Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII
n. 32 jan-jun 2015 ISSN 1413-6651

NÚMERO ESPECIAL SOBRE

NICCOLÒ MACCHIAVELLI

E ESPINOSA

Cadernos Espinosanos

Cadernos Espinosanos

número especial sobre Maquiavel e Espinosa

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 32 jan-jun 2015 ISSN 1413-6651

PUBLICAÇÃO DO GRUPO DE ESTUDOS ESPINOSANOS
E DE ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
REITOR Prof. Dr. Marco Antonio Zago
VICE-REITOR Prof. Dr. Vahan Agopyan
FFLCH - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
DIRETOR Prof. Dr. Sérgio França Adorno de Abreu
VICE-DIRETOR Prof. Dr. João Roberto Gomes de Faria

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CHEFE Roberto Bolzani Filho
VICE-CHEFE Luiz Sérgio Repa
COORD. DO PROG. DE PÓS-GRADUAÇÃO Alberto Ribeiro de Barros

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA
Profa. Marilena de Souza Chaui
A/C Grupo de Estudos Espinosanos
Departamento de Filosofia – USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
05508-900 – São Paulo-SP – Brasil
TELEFONE 0 XX 11 3091-3761 – FAX 0 XX 11 3031-2431
E-MAIL cadernos.espinosanos@gmail.com

www.revistas.usp.br/espinosanos

A Comissão Editorial reserva-se o direito de aceitar, recusar ou reapresentar o original ao autor com sugestões de mudanças.

EDITORA RESPONSÁVEL INSTITUCIONAL Marilena de Souza Chaui

EDITORAS RESPONSÁVEIS Tessa Moura Lacerda e Silvana de Souza Ramos

EDITORES DESTE NÚMERO Luís César Oliva e Homero Santiago

COMISSÃO EDITORIAL Barbara Lucchesi Ramacciotti, José Marcelo Siviero, Sacha Zilber Kontic, Paula Bettani Mendes de Jesus, Daniel Santos, Celi Hirata, Juarez Rodrigues, Douglas Ferreira Barros, Henrique Piccinato Xavier

CONSELHO CIENTÍFICO Atilano Domínguez (Univ. de Castilla-La Mancha), Diego Tatián (Univ. de Córdoba), Diogo PiresAurélio (Univ. Nova de Lisboa), Franklin Leopoldo e Silva (USP), Jacqueline Lagrée (Univ. de Rennes), Maria das Graças de Souza (USP), Olgária Chain Féres Matos (USP), Paolo Cristofolini (Scuola Normale Superiore de Pisa) e Pierre-François Moreau (École Normale Supérieure de Lyon), Chantal Jaquet (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne),Vittorio Morfino (Universitá degli studi di Milano - Bicocca), Sebastian Torres (Universidad Nacional de Cordoba-UNC)

PARECERISTAS André Menezes Rocha, Antônio David, Cíntia Vieira da Silva, David Calderoni, Douglas Ferreira Barros, Edmilson Menezes, Eduardo de Carvalho Martins, Eduino José de Macedo Orione, Fabio Cristiano de Moraes, Fernando Antunes, Fernando Dias Andrade, Henrique Piccianto Xavier, Herivelto Pereira de Souza, Homero Santiago, Isadora Bernardo Prévide, Luciana Zaterka, Luís César Oliva, Marcos Ferreira de Paula, Mônica Loyola Stival, Patrícia Aranovich, Roberto Bolzani Filho, Rodrigo Hayasi Pinto, Sérgio Xavier Gomes de Araújo

DESIGN E CAPA Henrique Piccinato Xavier

SUMÁRIO

ARTIGOS

RAZÃO E DESRAZÃO EM POLÍTICA: SOBRE A ALEGADA "CIÊNCIA POLÍTICA" DE MAQUIAVEL 15
Diogo Pires Aurélio

A POLÍTICA E O CAMPO DAS APARÊNCIAS EM MAQUIAVEL E VICO 43
Antônio José Pereira Filho

REALISMO, CONFLITO E CONHECIMENTO: ACERCA DA RELAÇÃO ENTRE O GOVERNANTE E A FORTUNA EM MAQUIAVEL E ESPINOSA 83
Douglas Ferreira Barros

LIBERDADE COMO EXPRESSÃO DE PERFEIÇÃO EM SPINOZA 99
José Fernando da Silva

LEO STRAUSS: UMA NOVA FIGURAÇÃO DO MAQUIAVELISMO 117
André Menezes Rocha

O PARADOXO DA LIBERDADE POLÍTICA EM SPINOZA: UMA HERANÇA DE MAQUIAVEL 139
André Santos Campos

MAQUIAVEL E A VIRTÙ POPULAR 165
Antônio David

199 NOTAS SOBRE A ATUALIDADE DO REPUBLICANISMO DE MAQUIAVEL ENTRE DUAS MATRIZES TEÓRICAS DA DEMOCRACIA
Bruno Santos Alexandre

237 A RELAÇÃO ENTRE POLÍTICA E RELIGIÃO EM MAQUIAVEL
Vimerson Araujo de Sousa

TRADUÇÃO

267 *GHIRIBIZZI* AO SODERINI (N. MAQUIAVEL)
Patrícia Aranovich

RESENHA

279 *LE TRAVAIL DE L'ŒUVRE MACHIAVEL*, DE CLAUDE LEFORT
Silvana de Souza Ramos

283 NOTÍCIAS

APRESENTAÇÃO

O leitor encontra neste número uma série de artigos dedicados à obra de Maquiavel e, também, ao possível debate desta com a filosofia política de Espinosa. Os trabalhos selecionados aqui foram apresentados no 1 Colóquio Luso-brasileiro Maquiavel-Espinosa, realizado no Departamento de Filosofia da USP, nos dias 13 e 14 de novembro de 2013. Além destes, apresentamos também a tradução de uma correspondência de Maquiavel, conhecida pelo nome de *Ghiribizzi* ao Soderini, e uma breve resenha do livro *Le travail de l'œuvre Machiavel*, de Claude Lefort, um dos principais leitores de Maquiavel na contemporaneidade.

Boa leitura!

Os Editores

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.

RAZÃO E DESRAZÃO EM POLÍTICA: SOBRE A ALEGADA "CIÊNCIA POLÍTICA" DE MAQUIAVEL

Diogo Pires Aurélio

Professor, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal

diogoaurelio@hotmail.com

RESUMO Maquiavel é geralmente considerado um precursor, senão mesmo o criador, da ciência política. Tal interpretação vê na obra do Florentino uma sistematização da racionalidade intrínseca à ação humana. Com tonalidades distintas, podemos vê-la em autores tão diferentes como Hegel, Meinecke ou Leo Strauss, que atribuem a Maquiavel a intuição do estado como princípio subjacente à autonomia do político e ao realismo. Estará, no entanto, esse princípio realmente presente na obra de Maquiavel? O presente texto questiona semelhante hipótese, sustentando, ao invés, que o Florentino pertence a um universo de pensamento onde o moderno conceito de estado se encontra ausente. Pelo contrário, a mistura de razão e desrazão, que é inerente à ação política, mas que o postulado fundador da ciência política dos modernos – o mito do estado, como lhe chama Cassirer – virá ocultar, ainda se encontra a descoberto.

PALAVRAS-CHAVE acontecimentos, ciência, estado, incerteza, ação, fortuna, virtude

Uma parte significativa das interpretações de Maquiavel no século XX, porventura as de maior divulgação e renome, considera o autor d' *O Príncipe* o fundador da ciência política. Os argumentos invocados em abono desta tese são, quase sempre, os mesmos. Em primeiro lugar, Maquiavel recusa a tradicional subordinação da política à religião e à moral. Em segundo lugar, cinge-se aos fatos, i. e., à *verità effetuale della cosa*, em vez de especular sobre o modo como os homens devem agir e organizar-se politicamente. Por último, elabora um modelo sistemático e lógico de compreensão da realidade política, o qual antecipa, a um século de distância, o paradigma científico introduzido por Galileu no estudo da realidade física.

O primeiro destes argumentos constitui um lugar-comum, inclusive para os críticos de Maquiavel, praticamente desde a publicação da obra. O segundo também se tornou uma referência obrigatória na história do maquiavelismo, desde pelo menos a releitura do Florentino feita por Hegel e Fichte, que enfatizaram a dimensão eminentemente histórica da obra, contrariando não só os que a condenam por imoralidade, como também os que veem nela, convenientemente disfarçada, a moralidade republicana. O terceiro, contudo, só no século XX viria a ser claramente exposto. Na verdade, apesar de o nome de Maquiavel já antes andar frequentemente associado a um saber científico, a pretensão de identificar este saber com a perspectiva epistemológica que caracteriza a física moderna e o paradigma galilaico-newtoniano só então se deu a conhecer. Leonardo Olschki, um dos primeiros a acentuar esta alegada proximidade d' *O Príncipe* à ciência moderna, não tem dúvidas quanto à especificidade e a novidade desta interpretação: "O carácter científico d'*O Príncipe* foi sempre notado e muitas vezes enfatizado, mas nunca corretamente descrito e rigorosamente exposto. Na maioria dos casos, o

termo 'ciência' tem sido vaga e abusivamente empregado para significar o carácter racional do pensamento de Maquiavel e a objetividade da sua expressão literária. Neste sentido, o termo seria uma simples metáfora para designar uma atitude e um estilo, mas não uma caracterização precisa de um corpo de conhecimentos teóricos adquiridos através de investigação sistemática, raciocínio lógico e procedimento metódico" (OLSCHKI, 1945, p. 22). Não é esse o caso de Maquiavel. Comparando o génio do Florentino com o do seu contemporâneo Leonardo da Vinci, por exemplo, Olschki conclui que "o grande artista nunca foi capaz de encontrar um princípio comum para a coordenação da prodigiosa variedade de fenómenos por ele estudados", ao passo que a filosofia de Maquiavel está integralmente baseada "no axioma de que a natureza humana é constante" o qual possui uma tradução exata na suposição, fundamental em Galileu, de que "a matéria é inalterável, quer dizer, é sempre a mesma" (OLSCHKI, 1945, p. 23). Será realmente possível aplicar ao texto d'*O Príncipe* a designação de ciência, sem nenhuma ambiguidade e de acordo com o modo como essa designação passou a ser entendida a partir de meados do século XVII? Será essa a chave para chegar à verdade da obra de Maquiavel, uma verdade que inexplicavelmente teria durante séculos permanecido escondida, até ao momento em que o estudo da política, impulsionado pelo positivismo do século XIX, passou a reivindicar um estatuto idêntico ao das ciências empíricas? Eis a questão.

A leitura de Maquiavel pelos principais representantes do idealismo alemão negava explicitamente a possibilidade de se atribuir ao autor a proposta de um modelo intemporal da ação política, isolado no Olimpo da pura teoria. Para Hegel, por exemplo, o verdadeiro sentido d' *O Príncipe* só poderá apreender-se desde que a obra seja lida como intervenção na história, como uma espécie de manifesto e um compro-

misso do autor com a sociedade do seu tempo. Expressão de um momento concreto no percurso da razão, testemunho da "ideia" no ocaso da Renascença, a obra de Maquiavel não pode, de acordo com a interpretação hegeliana, ser lida como se fosse o enunciado das regras intemporais do agir humano e da própria realidade da política, dado que esta se inscreve sempre diferentemente no fio do tempo. O que surpreende em Maquiavel e aquilo que dele ecoa nos intérpretes do século XIX é, pois, além da reverberação patriótica, contagiante para os nacionalismos da época, a descoberta do ordenamento estatal, enquanto encarnação da vontade livre de um povo. Num contexto ainda repleto de formas políticas medievais, se bem que já então em declínio, Maquiavel teve o dom de intuir que só esse novo tipo de "ordem", alegadamente anunciado n'*O Príncipe*, seria capaz de elevar a multiplicidade dos poderes dispersos em solo italiano ao nível de uma potência, isto é, de uma força capaz de se afirmar internamente e projetar no espaço europeu. Como dizia, em 1868, o historiador da literatura Francesco de Sanctis, numa linguagem claramente hegeliana, em Maquiavel "o estado adquire consciência de si, toma conhecimento de que o seu fim e os seus meios se encontram em si mesmo, torna-se ciência" (DE SANCTIS, 2003, p.81).

Entre esta leitura e a que vê no secretário florentino o fundador da ciência política moderna, não existe propriamente um hiato, como o que opõe Hegel à diversidade de autores que acusam ou defendem Maquiavel por razões apenas de ordem moral. Lendo, por exemplo, o citado De Sanctis, já se encontra essa ideia de que *O Príncipe* seria uma obra precursora do *Dialogo sopra i due maximi sistemi del mondo,* escrito por Galileu um século mais tarde. De acordo com o autor da *História da Literatura Italiana*, Maquiavel, ao afirmar a necessidade de a inves-

tigação se ater à realidade, abandonando a imaginação, teria lançado as bases do conhecimento científico. Em Maquiavel, diz, "o objetivo da ciência torna-se o conhecimento do homem, o *nosce te ipsum*, esse primeiro movimento da ciência quando se emancipa do sobrenatural e afirma a sua independência. (…) Espere-se um pouco, e o conceito de Maquiavel aplicado à natureza virá a dar origem a Galileu e à ilustre coorte dos naturalistas" (DE SANCTIS, 1962, p. 488). De Sanctis reconhece que, "para haver uma ciência, tem de haver nela algo de imutável". Mas qual seria, então, o fundamento das ciências do homem? De uma forma algo ousada, se não temerária – tendo em conta o texto do próprio Maquiavel – De Sanctis responde que "existe na história, não a fortuna, o acaso, o arbítrio, mas qualquer coisa de permanente e imutável em todos os tempos e em todos os lugares, a saber, o homem, as faculdades da natureza humana: inclinações, tendências, paixões, caracteres, interesses, coisas que podem mudar de intensidade, mas que, na sua substância, permanecem sempre as mesmas" (DE SANCTIS, 2003, p. 81)[1]. E, um pouco mais adiante, apoiando-se explicitamente no texto de Hegel, De Sanctis conclui ser possível "uma ciência do estado, fundada na imutabilidade das faculdades do espírito", as quais a "infinidade do desejo, que não se apaga nunca" (DE SANCTIS, 2003, pp. 83-84), aciona e põe a operar.

1 Semelhante interpretação aparece recorrentemente no positivismo italiano de finais do século XIX, princípios do século XX, em particular na chamada "teoria das élites", apresentada por autores como Gaetano Mosca, Wilfredo Pareto e Roberto Michels, ou ainda nos textos dedicados por Raymond Aron a Maquiavel, apesar de estes serem particularmente críticos do "maquiavelismo moderno" encarnado por aqueles autores (Cf. ARON, 1993).

Até meados do século XX, irá predominar esta leitura de Maquiavel, onde a chamada "ciência do estado" é entendida, hegelianamente, como revelação da essência do mesmo estado, enquanto ser cuja finalidade reside em si próprio, não devendo portanto ser analisado em função de padrões que lhe sejam extrínsecos, como a religião ou a moral. É, no entanto, uma "revelação", um saber, que se constrói ao longo da história, sem paralelo, portanto, com os padrões epistemológicos e com o modo preferencialmente a-histórico e matemático como as ciências da natureza enunciam a verdade dos seres, nas suas diversas áreas. Além disso, apesar de evidenciar a "autonomia do político", que será depois sublinhada por Croce, esta "ciência do estado" permanece um saber sem consequências, pelo menos no curto prazo, longe portanto da baconiana *scientia propter potentiam*, i. e., da ciência que se desenvolve com o fim de moldar a natureza às necessidades e interesses do homem. Tal como afirma De Sanctis, numa das conferências que temos vindo a citar, Maquiavel "imaginou fazer com a ciência aquilo que Savonarola tinha querido fazer com o entusiasmo, e esqueceu que o entusiasmo pode produzir qualquer coisa de imediato, enquanto a ciência tem consequências longínquas: o pensamento solitário deve percorrer a sua longa via" (DE SANCTIS, 2003, p. 109). Ou seja, o estado, que Maquiavel intui e identifica em teoria, só através da história abandona a sua condição de simples ideia subjetiva para se tornar ciência objetiva e saber realizado. No caso da Itália, como se sabe, essa objetivação ainda iria levar séculos. Não admira, por isso, que um dos mais conhecidos estudiosos de Maquiavel, Federico Chabod, já em meados do século XX, sublinhasse: "Ele não é, portanto, acima de tudo um lógico, que se mova por princípios e que através de um raciocínio progressivo deles deduzisse, com rigor e concatenação, todo um 'sistema'. Ele é acima de tudo um imaginativo, que ferra de golpe, com iluminação fulgurante, a sua verdade, e só

depois se entrega ao raciocínio para comentar a *sua* verdade" (CHABOD, 1993c, p. 384). Não há nada de semelhante, conclui Chabod, entre Maquiavel e um espírito já moldado à ciência dos modernos e ao espírito de sistema, como é, por exemplo, Montesquieu.

As reservas colocadas por Chabod à ideia de um Maquiavel fundador da ciência de pouco adiantaram, de tal maneira ela aparecia como evidente e irrefutável à maioria dos comentadores. Ao longo das primeiras décadas do século XX, essa ideia viria, inclusive, a ganhar novo fôlego, e Maquiavel, de simples fundador da ciência em sentido vago, ou mesmo da ciência no sentido hegeliano, passou a ser comummente encarado como o fundador da ciência política, tal como esta se entende em nossos dias. Logo em 1930, Alexandre Koyré, o reputado historiador da ciência galilaico-cartesiana, escrevia com notório entusiasmo: "Que belo *Discurso do Método* está implicitamente na obra do secretário florentino! Que belo tratado de lógica, pragmática, indutiva e dedutiva ao mesmo tempo, se pode colher desta magnífica obra! Aqui está alguém que sabe ligar a experiência com a razão – de modo completamente diferente de Francis Bacon – e que, numa antecipação de séculos, vê o caso mais simples no caso mais geral. (...) O imoralismo de Maquiavel é simplesmente lógica" (KOYRÉ, 1973, pp. 21-22). Será, no entanto, o filósofo Ernst Cassirer quem irá apresentar, na conhecida obra *O Mito do Estado*, a defesa mais conclusiva do Maquiavel cientista e a refutação da tese que reduzia o Florentino unicamente ao patriota a clamar pela unificação de Itália e *O Príncipe* a um panfleto de intervenção nacionalista. Contra Hegel e todas as tentativas para limitar Maquiavel ao seu contexto epocal, Cassirer é perenptório: "Tal como a Dinâmica de Galileu veio a ser o fundamento da nossa moderna ciência da natureza, assim Maquiavel abriu um novo caminho para a ciência política" (CAS-

SIRER, 1966, p. 130). Na verdade, diz Cassirer, restringir o significado d'O *Príncipe* ao momento histórico vivido pelo seu autor é incorrer naquilo a que chama de "falácia do historiador", e que consiste em atribuir "as nossas próprias conceções da história e do método histórico a um autor para quem estas conceções eram inteiramente desconhecidas e para quem elas seriam dificilmente compreensíveis" (CASSIRER, 1966, p. 124). Semelhante restrição, que é feita pelo idealismo alemão e largamente partilhada, no século XIX, pelos arautos do "Risorgimento" italiano, manifesta além disso dois equívocos: o do historicismo e o do psicologismo. Quanto ao historicismo, Cassirer observa: "Maquiavel não escreveu para a Itália, nem sequer para a sua própria época, mas para o mundo" (CASSIRER, 1966, p. 126). Todas as épocas se assemelham, de resto, aos olhos do Florentino, não havendo para ele distinção entre os exemplos que vai buscar a Antiguidade romana e aqueles que colhe na sua época e na sua experiência próxima. Quanto ao equívoco do psicologismo, que pretende, nas palavras de Cassirer, "psicanalisar" o autor, as interpretações nele inspiradas esquecem um princípio essencial: "Os motivos de um livro e o propósito com qual ele foi escrito não são o mesmo que o livro" (CASSIRER, 1966, p. 127). O interesse da obra de Maquiavel não reside, por conseguinte, na inserção, empenhada e apaixonada, do autor na vida política florentina, italiana, ou mesmo europeia, de inícios do século XVI, nem nas convicções e nos objetivos que presidiram aos seus livros e onde, posteriormente, sucessivas e desencontradas ideologias se vão reconhecer. Reside, segundo Cassirer, na sua inovadora abordagem da política, a qual se encontra em sintonia com a cosmologia dos modernos. De fato, uma e outra rejeitam a distinção entre o mundo superior dos astros, para o qual se orientaria necessariamente o movimento dos corpos feitos de elementos leves – ar e fogo - e o mundo alegadamente inferior, para onde se dirigiria o movimento dos corpos feitos

de elementos pesados – terra e água: "O 'mundo de baixo' e o 'mundo de cima' são regidos pelos mesmos princípios. As coisas estão ao mesmo nível tanto na ordem física como na ordem política. Maquiavel estudou e analisou os movimentos políticos com o mesmo espírito com que Galileu, um século depois, estudaria o movimento da queda dos corpos" (CASSIRER, 1966, p. 136). Maquiavel não só não deve ser circunscrito ao seu tempo, como inclusive não deve ser lido como um historiador cujo propósito fosse unicamente relatar, com a maior exatidão, os fatos que conhecia dos livros e da vida. Sem dúvida, ele cinge-se à *verità effettuale della cosa*, e toda a sua linguagem é predominantemente feita de nomes concretos e de imagens que procuram representar o lado sensível da realidade. Mas Maquiavel é um teórico. "Ele foi o fundador de um novo tipo de ciência, de uma estática política e de uma dinâmica política". Ora, uma teoria "precisa de um princípio construtivo para unificar e sintetizar os fatos" (CASSIRER, 1966, pp. 136-137). Na "teoria" de Maquiavel, esse princípio reside na "estrutura do novo estado". Porque "Maquiavel foi o primeiro pensador que percebeu completamente o que esta nova estrutura realmente significava. Viu a sua origem e previu os seus efeitos. Antecipou no seu pensamento todo o percurso da futura vida política da Europa" (CASSIRER, 1966, p. 134). Unificação, síntese, previsão: a ciência política de Maquiavel não difere, segundo Cassirer, da ciência física…

Até que ponto é possível sustentar uma tal aproximação entre a doutrina política do Florentino, se é que na sua obra existe um corpo sistemático de conceitos e teses a que possa atribuir-se tal designação, e a "revolução" que esteve na origem da Física moderna? À luz dos próprios textos, por mais heterodoxas que sejam as ideias de Maquiavel quando comparadas com as ideias políticas predominantes na literatura

medieval e no humanismo renascentista, dir-se-ia que tudo ou quase tudo o separa daquilo que virá a ser a ruptura metodológica representada pelo paradigma galilaico-newtoniano. Mesmo de um ponto de vista meramente baconiano e empirista, a atitude de Maquiavel enquanto narrador não se carateriza por uma fidelidade minuciosa aos fatos, como os seus críticos têm vindo a notar, desde há séculos. Se alguma coisa distingue Maquiavel, nesse domínio, é sobretudo a sua capacidade de intuir o "geral" nas situações particulares e recriar os seus contornos com uma tal imaginação, vivacidade e verossimilhança, que ele se torna ainda mais vivo e, se assim podemos dizer, mais real que a própria realidade, a fim de poder funcionar como caso paradigmático. Chabod tem inteira razão quando observa que, ao compará-lo com Francesco Guicciardini, o embaixador e amigo que anotou os *Discorsi*, é este último que revela a maior capacidade de distanciamento e de cálculo perante os fatos, a maior argúcia para detectar o foro íntimo dos seus contemporâneos e, deste modo, elaborar estratégias de sucesso na diplomacia ou na guerra. Na verdade, para Maquiavel "o fato histórico não se esgota no seu imediato contorno, pelo contrário, se desenvolve na sua potência criadora" (CHABOD, 1993a, p. 9). Isto explicaria, por um lado, a indiferença com que a obra foi acolhida pelos seus imediatos destinatários, por outro, a ausência de resultados políticos visíveis, já notada por Hegel, da doutrina exposta n'*O Príncipe*, a começar pelo desafio lançado à casa Medici para a edificação de um estado. É certo que não se pode medir o grau de cientificidade de uma doutrina pelo sucesso de suas eventuais aplicações. São, no entanto, os próprios defensores do Maquiavel cientista que sublinham a alegada dimensão técnica dos princípios teóricos enunciados pelo secretário florentino. Por isso mesmo, não deixa de ser problemática a associação ao paradigma galilaico de uma teoria que antecipa resultados tão distantes e fora de alcance, com base em fatos reto-

ricamente manipulados e dos quais um outro observador poderia inferir o oposto. Em realidade, não se vislumbra qualquer semelhança entre as alegadas máximas de eficácia política d'*O Príncipe* e as leis da natureza enunciadas pela ciência moderna. Uma vez mais, embora paradoxal, a opinião de Chabod sobre esta matéria parece a mais avisada: "todos os erros e defeitos da avaliação histórica que determinaram a criação e a não efetividade d'*O Príncipe* vieram, portanto, a ser a fonte primordial da sua imensa vitalidade: se Maquiavel tivesse julgado os acontecimentos do seu tempo com um espírito verdadeiramente crítico, não teria escrito este tratado" (CHABOD, 1993b, p. 119).

Para considerar *O Príncipe* uma obra de verdadeira ciência, seria necessário esquecer a exortação aos italianos para pegarem em armas, que constitui o último capítulo do livro. Seria, além disso, necessário reinterpretar o capítulo imediatamente anterior, dedicado à questão da fortuna, i. e., da incerteza ou contingência. Cassirer admite que, no fim de contas, a racionalidade do político conhece limites, para lá dos quais se intromete a desrazão e o mito, encarnado na figura clássica da *fortuna*. Isto implica que os fatos políticos não possam se explicar cabalmente em termos racionais. Mesmo se rejeitada pela ciência, a irracionalidade reaparece no seu horizonte, como simples metáfora, que não é senão um nome dado a todo um conjunto de fatores que desafiam o alcance da ciência e da técnica política. Além disso, o próprio princípio que unifica a diversidade dos fatos políticos e sobre o qual, segundo Cassirer, assentaria a ciência de Maquiavel – o estado - é, também ele, explicitamente reconhecido como inassimilável por algum tipo de racionalidade. Não por acaso, o livro em que Cassirer dedica três capítulos a Maquiavel tem por título *O Mito do Estado.* Contudo, se o estado é por natureza mitológico, como conciliar a ciência do político com o pressuposto de que

tal ciência está assente num mito? Claude Lefort explica este aparente paradoxo dizendo que Cassirer, muito simplesmente, "acredita no mito do estado. (…) O seu erro não é sugerir que existe um tal mito – e, mais genericamente, um mito da objetivação em política; é, pelo contrário, (…) não franquear o seu caminho a esse pensamento. (…) Ele crê que o estado moderno é exatamente como se dá na representação racional que ele próprio engendra; crê que os homens estão de fato convertidos em objeto sob o efeito de uma técnica política; crê que o estado permanece isolado no vazio, em conformidade com a imagem que a sociedade moderna consagrou. O fato de denunciar o mito não o impede de o subscrever" (LEFORT, 1972, p. 205). Dito por outras palavras, Cassirer não parece retirar consequências da definição do estado como estrutura coerente de dominação, que se auto- representa acima da sociedade e se desenvolve em coerência apenas com a sua lógica interna. Com efeito, atribuir um estatuto mitológico ao fundamento da ciência política de Maquiavel implicaria a negação não apenas do caráter científico desta.

A interpretação que vê no Florentino um precursor do espírito científico moderno conhece, no entanto, um registro ainda mais sofisticado e porventura menos "cientista", na tese repetida por Leo Strauss em vários dos seus livros e onde Maquiavel figura como a primeira e mais decisiva das "três vagas da modernidade". Strauss reconhece que a obra do Florentino está em geral mais próxima de Tito Lívio do que desse mundo novo que apenas surgirá com a física de Galileu. Considera, porém, que a revolução operada por este último no plano da ciência só se compreende à luz da revolução que Maquiavel, a propósito da política, opera na filosofia.

São dois os princípios que Strauss faz ressaltar n'O *Príncipe,* com o objetivo de promover Maquiavel a precursor do mundo moderno: o

primeiro afirma que os governantes se devem guiar pela realidade das coisas – a *verità effettuale* - e não pelo modo como estas se representam na imaginação; o segundo afirma que a fortuna é mulher, não apenas pela volubilidade, mas também porque pode ser dominada pelo homem (STRAUSS, 1989, p. 84). De acordo com a tradição – grega, helenista ou cristã –, todos os seres vivos estariam, por natureza, orientados para um fim próprio e um determinado grau de perfeição. O homem ocupa, é verdade, a proeminência: "o homem é a medida de todas as coisas". Mas dizer "o homem é a medida de todas as coisas", segundo Strauss, é o oposto de dizer "o homem é o senhor de todas as coisas". Porque o homem é, também ele, determinado pela sua natureza, racional e social: "a sua limitação mostra-se em particular no inelutável poder do acaso. A vida boa é a vida de acordo com a natureza, o que significa permanecer dentro de certos limites. A virtude é essencialmente moderação" (STRAUSS, 1989, pp. 85-86). Traduzido em linguagem política, isto significa que o bom regime é aquele que leva os cidadãos a evitarem os extremos. E para que um tal regime se instaure, é necessário haver sorte, além de condições materiais – qualidade do território e, sobretudo, dos cidadãos. Em resumo, tanto os homens, como as cidades, estão adstritos a uma finalidade ou grau de perfeição. Mas os seus movimentos e ações esbarram sempre numa cortina de incerteza, e nunca lhes é dado conhecer nem o desfecho, nem a totalidade das consequências de cada um dos seus gestos. São, por isso, em boa parte impotentes face ao que o futuro lhes reserva.

Na opinião de Strauss, é com esta visão do mundo que Maquiavel irá romper. Primeiro, ao tomar a fortuna por algo dominável, não reconhece limites à iniciativa e à ação do homem. Segundo, ao sublinhar que, em todos os estados, a violência que esteve associada à sua funda-

ção permanece latente – o que implica a impossibilidade de superar a conflitualidade, tanto no seu interior como de cada um deles com os restantes –, nega o papel que as causas finais representavam na ciência dos antigos, assim como a existência de um *logos* ordenador e moderador da natureza. Como princípio único de explicação das ocorrências, Maquiavel não reconhece senão as causas eficientes, sejam as que se exprimem pela *virtù* dos homens e dos povos, sejam aquelas que ora resistem oram apoiam a sua ação e a cujo conjunto se chama de *fortuna*. Assim, tanto na concepção de Maquiavel, como depois no modelo mecanicista da ciência galilaica, a natureza deixa de ser um cosmos, uma ordem a respeitar, para se reduzir a um caos à mercê da vontade e da capacidade transformadora do homem, ao mesmo tempo que a política se converte numa simples arte de dominar e num problema técnico: "temos de ter em conta duas grandes mudanças que ocorreram depois do seu tempo mas que estavam em harmonia com o seu espírito. A primeira é a revolução na ciência natural (...). A segunda (...) diz respeito unicamente à filosofia moral e política. Maquiavel cortou por completo a conexão entre política e direito ou lei natural, isto é, a conexão com a justiça entendida como algo independente da arbitrariedade humana" (STRAUSS, 1989, p. 88).

Que o pensamento de Maquiavel se afaste da ortodoxia teológica é relativamente consensual, tão frequentes são as referências à religião como algo de instrumental, visíveis quer nos *Discorsi* (Livro I, 11-15) quer no *Príncipe,* assim como na forma irónica com que os principados eclesiásticos são tratados no cap. XI deste último livro. Que ele esteja convencido da inutilidade de ter em conta as causas finais dos antigos, para uma análise do político, também não é difícil de concluir, se lermos a conhecida recomendação de Maquiavel: quem quiser escrever algo de

útil, deve cingir-se à *verità effettuale della cosa*. Porque esta não é unicamente uma forma de designar o real, por oposição ao imaginário, que povoa a bibliografia tradicional sobre política. A *verità effettuale* designa também, conforme observou Louis Althusser, a coisa ou o acontecimento na sua singularidade concreta e prática, por oposição às categorias gerais e abstratas com que habitualmente as teorias trabalham. Mas não só. Cingir-se à *verità effettuale* é igualmente considerar a coisa na sua condição de efeito e, por conseguinte, ter de procurar a sua explicação nas causas eficientes, desprezando considerações de ordem teológica ou teleológica (Cf. ALTHUSSER, 1995, p. 58).

Há, no entanto, igualmente razões, porventura ainda mais prementes, para duvidar deste outro tipo de aproximação de Maquiavel ao mecanicismo dos modernos, proposto por Leo Strauss. De fato, sendo embora inquestionável o seu abandono das vias tradicionais para interrogar o político, e sendo, inclusive, notória a sua preocupação em evidenciar as causas de cada acontecimento – da história ou do presente -, o campo da ação humana encontra-se em Maquiavel repassado de indeterminação e é por natureza avesso a deixar-se representar mecanicamente. *A posteriori*, o acontecimento aparece como pura sucessão de efeitos encadeados uns nos outros, que o narrador desfia linearmente. Mas as lições que porventura se extraem de uma narração jamais se aplicam por inteiro a uma situação nova, o que quer dizer que a sua pertinência em política é limitada. Cada uma das cadeias de ocorrências é irrepetível, da mesma forma que, entre cada um dos seus elos e o elo seguinte, a infinidade de hipóteses que fica em aberto extravasa o conhecimento e o alcance do decisor. Por definição, o político convive sempre com uma certa margem de imprevisibilidade, porquanto a incerteza e o risco são inerentes a qualquer decisão.

Por outro lado, a fortuna, como veremos adiante, ainda que na opinião de Maquiavel seja *donna,* está longe dessa imagem de passividade e submissão que a natureza alegadamente apresenta aos olhos da ciência moderna. A conhecida alegoria d'*O Príncipe* atribui, é certo, ao virtuoso a capacidade de lhe fazer frente, irromper desabrido pelos seus domínios e tentar reduzir-lhe a margem de manobra, o que a deixa seduzida e a leva a inclinar para ele a sua face e os seus favores. No essencial, porém, ela permanece inconstante, o que a leva, de um momento para o outro, a mudar de humor e a revelar-se madrasta para aqueles a quem, ainda há pouco, prodigava os seus dons. Em resumo, e em linguagem dos nossos dias, há sempre um remanescente de incerteza que resiste e desafia a virtude ou o valor do homem político, por mais sagaz e arrojado que este se manifeste, um residual de aleatoriedade através do qual os acontecimentos transbordam e podem surpreender os cálculos mais avisados da tecnocracia. É aí que verdadeiramente reside o político, é aí que a virtude irá ser desafiada. Assim ela existe no decisor.

Ao contrário do que deixaria supor a interpretação de Strauss, a ação política em Maquiavel conhece limites e está, como vimos, condicionada. Não os limites que seriam ditados por qualquer instância transcendente, mas os limites que fazem com que a ação esteja sempre lastreada pelo risco. Maquiavel nega, é certo, a pertinência dos vínculos extrapolíticos, ao mesmo tempo que despreza quaisquer modelos intemporais a que o príncipe devesse moldar os seus passos e as suas decisões. Para todos os efeitos, ele é realmente *legibus solutus.* Além disso, o político, em certa medida, é objeto de um saber, o qual permite a quem o possui evitar muitos males. "Dizendo-me o cardeal de Ruão que os italianos não entendiam da guerra", recorda Maquiavel, "eu respondi-lhe que os franceses não entendiam do estado: porque, se eles entendes-

sem, não teriam deixado a Igreja chegar a tanta grandeza" (MAQUIAVEL, 2008, p. 125-126). Porém, o fato de o príncipe não depender de ordens alheias não significa que a sua ação seja totalmente incondicionada, visto o horizonte em que se inscreve esta ação, além de relativamente desconhecido, ser instável, não estando ao alcance de ninguém eliminar de vez as raízes dessa instabilidade. Nem sequer a posse do saber político, por mais elevada, supera as dificuldades próprias da natureza do político. Pelo contrário, ao evidenciar a incerteza inerente ao político, Maquiavel desvenda igualmente os limites do saber político. O conhecimento dos dados não anula jamais a imprevisibilidade contida em cada um dos seus lances.

Ao contrário da maior parte dos teóricos, Maquiavel enfatiza a impossibilidade de fixar regras que subsumam a infinidade de aspetos em que a realidade política se metamorfoseia. O alcance da prudência e dos preceitos tirados do saber ou da experiência revela-se, por isso, limitado. São medidas de precaução, que ajudam na exata medida em que reduzem o campo das probabilidades. Mas para lá delas está sempre um território, maior ou menor, onde cada novo passo é um passo no escuro, que implica riscos e exige audácia, porquanto não existe ponderação que cubra todos os riscos, nem regra anteriormente estabelecida que dê garantias de ser adequada no futuro. Numa das muitas passagens em que sublinha esta opacidade do político e a sua inserção na finitude, Maquiavel escreve o seguinte: "dado que todas as coisas dos homens estão em movimento, e não podem estar paradas, ou elas sobem ou descem; e a muitas coisas que a razão não te induz, és induzido pela necessidade" (MAQUIAVEL 2000, I, 6, p. 24). A frase levanta um conjunto de questões que têm a ver com o essencial do pensamento do autor. Em primeiro lugar, o que é que significa esta necessidade? Em que é que se traduz,

por outro lado, um agir induzido apenas por necessidade, que se opõe à liberdade supostamente implícita na decisão e na ação politicas? Como pensar, enfim, o político, se ele aparentemente se furta às categorias da razão? Analisemos, um pouco mais demoradamente, este problema.

Entre os capítulos XV e XX do *Príncipe,* Maquiavel passa em revista uma série de alternativas que podem colocar-se a qualquer governante, desde a mais elementar, entre bem e mal, até a simples edificação ou não de fortalezas. Em todos os exemplos citados, a decisão a tomar depende sempre de circunstâncias várias. Mas em nenhuma circunstância ela é determinada por um critério alheio ao político. Isto mesmo transparece no primeiro dos referidos capítulos, de uma forma que tem algo de inesperado e paradoxal: o príncipe deve "aprender a poder ser não bom e usá-lo e não usá-lo consoante a necessidade" (MAQUIAVEL, 2008, p. 186). Por um lado, a manutenção do príncipe não depende da observância de códigos que tenham sido fixados por alguém, nem mesmo pelo próprio, em momento anterior. Ainda assim, ela está condicionada: o príncipe não é livre de ser bom ou não bom; pelo contrário, é obrigado, conforme a necessidade, a ser uma ou outra coisa.

Esta necessidade significa, antes de mais, tudo aquilo que está fora do alcance e do arbítrio do príncipe e se intromete nas suas decisões, cerceando-lhe a amplitude dos efeitos. A complexidade dos fatores e a rede de pulsões intersubjetivas, em que sempre se movem os agentes, fazem de cada caso um acontecimento singular, impossível de deduzir por inteiro dos seus antecedentes. Reside aqui a insustentabilidade de uma política que se restringisse à planificação e ao cálculo, uma política reduzida à tecnocracia, como diríamos hoje. A necessidade, como obser-

va Maquiavel, pode induzir o príncipe a fazer coisas a que a razão o não induz. Seja porque ela se apresenta súbita e imprevistamente, impondo uma resposta não mediada pela razão, nem sequer pela prudência, como acontece no caso das conspirações, ou de certas guerras e de outros desafios a que é preciso fazer face imediatamente[2]; seja porque as coisas humanas estão de tal maneira entrosadas numa rede causal de interações e em movimento contínuo, que um príncipe ou uma república, mesmo querendo estar tranquilos, são por força das coisas implicados no vaivém da história e veem, aparentemente sem razão, a sua condição alterar-se. Qualquer cidade, "se não molestar outra, é ela molestada, e do ser molestada nascer-lhe-á a vontade e a necessidade de conquistar e, mesmo quando não tiver inimigo fora, encontrá-lo-á em casa: como parece necessário que aconteça em todas as grandes cidades" (MACHIAVELLI, 2000, II, 19, pág. 186).

A tradição, já o dissemos, via esta necessidade como uma força que transcende o curso dos acontecimentos, força perante a qual o homem é obrigado a reconhecer os seus próprios limites. Quer se lhe chame fortuna, providência, acaso ou fado, essa força se move e se sobrepõe à natureza, de modo impossível de prever ou até de decifrar, à margem, portanto, de qualquer razão conhecida. Na mitologia que lhe anda associada, ela aparece como uma deusa caprichosa, vagabunda, instável e irascível, que derrama a cornucópia dos seus favores sobre quem lhe apetece e arruína quem lhe desagrada. À primeira vista, Maquiavel não despreza esta constelação imagética, através da qual a tradição personaliza e dá um nome a tudo aquilo de que o entendimento comum não descortina as causas. No capítulo XXV d'*O Príncipe,* parece até que ele

2 Sobre as conspirações em Maquiavel (2000, III, 6, cit. p. 244).

prolonga esse jogo de metáforas, sublinhando na fortuna, a par da fúria e do ímpeto que a assemelham a um rio caudaloso, a sua condição feminina: ela é poderosa mas volúvel, caprichosa mas domável. No entanto, não é para defender a visão de um mundo em que os acontecimentos fossem determinados por algo como a providência ou a força das coisas, muito menos pelas conjunções astrais de uma ordem cosmológica a que seria impossível escapar. É, pelo contrário, para negar a existência de qualquer tipo de causalidade ou de finalismo que transcendesse o próprio agir dos homens: o sentido da *praxis* é irredutível a uma teleologia; o seu êxito e eficácia não estão vinculados à obediência a qualquer regra ou saber universal.

A tradição falou sempre de política como se esta fosse uma ciência prática, um saber cujo objeto – o caso singular, imprevisível e irrepetível –, embora se furte à universalidade e à necessidade, poderia até certo ponto ser controlado, bastando para tanto possuir saber, experiência acumulada e virtudes, sobretudo a virtude da prudência. É contra uma tal "ciência" que Maquiavel vai insurgir-se. Decerto, o Florentino não despreza liminarmente a prudência, como se pode ver pelo início do capítulo XXV, onde o autor reconhece que, se não se construírem diques no leito e amparos nas margens dos rios, haverá fatalmente inundações. Mais ainda, ao enunciar a tese de que a ruína dos governantes nasce do fato de a sua virtude não variar consoante variam os tempos, Maquiavel parece acolher a versão tradicional da prudência como capacidade de intuir em cada caso a respectiva singularidade. De algum modo, a virtude maquiaveliana também se identifica com o golpe de vista, a sensibilidade ao *kairós,* a intuição, a penetração de espírito e todo esse espectro de qualidades a que os gregos chamavam a *métis* (Cf. GAILLENIKOMODOV, 2006, p. 269). À primeira vista, Maquiavel repete o que

dizem os humanistas da Renascença, os quais interpretam a prudência como adaptação a cada momento, maleabilidade, versatilidade: só triunfa quem sabe mudar a sua vontade, os seus objetivos e o seu próprio ser, consoante mudam os tempos e os desafios.

Semelhante leitura, que desde muito cedo se impôs na história da interpretação de Maquiavel, além do mais porque parece confirmar a pertença do autor ao "espírito do tempo", é no entanto insustentável à luz daquilo que está n'*O Príncipe*. Na verdade, aquilo que diz o famoso capítulo sobre a fortuna é que, de uma forma ou de outra, as mudanças do príncipe acarretam sempre a ruína: "não se encontra homem tão prudente que se saiba acomodar a isto, seja porque não se pode desviar daquilo para que a natureza o inclina, seja também porque, tendo alguém prosperado sempre a caminhar por uma via, não se pode persuadi-lo de que seja bom sair dela" (MAQUIAVEL, 2008, cap. XXV, p. 234). Em resumo, a versatilidade não é jamais possuída em grau suficiente. Trata-se, por conseguinte, de mais uma solução imaginária, como tantas outras que Maquiavel critica. Não quer dizer que o autor se renda à crença na fortuna, mesmo se, ao tratar este assunto na generalidade, no início do capítulo, parece concordar que mais ou menos metade dos acontecimentos depende dela. Se assim fosse, além de o pensamento de Maquiavel se integrar por inteiro na tradição renascentista, a parte final do capítulo ficaria sem sentido, tal como a exortação aos Medici, que vem no capítulo seguinte. Com que fundamento diria Maquiavel que "é melhor ser impetuoso que cauteloso", se realmente acreditasse que tanto uma como outra destas qualidades do homem levam igualmente à ruína, mal surgem tempos para os quais elas não são adequadas? Manifestamente, a fortuna não se confunde em Maquiavel com uma causalidade transcendente aos acontecimentos, perante a qual o homem

fosse impotente, no todo ou em parte. Se, de fato, à indecisão ou "via média" é preferível a impetuosidade, é porque esta, em primeiro lugar, significa o contrário do baixar os braços e esperar passivamente o que o tempo dirá; mas é também, em segundo e mais importante lugar, porque a impetuosidade significa não só agir, como também fazer o contrário do que a prudência aconselha.

O impetuoso é aquele que, além de ir contra a situação e as regras que existem, atua de uma maneira que não se esperaria e que, por isso mesmo, não se aconselha. Dele se diz que não tem maneiras. A sua impetuosidade está precisamente em agir à margem daquilo que são as boas maneiras e que se espera dos homens, em qualquer sociedade e em qualquer tempo. Mais do que dizer que ele tem capacidade para se moldar à mudança dos tempos - versatilidade -, como se os tempos fossem uma entidade caprichosa que muda autonomamente, deve antes se dizer que ele surpreende com a sua ação e, nessa medida, se impõe ao seu tempo, inaugura um tempo novo: aquilo a que se chama a sua fortuna não é senão a evidência e a marca do seu sucesso. A menos que ele não possua virtude bastante para imprimir essa marca. Nessa altura, se diz que teve má fortuna, ou que sua atuação não foi adequada aos tempos. Mas o que realmente aconteceu foi que um outro - ou outros - determinou a "qualidade do tempo", coisa que ele foi incapaz de fazer. O verdadeiramente virtuoso, esse, faz, determina a qualidade do tempo que se segue à sua ação, i. e., dita as normas e os costumes. Em cada uma das suas decisões ou ações, repete-se o gesto fundador que subsume o essencial da ação política: com a sua palavra, ou a sua espada, ele ordena o acontecimento e talha o instante, ainda que para tal seja obrigado, como diz Maquiavel, a "entrar no mal". Não se trata de excluir a contingência, pois a tanto não chega a virtude de ninguém. Trata-se de en-

tendê-la de modo positivo, não como coeficiente de inevitabilidade que limitaria o alcance da vontade humana, mas como horizonte de ação e de inação, através do qual se realiza o tempo histórico. Para além disso não existe senão o vazio ontológico, mais ou menos saturado de ilusões.

Há nesta relação da virtude com a fortuna algo de semelhante ao que Darwin pensa da seleção natural. Assim como a causa da evolução dos seres vivos é interna, sendo o meio unicamente o filtro em que se procede à seleção das formas que são vantajosas porque asseguram a adaptação, assim também a "mudança dos tempos" é produzida unicamente por aquelas decisões e ações que triunfam, isto é, que eram as mais adequadas às circunstâncias e por isso se impõem e cristalizam em instituições, configuram de novo a qualidade dos tempos, até aí determinada por um outro ordenamento institucional. Só assim se justifica que elas se digam virtuosas. Não foi por serem antes virtuosas que elas triunfaram, mas sim o contrário. É essa, de resto, a razão por que acontece tantas vezes duas atuações diferentes produzirem o mesmo efeito e, por outro lado, de duas atuações semelhantes, uma ter êxito e a outra levar ao desastre (Cf. MAQUIAVEL, 2008, cap. XXV, p. 233)[3]. Miguel E. Vatter, num texto verdadeiramente inovador sob este aspecto, comenta assim o lado anti-teleológico da concepção da história por Maquiavel: "A maioria das vezes, supõe-se que o encontro (*rincontro)* entre a ação e os tempos é uma espécie de correspondência harmoniosa entre ambos. A fortuna não existe senão como sintoma da não-coincidência das

3 A sintonia, até estilística, entre Maquiavel e Darwin é surpreendente neste ponto. Compare-se as observações citadas com a seguinte passagem: "Seedlings from the same fruit, and the young of the same litter, sometimes differ considerably from each other, though both the young and the parents (…) have apparently been exposed to exactly the same conditions of life; (…) but in some conditions it can be shown that quite opposite conditions produce similar changes of structure". (DARWIN, 1979, pp. 74-75).

ações e dos tempos, ela é sintomática, portanto, de que a *virtù* humana já não procura mudar os tempos. A *fortuna* perde o seu estatuto de causa da mudança dos tempos precisamente aí onde a *virtù* muda, ela própria, os tempos, em vez de simplesmente 'corresponder' ou se 'adaptar' aos tempos" (VATTER, 2001, p. 234).

O verdadeiro herói é, pois, aquele que determina por inteiro os efeitos da sua ação e, nessa medida, ocupa o campo da fortuna. A história, como Hannah Arendt, inspirando-se em Maquiavel, reiteradamente afirma, é criação, afirmação da singularidade e diferença do homem, cuja ação livre constitui o até aí desconhecido, o sem precedentes e absolutamente novo, ao mesmo tempo que nega qualquer determinismo ou teleologia (Cf. ARENDT, 1989, pp. 230-236). Se há um significado para a fortuna, ele só poderá ser essa resistência indeterminada à afirmação da virtude, que é por definição determinante. A fortuna, como diz Lucien Sfez, é "uma potência que de potência não tem senão o nome, e designa somente o que resiste à nossa ação, *a resistência que faz o resto*, segundo um duplo sentido da resistência: resistência da *Virtù*, resistência da Fortuna" (SFEZ, 1989, p. 23).

REASON AND UNREASON IN POLITICS: THE ALLEGED MACHIAVELLI'S POLITICAL SCIENCE

ABSTRACT Machiavelli is usually considered a precursor, if not the creator, of political science. Such an interpretation sees the work of the Florentine as if it were a rational systematization of the human events. With some nuances, we can see it in so different authors like Hegel, Meinecke, or Leo Strauss, who credit Machiavelli with the intuition of the state as the principle from which the autonomy of the political as well as the realism in politics can be deduced. Is, however, such a principle really present in Machiavelli's work? This paper questions such a hypothesis and supports instead that the Florentine belongs to a universe of thought in which the modern concept of state is still ignored. On the contrary, the mixture of reason and unreason, that is inherent in the political action and that will be hidden by the basic principle of modern political science – the myth of the state, as Cassirer termed it –, is still perfectly visible.

KEYWORDS events, science, state, uncertainty, action, fortune, virtue.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, L. (1995), Machiavel et nous, *in :* ALTHUSSER, L. Écrits Philosophiques et Politiques, Tomo II, Paris : STOCK/MEC.

ARENDT, H (1989), *The Human Condition*, Chicago e Londres: The University of Chicago Press.

ARON, R. (1993), *Machiavel et le machiavelisme moderne*, Paris: Éditions de Fallois.

CASSIRER, E. (1966), *The Myth of the State*, New Haven and London: Yale University Press.

CHABOD, F (1993a), Introduzione al *Principe*, *in*: CHABOD, F. *Scritti su Machiavelli*, Torino: Einaudi.

CHABOD, F (1993b), Del Príncipe de Niccollò Machiavelli, *in*: CHABOD, F. *Scritti su Machiavelli*, Torino: Einaudi.

CHABOD, F (1993c), Metodo e stile de Machiavelli, *in*: CHABOD, F. *Scritti su Machiavelli*, Torino: Einaudi.

DARWIN, C. (1979), *The Origins of Species*, New York: Gramecey Books.

DE SANCTIS, F. (1962), *Storia della Letteratura Italiana*, a cura de Niccolò Gallo, *in*: Francesco De Sanctis, Opere, vol. VIII, T: Einaudi.

DE SANCTIS, F. (2003), *Machiavelli*, a cura di Alfredo d'Orto, Atripalda: Mephite.

GAILLE-NIKOMODOV, M. (2006), Machiavel, penseur de l'action politique, *in* : GAILLE-NIKOMODOV, T. et MÉNISSIER, T. (dir.) *Lectures de Machiavel*, Paris : Ellipses.

KOYRÉ, A. (1973), La pensée moderne, *in*: Études d' Histoire de la Pensée Scientifique, Paris : Gallimard.

LEFORT, C (1972), *Machiavel, le travail de l'oeuvre*, Paris: Gallimard.

MAQUIAVEL, N. (2008), *O Príncipe*, Lisboa: Temas e Debates.

MACHIAVELLI, N. (2000), *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di Corrado Vivanti, Torino: Einaudi.

OLSCHKI, L. (1945), *Machiavelli, the Scientist*, Berkeley: The Gillick Press.

SFEZ, L. (1999), *La politique du moindre mal*, Paris : PUF.

STRAUSS, L. (1989), The three waves of modernity, *in*: *An Introduction to*

Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss, Detroit: Wayne State University Press.
VATTER, M. E. (2001), Chapitre XXV du Prince: l' histoire comme effet de l' action libre, *in* : ZARKA, C et MÉNISSIER, T. (org.), *Machiavel, le Prince ou le nouvel art politique*, Paris : PUF.

Recebido em 12/04/2015. Aceito em 27/04/2015.

A POLÍTICA E O CAMPO DAS APARÊNCIAS EM MAQUIAVEL E VICO

Antônio José Pereira Filho

Professor, Universidade Federal de Sergipe, Sergipe, Brasil

proantonio_pereira@yahoo.com.br

RESUMO A relação entre política e aparência desenvolvida por Maquiavel no *Príncipe* tem sido vista como uma chave de leitura fundamental da obra do pensador florentino. Maquiavel teria mostrado que é condição da política desdobrar-se na aparência, ou seja, na dimensão simbólica do imaginário coletivo. Esta mesma relação também é colocada de modo emblemático pelo filósofo napolitano Giambattista Vico, autor raramente citado quanto à recepção de Maquiavel, mas que explora ou retoma temas afins. A questão é saber até que ponto Vico segue pela via aberta por Maquiavel ou dela se afasta. Portanto, é o percurso e a direção desta retomada que gostaria de indicar neste trabalho, tendo em vista que, tanto Vico quanto Maquiavel, dialogam com a antiga tradição filosófica que, de Platão a Plutarco, já discutia o assunto.

PALAVRAS-CHAVE Vico, Maquiavel, aparência, política, Platão, Plutarco.

INTRODUÇÃO

Dentre as contribuições que Merleau-Ponty legou para os estudos maquiavelianos e que estão contidas no seu famoso ensaio sobre o pensador florentino, sem dúvida merece destaque a relação intrínseca que, na perspectiva de Maquiavel, haveria entre a política e o campo das aparências. Para Merleau-Ponty, na imagem de si oferecida aos outros pelo príncipe, os atos de poder são refletidos na constelação das consciências, que, por sua vez, cria outros reflexos que configuram, através da potência da imaginação, uma rede de percepções comuns constituídas pelo vulgo em seu conjunto. O que permite ao pensador concluir que "é uma condição fundamental da política desenrolar-se na aparência" (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 243). No terreno movediço da política, recoberto por imagens que se desfazem ou se cristalizam, o príncipe pode ganhar ou se perder quando assume os riscos do ator político diante de uma plateia que às vezes é difícil de manobrar e que não raro está disposta a também atuar, sobretudo quando tem sua liberdade ameaçada. Evitar o fracasso e a infâmia, ser amado, temido e alcançar a glória do grande líder dependem muito da postura do príncipe na vida pública, pois "os homens de modo geral julgam mais pelos olhos do que com as mãos (...). Todos veem a tua aparência, poucos sentem o que tu és" (MAQUIAVEL, 2007, p.174). Por isso, na vida política não basta a lógica da força - o leão que expulsa os lobos –, é preciso a astúcia da raposa que sabe mover-se no campo das aparências e desfazer as armadilhas; com efeito, "aqueles que são somente leão não entendem nada de Estado" (MAQUIAVEL, 2007, p. 170).

Esse aspecto tem sido muito debatido pelos comentadores de Maquiavel, sobretudo depois que Claude Lefort deu relevo à interpre-

tação merleau-pontyana[1]. Lefort é enfático ao dizer que "o príncipe não existe senão para os outros, seu ser está do lado de fora" (LEFORT, 1972, p.408). Dizer que os homens "julgam mais pelos olhos" significa que, na política, não há separação entre ser e parecer, isto por que, como comenta Helton Adverse, "o espaço social e político é o domínio do aparecer. Dizendo de outro modo, o espaço público é o mundo da aparência" (ADVERSE, 2009, p.45).

É preciso esclarecer, porém, que a relação entre a política e o campo das aparências não é inaugurada por Maquiavel. Já em Platão essa relação é colocada explicitamente[2]. O importante é perceber, contudo, que em Maquiavel o sentido dessa relação é que constitui a novidade, ou seja, Maquiavel produz um novo olhar sobre um assunto já antigo. Desde Platão, verdade e aparência, ser e parecer, seja do ponto de vista gnosiológico e ontológico, seja do ponto de vista da fundamentação da vida política, surgem em franca oposição. A perspectiva de Maquiavel, evidentemente, não é feita com base numa discussão ontológica ou metafísica, mas sim numa visão da política constituída a partir da experiência direta; com isso, ele subverte justamente a visada idealista inaugurada por Platão, mostrando que o campo das aparências é o critério que está na base da ação política, ou seja, é intrinsecamente ligado a *verità effectualle della cosa* ou "verdade da ação histórica", nas palavras de Merleau-Ponty (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 243).

1 Além do ensaio de Merleau-Ponty e do clássico livro de LEFORT, 1972, dentre outros textos, pode-se consultar sobre o tema os seguintes trabalhos: ARENDT, 2002, ADVERSE, 2009, ZARKA, 2001, SOUZA, 2013. Para um confronto mais amplo com a interpretação de Merleau-Ponty, vale a pena consultar os textos dos seguintes autores: CARDIM, 2008; CARRON, 2012 E AUDIER, 2005.

2 Todo o livro II da *República* gira em torno desse problema.

Na recepção da obra de Maquiavel, desde o seu primeiro momento, o tema da dissimulação e do mascaramento como algo intrínseco à vida social e política foi um dos aspectos mais explorados, notadamente num sentido popular e pejorativo que, como todos sabem, se nota no adjetivo "maquiavélico"[3]. É somente no âmbito da filosofia política contemporânea que se revelou o verdadeiro alcance da perspectiva de Maquiavel[4]. Mas, bem antes do quadro de referência atual se completar, a relação entre política e aparência proposta por Maquiavel foi também colocada de modo emblemático pelo filósofo napolitano Giambattista Vico, autor raramente citado quanto à recepção de Maquiavel, mas que explora ou retoma o sentido da relação entre a política e o campo das aparências. É o percurso e a direção desta retomada que gostaria de indicar neste trabalho, tendo em vista que, tanto Vico quanto Maquiavel, dialogam com a antiga tradição filosófica que, de Platão a Plutarco, discute o assunto.

política e aparência em platão e plutarco

Sabe-se que a vida na *polis* grega era inseparável do campo das aparências, pois uma característica da *polis* era "o cunho de plena publicidade das manifestações mais importantes da vida social. Pode-se mesmo dizer que a *polis* existe apenas na medida em que distinguiu um domínio público, nos dois sentidos diferentes, mas solidários do termo: um setor de interesse comum, opondo-se aos assuntos privados; práti-

3 Acerca da recepção da obra e da reputação popular da obra de Maquiavel ver a conhecidíssima leitura de Lefort (LEFORT, 1978, p. 73 ss)

4 Para uma visão geral sobre as leituras contemporâneas de Maquiavel ver o trabalho de AUDIER, 2005, em especial o cap. III, *La dimension Imaginaire de la politique*.

cas abertas, estabelecidas em pleno dia, opondo-se a processos secretos" (VERNANT, 2010, p.55). O jogo político a partir daí será inseparável da manifestação na ágora, espaço público por excelência, que é atravessado pela discussão, pela polêmica, pelo embate retórico. O político não simplesmente é (no espaço privado), mas ele aparece (no espaço público), como ensinarão os sofistas. Na *República*, em polêmica contra estes, Platão critica o papel reservado à retórica, ao mostrar que, com isso, estamos a um passo da hipocrisia, do engano, do engodo e da injustiça que contamina a vida privada e pública. Entre a interioridade da alma bem ordenada pela atitude filosófica e a exterioridade fútil da opinião comum cultivada pela sofística de Trasímaco há um abismo, e isto é perfeitamente ilustrado com a famosa fábula do anel mágico de Gyges, que Platão, para problematizar o assunto, põe na boca de Glauco, um dos interlocutores de Sócrates na *República*.

Na fábula, o anel encontrado por Gyges permite ao seu possuidor tornar-se imediatamente invisível (PLATÃO, 1972, 359 d). Afinal, pergunta-se Glauco, quem dentre nós, na posse de tal anel, teria na alma a firmeza necessária para resistir ao poder da tentação? Tendo o anel em mãos, quem não procuraria satisfazer os desejos mais pérfidos e secretos, que nossa sociedade e suas prescrições morais julgam e condenam a partir do olhar? Conforme argumenta Glauco, pode-se depreender da fábula a tese segundo a qual ninguém é justo por sua própria escolha ou porque oriente suas ações segundo uma virtude com valor intrínseco, mas sim por "necessidade", ou seja, por respeito às convenções e instituições, contra os hábitos que a ordem moral da sociedade condena, mas que, hipocritamente, conserva, pois sempre que uma pessoa acredita que é importante levar vantagem com a garantia de cometer uma injustiça sem ser punido, fatalmente irá se inclinar nesta direção.

Isto acontece porque, segundo a opinião representada na *República* pelo sofista Trasímaco, acredita-se ser a injustiça muito mais proveitosa para o indivíduo que a justiça. Assim, segundo esta perspectiva, quem estivesse de posse de um anel mágico que o torne invisível e se negasse a cometer jamais um ato de injustiça, como apoderar-se do bem alheio, matar e roubar, com o intuito de obter poder, tal como fez Gyges ao se tornar o soberano da Lídia, seria considerado, pelos que pudessem apreciar a sua conduta, como muito desgraçado e insensato (PLATÃO, 1972, 360 d). Além disso, complementa Adimanto, numa outra provocação aguda: o importante, segundo a opinião comum, "não é ser virtuoso, justo e verdadeiro, mas parecer sê-lo". Assim, na *República*, Sócrates, acuado frente à perspectiva dos seus interlocutores, vê-se forçado a dar uma resposta contundente a todas essas provocações que culminam nas seguintes palavras de Adimanto:

> Se eu for justo, mas não aparecer, não tiro proveito algum, mas sim penas e castigos evidentes. Para o homem injusto, que saiba granjear fama de justiça, a sua vida diz-se que é divinamente boa. Portanto, 'uma vez que a aparência', como demonstram os sábios, 'subjuga a verdade', e é senhora da felicidade, é para esse lado que devemos voltar-nos por completo. Tenho que traçar um círculo em volta de mim, com uma fachada e frontaria, uma imagem da virtude, e arrastar atrás de mim a raposa matreira e astuciosa do muito sapiente Arquíloco (PLATÃO, 1972, 365c).

Essa semelhança entre o político e a figura da raposa astuciosa, difundida por autores de comédia, como Arquíloco, e explorada na passagem acima por Platão, irá constituir um *topos* que será retomado por Cícero no *De Officis* e por Maquiavel no *Príncipe*. No caso de Platão, a metáfora da raposa traduz uma noção cara ao pragmatismo político, ou seja, de que para obter sucesso não basta ser bom ou justo, mas é pre-

ciso aparentar sê-lo. Maquiavel, como sabemos, retomará este mesmo aspecto, mas vai tirar desta lição uma finalidade completamente distinta.

Embora não nos proponhamos aqui a mostrar no detalhe como Platão desenvolve a sua crítica ao ponto de vista que faz o elogio da aparência o fundamento da vida política, vale ao menos indicar que o objetivo de Platão é provar que a justiça, antes de ser uma convenção jurídica nascida da opinião dos homens, é uma virtude e, como todas as virtudes, um bem em si. A justiça é uma virtude e um bem porque ela se identifica com a saúde ou harmonia das partes da alma que compõem o homem no seu todo. Assim, o homem justo é o homem saudável, prudente, que vive uma vida boa, pois a parte racional da sua alma não se deixa arrastar pela ira ou pela cegueira dos apetites e, por comandar as demais partes da alma, produz um perfeito equilíbrio. Ora, para Platão, o que vale para o indivíduo considerado isoladamente vale também para a *polis* no seu todo. Assim, para que uma *politeia* seja justa, saudável, harmoniosa, não suscetível à corrupção e à cegueira dos interesses e apetites particulares, seria preciso adotar uma série de medidas de cunho educativo que culminam na formação do "filósofo rei"; deste modo, guiado pela ideia do Bem, o filósofo segue um regime pedagógico pautado por um ideal de sabedoria que pressupõe o domínio da parte irracional da sua alma. Só quem governa a si mesmo merece governar a cidade. Governada pelo filósofo, a cidade se torna imune à corrupção. Com isso, Platão indica que ética e política devem andar juntas, que a felicidade e o governo de si estão atrelados à felicidade e governo da *polis*, o que o leva a negar tudo que remete ao campo das aparências: território da sofística, dos mestres da retórica, das arengas, dos foros, da ilusão que permeia uma sociedade doente, cuja cura passaria por uma nova *paideia*.

Quando passamos a Plutarco, ocorre algo interessante. Embora possa ser visto como um platônico por enfatizar a interdependência entre a ética das virtudes e a política, o autor das *Vidas paralelas* vive no período da expansão romana e sua obra é considerada um dos pilares da tradição retórica. Assim, se em Platão vemos a ruptura entre a política e o campo das aparências, entre retórica e filosofia, em Plutarco essa dissociação é superada. Mas aqui, diferentemente do que veremos em Maquiavel, insiste-se na formação do caráter moral do soberano, que tem na opinião comum da multidão ou vulgo o juiz supremo. Porém, o vulgo, neste caso, já não expressa a opinião que Platão critica em seu tempo, ou seja, a opinião segundo a qual o importante não é ser virtuoso, mas aparentar sê-lo. O vulgo é agora tido como o espelho da retidão moral no qual o governante vê a si mesmo[5]. Para Plutarco, "o politico vive num palco exposto a todos", por isso, deve "ordenar e tratar cuidadosamente as suas maneiras" (PLUTARCO, 2009, p. 15). Este cuidado consigo mostra que o político tem um duplo ser: de um lado, o que se vê por fora, na fachada que se mostra ao público, e que merece todo zelo e cuidado, e, de outro lado, o que se vê por dentro, na opacidade da vida privada, pois esta não se mostra diretamente ao espectador. A relação entre a política e o campo das aparências é assim permeada por um duplo

5 Nesse sentido, pode-se encontrar na obra de Plutarco, *Conselhos aos políticos para bem governar,* características que permitem situá-la no gênero que será denominado de *Espelho dos príncipes* que, especialmente no medievo, sofrerá a inflexão do cristianismo, consolidando-se numa gama de obras que são concebidas com o intuito pedagógico que associa moral e política. Como afirma Rovira Reich (ROVIRA REICH, 2012, p. 15), apesar do seu paganismo, "a religiosidade [de Plutarco], sua valorização da virtude, sua concepção da autoridade como serviço, seu didatismo moral o tornam atraente, e implicitamente próximo a abordagens como as de Tomás de Aquino no livro I e II do *Regimine Principum* (...), ou a autores posteriores que se voltam para seu empenho em formar bons governos através da composição de *Espelhos de Príncipes*, nos quais é frequentemente citado". (ROVIRA REICH, 2012, p. XV)

olhar: o olhar do vulgo sobre o governante e um olhar que o governante dirige a si mesmo com o propósito de erradicar o mal de sua alma, pois sabe que o vulgo exige dele transparência e retidão moral. Mas, admite Plutarco, não é tarefa simples afastar-se dos vícios e erradicar completamente o mal; e, caso isso não seja possível, deve-se ao menos suprimir os defeitos mais visíveis, os que mais se destacam, os que mais contribuem para a imagem negativa que o vulgo pode fazer do governante, que deve incorporar o máximo possível o comportamento moralmente correto, conforme a perspectiva do vulgo.

Vejamos uma passagem em que Plutarco mostra claramente como ele entende a relação entre a política e o campo das aparências:

> Sabes que também Temístocles, quando considerou dedicar-se à política, renunciou às patuscadas e às festas (...). Péricles chegou mesmo a mudar sua aparência física e o estilo de vida, caminhando lentamente, expressando-se com calma, mostrando sempre um rosto composto, com mão sobre o vestuário e fazendo sempre o mesmo caminho, o da tribuna e o do conselho. Pois a multidão não é fácil de manobrar, não dá facilmente uma pega salutar ao primeiro que aparece (...). Mas então se não podemos zelar por estas coisas, o que acontecerá se não zelarmos para que nossa vida e caráter sejam puros de qualquer crítica e acusação? Os homens políticos não prestam contas sobre o que dizem e o que fazem em público: também estamos atentos às suas refeições, às suas noites, ao seu lar, a tudo que fazem de neutro ou de sério. O grande Pompeu foi insultado pelos inimigos que o surpreenderam a roer as unhas: com efeito, se uma mancha ou verruga no rosto é mais repugnante do que todas as marcas do corpo, também os pequenos desvios parecem grandes quando os vemos na vida dos soberanos e políticos, devido à opinião que a grande maioria tem do poder e da política como de um importante assunto que deve ser imaculado de qualquer extravagância e de todas as dissonâncias (PLUTARCO, 2009, pp. 15-16).

A RUPTURA COM A TRADIÇÃO – MAQUIAVEL

Ao romper com a tradição da filosofia política que se inicia com Platão, Maquiavel afirma que seu propósito em *O Príncipe* "é escrever algo útil", por isso busca delinear a verdade efetiva das coisas, afastando-se assim da visão abstrata dos que se esquecem da distância entre "como se vive e como se deveria viver" (MAQUIAVEL, 2007, p. 152)[6]. Assim, afastando-se da perspectiva absoluta da ética das virtudes que, segundo o cânone dos Espelhos dos príncipes, estaria ligada incondicionalmente à boa governança, Maquiavel propõe uma norma que se apoia na lógica dos efeitos ou lógica da ação política, sendo que esta preserva um lugar à contingência. Assim, quem se prende a uma conduta inflexível, conforme a ética das virtudes, "aprende muito mais a sua ruína do que a sua preservação: porque um homem que deseja ser bom em todas as situações, é inevitável que se destrua entre tantos que não são bons" (MAQUIAVEL, 2007, p. 158). Maquiavel se distancia claramente da tese platônica da identidade entre ética das virtudes e a política, de modo que a figura do príncipe, bem como os critérios que orientam sua formação, são completamente distintos da rigidez da ideia do bem que guia o filósofo rei na sua conduta, que é conforme à estabilidade requerida por um

6 Não seria demais lembrar que o livro IX da *República* termina com o diálogo entre Glauco e Sócrates, indicando a distância que há, segundo Platão, entre a *polis* efetiva e a norma da "cidade interior" do filósofo-rei, entre ser e dever ser, entre a *práxis* no âmbito das comunidades reais e o bem e o justo em si, entre a diversidade da realidade histórica e a unidade da ideia: "Glauco: – [o filósofo só atuará] na cidade que edificamos em nossa exposição. Aquela que está fundada só em palavras, pois não creio que possa ser encontrada em algum lugar da Terra./.../ Sócrates: – Mas talvez exista no céu um modelo para quem queira contemplá-la e contemplando-a, fundar de acordo com ela, uma para si mesmo. De resto, não importa nada que a cidade exista ou venha existir em algum lugar; pois é por suas normas, e não pelas de nenhuma outra, que ele pautará sua conduta" (PLATÃO, 1972, 592 b).

reino feito nas nuvens do céu, um reino sem dissenções e conflitos; ao passo que, na perspectiva de Maquiavel, a política, de fato, é feita sempre sobre a base do conflito entre os grandes e o povo, no aqui e agora, na urgência do tempo, na visada dirigida ao futuro, na oportunidade que o momento oferece para agir e que exige do príncipe a tarefa "de aprender a poder não ser bom e valer-se ou não disto segundo a necessidade" (MAQUIAVEL, 2007, p. 154). Este aprendizado, portanto, coincide com o reconhecimento da verdade efetiva das coisas; verdade que se faz na contingência da história e que, por esse motivo, é inseparável do campo das aparências.

Mas e quanto a Plutarco? Sabe-se que Maquiavel foi um leitor de Plutarco. Como informa Maurizio Viroli, na época em que costurava um acordo entre Florença e César Bórgia, Maquiavel pediu ao amigo Biagio que lhe enviasse *As vidas paralelas* de Plutarco.

> O motivo de Maquiavel querer ter em mãos essa obra era bastante claro (...). Nicolau pretende descobrir, naquelas histórias antigas, exemplos ou episódios que lhe permitam compreender o enigmático príncipe que observa todos os dias, do qual estuda atentamente e apaixonadamente cada gesto e palavra. Em resumo, esperava encontrar entre os grandes da Antiguidade algo que o ajudasse a decifrar aquela face imperscrutável (VIROLI, 2002, pp. 83-84).

Contudo, há grande diferença entre Plutarco e Maquiavel. É verdade que, por um lado, no capítulo XV do *Príncipe,* Maquiavel reconhece, seguindo a Plutarco, "que todos os homens, especialmente os príncipes, por estarem em posição mais elevada, se fazem notar por certas qualidades que lhes trazem reprovação ou louvor" (MAQUIAVEL, 2007, p. 154); mas, por ouro lado, diferentemente de Plutarco, Maquiavel não vê as

qualidades do príncipe a partir de critérios fixos concebidos segundo a ordem moral da opinião comum. Invertendo a perspectiva de Plutarco, Maquiavel mostra que a relação entre a política e o campo das aparências é também permeada por um duplo olhar: o olhar do vulgo sobre o príncipe e o olhar do príncipe sobre o vulgo. O governante se desdobra no palco da política e como só existe para o outro, duplica-se entre aquele que vê e que é visto. Diferente de Plutarco, não está mais em causa o juízo que o político faz sobre si mesmo tendo como norma a constituição de uma alma imaculada. Como diz Hannah Arendt, "em política devemos aparecer, ver e ser vistos, ouvir e ser ouvidos, o que mostramos é o que somos e não o inverso. O que somos não é importante, é privado" (ARENDT, 2002, p. 301). O ser do político é assim inseparável do seu aparecer, portanto, diferentemente de Plutarco, a ênfase para Maquiavel está no reconhecimento que o príncipe obtém do temperamento do povo em relação às suas posturas conforme uma dada situação ou, na linguagem de Maquiavel, "conforme a necessidade". Assim, as qualidades morais do príncipe na perspectiva tradicional (ser piedoso, veraz, íntegro, liberal, etc) são abstratas e vazias, o que fica evidente quando confrontadas com a verdade efetiva das coisas. Isso não significa que, como escreve Merleau-Ponty, "seja necessário ou mesmo preferível enganar, e sim que, na distância e no grau de generalidade em que se estabelecem as relações políticas, desenha-se uma personagem lendária, composta de alguns gestos e de algumas palavras, a qual os homens honram ou detestam cegamente" (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 243). Portanto, Maquiavel não postula que se governe pelos vícios, pelo terror, pela mentira, pela astúcia no sentido vulgar. Não há no *Príncipe* nenhum axioma desse gênero. Ao contrário, ele "tenta definir uma virtude política que consiste, para o príncipe, em falar aos espectadores mudos à sua volta e apanhados na vertigem da vida comum" (MERLEAU

-ponty, 1991, p. 244). Como mostra Lefort, "a astúcia do poder vai além da astúcia vulgar, uma vez que aquela deve ser ela mesma dissimulada (...); ela é a arte de relacionar cada ação particular a cada imagem que contribui para a boa imagem do Príncipe" (lefort, 1972, p. 403). Maquiavel não prescreve simplesmente uma série de técnicas ou meios eficazes que podem ser usados para iludir o povo. Certamente o príncipe engana, mas nem sempre o povo se deixa enganar. Nesse sentido, o que Maquiavel propõe no *Príncipe* é a questão da *legitimidade do poder político*. Seguindo essa trilha, Lefort procura mostrar que as astúcias do príncipe resultam da necessidade de preservar sua "boa imagem", pois estamos aqui no regime simbólico e nas tramas do imaginário que alimentam a vida política. Assim, como esclarece Audier, "o problema para o príncipe é evitar o declínio de sua 'boa imagem' e, portanto, de manter sua legitimidade. Em outros termos, ele não pode aparecer como homem reduzido unicamente à sua pessoa prosaica, preocupada exclusivamente com seu próprio interesse, pois esta queda significaria o colapso de sua legitimidade, e assim o seu fracasso" (audier, 2005, p. 227).

Deste modo, uma vez que o critério não são as qualidades ou virtudes morais em si, mas a ação política, então, conforme as demandas do tempo, é preciso que o príncipe saiba se despedir da personagem que compõe uma de suas faces, ou seja, o príncipe deve saber "mudar de natureza", como diz Maquiavel. Só assim será capaz de governar e preservar o seu estado.

> A um príncipe, contudo, não é necessário ter de fato todas as qualidades acima mencionadas, mas é muito necessário parecer tê-las; assim, ousarei dizer isto: que tendo-as e observando-as sempre, tais qualidades são prejudiciais, enquanto que aparentando tê-las, são-lhe benéficas; por exemplo: de um lado pareceria efetivamente ser piedoso, fiel, humanitário, íntegro, religioso e sê-lo, mas

> estar com o ânimo predisposto, para que necessitando não sê-lo tu possas e saibas ser o contrário. E deve-se entender o seguinte: que um príncipe e, sobretudo, um príncipe novo, não pode seguir todas as coisas a que são obrigados os homens tidos como bons, sendo muitas vezes necessário, para preservar seu estado, a agir contra a caridade, a fé, a humanidade, a religião. É preciso, por isso, que tenha ânimo disposto a voltar-se para os rumos a que os ventos e as mudanças da sorte o impelirem e, como antes deixei dito, não separar-se do bem, mas podendo, saber entrar para o mal, caso seja necessário (MAQUIAVEL, 2007, p. 174).

Quando Maquiavel afirma que ao príncipe não é necessário que seja virtuoso, mas que aparente sê-lo, evidentemente ele se afasta das rígidas normas morais de conduta perfiladas por Plutarco, uma vez que para este as virtudes tradicionais formam uma espécie de segunda pele, um hábito do qual o governante não pode jamais se despir, seja na vida pública ou privada. Ao contrário, em Maquiavel, é patente que a ação virtuosa não pode ser tomada a partir de regras fixas que definem a conduta de um agente isolado para obtenção do fim desejado, isto é, segundo um critério abstrato ou que envolva apenas o próprio príncipe enquanto sujeito da ação política, pois o príncipe, como já foi dito, não existe para si: sua existência está toda do lado de fora, no juízo dos outros; além disso, a vida política é permeada por tudo aquilo que não está no completo domínio humano, ou seja, o que não depende exclusivamente das escolhas e cálculos dos homens. Assim, a *verità effetualle della cosa* recobre o que é provisório, pressupondo que se leve em conta as circunstâncias e os limites que perfazem o mundo instável da política, o que implica ver sob outra ótica as virtudes tradicionais.

No *Príncipe*, Maquiavel passa em revista algumas destas virtudes; no caso da virtude da liberalidade, a título de exemplo, a tradição

aristotélica a situou a meio caminho entre os opostos da avareza e do esbanjamento; já Maquiavel, tendo em vista a contingência intrínseca à vida política, coloca as coisas nos seguintes termos:

> Um príncipe, portanto, não podendo usar esta *virtù* de liberal, sem dano para si, tão logo ela lhe seja reconhecida, deve, se é prudente, não se importar com a fama de mesquinho; porque, com o tempo será considerado cada vez mais liberal, ao verem que, graças à sua parcimônia, suas receitas lhe bastam, podendo defender-se daqueles que lhe fazem guerra, podendo fazer obras sem tributar o povo (MAQUIAVEL, 2007, pp. 158-159).

Notemos que, neste trecho, Maquiavel enfatiza a ideia de que a prudência é inseparável do pano de fundo político social que envolve a percepção do vulgo. Neste caso, uma postura avara com o tempo pode se converter em prodigalidade. Deve-se observar, portanto, que as variações do tempo e o conhecimento do modo como são julgadas a conduta do príncipe por parte do vulgo são fundamentais para uma ação eficaz. Como as circunstâncias variam, seria imprudente o príncipe basear sua conduta na reta razão, pois isto pode surtir efeitos contrários com o passar do tempo, quando os ventos da fortuna se tornarem desfavoráveis.

> Disto dependem ainda as variações do que se considera bem, porque se para alguém, que governa com respeito e paciência, os tempos e as coisas correm de modo que seu governo seja bom, ele prospera, mas, se os tempos e as coisas mudam, ele se arruína, porque não muda seu modo de proceder. Nem se encontra assim homem tão prudente que se saiba acomodar a isto: seja porque não pode desviar-se de sua inclinação natural, seja ainda porque tendo alguém prosperado, caminhado por uma estrada, não se pode persuadi-lo a deixá-la. Por isso, quando chega o tempo de se tornar impetuoso, o homem ponderado, quando é tempo de agir com ímpeto, não sabe fazê-lo: por isso se arruína; mas se mudasse sua natureza de acordo com os tempos e as coisas, não mudaria sua fortuna. (MAQUIAVEL, 2007, p. 239)

Na perspectiva de Maquiavel, o príncipe deve ter a capacidade de ser flexível. Daí que, no palco instável da política, não se pode cair no erro dos que consideram as qualidades ou virtudes tradicionais como essências atemporais, colando-as no príncipe como se fossem uma segunda natureza. Por isso, o príncipe deve simular uma postura, ou seja, faz ver aos olhos do público qualidades que de fato ele não tem. Mas o príncipe também deve dissimular esta sua astúcia, evitando deste modo o seu fracasso. O príncipe simula e dissimula. Com isso, ele contenta o desejo do povo de ser governado por um homem justo, sábio, honesto, verdadeiro e forte. Mas, note-se que isto não é mero engodo, pois o príncipe não deve ter em vista o desejo de ludibriar o povo com o intuito de satisfazer seus apetites ou interesses pessoais ou, então, com o objetivo de pôr de lado completamente os interesses do povo para satisfazer a sanha dos grandes por poder – se proceder assim o príncipe não será amado; assim como, por outro lado, o príncipe deve também ser temido, pois "quando um príncipe tem sob seu comando uma multidão de soldados, é totalmente necessário não se importar com a fama de cruel, pois sem esta nunca houve exército unido nem disposição à ação alguma" (MAQUIAVEL, 2007, p. 166). Além disso, uma vez que o tempo da ação política é fugidio, a expectativa do vulgo também irá variar, assim, o que pode ser visto como "vício" numa dada situação, pode não o ser numa outra. Em vista disso, o príncipe deve ser capaz de trocar de pele para que a boa fortuna esteja sempre do seu lado, mantendo sua imagem de grande líder intacta. Portanto, em Maquiavel, a recusa de toda normatividade moral, não procede de uma obscura malignidade, mas deriva, no dizer de Michel Senellart, "de uma visão pragmática, lúcida e consequente" (SENELLART, 2006, p. 243). A relação entre política e aparência, tal como vista por Maquiavel, longe de fazer do príncipe a encarnação do mal, na verdade responde à necessidade de haver um có-

digo comum entre o príncipe e o vulgo e, sem esse código (que permeia gestos, palavras, posturas, ações), "nenhuma coesão política seria possível. Assim, o príncipe deve zelar por sua reputação, 'evitar a fama dos vícios que lhe tirariam o poder', esforçar-se para que percebam em suas ações grandeza, coragem, gravidade, firmeza', 'participar às vezes das reuniões das corporações da cidade e dar exemplos pessoais de humanidade e magnificência', mantendo sempre, porém, a majestade de sua posição" (MAQUIAVEL, *Apud*: SENELLART, 2006, p. 243). Em suma, o parecer não tem aqui o propósito de enganar para tirar vantagens pessoais, mas sim se pautar pelo que está sedimentando na opinião, fundada ou forjada, mas que funciona como garantia da circulação dos signos entre o príncipe e o povo, ou seja, como garantia da legitimidade da governança que, por sua vez, é inseparável da dimensão simbólica.

Por fim, resta dizer que a lição de Maquiavel consiste em indicar uma sabedoria prática, isto é, a percepção aguda de saber quando é o melhor momento para ser cauteloso ou destemido, liberal ou avaro, piedoso ou cruel, sendo capaz de assumir no palco da política posturas diversas e, conforme a demanda dos tempos, abandonar um modo de ser excessivamente prudente ou, se for o caso, saber encarnar esta mesma postura numa situação que a exija. A premissa aqui é a seguinte: é feliz aquele que conforma o seu modo de proceder com os atributos do tempo; do mesmo modo é infeliz aquele cujo proceder diverge do tempo (MAQUIAVEL, 2007, p. 236). Basta, quanto a isso, mencionar o capítulo 26 do *Principe*, no qual são descritos os lances políticos do papa Júlio II, o qual "procedeu em todas as suas coisas impetuosamente e encontrou tanto o tempo como as coisas de acordo com aquele seu modo de proceder (...)"; porém, Maquiavel suspeita que em Júlio II encontrava-se a tendência a ser inflexível, que é um mal difícil de ser evitado quando

o caminho adotado se mostra próspero ao governante, de modo que ele assim conclui: "se sobreviessem tempos nos quais fosse necessário proceder com prudência, daí seria a sua ruína: porque nunca se teria desviado daqueles costumes, aos quais a natureza o inclinava. Concluo, portanto, que mudando a fortuna, e permanecendo os homens obstinados nos seus costumes, são infelizes enquanto a fortuna e os costumes concordam, e quando discordam, são infelizes." (MAQUIAVEL, 2007, p. 240). Maquiavel deixa claro que não se deve submeter a ação política a uma regra imutável, pois o objetivo não é atingido por esse meio, a não ser que o príncipe conte com a sorte. Como escreve Senellart, "como todo preceito de sabedoria peca por sua generalidade, cumpre inverter a tese tradicional: não é permanecendo o mesmo que se pode resistir à mobilidade da fortuna, mas sendo móvel é que se pode fazer que ela não mude" (SENELLART, 2006, p.243). Portanto, o trabalho de Maquiavel em relação à tradição – construída através de Platão, Plutarco e toda a sequência dos Espelhos dos príncipes na idade média – consiste em romper com o modelo utópico de um príncipe perfeito que reflete um mundo ordenado segundo normas atemporais.

POLÍTICA, RETÓRICA E APARÊNCIA EM VICO[7]

Podemos dizer que o autor da *Ciência Nova* manifesta uma relação tensa com a obra de Maquiavel. É comum nos textos de comentadores que contemplam os dois filósofos a ênfase em alguns aspectos que ora os aproximam, ora os distanciam de modo radical. De um lado, um

7 Alguns pequenos trechos desta parte do presente artigo foram publicados no nosso ensaio *Crítica e Prudência: Vico e os limites do cartesianismo para a vida prática* (op. cit., pp. 103-119). Todavia, no contexto daquele ensaio, não caberia discutir a relação que fazemos aqui entre a política, o campo das aparências e o papel que Vico atribui à retórica. De qualquer modo, segue a referência: PEREIRA FILHO, 2013.

ponto de aproximação, sem dúvida, são as descrições que ambos fazem da lógica histórica dos conflitos políticos, o desejo de liberdade que marca o temperamento do povo em face dos grandes e a instauração de leis justas que derivam da luta entre estas duas forças inconciliáveis da política[8]. De outro lado, o antimaquiavelismo de Vico fica explicitado na redução do direito ao útil promovida, segundo Vico, dentre outros, por Maquiavel. Assim, em alguns textos, como é o caso do *De uno*, obra que compõe parte do grande tratado de Vico sobre o *Direito Universal*, o pensador associa Maquiavel a um grupo de autores que, no âmbito do pensamento político moderno, ele chama de utilitaristas:

> Ouvimos todos os dias réplicas dos argumentos de Carnéades, o qual, ponderando os prós e os contras, coloca em dúvida que se possa encontrar a justiça nas atividades humanas, como, aliás, ouvimos repetir as razões acrescentadas por Epicuro, e também as do *Príncipe* de Maquiavel, do *De cive* de Thomas Hobbes, e do *Tratado teológico político* de Baruch Spinoza. Recentemente, vimos Pierre Bayle propor em seu grande *Dicionário* (...) que a justiça variadamente adaptada em tempos e lugares distintos se deve valorar em razão de sua utilidade. Somente para os débeis se invoca a eqüidade, porém, para quem está no poder, como diz Tácito, 'o mais eficaz é o mais justo'. E recolhidos todos os argumentos se conclui, sem mais, que a sociedade humana se freia com o temor, e que as leis não são outra coisa que um meio encontrado pelo poder para ludibriar a multidão ignorante (VICO, 1974, p. 30)

Esta passagem sugere que Vico parece retornar a Platão ou ainda que a filosofia política e as considerações de Vico acerca do estatuto do direito se associam aqui à visão jusnaturalista. Na verdade, a perspectiva

8 Sobre o tema ver: REMAUD, 1999; VANZULLI, 2004. Contudo, infelizmente, esses trabalhos não tocam no assunto aqui proposto. De modo que a bibliografia sobre o tema da aparência em Vico é praticamente inexistente.

de Vico é mais complexa. No *Direito Universal*, de onde a citação acima foi extraída, a questão relativa ao conjunto de normas que regulam a convivência do ser humano pode ser vista a partir da discussão de duas tendências antagônicas que tradicionalmente movimentam as reflexões sobre o estatuto do direito. A primeira tendência liga-se ao tema da sacralidade da lei, isto é, o caráter inalterado da norma fixada como critério do justo e que se orienta pela ideia de que o direito seria a expressão de uma norma imutável, eterna, a *lex naturalis* que provém de Deus. A segunda tendência diz respeito à relação do direito com a variabilidade da condição humana, que se nota na vida política e na força da lei, e que varia conforme as circunstâncias e a história. Aqui o direito é visto como uma realidade condicionada pela temporalidade da existência e contrasta com a norma absoluta que se funda na imutabilidade da verdade divina, cuja pretensão é servir de apoio inabalável para a sempre instável condição humana (ISOLDI-JACOBELLI, 1960, p. 250 e ss)[9].

9 Em relação às posições teóricas de Vico é preciso estar atento à sutileza dos conceitos empregados em cada obra do filósofo. O argumento do *De Uno* é que, caso não se busque um fundamento metafísico para o direito, estaremos diante de uma postura como aquela defendida por Trasímaco no Livro I da *República* de Platão, ou seja, de que a justiça coincide com o poder do mais forte e que varia segundo a opinião dos homens. Essa redução do direito ao útil (*utilitas*) coincidirá com a recusa de todo suporte transcendente para a esfera da vida prática que, assim, fica reduzida ao que é conveniente a uma dada situação ou ao jogo de interesses no interior da vida política, avaliada com os critérios da eficácia ou da força e não da "equidade natural". Todavia, é fundamental estar atento à mudança de direção que vai de uma investigação metafísica acerca do estatuto do direito natural, que vemos no *De Uno*, à definição de um novo campo de saber que formam os *Princípios de Ciência Nova acerca da natureza comum das nações*. Nesta última, Vico não se ocupa mais de investigação filosófica da "ordem eterna do direito", mas, ao contrário, busca estabelecer "princípios comuns" ou "costumes comuns" presentes nas diferentes nações que compõem o que ele chama de "grande cidade do gênero humano" (*Ciência Nova*, §342). Assim, ao mesmo tempo em que amplia o seu campo de análise, a *Ciência Nova* (1744) irá trabalhar com a ideia

Pode-se dizer que, apesar da crítica aos que reduzem o direito à esfera do útil, Vico não se apoia simplesmente na perspectiva de Platão, que propõe uma filosofia política mais próxima do céu do que da terra e seus conflitos. Daí que o nome de Tácito simbolize para Vico o outro lado da moeda:

> Tácito (...) contempla o homem como é, Platão como deve ser. Assim como Platão, com aquela ciência universal difunde-se em todas as obras de honestidade realizadas pelo homem sábio de ideias; também Tácito distribui a todos conselhos de utilidade, para que entre os infinitos e irregulares acontecimentos da malícia e da fortuna, o homem sábio oriente-se bem na prática (VICO, 1990, p. 29-30)[10].

A posição de Vico em relação a Maquiavel traduz assim uma ambiguidade, pois, de um lado, o nome de Maquiavel é frequentemente associado ao de Epicuro, que, por sua vez, Vico coloca entre aqueles que ele chama de "filósofos monásticos e solitários" (VICO, 2005, §129); por outro lado, esse último aspecto não pode ser aplicado ao autor do *Príncipe*, pois embora Vico identifique que a vida política na concepção de Maquiavel é margeada pela tenebrosa figura do acaso ou da fortuna – que seria o traço "epicurista" do florentino – ao mesmo tempo ele

de *fundação* da vida civil, não mais com a noção de *fundamentação* metafísica do direito eterno que, tal como vemos no *Direito universal,* tem como meta combater o ceticismo jurídico dos discípulos modernos de Trasímaco (Hobbes, Maquiavel, etc.), que, como Vico diz naquela obra, afirmam que "as leis não são outra coisa que o meio encontrado pelo poder para subjugar a multidão ignorante" (VICO, 2009, p. 30). Ora, na *Ciência Nova* Vico aponta para outra direção, situando de modo claro o direito na história, daí o papel fundamental dos conflitos políticos no sentido da construção de uma forma mais equilibradas de justiça (Cf. PEREIRA FILHO, 2014).

10 Sobre a relação de Vico com Tácito e o tacitismo (que incluiria a Maquiavel), ver o estudo de NUZZO, 2004-2005, pp. 117-214.

mostra que Maquiavel está vinculado à tradição retórica, ou seja, a uma tradição que toma a política como inseparável do plano da contingência e, sendo assim, por esta via, Vico também pode ser aproximado de Maquiavel. Em outros termos, Vico não encara a política a partir de uma visão que projeta uma sociedade estática, utópica, avessa às dissenções e aos conflitos que modificam o estatuto do direito ao longo do tempo.

Ora, nada disso é platônico; pois Platão, como sabemos, reagindo a Trasímaco, introduz a oposição entre a filosofia e a retórica sofística e, com isso, aponta a rota segura pela qual o pensamento político deveria se guiar, combatendo o descompromisso dos que sempre cedem às circunstâncias, como é o caso do cético Carnéades, que seria preciso refutar em nome da *verdade*. Para Vico, ao contrário, é preciso unir o *verum* ao *certum*, quer dizer, unir a verdade à situação concreta, histórica, efetiva, determinada. Ou seja: apesar do enorme apreço que tem por Platão, nem por isso Vico se associa à visão abstrata, encabeçada pelo próprio Platão, vale dizer: à perspectiva de uma filosofia política que é incapaz de baixar do céu à terra[11]. Com efeito, Vico explicita o seu próprio ponto de vista quando afirma que "a filosofia considera o homem tal como deve ser; por isso só poderá servir aos pouquíssimos que pretendem viver na república de Platão, evitando o refocilar-se nas fezes de Rômulo" (VICO, 2005, §131). As "fezes de Rômulo" simbolizam aqui as circunstâncias históricas, a luta política e seus despojos, a situação concreta que varia com o tempo e que nenhuma utopia filosófica jamais vai querer tocar. Não é à toa que na *Ciência Nova*, por exemplo, após apresentar sua longa descrição do curso que fazem as nações, Vico refere-se à visão

11 Apesar de ser distinta da leitura aqui proposta sobre as relações de Vico e Platão, vale a pena consultar o estudo de Tucker (TUCKER, 1994, p. 97-115).

desfocada de nobres príncipes-sábios, tais como Dião, amigo de Platão, que, após o desgaste do governo tirânico e o furor dos ânimos que antecederam a república popular em Siracusa, insistiu em querer reorganizar o Estado aristocrático e tirânico, ou seja, pretendeu dar forma de cima para baixo a uma realidade histórica que já não a comportava, o que resultou em seu bárbaro assassinato pela multidão (VICO, 2005, §1087)[12]. Nesse sentido é que Vico recupera a noção de sabedoria prática que se encontra em Tácito (e Maquiavel), ou seja, uma sabedoria que permite abarcar a correta compreensão do processo histórico e, com isso, fomentar a decisão política correta, que deve ser conforme a natureza dos tempos. Assim, diz Vico, "os antigos chamaram '*sapere*' o provar e 'saber' é, propriamente, das coisas que dão sabor, porque provavam nas coisas o sabor próprio delas, pelo que depois, como bela metáfora, foi chamada 'sabedoria': que consiste em fazer uso das coisas conforme a sua natureza" (VICO, 2005, §707). Em outros termos, é preciso adequar-se à "natureza das coisas". Quem age com este preceito, age com prudência, o que não foi o caso de Dião de Siracusa. Nesse sentido, apesar das diferenças entre Vico e Maquiavel, que não são poucas – como, por exemplo, o fato de Vico substituir a noção de uma fortuna imponderável pela ideia de uma providência laicizada que explica o processo histórico – podemos dizer que há muitos pontos de contato entre os dois filósofos, como se vê pela ideia de sabedoria prática, temperada pela variedade da natureza ou gênese dos tempos.

12 Vale a pena citar as palvras com que Platão descreve o evento que levou à morte do seu amigo filósofo: "A sua sorte nada tem de surpreendente. Um homem justo, prudente e refletido nunca pode subestimar completamente o caráter dos homens injustos, mas não espanta nada que ele sofra o destino do hábil piloto que não ignora a ameaça da tempestade, mas não pode prever a sua violência extraordinária e inesperada e tem de afundar-se" (PLATÃO, 1998, p. 75).

Isto posto, uma vez pontuada a distância frente ao platonismo, cabe agora fazer a pergunta: no que diz respeito à relação entre a política e o campo das aparências, a qual tradição a obra de Vico deveria ser filiada? Àquela que remonta a Plutarco ou àquela que Maquiavel inaugura? Neste caso,Vico pode de fato ser considerado um herdeiro de Maquiavel? Ou, neste caso, também seria seu crítico?

Para investigar a questão talvez seja interessante partir de um dos primeiros textos importantes do filósofo, o opúsculo *De nostri temporis studiorum ratione* (*De ratione*), publicado no ano de 1709. Aqui, aparentemente, o débito de Vico com Maquiavel parece ser inegável no que diz respeito à reflexão acerca da lógica da ação política.Vico não aborda o problema a partir de uma discussão acerca das qualidades morais do príncipe, tal como vimos em Plutarco e, nesse sentido, embora seu foco não seja diretamente uma reflexão sobre o lugar do agente político ocupado pelo príncipe, como faz Maquiavel, ainda assim parece-nos que Vico segue pela mesma via aberta pelo florentino, quando este, ao considerar a política como indissociável do campo das aparências, mostra que não deve haver aqui qualquer critério rígido.

Assim, no *De Ratione*, Vico irá mostrar que, na vida prática, é um equívoco adotar a via dos que lançam mão de um método dirigido exclusivamente para a contemplação do "verdadeiro e eterno" e afirmam que devemos seguir sempre uma *recta mentis regula* (uma rígida regra mental), pois estes (lembremos que Vico tem Descartes em mira) acabam por confundir dois registros distintos: o plano da necessidade e o da contingência. Ao colocar as coisas nestes termos, o filósofo se afasta da máxima contida na moral provisória cartesiana que prega justamente a retidão e não o desvio para se sair bem na floresta obscura da vida

prática[13]. Próximo a Maquiavel, que denuncia os que "não mudam seu modo de proceder", ou seja, os que não admitem nenhum desvio da rota ou mudança de sua "inclinação natural" (MAQUIAVEL, 2007, p. 239), Vico mostra que uma postura inflexível só contribui para ampliar o desinteresse ou abandono da vida ativa, o que pode levar à consequência fatal da despolitização da vida ou, para lembrar um mote desenvolvido na *Ciência Nova*, pode resultar no total desinteresse pela política promovida por "filósofos monásticos e solitários" (VICO, 2005, §129). Em outros termos, Vico critica os que propõem a imersão na interioridade do eu e renunciam a uma pedagogia útil ao homem civil, encontrando na autossuficiência intelectual ou no claustro um refúgio seguro contra os escolhos e as tortuosidades da vida humana na sua dimensão social e política. Frente a essa postura solipsista, Vico faz uma importante observação inspirada em Maquiavel:

> No que diz respeito à prudência na vida civil, uma vez que os assuntos humanos são incertíssimos, dominados pela ocasião e pela escolha, sendo essas, na maioria das vezes, conduzidas pela simulação e pela dissimulação, muito enganosas, aqueles que cultivam a pura verdade dificilmente saberão servir-se dos meios e com maior dificuldade obter os fins e, assim, desiludidos em seus propósitos e iludidos por sugestões dos outros, frequentemente abandonam [a vida política] (VICO, 1990, p.130).

13 Vale a pena lembrar a passagem de Descartes no *Discurso do Método*: "[...] busquei ser o mais firme e o mais resoluto possível em minhas ações, e em não seguir menos constantemente do que se fossem muito seguras as opiniões mais duvidosas, sempre que eu tivesse me decidido a tanto. Imitando a isso os viajantes que, vendo-se extraviados nalguma floresta, não devem errar volteando, ora para um lado ora para outro, nem menos ainda deter-se num sítio, mas caminhar sempre o mais reto possível para um mesmo lado, e não mudá-lo por fracas razões" (DESCARTES, 1987, p. 42). Para um confronto entre a posição de Vico e a tipicamente cartesiana, ver o nosso estudo: PEREIRA FILHO, 2013.

Vico evita, aqui, qualquer comentário moralista, e, seguindo a lição de que a esfera do poder é inseparável do "simulacro", ou seja, do imaginário coletivo da opinião comum, ele mostra que o jogo de simulação e dissimulação é intrínseco à vida política. As modalidades de conduta que nela (ou à margem dela) se encontram, permitem ao filósofo napolitano apresentar um repertório de "tipos sociais", entre os quais ele irá destacar as seguintes modalidades ou figuras: "o estulto" (*stultos*), "o iletrado astuto" (*illitteratus astutus*) e "o douto imprudente" (*doctus imprudens*). O primeiro não alcança nem as verdades universais nem as particulares e, assim, conduzido pelos outros, "sofre a pena de sua própria estupidez"; o segundo "capta as verdades particulares, mas não possui a universal, de modo que estas mesmas astúcias que lhes são proveitosas hoje, serão nocivas amanhã"; o douto imprudente, por sua vez, "da verdade universal vai em linha reta até as particulares" e, assim, "tropeça na tortuosidade da vida". A esta tipologia, Vico opõe a figura do "homem sábio" (*vir sapiens*) ou "sábio prudente" que corresponde àqueles que, "através dos caminhos oblíquos e incertos da vida prática, contornam o obstáculo e tomam decisões que lhes serão úteis ao longo do tempo, na medida em que a natureza o permitir" (VICO, 1990, p. 131-132)[14].

Não se trata aqui de ceder simplesmente às circunstâncias numa espécie de relativismo reducionista que expulsa a verdade do plano da ação política. Ao contrário, aqui estamos no âmbito em que opera a *veritá effetuale*. O que Vico admite, portanto, é que, na ação política, não se pode aplicar um método que marcha sempre em linha reta; pois a

14 Para uma análise desses tipos sociais, ver os comentários de Alain Pons em seu livro (PONS, 2004).

política é atravessada pela opacidade, pelo imponderável, pelo que supera todo cálculo, não sendo regida pela transparência de mente a mente, de indivíduo para indivíduo, pois os homens são dotados de paixões, afetos e da capacidade de imaginar, ou seja, não se vive "num mundo de homens que seriam compostos por linhas, números e sinais algébricos" (VICO, 1990, p. 335). Vico condena explicitamente, portanto, aqueles que, ao lidar com os homens de carne e osso, "enchem a cabeça de magníficos vocábulos como 'demonstração', 'evidência', 'verdade demonstrada', e condenam o verossímil que, na maioria das vezes, é verdadeiro, pois nos fornece o critério de juízo (*regola di giudicare*) daquilo que *parece verdadeiro* para todos ou para a grande maioria dos homens" (VICO, 1990, p. 335). A política é inseparável de um campo movido por imagens. A verdade da política não se enquadra ou se reduz à longa cadeia do discurso demonstrativo dos geômetras, que, por sua aridez, é incapaz de converter teoria em prática, de produzir efeitos ou mover os ânimos. Para Vico, a verdade da política é inseparável da retórica das paixões, portanto, esta *verdade* deve ser vista a partir do desdobramento imanente do campo das aparências. O método geométrico pode ser importante para a boa ordenação da mente, mas não funciona na orientação racional dos afetos. Mas o que Vico quer dizer com isso?

Para responder a questão, é importante atentar para uma distinção fundamental feita por Vico, a saber: a distinção entre mente (*mens*) e ânimo (*animus*), que é justamente o plano intersubjetivo dos afetos. Segundo Vico, "a mente deixa-se prender pelas tênues redes da verdade das sentenças demonstrativas, já o animo exige os recursos mais corpulentos da oratória para ser levado a agir com correção" (VICO, 1990, p. 137). Para Vico, é um erro grave a mente se impor ao ânimo de forma tirânica, platonicamente, de cima para baixo, visando à boa condução

da vida política. Isso seria compreender o homem pela metade, não se levando em conta que a vida política pressupõe o solo de experiências intercambiáveis do vulgo, ou seja, uma constelação de percepções comuns. Para Vico, os homens não se movem na vida social e política com a mente pura, mas são afetados e se deixam afetar por imagens, inclinações e paixões, multiplicando os desejos, instaurando conflitos.

Daí a importância que Vico atribui à necessidade de se recuperar o cultivo da eloquência que havia sido posta de lado pelo ideal da pedagogia cartesiana. A propósito da eloquência, diz Vico, "estes mesmos [os cartesianos] procuram afirmar que seu método de estudos, além de não acarretar qualquer dano, ainda possui a máxima utilidade. Pois, dizem eles, é preferível produzir na mente, por meio de verdadeiros argumentos das coisas [*veris rerum argumentis*], aquela força que cresce junto com a razão de modo que jamais possa se desligar dela, do que dobrar o ânimo com as seduções do discurso e o ardor da eloquência, os quais, quando se extinguem, o ânimo retoma novamente o modo de sentir que estava na sua origem". (VICO, 1990, p. 137). Assim, os defensores do método de estudos cartesiano – Vico tem em mente os preceitos da *Lógica de Port-Royal* – irão apontar para o caráter efêmero da terapêutica produzida pela arte retórica que visa curar a *perturbatio* do ânimo através das "seduções do discurso". Frente a esta alternativa opõe-se a constância que nasce do cultivo da arte de bem conduzir a razão através de argumentos que representem as coisas como elas são, indo sempre do verdadeiro para o verdadeiro, segundo uma sequência lógica. Assim, depois de habituada e treinada na arte de raciocinar com correção, a mente amadurece e já não se deixa seduzir pelas imagens corporais, mantendo-se firme e forte diante da volubilidade, da transitoriedade e da dispersão que recobre tudo aquilo que é visado pelo ânimo.

Vico irá inverter este raciocínio, mostrando a fragilidade desta *medicina mentis*, válida talvez para o sujeito isolado, mas não para o homem social. O filósofo observa que essa postura não tem nenhuma legitimidade no campo da *práxis*, justamente porque "toda a questão da eloquência não tem a ver com a mente, mas com o ânimo" (VICO, 1990, p.137). Vico concorda que a arte de pensar é um instrumento poderoso para assegurar a correção da mente que "de fato se deixa prender por estas finas redes de verdade" (Idem, ibidem), mas o caso do ânimo é de outra ordem: sua flexibilidade, variabilidade e inconstância mostram que não se pode adotar aqui o mesmo tipo de procedimento, devendo-se reabilitar, portanto, a potência discursiva que nasce dos "mecanismos mais corpulentos" da oratória (VICO, 1990, p. 139). Segundo Vico,

> A eloquência de fato é a capacidade de persuadir ao dever, obtém tal escopo persuasivo aquele que induz nos ouvintes o estado de ânimo desejado. Os sábios induzem em si mesmos este ânimo com a vontade, dócil seguidora da mente; basta que se ensine o dever para fazê-lo. Mas a multidão e o vulgo deixam-se arrastar e arrebatar pelo apetite (*appetitu*), que é tumultuoso e turbulento (...). A degeneração do ânimo é contraída através do corpo e, seguindo a natureza deste, não se move a não ser por coisas corpóreas. Sendo assim, [a multidão] deve ser atraída mediante imagens corpóreas para que ame; pois, uma vez que ama, facilmente pode se levar a acreditar e, quando ama e acredita, se deve inflamá-la para que, com toda sua ordinária debilidade, deseje. Somente quem tenha feito estas três coisas, poderá levar a cabo a obra da persuasão (VICO, 1990, p. 137).

Está claro o papel que a retórica tem enquanto "arte da cura", ou seja, como terapêutica destinada a afastar a *perturbatio*, o movimento violento, tumultuoso, do ânimo social, levando os homens a desejar, acreditar e amar o dever para agir com correção. Isto não tem como ser feito através da frieza do conceito, do argumento lógico ou pela imposição

de uma norma abstrata, mas sim pelo ardor das imagens compartilhadas no interior de uma comunidade atravessada por um mesmo sentimento (*sensus comunis*). O bom orador sabe que o ânimo não se deixa aprisionar pelas finas redes de verdade das sentenças demonstrativas, por isso, pela mediação das palavras dispostas e arranjadas num discurso, ele deixa que os próprios ouvintes façam os julgamentos convenientes a cada situação, segundo a força das próprias coisas. Deste modo, a persuasão produz um efeito que não se esgota no momento do arrebatamento, mas perdura na memória do espectador que não é simplesmente passivo, ou seja, não recebe simplesmente uma série de informações para serem guardadas na memória, e logo depois esquecidas. A sabedoria do orador não está em se deter nas imagens visadas com um repertório de figuras cristalizadas e tomadas como um fim em si mesmo, pois neste caso seu discurso não produz um efeito duradouro. O uso das imagens convenientes a cada momento é apenas um meio da obra da persuasão, que pressupõe também todo um trabalho de decifração do mecanismo de funcionamento do imaginário da vida coletiva, ou seja, um estudo das posturas que mais agradam ou daquilo que não convém para se atingir a meta final da eloquência, que, se for o caso, pode coincidir com a persuasão ao dever ou obediência civil. O que significa, por outro lado, que a retórica pode também ser transformadora e deve, quando necessário, provocar torções nas imagens cristalizadas nas aparências sedimentadas no senso comum, não para depreciá-lo, mas para levar o vulgo a ver as coisas de outro ângulo, a fim de que se façam sempre os melhores juízos acerca de mudanças políticas necessárias.

Já sabemos que ver e ser visto é fundamental, pois no âmbito da política o que vale não são as verdades abstratas, mas as circunstâncias que envolvem o olhar ou opinião do vulgo. Com efeito, diz Vico,

"aqueles que não cultivam o senso comum nem seguem jamais o verossímil, satisfeitos unicamente com a verdade, não levam em consideração as opiniões que os homens têm dela e se para estes as coisas também *parecem verdadeiras*" (VICO, 1990, p.133-134). É fundamental, portanto, levar em conta o que se passa no plano do *sensus comunis*, ou seja, "aquilo que *parece verdadeiro* para todos ou para a grande maioria dos homens". o que equivale a dizer que é preciso sempre levar em conta o modo como são julgadas as coisas pelos olhos do vulgo. Aqui, Vico marca o lugar preciso que será ocupado, sobretudo a partir do século XVIII, pela "opinião pública" ou voz da maioria que, segundo o filósofo, é um critério vital para quem deseja atuar politicamente e levar sua ação a bom termo[15].

Vico extrai daí uma importante consequência, tendo em vista que não se deve conduzir os ânimos de forma tirânica, pois os ânimos dos homens reunidos enquanto *multitudo* podem ficar exaltados, já que "os homens são em grande parte estúpidos" e "não se orientam segundo decisões racionais" (VICO, 1990, p. 133); por isso, a negligência daquilo que se passa no nível da opinião comum pode levar a resultados catastróficos, devido a essa torpeza inerente à *multitudo*. Vale a pena lembrar quanto a isso o exemplo citado por Vico, a saber: a imprudência cometida por Henrique III, rei da França (1551-1589), quando entregou à morte o príncipe Henrique de Guisa, que era muito popular por combater os protestantes. Henrique III não percebeu que, "embora o fato tivesse

15 Assim, segundo Vico, "os políticos não têm regra mais segura para tomar suas decisões, nem os capitães para conduzir suas empresas, nem os oradores na condução das causas, nem os juízes para julgar, nem os médicos para curar os males dos corpo, nem os teólogos morais para curar aqueles da consciência; e, finalmente, a regra sobre a qual todos se aquietam e repousam de todas as querelas e controvérsias, em todas as deliberações e decisões, em todas as escolhas, é que todas se determinem com todos ou com a maior parte dos votos" (VICO, 1990, p. 335).

causas justas, assim não *parecia*" (VICO, 1990, p. 134), o que gerou, à época, em Roma, o seguinte comentário do cardeal Ludovico Mandruzzo, que aqui recoloca um preceito de Maquiavel: "os príncipes não devem somente saber que as coisas sejam verdadeiras e justas, mas que assim pareçam", ao que Vico complementa: "os males surgidos no reino da França a partir de então comprovaram quão *verdadeiras* eram estas sábias palavras" (VICO, 1990, p. 134-135).

Para completar nossa análise acerca da relação entre política e aparência em Vico, é preciso que retomemos a caracterização daquele tipo social que ele chama de "sábio prudente". É junto a este perfil social que Vico irá situar a famosa figura do cortesão, popularizada entre outros, por Baldassare Castiglione[16]. Aqui aparecem algumas diferenças sutis em relação a Maquiavel que vale a pena destacar.

O cortesão que Vico tem em mente encarna a figura do conselheiro e do diplomata, peritos na "arte da prudência", habilidade que

16 Para uma abordagem dessa figura em Castiglione ver o estudo de Valéria Paiva: PAIVA, 2009. Segundo a autora, que aqui se apoia em Nobert Elias, "no contexto do século XVI (...) a dissimulação relaciona-se a um estilo, isto é, a uma forma ao mesmo tempo estética e moral através da qual os saberes e as virtudes eram atualizados em comportamentos socialmente valorizados. Diferente do que estamos acostumados a pensar hoje, o valor do conhecimento e das virtudes dependia então de sua representação para um público, e de seu reconhecimento e apreciação por um público. Estamos diante de um tipo de sociedade em que a visão se impunha como o órgão regulador do comportamento por excelência e em que a admiração do outro era a recompensa do comportamento bem-sucedido. Essa era a sociedade de corte. E fosse porque eram predominantes a linguagem falada e a linguagem corporal sobre a linguagem escrita, isto é, porque as relações sociais assumiam uma forma retórica; ou porque nesse tipo de sociedade não havia uma esfera privada contraposta à esfera pública, tal como viemos a conhecer, e todas as pessoas estavam constantemente em presença de um outro, o tipo de virtudes e o modo de sua realização eram exclusivos ao espaço público, dando-se através de ações dirigidas para um público, para serem observadas e admiradas por um público" (PAIVA, 2009, p. 92).

tem o sentido de uma "arte diagnóstica", isto é, da capacidade de ler os sintomas e interpretar os sinais, para agir conforme a ocasião, com a finalidade de extirpar os males civis e evitar os erros. Trata-se da prudência que se deve possuir no interior dos gabinetes, quando se trata da saúde ou conservação de uma "justa razão de Estado" (VICO, 1990, p. 186), conhecida apenas pelos versados em política e que "sustenta não a utilidade privada, mas o bem comum" (Idem, Ibidem). Vico reconhece que há questões internas ao Estado que não estão ao alcance do vulgo, que permanecem ocultas, pois o vulgo "não vê senão o que está diante dos pés e entende somente dos [assuntos] particulares" (VICO, 1990, p. 188), mas os versados em política - os cortesãos - ocupam-se dessas questões, não simplesmente porque está em jogo a conservação do poder soberano, mas de um poder que deve ser conservado e pautado por critérios legítimos e comuns a todos, ainda que desconhecidos pelo vulgo. Sendo assim, pergunta-se Vico: "Qual a lei suprema [*summa lex*] que se deve seguir na interpretação de todas as outras?". Resposta: "a prosperidade do Estado, a saúde do príncipe, a glória de ambos" [*regni amplitudo, principis salus, gloria utriusque*] (VICO, 1990, pp. 190-191).

Note-se que a figura do cortesão não se move por capricho ou interesse pessoal, nem possui uma função meramente decorativa; ao contrário, o cortesão ocupa um espaço político fundamental. Vico associa à figura do cortesão a ideia de uma terapêutica civil, que, como se vê, é bem distinta da recomendada por Platão na *República* e que, além disso, tem como objetivo manter o equilíbrio das forças políticas no interior do Estado para que esse não se dissolva no pior dos males, que é a guerra civil. Podemos dizer que se Maquiavel concentra sua atenção na importância da astúcia política do príncipe, Vico sustenta a astúcia típica do cortesão, na qual se enquadraria o perfil do próprio Maquiavel, enquanto homem da corte, conferindo a ele um papel preponderante

como mediador entre o príncipe e o vulgo. Em Maquiavel, o príncipe, ocupando o centro de onde irradia o poder, parece surgir como uma figura isolada, que, sendo a peça principal do tabuleiro, concentra em si toda a tensão do jogo do poder. Talvez possamos dizer que isso ocorra porque, como sugere Michel Senellart, "*O Príncipe*, por mais consciente seja das duras exigências do *stato*, não é um tratado do governo do *Estado*. Continua sendo um manual do *príncipe*, que remete este à sua própria imagem, ideal ou gloriosa" (SENELLART, 2006, p. 245). É por isso que o príncipe é visível, mas não se vê diretamente o Estado. Vico mostra, ao contrário, que o Estado não se confunde com o príncipe, embora esteja umbilicalmente ligado a ele, sobretudo no caso das monarquias absolutistas; de modo que parece haver aqui um nível de complexidade maior que aquele contemplado por Maquiavel. Por isso, Vico põe no palco a figura do homem da corte que gravita em torno deste centro de poder. Uma das principais funções do cortesão é dirigir o cuidado da "saúde do príncipe" da qual depende a "saúde do Estado". É na prática que o cortesão adquire a sabedoria de perceber qual o momento oportuno para entrar e sair de cena ao estreitar suas relações com o príncipe. O exemplo de Vico é bastante ilustrativo, pois, em relação à ira do príncipe, "instruídos pela experiência, [os cortesãos] pressentem quando ela vai explodir, afastando-se por um tempo, para não contrariá-lo e inflamá-lo mais no processo da ira; para que, quando a ira se amenize, possam levá-lo à clemência por meio de súplicas, buscando uma aproximação suave quando a ira se extingue por completo" (VICO, 1990, p. 127). O que este aparente jogo superficial nos revela? Na verdade, por trás da ênfase nesta técnica de aproximação, nesta disposição retórica, Vico apresenta um modo de responder às questões urgentes da ordem da *práxis* que não devem ser tomadas nunca de modo despropositado, por um agente isolado, senhor absoluto da verdade, fechado numa torre de marfim, in-

capaz da abertura para uma escuta mais ampla, que a demanda dos tempos modernos exige. Nesse sentido, o exemplo da imperícia na conduta explosiva de Henrique III, no reino da França, vem bem a calhar. Mas vale dizer que Vico sublinha também um outro aspecto:

> No que diz respeito à prudência civil, talvez os doutos contra-argumentem que desejo que sejam cortesãos e não filósofos, que não cuidem da verdade e busquem as aparências, que reprimam a virtude e frente a ela coloquem seu simulacro. Nada disso: eu desejo que sejam na corte filósofos também: que procurem a verdade que apareça como tal e que busquem a honestidade aprovada por todos. (VICO, 1990, p. 136)[17]

A figura do cortesão, que no tempo de Vico havia assumido um caráter pejorativo, possui a sagacidade de desatar os nós, na medida em que opera com a verdade efetiva das coisas; mas, além disso, o interessante nesta ênfase no cortesão por parte de Vico é perceber que, ao mesmo tempo em que aponta para o jogo de mascaramento social, o pensador repõe o homem da corte num lugar de destaque não com o intuito de fazer a defesa da astúcia pela astúcia, do jogo de simulação e dissimulação a fim de promover exclusivamente o útil e descartar o *honesto*. Como em Maquiavel, trata-se aqui da astúcia que tem o propósito de garantir a legitimidade do poder do governante. Mas, além disso, Vico nos mostra que a sagacidade do cortesão, sua habilidade, consiste na arte difícil de não se dobrar ao príncipe, pois, em certas circunstâncias, é preciso saber dobrá-lo, indicar-lhe caminhos sem colocar a saúde do Estado em risco[18].

17 Vico parece incorporar aqui a noção de dissimulação honesta feita por Torquato. Cf. ACETTO, 2001.

18 O mesmo preceito aparece em Castiglione, que, no entanto, recupera os preceitos

Para Vico, a figura do cortesão domina justamente a arte da simulação e da dissimulação, a arte do tempo oportuno, a arte de lidar com as tortuosidades da vida política, independente dos assuntos da vida privada. Portanto, a valorização do homem da corte por parte de Vico tem um sentido e uma função bem definidas. Na verdade, na época de Vico, como observa Alain Pons, "a figura do cortesão tinha caído em descrédito, seu resgate por parte de Vico funcionaria como uma reação contra a tendência de se valorizar o *honnête homme* francês e o *gentleman* inglês, no qual significativamente se encarnava um ideal 'privado', individual, e não mais estritamente político" (PONS, 1981, p. 62).

CONCLUSÃO

Em suma, podemos concluir que, no que diz respeito à relação entre a política e o campo das aparências, Vico em certa medida segue pela via aberta pelo florentino, mas acrescenta algo importante: é preciso ser filósofo, honesto e cuidar da verdade e, ao mesmo tempo, ser sábio para não se afastar da realidade efetiva das coisas que tem como estofo, no caso de Vico, "aquilo que é aprovado por todos".

da ética das virtudes, o que Vico não discute. Creio que o objetivo do cortesão (...) é ganhar a tal ponto (...) a benevolência e o espírito do príncipe a quem serve, que possa lhe dizer sempre a verdade sobre cada coisa que lhe convenha saber, sem temor ou perigo de desagradar-lhe. E, sabendo a mente dele inclinada a fazer coisas inconvenientes, se atreva a contradizê-lo e com muitas maneiras gentis valer-se da graça adquirida com suas boas qualidades para demovê-lo de qualquer intenção equivocada e induzi-lo no caminho da virtude (CASTIGLIONE, 1997, p. 270-271).

POLITICS AND THE FIELD OF APPEARANCES IN MACHIAVELLI AND VICO

ABSTRACT The relation between politics and appearance developed by Machiavelli in *The Prince* has been seen as a fundamental key to the interpretations of his work. From this perspective, Machiavelli is supposed to have shown that politics is developed in the appearances, in the symbolical dimension of the collective imaginary. This relation is also presented in an emblematic way by the napolitan philosopher Giambattista Vico, an author rarely mentioned when it comes to the reception of Machiavelli's work, but who explores, or revisits, the same themes. The difficulty lies in knowing to what extent Vico follows the ways opened by Machiavelli, or drifts apart from them. This course, the direction of this retaking, is what I intend to highlight in this paper, taking into consideration that both Vico and Machiavelli establish a dialogue with the ancient philosophical tradition that had previously discussed this subject, from Plato to Plutarch.

KEYWORDS Machiavelli, Vico, Plato, Plutarch, appearance, politics.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACETTO, T. (2001) *Da dissimulação honesta*. São Paulo: Martins Fontes.

ADVERSE, H. (2009) *Maquiavel: Política e Retórica*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

ARENDT, H (2002) *Notas sobre a política e o Estado em Maquiavel*. In: LUA NOVA, N. 55-56, pp. 298-302.

AUDIER, S. (2005) *Maquiavel conflit et liberté*. Paris: J.Vrin, 2005.

CASTIGLIONE, B. (1997) *O cortesão*. São Paulo: Martins Fontes.

DESCARTES, R. (1987). *Discurso do Método & As paixões da alma*. In: *Os Pen-*

sadores, São Paulo: Nova Cultural.
ISOLDI-JACOBELLI, A.M. (1960) *Giambattista Vico: la vita e le opere*. Bologna: Cappelli.
LEFORT, C. (1972) *Le Travail de l'oeuvre: Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.
MAQUIAVEL, N. (2007) *O Principe*. Edição Bilingue. São Paulo: Hedra.
MERLEAU-PONTY, M. (1991) *Nota sobre Maquiavel*. In: *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
NUZZO, E (2005-2006). *Vico, Tacito y el tacitismo*. In: Cuadernos sobre Vico 17-18 (2004-2005), pp. 117-214.
PAIVA, V (2009): *A identidade como obra coletiva no Cortesão de Baldassare Castiglione*. In: Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 21, n.1.
PEREIRA FILHO, A. J (2013) *Critica e Prudência: Vico e os limites do cartesianismo para a vida prática*. In: Pereira Filho, A.J & Balieiro, M.R (Org), História e política no pensamento moderno. Redes Editora: Porto Alegre.
_____. (2014) *Natureza e História: critica a noção abstrata de natureza humana em Vico e Marx*, Cadernos Espinosanos, nº30.
PLATÃO (1972) *A República*. Trad. Introd e notas: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste. Gulbenkian.
_____, (1998) *De Platão aos parentes e amigos de Dião*. In: Conselhos aos governantes, Clássicos da Política. Brasília: Senado Federal.
PONS, A. (1981) *Ao De nostri studiorum ratione*. In: *Vie de Giambatista Vico écrite par lui meme/ Letres/ La méthode de estudes de notre temps*. Paris: B. Grasset.
_____. (2004) *Da Vico a Michelet*. Pisa: ETS, 2004.
PLUTARCO (2009) *Conselhos aos políticos para bem governar*. Editora Europa -América,Mira-Sintra: 2009.
REMAUD, O. (1999) *Conflits, lois et mémoire. Vico et Machiavel*. In: Revue philosophique, n.1,
ROVIRA REICH, R. (2012) *La educación política em la Antiguiedad clássica. El*

enfoque sapienticial de Plutarco, Madrid: BAC/UNED.
SENELLART, M. (2006) *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34.
SOUZA, F. R. B. (2013) *Maquiavel: história, política e aparência*. In: Tempo da Ciência: Volume 20, Número 40.
TUCKER, A. (1994) *Platone i Vico – una reinterpretazione platonica di Vico*. IN: BCSV. Napoli: Guida.
VANZULLI, M. (2004) *La soglia invalicabile della politica. Su Machiavelli e Vico*. Urbino: Isonomia, p.1-13
VICO, G. B. (1990) *Opere*. A cura di Andea Battistini, Mondadori.
_____. (1974) *Opere giuridiche*. A cura di Paolo Cristofolini, Florença: Sanzoni.
_____; (2005) *A Ciência Nova*. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenbenkian.
VERNANT, J-P. (2010) *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel.
VIROLI, M. (2002) *O sorriso de Nicolau. História de Maquiavel*. São Paulo: Estação Liberdade.
ZARKA, Y. C. (2001) *Figures Du Pouvoir*. Études de Philosophie Politique de Machiavel à Foucault. Paris: Presses Universitaires de France.

Recebido em 11/04/2015. Aceito em 29/04/2015.

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.

I. MAQUIAVEL, ESPINOSA E A EXPLICAÇÃO DA POLÍTICA PELA FORTUNA

A relação de Espinosa com a obra de Maquiavel é tema central para importantes interpretações sobre a obra o 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 effetuale 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 uma 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'um 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 entando jamais domá-la em definitivo. Maquiavel estabelece que os poderes desta força sobrentural 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 "forza" 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" (LUCCHESE, 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" (LUCCHESE, 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 (LUCCHESE, 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" (LUCCHESE, 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 imprevistas" (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 conhecedora 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) *Conflit, démocratie et multitude: l'enjeu Spinoza-Machiavel*. 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.

LUCCHESE, F. (2009) *Conflict, Power and Multitude in Machiavelli and Spino-*

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.

LIBERDADE COMO EXPRESSÃO DE PERFEIÇÃO EM SPINOZA

José Fernando da Silva[1]

Pós-doutorando de Filosofia, UNICAMP, Campinas, Brasil

bandolim.fernando@gmail.com

RESUMO O artigo examina a concepção spinozista de liberdade. Ele mostra que ela é inseparável das noções de realidade e perfeição. Primeiro, o artigo examina a concepção de essência que a obra de Spinoza propõe. Em seguida, ele mostra o sentido que Spinoza atribui à noção de perfeição e seu vínculo interno com a noção de realidade. Na conclusão, mostra como a liberdade humana é expressão da plenitude da realidade e perfeição do indivíduo.

PALAVRAS-CHAVE liberdade, realidade, essência, perfeição, existência.

1 Bolsista Fapesp.

Para Spinoza, "servidão" designa a impotência humana em dominar seus afetos, e "liberdade" expressa a maestria em dominá-los. Liberdade, portanto, não remete a um exercício promovido por uma (suposta) faculdade da alma (a vontade), em busca de algo que lhe falta, pois tal concepção assumiria a impotência como um estado natural do homem. Para Spinoza, ao contrário, a noção de liberdade encontra-se vinculada com a plena afirmação da potência humana. Contrariando a tradição da metafísica judaico-cristã, ele propõe que se pense a liberdade como coincidente com a plena afirmação da potência para existir de um indivíduo. O indivíduo livre é aquele capaz de realizar atividades isentas de quaisquer constrangimentos. A liberdade é, desse ponto de vista, a plena expressão da natureza interna que determina a existência do indivíduo.

A ideia spinozista de liberdade ainda soa estranha em nosso mundo. Ainda hoje, muitos concebem a liberdade como um exercício promovido pela vontade. Liberdade é, nesse sentido, livre-arbítrio. Essa imagem[2] se mostra presente nos mais variados contextos de nossa cotidianidade, em particular nos diversos segmentos religiosos que tendem

2 Em Spinoza, um conhecimento imaginativo é aferido do primeiro gênero de conhecimento, em que a alma se fixa, *apressadamente*, naquilo que o corpo foi ou vem sendo afetado. Tudo que se consegue nesse patamar é formular uma ideia parcial da coisa. É nessa esfera do conhecimento que se produz o erro. O conhecimento imaginativo muitas vezes se sedimenta, cristaliza e ganha proporções de pedra irremovível, de tal sorte que aqueles que vivenciam esse conhecimento não conseguem sequer vislumbrar um entendimento distinto da realidade relativamente ao que esta ideia inadequada engendra. Muitas das superstições judaicas que o jovem Spinoza teve que enfrentar até ser excomungado se enquadram nesse cenário. Também a noção de livre-arbítrio traz essa força negativa, cuja sedimentação aparenta ter a força de uma necessidade, ou seja, de algo que não somos capazes de pensar de modo distinto.

a identificá-la como uma graça divina, concedida ao homem como possibilidade de escolha. Apesar de ser concebida como uma dádiva dada por Deus ao homem, ela é, no entanto, vista como a causa da tendência humana ao erro e ao pecado. A ideia da liberdade como livre-arbítrio também se encontra soberana nas acaloradas discussões dos meios de comunicação de massa durante o período que precede eleições para os diferentes quadros políticos de um Estado, momento em que prevalece a crença de que a liberdade entendida como livre-arbítrio fornece a essência do regime democrático, nesse contexto reduzido à possibilidade do exercício da liberdade da escolha de candidatos.

Assim definida, a liberdade é delineada como uma propriedade da alma que permite ao homem agir no mundo a partir de suas deliberações. Ela é assumida como exercício de escolhas por parte da vontade, fator que consolida a independência humana para dizer sim ou não, avançar ou recuar, aceitar ou recusar. Sob esse prisma, a liberdade da vontade não apenas distingue o ser humano de todos os animais que, lembremos, são concebidos como seres movidos apenas pelo instinto, mas também o distingue dos diversos e variados tipos de autômatos e máquinas que ele próprio constrói.

Eis dois pontos importantes que a imagem da liberdade como livre-arbítrio subsome: primeiro, a existência de uma hierarquização absoluta da realidade, concepção que invariavelmente coloca o ser humano como o ente mais elevado e sofisticado que subsiste dentro de uma ampla e variada classificação e categorização criada por Deus; segundo, a soberania do contingente, responsável por forjar um cenário constituído

fundamentalmente sobre relações externas[3], instituindo assim o império da *metafísica do possível*[4].

Esses dois pontos permitem entender as circunstâncias que fazem as ideias de Spinoza soarem ainda em nossos dias de modo tão avesso a católicos e protestantes, judeus e muçulmanos, e, numa perspectiva filosófica, a pensadores kantianos[5]. A imanência radical do sistema spinozista dispensa noções como transcendência, criação, categoria, contingência,

3 No final do século XIX e início do século XX, Bertrand Russell travou um intenso debate com o hegeliano H. F. Bradley a respeito das expressões "relações internas" e "relações externas". As expressões designavam, respectivamente, o vínculo de necessidade que perpassa toda e qualquer relação, por oposição a relações plurais norteadas pela contingência. Na ocasião, Russell cunhou o termo "relações externas" para salientar a pluralidade e contingência da realidade, por oposição ao monismo de Bladley que configurava a realidade sob o prisma de uma necessidade interna que culminava num modelo de Absoluto que Russell se negava aceitar (Cf. RUSSELL, 1980, cap. VII).

4 Marilena Chauí designa com a expressão "metafísica do possível" a visão de mundo edificada pela tradição teológica judaico-cristã que, partindo da imagem de Deus como pessoa transcendente, "dotada de vontade onipotente e entendimento onisciente criadora de todas as coisas a partir do nada, legisladora e monarca do universo" (CHAUI, 2009, p. 61). Segundo essa imagem, essa pessoa é capaz de revogar arbitrariamente as leis universais que ele próprio criou, e é responsável por uma complexa teleologia que orienta a parte substancial da moralidade ocidental e a concepção de realidade que domina o espírito do homem ocidental.

5 Difícil se conceber um autor mais antagônico ao pensamento spinozista que Kant. Para que se perceba isso, basta que se formule a seguinte questão: como Spinoza, caso estivesse vivo no século XVIII, reagiria à proposta de um tribunal dirigido pela razão com o objetivo de julgar a própria razão? Essencialmente sistemático e finalista, o pensamento kantiano se funda sobre a prática de separar pares conceituais (necessidade/liberdade, natureza/homem, condicionado/incondicionado, fenômeno/númeno, lei interna/lei externa, etc.) com o objetivo de demonstrar que o homem é um ser incondicionado. É pouco provável que Spinoza nutrisse qualquer espécie de simpatia por uma filosofia que, rotulando-se de revolucionária (copernicana), se pauta numa concepção de liberdade como exercício da (boa) vontade, uma noção de dignidade que sublima o homem e o retira de sua existência efetiva, e que propõe uma ética universal que reproduz a velha confusão (judaico-cristã) a respeito do significado do termo "lei".

hierarquia e finalidade. Prescinde também da construção de modelos racionais e idealizados do ser humano. Sem ser determinista no sentido vulgar, Spinoza constrói um pensamento absolutamente afirmativo, cuja Substância que a tudo subsome de modo harmonioso e amoroso (SPINOZA, 2008, EV, pp. 35-37) exclui logicamente toda e qualquer partição real, da mesma maneira que exclui qualquer modalidade hierarquizante que tenda a conceber a vida como algo sempre dependente e submetida aos desígnios de um patamar externo idealizado.

Ora, a imagem da liberdade como livre-arbítrio já subsiste em Aristóteles quando este diferencia os campos da necessidade, da contingência e da possibilidade. No entanto, a Holanda de Spinoza é calvinista, e Calvino apreendeu a concepção da liberdade como livre-arbítrio das obras de Santo Agostinho. É a filosofia de Agostinho que influencia e perpassa a grande substancialidade das *Institutas* de Calvino. Criado por Deus a partir do nada, e tendo sido presenteado com uma vontade livre que o diferencia de todo restante da criação, o homem pode com essa faculdade da vontade tanto se dirigir para o Soberano Bem quanto pode escolher caminhar em direção aos bens secundários.

Spinoza denuncia que essa concepção pensa a liberdade como algo que produz sempre resultados absolutamente contingenciais e externos ao indivíduo. Além disso, essa imagem encerra a caracterização da essência humana como algo que nunca é pleno. Necessariamente carente, o homem sempre busca por intermédio de sua vontade agregar o que lhe dê sentido. Além disso, não se deve esquecer que a metafísica judaico-cristã revela incessantemente um pessimismo contumaz em relação à vida, assumindo quase que invariavelmente que a liberdade enquanto presente outorgado por Deus ao homem é responsável por conduzi-lo através de suas escolhas a ações que geram imperfeições. Estas, por seu

turno, acabam por afastar o homem de Deus, mergulhando-o numa vida direcionada ao erro e pelo erro. Da ótica dessa teologia, portanto, podendo escolher entre a via de Deus e a via do pecado, o homem quase que invariavelmente escolhe a via do pecado, se permitindo seduzir pela concupiscência e pela ignorância. Segundo essa imagem do ser humano, a liberdade é a fonte de toda imperfeição no homem, e dela apenas se escapa devido a uma graça que Deus concede individualmente a alguns homens.

Contrastando com essa visão de mundo, a filosofia de Spinoza é absolutamente afirmativa, por isso em seu pensamento a liberdade humana *não* é atributo de uma faculdade da alma, mas é a expressão efetiva daquilo que existe. Em outras palavras, a liberdade é a efetividade de atividades sem constrangimentos por parte do homem, algo que, nesse sentido, constitui-se como pura expressão de sua potência de viver. A liberdade, consequentemente, é a expressão da perfeição atual de um indivíduo. Assim, em contraposição à metafísica judaico-cristã, Spinoza assume a liberdade como expressão da realidade humana, ou seja, como o que mostra que à essência humana nada falta e que ela, quando se efetiva, se constitui como a atualidade de sua perfeição. Além disso, não se trata de buscar a Deus, ou seja, de optar por ações que levem o homem em direção a *outro* ser, mas trata-se de realizar um movimento promovido pela via do conhecimento que permita viver plenamente consigo mesmo, algo que já significa edificar uma vida em Deus, isto é, em consonância com a Natureza de um modo não fragmentado.

Com o objetivo de delinear a concepção de liberdade de Spinoza, obedecemos ao seguinte roteiro: primeiro, examino a concepção spinozista da essência humana. A imagem da liberdade como livre-escolha repousa sobre certa concepção de homem, por isso inicio o artigo

contrapondo-lhe a visão spinozista de essência humana. Em seguida, mostro como Spinoza estabelece um vínculo interno entre realidade e perfeição, elo que tem na liberdade aquilo que o expressa de modo pleno.

I.

Toda essência é afirmação de uma potência de agir. Toda essência afirma a potência para existir de algo, defininindo-o ou estabelecendo as condições que lhe permitem perseverar na existência. Toda essência está vinculada, portanto, a uma existência em ato, ou seja, uma existência fundamentalmente marcada pela ação. Portanto, Spinoza *não* identifica as noções de "essência" e "universal". À época de Spinoza, prevalecia uma ampla tradição que dava ao universal o papel de determinação do ser de uma singularidade. Diferentemente dessa tendência, Spinoza edifica um pensamento que sustenta que toda essência é necessariamente singular. Noções gerais não designam essências de singularidades (SPINOZA, 2008, EII, P37). Essa concepção spinozista decorre do vínculo interno que o pensador holandês propõe entre a essência e a existência de cada coisa singular.

A essência, ou aquilo que define o ser de uma singularidade, está diretamente vinculada com a existência daquilo que ela determina ou define. São inseparáveis. A relação interna ou necessária entre essência e existência se dá de duas maneiras distintas. A primeira e mais fundamental é a que encontramos em Deus. Na Substância absolutamente infinita e eterna encontramos uma *identidade* entre as noções de essência e existência. A necessidade de sua (infinita) existência coincide com a natureza de seu ser (SPINOZA, 2008, EI, D1). A segunda maneira de realização dessa relação se dá no âmbito de todo o restante de coisas que

existem, ou seja, os modos da Natureza Naturada. Nos modos finitos *não* se dá uma relação de identidade entre a essência e a existência, mas tão somente uma relação de inseparabilidade: "digo que pertence à essência de uma coisa aquilo que, quando dado, necessariamente a coisa é posta, e que quando retirado, a coisa é necessariamente anulada" (SPINOZA, 2008, EII, D 2).

Ao contrário da essência de Deus, que não é alterada pela infinidade de afecções que produz, a essência de um modo finito é afetada pelas afecções do ente cuja existência ela determina, podendo aumentar ou diminuir sua potência em decorrência do tipo de afetividade que constitui a existência da coisa. Em último caso, as afecções da coisa a conduzem ao seu próprio desaparecimento. No nível modal da ontologia spinozista lidamos com entes que estão necessariamente envoltos pela noção de alteridade: a essência e a existência de uma coisa singular não apenas dependem da Substância, que é causa eficiente imanente de tudo que subsiste, mas também de outras coisas singulares que a afetam e que ela afeta, ou seja, indivíduos dos quais a coisa participa ou que dela participam. Nas palavras de Alexandre Matheron: "os indivíduos singulares não podem existir senão em comunidade, sob a forma de partes de um universo infinito, no seio do qual tudo age sobre tudo progressivamente" (MATHERON, 1986, p. 19).

A alteridade ou interdependência trespassa tudo que existe no âmbito modal. Um modo finito é, ao mesmo tempo, uma reunião determinada de corpos, isto é, um conjunto de corpos reunidos que seguem uma ordem ou determinação, e também uma parte de um indivíduo, ou seja, um corpo entre diversos corpos que atuam unidos dentro de um indivíduo mais complexo que os envolve. Os corpos afetam e são afe-

tados ininterruptamente por outros corpos. Basicamente, quando diferentes corpos agem unidos promovendo a mesma ação, constituem um indivíduo. Assim, para Spinoza, tudo que existe, existe em ato, mantendo uma constante proporção de repouso e movimento (SPINOZA, 2008, EII, P13, AX1), se distinguindo pelo tipo de movimento que promove e pela maior ou menor velocidade que decorre de suas mudanças (SPINOZA, 2008, EII, P13, AX2). Cada coisa se constitui como uma unidade dinâmica, podendo ocorrer que corpos se separem da unidade, ao mesmo tempo em que outros de mesma natureza se agreguem, contribuindo para conservar a natureza do todo. Há em toda essa ciranda de corpos uma identidade que permanece alheia às mudanças, condição que garante que sempre se fala do mesmo ente, a despeito do intenso fluxo afetivo que o constitui (SPINOZA, 2008, EII, P13, LEMA4). Esse quadro geral se aplica perfeitamente a toda infinidade de coisas presentes no universo, de galáxias e estrelas a joaninhas e galinhas d'angola. A interdependência interna e externa é condição necessária para a existência de qualquer indivíduo (SPINOZA, 2008, EIII, P4).

O que permanece alheio ao ininterrupto fluxo de afetividades em que um indivíduo se insere é sua essência. Spinoza concebe a essência modal como um impulso, uma energia, uma força que a condiciona a manter sua existência segundo esse viés que a conduz. Ela se expressa, portanto, como um esforço contínuo para a vida. Cada coisa que existe possui uma essência que se expressa de um modo absolutamente ímpar e característico. No caso do ser humano, o esforço (*conatus*) ou impulso para a vida é o desejo: "o desejo é a própria essência do homem, enquanto ela é concebida como determinada, em virtude de uma afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira" (SPINOZA, 2008, EIII, DEFINIÇÕES DOS AFETOS1).

Um lembrete: para Spinoza toda essência é essência de um indivíduo. Quando se afirma que a essência humana é o desejo, não se está afirmando que este se realiza como uma propriedade geral (e ideal) que se mantém inalterável, independente do que ocorre com a existência individual. Não. Se o desejo é o que determina o cerne da existência de um ser humano, o é de modo inseparável da existência atual deste indivíduo. Perguntar-se sobre o que é o desejo ou a essência de um ser humano é se indagar sobre as afecções que ele vivencia, e como sua potência para vida (seu *conatus*) aumenta ou diminui dentro desse fluxo de afetos. Apesar disso, "uma essência modificada é ainda a mesma" (LEVY, 1998, p. 258).

O desejo enquanto traço definidor do homem apenas se efetiva com a construção da individualidade ou existência em ato. Ele não é algo que paira no limbo alheio aos afetos que constituem a existência individual, mas é algo que influencia e é influenciado por essas afecções, aumentando ou diminuindo em função do cerne dessas vivências. Um ser humano é um complexo formado por muitas e heterogêneas partes físicas que se inserem em muitas e variadas relações físicas, culturais, sociais e políticas, sendo também ininterruptamente afetado por uma infinidade de fatos da Natureza. Um ser humano se encontra, portanto, ininterruptamente envolto num redemoinho de afecções de proporções múltiplas. A complexa teia de afecções que contribui para a efetividade da existência atual de um dado ser humano lhe confere uma essência absolutamente única. Não há dois seres humanos com apetites e desejos absolutamente iguais. Se o desejo é a essência do ser humano, ele o é de um modo absolutamente ímpar e multifacetado em cada existência humana que se dá em ato.

Portanto, para Spinoza a essência subsiste no devir, ao mesmo tempo em que determina e se alimenta da dinâmica e ininterrupta afetividade. Ao longo de uma existência individual, as afecções que se sucedem fazem com que se abandonem certos desejos e apetites e que estes sejam substituídos por outros. A essência enquanto esforço para perseverar na existência é esforço para sentir e viver afecções que produzam alegria (SPINOZA, 2008, EIII, DEFINIÇÃO DOS AFETOS 3), ao mesmo tempo em que procura evitar aquelas afecções que produzem tristeza. Alegrias aumentam a realidade, expandindo-a na direta proporção em que aumentam a potência humana de agir. Por outro lado, tristezas enfraquecem o ânimo, ou seja, diminuem a potência para existir, minguando as dimensões da realidade que um ser humano se abre a experimentar.

De sua capacidade ou incapacidade para alimentar saudavelmente as muitas partes de seu ser (órgãos físicos, complexidade psíquica, racionalidade, e as múltiplas relações de que participa – familiares, culturais e políticas –) decorre o incognoscível período da existência de um homem. A ininterrupta e múltipla afetividade humana é o que torna a duração de sua existência sujeita à sua capacidade de manter intactas as determinações de sua existência. A duração indefinida que caracteriza a existência no âmbito modal do atributo Extensão difere da ideia de uma existência eterna, uma vez que esta última expressa *a identidade* entre "existência" e "eternidade", algo que se dá somente em Deus (SPINOZA, 2008, EI, D8). Ao mesmo tempo, a duração indefinida afasta a ideia de uma existência com um tempo determinado, pois o período de uma existência singular depende da capacidade individual de uma coisa preservar seu ser. É no âmbito da modalidade finita que ganham sentido

noções como "passagem, mudança, subsistência, persistência, continuação, perseverança" (LEVY, 1998, p. 269).

O entendimento torna possível à alma discernir sobre sua interdependência afetiva, mostrando os traços gerais da realidade (o segundo gênero de conhecimento) e, também, em um nível mais profundo (o terceiro gênero de conhecimento), os traços constitutivos das muitas e distintas singularidades com que um ser humano interage. "À medida que a alma (*mens*) compreende as coisas como necessárias, ele tem um maior poder sobre seus afetos e deles padece menos" (SPINOZA, 2008, EV, P6). Ou seja, a expansão do conhecimento a respeito do mundo e do lugar relativo que o indivíduo ocupa dentro da complexa teia de afecções em que se insere possibilita ao indivíduo afastar os afetos que causam dor e tristeza, incorporando à sua existência apenas aqueles afetos que causam alegria. O conhecimento é fundamental, portanto, para aumentar sua potência de existir e tornar mais indeterminada a duração de sua existência. A alegria como instância que aumenta o impulso para viver aumenta, portanto, a realidade ou essência de um indivíduo. Para Spinoza, esse aumento de potência coincide com o aumento de sua perfeição. Vejamos como Spinoza traça o sentido do termo "perfeição" e sua relação de direta proporcionalidade com a realidade efetiva de um indivíduo.

II.

A metafísica judaico-cristã e também a tradição platônica (penso em Platão, mas em especial na tradição neoplatônica) conceberam a perfeição como sinônimo de idealização, na medida em que se delineia como algo que subsiste distante da realidade material. No prefácio da parte IV da Ética, Spinoza mostra que essa visão apenas expressa a ten-

dência humana em estabelecer arbitrariamente modelos universais que prescrevem fins aos homens e à Natureza. Cegos e movidos por superstições e enganos, os homens desconhecem que a Natureza não age em função de fins, e que o termo "perfeição" apenas designa algo universal de um ponto vista funcional e relativo.

Spinoza vincula as noções de perfeição e imperfeição com as noções de bem e mal, ou seja, "modos de pensar (*modi cogitandi*), isto é, noções que temos o hábito de inventar (*fingere*), quando comparamos entre si indivíduos da mesma espécie ou do mesmo gênero" (SPINOZA, 2008, EIV, PREF., p. 264). A despeito dessas noções se prestarem à sedimentação de preconceitos e superstições, Spinoza assume que com elas apreendemos racionalmente um modelo da natureza humana, de modo que se pode "dizer que os homens são mais perfeitos ou mais imperfeitos à medida que se aproximem mais ou menos desse modelo" (SPINOZA, 2008, EIV, PREF., p. 266). A identificação do par de noções bem e mal com o par de noções perfeição e imperfeição torna os primeiros termos de cada par critérios para determinar o maior grau de realidade de um ente. Relativas ao contexto vivido por uma individualidade, as primeiras noções de cada par estão vinculadas à determinação do que se quer agregar ou afastar da existência. O ser humano sempre procura reter em sua existência as coisas que avalia como boas, enquanto procura se afastar das coisas avaliadas como más. Assim, segundo Spinoza, a partir daquilo que se julga "bom", tende-se também a qualificar algo como "perfeito". Essa relação de direta proporcionalidade também se mostra presente entre os termos "mal" e "imperfeito": essas noções balizam o que o indivíduo não quer dentro das fronteiras do mundo que vivencia.

Do fato do bem e do mal serem critérios para aferir o grau de perfeição ou imperfeição de um indivíduo, não se segue que uma es-

sência ou forma se transforme em outra. O aumento de perfeição não significa saltar de um patamar a outro, no sentido de se transformar em algo distinto daquilo que se é. No prefácio da parte IV, Spinoza pergunta o que pode significar que um cavalo se transforme em homem ou em inseto, senão sua aniquilação? O aumento ou a diminuição da perfeição de uma coisa nada mais é que o aumento ou a diminuição da expressão de potência de agir, ou seja, da própria natureza da coisa (Cf. SPINOZA, 2008, EIV, PREF., p. 266).

Spinoza, portanto, apresenta um modelo de natureza (humana) quando aborda a noção de perfeição na quarta parte da Ética. O modelo proposto se funda na identificação entre a essência de uma singularidade e sua potência de agir (seu *conatus*), e também sobre a incessante busca do indivíduo em intensificar essa potência. Funcional, a noção de perfeição é um critério que indica o grau de efetividade atual de uma dada essência. Relativamente ao ser humano, sua alma ao longo de sua existência vai (ou não) adquirindo uma maestria que lhe possibilita reconhecer o que efetiva e aumenta sua natureza ou essência. Quanto mais efetiva e atuante sua natureza, mais perfeita é sua singularidade. "Por perfeição e realidade compreendo o mesmo" (SPINOZA, 2008, EII, D6, p. 80). Resumindo: a perfeição humana se realiza na identificação de sua potência de agir com sua essência ou realidade, e na intensificação desta potência de agir. Concebida como expressão de uma existência regida "exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir" (SPINOZA, 2008, EI, D7, p. 12), a liberdade coincide com a perfeição de realidade da singularidade.

Ocorre que, na parte V da Ética, Spinoza apresenta outra definição de perfeição. O termo transforma-se de modelo da natureza humana em *posse* plena de um modo de vida ou de existir. Ao invés

de uma dinâmica da potência singular, ou seja, ao invés da potência de um indivíduo ser o produto do grau de maestria que ele adquire sobre a complexa teia de forças afetivas em que se insere, trata-se nesse momento de uma *dotação*. "Perfeição" passa a designar a atribuição de toda potência possível à alma humana. O termo não se limita mais a apenas expressar o teor do conjunto de atividades de uma singularidade, mas passa a designar a *posse* de um estado por parte da alma. "Se a alegria consiste em uma transição a uma perfeição maior, a beatitude, seguramente, deve consistir em que a própria alma está dotada da perfeição" (SPINOZA, 2008, EV, P33, p. 398). Esta concepção de perfeição é alcançada com o terceiro gênero do conhecimento.

O indivíduo que conhece a natureza de cada coisa individual com que mantém uma relação afetiva, algo que apenas o terceiro gênero de conhecimento pode proporcionar, alcança um entendimento de como Deus é a causa de tudo que existe (SPINOZA, 2008, EV, P24). Com isso, ele experimenta uma sensação de deleite, alcançando a virtude suprema, ou seja, ele compreende como as coisas se processam em Deus e, assim compreende Deus (SPINOZA, 2008, EV, P27). Este indivíduo sente a perfeição absoluta de Deus e sente o despertar de um amor intelectual por Deus. Instaura-se uma perfeição maior que se exprime nas características positivas e efetivas do amor a Deus e a tudo que ele engendra. Esse é um amor recíproco. "Deus ama a si mesmo com um amor intelectual infinito" (SPINOZA, 2008, EV, P35). Portanto, Deus nutre um amor infinito por tudo que produz e que se encontra subsumido em seus infinitos Atributos. O indivíduo que alcança esse grau de compreensão do divino, estado capaz de despertar esse amor intelectual, modifica sua relação com tudo com que interage. A compreensão que a alma adquire de tudo que está em Deus, algo que coincide com a posse da perfeição,

leva o indivíduo a redescobrir todos os corpos com que mantém uma relação afetiva. Tudo ganha matizes verdadeiros, permitindo-lhe uma atitude de acolhimento e compreensão ativa, dessa forma expressando um estado atual de plena positividade ou afirmação. Em outras palavras: a alma alcança um estado de beatitude que se expressa sob a forma de um amor incondicional a tudo que o rodeia: amor por Deus e, consequentemente, por tudo que ele produz. O indivíduo que vive no Amor de Deus, isto é, cuja potência se integra de modo pleno com a ideia adequada que apreendeu de Deus, *se apropria* integralmente da eternidade de sua natureza. Amplia-se sem proporções a afetividade do indivíduo, e na direta proporção, sua realidade, perfeição e liberdade.

Concluindo: a alma deixa o patamar gradativo de dominação ou submissão aos afetos, e passa a edificar uma existência plena de liberdade. Essa é a liberdade do homem sábio, caracterizada, simultaneamente, pela ausência de coação externa e pela pura expressão da perfeição de sua realidade amorosa com e em Deus. A concepção spinozista de liberdade traz de modo tácito um retorno por parte do pensador holandês ao período helenístico. A figura do sábio grego (ataráxico e autárquico) ecoa na Ética de Spinoza. No século XVII a filosofia está ganhando traços essencialmente epistemológicos, e, contrariando essa tendência, Spinoza insiste em perseverar na ética que funda e se nutre dos traços ontológicos da realidade. Acima de tudo, a concepção spinozista de liberdade como expressão da perfeição e realidade do indivíduo mostra que uma alma livre, uma alma que exerce plenamente sua livre necessidade, é fundamentalmente uma alma naturante.

FREEDOM AS AN EXPRESSION OF PERFECTION IN SPINOZA

ABSTRACT The article examines Spinoza's conception of freedom. It shows that it is inseparable from the notions of reality and perfection. First, the article examines the concept of essence proposed by Spinoza. Then it shows the meaning given by Spinoza to the notion of perfection and its internal connection with the notion of reality. In conclusion, it shows how human freedom is an expression of the fullness of reality and perfection of the individual.

KEYWORDS freedom, reality, essence, perfection, existence.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUI, Marilena (2009) *A negação do livre arbítrio*. In MARTINS, André (org). *O mais potente dos afetos*: Spinoza e Nietzsche. São Paulo: Martins Fontes.

LEVY, Lia (1998) *O autômato spiritual*: a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa. Porto Alegre: L&PM.

MATHERON, Alexandre (1986) *Individu et commaunité chez Spinoza*. Paris : Les Editions de Minuit.

RUSSELL, Bertrand (1980) *Meu desenvolvimento filosófico.* Rio de Janeiro: Zahar.

SPINOZA, Benedictus de (2008). Ética. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica.

Recebido em 12/04/2015. Aceito em 26/04/2015.

LEO STRAUSS: UMA NOVA FIGURAÇÃO DO MAQUIAVELISMO

André Menezes Rocha[1]

Pós-doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

rocha_andre@yahoo.com.br

RESUMO Analisaremos o comentário produzido por Leo Strauss a partir dos textos de Maquiavel no livro *Thoughts on Machiavelli*. Com base na crítica do método de leitura e escrita dos textos filosóficos de Strauss, podemos perceber que a operação interpretativa de Strauss consiste na construção de uma nova figuração do velho maquiavelismo que assaltou a obra de Maquiavel desde que passou a ser censurada pelos padres. A enunciação da tese de que o ensinamento de Maquiavel é diabólico consiste apenas no traço mais superficial e evidente da interpretação teológica de Strauss, pois sob a sua nova figuração do "maquiavelismo" podemos ver ao fundo o seu projeto de destruição da filosofia moderna para insinuar uma certa e determinada filosofia contemporânea como se fosse o reestabelecimento da filosofia política clássica.

PALAVRAS-CHAVE Maquiavel, republicanismo, liberdade política, teologia, tirania.

1 Este trabalho tem apoio da FAPESP.

Leo Strauss aplica aos textos de Maquiavel o método de leitura que aplicou aos textos dos teólogos judeus e aos textos de Espinosa em *Persecution and art of writing* (STRAUSS, 1988). A análise, como sabemos, opera com a *interpretação* do sentido exotérico e com a *explanação* do sentido esotérico do discurso político. Strauss pretende explanar o *pensamento político* de Maquiavel sobre questões[2] que são imutáveis da história da filosofia. A história da filosofia política, neste caso, não reconhece o trabalho diferenciador da temporalidade no interior da história do pensamento, pois opera com questões imutáveis e com respostas também imutáveis às mesmas questões. O ensinamento de Maquiavel não é novo em relação à filosofia clássica, argumenta Strauss, pois encontra-se já nos textos de Platão, Aristóteles e Tucídides, só que expresso no discurso indireto de personagens tirânicos. A novidade de Maquiavel é enunciar os mesmos ensinamentos através de um discurso direto[3].

Maquiavel é um professor do mal [*teacher of evil*], afirma Strauss, ainda que leitores ingênuos e benevolentes queiram justificar seus ensinamentos maldosos pelo patriotismo ou pela intenção científica. Strauss resume o patriotismo de Maquiavel ao egoísmo coletivo que não leva em conta a salvação da alma individual e nem distinções morais mais profundas entre bem e mal (STRAUSS, 1958, p. 11). Quanto à atitude cien-

2 A tese de que na história da filosofia há questões imutáveis encontra-se formulada já em *Direito Natural e História*. "Longe de legitimar a inferência historicista, a história parece demonstrar que todo o pensamento humano, e desde logo todo o pensamento filosófico, se ocupa com os mesmos temas fundamentais ou com os mesmos problemas fundamentais e que, por conseguinte, existe um enquadramento imutável que atravessa todas as mudanças dos conhecimentos humanos quer dos factos, quer dos valores." (STRAUSS, 2009, página 25)

3 "Ele diz em seu próprio nome coisas chocantes que os escritores antigos disseram através da boca de seus personagens. Somente Maquiavel ousou desenvolver a doutrina do mal em um livro e em seu próprio nome." (STRAUSS, 1958, p. 10).

tífica de Maquiavel, continua Leo Strauss, ela esconde uma impostura moral.

> O tratamento 'científico' da sociedade que muitos remontam a Maquiavel emerge por abstração das distinções morais através das quais estabelecemos nossas condutas como cidadãos e homens. A condição indispensável para a 'análise' científica é portanto a obtusidade moral que não é idêntica à depravação, mas pode fortalecer as forças da depravação. No caso de homens menores, pode-se remontar esta obtusidade à ausência de certas virtudes intelectuais. Esta explanação caridosa não poderia ser tolerada no caso de Maquiavel, que era muito inteligente para não saber o que estava fazendo e generoso demais para não admitir isto para seus amigos racionais (STRAUSS 1958, p. 11).

Após afirmar que os ensinamentos que resultam do pensamento político de Maquiavel são deliberadamente imorais, maldosos e, mais ainda, diabólicos, Leo Strauss passa à explanação do "caráter" de Maquiavel para caracterizá-lo como o diabo da história da filosofia moral e política.

> Mesmo se, e precisamente se, somos forçados a estabelecer que seu ensinamento é diabólico e ele mesmo é um diabo, somos forçados a lembrar a profunda verdade teológica de que o diabo é um anjo decaído. Reconhecer o caráter diabólico de Maquiavel, portanto, significa reconhecer nele uma nobreza pervertida de uma grande ordem (STRAUSS 1958, p. 11).

Maquiavel aparece como diabo ou anjo decaído em relação aos anjos da filosofia clássica e a filosofia política moderna que nasce com Maquiavel aparece como perversão do ensinamento clássico. Para explanar este caráter diabólico do ensinamento de Maquiavel, recomendava Strauss aos seus pupilos, devemos exorcizar sua influência e isto significa ler seus textos não à luz dos leitores republicanos modernos e

contemporâneos, mas à luz do pensamento pré-moderno, ou seja, à luz do ensinamento bíblico e do ensinamento clássico (STRAUSS, 1958, p. 12).

Mas é preciso interrogar: a "suspensão do juízo" quanto aos princípios das filosofias modernas e contemporâneas se realiza quando se pretende retornar aos clássicos? Não será a própria leitura da filosofia política dos gregos comandada por pressupostos da filosofia contemporânea? A pretensa identificação com a filosofia grega não esconde uma pretensão de se valer da autoridade dos clássicos[4] para fazer passar posições contemporâneas como se fossem a própria realização da filosofia grega?

Ora, a aparente tábula-rasa da filosofia contemporânea de Strauss assenta-se numa posição determinada da filosofia contemporânea que não se manifesta senão obliquamente nas entrelinhas da interpretação. A exegese do pretenso sentido esotérico do discurso mostra mais sobre as concepções políticas do próprio Strauss do que sobre as concepções políticas de Maquiavel, pois o intérprete, em vez colocar à prova seu próprio pensamento no trabalho interrogativo com o discurso de Maquiavel, realiza uma leitura a partir do pressuposto de que Maquiavel dominava a técnica de escrita nas entrelinhas que é, porém, uma técnica de escrita política do próprio Leo Strauss. Além disso, a leitura também pressupõe uma concepção do político que enraíza a interpretação de Strauss numa determinada posição contemporânea. Esta preconcepção do político que opera como um pressuposto intocável nas interpretações de Strauss não passou despercebida a Lefort. Após citar um impor-

4 Como, aliás, fizeram muitos tratadistas durante a idade média. Para o conhecimento desta tradição discursiva medieval que se apresentava como fosse herdeira e continuadora da filosofia greco-romana clássica (cf. CURTIUS, 1957).

tante trecho em que Strauss enuncia a pretensa intenção que unificaria os fundadores da filosofia moderna, a saber, destruir aquilo que Hobbes nomeava *the kingdom of darkness*, Lefort decifra o sentido da reconstrução do discurso maquiavélico: "É preciso convir que as regras da leitura de Maquiavel - aquelas mesmas de sua escritura – não são definidas senão após sugerida a identidade do inimigo que o escritor combate tanto no *Príncipe* como nos *Discorsi*". (LEFORT, 1999, p. 292).

E, como a oposição radical entre amigos e inimigos é a concepção contemporânea do político que comanda a leitura de Strauss, qual é o inimigo que ele mesmo, como escritor de um discurso político contemporâneo, combate? Como sabemos, os inimigos da filosofia política de Strauss são: a filosofia moderna, o iluminismo e seus desdobramentos contemporâneos, notadamente nos campos do liberalismo político e do marxismo. Este combate é travado em nome da filosofia política grega.

> O retorno aos clássicos, assim entendido, engendra uma última contradição: Leo Strauss se empenha em destituir o discurso moderno demonstrando não apenas que ele era conhecido em seu princípio pelos clássicos, mas que as condições de seu sucesso o eram também. (...) Strauss nos conclama, pois, ao restabelecimento da filosofia clássica a partir de premissas cuja eficácia é destruída pela análise do mundo moderno; ou, melhor dizendo, ele converte praticamente em utopia aquilo que ele pensa não ter jamais tido o estatuto de utopia; ele estabelece entre a filosofia e a política uma distância à qual, segundo seu próprio argumento, Platão jamais consentiria. (LEFORT, 1999, p. 299).

Mas não teria Strauss consciência da contradição? Podemos julgar que um leitor tão astuto como Leo Strauss, que parece ter um domínio completo da técnica de escrita política nas entrelinhas que ele pretendeu decifrar em filósofos antigos e modernos, não procurara exer-

cer domínio desta técnica do sentido cifrado sobre a sua própria escrita? Talvez seja preciso investigar se não haveria, nas entrelinhas da exotérica e utópica reconstrução da filosofia clássica, um sentido esotérico mais profundo que remontaria à concepção do político que rege a interpretação de Strauss.

No fim da introdução de *Thoughts on Machiavelli*, que lembra vagamente a exortação final de *O Príncipe*, após elogiar a democracia nos EUA como a pátria da liberdade[5], ele afirma que a moral dos *founding fathers* nunca se deixara influenciar pelos ensinamentos da filosofia política moderna[6]. Ele sugere que a moral dos fundadores era antes religiosa e contrária aos ensinamentos da tradição moderna e iluminista. Ora, não estaria Strauss, sob a aparência de restaurar a filosofia grega, esforçando-se por restaurar a teologia política que ele estudou com afinco em *Persecution and art of writing*?[7] Os pupilos de Strauss deveriam nas décadas seguintes esmerar-se por explanar sua exortação.

Assim como o discurso de Maquiavel constrói a filosofia política moderna sob o fundo de uma apresentação da filosofia política greco-romana, não estaria Leo Strauss tentando fincar as bases para uma certa guinada teológica na filosofia política contemporânea sob a apa-

5 Será preciso dizer que Strauss jamais enfrenta seriamente a questão da *liberdade política* quando analisa as obras de Espinosa e Maquiavel?

6 Como sabemos, poucos anos antes, em 1955, Hans Baron, que trabalhava na mesma Universidade de Chicago, publicara seu monumental *The crisis of Early Italian Renaissance*.

7 A "utopia" de Strauss, neste caso, deve ser interpretada à luz da influência de Karl Mannheim com quem, aliás, ele estudou no período de Londres: concepção política que não tem lugar [topos] no presente, mas que pode se realizar pelo trabalho de algumas gerações empenhadas. Mas Strauss anula o sentido marxista da reflexão de Mannheim e constrói uma "utopia" conservadora nos EUA em plena *Golden Age*.

rente apresentação distorcida da filosofia política moderna? Analisemos de que maneira a interpretação de Strauss seleciona passagens e constrói uma imagem distorcida da obra de Maquiavel.

Quais as relações entre o *Príncipe* e os *Discorsi*? Leo Strauss avalia as relações em função do objeto e do propósito dos textos. As duas obras tratam do mesmo "objeto" (STRAUSS 1958, pp. 17-8): as coisas humanas [*res humanae*] de um ponto de vista pagão, isto é, a partir da apreensão da mutabilidade no interior da Natureza eterna[8]. Qual o sentido do termo *pagão* aqui?

Leo Strauss usa o termo *pagão* no sentido teológico[9], isto é, não designa as concepções antigas sobre a eternidade da matéria tais como pensadas pelos próprios autores antigos, mas as interpretações teológicas medievais construídas pelos padres. O ponto de vista de Maquiavel não é apenas o materialismo, mas é o *materialismo ateu*, doutrina que Strauss pretendera explanar também nos estudos sobre Espinosa e Hobbes (STRAUSS, 1952). Mas não apenas. Para Strauss, nas duas obras Maquiavel trataria das coisas humanas ou políticas a partir da questão da fundação da política entendida estritamente como a origem do político. O objeto específico das duas obras é o príncipe.

Para ver como Maquiavel pode tratar de tudo em cada um dos dois livros, precisamos apenas nos lembrar de seu objeto óbvio [*obvious*

8 Para construir o "materialismo ateu" de Maquiavel, Strauss faz referência à doutrina dos corpos mistos que é tratada no livro II dos *Discorsi*. (STRAUSS, pp. 18-9).

9 Ora, a caracterização de um ponto de vista como *pagão* é teológica e não filosófica: a caracterização pode valer para estoicos, epicuristas, platônicos, aristotélicos e, enfim, para todas as escolas filosóficas particulares que existiram antes da instituição do catolicismo como religião oficial de Roma.

subject matter]. O tema central do *Príncipe* é o novo príncipe. Mas a espécie mais importante de novos príncipes consiste nos fundadores de sociedades. Discutindo o novo príncipe, Maquiavel discute a fundação de toda sociedade, seja ela apenas política ou político-religiosa. O tema dos *Discursos* é a possibilidade e o desejo de reviver a virtude antiga. Maquiavel não pode mostrar a possibilidade e a necessidade de reviver a virtude antiga sem abrir toda a questão relacionada aos antigos e aos modernos que inclui a questão relacionada ao paganismo e à Bíblia (STRAUSS, 1958, pp. 20-1).

Na interpretação de Strauss, a questão da fundação aparece transfigurada na figura dos príncipes fundadores e a divisão social originária, portanto, não funda mais o poder político. O ensinamento republicano de Maquiavel, mesmo nos *Discorsi*, dirige-se à formação de uma elite dirigente que não operaria mais com a *Ciência do Bem* de Platão, mas com a *Ciência do Mal* de Maquiavel. Os dois tratados são redigidos em função do mesmo propósito último [*ultimate purpose*] (STRAUSS, 1958, p.21): educar uma elite de príncipes ou potenciais príncipes que, pondo em prática os ensinamentos do mal, poderiam construir uma monarquia absolutista para subjugar a Igreja e operar a unificação da Itália.

A tese é fundamentada na designação dos destinatários dos tratados nas epístolas dedicatórias. Em *O Príncipe*, o destinatário é um príncipe atual e nos *Discorsi* os destinatários são dois príncipes potenciais. A leitura de Strauss, portanto, sugere que o discurso de Maquiavel é dirigido para leitores com ambição para o exercício do poder tirânico. Como veremos, a sugestão se completa quando Strauss interpreta a posição de Maquiavel como escritor de filosofia política e fundador da política moderna. Para Strauss, a posição do escritor político Maquiavel

é a posição do príncipe conquistador que destrói a filosofia política clássica e a tradição cristã para estabelecer o novo domínio do *materialismo ateu* no campo da filosofia moral e política. Strauss conhece a história das influências de Maquiavel no pensamento republicano europeu. Significativa é a maneira pela qual Strauss menciona as leituras de Espinosa e Rousseau para em seguida desqualificá-las.

> Maquiavel é silente no *Príncipe* sobre se e em que medida o comando principesco é superior ao comando popular, questão que ele não hesita em responder muito explícita e claramente nos *Discorsi*: os príncipes são superiores aos povos no que concerne à fundação dos Estados, mas os povos são superiores aos príncipes nos que concerne à conservação dos Estados. (...) Nos *Discorsi*, Maquiavel algumas vezes age explicitamente como conselheiro de tiranos; no *Príncipe*, ele age assim apenas silenciosamente. Assim como no *Príncipe* ele nunca menciona a distinção entre reis e tiranos, também neste livro nunca menciona o bem comum [*common good*] (...) Ele dedica o *Príncipe* para um príncipe porque ele deseja encontrar um emprego honroso; o livro portanto exibe seu autor como um perfeito cortesão, um homem com o mais delicado senso de propriedade. Passagens como estas fornecem um forte apoio para a visão, abraçada por homens da competência de Espinosa e Rousseau, segundo a qual o *Príncipe* é uma sátira dos príncipes (STRAUSS, 1958, p. 25).

Espinosa e Rousseau, como sabemos, foram os primeiros leitores a evidenciar o sentido republicano da política de Maquiavel que os inspirou, ademais, na elaboração de uma filosofia política fundada da defesa da soberania popular contra o absolutismo monárquico. Leo Strauss tenta inverter o sentido das leituras republicanas de Maquiavel pela interpretação de algumas teses manifestamente republicanas a partir do pretenso sentido tirânico da política de Maquiavel. Iniciemos por verificar se Espinosa e Rousseau afirmaram, como escreveu Strauss, que "o *Príncipe* é uma sátira dos príncipes".

No primeiro capítulo do *Tratado Político*, Espinosa afirma que os filósofos nunca conceberam as paixões como propriedades necessárias da natureza humana, mas como propriedades acidentais ou vícios e que, por isto, escreveram sátiras em vez de uma ética e utopias em vez de uma política. Strauss não conhecia a passagem sobre a sátira no *Tratado Político*? Entre os filósofos designados por Espinosa encontram-se certamente filósofos gregos, mas encontram-se sobretudo os teólogos cristãos que adaptam a filosofia clássica ao dogma do *pecado original*: se, com efeito, os homens são pecadores que não podem salvar-se senão após o juízo final, não há sentido em pensar numa política que pudesse fazê-los viver com liberdade neste mundo e os discursos morais são elaborados com habilidade retórica para fustigar os pecadores ou satirizar suas ridículas paixões. Ora, a filosofia moderna, a partir de Maquiavel, Hobbes e Espinosa, opera concebendo as paixões como propriedades necessárias da natureza humana. De acordo com o mote de Espinosa, não se trata de rir e nem de lamentar as paixões humanas, mas de compreender sua origem, sua potência e seus efeitos políticos.

Espinosa tece o famoso elogio de Maquiavel nos parágrafos que preparam as teses sobre o *imperium* monárquico. Ele diz no capítulo v do *Tratado Político* que o conhecimento das monarquias é guiado pela intenção de instituir uma república fundada na liberdade popular. Maquiavel, diz Espinosa, escreveu contra os tiranos e a intenção de Maquiavel se explica por seu desejo de liberdade ([*pro liberdade fuisse*]. O estudo da organização institucional das monarquias não tem como propósito servir a um príncipe movido apenas pelo desejo de comandar [*princeps qui sola dominandi libine fertur*], mas servir a uma sociedade política que queira conservar a sua liberdade política e precaver-se contra a tirania (SPINOZA, 2005, TP v, §7).

Quanto a Rousseau, ele também menciona Maquiavel no capítulo sobre a monarquia no livro III do *Contrato Social*.

> Os reis desejam ser absolutos e de longe lhes avisamos que a melhor maneira de o serem consiste em se fazer amar por seus povos. Esta máxima é muito bela e verdadeira em certo sentido. Infelizmente, sempre rirão disso nas cortes. O poder oriundo do amor dos povos é sem dúvida o maior, mas precário e condicional; os príncipes jamais se contentarão com ele. Os melhores reis desejam ser malvados [*méchants*], quando lhes apetece, sem cessar de ser os senhores. Por mais que se esforce um orador político em adverti-los de que a força do povo é a sua própria e de que seu maior interesse deve consistir em que o povo seja florescente, numeroso e temível, eles sabem perfeitamente que tal coisa não é verdade. Seu interesse pessoal está, antes de mais nada, em que o povo seja débil, miserável e jamais lhe possa resistir. Confesso que, imaginando que os súditos fossem sempre inteiramente submissos, me parece que o interesse dos príncipes seria que o povo fosse poderoso, a fim de que, sendo dele este poder, ele se tornasse temido por seus vizinhos; como, porém, tal interesse é secundário e subordinado, e as duas suposições se mostram incompatíveis, é natural que os príncipes dêem sempre preferência à máxima que lhes é mais imediatamente útil; isto é o que Samuel, com vigor, apontava para os hebreus e o que Maquiavel demonstrou com evidência. Fingindo dar lições aos reis, deu-as ele, e grandes, aos povos. O *Príncipe* de Maquiavel é o livro dos republicanos (ROUSSEAU, 1973, L. III, cap. 6).

A análise de Rousseau mostra uma contradição constitutiva de toda monarquia entre o poder do rei e o poder do povo: um só pode crescer enquanto o outro diminuir. Rousseau, assim como fizera Espinosa na esteira de Maquiavel, analisa os fundamentos das instituições monárquicas com a intenção republicana de instruir a *vontade geral* dos povos para que conservem sua liberdade popular contra as maquinações monárquicas.

Como vimos, Strauss sustenta que o *Príncipe* e os *Discorsi* são destinados a príncipes que têm o desejo de dominar, isto é, não são destinados aos povos ou sociedades políticas formadas pelo desejo de liberdade política na República. As leituras de Espinosa e Rousseau permitiram evidenciar a força retórica de Maquiavel que constitui o discurso político moderno como ciência e arte política: o discurso seduz a imaginação de príncipes ou aspirantes a príncipes movidos pelo desejo de dominar e, não obstante, dirige-se a políticos republicanos que, movidos pelo desejo de liberdade, podem pensar nos *fundamentos* da monarquia e encontrar formas de os fazer ruir para instituir a República e precavê-la contra a ambição dos príncipes.

Strauss percebe esta força retórica e procura elaborar uma leitura inversa às leituras republicanas: invertendo o dito de Rousseau, poder-se-ia dizer que, fingindo dar lições aos povos, o Maquiavel de Strauss teria dado preciosas lições aos tiranos. Para prosseguir no seu intento, Strauss elabora argumentos com a pretensão de provar que Maquiavel destrói a ideia, fundamental para o republicanismo antigo, do *bem comum* como fundamento da República.

Strauss já tinha tratado das relações entre republicanismo antigo e republicanismo moderno em *Direito Natural e História* sem tratar de Maquiavel ou Espinosa: ali concentrara-se apenas em Hobbes, Rousseau e Burke (STRAUSS, 2009). Nesta obra, como sabemos, procurara mostrar as razões da suposta falência do projeto republicano moderno e iluminista. Nos *Pensamentos sobre Maquiavel*, escritos alguns anos depois, a estratégia para desqualificar a modernidade é outra: trata-se de insinuar que Maquiavel destrói o republicanismo antigo não para construir um republicanismo moderno que repusesse as questões clássicas sobre uma nova maneira de pensar a natureza humana, as paixões e os conflitos,

mas para fazer triunfar a antiga doutrina do mal que os republicanos antigos não ousavam ensinar senão em discursos indiretos pronunciados pela boca de tiranos.

Maquiavel não forneceria critérios morais e políticos para distinguir entre um príncipe e um tirano e teria abandonado, assim, a tese clássica de que o governo para o bem comum da República é critério para distinguir os príncipes dos tiranos. Ora, sabemos que a ciência do Bem é o critério moral que define o político que age de acordo com a Justiça nas duas obras de Platão, isto é, no *Político* e na *República*. Sabemos também que o governo realizado de acordo com as leis e para o bem comum da Cidade é o critério que Aristóteles, na *Política*, utiliza para distinguir os príncipes dos tiranos, a monarquia da tirania, a aristocracia da oligarquia, a república da democracia e, em geral, o bom governo do governo corrupto.

Strauss não se dá ao trabalho de interrogar se Maquiavel não elabora novos conceitos para pensar o *bem comum*, na medida em que elabora uma nova ontologia do social que evidencia a *veritá effetuale* dos conflitos e mostra ser imaginária a teoria clássica e medieval da harmonia e concórdia das classes sociais como finalidade da República. Ora, como veremos, este trabalho interpretativo pode evidenciar como os textos de Maquiavel fundam um republicanismo inédito que permite a reposição sobre novas bases das questões do republicanismo clássico. O republicanismo moderno inaugurado por Maquiavel nasce da percepção dos conflitos que constituem toda sociedade e, portanto, implica a recusa tanto da teoria da hierarquia das três classes em função da ideia do Bem na *República* de Platão como da teoria da sociedade como organismo que integra as classes sociais em função do bem comum como finalidade da Cidade na *Política* de Aristóteles.

Maquiavel não recusa o esforço do pensamento filosófico clássico por fundar a política no bem comum ou na coisa pública, esforço que se encontra na origem do republicanismo antigo de Platão e Aristóteles, mas refuta a imagem da organização ou da ordenação hierárquica do social que resultaria de uma República agindo em função do bem comum. E refuta pela raiz, isto é, recusa que seja possível pensar qualquer ordem transcendente que pudesse fundamentar esta imagem hierárquica do social, seja esta a justiça [*diké*] como ordenação interna do *Kosmos*, como sustentavam os filósofos antigos, seja esta ordem a justiça [*justitia*] estabelecida pela vontade de Deus, como sustentavam os teólogos medievais. Toda ordenação social ou institucional [*ordines*][10] resulta de uma ação da sociedade sobre si mesma, isto é, de um trabalho político que uma sociedade realiza a partir de seus conflitos e a ordenação social e institucional que resulta deste trabalho não tem nenhuma garantia transcendente, apoia-se apenas sobre si mesma como ação instituinte. Por isto Maquiavel insistirá em diversas ocasiões, apoiando seu raciocínio na medicina hipocrática, que o princípio de fundação [*fundatio*] de uma Cidade deve ser refeito periodicamente pela própria Cidade, para que a corrupção no momento de crise [*krysis*] seja combatida por uma ação no momento oportuno [*kayrós*].

Quanto à própria noção de bem comum que está na base no pensamento republicano, na medida em que qualifica a *coisa pública* como um bem que pode ser fruído por todos os cidadãos, Strauss teria razão em dizer que Maquiavel abandona a noção e que por isso seu discurso político não permite mais distinguir entre o príncipe o tirano? Do

10 A expressão de Maquiavel será retomada por Espinosa: no *Tratado Político*, trata-se das coisas ordenáveis pela política [*res ordinandae*]. Cf. SPINOZA, 2005, TP v, §7.

ponto de vista da estrita metodologia dos historiadores da filosofia, não seria prudente, antes de avançar sobre esta tese, interpretar o discurso de Maquiavel para verificar se seu pensamento elabora novos conceitos para pensar o *bem comum* e a *coisa pública*?

Ora, uma vez que para Maquiavel os conflitos não são mais considerados como "acidentes" na superfície da sociedade, mas como constitutivos do seu Ser, a ontologia do social de Maquiavel conduz a repor a questão clássica do *bem comum* e da *coisa pública* sobre novas bases. Ora, a reposição da questão sobre novas bases não significa ruptura com a filosofia política antiga, mas renovação no interior da filosofia política, não significa ruptura com o republicanismo antigo, mas diferenciação do pensamento no interior da história da filosofia, reposição das questões do republicanismo antigo sobre as bases de um pensamento filosófico novo que funda um republicanismo moderno.

Qual é a nova concepção de *bem comum* que transforma a história do republicanismo e marca a diferença de Maquiavel em relação a Aristóteles e Platão sem que isto signifique, como insinua Strauss, um abandono dos fundamentos republicanos da filosofia política antiga?

> Eu digo [*Io dico*] que aqueles que condenam os tumultos entre os Nobres e a Plebe, a mim me parecem que condenam as coisas que foram a causa primeira da conservação da liberdade em Roma; que consideram mais os rumores e gritos nascidos de tais tumultos do que os bons efeitos que estavam parindo[11]; e que não per-

11 Cumpre perceber, aqui, que Maquiavel constrói um jogo de metáforas com o vocabulário da medicina: os tumultos entre a Plebe e os Nobres são apresentados como a "mãe" da liberdade de Roma que passa por um "trabalho de parto". Os gritos e as dores do parto devem ser avaliados como afecções menores em relação a uma afecção maior e contrária: a alegria de parir um filho, a felicidade que a mãe sente ao abraçar

> cebem como há em toda república dois humores diversos, aquele do povo e aquele dos grandes; e como todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião entre eles; (...) Não se pode com razão chamar de maneira alguma de desordenada uma república onde há tantos exemplos de virtude [*virtù*], porque os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis e as boas leis daqueles tumultos que muitos condenam sem considerar; porque quem examinar bem o fim dos tumultos, não encontrará que tenham parido algum exílio ou violência em desfavor do bem comum [*commune bene*], mas leis e ordenações [*ordini*] em benefício da liberdade pública [*publica libertà*] (MACHIAVELLI, 2001, livro I, IV, §§4-7).

Se toda sociedade é dividida internamente pelo desejo de dominar dos Grandes e o desejo de não ser dominado do Povo, dividida internamente entre associações de homens poderosos que desejam comandar outros homens e associações de homens que desejam não ser comandados, o fundamento da República encontra-se no desejo negativo de liberdade e o *bem público* é a *liberdade política*. A República livre não oprime o desejo de liberdade dos Grandes, mas oprime o seu desejo de comandar na medida em que acolhe em seu fundamento o desejo negativo de liberdade do Povo. E o *bem público* [*commune bene*] realiza-se como *liberdade política* precisamente na medida em que a República impõe limites ao desejo de comandar dos poderosos, pois nesta medida torna-se aberta para a ação política dos Grandes e do Povo, isto é, a República Livre permanece aberta para a resolução política dos conflitos e, assim, garante a liberdade política tanto para os aristocratas como para os homens do povo. Como todos têm liberdade política para participar da República, a *liberdade política* é o *bem comum* de que participam os grandes, o povo e a própria Cidade.

o filho depois das dores do parto. A liberdade é filha dos tumultos entre a Plebe e os Nobres.

A imagem da ordenação hierárquica das classes sociais em função de um *bem comum* designado pelo governo da Cidade, seja qual for este bem, não faz mais sentido a partir do republicanismo de Maquiavel. A divisão originária é constitutiva da sociedade e a instituição da *liberdade política* como *bem comum* da Cidade não anula os conflitos entre as classes, já que são constitutivos da essência de toda sociedade, mas apenas permite que os conflitos sejam trabalhados politicamente através de leis e instituições da República livre. Nesta medida, a própria sociedade institui a sua *liberdade* como um *bem comum* ao realizar um trabalho político sobre seus conflitos constitutivos, isto é, a República passa a ser fundada por homens livres que desejam conservar a sua própria liberdade ao conservar a República livre. De que outra maneira, senão ocultando passagens como esta em que Maquiavel trata do bem comum [*commune bene*], Strauss poderia sustentar com tanta ênfase que a política republicana de Maquiavel não opera com o conceito de *bem comum* e que, por isso, não distingue mais o político do tirano?

Passemos, agora, à reflexão de Strauss sobre a posição de Maquiavel como escritor político, isto é, passemos à reflexão sobre o metadiscurso de Strauss. O *Príncipe* seria destinado a um príncipe atual, os *Discorsi* a dois príncipes potenciais e o escritor Maquiavel ele mesmo ocuparia a posição de um príncipe movido pelo desejo de conquistas no interior da filosofia política, isto é, de um príncipe da filosofia política que dominou e destruiu os seus rivais. Quando opera este deslocamento dos destinatários para o autor, isto é, dos políticos para o escritor dos textos de filosofia política, Strauss fundamenta a sua interpretação da gênese da filosofia política moderna: Maquiavel teria rompido com o ensinamento clássico ao anular as motivações éticas dos pensadores políticos, teria assumido o lugar da besta cuja concupiscência faz abraçar

o amor profano contra o amor divino que nasce da ideia do Bem na *República* de Platão, o lugar da desmesura contra a prudência, a felicidade e a amizade na ética das virtudes de Aristóteles (STRAUSS, 1958, p. 289). Strauss constrói suas teses sobre a posição do escritor Maquiavel a partir da distinção entre a glória advinda do amor divino e a glória advinda do amor profano tal como foi formulada (para Strauss, de maneira "imutável") na *República* de Platão.

> O desejo de glória parece ser aquela paixão que, se seu escopo é ampliado, transforma o amante da tirania, para não dizer nada do amante dos prazeres corporais, em um amante da justiça. Na *República* de *Platão* esta transformação é provada apenas como preparação para uma verdadeira conversão da maldade à bondade, a verdadeira conversão sendo a transição para a filosofia, se não a filosofia ela mesma; esta conversão é efetuada pelo entendimento das limitações essenciais de tudo o que é político. Em Maquiavel, a transformação dos homens pelo desejo de glória parece ser a única transição; a segunda e maior conversão parece ter sido esquecida (STRAUSS, 1958, p.289).[12]

O escritor Maquiavel, portanto, teria se rendido à ciência do mal pela paixão da glória que não se consumaria em amor divino. Por esta razão, teria se tornado um tirano para com seus pares da filosofia política, teria pretendido dominar e destruir as filosofias políticas clássicas de Platão e Aristóteles. Não seria outra a interpretação de Strauss se ele tivesse tido o trabalho de interpretar os conceitos de bem comum

12 Cf. STRAUSS, 1978, p. 289. Na sequência, Strauss escreve: "Esta conclusão, no entanto, não é compatível com os claros avisos de Maquiavel sobre as desilusões da glória e as limitações de tudo o que é político. A glória imortal é impossível e isto que é chamado de glória imortal depende da sorte. Logo, ver o sumo bem na glória significa negar a possibilidade da felicidade." Para Strauss, tratar-se-ia, portanto, de vencer a sorte ou fortuna pela *virtù* do príncipe e conquistar a glória no interior da história da filosofia pela destruição do ensinamento bíblico e clássico.

e liberdade política no republicanismo moderno inaugurado por Maquiavel? Inútil insistir: pelo que já vimos da obra de Strauss, resulta claro que o seu propósito maior não é reestabelecer a filosofia política clássica, mas insinuar uma certa vertente teológica do pensamento político contemporâneo através da destruição da filosofia política moderna que se fundou pelas obras de Maquiavel, Hobbes e Espinosa, que se desenvolveu nos iluministas franceses e, depois, nas obras de Hegel e em Marx.

Como se estivesse tratando das sutilezas da filosofia de Maquiavel, Strauss não revela senão as sutilezas de seus próprios prejuízos. Como num espelho distorcido, a imagem diabólica de Maquiavel não reflete senão o imaginário político do próprio Strauss. Podemos dizer que a interpretação agressiva de Strauss é como aquele dardo que se volta contra quem o lançou, na metáfora que Espinosa utiliza no célebre escólio da proposição xv do livro i da *Ética*.

A interpretação de Strauss é guiada por um conceito do político que não é posto em questão pela leitura dos diferentes textos que constituem a história da filosofia, um pressuposto que permanece inquestionado pela leitura dos diferentes textos que constituem a história do republicanismo. Este preconceito do "político" conduz Strauss a reconstruir os textos, como se os estivesse explanando, a partir da seleção de algumas passagens e da omissão de outras, para apresentá-los como se fossem estruturados pelo conceito do político que, na verdade, o historiador da política Strauss abraçou. Ora, o conceito do político de Carl Schmitt explica-se pela formação de uma elite dirigente que controla o Estado em função de uma doutrina moral e política que designa o inimigo público e, em função desta designação, arregimenta o "povo" previamente excluído da participação nos assuntos do Estado e o inte-

gra como massa de manobra seja para apoiar os amigos da nação, seja para destruir o inimigo público. Foi assim pela propaganda e pelo terror, como nos ensina Hanna Arendt, que os nazistas, apresentando-se como a mais nova "elite", arregimentaram a "ralé", os "intelectuais" e a "classe média" da Alemanha sob o signo da "raça pura" contra os "inimigos" da "raça pura".

Strauss apresenta o discurso político de Maquiavel como se fosse guiado por esta concepção schimittiana do político e o seu republicanismo, elaborado à luz do patriciado romano nos *Discorsi*, limitar-se-ia à formação da elite de príncipes potenciais preparados para o exercício da tirania. A doutrina moral e política desta elite não seria mais a *Ciência do Bem* de Platão, mas seria a suposta *Ciência do Mal* do Maquiavel que Strauss construiu à sua imagem e semelhança. Como se vê, aplicando o método de Strauss aos seus próprios textos, explanando o sentido dos comentários de Strauss, seus pupilos puderam entender o recado e afastar a reposição da fundação democrática e republicana tal como concebida pelos fundadores no *Machiavellian Moment*.

LEO STRAUSS: A NEW FIGURATION OF MACHIAVELLIANISM

ABSTRACT We'll try to review the comments produced by Leo Strauss on Machiavelli's texts in his book *Thoughts on Machiavelli*. By criticizing Strauss's method of reading and writing philosophical texts, we can realize that his interpretation consists in the construction of a new figuration of the old machiavellianism that overtook the work of Machiavelli since it began to be censored by the priests. The enunciation that the teachings of Machiavelli are diabolical consists only in the most superficial and obvious trait of the theological interpretation unfolded by Strauss, given that under the new figuration of "machiavellianism" we can see in the background his project of destruction of modern philosophy and the advancement of a certain and particular contemporary philosophy as if it were the re-establishment of the classical political philosophy.

KEYWORDS Machiavelli, republicanism, political freedom, theology, tyranny.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CURTIUS, Ernest Robert. (1957). *Literatura européia e Idade Média latina*, Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.

LEFORT, Claude. (1999). *Três notas sobre Leo Strauss*. In: *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso.

MACHIAVELLI, Nicolas. (2001). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. A cura di Francesco Bauci. Tomo 1. Roma, Salerno Editrice.

ROUSSEAU, Jean.-Jacques. (1973). *Do Contrato Social*. In: *Os pensadores*, São Paulo: Abril Cultural.

SPINOZA, Baruch de. (2005). *Traité Politique*, Paris : PUF.
STRAUSS, Leo (1952). *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Chicago: University of Chicago Press.
STRAUSS, Leo (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press.
STRAUSS, Leo (1988). *How to read Spinoza's Theological Political Treatise*. In: *Persecution and art of wrtiting*. Chicago: University of Chicago Press.
STRAUSS, Leo (2009). *Direito natural e história*. Introdução e tradução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70.

Recebido em 16/04/2015. Aceito em 28/04/2015.

O PARADOXO DA LIBERDADE POLÍTICA EM SPINOZA: UMA HERANÇA DE MAQUIAVEL

André Santos Campos

Doutor, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal

andredoscampossantos@gmail.com

RESUMO O "paradoxo da liberdade" consiste em esta só poder ser atingida através da obediência, a qual é vista frequentemente como o contrário da liberdade. Neste artigo, demonstrar-se-á que o paradoxo começa por nascer em Maquiavel, o qual, porém, deixa-o em aberto ao colocar a liberdade tão-só dentro de um contexto de governação. Spinoza, contudo, dará um passo em frente na sua abordagem à liberdade política. Ele aborda esta problemática diretamente nos seus dois tratados políticos (o *TTP* e o *TP*) e ambos expressam o mesmo entendimento da liberdade, embora através de diferentes instâncias terminológicas. A solução spinozana combina um conjunto de critérios variados para a determinação da liberdade política, tanto da perspectiva do indivíduo como da perspectiva do Estado. Todavia, a sua combinação não é simples cumulação, mas sim uma complexa escala permitindo medir a liberdade em graus. Dessa maneira, Spinoza consegue fazer com que diferentes tipos de liberdade se compatibilizem com diferentes tipos de obediência.

PALAVRAS-CHAVE Spinoza, paradoxo, liberdade política, obediência, Maquiavel.

O "PARADOXO DA LIBERDADE"

A liberdade no contexto político da filosofia moderna desvela-se por diferentes perspectivas e segundo diferentes critérios.

Da perspectiva do indivíduo num Estado moderno, ele é politicamente livre quando age em conformidade com a sua própria independência de juízo, mesmo que sob o império do direito – isto é, quando obedece a leis institucionais objectivas para a feitura das quais ele tenha contribuído de alguma maneira. Nesta senda, haverá dois requisitos primordiais para a liberdade política num Estado: (1) que haja um império da lei (eliminação da discricionariedade e volatilidade das decisões dos soberanos); e que todos aqueles sujeitos à lei e aos comandos do soberano sejam aceites como participantes num grau mínimo e num qualquer momento da criação da lei e do direito.

Da perspectiva da relação do Estado com os seus cidadãos, a liberdade é vista ora como aquilo que o Estado deve promover para assegurar a eficiência das suas políticas ou a sua própria existência, ora aquele conjunto de condições colectivas que garantem a possibilidade de os indivíduos prosperarem sem a intervenção do Estado.[1]

O que estas duas perspectivas denotam, sobretudo quando confrontadas uma com a outra, é a generalização da ideia de que, na alvorada do pensamento político moderno, a problemática da liberdade no desenvolvimento do (então novo) Estado-nação representará uma tensão entre poder político e liberdade individual, entre aquilo a que se chamará o primado da soberania e o primado dos direitos subjectivos.

1 Para maiores desenvolvimentos sobre esta distinção, cf. JAMES, 2012, p. 255-258.

Fala-se então com frequência num "paradoxo da soberania" (HOLMES, 1995, p. 131; KRASNER, 1999, p. 3), segundo o qual o poder limitado é mais poderoso do que o ilimitado, visto que a liberdade subjectiva constitutiva do poder político surge na esfera pública como elemento da limitação do mesmo poder político.[2]

Um tal "paradoxo da soberania", segundo a perspectiva da liberdade individual, é também formulável como um "paradoxo da liberdade", na medida em que a formação e a manutenção de um poder político depende de obediência a outrem para manutenção da própria liberdade. A modernidade tende a superar esta dificuldade através da tentativa de eliminação da ruptura ontológica entre governante e governado, fazendo com que o governado seja participante constituinte em algum momento do direito do governante. Não obstante, permanece ainda a dificuldade: os indivíduos são livres apenas se participarem na feitura de uma comunidade política, a qual requer obediência a um soberano; o soberano, por sua vez, só pode ser e manter-se soberano enquanto for obedecido; e a obediência é tanto mais intensa quão mais livres forem os indivíduos participando na feitura da comunidade política. Por outras palavras, o cidadão, para estar num direito de si, tem de estar sob o direito de outrem; e só é livre o cidadão do Estado que for obedecido, o qual é tanto mais obedecido quanto maior liberdade tiverem os seus cidadãos. A dificuldade consiste em a liberdade só poder ser atingida através da obediência, a qual é entendida frequentemente como

2 Na realidade, o chamado "paradoxo da soberania" não chega a ser um verdadeiro paradoxo, uma vez que a soberania nunca chega a ser conceitualmente sinónima de poder ilimitado, mas sim de poder absoluto que só o é porque limitado, isto é, de poder que é tão mais poderoso quanto mais limitado estiver pela liberdade dos seus cidadãos. Para um levantamento teórico das várias perspectivas modernas da soberania neste sentido, de Bodin a Montesquieu (cf. CAMPOS, 2014).

o oposto da liberdade. Logo, apesar de tradicionalmente se encarar a obediência como uma certa ausência de liberdade, a relação obediência -liberdade não é *politicamente* uma de incompatibilidade.

Porém, desta constatação ressalta um novo problema. O elemento que é condição necessária para que haja liberdade política é também exatamente o mesmo elemento que é condição necessária para a não -liberdade política (ou servidão): a obediência. Como discernir então, entre dois homens obedecendo a uma mesma autoridade, aquele que é servo daquele que é escravo?

As páginas seguintes tentarão demonstrar que o chamado "paradoxo da liberdade" começa por nascer em Maquiavel, por ser o primeiro autor no dealbar da modernidade a elaborar um tratamento da liberdade política integrável no contexto do paradoxo. Contudo, Maquiavel deixa-o em aberto ao abordar a liberdade tão-só dentro de um enquadramento político-conceitual de governação. Spinoza, ao invés, partindo das premissas maquiavélicas e integrando-as num individualismo de herança hobbesiana ainda estranho a Maquiavel, abordará esta problemática diretamente nos seus dois tratados políticos (o *TTP* e o *TP*) através de um tratamento da liberdade política envolvendo as duas perspectivas (individual e estatal) numa mesma tese. A solução spinozana combina um conjunto de critérios variados para a determinação da liberdade em política, tanto da perspectiva do indivíduo como da perspectiva do Estado, embora recorrendo a diferentes instâncias terminológicas nos dois tratados. Todavia, a sua combinação não é uma simples cumulação, mas sim uma complexa escala permitindo medir a liberdade em graus. Dessa maneira, Spinoza conseguirá fazer com que diferentes tipos de liberdade se compatibilizem com diferentes tipos de obediência.

MAQUIAVEL: A LIBERDADE COMO MEDIDA DO PODER

É bem conhecida a bifurcação das opiniões sobre a obra de Maquiavel no tocante à problemática da liberdade. Onde uns entendem o maquiavelismo (sobretudo *O Príncipe*) como sinônimo de uma estratégia de opressão de governantes sobre governados, outros preferem destacar a preeminência da liberdade na obra do florentino. Muito embora a história da relação entre o humanismo europeu e a noção de *razão de estado* seja mais conturbada do que a visão redutora de um antimaquiavelismo deixa transparecer (SKINNER, 1978, pp. 248-254), a verdade é que a figura de um Maquiavel "defensor da liberdade" acabou por ser acalentada desde cedo. A adesão a esta perspectiva de pensamentos políticos densos como os de Spinoza (SPINOZA, 1972, *TP* V, 7; G III, p. 296-7)[3] e de Rousseau (ROUSSEAU, 1964, *Du Contrat Social*, Livro III, cap. 6) constituem prova bastante desta circunstância.

Esta corrente interpretativa tende a entender o contraste entre uma aparente amoralidade das sugestões contidas n'*O Príncipe* e uma apologia global da liberdade em Maquiavel como um obstáculo superável, ora com recurso a uma sobrevalorização do republicanismo dos *Discorsi* em detrimento do realismo d'*O Príncipe*, ora com a justificação de um esoterismo da linguagem contida na mais célebre das obras de Maquiavel. Todavia, não ressalta destas interpretações e explicações qualquer "paradoxo da liberdade" *per se*, no sentido explicitado *supra*, mas tão-só a dificuldade de determinar com exatidão o estatuto te-

3 Seguir-se-ão as habituais abreviaturas das obras de Spinoza: *E* para a *Ética*; *TTP* para o *Tratado Teológico-político*; *TP* para o *Tratado Político*; *Ep*. para a *Correspondência*; e G para a edição Gebhardt das obras completas de Spinoza (SPINOZA, 1972). As traduções portuguesas das obras de Spinoza citadas ao longo do texto seguem, em geral, as versões de Diogo Pires Aurélio (SPINOZA, 2004; e SPINOZA, 2008).

órico do conceito de liberdade no conjunto do pensamento político de Maquiavel, sobretudo no que concerne à sua compatibilização com o conceito de *virtù*. Isto porque qualquer tentativa de explicitar neste sentido a importância da liberdade em Maquiavel tende a reconhecer tacitamente a sua oposição conceitual à obediência a um governante soberano.

Ao invés, o "paradoxo" concebe a liberdade como expressável apenas dentro de um contexto específico de ordem e violência que inclua a obediência a um governante. É neste sentido, e neste sentido apenas, que Maquiavel pode ser dito o precursor moderno do "paradoxo da liberdade", irrelevando por agora a problemática da atribuição a Maquiavel da categoria de "defensor da liberdade".

A razão por que este paradoxo parece ser identificável pela primeira vez em Maquiavel consiste no fato de com ele nascer no mundo ocidental uma tentativa de compreensão do poder político à luz da maior potência como um bem, a qual só é soberana e absoluta não porque cumpre um critério axiológico exterior ao político, mas simplesmente porque é *eficaz*. A maior especificidade da nova incidência metodológica sobre a *verità effetuale della cosa* (MAQUIAVEL, 1971, *Il Principe*, cap. XV) é a consideração do objecto de estudo enquanto algo "*effetuale*", isto é, analisável na sua condição de efeito. Isto acarreta, por um lado, a primazia de um elemento histórico na análise do político, o que invalida a invocação da teologia enquanto conjunto de princípios orientadores de justificação da política. Por outro lado, acarreta também o enfoque num modelo causal de explicação que sobrepõe a força das causas eficientes aos valores das causas finais; por outras palavras, a eficácia em política torna-se o princípio determinativo primordial em detrimento de quaisquer considerações de ordem teleológica. A ciência do político

está como que imune à teologia e à teleologia – o ser do objecto importa mais do que o seu dever ser (STRAUSS, 1965, p. 179; STRAUSS, 1989, pp. 86-88).

Decerto a imunização do político face à teologia e à teleologia retiram uma causalidade superior ou transcendente ao próprio exercício do mando pelo soberano. Contudo, isso não implica uma ausência de limitações à produção de efeitos nem tampouco uma indiferença pela categoria dos efeitos. A estratégia de conquista e, sobretudo, de manutenção do poder precisa sempre desenvolver os meios exigidos por cada circunstância que garantam a adesão dos destinatários do mando. O soberano, seja ele príncipe ou república, nunca chega a ser proprietário exclusivo do seu ato de mando: são os súditos, enquanto destinatários realizando (ou não) os seus efeitos, que qualificam esse ato como bom (enquanto dever ser por cumprir) ou mau (enquanto dever ser por descumprir).[4]

Os atos de mando em questão são aqueles que Maquiavel identifica frequentemente como os "principais fundamentos que têm todos os Estados" [*principali fondamenti che abbino tutti li stati*] (MAQUIAVEL, 1971, *Il Principe*, cap. XII): as leis e as armas[5], notando-se em especial a precedência terminológica (porventura não despicienda) das leis em relação às armas. O que faz das leis e das armas algo de bom é precisamente a capacidade de serem elementos capazes de garantir a adesão dos súditos ao carácter obrigatório dos comandos do soberano – o mesmo é dizer,

4 Também neste sentido, cf. AURÉLIO, 2008, pp. 74-6.

5 Cf. também, por exemplo, a referência aos dois gêneros de combate, "pelas leis e pelas armas" (MAQUIAVEL, 1971, *Il Principe,* cap. XVIII), assim como a referência a "boas leis, boas armas e bons exemplos" (MAQUIAVEL, 1971, *Il Principe,* cap. XXIV).

de tornarem eficaz o governo político. As leis são boas quando eficazes, isto é, aceites como obrigatórias pelos seus destinatários e cumpridas enquanto tais; as armas são boas quando operam como elemento dissuasor suficiente da transgressão ao mando político, isto é, quando são a ameaça de último recurso em circunstâncias favoráveis ao descumprimento.[6] Em ambos os casos, o poder é eficaz quando assegura não apenas o cumprimento do mando, mas a *obediência* ao mando. E a obediência, podendo embora ser manipulada, cabe sempre à iniciativa dos súditos.

Por outras palavras, a eficácia mostra que é tão mais poderoso aquele que reconhece nos seus súditos algum elemento qualitativo de limitação ao seu poder.

Maquiavel centra as suas preocupações na esfera da maior eficácia aberta à atividade política, entendendo esta não tanto numa perspectiva de racionalidade mas sim numa de força. A lei, mesmo não estando desligada de uma qualquer naturalidade, não sendo portanto completamente anatural, deixa de ser medida de veracidade, e passa a ser aferível no seu valor por uma medida de eficácia. Ela encolhe-se como objecto de razão porque o que nela interessa é a eficácia do fim e não a sua verdade, e perde-se como construção da razão porque não provém já de um âmbito todo racional, mas de um outro dedicado exclusivamente à aquisição e manutenção do poder sobre outrem como um fim em si

6 A superioridade das boas leis sobre as boas armas no que toca à garantia do cumprimento do mando político pode ser comprovada na seguinte passagem: "E gli uomini hanno meno respetto a offendere uno che si facci amare, che uno che sí facci temere; perche l'amore è tenuto da uno vinculo di obligo, il quale, per essere gli uomini triste, da ogni ocasione di própria utilità è rotto; ma il timore è tenuto da una paura di pena che non ti abbandona mai" (MAQUIAVEL, 1971, *Il Principe,* cap. XVII).

mesmo. A positividade intrínseca da lei é assim no imediato uma manifestação de força e só mediata ou acidentalmente um momento de um projecto de racionalidade. A lei, chegando a ser enquadrada na noção de *combate* que representa o extremo da necessidade da força, não é tanto oposta a uma exigência da razão – uma vez que a racionalidade do político enquanto algo que o transcende não é forçosamente declaração de ausência de racionalidade –, mas é posta como expressão, embora insuficiente, de adequação a uma racionalidade inerente ao agregado humano concreto, histórico (MAQUIAVEL, 1971, *Il Principe*, cap. XVIII).[7]

Antes de Maquiavel, a ideia de um *telos* para a política fazia com que os fins identificados contivessem uma dimensão axiológica (não necessariamente eficiente) confundível com princípios de paz, ordem pública ou liberdade. Os fins (de interpretação valorativa) determinavam a ação política: uma vez conhecidos os fins últimos que dessem sentido à existência dos homens em sociedade, todo o mando teria de ser deduzido a partir daí, independentemente das suas implicações práticas. A liberdade seria um desses fins. Com Maquiavel, a liberdade torna-se condição para a eficácia do poder (quer enquanto designa uma não sujeição a um poder externo, quer enquanto designa cidadãos não oprimidos pela força dos soberanos) e o resultado de um poder que realmente surte efeitos. A política é então entendida como uma mistura de ordem e violência: o que justifica o exercício de autoridade é a instalação e a manutenção de uma ordem pública, muito embora esta não seja senão um regime especial de violência através do qual a força é monopolizada. Só é livre o povo ordenado; só está ordenado o povo violentado: esta é a formulação primeira do "paradoxo da liberdade".

7 Para maiores desenvolvimentos quanto ao enquadramento histórico desta posição, cf. CAMPOS, 2010b, pp. 108-116.

Todavia, o motivo por que Maquiavel não parece desenvolver o "paradoxo" nem tampouco apresentar uma tentativa minimamente viável de superação expressa-se na circunstância de entender a liberdade precisamente como *resultado* de um poder eficaz – concebe-a apenas dentro de um contexto definitivo de governação já operativa pela força. Ora, o que vai distinguir este tratamento do "paradoxo" de outros subsequentes é a originalidade moderna (sobretudo seiscentista) de mudar de perspectiva na análise do político, a partir primariamente da condição do homem que se torna súdito. Aí, a liberdade não é apenas resultado ou condição da produtividade do mando, mas sobretudo pressuposto conceitual da própria construção do político. Spinoza ilustrará bem esta inversão.

A liberdade segundo a perspectiva do indivíduo no *TTP*

No capítulo XVI do *TTP*, depois de passar várias páginas a descrever o processo constitutivo do político e a obediência originada com a transferência dos direitos, Spinoza coloca a seguinte questão: estaremos desta maneira a fazer dos súditos escravos (SPINOZA, 1972, *TTP* XVI; G III, p. 194)? A sua resposta será dada ao longo dos capítulos seguintes, enfatizando que diferentes tipos de obediência determinarão diferentes tipos de liberdade ou de não-liberdade.

Spinoza distingue diferentes tipos de obediência duas vezes no *TTP*. No início do cap. XVII, distingue entre obediência externa (o mero cumprimento factual do que é estipulado pelo soberano) – a qual é suficiente para haver obediência, uma vez que não é o motivo da obediência mas o próprio ato de obedecer que faz de alguém um súdito – e obediência interna (assentimento de ânimos) – a qual é tanto maior quanto mais se *compreende* a necessidade de cumprimento e de não vio-

lação daquilo que é estipulado pelo soberano (SPINOZA, 1972, *TTP* XVII; G III, p. 202).

Por outro lado, Spinoza fizera ainda outra distinção relevante no final do cap. XVI entre tipos de obediência: a do escravo, o qual obedece a outrem para utilidade exclusiva desse outrem; a do filho, o qual obedece aos pais para sua própria utilidade, que por seu turno só é conhecida pelos pais e não por ele; e a do súdito, o qual obedece ao soberano porque isso é útil à comunidade e, consequentemente, também a si próprio. E acrescenta: "O mais escravo é aquele que se deixa arrastar pelo prazer e é incapaz de ver ou fazer seja o que for que lhe seja útil; [e] só é livre aquele que vive [...] conduzido unicamente pela razão" (SPINOZA, 1972, *TTP* XVI; G III, p. 194).

O que estas duas ordens de distinções demonstram é que Spinoza apresenta dois grandes critérios para a determinação da liberdade individual, mesmo quando há obediência: o *critério epistemológico*, segundo o qual é livre quem se conduz pela razão e é servo quem se deixa conduzir pelas paixões; e o *critério da utilidade*, segundo o qual quem age por obediência só para utilidade de outrem não tem a mesma liberdade de quem age por obediência para utilidade própria exclusiva, que por sua vez não tem a mesma liberdade de quem age por obediência para utilidade comum *e* sua. Uma vez que a obediência é aferida factualmente (obediência externa), este dois critérios intervêm conjuntamente para determinar o tipo de obediência em questão (obediência interna).

Estes dois critérios começam por introduzir a originalidade moderna de Spinoza no enfrentamento do problema da liberdade política. O critério epistemológico tem primazia, uma vez que é possível conceber patamares de liberdade individual sem obediência. Quando

Spinoza afirma que "a ação a mando de alguém, quer dizer, a obediência, retira de certo modo a liberdade" (SPINOZA, 1972, *TTP* XVI; G III, p. 194), parece estar a referir-se a uma dimensão epistemológica, uma vez que o homem conduzindo-se unicamente pela razão conhece as coisas necessariamente e, por conseguinte, não precisa de ser impelido ao cumprimento de uma representação de necessidade, pelo que está *supra legem* (SPINOZA, 1972, *Ep* 19; G IV, p. 93). Uma vez que os comandos são constructos da imaginação tornando imperativo o que à luz da razão é meramente indicativo, o sábio por si e para si não carece de mandamentos pois já conhece as coisas racionalmente e apreende a sua necessidade. Em rigor, não chega a haver obediência numa comunidade de sábios.[8]

Porém, visto que tais comunidades apolíticas não têm existência histórica, coloca-se (inclusive ao sábio) o problema do estatuto da obediência. Eis que surge então o critério da utilidade, cumulando-se ao epistemológico para formar uma filosofia da liberdade com a política no horizonte.

Esses dois critérios cumulados permitem delinear uma torre rudimentar com vários graus de liberdade.

(1) O homem racional numa comunidade de sábios;

(2) O súdito conduzindo-se pela razão;

(3) O súdito conduzido pelas paixões;

8 Comprova-o a seguinte asserção do *TTP*: "O amor de Deus não é obediência, mas virtude; [...] a obediência concerne a vontade daquele que comanda, não a necessidade e a verdade da coisa" (SPINOZA, 1972, *TTP* XVI, nota 34; G III, p. 198). Quanto às implicações desta posição, cf. CAMPOS, 2010b, pp. 117-124; e LAGRÉE, 2004, pp. 192-194.

(4) O filho (passional);

(5) O escravo.

Note-se que a escravatura não é necessariamente espaço conceitual de não-liberdade, uma vez que os diferentes critérios de liberdade individual são cumulativos. Se o escravo se conduzir pela razão, ele é mais livre do que o escravo que se deixa levar pelas paixões. Os critérios da liberdade não funcionam de uma maneira tudo-ou-nada, mas sim por graus. Todavia, esta circunstância faz ressaltar um novo problema, cuja relevância perdura na História da Filosofia desde as considerações de Epicteto: qual o homem mais livre?: o escravo conduzindo-se pela razão ou o súdito conduzido pelas paixões?

Com efeito, se o critério epistemológico tem sempre primazia face ao da utilidade, a escala de liberdade esboçada não está correta. Em Spinoza, o conflito entre critérios parece ser sempre ganho pelo epistemológico, o que acarreta considerar o escravo sábio mais livre do que o senhor passional. Mas, em tal caso, qual o grau de politicidade da liberdade? Em que medida um Sócrates encarcerado é *mais livre politicamente* do que um senhor dominado pelas paixões?

Este problema indica que os critérios epistemológico e da utilidade, por si sós, não são suficientes para garantir a plena determinação da liberdade em contexto político. Caso contrário, não estaria ainda justificada a grande tese final do *TTP* que confere o subtítulo à obra: a de que a liberdade de filosofar não só é compatível com a paz da república, como inclusive não há paz da república se ela for abolida. Por conseguinte, a liberdade política individual só é compreensível quando as duas perspectivas de abordagem da liberdade se cumulam e se completam: a do cidadão e a do Estado.

A LIBERDADE SEGUNDO A PERSPECTIVA DO ESTADO NO *TTP*

Da perspectiva do Estado, surgem também dois critérios de liberdade, os quais acabam por espelhar (ou reproduzir) no plano político institucional os dois critérios da liberdade individual.

No que respeita ao critério epistemológico, não é possível afirmar simplesmente que o Estado seja agente ou sujeito de conhecimento, muito embora lhe sejam imputadas ideias e proposições inteligíveis: as decisões políticas. É neste âmbito que se desenvolverá o primeiro critério da liberdade da perspectiva do Estado: na *eficácia das decisões políticas*.

Aqui, Spinoza é um claro herdeiro de Maquiavel. A liberdade, que deverá ser distinguida da licenciosidade (em que tudo é permitido pensar ou expressar), acarreta maior vantagem para o soberano. Com efeito, já perto do final da obra, Spinoza preocupa-se em inquirir não se o soberano tem direito a abolir a liberdade, mas se lhe é vantajoso fazê-lo (SPINOZA, 1972, *TTP* XX, G III, p. 240). A ausência de liberdade é a tirania, a qual acarreta maior resistência dos súditos e não produz as condições para a paz, a piedade, ou para o fomento das artes e das ciências. Logo, o Estado livre é o moderado – aquele que intermedeia a tirania e a licenciosidade.

Como é que se atinge a moderação? Precisamente através da eficácia ao jeito maquiavélico, isto é, na constatação de que é tão mais poderoso aquele soberano reconhecendo nos seus súditos algum elemento qualitativo de limitação ao seu poder. Spinoza exemplifica recorrendo à limitação dos chefes das tribos do Estado hebraico (SPINOZA, 1972, *TTP* XVII, G III, pp. 212-214): a maior soberania corresponde à maior limitação do poder, isto é, à maior eliminação das condições permitindo a arbitrariedade das e nas leis. O Estado livre e em paz é o moderado. O

seu critério de medida é o da maior soberania enquanto parametrização normativa, quer dizer, enquanto traduz uma vera utilidade pública e nunca particular ou meramente institucional. A sua medida de aferição é a eficácia das decisões políticas, a qual é factualmente externa, mas sobretudo interna. Por outras palavras, o Estado mais livre é o moderado através do qual a adesão à lei faz a força da lei. No Estado sem moderação, segundo Spinoza, os súditos só querem o que está ordenado ao ponto de a obediência já não parecer escravidão mas sim liberdade. Ao invés, no Estado livre os súditos querem só o que é legal porque o que é legal é o que eles querem. Por conseguinte, o súdito de uma monarquia moderada será mais livre do que o de uma tirania.

Contudo, a medida da eficácia das decisões políticas não se esgota neste critério. Spinoza afirma claramente que "as leis, enquanto o povo reinou, permaneceram intactas e foram mais assiduamente observadas" (SPINOZA, 1972, *TTP* XVIII, G III, p. 224). Parece haver uma relação direta entre o tipo de regime político em exercício e o tipo de obediência interna generalizado nessa comunidade política. O Estado livre é não apenas o mais eficaz politicamente, como dissera Maquiavel; é também o que mais se assemelha ao governo pelo povo, a saber, a democracia.

Segundo Spinoza, "aquilo que os homens menos suportam é estar submetidos aos seus semelhantes e ser dirigidos por eles" (SPINOZA, 1972, *TTP* V, G III, p. 74). Salvo se os súditos forem verdadeiros cidadãos e acreditarem estar a seguir as suas próprias volições quando obedecem às leis, parecerá haver sempre um hiato entre governantes e governados, assim como uma assimetria entre governar e obedecer. Quão mais reprodutora de uma relação transcendente for a conexão entre Estado e súditos, mais estes acreditarão estarem submetidos aos seus semelhantes, e por conseguinte tanto mais insuportáveis lhes serão as estruturas e as

decisões políticas. Por outras palavras, a eficácia política depende em larga medida da convicção generalizada de que os súditos participam num grau mínimo na feitura das decisões políticas. Este é afinal o critério da utilidade segundo a perspectiva do Estado, no que constitui um autêntico quarto critério da liberdade: o de *regimes políticos de participações majoritárias* (entenda-se: dos destinatários das decisões na feitura das mesmas).

Assim, a democracia apresenta condições para ser mais livre do que a aristocracia, a qual apresenta condições para ser mais livre do que a monarquia. Contudo, tal como ocorrera no caso da liberdade segundo a perspectiva do cidadão, o critério mais próximo do epistemológico tem primazia. Logo, a monarquia moderada (necessariamente mais eficaz) será mais livre do que a democracia licenciosa, e assim sucessivamente.

A liberdade segundo a perspectiva do indivíduo no *TP*

No *TP*, a temática da liberdade é abordada sobretudo através do par conceitual *sui juris* – *alterius juris*. Tal como muitos outros conceitos proliferando na filosofia política moderna, este par deriva do direito privado romano e surge agora em aplicação à esfera pública, dentro da qual *sui juris* tende a ser sinônimo de independência e autonomia e *alterius juris* sinônimo de dependência e heteronomia. Spinoza, contudo, usa este par de maneira diferente. No *TP*, afirma que "cada um [...] está *sui juris* na medida em que pode repelir toda a força, vingar como lhe parecer um dano que lhe é feito e, de um modo geral, na medida em que pode viver segundo o seu próprio engenho" (SPINOZA, 1972, *TP* II, 9; G III, p. 280). Há aqui sempre presente uma contextura de dependência que se não consegue afastar. A definição de *sui juris* não exclui neces-

sariamente a dependência e parece chegar a admitir obediência, a qual por sua vez aparenta por vezes relacionar-se mais com a servidão do que com uma concepção epistemológica da liberdade humana. Como então se poderá, ora distinguir o *sui juris* do *alterius juris*, ora reaproximar o *sui juris* de uma perspectiva jurídica da liberdade humana?

Spinoza desenvolve esta ideia: "a mente está totalmente *sui juris* quando pode usar retamente da razão. Mais ainda, uma vez que a potência humana deve ser avaliada não tanto pela robustez do corpo quanto pela fortaleza da mente, segue-se que estão maximamente *sui juris* aqueles que maximamente se distinguem pela razão e que maximamente são por ela conduzidos; e por isso chamo totalmente livre ao homem na medida em que ele é conduzido pela razão, visto que assim ele é determinado a agir por causas que só pela sua natureza se podem entender adequadamente, se bem que seja por elas necessariamente determinado a agir" (SPINOZA, 1972, *TP* II, 11; G III, p. 280). Nesta passagem, delineia-se claramente uma correspondência próxima entre o *sui juris* e um reto uso da razão. A semelhança com o critério epistemológico da liberdade no *TTP* é notória.

A epistemologia em Spinoza é ela mesma graduada em distintos gêneros – imaginação, razão, e ciência intuitiva (na *Ética*) –, num itinerário progressivo da adequação das ideias. Logo, se o *sui juris* está intimamente associado a um gênero específico do conhecer, a razão, ele pode por sua vez ser tido também como de qualificação *graduada*, dentro da razão e para lá da razão: daí dizer-se estarem "maximamente" (*maxime*) *sui juris* os que "maximamente" (*maxime*) se conduzem e distinguem pela razão. Se há quem mais ou menos se conduza pela razão, ou até por um gênero mais perfeito de conhecimento adequado, também haverá quem mais ou menos esteja *sui juris*.

Assim, da mesma maneira que há graus do conhecer, parece haver também graus de *sui juris*. A imaginação, o primeiro gênero de conhecimento, formando-se por imagens de coisas, remete sempre para um ideato de natureza inalcançável, e portanto é inadequada e mutilada, parcial por traduzir só transitividade e não imanência por transitividade. Não obstante, as ideias da imaginação não são falsas por si mesmas, mas apenas enquanto tomam por verdadeira a inalcançável remissão extrínseca que tentam operar – enquanto ideias existentes na eternidade dos atributos de Deus, há nelas algo de positivo. A imaginação é um gênero confuso do conhecer, mas é ainda um processo do conhecer. Quando as imagens revelam inadequadamente uma relação extrínseca que é na realidade verdadeira (a imagem transmite por acidente a ideia do ideato), conforme ao seu ideato, elas como que vislumbram de uma perspectiva coarctada a natureza necessária de Deus. Em rigor, não é outra coisa o que sucede com a constituição do político por operações da imaginação: as paixões podem chegar a produzir uma comunhão acidental dos seres, por cooperação inter-humana que permita "repelir toda a força" e "vingar um dano suportado", tidos por critérios de *sui juris*. Logo, tal como há uma produtividade por sucedâneos imaginários de algo verdadeiro e adequado, conforme à razão embora não por ela produzido, também haverá no binómio *sui juris* - *alterius juris* uma graduação em que o inadequado possa chegar a transparecer e a conformar-se ao adequado.

Se o *alterius juris* é graduado tal como o *sui juris* (e todo o parágrafo 10 do capítulo II do *TP* parece resumir quatro tipos regressivos de sujeição ao direito de outrem, do mais coarctante ao menos coarctante), e as operações passionais de medo e esperança assinalam um *alterius juris* capaz de produzir o comum no qual nasce o direito individual,

então os tipos afectivos de *alterius juris*, se não surgem por um uso da razão, podem ser-lhe conformes e por ela ratificados. Por conseguinte, há graus de *alterius juris*, nomeadamente os que envolvem medo e esperança como afetos constitutivos do político, compatíveis com o *sui juris* – o par conceitual não é afinal uma correlação, é sim cumulável. Tal como a imaginação é um gênero mutilado do conhecer mas ainda gênero do conhecer, também algum *alterius juris* é condição jurídica mutilada de um *sui juris*.

Logo, obedecer a outrem não é sacrifício de um direito de si, é sim um possível passo constitutivo da própria liberdade individual. Ao não ser errónea alguma compatibilidade entre o *sui juris* e experiências de heteronomia, não mais é possível tomar o *sui juris* no sentido de autonomia ou independência, pois o homem não prescreve sozinho as suas próprias normas de viver mas concebe a sua natureza como exigindo a feitura com outros ou sob outros das suas próprias normas de viver.

A LIBERDADE SEGUNDO A PERSPECTIVA DO ESTADO NO *TP*

O uso do par conceitual *sui juris* – *alterius juris*, porém, não se esgota neste contexto. Ele não se aplica apenas aos indivíduos humanos, mas serve também de medida do poder político: também os povos e os Estados são referidos como mais ou menos *sui juris*. Logo, o *sui juris não pode ser apenas sinônimo de condução pela razão, mas tem igualmente uma dimensão política institucional relevante que requer liberdade da perspectiva do Estado nas suas relações com os súditos.*

Os Estados não têm uma mente que seja ideia singular real no atributo pensamento, não participam ontologicamente em processos de causalidade ou individuação, nem se lhes remonta qualquer cognição

peculiar à sua natureza, por ciência intuitiva, razão, ou sequer imaginação (CAMPOS, 2010a). Não obstante, são ditos "conduzirem-se como que por uma só mente" – *una veluti mente ducitur*. Ora, a mente humana é coisa sempre pensante, e o exercício contínuo do poder do Estado só decorre por atividade humana em instituições, pelo que esse seu "conduzir-se como que por uma só mente" consistirá em algo parecido com um forjar permanente de ideias que sejam imputadas à unidade política institucional. Em suma, uma sua quase-mente é como que uma vontade estatal cujas volições sejam expressadas em decisões políticas. E isto permite já efetuar uma associação com a condução dos homens na vida por diferentes gêneros de conhecimento.

Não se trata aqui de fazer referência aos gêneros de conhecimento por que se guiam os titulares das variadas instituições de poder político no decurso do seu exercício, e atribuí-los a uma pretensa unidade estatal. O que deve estar aqui em referência, ao invés, é a necessidade de uma relação coerente entre uma imagem de vontade estatal una, uma pretensão de eficácia política, e uma maior produtividade imputável a um direito único dessa vontade. Neste caso, quanto mais as decisões políticas forem eficazes, tanto maior será o poder do Estado, o qual requer uma maior potenciação dos súditos, que por sua vez fortalecem a vontade una ao tornarem em si eficazes as decisões políticas, e assim sucessivamente. Segundo a linguagem do *TP*, dá-se como que um ciclo de maior ou menor poder coincidente com um ciclo de maior ou menor potência de multidão consoante a eficácia das decisões políticas. Esta eficácia é tanto maior quanto mais promove a inclusão e o consenso, isto é, quanto mais dela resulte na prática uma comunhão inter-humana. Assim se reproduz aquilo que no *TTP* fora o critério da eficácia das decisões políticas.

Por outro lado, ao entender-se o *sui juris* dos Estados enquanto medida da eficácia das decisões políticas, passa também a ser verdade que onde houver características possibilitando uma maior eficácia dessas decisões, por um seu acatamento e performatividade, aí será o ninho de gestação do maior *sui juris*. A proposta do *TP é a seguinte: converter os afetos de medo que começam por suportar e produzir o político em afetos de esperança, ou seja, tornar cada cidadão menos alterius juris*; eliminar essa imagem de ruptura entre governantes e governados ao ponto de cada um se crer obedecendo a si mesmo, ou seja, crendo remontar a si a causa da sua própria heteronomia inerente às decisões políticas. Desta maneira, as decisões políticas mais eficazes são as que mais diluem uma imagem de transcendência do poder e mais deixam transparecer uma imanência da dinâmica dos processos decisórios da política. E estas são as decisões próprias do regime democrático, que portanto parece ser mais *sui juris* que os restantes.

Conclui-se portanto que, havendo graus de *sui juris* decorrendo dentro de cada tipo de regime político, há também graus de *sui juris* entre os três tipos de regimes políticos elencados por Spinoza no *TP*. Isto não é senão aquilo que no *TTP* fora o critério do regime político de participação majoritária. Quanto mais disseminadas as decisões, maior a sua eficácia (pois cada súdito imaginará não obedecer senão a si mesmo) e a possibilidade de comunhão política. Logo, maiores também a potência da multidão e o poder da república. Daí poder afirmar-se ser a democracia o regime permitindo ao Estado que o adopta estar o mais *sui juris* possível. Isto não significa uma pura supremacia da democracia face aos restantes tipos de regime, uma vez que cada um deles passa por graduações na qualificação do *sui juris*, e é esta condição de eficácia política na produção do comum que revela o absoluto de um Estado: em

última análise, é mais potenciadora e poderosa a monarquia *sui juris*, por exemplo, do que a democracia *alterius juris*. Neste sentido, a democracia é a estrutura na qual o espaço em que se encontra o outro faz fermentar uma maior reciprocidade de potências individuais. Por isso é que a democracia *sui juris é o mais natural dos regimes políticos (*SPINOZA, 1972, *TTP* XVI; G III, p. 195). Ao ser mais *sui juris* que todos os outros regimes políticos, a democracia *sui juris é a organização do Estado mais absoluto, e portanto é um estado de sociedade política onde há maior naturalidade, ou seja, é um verdadeiro estado de natureza absoluto.*

CONCLUSÃO

A acumulação dos quatro critérios da liberdade a partir de duas perspectivas distintas faz com que a solução spinozana para o dilema político derivado de Maquiavel tenha um elevado grau de complexidade enquanto densifica a escala da liberdade individual. Desde logo, a liberdade individual depende do gênero e do grau de conhecimento de cada indivíduo e da sua motivação ou relação cognitiva com a lei. Mas enquanto se mede apenas num contexto político a vários níveis, os quais têm também vários níveis, essa liberdade gradua-se consoante os vários critérios cumulados.

Logo, um sábio conduzindo-se pela razão pode ser livre, mas se viver numa tirania ou for escravo numa democracia, ele não é tão livre quanto pode ser. Da mesma maneira, se ele vive numa monarquia com eficácia social das decisões políticas, ele parece mais livre do que se viver numa oligarquia opressiva. Um Sócrates encarcerado, conquanto a sua liberdade não seja apolítica, não é tão livre quanto pode ser; e o senhor dominado pelas paixões não é tão não-livre quanto pode deixar de ser. A hipótese de superação do "paradoxo da liberdade" sugerida

por Spinoza nas suas duas obras políticas deixa antever desde logo que a liberdade na política parece estar dependente de uma certa política da liberdade.

THE PARADOX OF POLITICAL FREEDOM IN SPINOZA: A MACHIAVELLIAN HERITAGE

ABSTRACT The paradox of freedom consists in the idea according to which freedom can only be achieved through obedience, which is usually regarded as the contrary of freedom. This paper shows that the paradox emerges with Machiavelli, who nevertheless leaves it unsolved insofar as he tackles it only from the viewpoint of government. Spinoza, however, overcomes such shortcomings. He approaches this problem in both his political treatises (the *Theological-Political Treatise* and the *Political Treatise*); both seem to express one same theoretical vision of what political freedom is, albeit through different formulations. Spinoza's solution combines a set of different criteria for assessing political freedom, both from the viewpoint of the individual citizen and of the State, thus presenting a complex scale for measuring freedom in degrees. He is able thus to make different types of freedom compatible with different types of obedience.

KEYWORDS Spinoza, paradox, political freedom, obedience, Machiavelli.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AURÉLIO, D. P. (2008). "Introdução", *O Príncipe*, trad. Diogo Pires Aurélio: Círculo de Leitores, pp. 11-106.

CAMPOS, A. S. (2014) "A linguagem dos direitos subjectivos no contexto da soberania", in: *Colloquia. Revista do Instituto de Filosofia da Linguagem, FCSH-UNL*, vol. 2, "Direitos Fundamentais e Soberania na Europa. História e Atualidade", ed. António Marques e Paulo Barcelos (no prelo).

CAMPOS, A. S. (2010a) "The Individuality of the State in Spinoza's Political Philosophy", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, De Gruyter, vol. 92, n.º 1: 1-48.

CAMPOS, A. S. (2010b) *Jus sive Potentia. Direito Natural e Individuação em Spinoza*, Lisboa: CFUL.

HOLMES, S. (1995) *Passions & Constraint. On the Theory of Liberal Democracy*. Chicago: The University of Chicago Press.

JAMES, S. (2012). *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics. The Theologico -Political Treatise*, Oxford: Oxford University Press.

KRASNER, S. D. (1999) *Sovereignty. Organized Hypocrisy*, Princeton: Princeton University Press.

LAGRÉE, J. (2004) *Spinoza et le débat religieux. Lectures du Traité theologico -politique*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes.

MAQUIAVEL, N. (1971) *Tutte le opera*, ed. Mario Martelli, Firenze: Sansoni Editore.

ROUSSEAU, J.-J. (1964) Œuvres complètes, t. III, Paris: Gallimard.

SKINNER, Q. (1978) *The Foundations of Modern Political Thought. Volume 1: The Rennaissance*, Cambridge: Cambridge University Press.

SPINOZA. (1972) *Spinoza Opera*, ed. Carl. Gebhardt, Heidelberg: Carl Winters Universitätsverlag, 4 vols.

SPINOZA. (2004) *Tratado TeológicoPolitico*, trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio, Lisboa: Imprensa NacionalCasa da Moeda, (2.ª ed.).

SPINOZA. (2008) *Tratado Político*, trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio, Lisboa: Círculo de Leitores.

STRAUSS, L. (1965) *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press.

STRAUSS, L. (1989) "The Three Waves of Modernity", *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss*, ed. Hilail Gildin, Detroit: Wayne State University Press, pp. 81-98.

Recebido em 06/04/2015. Aceito em 25/04/2015.

MAQUIAVEL E A *VIRTÙ* POPULAR

Antônio David

Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

mdsf.antonio@gmail.com

RESUMO Nas primeiras linhas de seus *Discorsi*, ao comparar a fundação de Roma com a fundação de Esparta, Maquiavel afirma: "(...) se Roma não teve a primeira fortuna, teve a segunda". Nesse artigo, examinaremos no que consiste a segunda fortuna e sua possível relação com a *virtù* popular. Opondo-se à tradição, que associa perfeição à indivisão social e ausência do conflito, Maquiavel mostra que foi exatamente a desunião entre a plebe e os grandes o fator que operou decisivamente em favor da perfeição da República e da vida livre.

PALAVRAS-CHAVE Maquiavel, *virtù* popular, fortuna, tumulto, conflito.

O capítulo 2 do Livro 1 dos *Discorsi* é dedicado à comparação entre a fundação de Roma e a fundação de Esparta. Tomemos como ponto de partida uma longa passagem do capítulo em questão:

> Embora Roma não tivesse um *Licurgo* que no princípio a ordenasse de tal modo que lhe permitisse viver livre por longo tempo, foram tantos os acontecimentos que nela surgiram, devido à desunião que havia entre a plebe e o senado, que aquilo que não fora feito por um ordenador foi feito pelo acaso. Porque, se Roma não teve a primeira fortuna, teve a segunda; pois se seus primeiros ordenamentos foram insuficientes, nem por isso a desviaram do bom caminho que a pudesse levar à perfeição. Porque Rômulo e todos os outros reis fizeram muitas e boas leis, ainda em conformidade com a vida livre: mas, como sua finalidade foi fundar um reino, e não uma república, quando aquela cidade se tornou livre, faltavam-lhe muitas coisas que cumpria ordenar em favor da liberdade, coisas que não haviam sido ordenadas por aqueles reis. E, se bem que aqueles reis perdessem o poder pelas razões e nos modos narrados, aqueles que os depuseram, ao constituírem imediatamente dois cônsules para ficarem no lugar dos reis, na verdade depuseram em Roma o nome, mas não o poder régio: de tal forma que, como só tivesse cônsules e senado, aquela república vinha a ser mescla de duas qualidades das três acima citadas, ou seja, principado e optimates. Faltava-lhe apenas dar lugar ao governo popular: motivo por que, tornando-se a nobreza romana insolente pelas razões que abaixo se descreverão, o povo sublevou-se contra ela; e assim, para não perder tudo, ela foi obrigada a conceder ao povo a sua parte, e, por outro lado, o senado e os cônsules ficaram com tanta autoridade que puderam manter suas respectivas posições naquela república. E assim se criaram os tribunos da plebe, tornando-se assim mais estável o estado daquela república, visto que as três formas de governo tinham sua parte (MACHIAVELLI, 2007, pp. 18-19).

A passagem é rica em elementos que constituem o centro do pensamento político de Maquiavel. Vemos nela a presença da *virtù* –

na figura de Licurgo –, à qual são associadas as noções de finalidade e ordenação, e a presença da fortuna; figuram nela o reino e a república; figuram também a plebe[1] e a nobreza (bem como o senado), cuja oposição vem acompanhada da noção de formas de governo [*qualità di governo*]; nela observamos ainda a presença das noções de liberdade, poder, autoridade, boas leis, bom caminho e perfeição; há na passagem uma noção muito cara ao pensamento de Maquiavel: a decisiva importância do princípio, o momento de fundação de uma comunidade política organizada; e, finalmente, nela podemos notar a presença (ou pelo menos traços) de um importante aspecto do pensamento de Maquiavel, que consiste no paralelo entre a política e a física, aqui figurados nas noções de manutenção – conceito chave no pensamento político de Maquiavel – e "sua parte"[2].

1 No curso de sua obra, à primeira vista Maquiavel parece empregar os termos *plebe, popolo* e *moltitudine*, os quais foram traduzidos na edição por nós consultada por "plebe", "povo", "multidão", respectivamente, sendo que também figura o termo *universale*, que ganhou traduções diferentes, dependendo do contexto. O estudo do problema posto neste artigo exigiria o exame do emprego, por Maquiavel, destes conceitos, o que não fizemos. É importante, contudo, notar que em algumas passagens Maquiavel refere-se ao povo como "matéria" (cf. MACHIAVELLI, 2007, pp. 65, 71, 75, 111 e 161) e a ordenação como "forma" (MACHIAVELLI, 2007, p. 75). Dirá Maquiavel que "uma autoridade absoluta [*autorità assoluta*], em brevíssimo tempo, corrompe a matéria" (MACHIAVELLI, 2007, p. 111).

2 Tal aspecto do pensamento de Maquiavel foge do escopo deste artigo, motivo pelo qual não o abordaremos. Basta, contudo, notar que, em Maquiavel, mais do que "bom" ou "ruim", a política (arte da conquista e manutenção de estados) é abordada por Maquiavel, sobretudo, como sendo "fácil" ou "difícil". Daí a centralidade de conceitos advindos da física para se abordar a política: força, resistência, equilíbrio etc.

Rica, portanto, em elementos próprios do pensamento maquiaveliano, a passagem em questão deixa, todavia, em aberto uma das questões centrais deste pensamento. Amparando-se na oposição entre *ordenação* e *acaso*, Maquiavel conclui que Roma não teria tido a "primeira fortuna", mas a "segunda fortuna", e o faz nestes termos: enquanto Esparta foi ordenada, desde sua fundação, por um homem de *virtù*, Roma foi ordenada pelo acaso.

O "acaso" do qual Maquiavel fala na passagem acima transcrita, graças ao qual Roma pôde usufruir a vida livre por longo tempo, à primeira vista parece estar ligada ao fato de terem surgido inúmeros "acontecimentos". Em tese, "tantos acontecimentos" contrapõem-se a um único acontecimento, qual seja, à ação de um único homem – Licurgo – de *virtù*.

Não haveria nada de intrigante nessa afirmação não fosse o fato de a "segunda fortuna" ter advindo da sublevação popular. O problema pode ser reduzido a duas questões: de um lado, como conciliar essa concepção com o fato de que também a ação de um único homem de *virtù* é *cercada de* inúmeros acontecimentos? Ou seja, também a *virtù* só pode manifestar-se se para tanto encontrar ocasião, isto é, se a fortuna lhe for favorável?

De outro, como conciliá-la com a constatação, feita na mesma passagem, de que a nobreza "foi obrigada a conceder ao povo a sua parte" não por outro motivo senão porque "o povo sublevou-se"? Ou seja, por que razão Maquiavel, em face da sublevação popular, não atribui ao povo romano uma *virtù*? Noutros termos, por que a sublevação popular aqui não é encarada como uma ação dotada de *virtù*, mas como fruto

do acaso? No presente artigo, pretendemos concentrarmo-nos sobre a segunda questão[3].

VIRTÙ E *FORTUNA*: O PRÍNCIPE E O POVO

Em relação ao primeiro problema, não há melhor exemplo do que aquele célebre e conhecido caso, oferecido no capítulo VII d'*O Príncipe*, qual seja, Cesare Borgia. Nessa conhecida passagem, Maquiavel argumenta: "Tendo ele ânimo forte e intenção elevada, não poderia ter agido de outra maneira", e complementa: "não [se] pode encontrar melhor exemplo [de *virtù*] que as ações desse duque" (MACHIAVELLI, 2001, p. 34). Maquiavel é taxativo: "eram bons os fundamentos que ele plantou" (MACHIAVELLI, 2001, p. 33).

Cesare Borgia é o melhor exemplo porque, a despeito de ele ter agido com a maior *virtù*, a fortuna não lhe foi favorável: contrariaram seus desígnios somente a brevidade da vida de Alexandre e sua própria enfermidade.

Se levarmos em conta o exemplo de Cesare Borgia, somos obrigados a pensar que, nas entrelinhas da frase "embora Roma não tivesse um *Licurgo* que no princípio a ordenasse de tal modo que lhe permitisse viver livre por longo tempo (...)", há um pressuposto não dito, a saber, se *Licurgo* foi bem-sucedido em sua empresa, a fortuna foi-lhe favorável. Ora, também a fortuna não é rodeada de "tantos acontecimentos"? Se

3 Para tanto, o procedimento correto seria levar em conta o que dizem as fontes secundárias, em particular aqueles comentadores especialistas em Maquiavel. Por falta de espaço, optamos por priorizar a leitura da obra de Maquiavel.

assim for, persiste a dúvida: por que Maquiavel atribui a Licurgo a *virtù* pela ordenação de Esparta, ao passo que não atribui ao povo romano a *virtù* pela ordenação de Roma?

Passemos ao segundo problema. A questão pode ser posta nos seguintes termos: se no princípio *Licurgo* ordenou seu Estado, e se o fez, supomos, em meio a "tantos acontecimentos", não pode a ação do povo ser comparável à ação de *Licurgo*? Noutros termos: não poderia a sublevação popular ser vista como uma ação decisiva em meio a "tantos acontecimentos", ou seja, uma ação dotada de *virtù*, tal como a ação e *Licurgo?* Ou, ao contrário, a sublevação popular é encarada como um dentre muitos acontecimentos – um *mero* acontecimento? Por que opor à figura do "ordenador", do homem extraordinário dotado de *virtù*, não a figura do povo dotado de *virtù*, mas a imagem do "acaso"? Em suma, por que a passagem dá a entender que aparentemente não podemos falar em *virtù* popular?

Para o exame do problema, é conveniente notar a maneira como Maquiavel aborda a *virtù* popular em outras passagens de sua obra[4]. Assim, será possível estabelecer parâmetros adequados à interpretação da passagem e, por conseguinte, ao estabelecimento, senão do lugar do povo no pensamento político de Maquiavel, ao menos de um aspecto decisivo.

4 Tarefa que seria plenamente realizada apenas mediante o exame da obra completa de Maquiavel. Neste artigo, limitamo-nos ao exame d'*O Príncipe*, na íntegra, e do livro I dos *Discorsi*.

POVO VS. GRANDES: O DESEJO COMO BASE DA POLÍTICA

Sobretudo n'*O Príncipe*, são conhecidas as passagens nas quais Maquiavel sustenta que o príncipe deve apoiar-se no povo, se quiser manter-se em segurança. Partindo da ideia negativa de que "um príncipe não pode jamais proteger-se contra a inimizade do povo, porque são muitos" (MACHIAVELLI, 2001, p. 44)[5], Maquiavel oferece a formulação positiva, segunda a qual "um príncipe deve ter em pouca conta as conspirações enquanto o povo lhe for favorável" (MACHIAVELLI, 2001, p. 90).

Nos *Discorsi* tais considerações são retomadas, embora com menos veemência, dado que o objetivo principal da obra não é oferecer conselhos a príncipes. Nela, diz Maquiavel que "quem tem o povo todo por inimigo nunca estará seguro" e "o maior remédio é procurar angariar a amizade do povo" (MACHIAVELLI, 2007, p. 66). E, ao abordar a maneira pela qual se deve, numa república, reprimir a insolência de alguém que se torne poderoso, Maquiavel postula a importância de "pré-ocupar" os espaços que este venha a ocupar, o que envolve "favorecer o povo" e "ganhar reputação entre o povo" (MACHIAVELLI, 2007, p. 150-151).

É, sobretudo, nos *Discorsi* que Maquiavel contrapõe o desejo dos nobres e o desejo do povo, evidenciando, mas sob outra ótica, o que n'*O Príncipe* já havia sido mostrado: que a política opera sobre o campo das paixões e dos desejos.

5 Também: "quando este se tornar seu inimigo ou lhe tiver ódio, deverá temer todas as coisas e todo o mundo" (MACHIAVELLI, 2001, p. 90) e "a melhor fortaleza que existe é não ser odiado pelo povo, porque, ainda que tenhas fortalezas, se o povo te odiar, elas não te salvarão, pois jamais faltam aos povos sublevados estrangeiros que os auxiliem" (MACHIAVELLI, 2001, p. 103).

Assim, o desejo fundamental da política consiste em que, "se considerarmos o objetivo dos nobres e dos plebeus, veremos naqueles grande desejo de dominar e nestes somente o desejo de não ser dominados e, por conseguinte, maior vontade de viver livres, visto que podem ter menos esperança de usurpar a liberdade do que os grandes" (MACHIAVELLI, 2007, p. 24)[6].

O confronto entre esses desejos pode ser positivo ou negativo, segundo Maquiavel[7]. Da parte do povo, este "deseja sempre duas coisas: uma é vingar-se dos que lhe acarretam a servidão, e outra é recobrar a liberdade. O primeiro desejo pode ser satisfeito no todo; o segundo, em parte" (MACHIAVELLI, 2007, p. 67). Contudo, se o segundo desejo pode ser satisfeito apenas em parte, é de notar que "uma pequena parte [dos homens] deseja ser livre para comandar, mas todos os outros, que são infinitos, desejam a liberdade para viverem com segurança" (MACHIAVELLI, 2007, p. 67). Como veremos adiante, um povo não corrompido por inteiro é inclinado a satisfazer tal desejo sem prejuízo ao bem comum; não é o caso dos nobres.

É verdade que, em determinado momento do livro I dos *Discorsi*, Maquiavel faz menção ao "demasiado desejo" de ambas as partes, povo e nobres[8]. Porém, ele procura mostrar que o povo tem boas razões para que nele haja esse desejo, o que não se passa com a nobreza. O im-

6 Parte de tal proposição já havia sido enunciada n'*O Príncipe*: "o povo não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes" (MACHIAVELLI, 2001, p. 43).

7 Sobre o confronto de desejos com desfecho positivo, note-se, por exemplo, a noção de "acordo" entre plebeus e nobres, no qual cada parte cedeu um pouco (MACHIAVELLI, 2007, p. 59).

8 "Roma se incorreu no inconveniente de criar uma tirania pelas mesmas razões por que nasce a maior parte das tiranias nas cidades: pelo demasiado desejo do povo de ser livre e pelo demasiado desejo dos nobres de comandar" (MACHIAVELLI, 2007, p. 127).

portante, na passagem mencionada, é que nela Maquiavel mostra haver espaço para um acordo entre as partes, o que significa, uma relação de concordância entre os desejos em confronto, mas mostra também que a impossibilidade do acordo leva à tirania. "E, quando não se acordam na criação de uma lei em favor da liberdade, mas alguma das partes se põe a favorecer alguém, logo surge a tirania" (MACHIAVELLI, 2007, p. 127). Tais pontos serão retomados adiante.

Por ora, basta dizer que, em Maquiavel, a nobreza, ao contrário da plebe, parece não poder se aquietar. Tratando do advento da república romana, Maquiavel afirma que, "havendo o povo romano recuperado a liberdade e retornado à sua condição anterior (...) parecia razoável que Roma se aquietasse de vez. No entanto, a experiência mostrou o contrário; porque a cada dia surgiam novos tumultos e novas discórdias", do que conclui: "[Tito Lívio] diz que, entre povo e nobreza, sempre havia um que se ensoberbecia, enquanto o outro se humilhava; e, estando a plebe quieta em seus limites, os jovens nobres começaram a injuriá-la" (MACHIAVELLI, 2007, p. 137)[9].

Ao tratar da utilidade do tribunato, Maquiavel chega a dizer que tal magistratura teria sido útil "não apenas para refrear a ambição dos poderosos contra a plebe, mas também a ambição dos poderosos contra si mesmos" (MACHIAVELLI, 2007, p. 147).

9 Ao fazer menção à reação dos filhos de Bruto e de outros jovens romanos nobres à liberdade conquistada pelo povo romano quando do advento da república, Maquiavel é taxativo, "a liberdade daquele povo parecia ter-se tornado servidão para eles" (MACHIAVELLI, 2007, p. 66). Evidencia-se, aqui, a centralidade das paixões na política: para tais jovens, a servidão aparece na liberdade dos outros.

INSOLÊNCIA DOS GRANDES: RAIZ DA SUBLEVAÇÃO POPULAR

Todos os apontamentos até aqui feitos nos dão pistas fracas. Se serão relevantes para o que virá a seguir, deles não podemos extrair nenhuma conclusão à luz do problema aqui examinado. Afinal, se a relação entre patrícios e plebeus é recortada por desejos em confronto, podendo tais desejos convergir ou não, a questão posta no início persiste: o povo é dotado de alguma *virtù*?

É especialmente relevante constatar que, quando n'*O Príncipe* aparece a sublevação popular, Maquiavel de pronto introduz a figura do príncipe, ou através do estrangeiro –"jamais faltam aos povos sublevados estrangeiros que os auxiliem" (MACHIAVELLI, 2001, p. 103) –, ou através da elevação de algum pela reputação – "quando [o povo] percebe que não pode resistir aos grandes, dá reputação a alguém e o faz príncipe, para ser defendido por sua autoridade" (MACHIAVELLI, 2001, p. 43).

Aparentemente, Maquiavel estaria partindo do pressuposto de que o povo é incapaz de instituir uma república livre. Tudo se passa como se à revolta popular devesse seguir-se necessariamente um novo principado. Cabe investigar se tal interpretação já foi desmentida pelos *Discorsi*, como vimos na passagem que figura na introdução do presente artigo, ou se aquela passagem não autoriza a concluir que o povo tenha instituído uma república livre, dado que, segundo Maquiavel, a "segunda fortuna" de Roma teria sido fruto do "acaso".

De acordo com a passagem em questão, não há dúvida de que a sublevação popular ocorreu apenas e tão somente quando a nobreza tornou-se "insolente". Ocorre, porém, que a insolência da nobreza não foi obra do acaso, como mostram os capítulos seguintes dos *Discorsi*:

"quando os Tarquínios morreram, os nobres perderam o medo e começaram a cuspir sobre a plebe o veneno que haviam guardado no peito, ofendendo-a de todos os modos que podiam" (MACHIAVELLI, 2007, p. 20). O que se sucedeu? "faltando os Tarquínios, que com o medo refreavam a nobreza, foi preciso pensar numa nova ordenação que produzisse o mesmo efeito produzido pelos Tarquínios em vida. Por isso, depois de muitas confusões, tumultos e perigos de perturbações, surgidos entre a plebe e a nobreza, chegou-se à criação dos tribunos" (MACHIAVELLI, 2007, p. 21).

O problema persiste: a "nova ordenação" é introduzida na narrativa sem que venha acompanhada da figura do "ordenador". Tudo indica estarmos diante de uma ordenação sem sujeito. O fato de Maquiavel recorrer à voz passiva ("foi preciso") e ao sinal do sujeito oculto ("chegou-se") parecem atestar essa interpretação. Em suma, estaríamos aqui diante de uma ordenação sem *virtù*?

Nessas linhas, Maquiavel parece querer mostrar que, se o povo possui alguma *virtù* – o que, a considerar as passagens por ora analisadas, ainda não é certo –, certamente ela difere da *virtù* do ordenador. A pergunta que de inicio fizemos segue sem uma resposta satisfatória. Todavia, a leitura dos capítulos seguintes dos *Discorsi* oferecerá a resposta.

Logo no início do capítulo 4 do livro I, avisa Maquiavel: "Não quero deixar de falar dos tumultos que houve em Roma desde a morte dos Tarquínios até a criação dos tribunos" (MACHIAVELLI, 2007, p. 21)[10].

10 Nesse momento, Maquiavel oferece exemplos quanto ao significado de "tumulto" *na prática*: "povo junto a gritar", "correr em tumulto pelas ruas", "fechar o comércio", "sair toda a plebe de Roma" (MACHIAVELLI, 2007, p. 22).

Opondo-se à "opinião de muitos", Maquiavel argumenta: "Direi que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam" (MACHIAVELLI, 2007, p. 166)[11].

Prossegue o florentino: "(...) não se pode ter razão para chamar de não ordenada uma república dessas, onde há tantos exemplos de *virtù*, porque os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação, das boas leis, e as boas leis, dos tumultos que muitos condenam sem ponderar". Maquiavel argumenta ainda que "quem examinar bem o resultado [dos tumultos] não descobrirá que eles deram origem a exílios ou violências em desfavor do bem comum, mas sim a leis e ordenações benéficas à liberdade pública" (MACHIAVELLI, 2007, p. 22), do que conclui: "os tumultos foram razão para a criação dos tribunos", motivo pelo qual "merecem sumos louvores" (MACHIAVELLI, 2007, pp. 22-23).

Opondo-se às tradições greco-romana, escolástica e humanista, que associa perfeição à indivisão social e ausência do conflito, Maquiavel mostra que foi exatamente a desunião entre a plebe e os grandes que operou decisivamente em favor da perfeição da República e da vida livre. Segundo Maquiavel, "todas as leis que se fazem a favor da liberdade nascem da desunião [do povo e dos grandes]" (MACHIAVELLI, 2007, p. 22).

Assim, se à figura do "ordenador" contrapõe-se a imagem do "acaso", os parágrafos aqui analisados sugerem a maneira como deve-

11 No capítulo 58 do livro I dos *Discorsi*, Maquiavel dirá que escreverá contra "Tito Lívio e todos os outros historiadores" (MACHIAVELLI, 2007, p. 166). N'*O Príncipe*, Maquiavel contrapôs-se a "todos os sábios de [seu] tempo" (MACHIAVELLI, 2001, p. 12).

mos entender o "acaso" na narrativa. Quando houve "ocasião", ou seja, quando, sob o desaparecimento dos Tarquínios, não mais razão havia para que a nobreza "ocultasse" sua maldade, o povo opôs resistência à nobreza, sublevando-se. Onde reside o acaso? *Agora, o "acaso" parece referir-se especificamente ao desaparecimento dos Tarquínios*.

Se tal hipótese estiver correta, é o caso de investigar se as consequências ou os efeitos deste acaso ocorreram também sob o signo do acaso ou se neles impôs-se a *virtù*. Se a obra de Maquiavel oferecer os elementos que permitam pensar na *virtù* popular – desmentindo, assim, a conclusão que *à primeira vista* se tirou da passagem introdutória –, a hipótese que aqui colocamos talvez proceda. É o que veremos agora.

O POVO É CAPAZ DE ENTENDER E AGIR

Inaugurada por Tito Lívio, a tradição designa por "vulgo" a face terrível da plebe: "É da natureza da plebe ser um servo humildemente submisso ou um senhor insolente quando domina" (TITO LÍVIO, *História de Roma,* XXIV, 25, 8, *apud* CHAUI, 2003). Tomás de Aquino, assumindo a impossibilidade de o vulgo alcançar o incorpóreo (AQUINO, *Expositio de hebdomadibus*, l. 1, *apud* CHAUI, 2003), designa o "vulgo ignóbil" como "indigno" (AQUINO, *Catena in Mt.*, cap. 14 l. 4 *apud* CHAUI, 2003).

N'*O Príncipe*, Maquiavel parece à primeira vista seguir a tradição: "Cuide, pois, o príncipe de vencer e manter o estado: os meios serão sempre julgados honrosos e louvados por todos, porque o vulgo está sempre voltado para as aparências e para o resultado das coisas, e não há no mundo senão o vulgo; a minoria não tem vez quando a maioria tem onde se apoiar" (MACHIAVELLI, 2001, pp. 85-86).

Contudo, os *Discorsi* apresentam este homem "sempre voltado para as aparências e para o resultado das coisas" sob outros termos. De início cabe notar que o termo "vulgo" não figura nos *Discorsi*. Além disso, contrapondo-se a Tito Lívio, Maquiavel afirma que, "enquanto a república romana se manteve incorrupta, o povo romano nunca serviu com humildade nem dominou com soberba; aliás, com suas ordenações e magistraturas, manteve com honra a sua posição", e conclui: "E quando era necessário sublevar-se contra um poderoso, ela o fazia" (MACHIAVELLI, 2007, p. 168).

É exatamente no capítulo 4 do livro I dos *Discorsi*, o qual, como vimos, trata das causas da sublevação popular no advento da república, que Maquiavel é taxativo: "os povos, mesmo sendo ignorantes, são capazes de entender a verdade" (MACHIAVELLI, 2007, p. 23). Maquiavel sabe que o povo pode "enganar-se" ou "deslumbrar-se" (MACHIAVELLI, 2007, p. 110), mas, sempre que aborda tal questão, sua preocupação sempre se volta para as razões que *os levam a* tanto.

Voltado para as aparências, "o comum dos homens se nutre tanto do que parece ser quanto do que é: aliás, muitas vezes se comovem mais com as coisas que parecem ser do que com as que são" (MACHIAVELLI, 2007, p. 87). Em compensação, "os homens se enganam muito nas coisas gerais, e não tanto nas particularidades"" (MACHIAVELLI, 2007, p. 139). Com isso, Maquiavel mostra que a força do homem do povo é também a sua fraqueza. Incapaz de alcançar a verdade na generalidade das coisas[12], o plebeu é capaz de entender a verdade nas particularidades. Como

12 Motivo pelo qual "sempre será fácil persuadir a multidão quando nas coisas propostas for visível o ganho, ainda que por trás dele haja perda, e quando elas parecerem corajosas, ainda que por trás esteja a ruína da república: por isso, é sempre difícil per-

veremos na sequência, essa força será decisiva na caracterização da *virtù* popular em Maquiavel[13].

NÃO HÁ TUMULTO ONDE NÃO HÁ RAZÃO PARA TANTO

Maquiavel é insistente quanto a essa questão. São recorrentes as passagens do livro I dos *Discorsi* nas quais Maquiavel argumenta que só houve tumultos onde houve razões para que ocorressem. Para tanto, concorre decisivamente a noção de confiança. Por exemplo, ao abordar as leis que contemplem a segurança de todos, Maquiavel argumenta que, "se o povo vir que tais leis não serão violadas, sejam quais forem os acontecimentos, o príncipe em breve começará a viver seguro e contente" (MACHIAVELLI, 2007, p. 68).

Partindo da noção de que "os homens agem por necessidade ou por escolha" e que "é maior a *virtù* onde haja menos escolhas" (MACHIAVELLI, 2007, p. 10), Maquiavel procura mostrar que os tumultos sempre ocorreram quando houve perda de confiança, isto é, devido a uma causa natural e, portanto, por necessidade. Este ponto, aliás, é central dentro de nossa investigação, posto que nosso ponto de partida consistiu em

suadir o povo das providências em que pareça haver alguma covardia ou perda, ainda que por trás haja salvação ou ganho" (MACHIAVELLI, 2007, p. 154).

13 Uma investigação das mais interessantes consistiria em notar quais verbos são empregados por Maquiavel nas passagens em que a plebe é sujeito gramatical. Um exame não sistemático de alguns pontos do livro I dos *Discorsi* dá conta de que, além de sentir, perceber, ver, querer, desejar e acreditar, em Maquiavel a plebe é capaz também de deliberar, acreditar, reconhecer, restabelecer, considerar, deliberar, julgar e, deveras importante, fazer e negar-se a fazer (cf. MACHIAVELLI, 2007, pp. 12, 121-2, 126, 128-9, 138-9 e 141). É tamanha a adesão de Maquiavel à ideia de que o povo é apto a entender a verdade e, informando por este entendimento, a agir ou omitir, que até mesmo n'*O Príncipe* tal ideia já havia aparecido: "quando [o povo] percebe que não pode resistir aos grandes, dá reputação a alguém e o faz príncipe, para ser defendido por sua autoridade" (MACHIAVELLI, 2001, p. 43).

examinar por que, no advento da república, Maquiavel caracteriza a "segunda fortuna" de Roma como obra do "acaso".

Em verdade, a sublevação popular mencionada na introdução não ocorreu por acaso, mas por necessidade. Se a passagem contrapõe Roma a Esparta, é digno de nota que Esparta observou as leis "por mais de oitocentos anos sem as corromper e sem nenhum tumulto perigoso" (MACHIAVELLI, 2007, p. 13), que a "observância [da reverência] eliminava todas as razões para tumultos" (MACHIAVELLI, 2007, p. 28) e que "os nobres nunca deram [à plebe], com maus-tratos, o desejo de [possuir cargos]", de modo que, "como a plebe não temesse nem desejasse o poder, estava eliminada a disputa que ela pudesse ter com a nobreza, logo a razão para tumultos" (MACHIAVELLI, 2007, p. 13). O mesmo ele diz da república romana: "tantos bons efeitos oriundos daquela república só podiam ser causados por ótimas razões" (MACHIAVELLI, 2007, p. 23).

De uma maneira geral, a razão dos tumultos reside na maior parte das vezes na opressão: "os desejos dos povos livres raras vezes são perniciosos à liberdade, visto que nascem ou de serem oprimidos ou da suspeita de que virão a sê-lo" (MACHIAVELLI, 2007, p. 23). Note-se que Maquiavel alarga o conceito de opressão, de tal maneira que a simples suspeita produz o mesmo efeito da opressão que vai às vias de fato. Afinal, "os homens que começam a temer males que possam vir a sofrer garantem-se de todos os modos" (MACHIAVELLI, 2007, p. 136).

A suspeição, por sua vez, não consiste em um vício; trata-se, antes, de um afeto natural[14]. E as razões para a suspeição, na plebe, residem

14 Argumenta Maquiavel: "se disso [suspeita] um príncipe não consegue defender-se, não será milagre nem coisa digna de memória que um povo não o consiga" (*Ibidem*,

no príncipe ou, no caso da república, na ação imprudente dos grandes.

Assim, "ofende muito um estado quem provoca todos os dias no ânimo dos teus cidadãos novos humores com novas injúrias cometidas contra este ou aquele" (MACHIAVELLI, 2007, p. 135). No mesmo sentido, "é danoso a uma república ou a um príncipe manter aflitos e amedrontados os ânimos dos súditos, com contínuas penas e ofensas" (MACHIAVELLI, 2007, p. 136). Tratando da crise da república romana e do advento do império, Maquiavel é taxativo: "Se a nobreza se tivesse mantido naquela conduta [demonstrações feitas em benefício da plebe], teria eliminado todo e qualquer tumulto naquela cidade" (MACHIAVELLI, 2007, p. 150). Esta última passagem será importante para a discussão a seguir, quando trataremos da abordagem de Maquiavel sobre os desdobramentos da Lei Agrária na república romana.

Uma vez que, ao tratar de Esparta, Maquiavel tenha feito menção à "observância da reverência", é importante notar que esta designa "certa atenção ao bem comum"[15]. Princípio fundamental desde a filosofia grega, o "bem comum" figura com centralidade no pensamento político de Maquiavel, ao contrário do que o *maquiavelismo* pugna, es-

p. 95). Segundo Maquiavel, os povos têm "menos razão para suspeitar" (MACHIAVELLI, 2007, p. 96), sendo que, na república romana Roma, uma vez que "todos, nobres *e não nobres*, se empenhavam na guerra (...), não havia motivos para suspeita por serem muitos e vigiarem-se" (MACHIAVELLI, 2007, p. 98, o destaque é meu).

15 Segundo a nota 12 da edição dos *Discorsi* da MF. Não surpreende, portanto, que Maquiavel tenha sustentado que "nada é tão capaz de refrear uma multidão concitada quanto a reverência por algum homem austero e com autoridade que se lhe oponha", de modo que "quem (...) estiver numa cidade onde surja algum tumulto deverá apresentar-se com a maior benevolência e honradez que puder, investindo-se dos títulos que tiver, para tornar-se mais digno de reverência". Conclui Maquiavel, nessa mesma passagem: "não há remédio mais seguro e necessário para refrear uma multidão concitada do que a presença de um homem, a qual pareça ser e de fato seja digno de reverência" (MACHIAVELLI, 2007, pp. 157-158).

tando pressuposto no exame das razões que, segundo Maquiavel, levam os povos a causar tumultos. Este exame é possível, uma vez que "sempre se veem os mesmos tumultos em todos os tempos" (MACHIAVELLI, 2007, p. 121). Quais são, porém, tais razões, no particular, é o que veremos agora.

TUMULTOS SÃO CAUSADOS PELA DESIGUALDADE

Não obstante aparecer poucas vezes no livro I dos *Discorsi*, quando a questão da desigualdade aparece, ela é introduzida de maneira bastante enfática, em particular nos capítulos 37, que trata da Lei Agrária – segundo Maquiavel, fonte da ruína da república romana –, e no capítulo 55, em cujo título Maquiavel afirma que "onde existe igualdade, não se pode criar um principado; e onde ela não existe, não se pode criar uma república".

No capítulo 37, Maquiavel faz logo de início uma digressão filosófica para advogar que a origem da inimizade e da guerra entre os homens reside no desejo. Não é o caso de reconstruir todo o argumento sobre a Lei Agrária presente no capítulo, no qual Maquiavel recorre a uma reconstituição histórica, discernindo suas fases. Porém, é forçoso mencionar um ponto: uma vez conquistados os tribunos, "desejo ao qual foi forçada por necessidade", a plebe "começou a lutar por ambição e a querer dividir cargos e patrimônios com a nobreza".

À primeira vista, ao contrapor *por necessidade* e *por ambição*, o argumento parece convergir com a visão tradicional segundo a qual a ruína da república romana teria ocorrido em função do comportamento vicioso da plebe. Não é o que se concluirá da leitura de todo o capítulo 37. Pois, ao final da reconstituição, Maquiavel surpreendentemente retoma o argumento do capítulo 4 do livro I: "nem por isso renuncio a tal

opinião [*Discorsi* I 4]: porque é tão grande a ambição dos grandes que, se não sofrer oposição por várias vias e de vários modos numa cidade, logo a levará à ruína", do que conclui: "isso teria ocorrido muito mais cedo caso a plebe, seja com essa lei, seja com outros desejos seus, não tivesse refreado a ambição dos nobres" (MACHIAVELLI, 2007, p. 116).

A conclusão não para aí. Prossegue Maquiavel: "veja-se também por aí como os homens estimam mais o patrimônio do que as honras. Porque a nobreza romana sempre cedeu à plebe sem excessivos tumultos quando o assunto eram honras, mas, quando se tratou do patrimônio, foi tão grande a sua obstinação na defesa deste que a plebe, para saciar seu apetite, recorreu aos meios extraordinários de que falamos" (MACHIAVELLI, 2007, p. 116). Vale aqui lembrar do que Maquiavel dirá alguns capítulos adiante, fazendo menção exatamente ao contexto da crise da república: "Se a nobreza se tivesse mantido naquela conduta [demonstrações feitas em benefício da plebe], teria eliminado todo e qualquer tumulto naquela cidade" (MACHIAVELLI, 2007, p. 150).

Assim, os tumultos provocados pela plebe no contexto da Lei Agrária ocorreram como uma reação da plebe à ganância dos grandes. Aliás, é digno de nota que, apesar de apontar os Gracos como culpados pela crise, Maquiavel reconhece que "neles se deve louvar a intenção", qual seja, o esforço de eliminar a desordem (cf. MACHIAVELLI, 2007, p. 116). Ora, foram desordens *anteriores* o solo fecundo onde os tumultos germinaram.

No capítulo 55, Maquiavel argumenta que "as repúblicas nas quais se manteve a vida política e incorrupta não suportam que nenhum de seus cidadãos se apresente nem viva como gentil-homem [*gentiluomo*]; aliás, mantêm a igualdade entre seus cidadãos, sendo grandes

inimigos dos senhores e gentis-homens que existem naquela província" (MACHIAVELLI, 2007, p. 161). Essa tese já havia aparecido na caracterização de Esparta, onde, segundo Maquiavel, havia "mais igualdade de bens e menos igualdade de cargos" e onde "havia igual pobreza" (MACHIAVELLI, 2007, p. 28).

A crítica aos gentis-homens confunde-se com a crítica à ociosidade e à vida vivida às custas do trabalho alheio, dirigida aos que vivem de renda e não trabalham e àqueles que, *além disso*, têm poder político: "para esclarecer o que é chamado de gentil-homem, digo que gentis-homens são chamados os que vivem ociosos das rendas de suas grandes posses, sem cuidado algum com o cultivo ou com qualquer outro trabalho necessário à subsistência". Segundo Maquiavel, "esses são perniciosos em todas as repúblicas e em todas as províncias, porém mais perniciosos são aqueles que, além de terem as fortunas de que falamos, comandam em castelos e têm súditos que lhes obedecem" (MACHIAVELLI, 2007, p. 161)[16].

Essa questão é de suma importância para o nosso propósito. Na introdução, partimos dos parágrafos iniciais dos *Discorsi*, nos quais Maquiavel aborda a crise que deu origem à república romana, para ali localizar o problema. Em um dos trechos já citados, Maquiavel contara: "quando os Tarquínios morreram, os nobres perderam o medo e começaram a cuspir sobre a plebe o veneno que haviam guardado no peito, ofendendo-a de todos os modos que podiam" (MACHIAVELLI, 2007, p. 20). Logo na sequência dessa passagem, Maquiavel argumenta que "os

16 Vale aqui lembrar da famosa afirmação de Maquiavel, segundo a qual "um príncipe não deve ter outro objetivo, nem pensamento, nem tomar como arte sua coisa alguma que não seja a guerra, sua ordem e disciplina, porque esta é a única arte que compete a quem comanda" (MACHIAVELLI, 2001, p. 69).

homens nunca fazem bem algum, a não ser por necessidade; mas onde são muitas as possibilidades de escolha e se pode usar da licença, tudo logo se enche de confusão e desordem" (MACHIAVELLI, 2007, p. 20). Vê-se por aqui que Maquiavel, sutilmente, critica a ociosidade dos grandes no contexto em questão e localiza nela a causa dos tumultos que deram lugar aos tribunos da plebe[17].

TUMULTOS SÃO CAUSADOS PELO CERCEAMENTO À LIBERDADE

A leitura do livro I dos *Discorsi* não permite discernir com exatidão de que liberdades Maquiavel escreve, exceto a liberdade de acusar, que é textualmente mencionada. Segundo Maquiavel, essa liberdade "permite o desafogo [*sfogare*] daqueles humores que de algum modo cresçam nas cidades contra qualquer cidadão: e quando tais humores não têm como desafogar-se por modos ordinários, recorre-se a modos extraordinários, que levam toda a república à ruína" (MACHIAVELLI, 2007, p. 33).

A figura do "desafogo" de afetos ou humores no povo é enfatizada no capítulo 7, onde a liberdade de acusar é associada ao "desafogo dos humores ordenado pelas leis" (MACHIAVELLI, 2007, p. 33)[18], ao "desafogo da ira" (MACHIAVELLI, 2007, p. 33), ao "desafogo do ânimo" (MACHIAVELLI, 2007, p. 34-35) e ao "desafogo dos humores malignos" (MACHIAVELLI,

17 Se a plebe é ociosa por não dedicar-se à milícia, tal crítica é diretamente desconstruída quando Maquiavel trata da ausência de soldados próprios. Em total sintonia com a tese de que a culpa dos tumultos malignos é dos grandes, para Maquiavel a culpa da ausência de soldados próprios é dos príncipes, "que não souberam fazer de seus homens, soldados", do que conclui: "se não há soldados onde há homens, isso provém de uma falha do príncipe" (MACHIAVELLI, 2007, p. 80).

18 Segundo Maquiavel, "nada há que torne mais estável e firme uma república do que ordená-la de tal modo que a alteração dos humores que a agitam encontre via de desafogo ordenada pelas leis" (MACHIAVELLI, 2007, p. 33).

2007, p. 36). Antes, porém, já no capítulo 4 – que versa sobre as raízes da liberdade romana sob a desunião entre a plebe e o senado, assunto que foi o ponto de partida deste artigo –, Maquiavel já argumentara que "toda cidade de ter os seus modos para permitir que o povo desafogue sua ambição, sobretudo as cidades que queiram valer-se do povo nas coisas importantes" (MACHIAVELLI, 2007, p. 22).

O ponto central, segundo Maquiavel, é que "quando [os humores que crescem nas cidades contra qualquer cidadão] não têm como desafogar-se por modos ordinários, recorre-se a modos extraordinários, que levam toda a república à ruína" (MACHIAVELLI, 2007, p. 33). Em sintonia com o que foi dito antes, a saber, de que numa república bem ordenada não ocorrem tumultos se não há razões para tanto, aqui Maquiavel argumenta no mesmo sentido: o povo recorre a "modos extraordinários" em não havendo "modos ordinários" à sua disposição, motivo pelo qual Maquiavel pôde argumentar, falando de um caso que se sucedeu com o povo em Florença: "não contando com um via ordinária para reprimi-lo, pensaram nas vias extraordinárias". Em última instância, cabia aos grandes a tarefa de fornecê-los, do que conclui: "e assim, de todos os lados, ter-se-ia extinguido aquele apetite, que foi razão de tumultos" (MACHIAVELLI, 2007, p. 35).

É de notar que, para Maquiavel, a inexistência de "modos ordinários" para acusar e executar penas, ou seja, "com forças e ordens públicas, dentro de seus próprios termos, não se ultrapassando os limites" (MACHIAVELLI, 2007, p. 34), é especialmente importante porque leva os cidadãos a fazê-lo pelas próprias mãos, isto é, com forças privadas ou estrangeiras, "o que arruína a vida livre" (MACHIAVELLI, 2007, p. 34): "daí decorreria ofensa entre particulares; ofensa que gera medo; medo que busca defesas; para a defesa arranjam-se partidários; dos partidários nas-

cem as facções nas cidades; das facções, a sua ruína" (*idem*, *ibidem*).

Em contraste, como na república romana antes da crise desencadeada pela Lei Agrária "não havia razões para suspeitar", logo "nunca foi abolida a liberdade de nenhum de seus cidadãos" (MACHIAVELLI, 2007, p. 91). Quando da Lei Agrária, porém, "recorreu-se aos remédios privados, e cada uma das partes tratou de constituir um cabeça que a defendesse" (MACHIAVELLI, 2007, p. 115).

TUMULTOS MALIGNOS SÃO CAUSADOS POR INCITAÇÃO DOS NOBRES

Como vimos à exaustão, há tumultos que são favoráveis à liberdade[19]. Não é o caso de todos os tumultos. Há alguns exemplos no curso dos *Discorsi*. O ponto é que, em todos estes exemplos, um traço salta aos olhos: os tumultos malignos à liberdade são, quase sempre, provocados pelos grandes.

A própria abordagem da Lei Agrária já partia dessa premissa se considerarmos que Maquiavel atribui, em última instância, à obstinação da nobreza em defender seu patrimônio e as desordens provocadas por esse comportamento a raiz dos tumultos de então.

Nessa mesma direção, ao fazer menção aos desejos de manter e conquistar, Maquiavel argumenta: "facilmente ambos os desejos [manter e conquistar] podem dar razão a enormes tumultos. No entanto, no mais das vezes, estes são causados por aqueles que mais possuem" (MACHIAVELLI, 2007, p. 26). Assim, se é a plebe quem sai às ruas, sendo ela, digamos, a protagonista dos tumultos, no mais das vezes tais tumultos

19 "os infinitos tumultos ocorridos em Roma não [prejudicaram], mas, ao contrário, [favoreceram] a república, visto que a finalidade dos homens era boa" (MACHIAVELLI, 2007, p.7 0).

são provocados pela incitação dos grandes: "E também há muitos cujo comportamento incorreto e ambicioso acende no peito de quem nada possui o desejo de possuir, seja para vingar-se dos que possuem, espoliando-os, seja para poderem entrar na posse as riquezas e das honrarias que percebem estar sendo mal empregadas pelos outros" (MACHIAVELLI, 2007, p. 26).

É precisamente disso que trata o capítulo 8 dos *Discorsi*. Ao abordar um caso de disputa entre dois homens grandes em Roma, um general e um cônsul, Maquiavel mostra que a estratégia de um deles foi exatamente incitar a plebe: "voltou-se para a plebe, semeando várias opiniões sinistras em seu seio" (MACHIAVELLI, 2007, p. 37). E, em face das calúnias que este homem dirigiu contra seu adversário, Maquiavel nota que tais palavras "produziram grande efeito na plebe, e desse modo ele começou a ter grande apoio *e a provocar*, a seu bel-prazer, muitos tumultos na cidade" (MACHIAVELLI, 2007, p. 26, destaque meu).

Assim, em sintonia com o tópico anterior, a calúnia – sendo um "modo extraordinário" de acusar – figura nos *Discorsi* como um dos instrumentos por excelência da incitação de tumultos malignos no seio da plebe. Daí porque Maquiavel retoma aquele ponto no capítulo 8: "que se possa acusar qualquer cidadão, sem medo nem receio algum", caso contrário "sempre ocorrem desordens" (MACHIAVELLI, 2007, pp. 38-39). A calúnia difunde-se onde não há tal ordenação. E se em Florença houvesse tal ordenação "não teriam ocorrido os infinitos tumultos que ocorreram" (MACHIAVELLI, 2007, p. 39). Todavia, também em Florença o caluniador, "pondo-se ao lado do povo e confirmando a má opinião que este tinha dos poderosos, conseguia sua amizade" (*idem*, *ibidem*).

Maquiavel retomará essa questão ao abordar as cidades corrompidas, pois também a corrupção do povo é obra os grandes. Por exem-

plo, mencionará Maquiavel a "corrupção que as facções de Mário havia inculcado no povo" (MACHIAVELLI, 2007, p. 70). E, discorrendo sobre as razões que tornam os cidadãos maus, Maquiavel vale-se de dois termos emblemáticos: "o povo ou era *enganado*, ou *forçado a* deliberar a sua própria ruína" (MACHIAVELLI, 2007, p. 74, destaque meu).

O POVO TEM MAIS *VIRTÙ* QUE OS GRANDES

Ao leitor de Maquiavel acostumado com *O Príncipe*, tal proposição produzirá enorme estranheza. Afinal, esta obra é dedicada a caracterizar a *virtù* no príncipe, ao povo cabendo o papel de coadjuvante. Se ela aparece no *Discorsi*, é de notar a maneira como Maquiavel a apresenta. No curso da obra, essa proposição aparece de maneira fraca e implícita, para ser posta com toda ênfase no capítulo 58.

Uma das poucas menções àquilo que se poderia identificar como *virtù* popular ocorre quando Maquiavel argumenta que, "sendo os populares encarregados da guarda de uma liberdade, é razoável que tenham *mais zelo* e que, não podendo eles mesmos apoderar-se dela, não permitirão que outros se apoderem" (MACHIAVELLI, 2007, p. 24, destaque meu).

A ênfase que será dada no capítulo 58 é tão mais surpreendente quando se leva em conta que a figura do "homem bom"[20] aparece com

20 "Quem considerar bem as histórias romanas, verá como a religião servia para comandar os exércitos e infundir ânimo na plebe, para manter os homens bons" (MACHIAVELLI, 2007, p. 50); "quanta bondade e religião havia naquele povo [romano] e quanto bem se podia esperar dele" (MACHIAVELLI, 2007, p. 159). Embora fuja parcialmente do escopo do presente artigo, convém aqui tratar, ainda que brevemente e apenas em nota, da questão da maldade vs. bondade na obra de Maquiavel, dada a importância dessa questão. É conhecida a passagem dos *Discorsi* segundo a qual "quem estabelece uma república e ordena suas leis, precisa pressupor que todos os homens são maus e que usarão a malignidade de seu ânimo sempre que para tanto tiverem ocasião". À

destaque no livro I quando Maquiavel trata da religião como instrumento de dominação dos grandes sobre os povos ou, para usar termos do próprio Maquiavel, como "um dos remédios" usados pela nobreza (MACHIAVELLI, 2007, p. 58)[21] para produzir o "arrefecimento dos ânimos da plebe" (*idem ibidem*) pelo terror ou temor a Deus (ou aos deuses). Dirá Maquiavel: "quanta confiança se pode ganhar usando bem a religião" (MACHIAVELLI, 2007, p. 64).

Segundo Maquiavel, é "mais fácil manter religiosa e, por conseguinte, boa e unida a república" (MACHIAVELLI, 2007, p. 53). Daí a ne-

primeira vista, Maquiavel parece afirmar que os homens são maus. Não nos parece tratar-se disso. O que Maquiavel afirma é que o legislador, enquanto tal, precisa partir disso como pressuposto, *como se* os homens fossem maus. Trata-se, antes, de um limite que serve de parâmetro para o legislador, que deve ordenar a república e legislar pensando não no melhor cenário, nem num cenário realista, mas no pior cenário. Aliás, é o próprio Maquiavel quem desmentirá tal interpretação, quando dirá que "os homens trilham certos caminhos do meio, que são de todo danosos; porque não sabem ser nem totalmente maus, nem totalmente bons" (MACHIAVELLI, 2007, p. 89) e que "os homens não sabem ser nem de todo malvados nem de todo bons", "por serem ambíguos, entre a incerteza e a ambiguidade são eliminados" (MACHIAVELLI, 2007, p. 97). Mesmo em relação ao príncipe, tampouco Maquiavel advoga em favor da maldade do príncipe de maneira irrestrita. Dirá Maquiavel: "deves parecer clemente, fiel, humano, íntegro, religioso – e sê-lo, mas com a condição de estares com o ânimo disposto a, *quando necessário*, não o seres, de modo que possas e saibas como tornar-te o contrário. (...) Precisa, portanto, ter o espírito preparado para voltar-se para onde lhe ordenarem os ventos da fortuna e as variações das coisas e, como disse acima, não se afastar do bem, mas saber entrar no mal, *se necessário*" (MACHIAVELLI, 2001, p. 85, o destaque é meu). A tese de que o príncipe deve saber ser mal *quando necessário* reaparece nos *Discorsi* sob a figura da "ação extraordinária" (cf. MACHIAVELLI, 2007, p. 41). Em relação aos fins, em sintonia com inúmeros exemplos oferecidos por Maquiavel ao longo das duas obras, é de notar que Rômulo teria sido violento "para consertar", não "para estragar" (*Ibidem, Idem*). Aqui identificamos o "bem comum" do qual já tratamos neste artigo. Em suma, Maquiavel nunca sustentou que os fins justificam os meios; sustentou, sim, que *certos* fins justificam *certos* meios.

21 Nesse mesmo sentido, Maquiavel argumenta que Numa, "desejando [conduzir o povo] à obediência civil [respeito às leis] com as artes da paz, voltou-se para a religião" (MACHIAVELLI, 2007, p. 49).

cessidade de conhecer essa que é a "ordenação principal" sob a qual "os homens nasceram, viveram e morreram", a saber, o "fundamento da vida de toda religião" (MACHIAVELLI, 2007, p. 52). Maquiavel preocupa-se centralmente com a incorruptibilidade do povo[22], cético que parece ser em relação aos nobres: "um povo inteiramente corrompido não pode, nem por breve tempo, viver livre", a partir do que advertirá: "o que aqui dizemos refere-se aos povos entre os quais a corrupção não seja muito propagada, sendo ainda maior a parte boa que a podre" (MACHIAVELLI, 2007, p. 65). Atente-se para o fato de que, para Maquiavel, a "corrupção e pouca aptidão à vida livre provêm de uma desigualdade existente na cidade" (MACHIAVELLI, 2007, p.71). Ao introduzir este tema, Maquiavel prepara o terreno para a crítica à desigualdade – já examinada neste artigo – e para o que virá no capítulo 58[23].

O capítulo 58 aparece como uma reviravolta na narrativa. Fazendo menção à visão tradicional segundo a qual "nada é mais instável e inconstante que a multidão" (MACHIAVELLI, 2007, p. 166)[24], Maquiavel não só a anula como a inverte: "do defeito de que os escritores acusam a multidão podem ser acusados todos os homens individualmente, *e sobretudo os príncipes*" (MACHIAVELLI, 2007, p. 167, destaque meu). Maquiavel

22 Tratando do contexto dos tumultos de que falamos na introdução, Maquiavel argumenta que "se a corrupção que havia [nos reis de Roma] tivesse começado a espalhar-se pelos membros (...) teria sido impossível reformá-la" (MACHIAVELLI, 2007, p. 170).

23 "Essa ausência de corrupção foi a razão de os infinitos tumultos ocorridos em Roma não terem prejudicado, mas, ao contrário, favorecido a república, visto que a finalidade dos homens era boa" (MACHIAVELLI, 2007, p. 70); "assim como os bons costumes precisam de leis para manter-se, também as leis, para serem observadas, precisam de bons costumes" (MACHIAVELLI, 2007, p. 72).

24 Segundo Maquiavel, "é o que afirmam Tito Lívio e todos os outros historiadores".

argumenta que "enquanto a república romana se manteve incorrupta, o povo romano nunca serviu com humildade nem dominou com soberba; aliás, com suas ordenações e magistraturas, manteve com honra a sua posição. E quando era necessário sublevar-se contra um poderoso, ela o fazia" (MACHIAVELLI, 2007, p. 168). A última frase da passagem anuncia a solução para o problema que nos propusemos investigar.

O argumento inicia-se por uma maestria retórica, formada por uma sequência de três comparações. Na primeira, ao tratar dos feitos do povo romano, Maquiavel compara o povo aos "príncipes considerados sábios" (*idem*, *ibidem*); na segunda, ao tratar dos erros do povo, Maquiavel o compara a Alexandre Magno e Herodes, qualificando-os como "homens enfurecidos e irrefreados" (MACHIAVELLI, 2007, pp. 168-169); na terceira, ao tratar das inconstâncias, Maquiavel compara o povo aos "tiranos e príncipes", mas com a ressalva: "entre outros tiranos e príncipes veem-se inconstâncias e mudanças de comportamento, *que não se veem em multidão alguma*" (MACHIAVELLI, 2007, p. 169, o destaque é meu).

Assim, sob um jogo retórico, partindo da visão tradicional segundo a qual a multidão só é igualável aos grandes quando estes caem na tirania, Maquiavel inverte o quadro ao igualar a plebe aos príncipes sábios[25] e aos homens mais louvados, por um lado, e ao mostrar que a

25 E o fará novamente: "um povo que comande e seja bem ordenado será estável, prudente e grato, não diferentemente de um príncipe considerado sábio; por outro lado, um príncipe desregrado será mais ingrato, variável e imprudente que um povo" (MACHIAVELLI, 2007, p. 169). Assim, Maquiavel inverte também o conceito de sabedoria. Aqui, o príncipe sábio confunde-se ao prudente, nada tendo a ver com a visão tradicional do sábio, contra quem Maquiavel escreve: "Não agradou [aos romanos] jamais aquilo que está na boca de todos os sábios dos nossos tempos – gozar os benefícios do tempo –, mas sim os benefícios de sua *virtù* e prudência, porque o tempo leva adiante todas as coisas e pode trazer consigo tanto o bem como o mal, e tanto o mal como o

inconstância na plebe é inigualável àquela vista nos príncipes e tiranos, por outro.

Daí em diante, há uma sequência de comparações diretas entre o povo e os príncipes[26], fundamentadas na antítese entre "bem comum" e "bem particular": "as crueldades da multidão são contra aqueles que ela teme, que se apoderam do bem comum; as de um príncipe são contra aqueles que ele teme e se apoderam de seu bem próprio" (MACHIAVELLI, 2007, p. 172), com base na qual Maquiavel evoca não apenas a superioridade da república sobre o principado, como a superioridade da república popular (MACHIAVELLI, 2007, pp. 170-171), chegando a afirmar que "[são] melhores os governos dos povos que os dos príncipes" (MACHIAVELLI, 2007, p. 171).

Dito isso, Maquiavel pode agora explicitar o que o início dos *Discorsi* mascarou e, à primeira vista, desmentiu: "Se pensarmos num príncipe vinculado às leis e num povo acorrentado a elas, *veremos mais* virtù *no povo que no príncipe*" (*idem ibidem*, o destaque é meu). Maquiavel é ciente de que semelhante tese representa uma afronta à tradição, motivo pelo qual emprega termos sutis: "[parece] que, por alguma *virtù oculta*, [o povo] prevê seu mal e seu bem" (MACHIAVELLI, 2007, p. 170).

bem" (MACHIAVELLI, 2001, pp. 12-13).

26 "Os povos são menos ingratos que os príncipes"; "o povo é mais prudente, mais estável e de mais juízo que um príncipe"; "quanto ao julgamento das coisas, são raríssimas as vezes em que, ouvindo dois oradores de tendências diferentes e igual *virtù*, ele [povo] deixe de seguir a melhor opinião e não seja capaz de entender a verdade que ouve"; "nas escolhas que os povos fazem dos magistrados, elas são sempre bem melhores que as dos príncipes"; "[o povo] por muitos séculos se mantém na mesma opinião", ao contrário dos príncipes; "o povo, em bondade e glória, é muito superior"; "veremos menos erros no povo que no príncipe, sendo tais erros menores e mais remediáveis" (MACHIAVELLI, 2007, pp. 170-1).

CONCLUSÃO

Feito nosso percurso, podemos agora voltar com segurança ao problema que é o foco deste artigo. Com base no que foi dito, podemos concluir que não se deve associar o "acaso" (MACHIAVELLI, 2007, pp. 18-19) com ausência de *virtù*. Há em Maquiavel uma *virtù* popular, que é uma *virtù* oculta. Do ponto de vista da retórica de Maquiavel, bem como de sua estratégia de exposição, notamos que nas primeiras linhas dos *Discorsi* Maquiavel constrói o argumento valendo-se de conceitos que à primeira vista parecem significar algo e que só mais adiante serão plenamente compreendidos, criando no leitor um efeito reverso à medida que a leitura dos *Discorsi* avança. Assim, as teses postas no começo da obra vão ganhando novos contornos até adquirir significados diversos daquele que à primeira vista tinham.

À primeira vista descoladas de qualquer *virtù* popular, a "segunda fortuna" de Roma parece querer conciliar-se com a visão tradicional, que associa a plebe ao vulgo ignóbil – embora já ali os tumultos tenham sido louvados, sem, contudo, que o crédito fosse dado a quem merecia, mas ao acaso; à guisa da conclusão, porém, a "segunda fortuna" surge como fruto da ação do povo romano, um povo não corrompido e dotado de *virtù*[27].

27 Tal estratégia de exposição parece obedecer à lógica de que "a opinião contrária aos povos nasce porque dos povos todos podem falar mal sem medo, livremente, mesmo que ele reine, ao passo que dos príncipes sempre se fala com mil medos e escrúpulos" (MACHIAVELLI, 2007, p. 172). Se Maquiavel não adere a essa lógica, sua estratégia consiste em não confrontá-la aberta e diretamente num primeiro momento, para fazê-lo ao final.

A "segunda fortuna" Roma teve depois de ter sido ordenada. Ora, "ainda que um só seja capaz de ordenar, a coisa ordenada não durará muito se repousar sobre os ombros de um só, mas apenas quando for entregue aos cuidados de muitos, e a muitos couber mantê-la. Porque, assim como muitos não são capazes de ordenar uma coisa, por não conhecerem o bem que há nela, devido às diferentes opiniões que têm entre si, uma vez que o saibam, não se conformam em abandoná-lo" (MACHIAVELLI, 2007, p.42).

No mesmo sentido, dirá Maquiavel no capítulo 58, dedicado à *virtù* popular, que "se os príncipes são superiores aos povos na ordenação das leis, na constituição da vida civil, no estabelecimento de novos estatutos e novas ordenações, os povos também são superiores na manutenção das coisas ordenadas, aumentando, assim, sem dúvida, a glória daqueles que as ordenam" (MACHIAVELLI, 2007, p. 171). O povo romano completou a ordenação original. Daí Maquiavel afirmar que Roma foi "*ordenada por si mesma* e por tantos homens prudentes" (MACHIAVELLI, 2007, p. 146, o destaque é meu).

Maquiavel acredita no povo porque sabe qual é sua força: "onde a opinião do povo tiver algum peso, elas sempre serão aceitas, e quem for de outra opinião não poderá evitá-las" (MACHIAVELLI, 2007, p. 156). A tese mais significativa do livro 1 dos *Discorsi*, a nosso ver, é também uma tomada de posição: "é possível abrir depressa os olhos dos povos, encontrando-se um modo de fazê-los descer aos particulares, vendo que se enganam no geral" (MACHIAVELLI, 2007, p. 142).

Se assim é, por que Maquiavel é cético quanto ao "demasiado desejo do povo de ter liberdade"? (MACHIAVELLI, 2007, p. 127). Porque o povo não é sempre um sujeito homogêneo. Maquiavel conhece e aborda nos *Discorsi* a dialética entre "todos" e "cada um". No capítulo 57, intitulado "*A plebe unida, é mais forte; dispersa, é mais fraca*", Maquiavel concluirá: "depois que os ânimos se asserenam um pouco e cada um percebe que precisa voltar para casa, todos começam a duvidar de si mesmos e a pensar em pôr-se a salvo fugindo ou entrando em acordo" (MACHIAVELLI, 2007, p. 166). Ao povo disperso, resta escolher um líder[28]. O problema da *virtù* popular não foi resolvido, mas agora assume novo patamar.

28 "Quando os grandes percebem que não podem resistir ao povo, começam a exaltar a fama de um deles e o tornam príncipe para poder, sob sua sombra, desafogar o apetite. O povo também, quando percebe que não pode resistir aos grandes, dá reputação a alguém e o faz príncipe, para ser defendido por sua autoridade" (MACHIAVELLI, 2001, p. 43). "Tito Lívio diz que não lhes [povo] faltava o que responder, mas faltava-lhes quem desse a resposta" (MACHIAVELLI, 2007, p. 133); "as más disposições [no povo] nascidas dessas razões [perda da liberdade ou de seu príncipe amado] são mais temíveis que quaisquer outras, e há necessidade de grandes remédios para refreá-las: as outras são fáceis, desde que não haja um cabeça a quem a plebe possa recorrer" (MACHIAVELLI, 2007, pp. 165-166); "uma multidão assim concitada, para escapar a tais perigos, logo precisa escolher em seu próprio seio alguém que a governe, que a mantenha unida e pense na sua defesa (...). se isso não for feito, sempre ocorrerá aquilo que Tito Lívio diz nas palavras acima citadas, que todos juntos são fortes, mas, quando cada um começa a pensar no seu próprio perigo, todos se tornam covardes e fracos" (MACHIAVELLI, 2007, p. 166).

THE SECOND FORTUNE. MACHIAVELLI AND SOCIAL DIVISION

ABSTRACT In the first lines of the *Discorsi*, comparing the foundation of Rome and the foundation of Sparta, Maquiavel claims: "(...) if Rome did not attain the first fortune, she at least had the second". In this article, we will examine what is the second fortune and its possible relation with the popular *virtù*. In opposition to the tradition, that links perfection to social indivision and lack of conflict, Machiavelli points out that the disunity between the plebs and the great was exactly the key factor in the development of the perfection of Republic and free life.

KEYWORDS Machiavelli, popular *virtù*, fortune, tumult, conflict.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUI, M. (2003) *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

MACHIAVELLI, N. (2007) *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução: MF; Glossário e revisão técnica: Patrícia Fontoura Aranovich. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2001) *O Príncipe*. Tradução: Maria Júlia Goldwasser; Revisão: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2ª Edição.

_____. (1971) *Tutte le opere*. A cura di Mario Martelli. Firenze: Sansoni.

Recebido em 10/03/2015. Aceito em 25/04/2015.

NOTAS SOBRE A ATUALIDADE DO REPUBLICANISMO DE MAQUIAVEL ENTRE DUAS MATRIZES TEÓRICAS DA DEMOCRACIA

Bruno Santos Alexandre

Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

brunosalexandre@yahoo.com.br

RESUMO Trata-se, neste trabalho, de refletir acerca da recuperação do republicanismo de Nicolau Maquiavel para o debate democrático contemporâneo. Com esse intento, entre as muitas atualizações possíveis do pensamento do secretário florentino para os dias atuais, destaco duas matrizes conceituais, justamente aquelas mais concernidas com as noções de liberdade e ação política popular. Seguindo as sugestões de Helton Adverse, procuro então aprofundar e esclarecer a sua proposta de uma matriz "institucional" e uma matriz "conflitiva" quando da interpretação e recuperação das ideias de Maquiavel.

PALAVRAS-CHAVE Maquiavel, republicanismo, democracia, conflito, instituição.

I.

Muitas são as leituras de Maquiavel que além de procurar compreender os escritos do secretário florentino no interior de seu próprio contexto tencionam atualizar algumas de suas ideias – notadamente aquelas ligadas ao republicanismo e à experiência da liberdade e da ação política popular – com a esperança de que elas possam contribuir para o debate democrático contemporâneo. Aqui, no presente trabalho, procuro discutir (na realidade, apenas emitir algumas notas sobre) duas dessas matrizes conceituais. Entretanto, para levar a cabo essa tarefa, eu gostaria de partir daquela que é provavelmente a interpretação mais recente da obra do grande pensador florentino, a saber, a leitura do professor da Universidade de Chicago, John P. McCormick[1].

Afirma McCormick, inspirado em sua leitura de Maquiavel, que "a democracia [real] compensa politicamente as pessoas comuns por sua falta de recursos materiais com relação às elites socioeconômicas e, por isso, ela autoriza formalmente essas pessoas comuns a deliberar e decidir as políticas por eles mesmos" (MCCORMICK, 2011, p. 168. Colchetes meus). Tais palavras denotam três grandes objetivos do trabalho desse comentador:

(i) Trazer à luz um Maquiavel antes democrata do que republicano, já que defensor de uma forma direta e anti-oligárquica de governo – segundo a sua leitura, é o que estaria por trás da defesa do tribunato da plebe e das assembleias plebeias com poder de

1 Refiro-me especialmente ao seu livro *Machiavellian Democracy*, de 2011, editado após uma série de artigos de grande repercussão: MCCORMICK, 2001; 2003; 2006; 2007.

criar leis e julgar crimes políticos em última instância nos *Discursos à primeira década de Tito Lívio*.

(ii) Criticar e ir além do suposto de que a democracia deve ser entendida essencialmente a partir de uma mistura entre eleições (acepção ativa da participação popular) e contestação daqueles que foram eleitos (acepção reativa da participação popular) – neste ponto, os seus principais adversários serão republicanos como Quentin Skinner e Philip Pettit, também eles grandes leitores e "atualizadores" do pensamento do florentino.

(iii) Por fim, ensaiar uma proposta de reforma das instituições democráticas do presente, baseada novamente em pontos de inspiração maquiaveliana: (a) uma mistura entre eleição e sorteio para a composição do parlamento, (b) além da ousada proposta de um tribunato da plebe revisitado. Nesse segundo caso, trata-se de uma mini-assembléia popular, alocada no interior das instituições, cuja forma e prerrogativas seriam as seguintes: cinquenta e um tribunos eleitos anualmente via sorteio e teto individual/familiar de renda, com poderes de vetar leis, propor referendos e iniciar processos de impeachment (Cf. MCCORMICK, 2011, pp. 170-189). Como bem percebeu Ricardo Silva, nesta específica atualização do pensamento de Maquiavel, "o povo como categoria sociopolítica não se desvincula do povo como categoria socioeconômica, diversamente do que se encontra nos 'arquitetos constitucionais modernos', os quais [agora nas próprias palavras de McCormick] "claramente se recusaram a projetar instituições que reconhecessem, atendessem ou refletissem distinções socioeconômicas" (MCCORMICK, 2006, p. 159)" (SILVA , 2010, p. 50. Colchetes meus). E quanto à menção aos "arquitetos

constitucionais modernos" nesse excerto, trata-se, sobretudo, de um contraponto com a teoria de governo de Pettit, a qual consiste na defesa de uma dimensão democrática *autoral* (eleição) e, mais importante ainda, na defesa de uma dimensão democrática *editorial* (a contestação por meio de um *ombudsman* a quem reclamar, o direito de apelar diretamente a uma corte superior contra uma decisão judicial, e direitos menos formais, tais como a livre associação de classe, greves e protestos[2]).

Diante disso, a interpretação de McCormick aparenta estar bem próxima daquela que se origina da matriz inaugurada por Claude Lefort em seu *Le Travail de l'Oeuvre Machiavel*, porquanto a filosofia política desse filósofo francês parece opor (e preconizar) o conflito social ao primado institucional de autores como Skinner e Pettit. Contudo, Lefort e McCormick estariam tão próximos quanto à primeira vista pode parecer? Mais do que isso, em que medida é justa a crítica do formalismo institucional a Skinner e Pettit? Para ensaiar uma resposta a essa questão, eu gostaria de partir de uma reflexão de Helton Adverse, segundo o qual

> Podemos detectar duas "matrizes" na leitura republicana da obra de Maquiavel: a primeira, embora reconheça sua importância para o pensamento político moderno, parece preocupada em chamar a atenção para sua pertinência (o que não quer dizer identificação) ao modelo antigo de republicanismo, ou o chamado "republicanismo clássico". O que caracteriza basicamente esse republicanismo é a convicção de que a liberdade individual não pode ser

2 Pettit defenderá inclusive o que chamará de instituições "despolitizantes". De inspiração jurídica – portanto, supostamente imparciais –, estas comissões estariam dotadas do poder de decisão acerca de pendências legislativas e regulatórias, e seriam compostas por *experts* nas respectivas áreas, além de líderes comunitários. (Cf. PETTIT, 2004, pp. 52-65).

> dissociada da liberdade do Estado, de modo que a participação ativa dos cidadãos nos afazeres cívicos se torna uma exigência, assim como a organização institucional de um espaço em que o poder é exercido pelos membros da comunidade política" (...) "A segunda matriz enfatizaria a ruptura de Maquiavel frente à tradição do pensamento político na medida mesmo em que seu pensamento revela o caráter agônico da vida civil, a "indissociável sociabilidade" que une e separa os homens vivendo em um regime político marcado pelas incessantes confrontações das forças sociais. Em suma, teríamos, de um lado, um republicanismo "institucional", na perspectiva do qual a lei e a ordem são não somente os efeitos mas o âmbito próprio da liberdade e, de outro lado, um republicanismo "conflitivo" em que a sociedade é essencialmente aberta e o espaço público para a ação livre é concebido em sua instabilidade estrutural; nesse caso, mais do que a ocasião da liberdade, as instituições republicanas são constantemente relançadas por ela (ADVERSE, 2007, pp. 34-35).

Com a primeira matriz Adverse relaciona nomeadamente Skinner, enquanto que com a segunda matriz – no interior da qual o comentador declara situar-se – associa a interpretação de Lefort (Cf. ADVERSE, 2007, p. 34). Seguindo essa baliza, reajusto então as primeiras questões esboçadas no presente trabalho, do seguinte modo: Em qual dessas duas matrizes se encaixaria o autor em evidência, McCormick? Porém, e quanto a Pettit? Ainda que Adverse não o mencione, não faria todo sentido enquadrá-lo, com Skinner, no interior da matriz institucional? No decorrer do artigo ora em curso, sugiro tomarmos essas questões como uma espécie de fio-guia, a fim de conduzirmos a bom termo a presente investigação.

II.

Do meu ponto de vista, Ricardo Silva está correto ao afirmar que, malgrado a crítica a Skinner e Pettit, McCormick não chega a abandonar o núcleo da concepção de liberdade daquela dupla de autores

(Cf. SILVA , 2010, p. 51). Tanto é assim que Skinner, Pettit e McCormick farão a lei andar de par com a liberdade, e isso quer dizer: a interferência da lei sobre os homens não é o oposto de sua liberdade, pelo contrário, a lei promove e impulsiona a liberdade dos homens. Para todos esses autores, antes de tudo, a liberdade depende de um espaço e de uma formalização jurídica.

Por outro lado, entretanto, nessa identificação entre Skinner, Pettit e McCormick, parece haver uma flagrante contradição, corroborada pelas próprias palavras do último autor, o qual rechaça a ideia de uma liberdade fundada no indivíduo, tal como o mesmo revela acerca dos trabalhos de Skinner e Pettit (Cf. MCCORMICK, 2011, p. 147). Assim, o problema com os termos da abordagem dessa dupla de autores, para McCormick, não estaria exatamente na centralidade da lei para a garantia da liberdade dos homens (ou seja, na definição formal do conceito de liberdade), mas no apontamento de quem *são* esses homens que se subjazem à lei e à liberdade. Com efeito, o desacordo gira precisamente em torno da seguinte questão: aqueles que visam à liberdade – o povo (os homens, os cidadãos) – perfazem uma categoria muito diferente entre Skinner/Pettit e McCormick. Logo, a real questão é: a *quem* serve a lei? Q*uem* é o povo (o sujeito) por trás do conceito de liberdade?

Para tornar essa tópica mais clara, é necessário primeiramente explicitar algo da relação entre Skinner e Pettit. Para começar, na maior parte do tempo, a cooperação entre esses dois autores se deu na forma de um intenso debate. Em seus textos editados até 1998, Skinner acredita numa liberdade como pura ausência de interferência externa e, assim, na lei como o pleno contrário da liberdade individual – ainda que aquela (a lei) fosse necessária (instrumento) para a instauração da liberdade dos indivíduos (o fim), e aí residia sua discordância ao mesmo

tempo com Pettit e o liberalismo. Pois é apenas nos textos posteriores a 1998 que Skinner aceita o conceito de liberdade da forma como Pettit o propunha, qual seja: não a ausência de qualquer interferência externa, a chamada liberdade negativa (argumento historicamente liberal), mas a ausência de interferência arbitrária, a liberdade como não-dominação (argumento historicamente republicano, da lavra da república romana, de Maquiavel e de pensadores republicanos ingleses do século XVII, tais como John Milton e James Harrington). Sob esse novo prisma, o conceito de lei deixa de ser o oposto do conceito de liberdade e passa a ser sua parte constituinte. Quer dizer, para Pettit, não há liberdade anterior à inserção dos sujeitos sob o amparo (direitos) e rigor (deveres) da lei: a liberdade é um estatuto jurídico. Do ponto de vista conceitual, argumenta Pettit, a noção de liberdade como não-dominação não tem origem com o liberalismo, e sim "numa tradição antiga – a tradição republicana, tal como a enxergo – e que toma como antônimo da liberdade a sujeição, a vulnerabilidade à interferência, antes que a interferência atual [como quer o liberalismo]" (PETTIT, 1996, p. 577. Colchetes meus). Em suma, a noção de liberdade, tal como agora redefinida, seria um conceito intermediário e novo, posicionado entre dois antigos polos: entre certa exigência de exercício aos homens, isto é, a participação política como um dever de natureza (a liberdade positiva dos antigos) e a total ausência de interferência aos anseios individuais (a liberdade negativa dos modernos). Pettit esclarece que o seu constructo não se aprisiona em nenhum dos dois extremos:

> O que dizer, então, da possibilidade intermediária da liberdade enquanto ausência, assim como na concepção negativa, mas como ausência de domínio dos outros e não como ausência de interferência? Essa possibilidade teria um elemento conceitual em comum com a concepção negativa – o foco na ausência e não na

> presença – e um elemento em comum com a positiva: o foco no domínio e não na interferência (PETTIT, 1997, pp. 21-22).

Ainda assim, uma acusação que poderia ser feita a esse ideal de liberdade – chamado também de neo-romano – é de que, sob sua ótica, tanto a lei como a ação política – isto é, o autogoverno e o engajamento político de maneira geral – continuam a ser simples instrumentos para a satisfação de escolhas de vida – ação política realizada em vista de anseios privados. Porque mesmo após passar a concordar com Pettit quanto à definição do conceito de liberdade como não-dominação, Skinner não abre mão de asseverar, sem espaço para dúvidas: "meu ponto é que a não-dominação é uma espécie de liberdade negativa" (SKINNER, 2004, p. 178). Skinner também diz que:

> O conjunto ordinário dos cidadãos é propenso a ser *ozioso*, preguiçoso ou inativo; como resultado, eles são incapazes de devotar qualquer energia às suas obrigações cívicas. Ainda mais perigosa para a liberdade, todavia, é a tendência de cidadãos líderes serem movidos pela *ambizione*, a ambição pessoal. Isso os incita a perverter as instituições livres de sua comunidade de tal maneira a favorecer as suas próprias famílias ou seu grupo social, ao passo que deveriam, como cidadãos *virtuosi*, defender os interesses da comunidade como um todo. De acordo com Maquiavel, a ameaça fundamental à liberdade não é imposta simplesmente pelo fato do egoísmo humano. O problema é, antes, que, ao perseguir nossos interesses particulares, nós tendemos, ao mesmo tempo, a nos auto-enganarmos. Nós tendemos a escolher falsas crenças em relação ao melhor meio de atingir nossos desejos, incluindo o desejo de manter a liberdade (SKINNER, 2004, p. 164).

Dessa forma, conquanto suportado exclusivamente pela liberdade negativa – é o principal ponto da crítica de McCormick –, a noção de republicanismo de Skinner e Pettit terminaria por ignorar a dominação política sobre uma coletividade em específico, uma mino-

ria no sentido sociológico do termo[3]. Porém, atenção ao argumento: McCormick concordaria que a teoria de Skinner e Pettit contempla coletividades minoritárias. Todo o problema começaria ao se notar que essa teoria não contempla uma minoria em especial: a dominação sobre uma minoria que compõe, na verdade, o próprio conteúdo do Estado. Numericamente, a esmagadora maioria: o povo. Com isso, todo o problema residiria no fato de que Skinner e Pettit não levariam em conta fatores socioeconômicos para definir o que seja povo, do contrário, o entenderiam como uma multiplicidade de indivíduos reunidos (ou separados) pela identidade (ou diferença) de interesses privados. Ora, indagaria McCormick: não é um povo diferente desse que encontramos no centro do pensamento de Maquiavel – notadamente nos *Discursos*? Mais ainda, uma categoria de povo fundamentada em razões socioeconômicas, como quer McCormick, não faria mais sentido se o caso é de pensar em uma noção de liberdade política verdadeiramente para além da gasta dicotomia entre liberdade positiva e liberdade negativa, como procura o próprio Pettit?

Dito isso, encontramo-nos aptos agora a finalmente pontuar uma convergência e um afastamento de McCormick para com Skinner e Pettit. Iniciemos pela divergência. Caso concordemos com a interpretação de McCormick, devemos então afirmar que o seu republicanismo de extração maquiaveliana não é instrumental – diferente da atualização de Skinner e Pettit. Ou seja, para McCormick, não se trata em Maquiavel, tampouco em sua própria teoria de governo, de ação política em vista de alguma outra coisa extra-política (como os interesses individu-

3 "Minoria" remete à discriminação e estigmatização de coletividades que podem inclusive constituir a maioria numérica no interior de uma dada comunidade.

ais[4]). E isso acontece porquanto ação política seria tudo o que restaria ao povo (conceito de "povo" entendido por *ação coletiva*) em sociedades socioeconomicamente cindidas. Ademais, é o que faz com que a lei não seja mero instrumento para uma liberdade individual, mas ela mesma, por assim dizer, ação política popular continuada.

No entanto, curiosamente, disso mesmo decorrerá a convergência em relação a Skinner e Pettit – é o que fará, inclusive, com que a ideia de um republicanismo sócio-conflitivo em McCormick não passe de primeira impressão. Por quê? É que a justificativa que oferece esse autor sobre a essência sócio-conflitiva da ação política – porquanto gerada do *lado de fora* do Estado e das instituições – é exatamente a mesma que demandará a sua transferência para o *lado de dentro* (o lado da lei), e daí sua formalização em instituições específicas de classe. Somente assim, ele dirá, para que o povo se encontre com seu próprio desejo (isto é, pratique ação política propriamente dita) e, deste modo, bloqueie toda tentativa de dominação. Afirma o autor americano: "Maquiavel insiste que o povo formalmente reunido e legalmente delegado decide mais corretamente e decentemente que as elites, cidadãos privados ou grupos agitados de cidadãos nas ruas" (MCCORMICK, 2012, p. 112). Sendo assim, neste republicanismo de McCormick – no princípio, sócio-conflitivo, e ao fim e ao cabo, revelando sua tônica institucional ou instrumental – não é a liberdade individual que não pode ser dissociada da liberdade do Estado (como alegava Adverse sobre Skinner), mas a liberdade de uma agência identificada a uma classe socioeconômica em específico que não pode ser dissociada da liberdade do Estado.

4 Outro exemplo seria o direito natural, num republicanismo como o de Cícero.

Ora, esse último ponto nos faz perceber, muito claramente, que as divergências entre Skinner/Pettit e McCormick reportam, no fim das contas, a tendências internas de uma mesma matriz conceitual, de tônica decididamente institucional – aquela na qual o conceito de liberdade não é capaz de se expressar sem a intermediação de uma robusta ideia de lei (como diz Adverse, quando a lei e a ordem não são somente efeitos da liberdade, "mas o âmbito próprio da liberdade"). Novamente, toda nuance dessa matriz conceitual se resume às diferentes concepções de povo subjacente à mesma ideia de liberdade. Nesse sentido, é preciso salientar que, para Skinner e Pettit, diferente do que pensa McCormick, a ação contestatória das democracias atuais, marcadas pelo pluralismo, é capaz de constituir uma ação conjunta, mas não uma agência de grupo. Ação conjunta é algo como marcar uma reunião ou mesmo planejar realizar um protesto. Agência política, por outro lado, requer pressupostos que entidades como o Estado, Universidades e demais corporações podem contemplar, mas não o povo. Como esclarece Dominique Leydet sobre o trabalho de Pettit:

> Para constituir tal agente [agência política], os indivíduos devem agir em conjunto para 1) estabelecer fins comuns e também um procedimento para identificar futuros fins em outras ocasiões; 2) devem estabelecer um corpo de juízos para guiar racionalmente as ações em suporte desses fins, e um procedimento para desenvolver racionalmente esses juízos em futuras ocasiões; 3) finalmente, devem identificar aqueles que estarão incumbidos de agir em qualquer ocasião na busca desses fins (LEYDET, 2011. Colchetes meus)[5].

5 Cf. PETTIT, P. & SCHWEIKARD, D, 2006.

Mas se é assim, não se pode exigir do povo o que ele não pode dar. Se não é possível identificar uma só vontade como guia último das ações populares, o resultado é que o povo simplesmente não se encontra em condições de ser autor de leis ou encarnar uma instância de soberania em sentido forte. Donde se segue "a concepção alternativa de Pettit, que oferece aos cidadãos dos Estados democráticos contemporâneos modos adequados de controlar seus governantes sem depender dessa figura [popular] ilusória" (LEYDET, 2011, p. 9. Colchetes meus). Ao adotar uma postura como essa, tornamo-nos aptos então a indagar aos defensores da democracia direta, como McCormick: o que fazer para evitar as ameaças que pairam sobre uma democracia de tipo plebiscitário-tribunatista, (i) tais como o fantasma demagógico e totalitário, (ii) além de decisões em plebiscitos, ou mesmo na assembleia dos tribunos, motivadas por um possível preconceito da maioria?

Lefort também estará atento aos problemas suscitados pela suposição de um povo dotado de uma só vontade e por algumas aplicações nocivas da noção de soberania popular – e esse será um interessante ponto em comum com Pettit e Skinner. Mais interessante ainda será notar que sua alternativa passará por uma terceira concatenação entre povo e lei, nascida de uma segunda matriz conceitual. Qual seria ela?

III.

Com o fim de entender a distância assumida pela matriz conflitiva para com a as demais matrizes mencionadas, o mais adequado para o momento é partir do último conceito abordado, o conceito de povo. Tal como para Pettit, a ação política popular em Lefort será ação conjunta e não agência de grupo. No entanto, diferente de Pettit, a ação política popular, em Lefort, não terá sua efetividade condicionada às instituições

contestatórias, mas será algo que se situará paradigmaticamente *do lado de fora* das instituições, naquilo que o filósofo francês interpretará como o "ser do social". E o que é o "ser do social"?

Para expô-lo, Lefort recupera Maquiavel e afirma se tratar de um conflito social intrínseco à sociedade, por isso inesgotável e irreparável, entre, de um lado, aqueles que querem dominar – estes são os grandes – e, de outro lado, aqueles que apenas não querem ser dominados – o povo. Parecida com a hipótese de McCormick acerca de Maquiavel é, portanto, a descrição da origem do desejo dos grandes e do povo por Lefort: intencionalidade política que se desenvolve numa fratura fática aos Estados. Entretanto, o mais interessante nessa exposição de Lefort será notar que a divisão socioeconômica proposta por McCormick não é primária, e sim derivada. Isso quer dizer que a "divisão originária", para Lefort – ou seja, respectivamente o fundamento último do desejo de plebeus e nobres em Maquiavel –, é aquela que remonta simplesmente à partição entre a procura por resistência (ao que tende a plebe) e a procura por poder (ao que tendem os nobres). Note-se, em primeiro lugar, que não se trata de pobres versus ricos, mas de algo como a sociedade contra uma agência *como* o Estado. E note-se, em segundo lugar, que não se trata exatamente de que o povo seja *contra o Estado* em alguma específica figuração histórica e institucional, senão *contra* o Estado enquanto (e isso o Estado tende a ser) uma configuração e modulação de poder – um braço da intencionalidade dos nobres, mesmo um lugar "natural" dos nobres, é esse o aspecto mais importante da descrição. Lefort afirma que nos nobres "o povo encontra seu adversário *natural*, o Outro que o constitui como objeto imediato de seu desejo" (LEFORT, 2008, p. 477). Daí por que caiba também dizer que o Estado, pelo menos em potência, é e sempre será o adversário natural do povo. Desta

feita, nessa leitura, Maquiavel apresenta o desejo dos nobres como uma intencionalidade positiva: desejo de pôr algo, mesmo de impor. Ao passo que o desejo da plebe esposaria uma intencionalidade especificamente negativa: não o desejo de algo em particular, mas apenas o desejo de "não". Afirma Lefort sobre a teoria dos desejos em Maquiavel, "[o desejo popular] a todo rigor, não tem objeto, é negatividade pura, recusa de opressão" (Lefort, 2008, p. 477. Colchetes meus). Poder-se-ia ainda dizer, esse desejo é ação política pura, porquanto é manifestação de um conflito social (portanto, extra-institucional) sem fim. Assim, se poderá inclusive afirmar que toda solução institucional para o conflito social (a passagem do desejo de "não" para o interior das instituições, como quer McCormick) terminará, de um modo de ou de outro, por mascarar o conflito que se passa *do lado de fora* – não solucionável em definitivo. Diante disso, não é de admirar que a "solução" para uma sociedade conflitiva não passe por tomar dos *grandes* o controle das instituições, tampouco por depositar todas as esperanças na mistura entre eleição/contestação, decorre antes, sim, por encontrar a potencialidade da ação popular no próprio *lado de fora*. De que modo?

Sobre esse ponto, sustenta Lefort: "esse lugar [do poder, da lei] é inocupável, mas de tal maneira que a experiência de impossibilidade de o instalar se revela constitutiva do processo de socialização: ele [o lugar do poder ou da lei] é ausente de nosso campo [de ação], mas de uma ausência que o preenche e o organiza" (lefort & gauchet, 1971, p. 17. Colchetes meus). Esse é um modo diferente de dizer que, ao procurarmos pela origem de uma lei natural ou civil no pensamento de Maquiavel, encontramos apenas o conflito: pois "é no espaço da sociedade política onde convém interrogar a origem da lei e, ao mesmo tempo, as condições nas quais ela se faz e se desfaz; só podemos entrever o vínculo

entre a lei e o freio posto à opressão se conhecemos a tendência que leva "naturalmente" os Grandes, *na sociedade*, ao desencadeamento de seus apetites" (Lefort, 2008, p. 473). Daí o elo entre conflito, desejo popular e a ação constituinte (conflitiva) de criar a lei. Pois só o conflito cria a lei, mas só ao desejo popular de não ser dominado interessa a manutenção do conflito mais do que a elevação das próprias leis; logo, é o que faz da lei que favorece ao povo (ou seja, do império da lei) um "lugar vazio", "negativo" tanto quanto o desejo popular. Mas e como aceder a uma ideia de lei e governo como lugar vazio de poder e coerção?

Procurando deixar esse ponto mais claro, recorro à divisão entre a plebe e o povo, tal como apresentada por um atento leitor de Lefort, Miguel Vatter. Este comentador dirá que "o poder constituinte que emerge da divisão interna ao próprio povo [quer dizer, à divisão social] encontra sua expressão autêntica na ideia de Estado de direito" (vatter, 2011, p. 244), que mantenha em aberto [este é todo o ponto, para Lefort] "a questão da unidade do Estado" (lefort, 2008, p. 477)" (vatter, 2011, p. 242). E segue o comentador: "a fim de que o Estado de direito desprenda-se da maquinaria ideológica do Estado e torne-se veículo de uma política democrática constituinte, a lei deve refletir a oposição do desejo plebeu por não ser comandado e o desejo da elite por comandar" (vatter, 2011, p. 242). Isso quer dizer que, por um lado, Maquiavel (em sua lição para o presente) suporia a diferença romana entre o *populus* (aqueles que participam do poder) e a *plebs* (aqueles que se encontram apartados do poder), por outro lado, "[essa divisão social entre "dois povos"] longe de ser a fonte de sua impotência, é a condição que torna possível à plebe agir como poder constituinte de leis equânimes [instituir um Estado de direito]" (vatter, 2011, p. 244. Colchetes meus). Com esse adágio maquiaveliano, conclui Vatter: "Lefort orientou a compreen-

são do republicanismo em direção à resistência da plebe "selvagem" ao Estado e em direção também à "transcendência" da lei com respeito às ordens do Estado" (VATTER, 2011, p. 246).

Tudo isso só é possível porque povo, para Lefort, não são indivíduos ou coletividades que recorrem às instâncias formalizadas da justiça, não é um estrato socioeconômico, porque povo não é uma categoria empírica. Povo responde à pulsação criativa do social, nascida do desejo de "não". Povo é uma categoria dinâmica que, por meio de princípios e demandas, dá a luz a leis e à igualdade. Conforme vimos anteriormente, o povo não é Um, mas um componente múltiplo porque cindido. Lefort concederia, é verdade, que não se pode encontrar igualitarismo no republicanismo de Maquiavel. No entanto, para esse comentador, na filosofia política do pensador florentino transcorreria o mais importante pressuposto vinculado aos regimes igualitários (ou seja, democráticos), qual seja: o acolhimento da matriz conflitiva. Aquela na qual a identidade do povo consigo mesmo e com as suas leis perfazem um campo em aberto; "transcendente", no sentido de um processo sem ponto de chegada. Segundo Lefort, essa ação instituinte aprendida de Maquiavel, ou seja, a transitoriedade do povo e da lei – atualizada agora, em seu pensamento democrático, em todos os tipos de conflitos sociais – é o que se poderia simplesmente chamar de matriz simbólica. E por quê?

Para Lefort e os demais estudiosos ligados à sua vertente interpretativa, não se poderia deixar de notar que, na leitura de Maquiavel, a própria *plebs* (antagonista ao *populus*) em si mesma é marcada pelo conflito e a dinâmica, tal como se vê no retrato da revolta dos *Ciompi*, elaborado no livro III da *História de Florença*. Nesse ponto do livro, é narrada a revolta dos trabalhadores da lã, os chamados *Ciompi*, uma das Artes menores requerendo sua incorporação no Governo comunal das Artes

– ou seja, demandando sua incorporação na própria plebe. Com esse exemplo, e sob lentes lefortianas, procuro chamar atenção para o fato de que a *vita activa* não se encerra nas *ideias* de seus agentes. Os princípios que norteiam ações públicas individuais ou coletivas nunca se realizam integralmente, mas se constroem sempre em relação a uma opinião *de fora* (venha ela de dentro do poder ou do social). Como esclarece Adverse, todo discurso se edifica com relação a uma "espectação", "[que] é constitutiva da *virtù*. Logo, a *virtù* [o que inclui o povo, que também possui *virtù*][6] não pode ser confundida com uma "qualidade interior" que se revela; ela não segue o percurso que vai do interior invisível do homem em direção à visibilidade do espaço exterior porque o tempo em que vem a ser é o de sua aparição" (ADVERSE, 2008, p. 121. Colchetes meus). Nas palavras de Lefort, "Maquiavel não pretende retroceder do parecer ao ser; ele interroga o parecer na certeza de que o príncipe [ou mesmo o povo, como se vê na *História de Florença*] não existe senão para os outros, que seu ser está *do lado de fora*" (LEFORT, 2008, p. 408. Colchetes meus). Desse modo, se podemos seguramente marcar *um lado de dentro* (do poder e da lei) contraposto a um *lado de fora* (do povo e do social), por outro lado, nem os detentores do poder tampouco o povo (em suma, quaisquer atores políticos passíveis de *virtù*) "podem se identificar plenamente com esses princípios que, na verdade, meramente representam [ou seja, simbolizam]" (TRINDADE, 2013, p. 167. Colchetes meus).

Mas se é assim, se a noção de exterioridade empregada por Lefort não tem origem nem no poder (*populus*) nem na sociedade (*plebs*), por conseguinte, isso é também o que interdita qualquer interligação total entre o poder e a sociedade. Percebamos que a nenhum dos dois

6 Cf. MAQUIAVEL, 2007a, Livro I, Cap. 58, p. 171.

polos (poder ou sociedade) é possível ser o incondicionado, não lhes é possível afirmarem-se tal como se nada os antecedesse e opinasse *de fora* deles – esse é o argumento. Portanto, com Maquiavel, Lefort aprenderá que tudo está *do lado de fora*; algo que o intérprete francês assumirá como a própria indeterminação do ser e da história (Cf. LEFORT, 1991a, p. 36); ou ainda, que toda matriz de pensamento político (o que inclui as múltiplas interpretações de Maquiavel) já é simbólica. Daí por que não me pareça inadequado afirmar que, no horizonte desse filósofo, o "povo", o "social", a "lei" e o "poder" – que, no fundo, denotam o mesmo – remetem a algo como um constante vir-a-ser de demandas, princípios (contingentes) de sociabilidade: o simbólico. Ora, falar assim desses conceitos é assumir que eles se encontram às voltas com o chamado problema *do político* e não *da política*. Diz Lefort sobre a distinção entre "o político" e "a política":

> Pensar o político no sentido que damos a essas palavras provém, portanto, de uma intenção distinta daquela da ciência e da sociologia políticas, e nos obriga a interrogar nossos laços com a tradição da filosofia política" (...) "esta investigação impede que designe a política como um setor particular da vida social. Implica, ao contrário, a noção de um princípio ou um conjunto de princípios geradores das relações que os homens mantêm entre si e com o mundo [ou seja, matrizes simbólicas] (LEFORT, 1991b, p. 10. Colchetes meus).

O ponto – e aqui Lefort se posiciona diante daqueles que não aceitam a contingência do político – é que não é possível prever todas as demandas e princípios, assim como não é possível fazer do símbolo o real; ou se quisermos, colocar antes da liberdade (de demandar) a lei (de impor). Não será por outro motivo que, como mostra Maquiavel, em nome da liberdade será preciso adentrar a violência ou até mesmo retornar pro-

visoriamente à forma de governo do principado (Cf. MAQUIAVEL, 2007a, Livro I. Cap. 18). Esclarece Newton Bignotto quando comenta o pensamento da contingência do secretário florentino:

> É verdade que não podemos falar de república onde não existe uma expressão jurídica da liberdade, onde o bem público não domina o interesse privado, onde não existe igualdade entre os homens; mas todas essas instituições, todas essas condições não são essências capazes de garantir a paz e a tranquilidade de um povo para sempre" (...) "o estudo das leis livra-nos da ilusão constitucional, para nos obrigar a aceitar a contingência do político (BIGNOTTO, 2005, p. 102).

IV.

Numa conclusão preliminar, pode-se então notar que Lefort, Skinner, Pettit e McCormick recorrem a Maquiavel motivados por uma atualização de seu republicanismo em vista de uma alternativa aos impasses criados pela noção de democracia entendida unicamente como democracia eleitoral. Seguindo o fio dessa meada, encontramos então as noções de povo e lei – em suas diferentes concepções – regendo, concomitantemente, a interpretação do republicanismo de Maquiavel e sua revitalização para os dias atuais.

Até aqui, ao que parece, temos então quatro modos de atualização do pensamento do florentino, com grandes diferenças entre si; porém, sendo três institucionais – de Skinner, Pettit e McCormick – e uma conflitiva, de Lefort. A primeira matriz se aferraria à formalização e institucionalização do juízo político, enquanto que a segunda matriz se apegaria à potência dos conflitos e da ação simbólica como origem (criativa e não apodítica) da liberdade e da lei.

Contudo, algo que talvez problematize essa avaliação bipartida maior – entre republicanismo conflitivo e republicanismo institucional – é o fato de que ao menos dois desses "críticos" da democracia eleitoral – um conflitivo e outro institucional – persistirão a serem grandes defensores do modelo representativo de governo enquanto forma basilar da instituição democrática. Tenho em mente aqui Pettit e Lefort. Mas de que maneira a crítica da democracia eleitoral e a revitalização da representação se articulam nesses dois autores? Ademais, isso não termina por enquadrar Lefort entre aqueles que adotam, de um modo ou de outro, um republicanismo de acento institucional?

Do lado de Pettit, para aperfeiçoar a instituição representativa se propõe a facilitação da contestação, impulsionada por uma noção de povo que, a rigor, não deve existir sequer como metáfora. Vale reiterar, Pettit demonstra tomar o povo enquanto capaz de produzir ações, mas não de compor um grupo, pois afirma: "concebido como uma agência de grupo representada por aqueles encarregados da autoridade, o Estado pode ser visto como uma entidade corporativa. Já o povo se tornou demasiado amorfo [na modernidade] para ser considerado como algo assim unificado" (PETTIT, 2005, p. 162. Apud. LEYDET, 2011, p. 10. Colchetes meus). Noutras palavras, a contestação popular trazida à baila por Pettit se insere numa maquinaria institucional que pouco tem a ver com a vontade popular na direção do Estado. "Sob a imagem contestatória", ele ainda diz, "o processo democrático é planejado de forma que os requerimentos da razão se materializem e se imponham". E conclui: "não se trata de um processo que forneça qualquer espaço particular à vontade" (PETTIT, 1999, p. 201).

Pensando agora a partir do paradigma conflitivo de Lefort, com certeza, o que se ganha com essa abordagem contestatória de Pettit é ao menos a rejeição da ideia de soberania popular quando despontada da esteira das teorias do consentimento – seja ela excessivamente jurídica e passiva, como em Hobbes, seja ela da ordem de uma democracia direta, como em McCormick. Assim, não deixa de ser interessante perceber como a crítica à noção de soberania termina por unir Pettit e Lefort numa crítica a McCormick. Pois grande parte da motivação dos dois primeiros autores é conceber uma filosofia política que parta de uma ideia diferente da teoria do Estado e da noção de soberania – e, no limite, de um estado de exceção o qual, no apagar das luzes, adviria em McCormick (Cf. VATTER, 2011, p. 259). Pettit adota uma espécie de soberania complexa, e Lefort a ideia de poder como lugar vazio. No entanto, mais interessante ainda, mesmo surpreendente, será constatar que o sufrágio universal em Lefort, isto é, a instituição da forma representativa de governo, mesmo a ideia de soberania popular, designará, em suas próprias palavras, "o traço revolucionário e sem precedentes da democracia" (LEFORT, 1991a, p. 32). Ainda que brevemente, compreendamos esse inesperado, até mesmo contra-intuitivo, adágio lefortiano.

Primeiramente, devo chamar a atenção para o fato de que no escopo das ideias de Lefort o sentido dessa positivação de sufrágio e da soberania deve ser apreendido da seguinte forma: "traço revolucionário" não porque estabeleça a relação entre eleitores e eleitos, e sim porquanto "o lugar do poder torna-se um lugar vazio" (LEFORT, 1991a, p. 32). Como quer que seja, à primeira vista, de fato, o argumento toma contornos contra-intuitivos, uma vez que Lefort afirma: (i) aquilo que transforma o poder em lugar vazio é justamente a institucionalização do conflito, a passagem do social ao procedimento: "[o lugar vazio] de-

pende do procedimento que permite um reajuste periódico. É forjado ao termo de uma competição regrada, cujas condições são preservadas de maneira permanente. Esse fenômeno implica a institucionalização do conflito" (LEFORT, 1991a, p. 32. Colchetes meus). (ii) E mais, trata-se de um procedimento na base do número, de uma igualdade pensada sobre a noção de indivíduo, de forma que para cada cabeça se conte um voto: "precisamente, quando a soberania popular deve se manifestar, o povo atualizar-se exprimindo sua vontade, são desfeitas as solidariedades sociais, o cidadão se vê subtraído de todas as redes nas quais se desenvolve a vida social para ser convertido em uma unidade para cômputo. A substância é substituída pelo número" (LEFORT, 1991a, p. 34). Pois bem, de acordo com essas passagens, soberania popular, procedimento eleitoral e individualidade perfazem uma espécie de fundamento ou princípio inquebrantável da sociedade democrática. Entretanto, novamente peço atenção aos meandros do pensamento complexo de Lefort: conforme vimos alguns parágrafos atrás, para ele, no "princípio" ou "fundamento" da sociedade política reside o evento de já estarmos sempre lançados *do lado de fora*, expostos à "indeterminação da história e do ser do social" (LEFORT, 1991a, p. 36). Com efeito, todo "princípio" – supostamente "incondicionado" – é então um elemento simbólico, segundo o que o próprio Lefort nos explica:

> Seria um equívoco julgar que o poder está doravante alojado dentro da sociedade porquanto emana do sufrágio popular; continua sendo a instância em virtude da qual a sociedade é apreendida em sua unidade, referindo-se a si mesma no espaço e no tempo. Porém, essa instância deixou de ter referência em um polo **incondicionado**; nesse sentido, marca uma clivagem entre o *dentro* e o *fora* do social, que institui a correspondência entre ambos; de maneira tácita é reconhecida como puramente simbólica (LEFORT, 1991a, p. 32-33).

Como esclarece Sofia Näsström, debruçada exatamente sobre o excerto acima, "a instituição que supostamente consolida o povo num corpo uno [o sufrágio], para fazê-lo falar como uma só voz, na realidade faz com que o corpo do povo se desintegre [visto que a instituição representativa, a institucionalização do conflito, envia o povo para *fora* de si mesmo, estabelece a possibilidade do contraponto no interior do social]. Com isso, indica-se que ninguém na sociedade pode ser consubstancial ao poder" (Näsström, 2006, p. 333. Colchetes meus). Eis por que, retornando agora às palavras de Lefort, "nada torna o paradoxo da democracia mais sensível do que a instituição do sufrágio universal" (Lefort, 1991a, p. 34). E por que "paradoxo"? Pois aquilo que se eleva por intermédio do sufrágio – individualidade, soberania, o número puro – é o que confirma, do *lado de fora* (no social), o questionamento e a contestação por todos, e *do lado de dentro* (da instituição, da lei e do poder), a possibilidade da relação com o *fora* (a sociedade), o vir-a-ser de demandas antes que a identificação completa entre o *dentro* (o poder) e o *fora* (o social). Dito de outro modo é o que assegura o poder como lugar vazio e o social como lugar de todos. "É significativo, de resto", afirma Lefort, "que essa instituição tenha por longo tempo se batido, no século xix, contra tal resistência, não somente dos conservadores, mas também dos burgueses liberais e dos socialistas – resistência que não pode ser imputada apenas aos interesses de classes: [pois] suscitava a ideia de uma sociedade doravante destinada a acolher o irrepresentável" (lefort, 1991a, p. 34. Colchetes meus).

Ora, como se vê, a forma representativa de governo – a institucionalização do conflito – não esgota a democracia; e, portanto, a representação excede a simples relação entre eleitores e eleitos, simplesmente porque esta relação é o que há de secundário no que concerne

à instituição do sufrágio. Para falar novamente como Näsström, "a eleição é democrática não porque torna o exercício do poder visível ao povo [aproximando eleitores de eleitos], mas porque a carência de uma fonte identificável de poder ocasiona um processo de questionamento social. Mantém a contestação política em aberto" (NÄSSTRÖM, 2006, p. 334. Colchetes meus). Como condição para essa conclusão tem-se que, diferente de Pettit (para quem o povo é algo como um ponto neutro), "povo", para Lefort, responde a uma ação política com respeito a fins. Mas não se trata de um fim natural ao homem (objetivista), nem o fim plural dos indivíduos (subjetivista), tampouco a cristalização de um fim urgente (socioeconômico); e sim fins que, na forma de ideologias, "nascem e renascem na sociedade histórica, estando vinculadas a cada 'forma de sociedade', pois ela é desdobramento do discurso instituinte, necessariamente interrogativo, com o intuito de oferecer respostas ao que vem a ser o Ser do social" (SCHEVISBISKI, 2013, p. 209). Isto posto, quanto ao conceito de "povo", em Lefort, não há um sujeito, mas tão somente ação política contingente: "[todos os] sujeitos (não importa se pessoas, partidos ou movimentos sociais) [que] procuram articular e propagar sentidos do social" (CRITCHLEY, 2004, p. 114. Colchetes meus). Ação política de marca contingente que se poderia vislumbrar inclusive logo na abertura dos *Discursos* de Maquiavel:

> Roma, por exemplo tinha esse modo: quando o povo queria obter uma lei, ou fazia alguma das coisas acima citadas [a saber, "ver o povo gritar contra o senado, o senado contra o povo, a correr em tumulto pelas ruas, a fechar o comércio, a sair toda plebe de Roma"[7]] ou se negava a arrolar seu nome para ir à guerra, de tal modo que, para aplacá-lo, era preciso satisfazê-lo em alguma

7 Cf. (MAQUIAVEL, 2007a, p. 22).

> coisa. E o desejo dos povos livres raramente são perniciosos à liberdade, visto que nascem de serem oprimidos ou da suspeita de que virão a sê-lo. E, em sendo falsas tais opiniões, há sempre o remédio das assembleias, nas quais surja algum homem de bem que, discursando, lhes mostre que se enganam: e os povos, como diz Túlio, mesmo sendo ignorantes, são capazes de entender a verdade e facilmente cedem, quando a verdade lhes é dita por homem digno de fé (MAQUIAVEL, 2007a, p. 22).

Como bem percebeu Nadia Urbinati, a neutralidade do conceito de povo em Pettit se estende às práticas democráticas enquanto tais. De modo que não espanta que sua proposta de democracia contestatória esteja assentada em pilares como a imparcialidade (neutralidade) de julgamento de uma série de corpos deliberativos, que se querem despolitizados. Ao propô-los, embora bem intencionado, Pettit terminaria por substituir a vocação politizante da eleição e representação: o conflito de partidos, ideias, interesses, enfim, sentidos do social. Assim, ao modo de Lefort, Urbinati, por sua vez, faz a troca da imparcialidade (de Pettit) pela generalidade (universalidade) a ser construída no interior de um Estado de direito; este último definido não mais do que pela capacidade de criticar a soberania e criar direitos. Diz Urbinati: "o julgamento político possui a *generalidade* (o interesse geral da comunidade política como um todo) como critério. Na justiça, do contrário, o julgamento procura a imparcialidade ao avaliar certo fato ou um conjunto de dados ou feitos. Uma diferença crucial entre essas duas formas de julgamento é que o júri, na corte, não está envolvido no caso em consideração da mesma forma que eleitores e representantes estão (*nemo judex in causa sua*)" (URBINATI, 2010, P. 81).

Pois bem, com tudo o que foi dito nas páginas acima, pretendi evidenciar três modos de depreender o que é "povo", concebendo três

formas de "poder" ou "lei" em torno a Maquiavel. Com McCormick, observa-se a noção de consentimento originário, e a manutenção de um *locus* para a lei e o poder, pois o conceito de "povo" é identificado com uma só vontade, aquela dos mais pobres de resistir aos mais ricos. Com efeito, uma forma de democracia direta. Sem muitas concessões, plebe no poder. Não seria exagero inclusive dizer: uma teoria da soberania estatal em sentido forte. Já na arquitetônica de Pettit, não há mais teoria da soberania em sentido forte, visto que não há mais povo. A vontade deixa de ser elemento central na ação política republicana, uma vez que, no limite, o que produz real efeito é a interferência da lei imparcial e despolitizante. E assim se erige a democracia contestatória: uma modulação da representação eleitoral procedimental, que pende mais ao direito do que ao Estado, portanto, à contestação deliberativo-racional ao próprio Estado. Por fim, com Lefort, o que se tem é tanto a ausência do sujeito popular de Pettit como a presença da vontade popular de McCormick. Desta feita, uma vontade sem sujeito. Isso faz com que o poder e a lei remetam ostensivamente aos conflitos sociais; e, por sua vez, a democracia representativa que se propõe é dinâmica e conflitiva.

Para finalizar esse diálogo entre autores, e sem deixar de retomar os termos oferecidos por Adverse, de minha parte, gostaria de manter a proposta de duas matrizes conceituais quando da interpretação e atualização do pensamento de Maquiavel. Pois, na realidade, a distinção entre republicanismo institucional e republicanismo conflitivo não incide sobre a defesa ou não de alguma forma de governo, mas na maneira em que se propõe a articulação entre as instituições políticas e o social. Explico. No escopo do presente percurso, a proposta de Adverse poderia se desdobrar da seguinte maneira – segundo a minha própria reestrutu-

ração, e incluindo autores com os quais ele mesmo não trabalhou[8]. No caso da matriz institucional (e aqui poderíamos enquadrar McCormick e Pettit, além de Skinner) o essencial do republicanismo é instrumental, pois visa distanciar-se do que se passa no social – o *lado de fora* –, com o fim de ordenar e harmonizar o que *lá fora* acontece, pressupondo que *lá fora* não se trata de ação política propriamente dita (Skinner) ou, ao menos, não se trata de sua face mais primordial ou decisiva (Pettit e McCormick). Por outro lado, no caso da matriz conflitiva, o republicanismo é compreendido como um espaço vazado (onde se incluem as instâncias de governo), atravessado pelos conflitos sociais que se passam *do lado de fora* (na realidade, só há *o lado de fora*), pois toda e qualquer ação já é simbólica e, portanto, aberta ao escrutínio, ao desacordo e ao conflito. Como diz Adverse, essa matriz "revela o caráter agônico da vida civil, a "indissociável sociabilidade" que une e separa os homens" (...) "um republicanismo "conflitivo" em que a sociedade é essencialmente aberta e o espaço público para a ação livre é concebido em sua instabilidade estrutural; nesse caso, mais do que a ocasião da liberdade, as instituições republicanas são constantemente relançadas por ela" (ADVERSE, 2007, p. 35). Posto isso, concluo que a defesa da forma representativa de governo em Lefort não serve como indício de sua inclusão na primeira matriz, de tipo institucional.

Para deixar as coisas ainda mais claras é preciso atentar para o fato de que a noção de representação política em Lefort será um produto tanto de uma interpretação diferente da primeira matriz como

8 Deixo claro que Adverse, em seu artigo, operava apenas com duas matrizes e apenas com dois dos quatro autores aqui abordados. Do lado da matriz institucional, mencionava Skinner (nessa matriz Adverse também incluía John Pocock, com o qual não trabalhamos), e do lado da matriz conflitiva, trazia à cena unicamente Lefort.

também de um aprimoramento da política de marca simbólica e contingente da segunda matriz. E esse ponto eu considero um apêndice, um detalhamento, enfim, uma novidade com relação à interpretação de Adverse. Infelizmente, essa é uma tese que não poderá ser demonstrada no presente artigo, tão somente esboçada. Acerca dela, diria apenas que a defesa da forma representativa de governo em Lefort andará de par com uma inovação do mesmo tipo simbólico e contingente (peculiar à matriz conflitiva), mas que envereda por um distinto caminho, qual seja: a liberdade entendida como universalização da cidadania, isto é, a igualdade entre todos os indivíduos. Neste adágio, não se trata de um direito de natureza, e sim de uma interpretação (uma criação a partir) da existência, por isso, da proposição de um "modo de coexistência". Essa extensão da cidadania é algo que reside em potência na obra de Maquiavel, e é então atualizada pela interpretação de Lefort, que diz:

> Supondo que Maquiavel mantenha o conceito de *finalidade*, este adquire um significado completamente novo. Se a Cidade tende para alguma finalidade, é a de assegurar a liberdade. Esta não se confunde com a licenciosidade ou, para empregar uma linguagem mais moderada, não consiste no reconhecimento público do direito a que cada um faça o que bem lhe convier. A liberdade política se entende por seu contrário; é a afirmação de um modo de coexistência, em certas fronteiras, de tal sorte que ninguém tem autoridade para decidir assuntos que dizem respeito a todos, isto é, para ocupar o lugar do poder [ainda que o "todos" de Lefort seja manifestamente diferente – mais inclusivo – que o "todos" de Maquiavel] (LEFORT, 1999, p. 170).

Em sua *História de Florença*, quando aborda a revolta dos *Ciompi*, Maquiavel chegará a acenar com essa radicalização do conceito de liberdade (transformado em igualdade). No livro III da *História*, o núcleo da análise sobre o referido episódio tem lugar num suposto discurso de um

dos líderes da revolta, o qual é inventado por Maquiavel. Assim, num dos raros momentos em que o "libertário" pode ser interpretado enquanto compatível com o "igualitário" na obra do secretário florentino, ele faz o artesão dizer:

> Não deve assustar-vos a antiguidade do sangue que eles [os nobres] nos jogam ao rosto; porque todos os homens tiveram o mesmo princípio e são, por isso, igualmente antigos, e foram feitos de um mesmo modo pela natureza. Fiquemos todos nus, e vereis que somos semelhantes; e se nos vestimos com as vestes deles, e eles com as nossas, vereis que, sem dúvida, nós pareceremos nobres, e eles não-nobres; porque somente a pobreza e a riqueza nos desigualam (MAQUIAVEL, 2007b, p. 185).

Como afirma Yves Winter, uma possível interpretação desse discurso político-filosófico travestido de mero retrato histórico – talvez não inteiramente consciente de suas conseqüências –, é que:

> Em nenhum ponto do discurso, o *popolo minuto* se constitui como universal e clama por representar o povo como um todo. Em nenhum ponto, o conflito entre o *popolani* e a *plebe* se tem como resolvido, e tampouco o orador fornece qualquer indicação de que tal resolução talvez esteja no horizonte da ação política emancipadora. Rejeitando a promessa do mito da harmonia social, o discurso [igualitário] insta o leitor a considerar a política insurgente como contínua e a visar os conflitos recorrentes sem garantia de redenção (WINTER, 2012, p. 757).

Com efeito, nesse novo horizonte – agora democrático e não apenas republicano –, teremos, pois, uma ideia de representação política que se beneficia de uma concatenação diferente daquela entre liberdade e *virtù* do republicanismo de Maquiavel – vale reiterar, diferente de Maquiavel, porém, despontada pelos caminhos abertos pelo mesmo pensador. É que agora, com Lefort, a noção de liberdade se encontra

profundamente conectada à noção de igualdade para todo indivíduo. E isso é precisamente o que fará com que o primado do livre arbítrio pujante e inventivo de Maquiavel – que conduz à liberdade daqueles que compartilham do mesmo espaço geográfico, história e tradição – dê vez, em Lefort, a uma noção de poder como lugar vazio e, por conseguinte, à inclusão de todos. Noutras palavras, a "representação política", tal como aqui enquadrada, reporta a uma ideia de instituição política que é mais do que um regime de governo, porquanto não remete a uma solução para o conflito de interpretações da existência (como no republicanismo institucional), mas a um modo de coexistência orientado para o futuro. Portanto, a "institucionalização do conflito", por meio do sufrágio universal, também não diz respeito ao restabelecimento de uma igualdade de natureza (uma essência) senão a uma nova inovação humana: a representação política como a própria possibilidade (colocação na existência, invenção) da igualdade de todos em torno ao poder. Sobre esses aspectos, vale a pena acompanharmos um longo trecho de Lefort:

> Incorporado no príncipe, o poder dava corpo à sociedade. E, assim, havia um saber latente, mas eficaz, do que *um* significava para o *outro*, em toda a extensão do social. Tendo em vista esse modelo, designa-se o traço revolucionário e sem precedentes da democracia. O lugar do poder torna-se um *lugar vazio*. Inútil insistir nos pormenores do dispositivo institucional. O essencial é que impede os governantes de se apropriarem do poder, de se incorporarem no poder. Seu exercício depende do procedimento que permite um reajuste periódico. É forjado ao termo de uma competição regrada, cujas condições são preservadas de maneira permanente. Esse fenômeno implica a institucionalização do conflito. Vazio, inocupável – de tal maneira que nenhum indivíduo, nenhum grupo poderá lhe ser consubstancial – o lugar do poder mostra-se infigurável. São visíveis unicamente os mecanismos de seu exercício, ou então os homens, simples mortais, que detêm a autoridade política. Seria um equívoco julgar que o poder está

> doravante alojado *dentro* da sociedade porquanto emana do sufrágio popular; continua sendo a instância em virtude da qual a sociedade é aprendida em sua unidade, referindo-se a si mesma no espaço e tempo. Porém, essa instância deixou de ter referência em um polo incondicionado; nesse sentido, marca uma clivagem entre o *dentro* e o *fora* do social, que instituiu a correspondência entre ambos; de maneira tácita é reconhecida como puramente simbólica (LEFORT, 1991a, p. 32).

Na passagem do republicanismo à democracia, observo então, do lado de Maquiavel, a *virtù* que não reconhece amarras ético-racionais para aceder à liberdade, e, do lado de Lefort, o Estado de direito para além das ordens do Estado. Não será por outro motivo que, no horizonte da política do século XX e XXI, Lefort não defenderá qualquer espécie de retorno a uma forma monárquica de governo, tampouco maneiras deveras dramáticas e violentas de instituição da liberdade pública, como acontecia em Maquiavel[9]. Para mim, esse é um sinal da passagem existencial do republicanismo à democracia. Sendo assim, enxergo o republicanismo de Maquiavel como a possibilidade da liberdade unicamente através de algo como a performance do protagonista e o uso excelente da retórica, quer dizer, da exigência da identidade do ator, do brilho de sua *virtù* por detrás de toda ação republicana. E aqui já não importa se o republicanismo é institucional ou conflitivo, visto que, levado às últimas consequências, opera com a exigência de uma ação extraordinária, a *virtù* digna de glória – seja através da impossibilidade de precisar se a ação excelente advirá do povo ou de cidadãos privados (vertente conflitiva), seja através da ação excelente de uma classe socioeconômica (McCormick), seja através da ação excelente de poucos peritos em mediação política (Skinner e Pettit).

9 O maior exemplo desse tipo é o de César Bórgia e a pacificação da Romanha. Cf. (MAQUIVAEL, 2010, Cap. 7).

Em minha leitura, sem dúvida, à vertente conflitiva – inaugurada por Lefort à época de seu *Le Travail de l'Oeuvre* (1972) – subjaz o elemento basilar a toda democracia: o entendimento da política como reino do simbólico, a impossibilidade de figuração do poder. Por isso, bastante distante da fiança na razão deliberativa de Skinner, Pettit e McCormick – estes confiantes num *locus* para o poder, numa espécie de *auctoritas*. Por outro lado, todo o problema com a interpretação conflitiva começa ao notarmos que a desincorporação do poder não vem acompanhada da instância (isto é, da reflexão institucional) necessária para tal – e aí reside o ponto em comum com a matriz institucional, a incapacidade da passagem à democracia e ao lugar vazio. Ora, isso faz do republicanismo conflitivo de Maquiavel um republicanismo aporético: ao mesmo tempo voltado para o futuro (à criação de novos sentidos e direitos) e para o passado (à exigência de uma ação digna de glória, a qual permanece para o futuro, mas como marca de um brilho de um protagonista de outrora). Daí por que não me pareça inadequado afirmar que talvez tenham razão aqueles que acreditam que a liberdade em Maquiavel não é um valor em si mesmo, pois não é maior do que a necessidade de tirá-la dos outros. Nesse sentido, a liberdade e a relativa paz no interior do Estado não passariam de simples meios para bem repelir a incessante ameaça externa (ao cidadão privado e ao próprio Estado), este sim o verdadeiro fim da ação. E se o republicanismo institucional é racional, quando procura por um ponto de unidade para o poder, o republicanismo conflitivo, por seu turno, é canibal, ao frisar, sobretudo, diferenças. Como se pode perceber, temos então duas formas de republicanismo não tão diferentes quanto pareciam a princípio: a primeira suportada pela arte de governar (excessivamente unitária e normativa, da ordem das "certezas") e a segunda radicalmente confiante numa ca-

pacidade artística criativa (excessivamente diferencial e anti-normativa[10], da ordem da "indeterminação"). No primeiro caso, uma ideia de liberdade que teme o conflito, e no segundo caso uma ideia de liberdade que ama o conflito. Pois bem, como nos mostra Lefort, mais atentamente a partir dos seus escritos dos anos oitenta, a liberdade não deve temer o conflito e tampouco amá-lo. Pelo viés da representação política, é ao mesmo tempo unidade (norma) e diferença (criação) o que ele nos oferece, como quando afirma:

> O que me parece mais precioso na representação política, por mais débil que esta seja em certos casos, é que ela faz aparecer, diante de todos, uma cena na qual se expressam os conflitos cujos interesses afetam a sociedade em seu conjunto. É precisamente devido a esta exibição dos conflitos diante de todos que a sociedade ganha o duplo sentimento de unidade e diferença. Digo diferença e não divisões, no plural, para fazer entender que a sociedade não é, nem homogênea, nem fragmentária. Isto é o mais fecundo da representação política (LEFORT, 1992, p. 192).

Como último suspiro do atual itinerário, gostaria ainda de emitir algumas palavras sobre o que animava o seu início: a nova leitura de McCormick. Pois me parece importante veicular, acerca dessa nova proposta, o parecer de Urbinati. Ao que tudo indica, uma grande leitora de Lefort e, mais importante do que isso, uma das maiores defensoras do *revival* não do republicanismo, mas da democracia representativa, considerada agora um princípio democrático de governo – penso mesmo que o trabalho de Urbinati representa uma extensão dos fundamentos lançados por Lefort. Em recente comentário ao livro de McCormick, a pensadora italiana questiona:

10 Cf. (VON VACANO, 2007) e (ANKERSMIT, 1996).

> O que hoje seria equivalente às Guildas medievais [nas quais se inspira McCormick]? Qual autoridade política deveria ser encarregada de atualizar o censo e distribuir os cidadãos em duas classes, e como se poderia evitar que a sua decisão acerca das respectivas rendas de tais cidadãos fosse arbitrária e, portanto, objeto de contestação? Finalmente, como a ordem jurídica das democracias contemporâneas (que é baseada nos indivíduos) seria modificada a fim de adaptar-se à visão corporativa de uma política da participação [como a que intenciona McCormick]?" (URBINATI, 2012, p. 167). (...) "minhas reservas advêm de um sincero desejo de entender o seguinte: como poderemos combinar uma fundação política universalista e individualista – uma cabeça/um voto – com a resistência contra a transformação oligárquica de nossas democracias? Como vamos restaurar o caráter democrático das instituições representativas sem derrubar [*overturning*] sua natureza? Como poderemos efetivamente conter a concentração de poder na formação da opinião e vontade?" (URBINATI, 2012, p. 168).

Por fim, para Urbinati – e imagino que Lefort com isso concordaria –, o elemento "popular" do "republicanismo" de McCormick – de seu republicanismo "popular" – é algo diferente do que se deve considerar como "democrático". Ou seja, um "republicanismo popular", como o de McCormick, não quer dizer o mesmo que um republicanismo democrático.

READING MACHIAVELLI´S REPUBLICANISM TODAY: TWO DEMOCRATIC INTERPRETATIONS

ABSTRACT In this work, I intend to reflect on the recovery of Machiavelli´s republicanism in the contemporary debate about democracy. To do so, among the many possible recoveries of Machiavellian thought, I focus on two conceptual matrices, those concerned with the notions of liberty and popular political action. Following Helton Adverse's suggestion, I seek to deepen and clarify his proposal about the existence of an institutional "matrix" and a conflictive "matrix" in the interpretation and recovery of Machiavelli's ideas.

KEYWORDS Machiavelli, republicanism, democracy, conflict, institution.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADVERSE, H. (2007). Maquiavel, a república e o desejo de liberdade. *Trans/Form/ação*, São Paulo, 30 (2), p. 33-52.

ADVERSE, H. (2008). Política e aparência. Hannah Arendt leitora de Maquiavel. *Síntese*, 35 (1), Belo Horizonte, p. 111-128.

ANKERSMIT, F. R. (1996). *Aesthetic politics: political philosophy beyond fact and value*. Stanford: Stanford University Press.

BIGNOTTO, N. (2005). *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola.

CRITCHLEY, S. (2004). Is there a normative deficit in theory of hegemony? In: CRITCHLEY, S & MARCHART, O. *Laclau: a critical reader*. New York: Routledge.

LEFORT, C. & GAUCHET, M. (1971). Sur la démocracie: le politique et l'instituition du social. *Textures*, Paris, 2 (3), p. 7-78.

LEFORT, C. (1991a). A questão da democracia. In: LEFORT, C. *Pensando o politico: ensaios de democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e

Terra.

_____. (1991b). Prefácio. In: Lefort, C. *Pensando o politico: ensaios de democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____. (1992). La representación no agota la democracia. In: Santos, M. *Qué queda la representación política?* Buenos Aires: Clacso.

_____. (1999). Maquiavel e a Verità Effetuale. In: Lefort, C. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial.

_____. (2008). *Le travail de l´Oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.

Leydet, D. (2011). *The people as a collective agent in contemporary republican and democratic theory*. Conferência apresentada no Colóquio Republicanismo e Democracia, na Universidade de São Paulo.

Maquiavel, N. (2007a). *Discursos à primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2007b). *História de Florença*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2010). *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes.

Mccormick, J. (2001). Machiavellian democracy: controlling elites with ferocious populism. *American political science review*, 95 (2), 297-313.

_____. (2003). Machiavelli against republicanism: on Cambridge School´s Guicciardinian moments. *Political theory*, 31 (5), 615-643.

_____. (2006). Contain the wealth and patrol the magistrates: restoring the elite accountability to popular government. *American political Science Review*, New York, 100 (2), 147-163.

_____. (2007). Machiavelli's political trials and 'Free way of life'. *Political Theory*, 36 (4), 385-411.

_____. (2011). *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (2012). Machiavellian Democracy in The Good Society (Replay essay). *The Good Society*, 21 (1), 90-117.

Näsström, S. (2006). Representative democracy as tautology. Ankersmit

and Lefort on representation. *European Journal of Political Theory*, 5 (3), 321-342.

Pettit, P. (2004). Depoliticizing Democracy. *Ratio Juris*, 17 (1), p. 52-65.

_____. (1996). Freedom as antipower. *Ethics*, 106 (3), p. 576-604.

_____. (1999). *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press.

_____. (2000). Democracy: electoral and contestatory. In: *Nomos xlii: Designing democratic institutions*. Shapiro, I & Macedo, S. New York: New York University Press.

_____. (2005). Rawl´s political ontology. *Politics, Philosophy and Economics*. 4 (2), p. 157-174.

Pettit, P. & Schweikard, D. (2006). Joint actions and group agents. *Philosophy of the Social Sciences*, 36 (1), p. 18-39.

Schevisbiski, R. (2013). *A "obra" da ideologia e a ideologia na obra de Claude Lefort*. São Paulo. 220 p. Tese de Doutorado em Ciência Política, Universidade de São Paulo.

Silva, R. (2010). Maquiavel e o conceito de liberdade em três vertentes do republicanismo. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, 25 (72), p. 37-58.

Skinner, Q. (2004). Machiavelli on *virtù* and the maintenance of liberty. In: skinner, Q. *Visions of politics. Vol ii. Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.

Trindade, G. (2013). Maquiavel e a dimensão simbólica do poder: fundamentos da teoria democrática de Claude Lefort. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 12, Brasília, p. 155-180.

Urbinati, N. (2006). O que torna a representação democrática? *Lua Nova*, 67, São Paulo, p. 191-228.

_____. (2010). Unpolitical Democracy. *Political Theory*, 38 (1), p. 65-92.

_____. (2012). Republicanism: Democratic or popular. *The Good society*, 20 (2), p. 157-169.

Von Vacano, D. (2007). *The art of Power: Machiavelli, Nietzsche, and the making of aesthetic political theory*. New York: Lexington Books.
Vatter, M. (2011). The quarrel between populism and republicanism: Machiavelli and the antinomies of plebeian politics. *Contemporary Political Theory*, 11 (3), p. 242-263.
Winter, Y. (2012). Plebeian Politics: Machiavelli and the Ciompi uprising. *Political Theory*, 40 (6), p. 736-766.

Recebido em 10/04/2015. Aceito em 25/04/2015.

A RELAÇÃO ENTRE POLÍTICA E RELIGIÃO EM MAQUIAVEL

Vimerson Araujo de Sousa[1*]

Mestrando, Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, Brasil

vimerson@superig.com.br

RESUMO Este artigo tem por objetivo destacar o papel da religião na perspectiva política de Maquiavel, a forma como a religião atende os interesses da política, bem como as nuanças constatadas na relação entre política e religião a partir dos interesses específicos de cada lado, esclarecendo assim a estreita relação histórica entre esses dois pilares essenciais à sociedade republicana. Veremos como se dá tal relação, tendo como pano de fundo a prática religiosa na política em diferentes situações, a partir *d'O Príncipe* e dos *Discorsi*.

PALAVRAS-CHAVE Maquiavel, política, religião, cerimônias religiosas.

1 * O presente artigo refere-se a parte da dissertação de mestrado, intitulada "A relação entre política e religião em Maquiavel", bem como, ao trabalho apresentado no I Colóquio Luso-brasileiro Maquiavel-Espinosa, realizado na USP em 13 e 14 de novembro de 2013.

INTRODUÇÃO

I. A PRÁTICA RELIGIOSA NA POLÍTICA

O tema "religião" está presente em todas as obras de Maquiavel, ora de maneira superficial, ora dedicando-lhe capítulos específicos, como em *"O Príncipe"*, no capítulo XI, que trata dos *principados eclesiásticos*. A religião também é citada por Maquiavel, a partir de uma abordagem bem delimitada, como uma das cinco qualidades importantes que todo príncipe deve ao menos parecer que tem[2]. Sendo assim, é possível encontrar vários aspectos sobre esse tema, de modo que um aspecto particularmente interessante da religião está presente de forma muito evidente nos *"Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio"*. Trata-se da prática religiosa na política.

A contribuição de Maquiavel sobre a presença e a importância da religião na política comumente é discutida no aspecto pessoal de sua religiosidade, em que o foco da discussão muitas vezes questiona se Maquiavel foi *"cético ou crente, se foi pagão ou cristão, se estava mais próximo da Reforma ou de Loyola"* (TOMASINI, 1999, p. 564). Porém, mais do que preocupar-se com a religiosidade pessoal do autor florentino, é importante *"ver historicamente, na ordem do movimento e do pensamento religioso, como ele se conduziu, o que pensou, o que fez"* (TOMASINI, 1999, p. 564), em

2 Quanto às cinco qualidades que todo Príncipe deve ao menos parecer que tem, é o próprio Maquiavel quem diz *n'O Príncipe*: *"Assim, deves parecer piedoso, fiel, humano, íntegro, religioso e sê-lo, mas com a condição de estares com ânimo disposto a, quando necessário, não o seres, de modo que possas e saibas tornar-te o contrário"* (MAQUIAVEL, 2011, p. 87).

relação à religião. Nesse sentido, falaremos da religião sob a perspectiva do resultado prático que ela pode gerar na política e não a partir da religiosidade pessoal do autor.

Esta abordagem se justifica, pois notamos que Maquiavel não está preocupado com a questão dogmática da religião, de modo que, em praticamente todas as referências, ele não discute tal questão. Afirmamos, então, que o que realmente importa para ele é a questão da moralidade da religião, podendo ser compreendida como os costumes e comportamentos das pessoas frente à política. A partir daí, identificamos que o secretário busca no paganismo uma nova visão sobre a religião na política da cidade, em que as características presentes no paganismo, que não tem doutrina, podem ser relevantes para a política, resultando numa crítica à religião cristã.

Ainda que seja possível interpretar a crítica maquiaveliana sob a perspectiva da doutrina da religião cristã, ele, na verdade, critica os efeitos das cerimônias cristãs no comportamento dos governantes e do povo, como resultado de uma ação que não instila neles a *virtù* da antiguidade em detrimento da virtude cristã, divorciada do uso das armas.

A religião é, destarte, considerada por Maquiavel como geradora de coesão, domínio, subordinação e manutenção do Estado, portanto de controle e que aparentemente suporta certo poder coercitivo. Além disso, é suscetível de unir os cidadãos em torno dos príncipes, das instituições e das leis.

É exatamente sob a perspectiva de que a religião está presente no contexto político e se destaca como fator fundamental em muitas

decisões, que alguns comentadores[3] lhe dedicam um olhar especial, destacando suas habilidades como efetiva colaboradora nas estratégias definidas pelos governantes. Consideramos, então, que a religião a partir das cerimônias destaca-se como peça importante no tabuleiro político, cujo objetivo está interseccionado à busca pelo poder com honras e glórias.

Veremos então, neste artigo, como é que a prática religiosa influencia a política a partir das armas e das leis[4]. Aliás, ele mesmo afirma que *"os principais fundamentos de todos os estados, tanto os novos como os velhos ou os mistos, são as boas leis e as boas armas"* (MAQUIAVEL, 2011, p. 59).[5]

Também veremos como Maquiavel identifica na força do aspecto cerimonial da religião sua conveniência na fundação ou refundação de um estado, bem como se deu o emprego da religião na fundação de Roma, em que ele apresenta pelo menos cinco exemplos[6] de como os romanos utilizavam a religião para reordenar a cidade e alcançar o sucesso em suas ações. São eles: restringir a escolha dos tribunos à classe dos nobres, atemorização da plebe para dominá-la, manter o exército

3 De um modo geral, encontramos nas obras de Quentin Skinner a preocupação com as fundações do pensamento político moderno e sua metodologia, já em Lefort a preocupação com o futuro da obra e em Bignotto, os fundamentos do republicanismo de Maquiavel.

4 Sobre as boas leis, Maquiavel afirma no capítulo XII d'*O Príncipe* que prefere deixar de *"refletir sobre as leis e falar sobre as armas"* (MAQUIAVEL, 2011, p. 59), tema esse que será explorado nos *Discursos* e neste caso, a religião também tem influência.

5 Apesar de muitas edições utilizarem o termo *"exércitos"*, nesta edição e no texto original encontra-se *"armi"*, cuja tradução mais exata é *"armas"*. A substituição de *"armas"* por *"exércitos"* não parece adequada, uma vez que o primeiro termo é mais amplo e abrange todo o sistema militar do estado.

6 Segundo Maquiavel, o próprio Tito Lívio cita diversos exemplos de como os romanos utilizavam a religião para reordenar a cidade e alcançar o sucesso em suas ações, mas ele preferiu os cinco exemplos que constam no capítulo 13 - Livro I dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (MAQUIAVEL, 2012).

disposto para os combates, criação de leis e juramentos.

Além das cerimônias religiosas, a relação dos príncipes com a religião será investigada, da mesma forma que compreenderemos como a religião pode influenciar as ações militares do exército e neste caso veremos, por exemplo, como a ausência de armas representa um dos fatores determinantes para o fracasso político. Maquiavel identifica nas ações de Savonarola, conhecido como um profeta desarmado, o contexto exato para justificar suas ideias sobre o fracasso quando não se faz uso das armas. Trata-se de uma crítica a Savonarola, pois a religião dele era incompatível com as armas.

A oratória de Maquiavel compreende um esforço particular em apresentar referências históricas, citando diversos exemplos e apresentando formas de utilizá-los ou não na prática política, sendo que, na maioria deles, a religião está presente, como no caso das ações de Moisés, Alexandre VI e Júlio II que, ao contrário de Savonarola, foram príncipes cuja religião ensejava buscar as armas.

Enfim, nossa análise irá considerar o distinto lugar que a religião ocupa *n'O Príncipe* e nos *Discursos*, nos quais é possível identificar diferentes abordagens e objetivos no principado e na república, caracterizando assim a importância da religião em diferentes situações no contexto político.

Dessa forma, será possível entender que o percurso realizado por Maquiavel – através de suas ideias, de uma oratória bem articulada e da utilização de exemplos que retratam quase sempre situações extremas – tem por objetivo final a reunião de todos os meios disponíveis para influenciar as decisões da Casa dos Médici em relação à unificação da

Itália, de modo que em tal objetivo torna-se inevitável considerar uma estratégia que envolva a religião.

I

II. AS ARMAS EM MAQUIAVEL

Considerando que tanto *O Príncipe* quanto os *Discursos* foram escritos num período em que havia intenso conflito político nas cidades italianas, entre república e monarquia, que os reinados eram hereditários ou obtidos pelas armas, o que exigia dos príncipes, sem dúvida, o uso da força para levar em frente seus objetivos, ainda que seja *"uma das matérias mais importantes para um príncipe"* (MAQUIAVEL, 2011, p. 92) ter o povo ao seu lado, satisfazendo-os e deixando-os contentes, a experiência política narrada e vivenciada pelo autor florentino mostra-se sucessivamente como um conjunto de ações em que o uso das armas é praticado e muito necessário nesse processo. A partir daí, encontramos n'*O Príncipe* uma reflexão sobre o poder político presente nas ações dos governantes, passando necessariamente pelo uso das armas, e que a religião é um dispositivo de construção do estado e grande aliada do príncipe para que ele alcance seus objetivos. A religião é um dado social instrumentalizado pelo príncipe.

Dada a importância da utilização das armas, Maquiavel fala sobre a necessidade de se ter uma força militar própria e para isso pondera no capítulo XII d'*O Príncipe* sobre *quantos gêneros há de milícias e de soldados mercenários*. Neste contexto faz-se uma crítica aos soldados mercenários – do latim *mercenarius*, de *mercê*: *comércio, escambo monetário e/ou dinheiro* –, que são extremamente infiéis e capazes de tornarem-se, a seu bel-prazer, inimigos de quem os contratou.

O mercenário é aquele que não possui direito ao estatuto de combatente ou de prisioneiro de guerra, pois falta-lhe o que a religião dá ao cidadão, de modo que o lugar que a religião tem no contexto da utilização das armas não teria efeito algum sobre tropas mercenárias. Para Maquiavel:

> Aquele cujo estado se apoia nas armas mercenárias jamais estará firme e seguro, porque elas são desunidas, ambiciosas, indisciplinadas, infiéis, valentes entre amigos e covardes entre inimigos, sem temor a Deus nem fé para com os homens. [...] a ruína da Itália não tem outra razão senão estar há muitos anos apoiada em armas mercenárias (MAQUIAVEL, 2008, pp. 59-60)

Se de um lado estão os soldados mercenários, que não têm religião nem temor a Deus, do outro, em contraposição, estão os soldados romanos, que são cidadãos extremamente religiosos e certamente refletem o modelo ideal de força militar escolhido por Maquiavel, em cujas considerações credita a ruína da Itália a esses calculistas e traiçoeiros sem fé. Segundo Carlos Ranunfo:

> Maquiavel coloca que política é um território traiçoeiro e que nem sempre uma conduta marcada por princípios rígidos leva aos melhores resultados. O desafio é saber que se está lidando com terreno pantanoso [7].

7 Tal citação consta do artigo de Carlos Ranunfo publicado no Jornal Estadão por conta das comemorações dos 500 anos da publicação d'*O Príncipe*.

É nesse terreno pantanoso que o príncipe exerce suas ações com *virtù*, colhendo os benefícios da fortuna e objetivamente fazendo uso das armas. Diante do desafio de alcançar vitórias com honras e glórias, Maquiavel analisa a prática exercida por diversos príncipes do passado e delineia o comportamento dos príncipes do seu tempo, norteando o meio adequado para defender o governo.

> Um príncipe deve ter dois receios: um interno, por conta de seus súditos; e outro externo, por conta das potências estrangeiras. O meio de se defender destas são as boas armas e os bons amigos, e sempre que tiver boas armas terá também bons amigos (MAQUIAVEL, 2011, p. 90).

Fica claro que o uso das boas armas é condição para se defender de potências estrangeiras, bem como para obter bons amigos. Assim, os príncipes que colocaram em prática os conselhos do secretário obtiveram mais sucesso do que fracasso em seus objetivos: chegar ao poder e nele manter-se com honras e glórias. Trata-se de uma práxis que exige *virtù*, o domínio sobre a fortuna.

Nesse sentido, podemos considerar que Maquiavel é um dos grandes responsáveis pela noção moderna de poder, compreendida por força militar. Porém, nesse cenário encontramos uma verdadeira tensão social, na qual há conflito entre os humores de dois grupos, *"o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo"* (MAQUIAVEL, 2011, p. 45). É por conta dessa tensão que Maquiavel conclui que *"o principado provém do povo ou dos grandes"* (MAQUIAVEL, 2011, p. 45).

Para esse cenário político, Maquiavel percebe que o poder exercido pelo príncipe está diretamente relacionado a uma nova maneira.

Sua concepção de 'força' inaugura uma nova ética: laica, prática, em que o poder político é dissociado da ética cristã e rememora a *virtù* antiga, pois quase tudo é válido desde que o objetivo seja conquistar o poder e nele manter-se com honras e glórias, com ou sem o apoio do povo, mas preferencialmente *"tendo o povo como amigo"* (MAQUIAVEL, 2011, p. 47).

Tendo ou não o povo como amigo, a ideia de força e o uso das armas apresentado por Maquiavel inserem a religião noutro contexto, trazendo à tona um novo comportamento a ser praticado pelo príncipe, e para justificar essa consideração apoiamo-nos no exemplo que melhor reflete o que Maquiavel expressa – ainda que tenha recorrido a Cícero –, pois é suficiente para embasar a crítica maquiaveliana de que a religião cristã praticada em seu tempo estima pouco as honras mundanas e o que realmente importa é a ferocidade na prática do príncipe, tal qual já foi mostrado no exemplo da raposa e do leão. Savonarola tinha virtude [cristã], e por esse motivo não fez uso das armas, de modo que tal virtude é percebida por Maquiavel como muito perniciosa e desprezível frente à *virtù* antiga, que, quando desenvolvida, tem relação direta com o uso das armas.

Ele chama a atenção e faz ecoar em seus conselhos a necessidade de uma religião que defenda a pátria e os interesses da política, utilizando-se de todos os meios necessários e disponíveis, entre eles a força através das armas.

É diante deste objetivo de resgate dos comportamentos da religião pagã – que conserva características que se coadunam com o comportamento do príncipe –, em oposição aos da religião cristã, que Maquiavel expressa o desejo de uma Itália poderosa e unificada, fazendo referência à natureza animal do homem, e assim reverberando o pensa-

mento de Cícero através do exemplo da raposa e do leão.

> Visto que um príncipe, se necessário, precisa saber usar bem a natureza animal, deve escolher a raposa e o leão, porque o leão não tem defesa contra os laços, nem a raposa contra os lobos. Precisa, portanto, ser raposa para conhecer os laços e leão para aterrorizar os lobos. Os que fazem simplesmente a parte do leão não sabem com o que estão lidando. Assim, um senhor prudente não pode, nem deve, observar a fé, quando essa observância virar-se contra ele ou quando deixarem de existir as razões que o haviam levado a prometê-la. Se os homens fossem todos bons, esse preceito não seria bom, mas, como são maus e não observam sua fé para contigo, tampouco tens de cumprir a tua (MAQUIAVEL, 2011, p. 86).

Se nas ações da natureza humana a raposa representa a astúcia e o leão representa força e violência, nas práticas religiosas do paganismo esses são comportamentos extremamente comuns. A ferocidade é um componente fundamental da *virtù* e Maquiavel compreende que ela – a ferocidade –, é necessária ao príncipe e está presente nas religiões pagãs, bem como no início da religião cristã, porém foi se perdendo ao longo do tempo.

Tais ações da natureza humana são facilmente constatadas nas atitudes de Moisés – que, segundo as escrituras, matou cerca de três mil homens na libertação do Egito –, na articulação do Papa Alexandre VI – através de seu filho Cesar Bórgia, que praticou todo tipo de violência para que seu pai fosse eleito Papa –, e nas ações do Papa Júlio II – que retomou os ideais de origem da religião dos cristãos, aproximando-se da religião pagã quando do uso das armas com as próprias mãos. O contraste e talvez o exemplo mais concreto de como a religião cristã tornou-se efeminada é frei Savonarola, que tinha autoridade espiritual, mas não fez uso das armas, tornando suas ações um verdadeiro fracasso.

O comportamento dos príncipes apresentados por Maquiavel, como aqueles que com ferocidade chegaram ao poder, apontam para o fato de que a política não comporta aventuras, posto que a ação do homem em Maquiavel deva ser amplamente marcada pelo cálculo e pelas circunstâncias que permitem a ação política. Nesse sistema, a religião não participa de forma coadjuvante, mas desempenha função de sustentação no transcurso para a inclusão das armas na ação do príncipe.

III. A FORÇA DO ASPECTO CERIMONIAL DA RELIGIÃO

O aspecto cerimonial da religião tem, entre outras características, a força para colaborar com o príncipe no processo de persuadir o povo para o cumprimento das leis, regras e costumes do estado, a partir de uma exigência divina e não humana. No republicanismo maquiaveliano, encontrado de maneira bem delimitada nos *Discursos*, está o esforço do secretário para conscientizar o governante sobre a distinção da religião como objeto proficiente às decisões, de modo que, assim como a fundação e estabilidade de um estado dependem da *virtù* do príncipe, a religião e seu aspecto cerimonial também dependem dessa mesma *virtù* para serem colocados em prática.

Para Maquiavel, a religião e suas cerimônias têm parte importante no benefício da república, colaborando assim com a organização de uma sociedade com governo estável. Percebemos então que os *Discursos* tratam da religião do povo, ou seja, o efeito político da religiosidade popular na ação do governo.

Tal estabilidade também pode ser alcançada quando se mantém a sociedade sem corrupção, estabelecendo assim um paralelo entre a

república e o culto. Podemos dizer, entretanto, que, para manter uma sociedade incorrupta, é necessário manter incorruptas as cerimônias religiosas e, nesse caso, a corrupção religiosa está relacionada em utilizar-se dela – a religião – em favor próprio, do príncipe ou das repúblicas.

A força do aspecto cerimonial da religião também está na capacidade de manter a estabilidade do estado, a reordenação social e no processo anticorrupção dos atores sociais.

> Os príncipes ou as repúblicas que queiram manter-se incorruptos devem, acima de tudo, manter incorruptas as cerimônias de sua religião e venerá-las sempre; porque não pode haver maior indício da ruína de um estado do que o desprezo pelo culto divino (MAQUIAVEL, 2012, p. 52).

A cerimônia religiosa transmite credibilidade e segurança ao povo, não importando a Maquiavel o significado de seus gestos ou símbolos, mas sim o resultado prático que ela gera. Trata-se de um evento de visibilidade que na perspectiva das paixões e dos sentimentos individuais torna-se instrumento mobilizador dos afetos, evidenciando, assim, seu caráter moral e distanciando-se da questão dogmática e normativa da religião.

> Religious faith fosters the morality necessary for the good order and best interests of society, and is therefore the basic foundation of good government. That is why the wise men of antiquity inculcated in the people a reverence for the gods and always considered it a grave error to undermine the power of religion, even though many of them knew that what were being venerated were not real gods. The most eloquent example, Kendall notes, is that of the Romans, for whom oaths were the true safeguard of duty. Christianity not only offers a clear vision of one's duties, but also provides strong motivations to adhere to virtues; it presents our

> liberty and our happiness as the subjects of divine concern, it exhibits extraordinary examples of benevolence, it prohibits the indulgence in selfish passions and admonishes that honoring men is tantamount to dishonoring God (VIROLI, 2010, p. 21-22).

Se com a religião pagã as cerimônias religiosas são praticadas com características de ferocidade e violência, que se refletem no comportamento social, é o cristianismo quem distorce e substitui a ideia de chegar ao poder e manter-se nele com honras e glórias pelo afastamento das paixões e honra a Deus, em detrimento das ações do homem. Isso posto, justifica-se o que defendemos sobre a importância do aspecto moral da religião a partir das cerimônias.

O autor florentino vai muito além, ao estabelecer um grau de destaque à religião em oposição aos que destroem religiões, quando diz: "São, ao contrário, infames e detestáveis os homens que destroem religiões, dissipam reinos e repúblicas, inimigos da *virtù*..." (MAQUIAVEL, 2012, p. 44).

A crítica de Maquiavel aos homens que destroem religiões, reinos e repúblicas, coloca a religião no mesmo patamar das formas de governo reconhecidas por ele[8]. Se a república ocupa um lugar de grande importância no pensamento de Maquiavel, as ordenações religiosas são igualmente importantes, ratificando, assim, o que defendemos neste estudo: a religião e suas cerimônias interferem na política, atendendo ou não aos seus interesses.

8 Justificamos esta ideia com a afirmação em que Maquiavel diz que *"todos os estados, todos os domínios que tiveram e têm império sobre os homens foram e são ou repúblicas ou principados"*. (MAQUIAVEL, 2012, p. 44, p. 05).

Essa capacidade pode ser constatada quando Maquiavel descreve detalhes da realização das cerimônias religiosas reais. Em muitos casos ele apenas cita um juramento feito ou um sacrifício praticado, mas no caso da derrota dos samnitas pelos romanos, constam registros nos *Discursos,* com riquezas de detalhes, que reafirmam a importância do culto para o desenvolvimento político. Na *História de Roma*, Tito Lívio narra originalmente o mesmo combate com ainda mais detalhes.

> (...) os samnitas tinham preparado a guerra com a maior riqueza possível de armamentos e recorrido ao poder dos deuses, tornando de algum modo, graças a um certo rito antigo de juramento, seus soldados iniciados. As tropas foram recrutadas em todo o Sâmnio, de acordo com a nova lei que dizia que todo mobilizável que não se juntasse ao exército conforme a ordem dos generais, ou que o abandonasse sem sua ordem, teria a cabeça consagrada a Júpiter (TITO LÍVIO, 1989, p. 339).

Nessa experiência, as cerimônias religiosas estiveram presentes do início ao fim da guerra dos samnitas e, apesar disso, não foram suficientes para alcançar a vitória. Todavia, até o momento da derrota pelos romanos, os samnitas lutaram e foram até o fim pelo pacto realizado anteriormente na presença dos deuses. Algo semelhante aconteceu com Savonarola, tornando-se o exemplo do fracasso e da característica a não ser seguida pelo governante, sob o risco de, assim como ele, incorrer no insucesso.

IV. A RELIGIÃO NA FUNDAÇÃO DE ROMA

Notamos que o olhar de Maquiavel sobre a paradigmática fundação de Roma é formado por um conjunto de pressupostos que leva em conta a grandeza do império romano a partir da força constitutiva das leis, da realidade da fundação construída por homens nativos e da

combinação da violência de Rômulo com as leis e a religião de Numa Pompílio. É como se em toda fundação e, em especial, na fundação de Roma, esteja implicado um processo de temor originário. Tal temor que é suscitado no ato originário está sistematizado nas leis e/ou na religião, consagrado na superioridade dos costumes, reafirmado por atos exemplares. São as forças que mantêm a coesão política.

Segundo a tradição romana, Rômulo – que tinha um irmão gêmeo, Remo, tendo ambos sido amamentados por uma loba [9] –, foi o primeiro rei de Roma. Segundo Tito Lívio *"o destino exigia, (...) a criação do maior império do mundo abaixo do poder dos deuses"* (TITO LÍVIO, 1989, p. 25). Apesar de ser inegável a presença da religião através deste mito fundador, que respalda a origem de Roma no sagrado e no divino, o assunto é minuciosamente narrado por Tito Lívio na *"História de Roma"*, mas não é explorado nem comentado por Maquiavel, o que nos leva a acreditar que ele considera que o fato mais relevante se deu após a morte de Rômulo, que foi sucedido por Numa Pompílio, rei este que inseriu a religião na república romana. Se por um lado Tito Lívio registra a fama de Numa por sua justiça, religiosidade e profundo conhecimento do direito canônico e civil, por outro, Maquiavel comenta que:

> Numa Pompílio, encontrando um povo indômito e desejando conduzi-lo à obediência civil com as artes da paz, voltou-se para a religião, como coisa de todo necessária para se manter uma

9 A tradição diz que os irmãos Rômulo e Remo foram amamentados pela mulher de Fáustulo, chamada Larência, julgada por muitos uma prostituta, *"uma 'loba', como chamavam os pastores"*. (TITO LÍVIO, 1989, p. 25).

> cidade; e a constituiu de tal modo que por vários séculos nunca houve tanto temor a deus quanto naquela república (MAQUIAVEL, 2012, p. 49).

Percebe-se que a religião tem papel fundamental na organização do povo romano, assim como na obtenção da conquista de uma cidade voltada ao culto dos deuses e sem perturbar a paz dos povos vizinhos. O compromisso do povo para com Deus parece superar as leis da república, fazendo com que, dessa forma, a república possa ser conduzida através da religião e do temor a Deus, por parte do povo, ainda que o uso da força também seja utilizado nessa relação. Essa relação fez com que Numa ocupasse um lugar de destaque na fundação de Roma pelo simples fato de ter introduzido a religião na cidade, já a Rômulo coube uma posição secundária, ainda que tenha fundado as instituições políticas e militares.

> Quando parla di religione pagana soprattutto della Roma antica, l'autore ha una visione completamente differente. Afferma infatti che 'capi e ordinatori delle religioni' sono più importanti rispetto ai fondatori di regni o repubbliche. Secondo il suo giudizio, la gloria dei Romani era dovuta in primo luogo a Numa, che instituì il culto religioso, e solo secondariamente a Romolo, fondatori di instituzioni politiche e militari (VIROLI, 2013, p. 81).

O uso da religião por Numa foi uma das ações responsáveis pelo êxito de suas ações em Roma. E como em toda obra de Maquiavel, em que o uso da retórica e os exemplos do passado servem para definir o futuro, pode-se dizer que ter a religião aliada às ações do reino ou da república resulta finalmente no êxito da manutenção do poder. A religião é capaz de dar sobrevida à morte do príncipe, pois suas ordenações são duradouras.

> (...) concluo que a religião introduzida por Numa foi uma das principais razões da felicidade daquela cidade, pois ensejou boas ordenações; as boas ordenações trazem boa fortuna; e da boa fortuna nasceram os bons êxitos das empresas (MAQUIAVEL, 2012, p. 51).

É Numa Pompílio quem utiliza pela primeira vez a religião em suas cerimônias, ainda que simuladas, para ordenar o senado romano e criar outras ordenações civis e militares:

> (...) este [Numa Pompílio] simulou ter intimidade com uma Ninfa, que lhe aconselhava aquilo que deveria aconselhar ao povo: e tudo porque ele queria criar ordenações novas e inusitadas naquela cidade, mas desconfiava que sua autoridade não bastava (MAQUIAVEL, 2012, p. 50).

Maquiavel considera, entre outras coisas, que através das cerimônias religiosas também é possível dar ao povo certa condição de liberdade a sua cidade, de modo que, ao manter as cerimônias religiosas antigas, o príncipe cria condições para reformar um estado antigo em um estado novo, mantendo vestígios e costumes dos antigos modos. A liberdade almejada pelo povo está relacionada a viver sob as leis, manter clima amistoso com outras cidades e transformar as riquezas conquistadas em bens comuns. O uso da religião para dar ao povo esta condição de liberdade, através do método que considera manter as ordenações antigas de um povo, pode ser compreendido quando Maquiavel fala sobre a prática do *Rex Sacrificulus*:

> (...) em Roma se costumava realizar um sacrifício anual, que só podia ser presidido pela pessoa do rei, os romanos, não querendo que o povo viesse a sentir falta de qualquer das coisas antigas

> devido à ausência do rei, criaram um dirigente para tal sacrifício e deram-lhe o nome de Rex Sacrificulus (MAQUIAVEL, 2012, p. 87-88).

Entre tantos exemplos que poderiam ser citados por Maquiavel quanto a manter antigos modos, ele prefere citar exatamente a prática da realização do sacrifício anual. Trata-se de uma cerimônia religiosa exercida por um sumo sacerdote da nação, considerado rei das coisas sagradas ou rei dos sacrifícios. Com esse exemplo, nota-se que de fato as cerimônias religiosas ocupam lugar de destaque quando o objetivo é reformar um estado antigo.

Se, para Maquiavel, Rômulo é considerado um rei forte e cheio de *virtù* e Numa um rei inicialmente fraco, é exatamente o aspecto cerimonial da religião que concede ao segundo a capacidade de reordenar a sociedade, bem como proporcionar ao povo paz e felicidade.

Foi, portanto, a *virtù* de Numa que o fez utilizar a religião, de modo que Maquiavel parece querer que o príncipe tenha ciência da religião na política a partir de um método, de que ele não abre mão, que considera a realidade histórica e não a doutrina, nem a combinação desse método com a doutrina.

Por fim, nesse contexto, verificamos mais uma vez que Maquiavel visita os eventos históricos, que aparecem de maneiras estridentes, cujas características acontecem através de um processo recorrente, como dito anteriormente. Nesse sistema, a religião e o culto divino fazem parte desse movimento em que a lição assimilada do passado tem por objetivo irrevogável a conquista e a estabilidade do governo.

V. O EXÉRCITO E A RELIGIÃO

As obras de Maquiavel estão repletas de orientações sobre como o exército é importante na fundação e manutenção do estado. Nesta perspectiva encontramos quase sempre a religião como grande aliada às ações do exército, de modo que nos estados em que a religião ocupa lugar de destaque, pode-se introduzir facilmente o espírito militar. Já nos estados com povo guerreiro, mas sem religião, é difícil inseri-la. Ainda que o impacto da religião na sociedade seja forte, ele não é suficiente, necessitando, assim, do uso das armas através dos exércitos.

O melhor exemplo dessa relação se dá em Roma, onde os romanos utilizaram da religião seu caráter moral e seu vínculo com o divino, ora causando medo, ora reordenando a cidade, conforme os objetivos dos dominantes, e isso é de fato o que importa da religião para a política, de modo que o pensamento de Maquiavel é desenvolvido a partir da *História de Roma,* de Tito Lívio, culminando nos *Discursos*. Antagonicamente, em Florença, encontramos a religião na articulação de Savonarola com o povo, um grande exemplo de como ela é importante, porém insuficiente para concretizar os objetivos, criando certa dependência entre a religião e as forças militares.

A religião, seja ela qual for, através de seus auspícios e augúrios, era a certeza necessária ao povo e aos exércitos para levar adiante ou não suas ações, tornando-se cada vez mais constante a necessidade de um contato com o divino, como forma prévia de tomar decisões assertivas – "... e nunca iam a uma expedição sem antes terem convencido os soldados de que os deuses lhes prometiam a vitória" (MAQUIAVEL, 2012, p. 52).

As cerimônias religiosas passam a fazer parte do centro das decisões a serem tomadas pelos príncipes e pelos exércitos. A religião torna-se aqui um instrumento capaz de motivar e inserir nos soldados a convicção da vitória, motivo pelo qual, muitas vezes, após um ritual religioso e através de juramentos individuais, o exército vai à guerra, tendo como objetivo a vitória e a vingança daqueles que foram mortos em outras batalhas. Foi o que fizeram os romanos no combate vitorioso com os samnitas.

> E, travado o combate, os samnitas foram vencidos, porque a *virtù* romana e o temor que eles sentiam pelas derrotas passadas venceram qualquer obstinação que pudessem ter ganho em virtude da religião e do juramento feito (MAQUIAVEL, 2012, p. 63-64).

Nesse caso, a religião ocupou um lugar de extrema importância na decisão dos samnitas de combater os romanos, mas foi a *virtù* e o temor dos romanos, aliados à religião, através de um compromisso firmado em uma cerimônia, que lhes trouxeram a vitória sobre os samnitas. O caso acima demonstra que a religião não só não prescinde das armas, mas sim das boas armas, pois em ambos os lados havia a presença da religião, mas apenas um dos lados tinha as boas armas: Roma.

Outro aspecto da religião está na sua força educadora, na qual seu gesto tem a capacidade de construir, colaborar ou influenciar a construção do comportamento de um povo ou exército. A "verdade" apresentada pela religião cristã de *"estimar menos as honras mundanas"* (MAQUIAVEL, 2012, p. 189), por exemplo, caracterizada pela Igreja de Roma, vai contra a ideia de combate e uso da força tão defendidos por Maquiavel. As ações ferozes e a busca das honras e glórias vão de encontro aos precei-

tos da religião cristã, motivo pelo qual tornou Roma fraca diante dos combates e da defesa da liberdade.

De fato, Maquiavel percebe com muita clareza os gestos das religiões pela forma que seus sacrifícios e/ou cerimônias são realizados, constatando grande diferença entre as cerimônias pagãs e as cristãs.

> E isso se pode ver em muitos de seus usos, a começar pela magnificência dos sacrifícios pagãos e em relação à humildade dos nossos. Pois entre nós há alguma pompa mais delicada que magnífica, mas nenhuma ação feroz ou vigorosa. [...] Naqueles não faltavam pompa nem magnificência nas cerimônias, às quais se somava a ação do sacrifício cheio de sangue e ferocidade, em que se matava uma multidão de animais, e cuja visão terrível tornava terríveis também os homens (MAQUIAVEL, 2012, p. 189).

Os gestos praticados nas cerimônias e sacrifícios religiosos remetem à prática exercida por cada qual. Quanto mais feroz era a cerimônia, assim também eram os homens. A tradição da qual a religião está imbuída é capaz de definir ou influenciar o comportamento de um povo. De fato, Maquiavel apresenta a religião, a tradição religiosa e suas cerimônias, como importante fator na constituição do comportamento de um povo. No paganismo, os valores voltados à glória mundana eram fundamentais, ao passo que no cristianismo destacam-se a humildade, a bondade e a contemplação. Se a força de um homem ou de um povo pode ser analisada pelas características de sua religião, é na religião pagã, com sua capacidade de influenciar as ações militares, que Maquiavel encontra o elo necessário para chegar a manter-se no poder com honras e glórias.

Foi Maquiavel quem transformou a visão sobre a política, não se preocupando com suas opções religiosas ou com as de quem quer que

seja, mas unindo-a objetivamente aos benefícios que a religião pode gerar para a política.

VI. OS PRÍNCIPES E A RELIGIÃO

A partir do que consta no Capítulo VI *d'O Príncipe*, Maquiavel trata *"Dos principados novos que se conquistam com armas próprias e com virtù"*. Entendemos que a religião, aliada às armas e à *virtù* do príncipe, resultam em boas fundações de novos Estados. N'*O Príncipe* há um projeto político bastante claro e uma situação religiosa extremamente favorável em que Maquiavel está inserido, de modo que seu discurso é conduzido a partir da religião com o objetivo de apresentar argumentos convincentes aos Médici. Tal discussão ora aparece em articulação com as armas, ora sem as armas, ora com as leis, mas sempre com o objetivo de dizer algo aos Médici. Nesse raciocínio, o secretário fala objetivamente de quatro príncipes que fizeram uso da religião aliada às boas armas e às boas leis.

> Quanto aos que, pela própria *virtù* e não pela fortuna, se tornaram príncipes, digo que os mais eminentes foram Moisés, Ciro, Rômulo, Teseu e similares. E, ainda que não se deva discutir sobre Moisés, uma vez que foi um mero executor de coisas ordenadas por Deus, ele deve ser admirado ao menos pela graça que o tornou digno de falar com Deus (MAQUIAVEL, 2011, p. 26).

Maquiavel cita tais personagens, pois ele quer mostrar aos Médici o que deve ser feito, e para isso faz uso da retórica, apresentando exemplos de experiências do passado para colher as lições necessárias nas decisões. Foi sob o preceito de que a religião tem a capacidade de gerar os valores citados acima – coesão, domínio etc. –, que os príncipes

utilizaram-se dela para levar a bom êxito seus objetivos, e notadamente Maquiavel registra tais atos em seus escritos.

Moisés utilizou-se da religião, das *boas leis e das boas armas* para garantir a adesão necessária à criação do povo de Israel. A crença e a fé do povo estavam fundamentadas no temor a Deus. Além disso, Moisés não somente utilizou a religião, mas criou uma religião, falou com Deus e por isso é considerado por Maquiavel um homem louvável: "Entre todos os homens louvados, os mais louvados foram os cabeças e ordenadores de religiões." (MAQUIAVEL, 2012, p. 44).

O pensamento de Maquiavel sobre o destaque dado por ele aos ordenadores de religiões ocorre no momento em que ele trata do merecido louvor aos fundadores de uma república ou principado e da imperfeição dos fundadores de uma tirania. Ao criar uma hierarquia de louváveis, Maquiavel exalta claramente os que fundaram religiões, e critica os que fundaram tiranias, acusando-os de destruidores da religião. Portanto, se o príncipe não é tirano, a religião é construtiva.

Depois de Moisés, outro príncipe eminente citado por Maquiavel é Ciro, o imperador que fundou o Império Persa e transformou-o em um dos maiores da antiguidade. O governo de Ciro sempre tratou bem os povos dominados, possibilitando-lhes liberdade de ação e de religião, porém eram obrigados a servir o exército persa e pagar os tributos.

Maquiavel recorreu aos registros do historiador grego Xenofonte[10], que narram que Ciro demonstrou grande tolerância religiosa

10 Ao tratar da importância da leitura das histórias sobre os homens excelentes, Ma-

ao manter intactas as instituições religiosas locais, cultuando deuses de regiões conquistadas, como quando entrou na Babilônia e consagrou-se rei no templo de Marduque. Portanto, Ciro utilizou-se da religião, das boas leis e das boas armas.

> Nada nos faltará com a proteção das divindades. Se alguém tem alguma coisa que dizer, pode falar: se não, ide cumprir com os deveres religiosos e depois de invocardes os deuses a quem sacrificamos, ide ocupar os vossos postos. [...] Dirigidas as preces aos deuses, os oficiais foram ocupar seus respectivos postos. Ainda Ciro e seus satélites se entretinham nas cerimônias religiosas [...] Os persas imitaram o zelo religioso de Ciro, na esperança de se tornarem mais felizes, tomando para modelo um homem que ao mesmo tempo era seu chefe e o mais feliz dos homens. Demais, pensavam que procedendo assim lhe agradariam (XENOFONTE, 1956, p. 44).

Quanto a Rômulo, mesmo sem sentir a necessidade de se apoiar na autoridade dos deuses para organizar o Senado e estabelecer a ordem civil e militar, foi sob o seu governo que se estabeleceu parte da religião romana, em que eram cultuados deuses como Júpiter, Marte e Minerva. Já o sucessor de Rômulo, Numa Pompílio, foi mais efetivo e voltou-se para a religião instituindo o culto religioso.

O governo de Teseu em Atenas também foi repleto de realizações de festas e cerimônias religiosas, estímulo à imaginação e reflexão,

quiavel afirma categoricamente que *"Quem ler a vida de Ciro, escrita por Xenofonte, reconhecerá depois, na vida de Cipião, quanto este deveu de sua glória àquela imitação e quanto, em sua castidade, afabilidade, humanidade e liberalidade, Cipião estava em conformidade com o que Xenofonte escreveu sobre Ciro."* (MAQUIAVEL, 2011, pp. 73-74).

suscitando a criatividade literária e artística. O próprio nascimento de Teseu já remete à religião. Ele seria filho de um deus com uma mortal (Egeu 'Poseidon' com Etra). Além disso, Teseu organizou o governo democrático, fazendo boas leis úteis ao povo.

Ainda que os príncipes mais eminentes citados por Maquiavel tenham se utilizado da religião para alcançar seus objetivos, é inegável que o sucesso de suas decisões só foi possível através do uso das armas em conjunto com a religião – "Moisés, Ciro, Teseu e Rômulo não teriam conseguido que suas constituições fossem obedecidas por tanto tempo, se estivessem desarmados" (MAQUIAVEL, 2011, p. 28).

Nota-se que a religião é o lugar de expressão do sagrado e o lugar da máxima realização daquilo que de melhor a sociedade projeta de si mesma e de cada sociedade particular, todavia, sem a força e as armas, os ordenamentos jamais seriam duradouros.

Maquiavel coloca a religião como uma das instituições que pode (e deve) sustentar toda atividade política, em momentos cruciais, ou ao menos entre os amigos. Sobre Roma, ele critica a Igreja romana depositando nela a responsabilidade pela sua própria corrupção.

Em outras citações, Maquiavel parece parafrasear trechos dos provérbios (25-2), *"a glória de Deus é agir em mistério e a glória dos reis, agir após exame". "A razão por que a Itália não se encontra na mesma situação daqueles dois países [Espanha e França], não possuindo um governo único, monárquico ou republicano, é exclusivamente a igreja, a qual, tendo possuído e saboreado o poder temporal, [papas Alexandre VI e Júlio II, sobretudo] não tem contudo a força suficiente, nem a coragem bastante, para se apossar do resto do país, tornando-se dele soberana"* (MAQUIAVEL, 2011, p. 28)

Como se fosse um pré-Lutero ou até um pré-Erasmo, Maquiavel profetizou:

> se a religião se tivesse podido manter na república cristã tal como o seu divino fundador a estabelecera, os estados que a professavam teriam sido bem mais felizes. Contudo, a religião decaiu muito. Temos a prova mais marcante desta decadência no fato de que os povos mais próximos da igreja romana, a capital da nossa religião, são justamente os menos religiosos. Se examinássemos o espírito primitivo da religião, observando como a prática atual dela se afasta, concluiríamos sem dúvida que chegamos ao momento da sua ruína e do seu castigo" (MAQUIAVEL, 2011, p. 115).

Os preceitos elencados por Maquiavel nos quais se mantém a república cristã a partir do que foi estabelecido pelo seu "divino fundador" apontam que o cristianismo praticado no seu tempo era exatamente o contrário do que se praticava no cristianismo primitivo. Daí o fato de Maquiavel recorrer inclusive aos textos bíblicos para justificar seu pensamento.

Profético ou não, mais adiante, em 1527, ocorreu o saque de Roma pelos soldados de Carlos V e a Reforma Protestante.

O esforço de Maquiavel em juntar argumentos e exemplos para apresentar aos Médici é tão grande que reflete o seu desejo por uma Itália unificada. E ele acreditava que isso só era possível naquele momento, através da família que ele tanto serviu e que reunia todas as características necessárias para levar a bom êxito tão importante desejo. A esperança e a confiança de Maquiavel foram depositadas nos Médici e para tanto dedicou parte de sua vida, de seus estudos e do conhecimento adquirido com as experiências passadas.

11

CONSIDERAÇÕES FINAIS

> E, assim como a observância do culto divino é a razão da grandeza das repúblicas, também o seu desprezo é a razão de sua ruína. Pois onde falta o temor a Deus, é preciso que o reino arruíne-se ou que seja mantido pelo temor a um príncipe que supra a falta da religião (MAQUIAVEL, 2012, p. 51).

Neste artigo, de maneira objetiva, buscamos explicitar a prática religiosa, através de exemplos reais e detalhes dos cultos praticados, cujo objetivo era a fundação e refundação de estados. Emergiu daí também como se dá o papel da religião no uso das armas, através das forças militares, considerando a influência das cerimônias religiosas no comportamento do príncipe, do povo e do exército. Afirmamos, então, que a religião é peça fundamental na política e tal tema não passa despercebido nos escritos de Maquiavel.

Nesse sentido, Maquiavel, ao longo de sua vida e carreira diplomática a serviço de Florença, percorreu um caminho cujo objetivo se demonstrou orientar e conduzir os príncipes em como chegar ao poder e manter-se nele com honras e glórias, considerando uma lógica possível de êxito na política, tendo como pano de fundo um processo estratégico em que localizamos a presença da religião em tal ação política. Notamos, então, que o local de destaque que a religião ocupa no cenário político colabora de maneira importante com a estratégia de Maquiavel em persuadir a Casa dos Médici – em quem depositava sua esperança – frente ao seu desejo de uma Itália unificada e dominadora.

O grande esforço de Maquiavel considera a religião como centro da discussão, como um tema relevante e não marginal.

Identificamos que Maquiavel não demonstra apreço pela religião de sua época – a religião cristã –, nem vê nela utilidade política, mas deposita seus conselhos com base nos resultados que podem ser obtidos através da religião dos antigos – a religião pagã –, em que se encontra o estímulo, defendido pelo secretário, de coragem, *virtù*, virilidade e amor à pátria.

Pode-se, então, argumentar que a religião, em Maquiavel, é útil à política, quando utilizada concomitantemente com as boas armas e as boas leis, de modo que ela exerce o papel de convencimento, de persuasão, de estímulo aos exércitos e ao cumprimento das leis.

Enfim, a *prática religiosa na política* pode ser constatada nas ações de diversos príncipes, bem como na fundação de Roma, que é para Maquiavel o exemplo maior de regime político. Em Roma a religião está presente desde a sua fundação e este fato motiva a longa análise e dá o sentido de muitos conselhos do autor florentino.

A religião – sob a perspectiva do comportamento da religião pagã – é, portanto, um ente político de grande importância presente na realidade italiana, que pode interferir nas ações do estado desde que seja utilizada pelo príncipe de maneira estratégica junto ao povo e aos exércitos, tendo sempre como objetivo final chegar ao poder e nele manter-se com honras e glórias.

THE RELATIONSHIP BETWEEN POLITICS AND RELIGION IN MAQUIAVEL

ABSTRACT This work aims to explain the role of religion in the political perspective of Machiavelli to show how religion serves the interests of politcs as well as the nuances found in the relationship between politics and religion according to the specific interests of each side, in order to clarify the close historical relationship between these two essential pillars of republican society. We will see how such a relationship is presented in *The Prince* and the *Discourses,* having as background the religious ceremonies in different situations.

KEYWORDS Machiavelli, politics, religion, religious ceremonies.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADVERSE, HELTON (2009), *Maquiavel - Política e Retórica*. Minas Gerais: UFMG.

BARON, HANS (1998), *Busca del humanismo cívico Florentino, ensayos sobre el cambio del pensamento medieval al moderno.* México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1966), *The Crisis of the Early Italian Renaissance*. Chichester, West Sussex: Princeton University Press.

BIGNOTTO, NEWTON (1991), *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola.

BOBBIO, NORBERTO. MATTEUCCI, NICOLA E PASQUINO, GIANFRANCO (2002), *Dicionário de política*. Brasília: Universidade de Brasília.

LEFORT, CLAUDE (1972), *Le travail de l'oeuvre. Maquiavel*. Paris: Gallimard.

_____ (1980), A primeira figura da filosofia da práxis. Uma interpretação de Antonio Gramsci. In: QUIRINO, C. G.; SOUZA, M. T. S. R. de (orgs.). O pensamento político clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke,

Montesquieu, Rousseau. São Paulo: T. A. Queiroz.
MAQUIAVEL, NICOLAU (2011), *O Príncipe.* São Paulo: WMF Martins Fontes.
_____ (2012), *Discursos sobre a Primeira década de Tito Lívio.* São Paulo: WMF Martins Fontes.
MOUNIN, GEORGE (1984), *Maquiavel*. São Paulo: Edições 70.
POLÍBIOS (1985), *História*, Brasília: Editora Universidade de Brasília.
RIBEIRO, RENATO JANINE (2002), *A República*. São Paulo: Publifolha.
SKINNER, QUENTIN (1996), *As fundações do pensamento político moderno.* São Paulo: Companhia das Letras.
_____ (2010), *Maquiavel.* Porto Alegre: L&PM Pocket.
TITO LÍVIO (1989), *História de Roma*. São Paulo: Paumape.
TOMMASINI, ORESTE (1999), *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nela loro relazione col machiavellismo.* Bolonha: Il Mulino, v. 2.
VIROLI, MAURIZIO (2010), *Machiavelli's God*. New Jersey: Princeton University Press.
_____ (2013), *Machiavelli Filosofo della libertà*. Roma: Castelvecchi.
XENOFONTE (1956), *Ciropedia – A educação de Ciro.* Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc.

Recebido em 05/04/2015. Aceito em 20/04/2015.

GHIRIBIZZI AO SODERINI (N. MAQUIAVEL)

Apresentação, tradução e notas por

Patrícia Aranovich

Professora, Unifesp, São Paulo, Brasil

patricia.aranovich@unifesp.br

A carta aqui apresentada, da correspondência particular de Maquiavel, é conhecida pelo nome de *Ghiribizzi* ao Soderini; *ghiribizzo* pode ser traduzido por "fantasia", "capricho", "bizarria" ou "extravagância". Considerou-se, por muito tempo, que havia sido escrita em 1512, após a queda do regime republicano e o retorno dos Medici, e que fora dirigida ao gonfaloneiro de Florença, Piero Soderini. Deste modo, a carta teria sido escrita pouco antes do início da redação do *Príncipe*. Entretanto, em 1970, Roberto Ridolfi e Paolo Ghiglieri examinam o documento e determinam que a carta foi, de fato, endereçada a Giovan Battista, sobrinho de Piero (ainda que possivelmente, Maquiavel tivesse

a intenção de que fosse conhecida pelo tio), e as circunstâncias da escrita, como atesta o texto, a embaixada de Maquiavel junto a Júlio II. Esta datação foi, segundo Ridolfi, "a maior novidade depois de muito tempo nos estudos maquiavelianos", e obriga a repensar a gênese dos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* e do *Príncipe*[1]. Observa-se então que, efetivamente, ideias que serão apresentadas nestas duas obras já se encontram aqui, não apenas esboçadas, mas plenamente desenvolvidas, com algumas diferenças que se procurou anotar. Isto reforça a opinião, expressa por Lefort no caso do *Príncipe*, de um tempo de composição da obra que ultrapassa em muito o tempo da escrita[2]. O principal tema da carta é o da necessidade de adequação do modo de proceder dos homens aos tempos[3], que será tratado principalmente no *Príncipe* (capítulo 25) e nos *Discursos* (l. III, 8 e 9), mas não é o único. Aparece também a noção da importância da censura ou do louvor dos homens para o sucesso de um empreendimento e que, ao mesmo tempo, este julgamento se baseia nos resultados das ações, o que nos leva, em última análise, à discussão sobre os fins e os meios. Também aparece a importância da

1 Enquanto a datação do *Príncipe* está bem estabelecida em 1513, os *Discursos* são escritos entre 1513 e 1517. Sobre a descoberta de Ridolfi e suas conclusões (cf. FONTANA, 1999).

2 "O tempo de composição desta obra, tal como nós podemos estabelecer, não nos informa sobre o tempo de trabalho efetivamente investido; este, nós o medimos melhor ao nos lembrarmos do papel de Maquiavel na cena política desde 1498, pois ele o incitou a meditar sobre a natureza do poder e o comportamento daqueles que o detêm, sobre a fraqueza dos regimes sem sustentação popular e seus aparentados. É na prática sobre os negócios públicos com os quais ele esteve constantemente envolvido que se formaram, pouco a pouco, os princípios que deviam comandar sua obra de teórico. Nenhuma razão, aliás, para recusar sobre isso seu testemunho: a seus olhos, o *Príncipe* é uma prova visível da experiência que ele adquiriu em suas funções de administrador e diplomata" (LEFORT, 1972, p.317-8).

3 Discuti este tema no artigo "O *riscontro*: considerações sobre a política e a história em Maquiavel" (ARANOVICH, 2013).

correta apreensão da história como modo de compreensão do político. Em resumo, esta carta se faz notar entre as outras quase na mesma medida que aquela que apresenta o *De principatibus* a Vettori, de 10 de dezembro de 1513.

NICCOLÒ MACHIAVELLI A GIOVAN BATTISTA SODERINI

PERUGIA, 13-21 SETTEMBRE 1506

GHIRIBIZI SCRIPTI IN PERUGIA AL SODERINO.

Una vostra lettera mi si presentò in pappafico; pure, dopo dieci parole la riconobbi. Et veramente io credo la frequentia di Piombino per conoscervi; et delli impedimenti vostri et di Filippo son certo, perché io so che l'uno è offeso da el poco lume et l'altro da el troppo. Gennaio non mi dà noia, pure che febraio mi regha fra le mani. Dolgomi del sospetto di Filippo, et suspeso ne attendo el fine. Fu la vostra lettera breve, et io, rileggiendo, la feci lungha. Fummi grata perché mi dètte occasione ad fare quello che io dubitavo di fare, et che voi mi ricordate che io non faccia; et solo questa parte ho riconosciuta in lei sanza proposito. Di che io mi maraviglerei, se la mia sorte non mi havessi mostre tante cose et sì varie, che io sono constrecto ad maraviglarmi poco o confessare non havere gustate né leggiendo né pratichando le actioni delli huomini et e modi del procedere loro. Conoscho voi et la bussola della navigatione vostra; et, quando potessi essere dannata, che non può, io non la dannerei, veggiendo ad che porti vi habbi guidato et di che speranza vi possa nutrire (onde io credo, non con lo spechio vostro, dove non si vede se non prudentia, ma per quello de' più, che si habbi nelle cose ad vedere el fine et non el mezo), et vedendosi con varii governi conseguire una medesima cosa et diversamente operando havere uno medesimo fine; et quello che manchava ad questa opinione, le actioni di questo pontefice et li effetti loro vi hanno adgiunto. Hannibale et Scipione, oltre alla disciplina militare, che nell'uno et nell'altro excelleva

NICOLAU MAQUIAVEL A GIOVAN BATTISTA SODERINI

PERUGIA, 13-21 DE SETEMBRO DE 1506

GHIRIBIZI ESCRITOS EM PERUGIA A SODERINI

Recebi uma carta vossa que me chegou encapuzada[1]; mas, depois de dez palavras a reconheci. E creio realmente na aglomeração de Piombino, por conhecer-vos; e dos vossos impedimentos e de Filippo estou certo, pois sei que a um fere a pouca luz e ao outro a demasiada. Janeiro não me desgosta, desde que fevereiro me sustente. Doem-me os temores de Filippo e espero o resultado em suspenso. Vossa carta foi breve, e eu, relendo-a, a fiz longa. Foi-me grata por me dar ocasião de fazer o que hesitava em fazer e que vós me dissestes que não o fizesse; e considerei sem propósito apenas esta parte. Do que me maravilharia, se minha sorte não me houvesse mostrado tantas coisas e tão variadas, que sou constrangido a maravilhar-me pouco ou confessar não ter sentido o gosto, nem pela leitura, nem pela prática, das ações dos homens e seus modos de proceder[2]. Eu vos conheço e a bússola de vossa navegação; e mesmo que pudesse ser condenada, o que não pode, não a condenaria, vendo a que portos vos guiou e de que esperança vos possa nutrir. Assim julgo, não com vosso espelho, em que não se vê senão prudência, mas por aquele dos muitos, que nas coisas veem o resultado e não o meio[3]. Vê-se com vários governos[4] se conseguir uma mesma coisa e agindo de modos diferentes alcançar-se um mesmo fim; e o que faltava a essa opinião lhe foi acrescido pelas ações deste pontífice[5] e seus efeitos. Aníbal e Cipião[6], além da disciplina militar, em que ambos eram excelentes, um com a crueldade, perfídia, irreligião manteve seus exércitos unidos na Itália e

egualmente, l'uno con la crudeltà, perfidia, inreligione mantenne e suoi exerciti uniti in Italia, et fecesi admirare da' popoli, che, per seguirlo, si ribellavano da e Romani; l'altro, con la pietà, fedeltà et religione, in Spagna hebbe da quelli popoli el medesimo séguito; et l'uno et l'altro hebbe infinite vittorie. Ma, perché non si usa allegare e Romani, Lorenzo de' Medici disarmò el popolo, per tenere Firenze; messer Giovanni Bentivogli, per tener Bologna, lo armò; e Vitelli in Castello et questo duca d'Urbino nello stato suo disfeciono le forteze, per tenere quelli stati; el conte Francesco in Milano et molti altri le edificorno nelli stati loro, per assicurarsene. Tito imperadore, quel dì che non benificava uno, credeva perdere lo stato; qualchun altro, lo crederrebbe perdere el dì che facessi piacere ad qualchuno. A molti, misurando et ponderando ogni cosa, rieschono e disegni suoi. Questo papa, che non ha né stadera né canna in casa, ad caso conséguita, et disarmato, quello che con l'ordine et con l'armi difficilmente li doveva riuscire. Sonsi veduti o veggonsi tucti e soprascripti, et infiniti altri che in simili materia si potrebbono allegare, adquistare regni o domarli o cascarne secondo li accidenti; et alle volte quello modo del procedere che, adquistando, era laudato, perdendo, è vituperato; et alle volte, dopo una lunga prosperità, perdendo, non se ne incolpa cosa alcuna propria, ma se ne accusa el cielo et la dispositione de' fati. Ma, donde nascha che le diverse operationi qualche volta egualmente giovino o egualmente nuochino, io non lo so, ma desiderrei bene saperlo; pure, per intendere l'opinione vostra, io userò presuntione ad dirvi la mia. Io credo che, come la Natura ha facto ad l'huomo diverso volto, così li habbi facto diverso ingegno et diversa fantasia. Da questo nascie che ciascuno secondo lo ingegno et fantasia sua si governa. Et perché da l'altro canto e tempi sono varii et li ordini delle cose sono diversi, ad colui succedono ad votum e suoi desiderii, et quello è felice che riscontra el modo del procedere suo con el tempo, et

fez-se admirar pelos povos que, para segui-lo, rebelavam-se contra os romanos; o outro, com piedade, fidelidade e religião, foi também seguido na Espanha por aqueles povos; e um e outro teve infinitas vitórias. Mas, como não se costuma usar os romanos como exemplo[7], Lorenzo de Medici desarmou o povo, para manter Florença, e messer Giovanni Bentivogli, para manter Bologna, armou-o; e Vitelli, em Castello, e este duque de Urbino, em seu estado, desfizeram as fortalezas, para manter aqueles estados; o conde Francesco, em Milão, e muito outros as edificaram em seus estados, para assegurarem-se deles. O imperador Tito, no dia em que não beneficiava alguém, acreditava perder o estado; outro o creria perder no dia em que agradasse alguém. Muitos, medindo e ponderando tudo, alcançam seus desígnios. Este papa, que não tem nem balança nem régua em casa, consegue ao acaso, e desarmado, o que com a ordem e com as armas dificilmente deveria alcançar. Nos exemplos acima e em infinitos outros que em matéria semelhante se pode citar, vimos e continuamos a ver a conquista de reinos ou a dominação ou a queda segundo os acontecimentos; e às vezes aquele modo de proceder que, conquistando, era louvado, perdendo, é vituperado[8]; e às vezes, depois de uma longa prosperidade, perdendo, não se culpa em nada a si próprio, mas se acusa o céu e a disposição dos fados[9]. Mas, de onde provém que ações diferentes por vezes funcionem igualmente ou igualmente prejudiquem, não sei, mas gostaria muito de sabê-lo[10]; mas, para saber vossa opinião, usarei de presunção e vos direi a minha. Creio que como a Natureza fez os homens com rostos diferentes também os fez com diferentes engenhos e diferentes fantasias. Disto provém que cada um, segundo seu engenho e fantasia, se governa. E porque, por outro lado, os tempos são vários e as ordens das coisas são diferentes, àquele, as coisas se dão conforme seus desejos, e é feliz quem encontra o seu modo de proceder com o tempo, e, ao contrário, é infeliz aquele que

quello per opposito, è infelice che si diversifica con le sue actioni da el tempo et da l'ordine delle cose. Donde può molto bene essere che dua, diversamente operando, habbino uno medesimo fine, perché ciascuno di loro può conformarsi con el riscontro suo, perché e' sono tanti ordini di cose quanti sono provincie et stati. Ma, perché e tempi et le cose universalmente et particularmente si mutano spesso, et li huomini non mutono le loro fantasie né e loro modi di procedere, adcade che uno ha un tempo buona fortuna et uno tempo trista. Et veramente, chi fussi tanto savio che conoscessi e tempi et l'ordine delle cose et adcomodassisi ad quelle, harebbe sempre buona fortuna o e' si guarderebbe sempre da la trista, et verrebbe ad essere vero che 'l savio comandassi alle stelle et a' fati. Ma, perché di questi savi non si truova, havendo li huomini prima la vista corta, et non potendo poi comandare alla natura loro, ne segue che la Fortuna varia et comanda ad li huomini, et tiègli sotto el giogo suo. Et per verificare questa opinione, voglo che mi bastino li exempli soprascripti, sopra e quali io la ho fondata, et così desidero che l'uno sostengha l'altro. Giova ad dare reputatione ad uno dominatore nuovo la crudeltà, perfidia et inreligione in quella provincia dove la humanità, fede et religione è lungo tempo abbundata, non altrimenti che si giovi la humanità, fede et religione dove la crudeltà, perfidia et inreligione è regnata un pezo; perché, come le cose amare perturbano el gusto, et le dolci lo stuchano, così li huomini infastidiscono del bene, et del male si dolgono. Queste cagioni, in fra le altre, apersono Italia ad Annibale et Spagna ad Scipione, et così ognuno riscontrò el tempo et le cose secondo l'ordine del procedere suo. Né in quel medesimo tempo harebbe facto tanto profitto in Italia uno simile ad Scipione né uno simile ad Annibale in Spagna, quanto l'uno et l'altro fece nella provincia sua.

diverge, com suas ações, do tempo e da ordem das coisas. Por isso, pode muito bem ser que dois homens, agindo de modo diferente, tenham um mesmo resultado, porque cada um deles pode conformar-se com seu encontro, pois são tantas ordens de coisas quantas são as províncias e os estados. Mas porque os tempos e as coisas universalmente e particularmente mudam com frequência, e os homens não mudam as suas fantasias nem seus modos de proceder, acontece que um tem, durante algum tempo, boa fortuna, e em outro tempo, má fortuna. E, realmente, quem fosse tão sábio[11] que conhecesse os tempos e as ordens das coisas e se acomodasse a elas, teria sempre boa fortuna e se guardaria sempre da má, e veria ser verdadeiro que o sábio comanda as estrelas e os fados[12]. Mas, porque destes sábios não se encontra, tendo os homens antes a vista curta, e não podendo comandar sua natureza, segue-se que a Fortuna varia e comanda os homens e os tem sob seu jugo. E para comprovar esta opinião, quero que me bastem os exemplos acima, sobre os quais eu a fundei e assim desejo que um sustente o outro. Para dar reputação a um dominador[13] novo prestam-se a crueldade, a perfídia e a irreligião naquela província em que a humanidade, a fé e a religião por longo tempo abundaram, não diferentemente que a humanidade, a lealdade e a religião onde a crueldade, a perfídia e a irreligião reinaram por um tempo; pois, como as coisas amargas perturbam o gosto, e as doces o enjoam, assim os homens se enfastiam com o bem e se doem com o mal. Estes motivos, entre outros, abriram a Itália a Aníbal e a Espanha a Cipião, e assim cada um encontrou o tempo e as coisas segundo a ordem de seu modo de proceder. Nem naquele mesmo tempo teria feito tanto proveito na Itália alguém semelhante a Cipião, nem alguém semelhante a Aníbal na Espanha, quanto um e outro fez em sua província.

1 A carta que Maquiavel responde, de Giovan Battista Soderini, de 12 de setembro de 1506, é curta e efetivamente muito difícil de entender; é como que cifrada, o que faz com que as primeiras linhas da resposta de Maquiavel também não sejam muito compreensíveis. Reproduzo a carta de Giovan Battista: "Nicolao Maclavello, secretario florentino apud summum pontificem, tanquam fratri. A Perugia, o dove sia. Spectabilis maior honorande. Se la affectione che io vi porto non mi transportassi a far con voi molte altre cose sanza proposito, io mi scuserei con voi di scrivervi, o io piglierei qualche scusa di occasione. Io non ho che dirvi, né voglio che mi rescriviate niente. La inclusa potevo mandare sotto altre lettere, raccomandarmivi per la via di Biagio; et insomma, ciò che mi scadeva, per hora far sanza scrivervi. Ma ho voluto seguitar l'ordine del fare infinite cose sanza proposito. Io non vi potrei dire la voglia che habiamo, Filippo di Bancho et io, di andare fino a Piombino; ma se l'uno tiene la stella, et l'altro il sole; in modo che vi va più gente che a Siena, et dubito di noi. Se soprastate a tornare infino a gennaio, haren di voi in un tratto lo scoppio et il baleno; et pur si vorrebbe scendere a scaglione. Noi siamo sani, et Filippo d'hora in hora aspetta una sentenzia contro. Vedren che seguirà. A voi mi raccomando. A dì XII di septembre 1506. Io. B."

2 Esta mesma expressão, "sentir o gosto", e o tema do modo correto de apreensão da história podem ser lidos no Proêmio do livro I dos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, onde ele afirma que aqueles que leem as histórias sem perceber o gosto que têm não são capazes de imitar os antigos naquilo que é mais importante: ordenar as

repúblicas, manter os estados, ordenar e administrar a guerra, julgar os súditos e aumentar o império.

3 Esta afirmação será desenvolvida de modo muito mais compreensível no capítulo 18 do *Príncipe*, na famosa passagem que, muitas vezes, foi a origem da atribuição da frase "os fins justificam os meios" a Maquiavel: "Nas ações de todos os homens, e sobretudo nas dos príncipes, em que não há tribunal ao qual reclamar, considera-se o fim. Cuide, pois, o príncipe de vencer e manter o estado: os meios serão sempre julgados honrosos e louvados por todos, porque o vulgo está sempre voltado para o que parece e para o resultado das coisas, e não há no mundo senão o vulgo; e os poucos não têm vez quando os muitos têm onde se apoiar".

4 Modos de governar-se ou conduzir-se. A partir daqui, Maquiavel apresenta a questão que será fundamental para a compreensão das possibilidades de ação humana na construção das coisas do mundo que estão em diversos pontos de sua obra, porém, mais especificamente, no capítulo 25 do *Príncipe*.

5 Júlio II, papa junto ao qual Maquiavel estava em missão diplomática.

6 A comparação entre Aníbal e Cipião está nos *Discursos*, III, 21.

7 Mais uma censura de Maquiavel a seus contemporâneos, que se recusariam a ver as histórias como fonte de conhecimento para a ação.

8 Cf. *O Príncipe*, cap. 3.

9 Os fados, isto é, o destino, é no *Príncipe* e no poema *Di Fortuna* substituído pela figura da Fortuna. (Cf. MAQUIAVEL, 2011, p. 231-247).

10 Percebemos, na carta, um tom menos assertivo que no Príncipe, o que faz sentido, mas não houve uma mudança efetiva de opinião, apenas os exemplos são outros.

11 A figura do sábio será substituída, nos escritos políticos, pela do homem prudente.

12 Esta ideia do comando das estrelas e do destino pelo sábio desaparecerá, e, em seu lugar, aparece a da possibilidade de dividir com a Fortuna o governo das coisas do mundo: "julgo possível ser verdade que a fortuna seja árbitro de metade de nossas ações, mas que também deixe a nosso governo a outra metade, ou quase" (*O Príncipe*, cap. 25).

13 A palavra "domínio" e o verbo "dominar" são encontrados com certa frequência nos escritos políticos, ao contrário do termo "dominador", aqui utilizado; em seu lugar, temos "príncipe" ou "senhor".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANOVICH (2013) "O *riscontro*: considerações sobre a política e a história em Maquiavel" in *Tempo da Ciência*, v. 20, n. 40, 2º semestre de 2013, Cascavel: Edunioeste.
http://e-revista.unioeste.br/index.php/tempodaciencia

FONTANA, A. (1999) "Fortune et decision chez Machiavel", in *Archives de Philosophie*, 62.

LEFORT (1972) *Le travail de l'oeuvre, Machiavel*, Paris: Gallimard.

MAQUIAVEL (2011) *Di Fortuna*, tradução nos *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 18, 1/2011.

Recebido em 10/04/2014. Aceito em 20/04/2014.

LE TRAVAIL DE L'ŒUVRE MACHIAVEL, DE CLAUDE LEFORT

Resenha por

Silvana de Souza Ramos

Professora, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

ramos_si@hotmail.com

LEFORT, CLAUDE. (1972). Le travail de l'œuvre Machiavel. Paris: Gallimard. 782 páginas.

A leitura feita por Claude Lefort da *obra* de Nicolau Maquiavel – publicada em *Le Travail de l'œuvre Machiavel* – abre uma direção inédita de interpretação ao trazer para o primeiro plano de análise o campo de pensamento instaurado pelo autor de textos clássicos da filosofia política, tais como os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* e o famoso livro de aconselhamento dedicado a Lorenzo de Médici, *O Príncipe*. A ideia de obra é central para Lefort: trata-se de compreender que o pensamento de Maquiavel institui um horizonte de reflexão sobre o político, de forma que a compreensão deste pensamento exige que nos reportemos ao trabalho crítico despertado por ele, uma vez que a obra não se encerra sobre si mesma. Noutros termos, Lefort pretende mostrar que as diferentes interpretações de Maquiavel estão vinculadas ao campo de questão aberto pela obra, de modo que aquelas aparecem

como desdobramentos desta. Por isso, Lefort investiga esse campo onde o trabalho da obra se faz e se refaz no intuito de nos colocar em contato com o imenso volume de reflexões que reverberam a presença da obra maquiaveliana no pensamento e na experiência política moderna.

Isso não o impede, porém, de arriscar uma interpretação original, fruto do enfrentamento do próprio texto de Maquiavel e do contexto em que este se inscreve. Neste ponto, a contribuição crítica da leitura empreendida por Lefort pode ser medida por diversos fatores. Em primeiro lugar, destaca-se a análise do poder enquanto fenômeno. Trata-se de mostrar que, para além da discussão sobre a moralidade ou a imoralidade das ações do príncipe, Maquiavel foi capaz de compreender, contra os humanistas de seu tempo, que a política se desenrola no campo das aparências e que, por consequência, o sentido dessas ações desenha a figura do príncipe e a possível aprovação deste por parte dos que estão sob o seu poder. Noutros termos, o ser do príncipe é exterior – é o resultado do sentido que suas ações ganham na relação deste com os governados. Logo, não há por que julgar o príncipe segundo valores morais absolutos já que a manutenção do poder depende da *virtù* do governante para lidar com a rede de significações que delineiam sua própria figura segundo as circunstâncias impostas pela *fortuna*.

Em segundo lugar, trata-se, ainda de acordo com a leitura de Lefort, de mostrar que toda cidade é atravessada pelo conflito entre os grandes, ou os que desejam dominar, e o povo, isto é, os que desejam não ser dominados. Quer dizer, podemos ler Maquiavel como um pensador da liberdade ligada ao funcionamento do desejo no interior do campo político, pois a liberdade de todos depende da força do desejo de não dominação para resistir à investida dos grandes. Ora, ao atribuir aos grandes um desejo insaciável de dominação, Maquiavel dissolve a

associação entre nobreza e moderação, feita por aqueles que argumentavam em favor do governo aristocrático e por isso sustentavam a ideia de que quem tem mais se contenta com aquilo que tem, ao passo que o povo seria incapaz de moderação. Entra em jogo aqui não apenas o questionamento das virtudes atribuídas à nobreza, mas também a rejeição da representação tradicional do povo, cujo comportamento volúvel e anárquico seria determinado principalmente pelo desejo de prazer – o que o tornaria fonte de tumulto na cidade –, para apresentá-lo como o verdadeiro promotor de leis aptas a salvaguardar a liberdade republicana. Assim, ciente da divisão entre os dois humores que atravessam a cidade, o governo equilibrado não deverá contar com a pretensa virtude e sabedoria dos nobres, mas sim com o contrapeso institucionalizado que ao desejo de dominação dos grandes opõe o desejo de liberdade do povo. Nestes termos, Lefort oferece uma resposta fecunda a um dos principais problemas que cercam a obra de Maquiavel. Afinal, como compatibilizar a figura paradoxal do autor florentino (de um lado, confesso amante da liberdade republicana e, de outro, conselheiro de um tirano)? De acordo com a perspectiva lefortiana, essas duas faces encontram um ponto de convergência quando compreendemos que para Maquiavel o desejo de não ser dominado ou oprimido – desejo negativo, que não pode de fato ocupar o poder – é, na verdade, um impulso para a liberdade, tanto nos principados quanto nas repúblicas. Tal desejo abre campo, nos principados, à busca por uma vida segura sob a proteção de um príncipe cuja figura não comporte a feição de um déspota ou de um tirano, e, nas repúblicas, à busca pelo bom ordenamento de leis com vistas à guarda da liberdade de todos.

Em terceiro lugar, a interpretação de Lefort permite a incorporação da obra de Maquiavel à reflexão sobre a democracia. Seguindo,

neste ponto, os passos dados anteriormente por Espinosa, um dos raros autores a buscar em Maquiavel, já no século XVII, uma fonte para o pensamento democrático, Lefort mostra que a obra do florentino se constrói a partir de uma reflexão sobre o papel da indeterminação e do conflito no interior da experiência política. A defesa do caráter negativo do desejo de liberdade – desejo que se caracteriza pela recusa à opressão – e a ideia segundo a qual a ordem instituída no horizonte da cidade livre não abole o conflito entre os dois humores que a atravessam exigem, ambos, o abandono da imagem da *boa* sociedade e do *bom* governo. Ora, uma vez que não há comunidade livre e, ao mesmo tempo, transparente, absolutamente virtuosa e sem conflitos, desfaz-se a possiblidade de que esta produza uma imagem identitária de si mesma. Por isso, a comunidade – ou a sociedade, em termos modernos – se caracteriza pela ausência de determinação definitiva. Por um lado, uma vez que é atravessada pelo conflito e dinamizada pelo movimento de resistência à opressão, a comunidade tem de lidar com sua própria indeterminação. Essa desincorporação da sociedade será trazida à tona quando a força do número – expressa pela exigência do sufrágio universal enquanto direito – se tornar uma das marcas instituintes da democracia moderna. Por outro lado, o fenômeno do poder permanece sem o respaldo de uma *boa* figura, pretensamente definitiva, ancorada na natureza ou na história, uma vez que a dinâmica do desejo de liberdade resiste à tentativa daqueles que pretendem incorporá-lo de maneira absolutamente fundada. O poder permanece infundado e só encontra respaldo contingente no jogo das aparências e das opiniões, com os quais tem de dialogar constantemente. Apoiada nesses dois elementos, a obra de Lefort desdobra o pensamento de Maquiavel no intuito de decifrar o sentido da invenção democrática.

Recebido em 10/04/2014. Aceito em 20/04/2014.

NOTÍCIA

DEFESA DE DOUTORADO

SENTIDOS DE LIBERDADE EM HOBBES

Frederico Lopes de Oliveira Diehl

ORIENTADOR Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros

16/06/2015

RESUMO O presente trabalho procura demonstrar a existência de quatro diferentes sentidos de liberdade no sistema filosófico de Hobbes: liberdade como ausência de impedimentos externos ao movimento, liberdade como direito natural de auto-preservação no estado de natureza, liberdade como esfera de ação delimitada pela lei civil e liberdade como direito legítimo de descumprir certas leis civis. Nesse sentido, os resultados da pesquisa contrariam a compreensão do conceito de liberdade em Hobbes a partir de sua apropriação pela tradição liberal, que considera apenas um desses quatro sentidos. As análises permitem ainda inferir que entre os diferentes sentidos de liberdade em Hobbes há relações de analogia e de pertencimento.

CONTENTS

ARTICLES

REASON AND UNREASON IN POLITICS: THE ALLEGED MACHIAVELLI'S POLITICAL SCIENCE 15
Diogo Pires Aurélio

POLITICS AND THE FIELD OF APPEARANCES IN MACHIAVELLI AND VICO 43
Antônio José Pereira Filho

REALISM, CONFLICT AND KNOWLEDGE: THE RELATIONSHIP BETWEEN THE RULER AND FORTUNE FOR MACHIAVELLI AND SPINOZA 83
Douglas Ferreira Barros

FREEDOM AS AN EXPRESSION OF PERFECTION IN SPINOZA 99
José Fernando da Silva

LEO STRAUSS: A NEW FIGURATION OF MACHIAVELLIANISM 117
André Menezes Rocha

THE PARADOX OF POLITICAL FREEDOM IN SPINOZA: A MACHIAVELLIAN 139
André Santos Campos

THE SECOND FORTUNE. MACHIAVELLI AND SOCIAL DIVISION 165
Antônio David

199 READING MACHIAVELLI'S REPUBLICANISM TODAY: TWO DEMOCRATIC INTERPRETATIONS
Bruno Santos Alexandre

237 THE RELATIONSHIP BETWEEN POLITICS AND RELIGION IN MAQUIAVEL
Vimerson Araujo de Sousa

TRANSLATION

267 *GHIRIBIZZI* TO SODERINI (N. MAQUIAVEL)
Patrícia Aranovich

REVIEW

279 *LE TRAVAIL DE L'ŒUVRE MACHIAVEL*, BY CLAUDE LEFORT
Silvana de Souza Ramos

283 NEWS

Cadernos Espinosanos

número especial sobre Maquiavel e Espinosa

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 32 jan-jun 2015 ISSN 1413-6651