

# **O TEMPO NOS *DISCORSI* DE MAQUIAVEL**

Manoel de Almeida Neto

1999

**O TEMPO NOS *DISCORSI* DE MAQUIAVEL**

Manoel de Almeida Neto

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Departamento de Filosofia da  
Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de  
Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Social e Política

Orientador: Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza

Belo Horizonte

Departamento de Filosofia da UFMG

1999

Dissertação defendida e aprovada com a nota 90, em 27 de Agosto de 1999, pela Banca

Examinadora constituída pelos professores:

Professor Dr. Newton Bignotto de Souza - Orientador

Professora Doutora Heloísa Starling

Professor Doutor Ivan Domingues

Departamento de Filosofia

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Federal de Minas Gerais

Dedico esta dissertação à minha mãe,  
por seu exemplo.

Agradeço ao meu orientador,  
Professor Newton Bignotto de Souza,  
pela motivação  
e pelas brilhantes aulas,  
das quais brotaram a idéia.  
E também à Capes, pela bolsa que me foi  
concedida,  
e à Pontifícia Universidade Católica  
de Minas Gerais,  
por ter me dado a disponibilidade  
necessária para a conclusão  
desta dissertação.

**RESUMO:**

A presente dissertação pretende discutir a noção de *tempo* nos *Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio* de N. Maquiavel, ressaltando o resgate que o autor faz, no contexto do Renascimento, da concepção circular de Platão e Políbio para romper com a imagem linear do tempo vigente na Idade Média, de cunho cristão, e expor, sob uma perspectiva original, os impasses recorrentes da política, sobretudo aquele relativo à manutenção temporal dos regimes. Enfocar-se-á também a interpretação que Maquiavel faz do papel dos desejos humanos na constituição, manutenção e corrupção de um regime, e a sua relação com a inexorabilidade do tempo sobre as formas políticas. Por fim, discutir-se-á as alternativas políticas que ele propõe para conter os desafios impostos pelo tempo, sob os poderes da Fortuna, aos governos. Estes “novos modos e ordens” políticos, apresentados pelo secretário florentino à luz do modelo da república romana e caracterizados, sobretudo, pela adoção de um governo republicano misto - capaz de administrar os conflitos entre os *appettiti* do povo, dos monarcas e dos aristocratas através de um processo de “fundação contínua” -, permitiriam aos regimes se manter de forma mais duradoura no tempo e atingir a liberdade.

**ABSTRACT:**

The present dissertation intends to discuss the notion of Time in the Machiavelli's *Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio* highlighting the retake the autor makes of the circular conception of Plato and Polybio, in the Renascence context, in order to break with the linear image of time valide for the Middle Ages, distinctively christian, and expose, under an original perspective, the impasses recurring from the politics, specially the one related to the temporal maintenance of a regime. It will also be focalized the interpretation Machiavelli makes of the role of human's desires in the constitution, maintenance and corruption of a regime, and its relation to the inexorability of the time upon political forms. At last, it will be discussed the alternatives he proposes to contain the challenges imposes by the Fortune to the governments. These political "new modes and orders", presented by the florentin under the light of the Roman Republic and specially characterized by the adoption of a mixed government – capable of administrating the conflicts between the *appettiti* coming from the people, from the monarcs and aristocrats through a process of "continuous foundation" – would allow to the regimes to be maintained in time and to attain to liberty.



**SUMÁRIO:**

<b>Introdução</b>	10
<b>Capítulo 1: As Origens da Idéia de Circularidade do Tempo</b>	
no Pensamento Filosófico da Antiguidade	20
<b>1.1 - O <i>Timeu</i>: a Obra Fundadora da Especulação Teórica</b>	
sobre o <i>Tempo</i>	23
<b>1.2 - O <i>Tempo</i> e os <i>Regimes</i> em Platão</b>	35
<b>1.3 - O Círculo do <i>Tempo</i> em Políbio</b>	52
<b>Capítulo 2: A Revolução Historiográfica, o Resgate do Papel da <i>Fortuna</i></b>	
e a Nova Antropologia no Contexto do Renascimento	
<b>2.1 - O Renascimento Italiano: De uma Nova Imagem do Homem a</b>	
uma Nova Concepção da <i>História</i> e do <i>Tempo</i>	68
<b>2.2 - O resgate da <i>Fortuna</i> e a Crítica dos Humanistas à Antropologia e</b>	
às Concepções de <i>Tempo</i> e <i>História</i> em Santo Agostinho	75
<b>Capítulo 3: Maquiavel Humanista e Político</b>	
<b>3.1 - O Papel da Formação Humanística</b>	87
<b>3.2 - A Influência da Experiência Política nas Missões Externas</b>	92
<b>Capítulo 4: O <i>Tempo</i> nos <i>Discorsi</i> de Maquiavel</b>	
<b>4.1 - Maquiavel Descobridor</b>	100
<b>4.2 - O <i>Tempo Circular</i> dos Regimes</b>	126
<b>4.3 - Os Desejos Humanos e o Governo Misto</b>	147
<b>4.4 - Necessidade e <i>Virtù</i> e a Escolha de Roma</b>	169
<b>4.5 – Conflito, Estabilidade e Liberdade</b>	185
<b>Conclusão</b>	202
<b>Bibliografia</b>	209

**Introdução:**

A idéia de discorrer nesta dissertação sobre a concepção do tempo em Maquiavel surgiu nas aulas de Filosofia Política Clássica do professor Newton Bigotto de Souza no Curso de Mestrado em Filosofia Social e Política da UFMG em 1994. Naquela ocasião fiz a opção de comparar, no trabalho final da disciplina, a idéia da circularidade temporal dos regimes políticos do secretário florentino e a noção de tempo do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, conhecida como a doutrina do *Eterno Retorno*. Durante a investigação, na qual pude constatar alguns pontos convergentes entre as duas perspectivas, ficou bastante clara a influência exercida por Platão e também pelo historiador Políbio sobre a concepção da temporalidade expressa por Maquiavel nos seus *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*. De fato, descobri que a hipótese da circularidade do tempo sobre os regimes já havia sido aventada pelo filósofo grego em algumas de suas principais obras e que o secretário florentino havia praticamente transcrito para o seu livro algumas passagens do livro VI das *Histórias* de Políbio referentes à influência do tempo sobre as formas políticas.

Como sabemos que Maquiavel entrou para a história da filosofia política não por ter plagiado algum autor da Antiguidade e sim pelo fato de ter lançado uma luz absolutamente inovadora sobre os fenômenos da política, me dispus a tentar descobrir os motivos que o teriam levado a adotar esta antiga hipótese da circularidade do tempo. Paralelamente a isso, me propus a medir a extensão e, conseqüentemente, os limites desta adoção em relação aos propósitos teóricos marcadamente modernos do secretário florentino.

O esforço inicial desta empreitada, dada a minha experiência no magistério da língua italiana (e também em função da baixa qualidade da tradução em português dos

*Discorsi* disponível no mercado editorial), foi o de retraduzir os capítulos deste livro que tratam especificamente do tema. Sempre sob a supervisão do meu dedicado ex-professor de Filosofia Política Clássica e agora meu paciente orientador, consegui resgatar nuances do texto maquiaveliano que mostraram pistas importantes para a investigação a que me havia proposto. Com efeito, pude constatar, a partir desta tradução, que era necessário, antes de tudo, atentar para o original estilo maquiaveliano - que se mostra por vezes enganador, assim como boa parte das suas hipóteses teóricas - para que pudesse medir, como já disse, a extensão e os limites dessa adesão aparentemente incondicional de Maquiavel à idéia da circularidade do tempo resgatada dos antigos. Além disso, percebi que seria preciso acompanhar atentamente o movimento do texto do secretário florentino, pois as suas proposições sobre o tempo estavam espalhadas de forma assistemática ao longo dos três livros que compõem os *Discorsi*, não perfazendo, por isso, uma teoria “fechada” sobre a temporalidade.

Uma vez apontadas estas nuances linguísticas do texto maquiaveliano e percebidas as dificuldades de se extrair dele as respostas que procurava, estava, enfim, em condição de buscar nos livros da Antiguidade que serviram de inspiração ao nosso autor as demais pistas para a elucidação do meu problema. Foi então com o intuito de confirmar esta influência que me propus a analisar mais profundamente o *Timeu*, a *República* e *O Político* - diálogos de Platão que tratam, entre outras coisas, da questão do tempo - e o livro VI das *Histórias* de Políbio, onde o historiador grego faz a alusão ao “círculo segundo o qual os regimes governam e são governados”.

Paralelamente à releitura destes clássicos da Antiguidade, empreendi também, a partir de textos como o de Felix Gilbert sobre a historiografia humanista no *Quattrocento e Cinquecento* italianos, uma investigação sobre os motivos teóricos que

teriam levado Maquiavel a romper com a imagem do tempo, de cunho cristão, vigente até o final da Idade Média. Esta imagem, desenvolvida por Santo Agostinho, se caracterizava, em termos genéricos, pela linearidade dos eventos desde a criação do mundo, culminando no nascimento do Cristo e desembocando no Juízo Final.

Neste momento da pesquisa, descobri o interesse não só do secretário florentino, mas de vários contemporâneos seus, em encontrar uma concepção alternativa à noção cristã da temporalidade que justificasse as grandes transformações políticas que estavam ocorrendo naquele período, sobretudo o renascimento do ideal republicano e a falência do modelo aristocrático tradicional.

De posse destes indícios, pude finalmente empreender, com o apoio de uma extensa lista de intérpretes da obra de Maquiavel - entre eles, o meu próprio orientador, os filósofos franceses Claude Leffort, Colonna D'Istria e Frapet, os americanos Quentin Skinner e Leo Strauss, além de outros -, a exegese do texto maquiaveliano propriamente dito. A partir deste esforço interpretativo pude encontrar evidências que comprovavam a minha hipótese do uso quase que meramente retórico que o secretário florentino faz de uma concepção do tempo extraída de autores da Antiguidade Clássica. Sendo assim, percebi que, de fato, seu intuito era, primeiramente, estabelecer uma comparação histórica entre os regimes que puderam se confrontar de forma mais duradoura à inexorável passagem do tempo (como o romano) e aqueles que não souberam resistir às intempéries provocadas pela Fortuna (como o florentino), para depois tratar, sob a luz destes exemplos, da especificidade e riqueza dos fenômenos políticos da sua época e, assim, propor soluções para seus impasses.

Portanto, a principal evidência desta nova visão da relação entre o tempo e as formas políticas levada a cabo por Maquiavel foi a de que não basta perceber que as

coisas humanas estão sujeitas à ciclicidade temporal, mas de saber das razões políticas que levaram alguns regimes a resistir a ela por mais tempo do que outros. Nesse sentido, a elevação da república romana à condição de regime perfeito pelo fato de ela ter podido, a partir de estratégias exclusivamente políticas, se confrontar à circularidade a que o tempo submete todos os regimes e atingir a liberdade, demonstrava a necessidade do secretário florentino de encontrar os motivos do sucesso de um regime político específico no tempo. Vi, assim, que o problema do nosso autor não era simplesmente resgatar a hipótese do círculo em si mesma, ou seja, no que ela tem de metafísico e, portanto, inexorável. O seu verdadeiro propósito, como podíamos imaginar pelo próprio caráter geral da sua obra, era menos o de justificar o que ocorre no mundo da política a partir de um prisma “naturalista”, alheio às suas vicissitudes - como, aliás, ocorre em Platão e depois em Políbio -, do que o de encontrar as formas constitucionais capazes de se manter de forma mais duradoura e atingir a liberdade, não obstante o poder que o tempo tem de, mais cedo ou mais tarde, tudo destruir. Em suma, o problema do secretário florentino era muito mais o de elucidar as causas políticas da durabilidade temporal de determinados regimes - e, assim, entender as razões do seu sucesso - do que propriamente o de decifrar a essência da temporalidade para além do mundo dos homens. Sob esse aspecto poderíamos até dizer que Maquiavel *usa* o paradigma da circularidade extraído dos textos antigos para falar daquilo que lhe interessa, ou seja, da política como projeto essencialmente humano, que, em função da sua liberdade e autonomia, pode desafiar a tudo, inclusive o tempo.

Embora a astúcia filosófica de Maquiavel de início me tenha feito crer numa adesão incondicional ao paradigma clássico da temporalidade - principalmente em função do apelo que ele faz à imitação dos antigos no início dos *Discorsi* -, pude

constatar no decorrer desta dissertação que a verdadeira intenção do nosso autor era outra, completamente diversa. Com efeito, no seu intuito de jamais chocar seus interlocutores e leitores humanistas, o secretário florentino empreendeu um esforço brutal de convencimento acerca da plausibilidade de suas teses, tendo muitas vezes que usar estratégias que passavam pela aparente adesão a um posicionamento diferente ou até mesmo contrário ao seu. Mas, se por um lado, essa verdadeira tática de guerra mostra a face absolutamente moderna do pensamento maquiaveliano, por outra ela exige dos seus intérpretes uma atenção redobrada ao que está nas entrelinhas do texto. Foi em função dessa dificuldade, gerada pela mente de um filósofo genial tanto na forma como no conteúdo das suas proposições, que tive que partir do exame das suas fontes inspiradoras para, somente ao final, me debruçar sobre o verdadeiro sentido das palavras, às vezes ambíguas, do original em italiano.

Por isso, começo esta dissertação discorrendo sobre o conceito de tempo em Platão, desde o seu aspecto puramente metafísico, como foi exposto no *Timeu*, até a sua face notadamente política, como está demonstrado na *República* e n’*O Político*. Em seguida, fiz uma interpretação dos capítulos do livro VI das *Histórias* de Políbio nos quais ele apresenta a sua concepção circular do tempo, tentando extrair deles algo que justificasse a adesão de Maquiavel ao seu paradigma.

No segundo capítulo, uma vez dissecadas as fontes históricas da proposição maquiaveliana da circularidade do tempo e já atento à necessidade dos humanistas de romper com a imagem clássica da temporalidade cunhada por Agostinho, me propus a refazer o panorama do Renascimento Italiano no que concerne à revolução historiográfica empreendida neste período. Para tanto, procurei me ater, sobretudo, à

função do resgate do papel da Fortuna e à necessidade de se forjar uma nova antropologia naquele contexto.

Na terceira parte desta dissertação, busquei estabelecer a importância da formação humanística de Maquiavel para entender o apelo que ele faz nos *Discorsi* de retorno e imitação dos antigos e descobrir, assim, os motivos que o levaram a retomar a “anacliclose” polibiana. Além disso, ainda no intuito de “cercar” o problema de todas as maneiras possíveis antes de me enveredar pelo texto propriamente dito, tentei identificar a influência que a experiência política nas missões diplomáticas, sobretudo o contato com os “grandes homens” da sua época, teria exercido sobre o secretário florentino e saber até que ponto esta vivência poderia tê-lo motivado a resgatar uma imagem do tempo da Antiguidade.

De posse destes dados, mas ainda sem conseguir decifrar em definitivo as bases do recurso à noção da temporalidade de Platão e Políbio, parti na quarta parte desta dissertação para uma interpretação cuidadosa dos capítulos dos *Discorsi* que tratam mais especificamente, não obstante a já citada fragmentação própria ao texto maquiaveliano, da questão do tempo.

Neste último e extenso capítulo, busquei interpretar o aparente paradoxo existente entre o mencionado apelo que o nosso autor faz ao retorno e imitação dos antigos e o fato de ele, ainda no *Proêmio* dos *Discorsi*, comparar a sua tarefa - qual seja, a de encontrar “novos modos e ordens políticos” -, à “procura do navegador por mares e terras desconhecidos”. Sempre com a pretensão de elucidar as pistas que justificassem o recurso a Platão e Políbio, tentei desvendar qual dos dois propósitos - o apelo à volta aos antigos ou a tarefa “perigosa” de lançar novas luzes sobre os fenômenos políticos - era de fato real. Paralelamente a isto, tratei de estabelecer a diferença dos objetivos dos

*Discorsi* face àqueles a que se propõe o *Príncipe* visando entender as razões que levaram o secretário florentino a discorrer sobre a relação entre o tempo e os regimes apenas naquela que é considerada, injustamente, a sua obra secundária. Aproveitei a ocasião para medir, também, a extensão da crítica maquiaveliana à antropologia e à noção cristã do tempo e da história vigente na Idade Média, buscando compreender a relação entre esta crítica e a necessidade de recorrer a um paradigma antigo da temporalidade.

Em seguida, já ciente do verdadeiro intuito do nosso autor de demonstrar, mesmo com todos os riscos inerentes à descoberta de “novos territórios”, as possibilidades reais de um regime resistir politicamente à corrupção do tempo, tentei resgatar o sentido da comparação que ele estabelece entre Esparta e Roma. Descobri, enfim, que, em função dos seus propósitos, apenas um destes regimes “felizes”, no caso a república romana, poderia lançar luz sobre um novo caminho para as repúblicas “mais infelizes”, como a florentina. Percebi que o apelo, ainda que eminentemente retórico, de imitação dos antigos tinha suas razões de ser e não era de maneira alguma incompatível com o real objetivo da obra - qual seja, de encontrar soluções políticas originais para os impasses colocados aos regimes pelo tempo -, como havia imaginado antes. Por outro lado, notei que, para Maquiavel, o círculo do tempo não era um dado inexorável, tal como ele aparecia nas suas fontes antigas, podendo, ao contrário, ser interrompido a partir de uma estratégia política, como demonstrava o exemplo romano. Apesar das recorrentes afirmações acerca desta inexorabilidade presentes ao longo do livro, tornou-se mais clara para mim a necessidade do nosso autor de romper pela via política com o determinismo imposto pelo tempo sobre as formas políticas.



Confirmada esta necessidade, os meus problemas passaram a ser: a) o de encontrar o que havia de atemporal no mundo dos homens que teria permitido ao nosso autor estabelecer a relação entre os antigos e os novos modos e ordens políticos ou, em um sentido mais direto, entre o sucesso pretérito de Roma e as possibilidades presentes de Florença; b) o de buscar o fator político que teria possibilitado à república romana a fuga por mais de trezentos anos à inexorabilidade do tempo, transformando-a num exemplo para os florentinos.

Em relação à primeira questão, deparei-me com um dado absolutamente novo em se tratando de análise política: segundo Maquiavel, a repetitividade, a imutabilidade e, conseqüentemente, a atemporalidade dos desejos humanos, quando analisados do ponto de vista global, é que permitiriam a comparação entre dois regimes distantes um do outro historicamente. Com efeito, para ele, “os mesmos desejos e as mesmas paixões reinaram e reinam ainda em todos os governos, em todos os povos” -, fato que abriria as portas para uma nova interpretação da política e, por conseguinte, para o encontro de uma solução efetivamente original para os seus problemas. Sendo assim, o nosso autor descobriu que o que é de fato inexorável no mundo não é o tempo em si, mas os *appetiti* dos homens, que por nunca estarem satisfeitos com o que possuem sempre desejam mais. Portanto, o que determinava a repetitividade dos eventos políticos no tempo era a própria repetitividade dos desejos sob a sua forma pura, ou seja, a sua atemporalidade. Em função desta constatação, o secretário florentino romperia definitivamente com a premissa dos antigos segundo a qual o tempo seria uma entidade metafísica que, independente da vontade dos homens, tudo determinaria. Para ele, ao contrário, é o determinismo do desejo humano puro, sobretudo quando liberto de toda e qualquer resistência e necessidade, que impõe ao mundo o eterno retorno de determinadas

circunstâncias políticas aparentemente insolúveis e que levam os regimes inevitavelmente à derrocada.

Não por acaso, notei que essa descoberta revelava o fator político que teria permitido ao governo romano se manter por tanto tempo. Esse aspecto, conforme tento demonstrar no tópico 4.3 desta dissertação, foi a adoção de um governo misto, o qual seria o único capaz de se sobrepôr ao determinismo imposto pelo desejo puro (e, assim, pelo tempo), exatamente por conter em si todos os desejos. Na medida em que soube contemplar os desejos de todas as classes, a república romana, ao invés de se sujeitar aos movimentos da Fortuna e sucumbir ao poder do tempo, teria se adequado a eles e, assim, atingido a estabilidade e a liberdade.

Esta constatação me remeteria a duas questões que me auxiliariam na resolução do problema, quais sejam, a da noção de *virtù* no contexto dos *Discorsi* - que se diferencia bastante daquela exposta no *Príncipe*, sobretudo pelo fato de ser apresentada em situações marcadas pela necessidade de administração das paixões contrárias - e a da importância da resolução política dos conflitos inerentes a uma forma mista de governo para a conquista da liberdade. Essas pistas me levariam a discorrer, no final desta dissertação, sobre a relação que o nosso autor estabelece entre o papel dos embates internos entre as classes detentoras do poder e a conquista da liberdade pelo governo misto romano.

De posse deste breve guia de navegação pelo *novo continente* da política descoberto por Maquiavel, acredito que já possamos enveredar de vez pelo texto propriamente dito. Nele pretendo discorrer, em suma, sobre a apropriação que o secretário florentino faz da antiga hipótese da circularidade do tempo para falar, à luz do

exemplo romano, da possibilidade de engendramento de um regime capaz de resistir às intempéries inerentes ao mundo da política e, desta forma, atingir a liberdade.

## Capítulo 1: As Origens da Idéia de Circularidade do *Tempo* no Pensamento Filosófico da Antiguidade

*“O absoluto deseja manifestar-se e manifesta-se no tempo”.*

Jorge Luis Borges

A idéia de um tempo circular, marcado pela repetição dos eventos, que giram em torno do mesmo centro e se dão a partir dos mesmos princípios, foi concebida muito antes da problematização teórica acerca do tempo. No entanto, para Platão - que segundo Gadamer<sup>1</sup> e Castoriadis<sup>2</sup> foi quem criou a obra fundadora de toda essa especulação teórica, o *Timeu* -, o tempo circular é uma consequência da própria idéia de tempo.

No *Timeu*, Platão busca a expressão sucinta de sua filosofia, associada a uma sabedoria misteriosa, provavelmente oriunda da oculta sabedoria de iniciados do pitagorismo<sup>3</sup>. Seja como história, novela ou fábula, o *Timeu* reforça a autoridade da narração, preferindo a verossimilhança ao rigor demonstrativo que marca outras obras do filósofo. Nele, depara-se com o mito que aspira à verdade absoluta, pois Platão reconhece que, não obstante o caráter fictício da sua narração, há uma enorme probabilidade de suas induções serem factíveis.

Obra já da velhice, esse livro tem a forma de uma enciclopédia, uma espécie de balanço da forma platônica de pensar o mundo e os homens, mesclada e fundida a boa

---

<sup>1</sup> GADAMER in Paul Ricouer (1978, pp 43-44), citado por REIS, J.C..Tempo, História e Evasão. Campinas: Papirus, 1994.

<sup>2</sup> CASTORIADIS, C. A Instituição Imaginária da Sociedade. Rio: Paz e Terra, 1982, p.223.

<sup>3</sup> SARAMANCH in PLATON. Timeu. Buenos Aires, 1971, p. 10.

parte da especulação filosófica anterior a Platão. Pelo próprio estilo que adotou para escrevê-lo, usando frases proverbiais que parecem encerrar o passado e o futuro (por exemplo: "Pois o Cosmos é o que de mais belo já foi produzido e o demiurgo é a mais perfeita e melhor das causas"(29a)), o filósofo deixa transparecer a sua vontade de que aquele fosse um trabalho de síntese. Sente-se, de fato, no *Timeu* a preocupação em fixar os resultados definitivos e cristalizados de sua meditação filosófica e política, o que, sem dúvida, fez com que Aristóteles o considerasse uma das mais fiéis e completas expressões do modo de pensar platônico<sup>4</sup>. E talvez por isso, pela sua significação e abrangência, vários filósofos, em épocas diferentes, se manifestaram especificamente em relação ao *Timeu*. Epicuro, por exemplo, escreveu um livro especialmente para refutá-lo. Plutarco discorreu sobre extensas passagens suas, assim como sábios cristãos, árabes e judeus da Idade Média o veneravam quase como que a seus livros sagrados, tomando-o, sobretudo, como modelo de síntese definitiva de conhecimentos. Ao mesmo tempo, escolas neo-platônicas buscaram associar a cosmogonia do *Timeu* aos textos do *Gênesis* que falam da criação. É, portanto, um livro para iniciados, concebido como se fosse uma derradeira lição acerca dos fundamentos da concepção platônica do mundo: nele estão contidos nada menos que a história das origens da humanidade, associada a uma cosmogonia e à história do universo.

Mas onde entraria a especulação teórica sobre o tempo nessa obra, a uma só vez tão sintética e densa? Segundo Castoriadis<sup>5</sup>, o *Timeu* é o "primeiro grande texto da filosofia no qual 'espaço', 'tempo' e 'o que' é foram explicitamente tematizados e discutidos em

---

<sup>4</sup> IDEM, 1971, p.9.

<sup>5</sup> CASTORIADIS, op.cit. 1982, p.223.

suas relações e onde aparecem já todas as necessidades quase insuperáveis que dirigirão o pensamento filosófico".

## 1.1 - O *Timeu*: a Obra Fundadora da Especulação Teórica sobre o *Tempo*

*"Os movimentos que em nós têm afinidade  
com o princípio divino são os pensamentos  
do Todo e suas revoluções circulares."*

Platão (*Timeu*)

Os gregos antigos tinham duas palavras para designar o tempo: αἰών (aion) e χρόνος (cronos)<sup>6</sup>. Αἰών significava originalmente "força de vida", vindo a transformar-se depois em "vida" ou "destino de uma existência individual", e, mais tarde, em "época da vida", "tempo da vida" ou "duração da vida". Já χρόνος, designava "duração do tempo" e daí, "tempo em todo o seu conjunto", inclusive "tempo infinito". No entanto, ao invés de adotarem este último termo para designar a "eternidade", os gregos passaram a usar αἰών, o que conferiu à palavra uma maior amplitude do que ela possuía originariamente.

Na filosofia, foi Aristóteles<sup>7</sup> o responsável pela transformação do termo αἰών em "idade", depois em "idade do céu inteiro" e, por conseguinte, em "eternidade". A partir daí, a palavra passou a ter o sentido de "tempo imortal e divino, sem princípio nem fim", "totalidade do tempo", ou ainda, tal como Platão a utilizaria no *Timeu*, "modelo do tempo": "o tempo (χρόνος) é a imagem móvel da eternidade (αἰών)"<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> FERRATER MORA, 1987, p.720.

<sup>7</sup> ARISTÓTELES. *De Caelo* I-9, 279 a, pp.22-30 cf. FERRATER MORA op.cit., p.721.

<sup>8</sup> PLATON, op.cit. 1971, 37d, p.104.

No entanto, antes de chegar a esse conceito, Platão afirma - de acordo com os três estados da natureza que expõe no *Timeu*, a saber: a natureza antes, durante e após a criação do mundo - que no início não havia nem tempo nem espaço. Nesse primeiro momento, no qual a natureza é tomada como uma espécie de grau zero do sensível, prevalecia a *eternidade*, no sentido da impossibilidade do movimento e da alteração: o que *é sempre* é atemporal, pois onde ainda não há devir, não há tempo no qual possa se alterar.

Na perspectiva platônica, tempo e espaço são produto da ação de um demiurgo no seu esforço de criação do mundo, ou seja, ambos são introduzidos pelo criador em um segundo momento, resultante da combinação inicial da inteligência com o sensível. Eternidade e tempo, nesse sentido, se opõem, conforme a dualidade concebida pelo filósofo entre o *mundo das idéias* e o *mundo sensível*, para a explicação do mundo como um todo. Ao primeiro, o *mundo das idéias*, pertence aquilo que, tal como a eternidade, *sempre é*, ao passo que ao *mundo sensível* pertence tudo o que *não é*, como, por exemplo, o tempo. Como o mundo sensível foi criado pelo demiurgo sobre um modelo, sempre idêntico a si mesmo, podemos dizer que o *tempo* é a réplica, a imitação do que *é sempre*, ou como sugere Platão,

"o tempo é a imagem móvel da eternidade, pois o criador, ao organizar o céu, fez, à semelhança da eternidade imóvel e única, esta imagem eterna que avança segundo as leis dos Números, a que chamamos Tempo" <sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> IDEM, 37d, p.104.



Dessa forma, em Platão, o ser do tempo, durante a criação, é colocado na estrutura objetiva do universo. Como modelo, o tempo só existe em relação à idéia de eternidade, e tende, assim, à eterna duração.

E foi justamente para se aproximar da eternidade e manter o seu vínculo permanente com ela que o demiurgo, ao criar o tempo, buscou associá-lo à articulação de movimentos regulares de alta perfeição matemática, ou seja, àquele dos astros celestes. Como diz Timeu: "Se o Cosmos é belo e o demiurgo é bom, é evidente que (para criar o mundo sensível) mirou-se no modelo eterno"<sup>10</sup>. A eternidade, enquanto modelo perfeito (pois "é sempre imutável e nunca experimenta a mudança, não se faz nem mais velha, nem mais jovem, com o tempo, e nunca foi engendrada, não torna-se devir e nem tornar-se-á no futuro"<sup>11</sup>), seria, portanto, um perpétuo *ser aí*, visto não apresentar movimento, mudança ou fim, a qual o tempo imita sob a forma de movimento. Como produto de uma ordem matemática racional, ela é sempre igual a si e, portanto, inteligível. O tempo, ao contrário, por ser marcado pela diferença e sendo ainda a medida da duração do mundo visível, é objeto de opinião e sensação. Ou como explica o próprio Timeu<sup>12</sup> a Sócrates, sob a forma de um jogo de palavras:

"Qual é o ser eterno que não nasce jamais e qual é aquele que nasce sempre e não existe nunca? O primeiro é apreendido pela inteligência e pelo raciocínio, pois é constantemente idêntico a si mesmo. O segundo é objeto da opinião ligada à sensação irracional, já que nasce e morre, sem, no entanto, existir jamais realmente".

---

<sup>10</sup> IDEM, 29a, p.91.

<sup>11</sup> IDEM, 38a, p.105.

<sup>12</sup> IDEM, 28a, p.90.

O tempo, conseqüentemente, não é um *ser*, mas uma articulação entre os movimentos das coisas materiais. Para Platão, no *Timeu*, ele é a medida do movimento circular e total da esfera, ou seja, a medida de todos os movimentos naturais, a partir de uma referência comum, o movimento dos astros. Como imagem do modelo, o universo percebido é essencialmente movimento. A realidade empírica é, nesse sentido, temporal, ao passo que a realidade formal é eterna.

O caráter cíclico do tempo é que marca a sua relação com a eternidade, constituindo-se na prova de que, tal como o modelo, o tempo também tende à eterna duração. Esse vínculo com a eternidade ocorre, portanto, pelo fato do tempo também realizar o movimento circular, o qual Aristóteles considerava o movimento regular perfeito. Eterno, único e contínuo, essa espécie de movimento é o reflexo do movimento realizado pelos astros. Ao contrário do movimento retilíneo - que vai de um termo a outro, sendo pura sucessividade -, o movimento circular vai de um termo a esse mesmo termo, tornando o ser cognoscível, uma vez que não acrescenta ser ao que já é<sup>13</sup>.

No próprio *Timeu*<sup>14</sup>, Sócrates esclarece a importância da relação entre o modelo e a sua cópia para a criação do mundo sensível:

"Todas as vezes em que o demiurgo, com seus olhos postos sem cessar sobre o que é idêntico a si, se serve de um modelo de tal categoria, todas as vezes que ele se esforça por realizar na sua obra a

---

<sup>13</sup> REIS, J.C. op. cit., 1994, p.147.

<sup>14</sup> PLATON, op. cit. 1971, 28a-b, p.90.

forma e as propriedades daquele, tudo o que se produz dessa maneira é necessariamente belo e bom".

O movimento circular é que traduz para o mundo sensível a principal propriedade do modelo, sendo, portanto, o principal vínculo que Platão estabelece entre a eternidade e o tempo. Somente dessa forma a imagem pode tornar-se tão "bela e boa" como a idéia que lhe deu origem.

Para o filósofo grego, o tempo, como movimento circular, é uma referência para além da história, entendida como pura narração de eventos particulares e sucessivos. A originalidade grega, para Reis<sup>15</sup>, está justamente nessa busca dos aspectos da experiência temporal que tivessem direito à eternidade. Ou seja, está na procura dos eventos que, a partir de uma estrutura imutável, tivessem um movimento circular, retornando sempre a si mesmos. Heródoto, por exemplo, buscou eternizar as grandes ações dos personagens gregos, para que se tornassem modelos eternos, paradigmas do agir humano.

Face às imperfeições do mundo dos homens, o eterno retorno de alguns elementos empíricos é, para os gregos, o aspecto positivo do tempo: é ele que dá sentido à historicidade, permitindo que o tempo seja resgatável pelo conhecimento. Como diz Platão, pela boca de Timeu<sup>16</sup>:

"as revoluções relativas ao devir, que se realizam em nossa cabeça e que foram desbaratadas, é conveniente que sejam endereçadas de novo

---

<sup>15</sup> REIS, J.C. op. cit., p.148.

<sup>16</sup> PLATON, op. cit. 1971, 90d, p.212.

ao conhecimento da harmonia e das revoluções do Todo: que aquele que contempla se torne semelhante ao objeto de sua contemplação, de acordo com a natureza original e que, ao se fazer semelhante a ela, alcance agora e no futuro, a realização perfeita da vida que os deuses propuseram aos homens".

Esses elementos cíclicos, resgatados da história contingente, tornam-se, enfim, modelos a serem repetidos *ad eternum*. Pois somente dessa forma, que remonta ao mito, o evento atual pode reencontrar o eterno. A diferença é que enquanto no mito a repetição se dá em um instante eterno, para os gregos, "a repetição é mais mecânica e se realiza pela imitação do movimento circular do céu"<sup>17</sup>. Em suma, pode-se dizer que a recusa da história contingente pelos gregos tem, ao mesmo tempo, um caráter teórico, na medida em que acreditam que através da pesquisa racional é possível atingir a inteligibilidade da essência da historicidade, e um caráter mítico, por relacionarem essa inteligibilidade aos eventos e personagens considerados memoráveis e, portanto, passíveis de serem repetidos ou imitados como se fossem arquétipos eternos. De qualquer forma, se levarmos em consideração a distinção feita por Mircea Eliade<sup>18</sup> entre o homem arcaico e o homem moderno, ao afirmar que "o primeiro sente-se indissolúvelmente vinculado com o Cosmo e os ritmos cósmicos, enquanto que o segundo insiste em vincular-se apenas com a História", Platão poderia ser considerado, nas palavras do próprio historiador romeno, "o destacado filósofo da mentalidade

---

<sup>17</sup> REIS, J.C. op. cit. 1994, p.149.

<sup>18</sup> ELIADE, M. O Mito do Eterno Retorno. Lisboa: Ed. 70, 1969, pp. 11 e 38.

primitiva, isto é, o pensador que conseguiu dar coerência e validade filosófica aos modos de vida e comportamento da humanidade arcaica"<sup>19</sup>.

Segundo Platão<sup>20</sup>, no *Timeu*, foi graças à existência do dia e da noite, dos meses, dos períodos regulares das estações, dos equinócios e dos solstícios, que foi dado ao homem o conhecimento do número e, conseqüentemente, tornou possível a especulação sobre a natureza do universo e, daí, o saber sobre o tempo. O conhecimento obtido a partir da visão ou contemplação dos fenômenos naturais é, dessa forma, a maior qualidade dada ao ser humano pelos deuses, pois é ele que permite o estudo a fundo dos movimentos celestes e torna o homem *partícipe* da retidão natural dos raciocínios ao imitar, com a mente, os movimentos divinos, "que não trazem em si absolutamente nenhum erro".

O que se conclui dessa premissa é que embora o *mundo empírico* jamais venha a ser o *mundo das idéias*, pelo menos as suas divisões e a sua lógica derivam do suprassensível. Pois, como se sabe, a cópia não é parcial, se referindo ao *Todo*. Daí provém a coerência da constituição dessa cópia em relação ao modelo. A variabilidade contida no mundo empírico é, nesse sentido, a confirmação da unidade a ele subjacente. Cabe ao homem teórico buscar a reconstituição desse *Todo* a partir do único método capaz de respeitar a ontologia do mundo: a reclassificação dialética das partes. A esse respeito, não se pode esquecer o esforço e a insistência do jovem Sócrates em recortar o

---

<sup>19</sup> Segundo DOMINGUES, I., em *O Fio e a Trama - Reflexões sobre o Tempo e a História* (Ed. Iluminuras, 1996, p.27), há uma simplificação nessa afirmação de Eliade, pois "embora a ressonância da doutrina arcaica dos arquétipos em Platão não possa ser negada; ainda que o desejo de anular a caducidade das coisas e a tentativa de evasão do tempo caracterizem tanto a atitude do homem arcaico quanto a do grego civilizado - não se pode dizer que a experiência da temporalidade vivida pelo mundo helênico seja a mesma, visto que, se o regime dos arquétipos ainda impera, a experiência do tempo é entretanto acompanhada de novas e importantes modalizações".

Além disso, segundo BARREAU (citado por REIS, J.C. op. cit. 1994, p.42), há uma diferenciação importante entre a perspectiva platônica e aquela das culturas primitivas: enquanto no modelo circular proposto por Platão a referência é basicamente o céu, o movimento regular e em círculo dos astros, no modelo dos povos arcaicos a circularidade é percebida não com base na regularidade mensurável do movimento dos astros, mas a partir da construção de uma mitologia, cuja principal inspiração advém dos ritmos da vegetação, das festas, do trabalho, das regras menstruais e, também, das estações. Ou seja, um tempo "cosmo-bio-social", com bases religiosas, nas palavras de Barreau.

<sup>20</sup> PLATON, op. cit., 1971, 47a-b, pp. 123-124.

mundo até a exaustão, a partir do *logos*, para que pudesse finalmente ter acesso ao modelo cósmico eterno.

Mas embora *participe* dessa ordem eterna, o homem não é capaz de copiá-la. Só o demiurgo percebe a ordem cósmica e, operando a mimesis, pode implantá-la na terra. Resta ao homem, enfim, a tentativa de reconstituir essa ordem através do *logos*. É, pois, a noção de *participação* que coloca a possibilidade do saber para o mundo sensível e, conseqüentemente, a possibilidade do saber sobre o tempo.

Recapitulando, podemos dizer que Platão foge da historicidade ao negar a história contingente, para poder apreender, através do esforço reflexivo da ciência, a verdadeira História, explicitada na inteligibilidade do movimento cíclico dos eventos efetivamente significativos. Se é o Bem que organiza as demais categorias ontológicas, aquele que tem acesso ao saber absoluto atinge também o conceito de tempo, manifesto na história necessária - ainda mais sendo o tempo uma categoria inferior na ontologia platônica.

Segundo a interpretação que Castoriadis<sup>21</sup> faz do *Timeu*, para Platão, "o tempo é o que permite ou realiza a volta do mesmo". Não obstante a sua imperfeição, como cópia do modelo da eternidade, é *no tempo* que se manifesta a essência da historicidade, ou seja, a repetitividade dos eventos.

Mas a idéia de que certos eventos tendem à repetição cíclica é anterior a Platão. De acordo com Samaranch<sup>22</sup>, a idéia da peridiocidade marcada pelo retorno de certos acontecimentos deriva originariamente da escola de Zoroastro (ou Zaratustra), profeta iraniano do século VII a.C., inventor de um dualismo entre o bem e o mal, de inspiração moral. Não é, pois, por acaso que Nietzsche recriará simbolicamente esse personagem

---

<sup>21</sup> CASTORIADIS, C. op.cit., 1991, p.224.

<sup>22</sup> SARAMANCH, op.cit., 1971, p.81.

histórico para anunciar, quase três mil anos depois, na sua obra *Assim Falava Zarathustra*, a doutrina do Eterno Retorno.

De qualquer forma, do ponto de vista filosófico, foi Platão quem primeiro levantou a hipótese da repetitividade de certos eventos temporais. Nesse sentido, o *Timeu* pode ser considerada a obra na qual ele lançou as bases definitivas dessa especulação teórica acerca do tempo, ao tentar comprovar algumas teses relativas a esta questão, suscitadas em outras obras.

No *Timeu*, Platão tenta, por exemplo, corroborar a sua tese, expressa no *Político*<sup>23</sup>, segundo a qual, de vez em quando, *Cronos* sai do seu esconderijo e intervém no mundo em um momento decisivo para restabelecer seu próprio tempo:

"O Deus que o organizou, compreendendo o perigo em que o mundo se encontra, e temendo que tudo se dissolva na tempestade e desapareça no caos infinito da dessemelhança, toma de novo o leme e recompondo as partes que, neste ciclo, percorrido sem guia, tombaram em dissolução e desordem, ele o ordena e restaura de maneira a torná-lo imortal e imperecível".

Para comprovar a necessidade dessa restauração divina do tempo, o filósofo grego demonstra a reversibilidade de certos acontecimentos naturais através da metáfora do dilúvio periódico<sup>24</sup> - metáfora que também será utilizada por Maquiavel nos *Discorsi*.

---

<sup>23</sup> PLATON, op. cit. 1991, 273d-c, p.219.

<sup>24</sup> Segundo ELIADE, M. (*Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*. New York: Bollingen Foundation, 1964, p.112), o poder de dissolução da água na cosmologia arcaica atua sobre o indesejado, o mal, o intolerável, apontando para uma situação nova, na qual o passado maléfico é afastado: "Na água tudo é 'solvido', toda 'forma' é demolida, tudo o que

Segundo essa imagem, periodicamente um fenômeno natural cíclico, as enchentes ou as queimadas, causa a destruição generalizada em uma determinada região da terra: "Às vezes, nos corpos que giram no céu, em torno da terra, se produz um desvio ou paralaxe. E com intervalos de tempo muito espaçados, tudo o que há sobre a terra morre em função do excesso de fogo"<sup>25</sup>. Como se vê, a causa do fenômeno está no céu e a sua periodicidade, absolutamente regular, embora com "intervalos de tempo muito espaçados", ou seja, cronologicamente pouco perceptível, é determinada pelo movimento dos astros. A destruição causada marca não somente o fim de uma época, mas o início de um novo ciclo, renovado pelos sobreviventes da catástrofe: "Quando isso acontece esses povos voltam novamente a ser jovens"<sup>26</sup>.

Assim sendo, o significado do eterno retorno desses desastres naturais remete à necessidade de purificação periódica dos hábitos e costumes da humanidade, pois os sobreviventes - habitantes (pastores ou vaqueiros) das terras altas (no caso de enchentes) e das terras baixas (no caso dos incêndios) e em geral "sem cultura e ignorantes"-, não são capazes de manter a memória e as tradições do povo destruído. Pelo fato de também estarem expostos a esta renovação, "os gregos são sempre crianças" - como afirma o velho sacerdote a Sólon, segundo o relato de Crítias no diálogo -, pois, "não guardam na

---

aconteceu deixa de existir; nada do que era antes perdura depois da imersão na água, nem um contorno, nem um 'sinal', nem um evento. A imersão é o equivalente ao nível humano, da morte ao nível cósmico, do cataclisma (o *Dilúvio*) que, periodicamente, dissolve o mundo no oceano primevo. Quebrando todas as formas, destruindo o passado, a água possui este poder de purificação, de regeneração, de dar novo nascimento... A água purifica e regenera porque anula o passado e restaura - mesmo se por um momento - a integridade da aurora das coisas". A água, assim, purifica e regenera o mal ao anular o passado por meio da catástrofe natural. Através dela, opera-se a passagem de uma forma de vida tida como corrompida, a outra, tida como superior, pura. Para a nascente filosofia na Grécia (não se pode esquecer que a primeira proposição filosófica do ocidente foi, segundo a tradição aristotélica, o *tudo é água*, de Tales de Mileto, no século VI a.C.), assim como para os povos arcaicos, a água é símbolo de vida e de morte.

<sup>25</sup> PLATON, op. cit. 1971, 22d, p.80.

<sup>26</sup> IDEM, 23a, p.81.



alma nenhuma opinião antiga, procedente de uma velha tradição, nem têm nenhum conhecimento tornado obsoleto pelo tempo"<sup>27</sup>.

Interessante notar aqui, que embora a causa última do fenômeno seja de caráter sobre-humano, há sempre uma correspondência entre o desastre e a necessidade de renovação da sociedade dos homens:

"(...) sempre quando as coisas atingem um certo grau de organização no que concerne à recensão escrita e tudo o mais que seja necessário aos Estados, sobrevêm novamente, em intervalos regulares, como se fosse uma doença, os aluviões, aos quais sobrevivem somente as pessoas sem cultura e ignorantes"<sup>28</sup>.

Além de corresponder a uma necessidade natural, a repetitividade de certos fenômenos se relaciona também à necessidade de purificação dos valores culturais, inerente às sociedades. "Os homens têm sido destruídos e ainda o serão de muitas maneiras"<sup>29</sup>, diz o velho sacerdote. Não obstante ele se refira aqui genericamente aos "homens", no caso a destruição remete não à raça humana ("a raça humana varia quanto ao número em função das condições climáticas, mas, desde que não haja frio ou calor excessivos, ela jamais perecerá"<sup>30</sup>), mas à memória e às tradições de um determinado povo.

---

<sup>27</sup> IDEM, 22b, p.79.

<sup>28</sup> IDEM, 23a, p.81.

<sup>29</sup> IDEM, 22c, p.80.

<sup>30</sup> IDEM, 22e-23a, p.81.

Do ponto de vista do universal, para Platão, os eventos exemplares, cíclicos, servem também como modelo para as reflexões teóricas sobre o *ser* do homem. Assim como ocorrem na terra desastres naturais recorrentes, "como se fossem uma doença", que purificam e renovam a cultura de um povo, também recaem regularmente sobre os homens as enfermidades, cujo principal sintoma são as febres, que, através da purgação, anunciam um ciclo de renovação orgânica: "Quando o corpo está doente, sobretudo devido ao excesso de fogo, produz as inflamações e as febres contínuas", como afirma Timeu <sup>31</sup>, ao final do diálogo.

Prova maior dessa analogia inerente ao discurso platônico entre a essência dos fenômenos naturais e aqueles que dizem respeito aos homens é o que diz Crítias<sup>32</sup> a Sócrates, caracterizando em uma frase o próprio objetivo do livro:

"Nos parece, de fato, que Timeu, o melhor astrônomo entre nós e o que mais se empenhou em penetrar a natureza do universo, deveria falar primeiro, e partindo do nascimento do mundo, terminasse na natureza do homem".

---

<sup>31</sup> IDEM, 86a, p.202.

<sup>32</sup> IDEM, 27a, p.89.

## 1.2 - O Tempo e os Regimes em Platão:

*"Quando se completou o tempo determinado a todas as coisas e chegada a hora em que deveria produzir-se a mudança,(...) o piloto do Universo, abandonando, por assim dizer, o leme, voltou a encerrar-se em seu posto de observação; e o mundo levado pela sua tendência e pelo seu destino natural, moveu-se em sentido contrário".*

Platão (*Político*)

Se no *Timeu* Platão dá ênfase à natureza do universo, abordando o aspecto ontológico do tempo na sua relação com a eternidade, a partir do nascimento do mundo, é no *Político* que ele pensa o problema do tempo face às coisas humanas. É, portanto, nessa obra anterior ao *Timeu* que ele discute a possibilidade dada ao homem de restaurar o aspecto original do tempo, ou seja, seu movimento circular normal, através da ação política.

No *Político* transparece a importância que o ser humano, na sua ambiguidade, adquire na obra platônica: o homem é a mais genial criação de Deus por ser capaz de degradar a ordem natural - pelo seu dom natural para a perversão-, e de, em um segundo momento, restaurá-la - através da sua ação política fundada no conhecimento da verdade. Ainda que tenha dado ênfase especial a esse problema nessa obra, trata-se, na verdade, de um tema fundamental para o filósofo grego, pois, como afirma Rosset<sup>33</sup>, "a principal preocupação de Platão, ou pelo menos de seus escritos mais importantes,

---

<sup>33</sup> ROSSET, C. Anti-Natureza: Elementos para uma Filosofia Trágica. Rio: Espaço e Tempo, 1989. p.218.

como *A República* e as *Leis*, é remediar o processo de degradação introduzido pela liberdade humana e por sua necessária aptidão para a perversão".

Para demonstrar o problema do tempo a partir das coisas humanas, no entanto, Platão utiliza, nesse livro, outras metáforas. Enquanto no *Timeu* ele toma o tempo durante a criação como "imagem móvel da eternidade", no *Político* prevalece, nesse primeiro momento, o que o filósofo considera o tempo de *Cronos*: tempo real, em que "a vigilância de Deus se exerce sobre todo o movimento circular"<sup>34</sup>. Um tempo, enfim, marcado pelo rejuvenescimento perpétuo.

Já em um segundo momento, posterior à criação, ou nas palavras do Estrangeiro, no *Político*<sup>35</sup>,

"quando se completou o tempo determinado a todas as coisas e chegada a hora em que deveria produzir-se a mudança",(...) "o piloto do Universo, abandonando, por assim dizer, o leme, voltou a encerrar-se em seu posto de observação; e o mundo levado pela sua tendência e pelo seu destino natural, moveu-se em sentido contrário".

Surge então o tempo de *Zeus*, caracterizado pelo envelhecimento progressivo e assolado pela corrupção, ambos produtos do esquecimento da ordem anterior. Tal como ocorre na antiga lenda, na qual *Cronos* é destronado por *Zeus* e consegue se esconder para escapar da morte, o criador deve agora ausentar-se do mundo, o que, conseqüentemente, implica na sua degradação. De acordo com a metáfora escolhida por

---

<sup>34</sup> PLATÃO. *Platão*. S. Paulo: Nova Cultural, 1991, pp.217.

<sup>35</sup> IDEM, 272e, p.219.

Platão, a partir desse momento, o mundo encontra-se *à deriva*, embora, graças ao fato de *Cronos* continuar na espreita, não estar definitivamente desgovernado ou sujeito ao acaso. Nessa nova fase, como afirma o Estrangeiro, o mundo não perde o seu movimento natural, mas apenas o realiza no sentido inverso - "que dentre todos os movimentos é o que menos o afasta de seu movimento primitivo". Mesmo estando sujeito à degradação imposta pelo homem no mundo sensível, para Platão o tempo jamais abandona o seu curso circular, como constata o Estrangeiro, no *Político*<sup>36</sup>:

"Este universo, em que estamos, algumas vezes é o próprio Deus que lhe dirige o curso e preside à sua revolução; outras vezes, terminados os períodos que lhe foram determinados, ele o deixa seguir; e então, por si mesmo, o Universo retoma o seu curso circular, em sentido inverso, em virtude da vida que o anima e da inteligência que lhe foi dada, desde a sua origem, por aquele que o criou. Esse movimento de retrocesso faz parte necessariamente da sua natureza".

Já marcado definitivamente pela degradação que se iniciara assim que terminou o ato divino da criação, o tempo, agora, surge em contraposição à idéia de eternidade. Mas a corrupção que o caracteriza não é, no entanto, fruto do acaso, mas o contrário de uma ordem à qual se contrapõe e a partir da qual se torna cognoscível. Mesmo marcado pela contingência, o tempo de *Zeus* continua vinculado à ordem teológico-natural pela relação que mantém com a eternidade.

---

<sup>36</sup> IDEM, 1991, 269c, p.215.

Sendo assim, o mundo sensível na filosofia platônica, mesmo marcado pela ruína proporcionada pelo homem, não se caracteriza pelo caos. E o que torna possível o resgate "da harmonia e das revoluções do Todo", são justamente o resíduo e a lembrança da natureza original, ou seja, no caso do tempo, a memória da eternidade. Em Platão, conforme afirma Rosset<sup>37</sup>,

"emoção e conhecimento extraem sua existência da referência a um passado, cujo resíduo possibilita a emoção e os conhecimentos presentes. Invariavelmente o olhar platônico volta-se para o passado, para um tempo onde 'havia' qualquer coisa imediatamente emocionante e cognoscível; e quando se desvia, é para chegar-se mais a ele, uma vez que só encara o futuro, a ação política e histórica, como uma longa marcha para a restauração de um passado perdido".

Como bem observa o próprio Rosset<sup>38</sup>, a filosofia platônica tenta enfatizar esse último aspecto da natureza humana, isto é, o da capacidade de resgate de uma origem não corrompida. Nesse sentido, "o ato de Cronos, restabelecendo de quando em quando seu próprio tempo, é o correspondente mítico do ato político tal e qual Platão o concebe: frear o movimento de degradação que leva da ordem à desordem, e da natureza ao acaso". A ação política associada ao conhecimento da verdade é o principal remédio contra os males resultantes do processo de corrupção iniciado pelo próprio homem, no seu anseio de liberdade. É ela, enfim, que torna possível a retomada do sentido original

---

<sup>37</sup> ROSSET, C, op. cit. 1989, p.218.

<sup>38</sup> IDEM, p.223.

do movimento circular do tempo, ou seja, o resgate do tempo de *Cronos*, desde que este abandonou o mundo, deixando-o *à deriva*. Ou como afirma o Estrangeiro<sup>39</sup>, no *Político*:

"os homens viram-se privados da vigilância divina, devendo conduzir-se sós e zelar por si mesmos, tal como o universo, pois tudo o que fazemos é imitá-lo e segui-lo, alternando, na eternidade do tempo, as duas maneiras opostas (o tempo de *Cronos* e o tempo de *Zeus*) de viver e nascer".

Não obstante seja possível reordená-lo, para Platão, o tempo dos homens é essencialmente marcado pela corrupção. A memória corpórea, moldada pela natureza desordenada, suplanta a memória do demiurgo divino, acarretando a contingência ao invés da necessidade. Em face da incapacidade humana de intervir diretamente sobre o tempo, tal como o faz Cronos, resta ao demiurgo humano resgatar, através da mimesis, um ordenamento *no* tempo para o mundo dos homens.

O legislador, segundo Platão, é o responsável pela retomada do movimento circular natural no mundo sensível. É sua, portanto, a tarefa de transpor a eternidade para o tempo dos homens. Nele reside a possibilidade de resolução, através da política, do problema da corrupção que assola os regimes. Ao contrário do sábio contemplativo, que aponta o problema mas é incapaz de resolvê-lo, o demiurgo humano deve primar pela capacidade de ação. Sendo o seu saber teórico e prático, é ele que, ao mesmo tempo, prescreve e age. O legislador é, enfim, a imagem humana do pastor divino descrito no *Político*: o homem encarregado de constituir o regime ideal *no mundo*. Este

---

<sup>39</sup> PLATÃO, op. cit. 1991, p.220.

regime, por comportar todas as determinações possíveis das formas intersubjetivas dos homens (ou seja, todos os demais regimes), abarcaria o tempo, ao invés de se colocar à sua mercê e ceder, portanto, à corrupção.

A esse respeito, vale lembrar que, para Platão, tal como vimos no *Timeu*, a tarefa da teoria, enquanto elemento imprescindível à retomada do movimento circular do tempo no mundo sensível, seria a de extrair da história, com h minúsculo - contaminada pelo mundo vivido e marcada pela corrupção -, uma História necessária, elevada à condição de conhecimento, e, por isso, livre da corruptibilidade e da contingência. Somente assim, através de um enfrentamento teórico do mundo transitório, poderia ser instituído um *saber do tempo*, onde o empírico pudesse ser submetido à lógica do absoluto.

A essência da arte do *rei-filósofo*, isto é, do demiurgo humano, é a política, sendo a *pólis* o seu objeto. Na medida em que precisa lançar mão de um discurso verdadeiro, que, antes de mais nada, se imponha como o discurso fundador de uma nova ordem, o demiurgo humano deve se utilizar de uma justa-medida que permita o acesso à essência das coisas. Já que o depósito da norma não pode prescindir da palavra, é, portanto, a linguagem que será esse meio-termo. Se a tarefa do legislador é, por assim dizer, a de constituir o regime ideal, o problema filosófico de Platão, por sua vez, passa a ser o de atingir essa justa medida - a linguagem -, que abarque a justificação racional desse regime perfeito.

Não há, segundo o filósofo grego, meio mais eficaz para o acesso à verdade do que a palavra, que, nesse sentido, se constitui na principal arma do político no seu intuito de tornar a *pólis* o objeto de reflexão filosófica por excelência. Somente através da linguagem, e não da lei - que dá conta da particularidade do ser humano mas não



atinge a universalidade (o absoluto) - é possível expressar a verdade. A lei é a expressão do absoluto na medida em que constrange a todos de maneira uniforme. Mas, na medida em que se refere ao particular, à diferença e à contingência, ela não pode ser considerada um absoluto abstrato e, portanto, a expressão da verdade. Em função disso, o regime ideal não pode depender da lei enquanto meio termo, mas sim do discurso que o fundamenta.

Para Platão, portanto, a justa-medida aparece na linguagem, que, ao contrário das imagens, pode realizar a passagem da razão à essência:

"as maiores e mais preciosas realidades não possuem imagens criadas que dêem aos homens uma intuição clara, imagens que apontaríamos quando quiséssemos satisfazer a alma que nos interroga, e que bastaria adaptar a este ou àquele sentido para satisfazer a curiosidade. Assim é necessário procurarmos saber dar a razão de cada coisa e compreendê-la; pois as realidades incorpóreas, que são as maiores e mais belas, revelam-se apenas à razão e somente a ela, e é a tais realidades que se refere toda a nossa discussão"<sup>40</sup>.

Se não existe razão exterior à palavra, não há meio mais eficaz para o acesso à verdade do que a linguagem<sup>41</sup>. Sendo assim, só ela é capaz de operar, como justa

---

<sup>40</sup> PLATÃO, op. cit. 1991, p.234.

<sup>41</sup> O papel que Platão atribui à linguagem no *Político*, no entanto, é bastante diferente daquele que lhe concede, por exemplo, no *Crátilo*. Nessa obra, talvez para justificar o mau uso que dela fazem os sofistas, ele questiona o valor unívoco da palavra. Na medida em que se dedica à dualidade entre o que recebe a ação da idéia e o que se subtrai a esta ação, ele percebe que sob o puro devir, a linguagem poderia, ao invés de se deter sobre as coisas, deslizar sobre elas, sem jamais apreendê-las. Nesse sentido, como afirma DELEUZE (*A Lógica dos Sentidos*, SP: Perspectiva, 1988, p.2): "é a linguagem que fixa os limites, mas é ela também que ultrapassa os limites e os restitui à equivalência infinita de um devir ilimitado".

medida, a regulação da ação do rei e também dos homens, impedindo que o regime se desfigure na tirania.

Portanto, o Demiurgo humano, pela via do logos, é quem faz a ligação entre o mundo das idéias e o mundo sensível. É ele quem guarda a memória da fundação e, por isso - pelo fato de ter a memória da essência -, é capaz de exercer a arte política. Nesse sentido, podemos dizer que a ordem política está para a alma demiúrgica humana, assim como a ordem cósmica está para a alma demiúrgica divina. Como vimos no *Timeu*, somente a alma da demiurgia, através da razão, vê diretamente o modelo cósmico eterno. Só ela é capaz de realizar a dialética ascendente e, assim, reconstituir a essência dos conceitos necessários à constituição de uma nova ordem.

Esta nova ordem, que corresponde ao regime ideal, não é, no entanto, ainda bastante clara para Platão no *Político*. Somente na *República* ele consegue deslegitimar o discurso mítico da autoctonia, introduzindo a importância do discurso demiúrgico enquanto produto humano e não divino. Segundo esse mito, é a partir do surgimento do primeiro cidadão da terra, Cécrope, que são inauguradas a cidade (Atenas) e a cidadania. A política, sob o ponto de vista do mito, é, portanto, algo pronto desde o seu nascimento - embora provenha do divino, na medida em que seu fundador é uma espécie de deus. A atividade política, sob esse aspecto, foi amadurecida pelas mãos dos homens, que, já desenvolvidos, puderam exercer algo destinado exclusivamente aos deuses.

No mundo grego foi Péricles, através de sua *oração fúnebre*, o responsável pela substituição desse discurso fundador pelo da *areté* (virtude), enquanto elemento "natural" ao homem comum, para dar continuidade ao próprio mito da autoctonia, agora no âmbito interno da cidade. Portanto, para diminuir a importância do discurso mítico e,

daí, demonstrar a sua ineficácia no tratamento dos problemas da sociedade grega, Platão teve que provar a incoerência do discurso político contido naquela oração. O regime ideal, para ele, tem uma outra natureza que não mítica, como tenta fazer crer Péricles ao tentar legitimar a liberdade e a virtude como reminiscências do discurso da autoctonia em Atenas.

Somente na *República*, Platão consegue resgatar as questões lançadas pelo mito e consideradas por ele pertinentes, remontando-as à igualdade, liberdade e virtude - conceitos essenciais para a constituição do regime ideal na pólis. Mas para empreender tal resgate, teve que demonstrar que o regime político perfeito não se inicia com os deuses e tem continuidade pela ação dos homens. Tal regime, ao contrário, tem início pela ação do demiurgo humano, único ser capaz, não de entrelaçar o divino ao político, como prevê o mito, mas de retomar, no mundo dos homens e a partir da mimesis, os elementos essenciais que constituem esse regime. Nesse sentido, a virtude e a liberdade, assim como o próprio conhecimento, não são, para Platão, naturais a todos os homens, como tenta fazer crer o discurso da autoctonia retomado por Péricles. São, antes de tudo, produtos do esforço humano, contido na figura do demiurgo, em retomar no mundo sensível uma origem não corrompida. Para o filósofo grego, como está expresso na *República*, a felicidade do homem depende apenas dele próprio. Daí a importância, na filosofia platônica, da *Paidéia*, enquanto projeto de formação educacional do homem grego para a vida na *pólis*.

Retomando, vimos que cabe somente ao legislador refazer o discurso da fundação ao nível da metáfora, mediante um discurso filosófico, e plasmá-lo na vida da cidade. Apenas ele, ocupando o espaço intermediário da criação, guarda a memória da coisa fundada e está, por isso, apto a exercer a arte política. Não obstante as dificuldades

impostas pela sociedade grega - ainda despreparada para o discurso platônico -, o legislador terá que aliar a *techné* (produção técnica) e *epistéme* (ciência) com o intuito ter acesso à verdade e, portanto, produzir uma nova ordem.

Para demonstrar a dificuldade e a especificidade da tarefa do demiurgo, Platão se utiliza da metáfora da tecelagem, entendida como construção coerente de um conjunto de corpos políticos em um ambiente avesso a esse tipo de costura, que é o mundo dos homens. Nesse sentido, a legislação seria a construção coerente - ou seja, que garante a coesão - e paciente de um conjunto de leis capazes de dar sustentação ao regime ideal. E a essência da arte do demiurgo seria justamente tecer esse novo corpo político, em um contexto no qual não se reconhece a sua importância. A *paideia*, agora, atuaria no intuito de criar condições (preparar os ouvidos) para a aceitação da verdade contida no discurso do demiurgo, que, enquanto discurso inovador, vai além da tradição grega. Assim, somente a educação, fundando-se numa *episteme*, seria capaz de ultrapassar o plano instável da *doxa* (opinião).

A formação do homem grego, contida no ideal pedagógico da *paideia*, será também amplamente discutida ao longo da *República*, livro no qual Platão trata especificamente da sua teoria dos regimes. Nele, o filósofo grego demonstra a importância da organização da cidade ideal, fundada numa divisão racional do trabalho e governada pelo rei-filósofo. Pois, como afirma Motta Pessanha<sup>42</sup>, somente o demiurgo humano (o rei-filósofo) pode fazer com que a política "deixe de ser o jogo fortuito de ações motivadas por interesses nem sempre claros e frequentemente pouco dignos, para se transformar numa ação iluminada pela verdade e um gesto criador de harmonia, justiça e beleza". A *República* é justamente a descrição desse processo de formação

---

<sup>42</sup> PESSANHA, J. Américo Motta, in PLATÃO, op. cit. 1991, p. XII.

pedagógica do homem para que ele tenha acesso à ciência e, conseqüentemente, à idéia do Bem, e possa, finalmente, reorganizar a cidade.

No entanto, antes de atingir o regime ideal, essa cidade é submetida a diversos regimes, cada qual condicionado pelo tipo de educação que, através de sua constituição, é imposta aos homens. Como o conhecimento da arte de governar depende, tal como ensinara Sócrates, da investigação sistemática dos fundamentos da conduta humana, Platão coerentemente faz, ao longo desse livro, um percurso pelos diversos regimes que acometem a cidade, retratando simultaneamente os diferentes tipos de homens que os sustentam. Para tanto, se atem à lógica que rege a passagem de um regime para o outro, lógica essa passível de ser percebida pela razão e, portanto, pela filosofia. Admitir que os regimes mudam apenas em função do caráter cíclico do tempo, que, dessa forma, imporia externamente o tipo de governo, seria assumir a incapacidade da filosofia de tentar resolver o problema da passagem de um regime ao outro.

Tomando como pressuposta a superioridade do regime aristocrático, "bom e justo" em si mesmo, Platão, ao longo da *República*, discorre sobre os quatro demais tipos de governo - a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania -, tidos como inferiores, ressaltando a passagem de um ao outro bem como o tipo de homem que cada um deles produz. Na verdade, trata-se da descrição do processo de degeneração dos regimes, de acordo com a premissa platônica de que "tudo o que nasce está sujeito à corrupção"<sup>43</sup>.

Não obstante o fato de que essas mudanças entre as diversas formas de governo são determinadas por "revoluções periódicas que encerram as circunferências dos

---

<sup>43</sup> PLATÃO. *A República*. S. Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965, p.147, 546b.

círculos de cada espécie"<sup>44</sup>, sendo, em última instância, geradas por uma causa externa que impede que os regimes durem eternamente, o intuito verdadeiro de Platão no livro VIII da *República* é demonstrar a relação lógica, condicionada pelo tipo de indivíduos que cada espécie de governo exige, existente na passagem de um governo ao outro. Pois, como já se disse, reconhecer como legítimo somente o caráter extrínseco dessas passagens, determinadas pelo tempo, impediria a investigação sistemática dos fundamentos da conduta humana, imprescindível ao acesso à verdade e, conseqüentemente, à formação do legislador na arte de governar.

O objetivo de Platão é, portanto, atingir a lógica que rege a passagem de um regime ao outro através da análise da relação homem-regime, e não simplesmente assumir o caráter cíclico de cada uma das formas de governo. E, para tanto, ele toma o desejo como operador dessas passagens. Segundo Jeanine Chanteur<sup>45</sup>, é o descompasso entre ele, o desejo do governante, e o regime, o que caracteriza - com exceção da tirania e do regime ideal - a timocracia, a oligarquia e a democracia. Desse descompasso, enfim, é produzido o engendramento do regime subsequente, pois em todos eles, os governantes, ao invés de se basearem na idéia do Bem, agem, como ressaltou Motta Pessanha, motivados "por interesses nem sempre claros e frequentemente pouco dignos". Nesse sentido, como afirma Platão<sup>46</sup>, "toda mudança de constituição vem da parte que detém o poder, quando a discórdia se eleva entre seus membros".

É, portanto, da incapacidade dos herdeiros do poder de honrar os governos que lhe foram passados pelos seus predecessores que advêm a desarmonia e a discórdia, a guerra e o ódio, que provocarão, enfim, a queda do regime virtuoso, ou seja, aquele

---

<sup>44</sup> IDEM, *Ibidem*.

<sup>45</sup>CHANTEUR, J.. *Platon, le Désir et la Cité*. Paris: Sirey, 1980.

<sup>46</sup> PLATÃO, op. cit. 1965, p.147, 545c.

aristocrático. Após o declínio do regime real, surge então o governo timocrático, fundado na honra e correspondente empiricamente, conforme afirma Platão, aos governos de Esparta - governada sob as leis de Licurgo - e Creta. Tal regime traz em si características do regime antecedente - a aristocracia -, "pelo respeito aos magistrados"<sup>47</sup>, e do posterior - a oligarquia -, cujos membros, são "feitos mais para a guerra do que para a paz" e "ávidos de riquezas"<sup>48</sup>. Os homens, no entanto, correspondentes a esse tipo de governo, se distinguem daqueles do regime anterior pela sua presunção, ambição e dureza - ao invés de desprezo, como faziam os aristocráticos -, no tratamento dos escravos. Além disso, se mostram brandos para com os homens livres e submissos em relação aos magistrados. Enquanto regime intermediário, a timocracia é, assim, "misturada de bem e mal", pois nela predomina também o elemento irascível: "a ambição e o amor às honras"<sup>49</sup>.

A ruína do governo timocrático ocorre, portanto, não em função das características herdadas da aristocracia, mas, conforme a hipótese de Chanteur, do descompasso entre o desejo dos governantes, ávidos e ambiciosos, e as reais necessidades do regime, expressas na constituição. Dessa forma, o amor às riquezas é o que induz os homens a desobedecerem a lei para justificarem seus gastos. Para Platão, riqueza e virtude - ou, de acordo com a premissa de Chanteur, desejo e bem-comum - são, assim, inversamente proporcionais: "colocadas ambas sobre os pratos de uma balança, tomam sempre a direção contrária"<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> IDEM, p.149, 547a.

<sup>48</sup> IDEM, *ibidem*.

<sup>49</sup> IDEM, p.150, 548b-c.

<sup>50</sup> IDEM, p.154, 550e.

Sendo assim, em função da opulência e ambição dos governantes, é gerado, em seguida, o governo oligárquico, no qual "os ricos comandam e os pobres não participam do poder"<sup>51</sup>. Sua lei principal, estabelecida às custas das forças das armas, institui o censo, imposto de alto valor, cujo pagamento permite o acesso aos cargos públicos. Nascida com base em um princípio corrompido - a escolha dos governantes pelo seu poder econômico -, garantida pela intimidação violenta dos cidadãos e gerida por líderes ignorantes, a oligarquia (etimologicamente, "governo de poucos") desmorona justamente em função da desordem provocada pela desigualdade social.

Embora seja essencialmente econômico, no sentido de não se entregar aos desejos supérfluos, tal como fez o pai, seu antecessor no governo timocrático, o homem correspondente ao regime oligárquico não consegue conter, de forma adequada, ou seja, pela via da razão, seus "maus desejos", tratando-os pela coação e pelo medo. Disso resulta, segundo Platão, uma dupla personalidade: o oligarca demonstra poder controlar os próprios desejos, mas, na prática, o faz sob a forma da violência e opressão.

Dessa ambiguidade em relação ao desejo surge o homem democrático e, assim, o próprio regime ao qual corresponde. Mesmo tendo recebido do pai oligárquico, pela sua aparência de contenção, a noção de economia e ponderação, o filho se torna um "homem intermediário", acometido, agora de maneira explícita, pela tensão observada internamente no antecessor. Assim, o homem democrático ao ser "tentado" - de acordo com a metáfora escolhida por Platão -, pelo "zangão", que enquanto remanescente do regime oligárquico lhe mostra os desejos supérfluos, faz renascer o que aparecia recalcado no pai. Produto da tensão evidente entre desejos supérfluos e desejos necessários, tal homem se mostra, enfim, como um ser múltiplo, variável, incapaz de

---

<sup>51</sup> IDEM, p.153, 550d.



decidir por uma única via. Essa tensão extrema leva-o a ser igual aos outros, esses também acometidos pelo conflito resultante da oposição entre "economia" e "gasto". O regime democrático surge, assim, caracterizado pela igualdade, por sua vez causada, a partir da tensão produzida, pelo esfacelamento da principal virtude oligárquica, ou seja, a riqueza. Nas palavras de Platão, "a democracia aparece quando os pobres, tendo conquistado a vitória sobre os ricos, chacinam uns, banem outros e partilham igualmente, com os que sobram, o governo e os cargos públicos"<sup>52</sup>. Marcado pela liberdade irrestrita e por uma variedade de características, tal regime é visto com desdém por Platão, que insiste em caracterizá-lo como o mais incoerente e instável de todos.

Aristocrata, o filósofo grego não faz a apologia da igualdade, mas da desigualdade. Daí o retrato cruel que faz da democracia, que enquanto regime fundado na liberdade excessiva é o único capaz de gerar a servidão - principal característica da tirania, regime subsequente e o último analisado por ele no livro VIII da *República*.

O regime tirânico surge, assim, da multiplicidade e, conseqüentemente, da diferença advindos da coexistência do povo, com os "zangões" - perturbadores da ordem social - e os ricos, sob o governo democrático.

Já a figura do tirano emerge da vontade do povo em eleger um dirigente que o auxilie no processo de aniquilamento dos ricos. Enquanto detentor absoluto do poder a ele delegado, passa a ser a encarnação do puro desejo, ou como prefere Platão, aquele que deseja a própria mãe. Constitui-se, portanto, como o único governante, dentre todos, capaz de concentrar em si o desejo que corresponde ao regime: afinal de contas, a lei do Estado é a sua lei.

---

<sup>52</sup> IDEM, p.162-163, 557a.

Todos os governos até aqui foram caracterizados pelo descompasso entre o desejo do governante e o regime. Sob a tirania, porém, ocorre uma situação original, a qual impede Platão de encontrar uma saída: a consonância perfeita entre desejo e regime. O desejo, operador de todas as mudanças pelo descompasso, não é mais autônomo: surge sob o regime tirânico na sua forma absoluta, tornando-se incapaz de engendrar qualquer tipo de mudança.

Nesse sentido, diante da impossibilidade de engendramento de uma nova passagem e, portanto, de um novo regime - acarretada pela correspondência absoluta entre o desejo do tirano e o seu governo -, somente uma inversão do tempo poderia resolver o impasse e trazer de volta o regime ideal com o tipo de governante que lhe corresponde, isto é, o demiurgo humano ou o *rei-filósofo*.

Apesar de crer no caráter cíclico do tempo e, portanto, no fato dos regimes, em última instância, serem movidos por essa causa externa que os impossibilitaria de durarem por toda a eternidade, Platão não se ilude de forma alguma quanto à plausibilidade da realização da cidade ideal, com o regime que lhe corresponderia, nesse mundo. Como afirma Sócrates, ao fim do livro IX da *República*:

"talvez haja um modelo no céu para quem o queira contemplar e, segundo ele, regular o governo de sua alma. De resto, não importa de modo algum que esta cidade exista ou deva existir um dia: às suas leis somente, e de nenhuma outra, conformará o sábio a sua conduta".

Como se viu no *Timeu*, é o conhecimento do número, fundado na visão ou contemplação do movimento circular dos astros, o que torna o homem partícipe da

retidão natural ao imitar, com a mente, os movimentos divinos. Mas se essa atitude, por um lado, resolve o problema do acesso do ser humano à verdade, por outro, não garante a realização do regime ideal, que se constitui, assim, em um grande desafio para a filosofia política de Platão, para além da questão do tempo.

Portanto, podemos concluir que se o tempo, do ponto de vista ontológico, ou seja, quando abordado na sua relação com a eternidade, apresenta-se no *Timeu*, não obstante suas dificuldades, como um fenômeno resolvido, do ponto de vista político - isto é, na sua relação com as coisas humanas -, a temporalidade se manifesta, na *República*, como algo obscuro, dependente da capacidade dos homens, sobretudo os governantes, de se moldarem aos pressupostos do regime ideal - única forma de governo, como se disse anteriormente, capaz de comportar todas as determinações intersubjetivas dos homens (todos os demais regimes) e, assim, abarcar o tempo, ao invés de se colocar à sua mercê e ceder à corrupção. Da mesma forma se percebe que enquanto no *Político* Platão reconhece a possibilidade dada ao homem de imitar *Cronos* no mundo sensível e, assim, resgatar o aspecto original do tempo - qual seja, seu movimento circular normal, através da ação política, na *República* -, o filósofo grego se mostra bastante reticente em relação às reais chances de efetivação do regime ideal - o único capaz de remediar o processo de degradação introduzido no mundo pela liberdade humana.

### 1.3 - O Círculo do *Tempo* em Políbio:

*"O fato de tudo estar sujeito à decadência e ao desaparecimento é uma verdade a respeito da qual não há necessidade de insistir; a inexorabilidade da natureza basta para convencer-nos disso".*

Políbio (*Histórias*)

No segundo capítulo dos *Discorsi*, Maquiavel afirma, ao discorrer sobre o desenvolvimento geral dos sistemas políticos, que "este é o círculo segundo o qual todos os Estados governam e são governados". Longe de ser uma afirmação original, já que vários textos políticos do Quattrocento italiano se referiam ao tempo e à história utilizando a imagem do círculo, ela se revela mais como uma tendência da época<sup>53</sup>. Na verdade, a idéia de um tempo circular que rege a evolução dos regimes já se encontrava presente no livro VI das *Histórias* de Políbio, muitos séculos antes de ter se tornado quase um lugar-comum no Renascimento Italiano.

De fato, Políbio, historiador grego (208 - 125 a.C) que acompanhou de perto alguns momentos decisivos da história romana, serviu de fonte a vários historiadores e filósofos em épocas diferentes. As suas *Histórias*, um conjunto de quarenta livros, preenchem um lugar destacado na evolução da historiografia em geral na medida em

---

<sup>53</sup> BIGNOTTO, N. "O Círculo e a Linha", p.179, in "Tempo e História". S.Paulo: Cia das Letras, 1994.

que foi o seu autor quem deu continuidade ao processo de evolução do gênero histórico, iniciado por Tucídides.<sup>54</sup>

O tema dessa grandiosa obra de Políbio foi a história do período compreendido entre o início da Segunda Guerra Púnica (221 a.C) e a captura de Corinto pelos romanos (146 a.C). A razão da sua escolha se deu sobretudo pelo fato desse entretanto conter os cinquenta e três anos durante os quais ocorreu a maior revolução histórica da Antiguidade: a submissão de todo o mundo conhecido à época ao poderio dos romanos. Nos anos subsequentes ao período retratado pelo historiador grego, Roma consolidou o seu Império, conquistando o que restava da Grécia e destruindo Cartago.

O caráter eminentemente global do domínio romano levou Políbio a escrever uma história geral, motivo pelo qual abandonou "o procedimento predominante até então entre os historiadores de tratar de assuntos circunscritos a certas regiões"<sup>55</sup>. Segundo Kury, comentador da obra do historiador grego, o aspecto mais importante e que o distingue dos seus predecessores foi a sua intenção de escrever uma *história pragmática*, isto é, voltada especialmente para a sua época, e de caráter essencialmente político e militar. Outro aspecto relevante foi a preocupação de Políbio com a etiologia dos acontecimentos na medida em que distingue a causa propriamente dita (*aitia*) do fato histórico do seu começo (*arkhé*) e pretexto (*prôphasis*)<sup>56</sup>. Além disso, verifica-se que o historiador grego preocupou-se como nenhum outro com a veracidade dos relatos históricos, sendo este também um dos motivos pelos quais as suas *Histórias* se transformaram em uma espécie de paradigma historiográfico, tendo sido mais tarde motivo de inspiração a Tito Lívio, que frequentemente as reproduziu em seus escritos.

---

<sup>54</sup> KURY, Mário da Gama. Na Introdução (p.34) de POLÍBIO. *Histórias*. Brasília: Unb, 1985.

<sup>55</sup> IDEM, *ibidem*.

<sup>56</sup> IDEM, p.35.

Não sem razão, Kury<sup>57</sup> afirma que a obra de Políbio é considerada a fonte mais importante para o período da história greco-romana caracterizado pela expansão do poderio de Roma, constituindo-se "num instrumento de trabalho indispensável, desde Cícero e Tito Lívio até Montesquieu, passando pelos imperadores bizantinos". Maquiavel e os humanistas, ao incorporarem seus ensinamentos acerca da elaboração teórica do problema do tempo não fugiram, pois, à regra. De fato, sob este aspecto, nenhum outro pensador da Antiguidade influenciou tanto os renascentistas quanto Políbio com sua *Histórias*.

Antes, porém, da questão do tempo, essa influência já é visível no que concerne ao papel atribuído por Políbio à história. Tal como Maquiavel, que em seus *Discorsi* afirma que só quem examina com diligência as coisas passadas pode prever as futuras e, assim remediar o mal previsto,<sup>58</sup> o historiador grego inicia o livro I de suas *Histórias* recomendando uma acolhida favorável ao estudo dos fatos pretéritos, "pois nenhum outro corretivo é mais eficaz para os homens que o conhecimento do passado". Por isso - assim como o secretário florentino condenou o fato de os florentinos terem perdido a guerra contra os Visconti, por não terem estudado e conhecido os antigos costumes dos bárbaros, aliados dos milaneses -, Políbio reprovou o fato dos gregos não conhecerem a história dos maiores conquistadores do mundo à sua época - ou seja, os romanos -, que acabaram por submetê-los ao seu domínio.

Ainda no primeiro capítulo do livro I, algumas linhas adiante, o historiador grego sugere a *comparação* como recurso metodológico, possivelmente tendo em mente a

---

<sup>57</sup> IDEM, pp. 35-36.

<sup>58</sup> MAQUIAVEL, N., citado por BOBBIO, N. in *A Teoria das Formas de Governo*. Brasília: Unb, 1982.p.82, afirma que "é fácil para quem estuda com profundidade os acontecimentos pretéritos, prever o que o futuro reserva a cada Estado, propondo remédios já utilizados pelos antigos ou, caso isso não seja possível, imaginando novos remédios, baseados na semelhança dos acontecimentos".

necessidade de uma visão global da história - tal como o secretário florentino - a partir dos movimentos da Fortuna. Essa necessidade, segundo ele, advém do fato de

"muitos escritores modernos tratarem de guerras isoladas e de alguns aspectos das mesmas, enquanto nenhum (...) tentou investigar com espírito crítico quando e como os acontecimentos se interligaram e qual foi o resultado dessa interligação"<sup>59</sup>.

Assim, compara o êxito dos romanos - segundo ele, inigualável no passado e, provavelmente, no futuro - àqueles dos persas, lacedemônios e macedônios em outras épocas para demonstrar que "um historiador deve apresentar diante de seus leitores em uma sinopse os eventos graças aos quais a Fortuna produziu esses efeitos em toda parte para atingir o seu objetivo global".

Sob este aspecto, como nos informa Kury<sup>60</sup>, merece atenção toda especial o papel ambíguo atribuído por Políbio à Fortuna (*Tykhé*), no determinismo histórico: ora ela aparece como causa de todos os acontecimentos independentemente do movimento histórico, como no exemplo acima, ora é tratada como uma "solução cômoda" que, devido à sua generalidade, inviabiliza a investigação das causas pragmáticas dos fenômenos históricos. Diante deste impasse, o próprio Políbio sugere no capítulo 17 do livro XXXVI que certos acontecimentos são obra da Fortuna, enquanto outros se devem à ação ou omissão dos próprios homens. E ao que parece, na medida em que busca, no

---

<sup>59</sup> POLÍBIO, Histórias. Brasília: UnB, 1985, p.43. Mais adiante veremos que Maquiavel também tentará encontrar este elo de ligação entre acontecimentos separados historicamente, mas ao contrário do historiador grego, não atribuirá este papel à Fortuna.

<sup>60</sup> KURY, M. G. op. cit. 1985, p.36.

livro VI, justificar o duradouro poderio e a capacidade de se expandir do Império Romano a partir de uma causa política, ou seja, uma constituição quase perfeita, o historiador grego ao menos levou em conta a premissa que enfatiza a capacidade humana de, senão se contrapor, ao menos se precaver diante das reviravoltas da Fortuna.

Como veremos no decorrer desta dissertação, também em Maquiavel a Fortuna desempenhará um importante papel, não enquanto algo inexorável, que reduz todos os fatos a uma única causa, como aconselha a primeira proposta do historiador grego, mas como um fator preponderante na determinação dos eventos históricos, passível de ser contido somente mediante a intervenção humana, ou mais propriamente, a ação política.

Acreditando estar inicialmente comprovada a inspiração que Políbio exerceu sobre Maquiavel, deixamos as demais comparações entre as duas obras para uma etapa posterior deste trabalho. Vejamos agora como se constitui, a partir das premissas básicas anteriormente descritas, a concepção circular do tempo nos escritos do historiador grego.

Como Michel de Montaigne, filósofo francês também renascentista e grande leitor dos Antigos, que em seus *Ensaio*s afirmou que "há quem tenha algum conhecimento especial ou experiência do curso de um riacho (...) e atira-se à tarefa de escrever um tratado acerca da configuração do mundo"<sup>61</sup>, Políbio também condena aqueles que "examinando histórias parciais esperam adquirir uma visão correta da História em seu conjunto"<sup>62</sup>. O historiador grego vai mais longe, comparando a visão fragmentária dos historiadores convencionais à de quem, "depois de ter visto os membros esparsos de um animal antes vivo e belo, imagina haver contemplado exatamente o próprio animal

---

<sup>61</sup> MONTAIGNE, M.. *Dos Canibais* in Ensaios. S. Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 99.

<sup>62</sup> POLÍBIO. op. cit. 1985, p. 44.



cheio de energia e na plenitude de sua beleza". Para ele, enfim, "somente pelo estudo de todas as particularidades, semelhanças e diferenças" - portanto, através da comparação de fatos distantes cronológica e geograficamente - "ficamos capacitados a fazer uma apreciação geral, e assim tirar ao mesmo tempo proveito e prazer da História"<sup>63</sup>.

Além do fato de renegar a fragmentação dos eventos históricos, movido pela intenção de constituir uma história global, - já que "as histórias parciais contribuem muito pouco para o conhecimento do todo e para formar uma convicção quanto à sua veracidade"<sup>64</sup> -, Políbio debate no livro VI a possibilidade, anteriormente expressa, da política, a partir de uma constituição ideal, conter os recorrentes avanços e recuos da Fortuna. Assim, revela que o seu maior propósito é

"proporcionar aos leitores o conhecimento da maneira pela qual, e graças a que espécie de constituição, em menos de cinquenta e três anos praticamente todo o mundo foi vencido e caiu sob o domínio único dos romanos, fato jamais ocorrido antes"<sup>65</sup>.

Para tanto, considera que se deve julgar o valor de uma constituição não a partir da investigação dos momentos de tranquilidade passados pelo Estado em questão, mas a partir da "sua capacidade de suportar altiva e bravamente as reviravoltas da Fortuna", quais sejam, "as épocas de aflição causadas pela adversidade ou de euforia devidas ao sucesso"<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> IDEM, *ibidem*.

<sup>64</sup> IDEM, *ibidem*.

<sup>65</sup> IDEM, p. 325.

<sup>66</sup> IDEM, *ibidem*.

Por isso o historiador acredita que quando se tem como causa do seu sucesso uma boa constituição - capaz não apenas de prescrever ideais e planos de ação, mas também a sua forma de execução -, um Estado torna-se capaz de se precaver diante dos altos e baixos proporcionados por outra causa, mais geral mas não menos impiedosa: a Fortuna. Em outras palavras, uma boa constituição gera necessariamente um bom governo, enquanto que uma má constituição submete o Estado às oscilações do sucesso e da decadência, proporcionadas pelo círculo vicioso da Fortuna. Assim, somente uma constituição digna torna um regime capaz de resistir às intempéries políticas cíclicas provocadas pela contingência.

Neste ponto, Políbio ressalta que quanto mais um Estado se deixa levar pelas oscilações provocadas pela Fortuna, mais fácil torna-se descrever o seu passado e prognosticar seu futuro. Em geral, um governo desse tipo alterna a grandeza e a mais completa decadência em um curto período de tempo, perfazendo um círculo vicioso, característico do movimento da Fortuna. Já os Estados, tais como o Romano, que dispuseram de uma boa e complexa constituição, são capazes de constituir o seu próprio destino, não obstante a circularidade que normalmente se impõe aos regimes. Daí o fato dos governos regidos por uma constituição correta não comportarem nenhum tipo de explicação sobre a sua situação no presente e nem se sujeitarem a qualquer forma de previsão quanto a seu futuro. Em função disso, o próprio historiador grego reconhece a dificuldade de se estabelecer "uma visão global suficientemente clara das qualidades distintivas" <sup>67</sup> de uma constituição desse tipo.

---

<sup>67</sup> IDEM, p.326. Notemos que Políbio, quando atinge o ápice das suas explicações, se esquivava de aprofundá-las, preferindo concluí-las com afirmações genéricas e, por vezes, obscuras. Como veremos adiante, Maquiavel, não obstante as influências inequívocas que recebeu do historiador grego, tentará preencher estas "lacunas" do seu pensamento com reflexões originais acerca, entre outras coisas, do tipo de regime escolhido pelos romanos e a relação com a sua

Na verdade, o que se observa para além dessas considerações retóricas iniciais, sobretudo no decorrer do livro VI das suas *Histórias*, é que o Império Romano, como qualquer outro, mais cedo ou mais tarde também sucumbiria à ação da deusa Fortuna. De fato, a preponderância da forma de governo adotada pelos romanos sobre as demais, como veremos no decorrer dessa exposição, se deveu mais à capacidade de sua constituição de prolongar por mais tempo o seu período de ascensão e apogeu, atrasando ao máximo a inexorável derrocada. A dificuldade, portanto, de se explicar a situação do Império Romano no presente e, a partir daí, prever o que o futuro lhe reservaria, remete, ao que parece, à incapacidade de definição da duração cronológica dos períodos que compõem o seu ciclo de vida.

Mas, então, quais seriam as características de um governo regido por uma boa constituição? Segundo Políbio, cuja opinião seria compartilhada por Maquiavel mais tarde, a melhor constituição é aquela fundada em um governo misto, ou seja, a que combina três tipos distintos de constituições, a saber: a monárquica, a aristocrática e a democrática. E seu exemplo é o mesmo que o secretário florentino astuciosamente<sup>68</sup> adotou nos seus *Discorsi*: aquela que Licurgo deu aos Espartanos e com a qual manteve o mesmo governo por mais de oitocentos anos. Por outro lado, o historiador admite que esses três tipos de constituição, quando sob sua forma pura, sempre se misturam a outras formas, dando origem a novos tipos de governo: a aristocracia se transforma em oligarquia, a monarquia dá lugar à tirania e, finalmente, a democracia se degenera em

---

manutenção no tempo.

<sup>68</sup>Dizemos “astuciosamente” porque, como veremos depois, embora Maquiavel admita a importância da constituição e do regime espartanos - sobretudo pela sua longevidade -, ele se esquivava, no decorrer da sua exposição, de tomá-los, de fato, como modelos.

anarquia<sup>69</sup>. Independentemente das causas da corrupção, presentes nas virtudes das próprias constituições, para Políbio todas as formas de governo estão sujeitas à eterna instabilidade das coisas humanas, sendo, portanto, eternas prisioneiras do tempo, sob a guarda da Fortuna.<sup>70</sup>

Nesse ponto fica clara a inspiração que Platão exerceu sobre Políbio, quanto à percepção do caráter cíclico dos diversos regimes. A diferença fundamental - advinda, segundo Políbio, do fato de Platão ser um filósofo e, portanto, "prolixo", enquanto ele próprio se caracteriza como um historiador, e, por isso, "pragmático"-, se dá em relação à sucessão desses regimes. Enquanto que para o filósofo grego, conforme vimos no tópico 1.2 desta dissertação, o governo original é a aristocracia - o regime virtuoso -, para o historiador é a autocracia, ou seja, o governo "onde a força é o único limite da autoridade", e "cujo surgimento é espontâneo e natural"<sup>71</sup>. Para Políbio, da autocracia advém em seguida a monarquia, "derivada da primeira por evolução e pela correção de defeitos", a qual desemboca, mais tarde, na tirania, cuja dissolução gera a aristocracia. Esta, entretanto, "se degenera por sua própria natureza em oligarquia, e quando a maioria, inflamada pelo ressentimento, vingá-se desse governo por causa das injustiças cometidas pelos detentores do poder, é gerada a democracia". Do desprezo à lei inerente a este tipo de governo surge, "no seu devido tempo", a anarquia, também um "império da violência" e, por isso, uma variante da autocracia que deu início ao processo<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> Também Maquiavel, mesmo reconhecendo a dificuldade de se estabelecer modelos puros a partir dos três primeiros tipos, acredita que a mistura inicial entre dois governos facilmente leva a uma degeneração, que culmina na transformação completa de um tipo em outro.

<sup>70</sup> BIGNOTTO, op. cit., 1992, p. 185.

<sup>71</sup> POLÍBIO, op. cit., 1985, p. 327.

<sup>72</sup> IDEM, *ibidem*.

Percebe-se aqui que Políbio se esquivava do problema constatado por Platão referente à dificuldade de transpor o regime tirânico para retornar ao regime ideal pela via da ação política, reconhecendo que a anarquia, na verdade, fecha o ciclo iniciado por um regime análogo a ela, ou seja, a autocracia. Ao contrário, portanto, do filósofo grego, que vislumbrava um processo de corrupção crescente a partir da aristocracia, o historiador acredita que o ciclo dos regimes, quando à mercê da Fortuna, se inicia e termina em uma forma de governo degenerada. Aliás, Políbio não perde a oportunidade de atacar a utopia platônica que prega a possibilidade de atingir na prática um regime ideal, supostamente capaz de abarcar todas as outras formas de governo e por um fim no infinito movimento circular dos regimes. Segundo ele,

"assim como não admitimos nas competições atléticas artistas ou atletas não inscritos nem classificados, da mesma forma não temos o direito de admitir essa constituição (referente ao regime ideal, descrito por Platão na *República*) na competição pelo prêmio do mérito, salvo se ela der antecipadamente uma demonstração de seu desempenho na prática"<sup>73</sup>.

Tudo isso, de fato, configura mais um embate retórico no alardeado confronto estabelecido por Políbio entre a praticidade histórica e a utopia filosófica.

No entanto, mais importante do que perceber a ordem de sucessão dos diversos regimes, que notadamente se diferencia daquela proposta por Platão, é observar a circularidade inerente ao movimento que leva de um regime ao outro infinitamente, ou,

---

<sup>73</sup> IDEM, p. 341.

segundo o historiador, "o ciclo pelo qual passam as constituições, o curso natural de suas transformações, de sua desapareição e de seu retorno ao ponto de partida"<sup>74</sup>. Como afirma Políbio, a elucidação desse movimento circular que revela a origem, a geração e a transformação dos regimes em sua sucessão natural, além de permitir a percepção de "como cada espécie surge *naturalmente* e se desenvolve", torna visível "quando, como e onde o crescimento, a plenitude, a transformação e o fim *deverão* presumivelmente ocorrer" (grifos meus)<sup>75</sup>. Para ele, enfim, todas as formas de governo estão destinadas a perecer numa ordem que, pela sua proximidade com os ciclos da *physis*, poderia ser conhecida *a priori*.<sup>76</sup>

A prova maior da inexorabilidade do processo circular sob o qual se movem os regimes está na comparação que Políbio faz entre o governo dos cartagineses e aquele dos romanos em um determinado momento da história, no caso, o início da Guerra Anibálica. Enquanto a constituição dos primeiros, após ter garantido momentos de glória durante seu desenvolvimento, já manifestava sinais de decadência e corrupção, a de Roma se encontrava justamente em seu apogeu.

Por outro lado, fica claro, inclusive a partir do exemplo acima, que este movimento cíclico nada tem de cronológico, pois, conforme o historiador, "quem distinguir nitidamente esse ciclo poderá, falando do futuro de qualquer governo, enganar-se em sua estimativa da duração (*cronológica*) do processo"<sup>77</sup>. Em contrapartida a essa indeterminação cronológica, Políbio afirma que o seu método, qual seja, a observação de um governo através do movimento circular que condiciona os

---

<sup>74</sup> IDEM, p. 331.

<sup>75</sup> IDEM, p. 327.

<sup>76</sup> BIGNOTTO, N. op.cit., 1992, p. 185.

<sup>77</sup> POLÍBIO. op. cit., 1985, p. 331.

regimes, permite o conhecimento do seu estágio de crescimento ou declínio e, assim, da forma que resultará desse processo.

O grande enigma colocado pela constituição romana - e que a difere das demais pela sua capacidade de se contrapor, senão indefinidamente, ao menos por mais tempo, ao movimento circular normal dos regimes - remete, por exemplo, ao fato de ela ter se originado, ao contrário das outras constituições, de "causas naturais". Para Políbio, essas causas não se referem, no entanto, a fatores políticos, como afirmaria Maquiavel depois, mas, sobretudo, a fatores geográficos, tais como a sua boa localização, a adequação do lugar e de suas construções. Assim, somente a partir dessas causas, os romanos puderam se expandir seguindo o curso próprio à sua natureza. No entanto, para Políbio, nem mesmo estes fatores "naturais" permitiriam uma perpetuação temporal do Estado Romano, pois ele, "mais do que qualquer outro, formou-se e cresceu *naturalmente*, e sofrerá um declínio *natural* e mudará para a situação oposta" (grifos meus). E aqui ele constata, demonstrando o verdadeiro intuito do seu método, que a observação da formação, crescimento e apogeu do regime romano torna possível *a previsão* (como indicam os verbos no futuro) da sua eminente derrocada, "que certamente ocorrerá algum dia"<sup>78</sup>.

O segredo da constituição romana, portanto, não está no fato de ela permitir a duração eterna do poderio romano, mas na sua capacidade de prolongar ao máximo esse apogeu, a partir da complexidade de seus princípios. "Uma constituição simples e baseada num princípio único é precária, pois tenderá rapidamente para a forma degenerada que lhe é própria e inerente à sua natureza"<sup>79</sup>, afirma o historiador grego,

---

<sup>78</sup> IDEM, *ibidem*.

<sup>79</sup> IDEM, pp. 331, 332. Mais uma vez se percebe, como já foi dito e conforme veremos mais aprofundadamente no quarto

acrescentando que tais constituições sofrem de um "mal congênito", ou seja, um mal que remete às causas que lhe deram origem, ou seja, a sua "simplicidade". Já a complexidade primordial de uma constituição se traduz na capacidade do legislador de unir nela "todas as características boas e peculiares às melhores formas de governo". Isso, por um lado, impede que algum de seus componentes cresça e se degenerere nos males a eles inerentes, e, por outro, permite que a constituição permaneça "por longo tempo" em "estado de equilíbrio".

A diferença entre o governo de Esparta e aquele de Roma, ainda que ambos tenham obtido sucesso e prolongado ao máximo o seu poder, está no fato do primeiro ter sido regido por uma constituição fundada a partir do raciocínio e perspicácia de Licurgo, enquanto o segundo se constituiu mediante "as lições hauridas em muitos embates e dilemas". Mais adiante, no mesmo capítulo (página 343), o próprio historiador reconhecerá a superioridade da constituição romana sobre aquela dos espartanos pelo fato de ela ter garantido a possibilidade de expansão da República, enquanto a de Licurgo apenas permitiu a conservação do seu território e de suas virtudes originais.

Enquanto para Maquiavel a constituição romana surgiu dos "acontecimentos produzidos pelo acaso" - sobretudo os acidentes externos e os conflitos internos - segundo Políbio, ela se erigiu a partir da união das principais qualidades das três formas legítimas de autoridade política, a ponto de se tornar impossível "dizer com certeza se o sistema em seu conjunto era aristocrático, democrático ou monárquico"<sup>80</sup>. Visto no seu início, quando os cônsules, mesmo mantendo o regime, substituíram o monarca, o

---

capítulo desta dissertação, a simplicidade, a superficialidade e a "naturalidade" das justificações de Políbio às suas teses.  
<sup>80</sup> IDEM, p. 333.



governo de Roma surge como uma monarquia. Observada a partir do poder do Senado, a constituição se revela aristocrática. Tomada depois da concessão de uma parcela do poder dado pelos nobres ao povo, que passa a "conferir distinções e a infligir punições", ela se caracteriza como uma democracia. A esse respeito, Políbio, assim como Maquiavel<sup>81</sup>, é enfático ao reconhecer que a participação do povo no governo é o mais importante de todos os aspectos, pois dá "coesão aos reinos e às repúblicas e em suma à convivência humana"<sup>82</sup>.

Mas apesar de tudo o que foi exposto, percebe-se que, para o historiador, o verdadeiro segredo de uma boa constituição está mesmo é na capacidade de colaboração e de superação dos obstáculos por parte das diversas esferas de poder, no caso, cônsules, Senado e povo. Pois foi dessa ação conjunta, ao mesmo tempo coesa e disciplinada, que derivou a capacidade do Estado Romano de tomar decisões acertadas e implementá-las. A sua eficácia dependeu, enfim, do equilíbrio de forças garantido pela constituição, sob a qual as intenções de quaisquer dos participantes do governo podiam ser neutralizadas e obstadas pelos outros, ou seja, onde ninguém tinha poderes absolutos. Essa ênfase no aspecto político geral e, por isso, duradouro, do sucesso romano torna-se mais perceptível na medida em que Políbio renega os feitos de outros povos, como os tebanos e os atenienses, por considerar que foram obtidos "não devido aos dispositivos de suas constituições, e sim à excelência de seus homens mais insígnies". Em suma, o que garante a longevidade de um Estado, impedindo-o de ceder rapidamente aos desígnios da Fortuna, não é a sustentação que lhe é dada por alguns homens virtuosos - que ao

---

<sup>81</sup>Não obstante a semelhança das conclusões do historiador grego e do secretário florentino acerca de muitas questões - como essa da importância da participação popular -, veremos adiante como elas, de fato, se distinguem, sobretudo no tipo de embasamento, sem dúvida mais profundo, que Maquiavel dará a elas.

<sup>82</sup> IDEM, p. 335.

morrerem dão início ao inexorável processo de corrupção -, mas a qualidade de sua constituição. Nesse sentido, a constituição de Roma - caracterizada, desde o início, pela complexidade de seus princípios e pelo equilíbrio entre as esferas de poder - seria superior à de Esparta, criada graças à perspicácia e virtude de um único homem, Licurgo.

Outro aspecto enfatizado por Políbio na descrição que faz de uma boa constituição remete à necessidade de preservação dos seus fundamentos, quais sejam, os costumes e as leis. Quando estes são caracterizados por princípios dignos, tais como a coragem e a moderação que predominaram à época de Licurgo em Esparta, "o mal não crescerá facilmente nos homens e nos povos, nem eles serão facilmente dominados por seus vizinhos"<sup>83</sup>. Mais uma vez fica clara a intenção do historiador grego de expressar a possibilidade de, senão interromper, pelo menos adiar, por intermédio da virtude política expressa "numa alma ou numa cidade" (ou seja, num homem - como Licurgo - ou numa constituição - como a romana), o inelutável processo de degeneração dos regimes. Somente através de bons homens ou, mais ainda, de boas constituições, a corrupção não se alastrará tão rapidamente, ou como prefere o historiador, "o mal não crescerá tão facilmente".<sup>84</sup>

Como se percebeu ao longo dessa exposição, Políbio admite a hipótese - que, como veremos, será amplamente desenvolvida por Maquiavel dois milênios mais tarde -

---

<sup>83</sup> IDEM, p. 341.

<sup>84</sup> Por outro lado, como ressalta Políbio, a adesão incondicional dos homens aos princípios que regem sua constituição os torna capazes de se sobrepor às eminentes falhas decorrentes de uma eventual incapacidade técnica. Esse foi o caso dos romanos, que mesmo sendo inferiores aos cartagineses nas técnicas da navegação, se sobressaíram a eles na guerra náutica pela sua coragem e ânimo, na crença íntima de que combatiam pela pátria e pelos próprios filhos. Nesse sentido, a própria valorização do herói morto, expressa na grandiosidade dos funerais em Roma, denota o incentivo e o estímulo dado pelo governo àqueles que colocaram a pátria acima da vida, ou seja, que morreram em nome dos valores coletivos expressos na constituição.

de se conter, ao menos por um determinado período de tempo, a ação impiedosa da Fortuna através da constituição de um governo misto. Apesar de constatar essa possibilidade, parece claro que, para o historiador grego, a deusa permanece sendo a grande operadora da história na medida em que seus desígnios são, mais cedo ou mais tarde, inexoráveis. Nesse sentido, se apresenta como relativa a capacidade de um governo misto, tal como o romano, de solucionar o problema do tempo, detendo a marcha da corrupção. Pois mesmo sendo possível prolongar ao máximo o apogeu de um Estado através de um fator político - no caso, uma boa constituição - na prática, permanece inviável, a qualquer governo que seja, se livrar definitivamente das intempéries causadas pela contingência inerente ao movimento da Fortuna. Como se viu, e o próprio Políbio admitiu à época, o Estado Romano, por mais perfeito que fosse, também sofreria um declínio natural e mudaria para a situação oposta.

Muitos séculos mais tarde, Maquiavel teria que enfrentar mais uma vez, como enfrentaram Platão e Políbio - também em épocas de transformação das mentalidades e da imagem do homem -, o problema do tempo e a sua relação com a política.

Como veremos mais adiante, o secretário florentino se aproveitará do rico e complexo momento histórico em que viveu - marcado, sobretudo, pela crise da noção cristã de temporalidade cunhada pela filosofia agostiniana, pelo resgate dos textos da Antiguidade e pelo fortalecimento das repúblicas italianas face ao Império e à Igreja - para recolocar a política no cerne da discussão sobre o tempo. E, para tanto, não se intimidará em recorrer, às vezes literalmente, ao livro VI das *Histórias* de Políbio.

## Capítulo 2: A Revolução Historiográfica, o Resgate do Papel da Fortuna e a Nova Antropologia no Contexto do Renascimento

### 2.1 - O Renascimento Italiano: De uma Nova Imagem do Homem a uma Nova Concepção da *História* e do *Tempo*.

*“Ó Adão, nós não te demos nenhum lugar determinado, nem uma fisionomia própria, nem dons particulares, para que teu lugar, tua fisionomia, os dons que vieres a desejar, tu os tenhas e os possuas de acordo com teus votos e segundo tua vontade (...) tu não és limitado por nenhuma barreira, é de tua própria vontade, do poder que te dei, que tu determinas tua natureza.”*

Pico della Mirandola (*Oratio de Hominis Dignitate*)

Quase dois mil anos depois de Políbio ter escrito suas “Histórias”, ressurgiu na Europa, no século XV, precisamente na Itália, um movimento que mudará a face do mundo ocidental: o Renascimento Italiano<sup>85</sup>. O cenário de então era marcado, entre outras coisas, por uma profunda crise na concepção do homem forjada durante a Idade Média. Naquele contexto, vários autores se puseram a refletir sobre a condição desse

---

<sup>85</sup>Aqui convém ressaltar que não é nossa intenção traçar um panorama completo desse fecundo período da história do mundo ocidental nos seus inúmeros aspectos - da revolução científica engendrada por Galileu Galilei à não menos revolucionária guinada no campo das artes perpetrada por, sobretudo, Leonardo Da Vinci e Michelangelo - mas apenas levantar alguns elementos deste momento histórico que levaram ao engendramento de uma nova imagem do homem e do seu papel político na esfera temporal.

novo homem, reforçando a sua autonomia face às leis externas impostas pela Igreja. Entretanto, segundo Bignotto, “nenhum autor sintetiza melhor do que Pico della Mirandola a imagem que os pensadores italianos tinham do homem”<sup>86</sup>. Com efeito, em sua *Oratio de hominis*, Pico afirma que o homem é absolutamente livre, não apenas pelo fato de poder escolher autonomamente que decisões tomar frente aos desafios que lhe são colocados, mas por poder escolher a sua própria natureza, moldando-a segundo seus próprios desejos e criando suas próprias leis. Um homem, enfim, capaz de inventar sua própria natureza e também sua história<sup>87</sup>. A proposta do pensador italiano é ainda mais radical do que a simples afirmação da liberdade da vontade (aliás já aceita desde a Idade Média), na medida em que implica na conclusão de que o homem cria através do seu livre-agir o sentido do tempo em que vive e, mais ainda, o próprio sentido da história. Disso decorre que o Renascimento Italiano não apenas forjou uma nova imagem do homem, isto é, uma nova antropologia, mas também uma nova teoria da história<sup>88</sup>.

O próprio fato dos pensadores renascentistas terem criado uma imagem do passado de acordo com a sua própria imagem (quando, por exemplo, caracterizam a Idade Média como *Idade das Trevas* em contraposição ao Renascimento, a *Idade das Luzes*), revela essa tendência em criar uma nova concepção do tempo e da história que desse conta das transformações ocorridas naquele período.

Diante dessa constatação, surgem, no entanto, alguns problemas. Um deles remete ao fato dos historiadores italianos não terem se preocupado em formular de maneira sistemática uma teoria da história ou em discutir aprofundadamente a natureza do tempo. Segundo Bignotto, “a maior parte deles se contentou em seguir os cânones

---

<sup>86</sup>BIGNOTTO, N. op. cit. 1992, pg.177.

<sup>87</sup>IDEM, ibidem.

<sup>88</sup>IDEM, pg. 178.

elaborados pelos autores gregos, deixando de lado até mesmo as questões metodológicas próprias ao trabalho ao qual se dedicavam”<sup>89</sup>. Com efeito, são escassos os tratados humanísticos de teoria historiográfica, o que demonstra que os historiadores do *Quattrocento* seguiram, também sob esse aspecto, o exemplo dos seus antecessores na Antiguidade, os quais jamais criaram obras específicas ou exposições sistemáticas de teoria e métodos historiográficos<sup>90</sup>.

Ainda que pensadores como Leonardo Bruni, Tristano Calco e Lorenzo Valla<sup>91</sup> tenham, de fato, iniciado uma revolução em matéria de historiografia, nenhum deles conseguiu realmente se desvincular da concepção historiográfica vigente naquele contexto, sobretudo no que concerne à busca dos exemplos adequados no passado que, dispostos de forma peculiar, permitissem a exposição de algum aspecto relacionado à vida moral dos antigos. Considerando, de acordo com os preceitos de Cícero, a história como um ramo da retórica - entendida como um meio pelo qual as doutrinas de filosofia moral consideradas válidas poderiam ser apresentadas de maneira persuasiva a ponto de induzir as pessoas a agirem conforme seus princípios - os escritores do *Quattrocento* acreditavam que ela tornaria os homens mais sábios, uma vez que, por seu intermédio, seriam educados pelos exemplos dos antigos<sup>92</sup>. Não é de se estranhar, portanto, o fato de os humanistas considerarem o historiador como alguém que deva ter a consciência ética

---

<sup>89</sup>IDEM, *ibidem*.

<sup>90</sup>GUILBERT, Felix. *Machiavelli e Guicciardini*. Torino: Einaudi, 1970, p. 177. De fato, segundo este autor, as únicas fontes da Antiguidade nas quais é discutida, ainda que de maneira pouco sistemática e profunda, a teoria historiográfica são a *Poética*, de Aristóteles - onde o autor faz a distinção entre *poesia* e *história*, considerando a primeira superior à segunda - e o *De Oratore*, de Cícero - na qual ele estabelece as relações entre o *histórico* e o *retórico*, considerando a história como um ramo da retórica, e tece considerações acerca do melhor estilo para o historiador.

<sup>91</sup>Entre estes historiadores, se destaca Leonardo Bruni, que escreveu uma história de Florença que ultrapassava os limites da história educativa e introduziu na sua análise o conceito de liberdade (cf. BIGNOTTO, N. *Maquiavel Historiador* in *Revista USP*, n. 29, Março de 1996).

<sup>92</sup>IDEM. p. 185.

de um juiz e de um educador e, por causa disso, ter que preencher a sua obra historiográfica de juízos morais<sup>93</sup>.

Como afirma Felix Guilbert, “os humanistas sustentavam que os escritores da história deveriam seguir o mesmo princípio empregado por eles em todos os seus textos literários: o princípio da ‘imitação’”<sup>94</sup>. De fato, segundo os humanistas, os principais historiadores da Antiguidade cujos estilo e forma eram dignos de cópia eram os romanos Tito Lívio - o qual mais tarde servirá de fonte a Maquiavel - e Sallustio. E o tipo de esquema a ser imitado era aquele utilizado na historiografia clássica para a narração de uma guerra: primeiro um exame das características e da história dos povos envolvidos nela bem como das negociações que a antecederam, seguido de uma explicação topológica da região na qual se deu o conflito e da descrição do perfil dos chefes militares das duas partes e das máquinas de guerra utilizadas, e finalizado por uma interpretação das motivações psicológicas que deram origem à guerra a partir da inserção no texto historiográfico de um discurso da época<sup>95</sup>.

O mérito dos humanistas, não obstante a imitação do estilo dos primeiros historiadores, está no fato de terem introduzido exigências até então alheias ao trabalho de descrição do passado, como o apelo à objetividade e à fidelidade aos fatos narrados, a busca do nexos causal entre os eventos e a negação da parcialidade do narrador. Sob estes aspectos vale a pena ressaltar a importância da obra de Francesco Guicciardini, que conseguiu extrapolar as próprias regras da historiografia dos humanistas ao propor que a história deveria se ocupar exclusivamente de política e, para tanto, se ater apenas

---

<sup>93</sup>IDEM. p. 186.

<sup>94</sup>IDEM. p. 179.

<sup>95</sup>IDEM. p. 181.

à concretude e exatidão dos fatos que levassem ao encontro das normas e leis que regem um bom governo.

Foram também os humanistas italianos os que mais aproximaram a história da política ao romperem com a idéia vigente até a Idade Média de que a história deve mostrar a potência de Deus, acentuando que o seu papel deveria ser o de ensinar o homem a agir virtuosamente, a evitar o vício e a manifestar o seu poder<sup>96</sup>. Deles provêm a forma e o estilo definidos que adquiriu a historiografia a partir do *Quattrocento*, sendo também mérito seu a introdução, ainda que assistemática, de métodos críticos modernos - como o critério de escolha da melhor fonte a ser usada como base para o seu relato histórico - na descrição de eventos tais como o da fundação de uma cidade. Além disso, não podemos esquecer que foram os humanistas os primeiros, depois da Antiguidade Clássica, a conceber a historiografia como um gênero literário importante e independente<sup>97</sup>. Por fim, é importante ressaltar que também coube aos historiadores do *Quattrocento*, convencidos de que assim também procediam os antigos, dividir a história em dois tipos distintos: uma história “verdadeira”, criada sobre o modelo de Lívio e Sallustio e cujo objetivo era ser um “guia moral”, e as crônicas de eventos históricos, as quais forneciam de maneira detalhada e exata o material necessário à edificação do primeiro tipo, considerado a *vera storia*.

Mas mesmo sendo estas contribuições e exigências muito importantes do ponto de vista metodológico, a verdade é que os notáveis escritores italianos não conseguiram se

---

<sup>96</sup>Com efeito, as histórias dos secretários florentinos Bruni, Bracciolini, Scala e, por fim, Maquiavel, ressaltavam os sentimentos de fidelidade a um príncipe, estimulavam o espírito público e o orgulho cívico, misturando exatidão e a busca de objetivos específicos (IDEM, p. 188).

<sup>97</sup>IDEM, p.175.



distanciar essencialmente das premissas constitutivas da história “educativa” em voga naquela época.

Nesse contexto de transformações, o mais aceito dos cânones em relação à natureza do tempo foi, sem dúvida, a idéia de um tempo circular. De fato, já no *Quattrocento* italiano, vários autores se referiam ao tempo e à história usando a imagem do círculo. Antes mesmo de Maquiavel se apoderar e literalmente transcrever algumas passagens das “Histórias” de Políbio no que concerne à questão da temporalidade, muitos escritores políticos já o haviam feito. Ainda que não se saiba bem ao certo como tiveram acesso a uma obra que só viria a ser traduzida para o latim na segunda década do século XVI<sup>98</sup>, o fato é que esses pensadores não se preocuparam com os problemas inerentes à utilização de uma concepção de tempo alheia ao momento histórico, político e cultural no qual viveram. Quando falam de um “tempo circular”, se referem a uma hipótese, já antiga, que justificaria a idéia de conservação das formas primeiras dos regimes. Pelo fato de terem simplesmente adotado uma concepção alheia à sua época por considerarem-na “exemplar” - seguindo a premissa da imitação -, talvez não tenham se preocupado em teorizar sobre a natureza do tempo de maneira sistemática.

Diante desses dois problemas - quais sejam, o da acima referida apropriação muitas vezes inconsequente e automática da idéia de um tempo circular que remonta à Grécia Antiga e da anteriormente citada dificuldade de se extrair uma teoria formal do tempo e da história nos escritos eminentemente retóricos dos pensadores renascentistas -, optou-se nesta dissertação, como veremos no capítulo 4, pela exegese do texto maquiaveliano, única via capaz de levantar as questões que estariam na base do recurso a Políbio.

---

<sup>98</sup>IDEM, citando J.H. Hester, *Studies in the Renaissance*, III, 1956, pp. 75-96.

O caráter pouco sistemático dos escritos de Maquiavel - um homem da sua época e, por isso, pouco afeito à ordenação formal dos seus pensamentos - no que concerne à questão do tempo, reforça ainda mais a necessidade de se buscar as pistas numa análise acurada do próprio texto.

Antes disso, no entanto, pretendemos avaliar o resgate do papel da Fortuna como conceito introdutório ao problema do tempo na sua relação com o mundo da política para, posteriormente, analisar a amplitude da ruptura com as concepções do tempo e da história provocada pelos humanistas. Mas para entender a apropriação do conceito de Fortuna no contexto histórico do Renascimento, assim como a elaboração de uma nova visão sobre a temporalidade, é necessário que se discuta também a crítica que os humanistas fizeram à filosofia agostiniana - sobretudo no que se refere ao papel que ela atribui ao homem no mundo e à própria concepção que desenvolveu da temporalidade -, que, aliás, predominou até o fim da Idade Média.

## 2.2 - O Resgate do Papel da *Fortuna* e a Crítica dos Humanistas à Antropologia e às concepções do *Tempo* e da *História* em Santo Agostinho;

“Não serei saciado pelo que é mortal,  
não serei saciado pelo que está no  
tempo.”

Santo Agostinho (*Solilóquios*)

O resgate do conceito de Fortuna - da sua parte, sempre obscuro e cambiável - no contexto intelectual do Renascimento, parece servir como uma introdução ao problema da inexorabilidade do destino e, portanto, do círculo do tempo, face à condução dos negócios políticos pelos homens. Com efeito, a imagem da *roda da fortuna* - já enunciada desde a Antiguidade, sobretudo em Políbio - parece sugerir um eterno e inelutável retorno das condições alheias ao comportamento humano, que podem erigir ou fazer sucumbir um projeto político. De fato, o papel da Fortuna estará sempre envolto, tal como ela aparece em toda a extensão da obra maquiaveliana, de uma duplicidade aparentemente insolúvel: ora ela aparece sob a forma de uma *deusa*, cujos anseios são uma ordem e, portanto, inelutáveis, ora ela surge - como numa das suas definições apresentadas no *Príncipe* - como responsável por apenas metade (“ou quase”) do que ocorre no mundo, sendo a outra parte, responsabilidade do próprio homem, por meio de suas ações virtuosas. Esta visão da *Fortuna* reflete, de certa forma, o cerne da discussão que os humanistas do Quattrocento já haviam se proposto a fazer e que, sem dúvida, teve um reflexo imenso na obra de Maquiavel.

De um modo geral, a reflexão sobre a instabilidade das estruturas particulares de poder e as incertezas da ação marcada pela finitude temporal já era, bem antes de Maquiavel, uma necessidade para os humanistas italianos do século XIV. Diante da fragilidade institucional das repúblicas frente ao Império e à Igreja, o que eles buscavam era resgatar o papel da ação humana na conservação deste tipo de regime - de resto, considerado superior aos demais - no tempo. E para isso, tiveram que romper, senão definitivamente, pelo menos drasticamente, com a cultura medieval.

De início podemos dizer que o principal elemento deste rompimento, e que fez do humanismo cívico um autêntico movimento revolucionário no período do Renascimento<sup>99</sup>, foi o fato de terem cultivado um ideal político independente dos interesses da Igreja. Mesmo que não tenham se destacado por uma mentalidade deliberadamente anti-cristã, os pensadores italianos do *Quattrocento* inovaram por terem sabido aproveitar um momento histórico único vivido pela cidade de Florença - marcado pela atmosfera da liberdade de pensamento - para forjarem uma nova concepção das coisas temporais e das realidades histórico-políticas. Como afirma Bignotto<sup>100</sup>, “se podemos falar em vitória dos humanistas florentinos sobre a Igreja, isso se deve sobretudo às armas teóricas que forjaram, e que, sem pressupor a crítica radical aos valores cristãos, forneceram todos os elementos para tal”.

Neste sentido, o primeiro e mais geral aspecto desta ruptura diz respeito à escolha da razão como principal instrumento para se pensar e transformar a política, sobretudo face à clara percepção da necessidade de se utilizar novos recursos para compreender um mundo em franca transformação. Sob esse prisma, foi principalmente Aristóteles,

---

<sup>99</sup>BIGNOTTO, N. Maquiavel Republicano. S. Paulo, Loyola, 1991, p. 31 e 52.

<sup>100</sup>IDEM, p. 53.

através dos seus modelos racionais para o estudo das relações sociais, quem serviu como referencial teórico e prático para uma nova postura que emergia diante dos novos fatos colocados pela política. No que concerne ao problema do tempo, entretanto, mesmo que a filosofia aristotélica tenha insistido no seu caráter não criado (e, portanto, contrário à concepção cristã vigente até a Idade Média), ela foi insuficiente para servir como guia aos humanistas. De fato, devido à sua interpretação eminentemente metafísica da temporalidade, o filósofo grego se mostraria incapaz de dar conta da compreensão da participação humana nos fenômenos políticos no plano temporal.

O segundo aspecto deste rompimento foi a afirmação da soberania da ação humana, por intermédio do exercício da *virtù* - voltada para o Bem -, sobre a imagem agostiniana do ato bom como produto da iluminação do agente pela graça divina, predominante na Idade Média. Mesmo não significando uma renúncia definitiva aos preceitos cristãos, a aceitação da autonomia do homem em relação aos seus atos desembocaria inexoravelmente, como propõe Bignotto<sup>101</sup>, numa nova visão da natureza humana, segundo a qual a imagem do homem deixa de ser a do “santo” - resignado à sua condição e submisso aos desígnios divinos - para se tornar a do “cidadão” - enquanto principal responsável pela construção do mundo no qual vive.

O terceiro aspecto, ainda de acordo com Bignotto, diz respeito à recompensa dada aos homens pelo seu papel no mundo. Enquanto a antropologia agostiniana pregava que a salvação está reservada àqueles que têm a consciência de ser um instrumento de Deus, os humanistas italianos afirmavam que devem ser recompensados os que, dentro da ordem temporal e não divina, alcançassem a glória.

---

<sup>101</sup> IDEM, *ibidem*.

Tanto a negação da submissão absoluta do homem aos desígnios divinos quanto a negação da idéia da salvação como recompensa a essa submissão podem ser considerados o cerne da crítica perpetrada pelos humanistas à filosofia agostiniana predominante até o fim da Idade Média. No entanto, nas entrelinhas dessa crítica ao papel do homem no mundo podemos perceber - mesmo levando em consideração a ausência de um pensamento sistemático dos filósofos pré-modernos a esse respeito - uma crítica à própria concepção de tempo e de história forjada pelo cristianismo e aperfeiçoada por Santo Agostinho. Paradoxalmente, entretanto, pode-se vislumbrar nessa mesma interpretação e renovação perpetrada pelo filósofo medieval na sua análise do fenômeno da temporalidade contido na teologia cristã, como sugere Bignotto, a semente de um discurso que privilegiará, durante a emergência do humanismo italiano, o papel do homem na história. Com efeito, se a fonte de inspiração dos humanistas italianos para a retomada de uma concepção circular do tempo tivesse sido absolutamente aquela contida nos escritos dos gregos antigos, talvez eles não tivessem podido, dado o hermetismo desta visão, introduzir o problema da contingência e da potencialidade das ações humanas, ou seja, do livre-arbítrio.

Esta concepção cristã<sup>102</sup>da qual Santo Agostinho se apoderará e depois desenvolverá, se revela na imagem de um tempo linear marcado por momentos sucessivos que se iniciam na Criação e culminam inexoravelmente no “encontro da verdade revelada, o tempo messiânico em que o passado se funde na eternidade de Deus”<sup>103</sup>. Com a vinda do Cristo, esta linha, que leva da Criação ao Juízo Final (imagem que, de resto, foi tomada ao Judaísmo presente no Antigo Testamento, a qual

---

<sup>102</sup>Em função dos propósitos desta dissertação, não pretendo aprofundar a questão da temporalidade no cristianismo. Para maiores detalhes ver BIGNOTTO, N. “O Círculo e a Linha” in Tempo e História. S.P.:Cia das Letras, 1992. pp.180-184.

<sup>103</sup>BIGNOTTO, N. op.cit., 1992, p. 180.

prevê uma tensão entre a Criação, a gênese e o futuro) é quebrada ao meio, perdendo assim o seu caráter puramente metafísico. A partir deste evento, tanto a história quanto o tempo passam a ter um caráter objetivo: fundem-se na chegada do Cristo para a explicação do passado - cujos fatos significativos levaram a esse momento crucial - e do futuro - que completará a história dos homens, ligando-a à eternidade. O tempo, portanto, passa a ser, conforme nos diz Pàttaro, “a condição que torna possível a dupla afirmação de que o Cristo é o término e o objetivo da história”<sup>104</sup>. Como afirma Bignotto, “contrariamente às filosofias helênicas, que concebiam o tempo fechado num círculo sem saída e sem fim, o cristianismo atribui ao tempo o máximo de potencialidades e de significação”<sup>105</sup>.

A partir dessa dimensão escatológica presente no tempo do Cristo, que a tudo submete, justifica e antevê, cria-se um dualismo que coloca de um lado a *história sagrada* - contida nos eventos descritos no relato bíblico e que revelam a presença de Deus no mundo e, portanto, contam a história da salvação - e uma *história secular*, isto é, uma história da vida dos homens no mundo, fruto do pecado original. A história sagrada nos teria sido revelada pelas sagradas escrituras, as quais contêm a palavra autorizada de Deus, enquanto a história secular seria a história da Queda, marcada pela contingência e pelo livre arbítrio do homem e, portanto, impossível de ser interpretada senão à luz da história sagrada.

Santo Agostinho, como nos adverte Bignotto, mesmo tendo adotado essa posição clássica do cristianismo, precisou-lhe o sentido ao realizar de maneira mais objetiva a separação entre a história sagrada, fruto da inspiração dos profetas por Deus, e a história

---

<sup>104</sup>PÀTTARO, G. Le culture e les Temps. Payot, 1975.p.196, citado por BIGNOTTO,N. op.cit., 1992, p.180.

<sup>105</sup>BIGNOTTO, idem, ibidem.

secular das instituições humanas, dos Estados, marcada pela corrupção<sup>106</sup>. Sendo assim, “escatologia e história secular passaram a ser vistas como realidades totalmente diversas”<sup>107</sup>. Com efeito, o filósofo medieval, nos seus “Solilóquios”, afirma que o homem não será saciado pelo que é mortal, nem pelo que está no tempo<sup>108</sup>.

Mas, não obstante a radicalidade da separação proposta por Santo Agostinho - a qual impedia de ver na história secular as marcas das obras sagradas de Deus -, a sua filosofia, ao admitir a presença, mesmo que imperceptível, de Deus na história dos homens, “deixou aberta a porta para a compreensão da ambigüidade fundamental”<sup>109</sup> do tempo dos negócios humanos.

Todavia, ainda na Idade Média, essa porta aberta seria considerada estreita demais para dar conta da potencialidade da ação humana no mundo. Por isso, já a partir do século XII, o dualismo agostiniano seria duramente criticado exatamente por depreciar as atividades humanas - entre elas a política - em prol de um tempo de caráter divino. O mais forte destes ataques, como adverte Bignotto, teria sido perpetrado pelos averroístas que, ao retomarem a doutrina aristotélica da eternidade do mundo, negaram o princípio da Criação no sentido bíblico, transformando o tempo num elemento de vivificação e de duração da vida<sup>110</sup>. Mesmo que Aristóteles - na sua análise do tempo feita na *Física*<sup>111</sup> - não tenha fornecido o instrumental teórico necessário à introdução do problema da ação humana no mundo, foi a partir das suas considerações que se vislumbrou a possibilidade

---

<sup>106</sup>Um breve trecho da “Cidade de Deus” é suficiente para demonstrar a dimensão que Sto. Agostinho dá ao homem no tempo: “De fato desde o instante em que começamos a viver em um corpo destinado a morrer, não há nenhuma ação que não seja um encaminhamento em direção à morte (...) O homem não está jamais em vida, desde que ele está neste corpo, ainda mais morto que vivo, se não se pode estar ao mesmo tempo na vida e na morte”.

<sup>107</sup>Idem, pp. 181,182.

<sup>108</sup>S. AUGUSTIN, citado por GROETHYISEN, B. na introd. dos *Soliloques*. Paris:J. Schiffrin, 1927. Cf. o original: “Je ne serais pas rassasié de ce qui est mortel, je ne serais pas rassasié de ce qui est dans le temps”.

<sup>109</sup>IDEM, ibidem.

<sup>110</sup>IDEM, p.183.

<sup>111</sup>Para maiores detalhes, ver o primeiro capítulo (tópico 1.3) desta dissertação.



de tratar o tempo sob seu aspecto puramente metafísico, independente da história ou do tempo dos homens. De fato, a sua filosofia, ao insistir no caráter não criado do tempo, balançava os pilares da concepção cristã da temporalidade exatamente por não levar em consideração os seus princípios.

O que mais incomodava os pensadores medievais a partir do século XII, e que os levou a repensar a questão da temporalidade colocado pela filosofia agostiniana, era, sem dúvida, o problema da continuidade das formas políticas no tempo dos homens. Sob este aspecto vale lembrar, como sugere Bignotto, a pressão feita a partir do século XIII pelos juristas preocupados em formular uma teoria sobre a continuidade das instituições políticas e sociais. De fato, como poderia ser pensada teoricamente a necessidade de perpetuação de determinadas estruturas políticas e sociais sabendo que tudo está, de antemão, sujeito à corrupção e à morte?

São Tomás de Aquino foi um dos que tentaram responder esta questão sem, no entanto, se afastar dos princípios fundamentais do cristianismo, sobretudo aquele da criação do tempo. No intuito de buscar uma solução para as questões políticas que Santo Agostinho havia excluído de sua filosofia, ele recuperou a noção de *aevum*, o tempo dos anjos, “uma forma de eternidade que, sem compartilhar a eternidade divina, introduzia no mundo dos homens uma sequência temporal não sujeita à destruição”<sup>112</sup>.

Querelas teóricas à parte, o fato é que apesar de todas as tentativas de reavaliação do problema da temporalidade na Idade Média, nenhum autor ou vertente dos pensamentos filosófico e jurídico conseguiu dar consistência a uma imagem do tempo que fosse capaz de resolver a questão do valor da participação humana na construção e manutenção das formas políticas de governo. Apesar de terem levantado o problema e,

---

<sup>112</sup>IDEM, *ibidem*.

em um certo sentido, terem aberto as portas à reflexão sobre a ação humana no mundo, os pensadores medievais nada produziram que justificasse a adoção incondicional de um modelo da temporalidade fundado na imagem do círculo - em substituição à concepção linear do cristianismo - tal como o fizeram os humanistas do *Quattrocento* italiano.

Estamos, pois, diante de um impasse que não nos permite avançar: nem a filosofia antiga - através da doutrina aristotélica que introduz a questão da circularidade do tempo, mas lhe atribui um caráter puramente metafísico -, nem os juristas medievais - através da sua crítica, sem a sugestão de respostas, ao modelo agostiniano -, nem São Tomás de Aquino - na sua releitura de Santo Agostinho -, forneceram todos os elementos necessários à retomada quase que unânime do modelo circular pelos humanistas.

Isso sugere que, após esta breve exposição, voltemos ao contexto do Século XIV para retomarmos o problema da adesão à imagem do tempo circular por parte dos pensadores da época. Como sugerimos no início deste tópico, o resgate do conceito de Fortuna junto aos antigos, sobretudo Políbio, talvez nos forneça as pistas para compreender esta adesão dos humanistas ao modelo circular do tempo.

De fato, diante da inadequação das respostas dadas pelos medievais e por Aristóteles ao problema do tempo dos homens, foi Políbio quem serviu de porto seguro para se pensar essa questão, ao sugerir em suas *Histórias* que as mudanças das constituições se dão a partir de um modelo cíclico. Aproximando o tempo da política dos ciclos da *physis*, o historiador grego demonstrou, como já vimos no primeiro capítulo desta dissertação, que todas as formas de governo - da monarquia à anarquia -, caminhavam inexoravelmente para o fim, a partir de uma ordem passível de ser

conhecida *a priori*. E como sublinha Bignotto<sup>113</sup>, “o que condenava os regimes a girar eternamente no círculo da história”, segundo Políbio, “eram suas próprias virtudes que, capazes de dar-lhes uma identidade, não resistiam aos vícios engendrados pelos homens que se acostumavam a um certo tipo de comportamento”. Vislumbra-se, portanto, nas premissas do historiador grego, por um lado, a idéia de que eram as próprias formas constitucionais que continham em si o germe da sua própria destruição - o que as tornavam, assim, prisioneiras do tempo -, e por outro, a idéia de que as coisas humanas estão fadadas à eterna instabilidade.

Como operador - e não como um “motor” no sentido aristotélico - dessa eterna instabilidade e, portanto, responsável pelo cumprimento do círculo da história, Políbio elegeu a *deusa romana*: era, pois, a Fortuna que, “fazendo emergir a contingência, cumpria uma lei da qual não se pode escapar”<sup>114</sup>.

Interessante notar que os humanistas, ao resgatarem a noção de Fortuna e, assim, a idéia da circularidade do tempo, o fizeram em um contexto marcado pela revalorização dos valores cívicos, tal como ocorrera na Antiguidade. Paralelamente a essa revitalização da cidade, os humanistas, ao pensarem o papel do homem na construção e manutenção da vida política na República, lançaram no descrédito a concepção dicotômica estabelecida no período medieval entre ação e contemplação. Sendo assim, o espaço urbano passou a ser não mais o lugar da condenação originada da nossa falta primeva, mas sim o local “onde a natureza humana se desenvolve e produz os seus mais belos frutos”<sup>115</sup>.

---

<sup>113</sup>IDEM, p. 185.

<sup>114</sup>IDEM, *ibidem*.

<sup>115</sup>IDEM, p. 186.

Mas como uma revolução não implica necessariamente no abandono por completo de uma visão de mundo antiga, os humanistas do *Quattrocento* continuaram aceitando a hipótese da inexorabilidade do destino, ainda que sob novas formas. Ao lado de Deus e da necessidade, a Fortuna era uma força poderosa que ameaçava de maneira especial - pela dificuldade de compreensão da sua lógica - a busca de uma interpretação racional da realidade, demonstrando a impossibilidade de se ver livre da instabilidade do mundo. Com efeito, eles acreditavam que a *deusa* Fortuna, enquanto reflexo e materialização da circularidade do tempo, a tudo submetia, impedindo os homens de fugirem da contingência do que está por vir. Entretanto, a simples aceitação da influência de uma terceira força - ao lado de Deus e da necessidade - na determinação do destino, resgatada em Políbio, ampliava o potencial de análise, permitindo compreender melhor o fluxo dos acontecimentos no tempo.

Por outro lado, a vantagem desta nova visão sobre aquela vigente na Idade Média - a qual, como vimos, ressaltava que Deus, através da Providência divina e guiado por uma escatologia, intervinha nos negócios humanos - estava no fato dela ter deixado o espaço suficiente para que os homens, através de suas ações, modificassem o curso quase inelutável da história, preservando o que haviam conquistado. Mas não obstante esse redirecionamento teórico e prático produzido pelas novas concepções perpetradas pelo humanismo, a verdade é que continuava-se vislumbrando o destino, ainda que de uma maneira diferente, como algo alheio à vontade humana. De fato, como adverte Bignotto<sup>116</sup>, “poucos humanistas acreditavam que era possível contrariar a Fortuna, mas uma mudança substancial se produziu no pensamento político com a valorização das ações públicas e com o amor à vida ativa”.

---

<sup>116</sup>IDEM, *ibidem*.

Com efeito, além de ter sido um fenômeno restrito a algumas cidades, essa revalorização da política conduzida pelo humanismo cívico teve que conviver lado a lado com a recuperação de uma parcela do poder temporal pela Igreja e com a expansão da monarquia por toda a Europa, o que fez com que essa nova visão não significasse uma ruptura definitiva com os preceitos vigentes na Idade Média. Aliás, a própria convivência e aceitação dos valores cristãos por parte dos humanistas, representa muito bem os aspectos contraditórios advindos da mistura dos valores cívicos emergentes - que ressaltavam o papel do homem na condução dos destinos da cidade, sobretudo no que se refere à necessidade de manutenção da República - e da velha visão de mundo cristã difundida na Idade Média - a qual sustentava o poder de Deus sobre tudo o que ocorresse no tempo. Como nos diz Bignotto<sup>117</sup>, “aceitar a revelação da verdade de Deus, e ao mesmo tempo pensar que a Fortuna era o obstáculo maior para nossas ações na cidade, foi típico de uma época que não se preocupou em produzir um sistema fechado de idéias”.

No entanto, essa contraditoriedade entre os seus valores cívicos e cristãos não foi o único conflito vivenciado pelos humanistas italianos. Além de terem que conviver com o poder da fé cristã, que ainda rondava a Europa, e os novos ideais da cidade, que emergiam do efervescente debate político, os pensadores italianos também tiveram que confrontar suas concepções com as novas descobertas que estavam sendo levadas a cabo pelo notável espírito científico que marcou essa época, sobretudo a da infinitude do universo. Com efeito, não se tratava de tarefa mais fácil do que ter que afirmar, a um só tempo, a existência de um Deus todo-poderoso e o valor da ação humana na construção

---

<sup>117</sup>IDEM, p.187.

do destino das cidades, ter que afirmar a idéia de um tempo circular e de um espaço infinito.

De maneira sucinta, podemos dizer que são estes os principais conflitos que terão de ser enfrentados por Maquiavel na construção da sua teoria política, sobretudo no que concerne à adoção aparentemente incondicional de um modelo circular da temporalidade que remonta a Políbio, para entender o mundo dos negócios humanos. Sendo assim, deixemos de lado as considerações genéricas sobre o contexto histórico da época e partamos, na terceira parte desta dissertação, para a análise da influência da formação humanística do secretário florentino e da sua experiência política concreta nas missões que chefiou como representante do governo de Florença sobre a sua concepção da temporalidade. Esta será a primeira pista para entendermos o recurso aos textos da Antiguidade - entre eles, o de Políbio -, para expôr o problema da circularidade do tempo.

### Capítulo 3: Maquiavel Humanista e Político

#### 3.1 - O Papel da Formação Humanística:

*“Entro nas antigas cortes dos antigos homens, onde, amavelmente recebido por eles, nutro-me daquele alimento único para mim e para o qual nasci, onde não me envergonho de falar com eles e lhes pergunto a razão de suas ações, e eles, com sua urbanidade, me respondem; e por quatro horas não sinto nenhum aborrecimento, esqueço todas as preocupações, não temo a pobreza, e a morte não me perturba: transporto-me totalmente para eles”.*

Maquiavel (*Lettere*)

Nicoló Macchiavelli, nascido em Florença a 3 de maio de 1469, começou a participar ativamente nos negócios de sua cidade natal quando foi nomeado segundo chanceler da república florentina em 19 de junho de 1498, quando havia completado vinte e nove anos de idade. Essa nomeação ocorreu em uma época em que o método de recrutamento tradicional para o preenchimento dos principais cargos públicos - desde que o governo começou a chamar, com a nomeação de Coluccio Salutati como chanceler em 1375, seus maiores expoentes humanistas para os postos de maior prestígio na cidade - exigia dos candidatos além de provas de habilidade diplomática, um alto grau de competência nas chamadas “disciplinas humanas”. Talvez advenha daí o interesse e o conhecimento que o secretário florentino manteve pelas *studia humanitatis* - um conceito que teve origem em fontes romanas, sobretudo em Cícero, cujos escritos fundamentaram, através de sua imitação, a retórica da época, e cujos

ideais pedagógicos haviam sido retomados pelos pensadores italianos do século XIV, que, por isso, exerceu uma poderosa influência nas universidades e na condução da vida pública italiana.<sup>118</sup>

Entre os humanistas italianos responsáveis pela releitura dos clássicos da Antiguidade, talvez tenha sido Petrarca - o grande poeta e intérprete original de Cícero que, no entanto, jamais se distanciou o suficiente das referências teóricas cristãs -, o primeiro a ter sugerido a importância da formação com base nos *studia humanitatis* e, conseqüentemente, do recurso aos escritos dos antigos como “fonte da qual seria possível fazer emergir uma nova visão de sua época”<sup>119</sup>.

Tal formação previa, entre outras coisas, o domínio do latim, a imitação dos melhores estilistas clássicos como base para os estudos de história antiga e filosofia moral, bem como a prática da retórica. Esta última seria, como afirma Bignotto, o verdadeiro “elo de ligação entre a cultura clássica e a ação republicana” de acordo com o intuito humanista de “preservar o patrimônio cultural da Antiguidade, associando-o a uma ação política eficaz”<sup>120</sup>.

Maquiavel, apesar de não ser de família rica nem pertencer à alta aristocracia, talvez tenha conseguido o posto de chanceler graças ao contato íntimo que seu pai, Bernardo - profundo estudioso das disciplinas humanísticas - mantinha com vários acadêmicos importantes, como Bartolomeo Scala, dos círculos humanistas do seu

---

<sup>118</sup>SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. S.P.: Brasiliense, 1988, p.16.

<sup>119</sup>BIGNOTTO, N. *Maquiavel Republicano*. S.P.: Loyola, 1991, p.10. Como afirma o autor, citando Garin (in “L’Umanesimo Italiano”, Laterza, 1986, p.27), “pelo menos duas características fundamentais do humanismo renascentista já estavam presentes no pensamento de Petrarca: o valor conferido aos textos do passado e a afirmação do caráter social da humanidade” (p.10). Para o pensador italiano, “o homem podia - através do estudo da filosofia moral e da retórica - alcançar uma certa perfeição nessa vida (*vir virtutis*), que lhe fazia escapar da banalidade do cotidiano” (BIGNOTTO, op.cit, 1991, p. 11, citando SKINNER, Q. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge University Pres, 1978. p.87).

<sup>120</sup>BIGNOTTO, N. op.cit., 1991, p. 15.



tempo. Durante a formação juvenil do filho Niccoló, Bernardo Machiavelli se dedicou ao estudo de muitos dos principais textos clássicos em que se baseava o conceito renascentista de *humanidades*, como as *Filípicas*, *Como Fazer um Orador* e *Sobre a Obrigação Moral*, todos de Cícero, além da *História*, de Tito Lívio - obra que inspiraria Maquiavel, quarenta anos depois, a constituir o cerne da sua obra de filosofia política e também a sua própria concepção de tempo e de história. Entre os livros mais conhecidos, trocados, comprados ou emprestados pelo pai entre 1474 e 1487 - portanto, dos cinco aos dezoito anos de Maquiavel -, estavam também a *Ética* e fragmentos dos *Tópicos* de Aristóteles, a *Cosmografia* de Ptolomeu, *Sobre Divisões*, de Boécio, o *Código* e o *Digesto* justinianos e a *Italia Illustrada* e *As Décadas*, de Flavio Biondo<sup>121</sup>. Além da obtenção dos livros e do exemplo da leitura dos clássicos, Bernardo se preocupava, como escreveu em seu diário, em dar ao filho uma excelente formação nos *studia humanitatis*<sup>122</sup>.

De fato, um livro de contas do pai, que cobre dos seis aos dezoito anos do jovem Niccolò, mostra que ele foi enviado a seu primeiro professor aos sete anos e que aos onze começou a tomar lições com “um mestre de ábaco que vai ensiná-lo o ábaco”. Aos doze já estava lendo obras da literatura latina, sob os olhares atentos do seu professor de latim, um padre e membro da guilda dos advogados, com ligações na chancelaria e nos círculos literários<sup>123</sup>.

Com efeito, nessa tenra idade, Maquiavel já escrevia suas primeiras composições em latim através do difundido método humanista tradicional de imitação dos melhores modelos do estilo clássico. Mais tarde, terminado o último estágio de sua educação

---

<sup>121</sup>DE GRAZIA, Sebastian. *Maquiavel no Inferno*. S.P.:Cia. das Letras, 1993. pp.13 e 14.

<sup>122</sup>SKINNER, Q. op.cit., 1988, p.17.

<sup>123</sup>DE GRAZIA, S. op.cit., 1993, p.13.

formal sob os cuidados de um famoso professor da época, Paolo da Ronciglione, o nosso autor entrou finalmente na Universidade de Florença, onde completou sua formação, agora sob os auspícios de Marcello Adriani. Segundo Paolo Giovio<sup>124</sup>, foi deste homem - ocupante de uma cátedra na universidade por vários anos, primeiro-secretário de Florença à época e provavelmente o responsável pela indicação do nome de Maquiavel para o segundo posto - que o filósofo florentino “recebeu a melhor parte de sua educação clássica”.

Como se percebe até aqui, a sólida formação humanística que recebeu a partir dos esforços do pai em introduzi-lo no estudo do latim e, assim, dos clássicos, podem ter motivado o jovem Maquiavel a seguir os passos de uma carreira diplomática e, depois, a se tornar o grande filósofo político da Renascença. Na verdade, como ressalta De Grazia<sup>125</sup>, se a educação de Niccolò tivesse seguido o programa inicial estabelecido por seu pai, ele teria avançado ao ponto de ter um pleno domínio do direito e dos grandes autores latinos. Se não fosse uma dívida fiscal de Bernardo Machiavelli, o nosso filósofo teria conseguido certamente se filiar à guilda dos advogados, fato que nunca ocorreu.

Essas pistas, no entanto, não nos levam além destes fatos, impedindo-nos, portanto, de prescrutar com mais cuidado as bases do recurso a Políbio para a constituição da problemática do tempo em sua obra. É certo, entretanto, que o estudo dos antigos bem como o exercício da retórica representaram uma “escolha metodológica e política” de peso no processo de engendramento de uma nova concepção do homem e do seu papel político no Renascimento levado a cabo por Maquiavel. Sobretudo pelo

---

<sup>124</sup>GIOVIO, P. citado por Quentin, S., op.cit., 1988, p.18.

<sup>125</sup>DE GRAZIA, S. op.cit., 1993, p.26

fato de ter permitido uma ruptura com a interpretação medieval dos textos antigos - vistos ora como sagrados, ora como uma simples etapa para uma forma superior de conhecimento -, transpondo-os para o mundo concreto dos homens, a necessidade de engendrar esta nova concepção do homem permitiu ver aqueles escritos não como “um campo de pesquisa erudita e curiosa, mas como um paradigma”<sup>126</sup>.

Mas, na verdade, o estudo do estilo e da retórica, bem como a própria ênfase na imitação dos autores clássicos, não foi um privilégio do nosso autor, tendo sido apenas um destino comum aos jovens de sua época, sobretudo aqueles cujos pais tinham a ambição de um Bernardo Machiavelli. Por isso, torna-se imprescindível buscar em aspectos práticos da vivência política do jovem secretário florentino novos elementos - que levarão, entre outras coisas, à retomada dos conceitos de Fortuna e de *Virtù* - que permitam vislumbrar a necessidade de erigir uma nova concepção de tempo que justificasse a transitoriedade e a instabilidade dos regimes políticos nesse contexto de transformações. E é isso que pretendemos fazer no próximo tópico: prescrutar os fatos mais importantes da experiência política de Niccolò Machiavelli com o intuito de encontrar pistas que nos levem à genese da reelaboração da concepção de um tempo circular - existente desde a Antiguidade mas por si só insuficiente para explicar as transformações ocorridas no fecundo período do Renascimento.

---

<sup>126</sup>BIGNOTTO, N. op.cit., 1991, p. 16, citando GARIN, E, op.cit. p. 93.

### 3.2 - A Influência da Experiência Política nas Missões Externas

*“Desejando cometer o menor número de erros possíveis, conduzo meu governo dia a dia, e arranjo meus negócios hora a hora; pois o tempo é mais poderoso que nosso cérebro”.*

Pandolfo Petrucci (*Carta a Maquiavel*)

Com o retorno dos Médicis a Florença em 1513, após ter sido o segundo secretário da república Florentina (1498) no novo governo anti-Savonarola por indicação do professor Adriani - que havia se tornado o primeiro secretário no mesmo ano e talvez tenha desejado recompensar o aluno pelos seus talentos -, e também secretário das Nove Milícias (1506), Maquiavel foi exilado em San Casciano, onde começou a escrever suas principais obras, *O Príncipe* e os *Discorsi sulla Prima Deca di Tito Livio* - livro no qual desenvolverá a sua visão da temporalidade e onde se tornará explícito o recurso, às vezes literal, a Políbio.

Nesta época, no entanto, o jovem secretário já havia empreendido várias missões diplomáticas, cujos resultados influenciariam sobremaneira a sua visão do mundo da política tanto interna quanto externa. Em julho de 1500, serviu os Dez da Guerra - comitê responsável pelas relações estrangeiras e diplomáticas da República -, ocasião em que visitou a corte de Luís XII da França para pedir auxílio na luta contra a independência de Pisa. Esta ajuda, que mais tarde se revelaria infrutífera em função da covardia e corrupção dos franceses e suícos que assumiram o assalto à cidade vizinha a

Florença, revelaria ao jovem secretário mais sobre as inconsistências, vacilações e fraquezas do próprio governo florentino do que sobre a política francesa. Como afirma em *O Príncipe*<sup>127</sup>, “os florentinos, que estavam desarmados, levaram dez mil franceses a Pisa, para expugná-la: e nisso encontraram mais perigo do que em quaisquer de seus próprios trabalhos, em todos os tempos”. Com efeito, o produto desta vivência aparecerá nas suas obras do exílio sob a forma de advertências quanto “à loucura de se entregar à protelação, o perigo de parecer irresoluto, a necessidade de agir de modo rápido e destemido, tanto na guerra quanto na política”<sup>128</sup>. Em outras palavras, isso era o apelo para que uma nação não se deixasse entregar à inércia, levando-se apenas pela força das circunstâncias, sob o risco de ser engolida pela roda impiedosa da Fortuna.

Em outubro de 1502, após ter perdido o pai e ter se casado com Marietta Corsini - que lhe acompanharia pelo resto da vida, dando-lhe seis filhos -, Maquiavel foi encarregado de estudar os termos da proposta de uma aliança formal entre Florença e César Bórgia, filho do papa Alexandre VI. Desde 1501, quando recebeu do pai o título de duque da Romagna, Borgia já havia tomado Faenza e Urbino, sitiado Piombino e, o que era pior, sublevado o Val di Chiana, pertencente a Florença. Essa seria sua mais importante missão diplomática exatamente por permitir-lhe observar diretamente a arte de conduzir os negócios do Estado e, assim, estabelecer “um julgamento definitivo acerca da maioria dos líderes cuja política ele pôde observar ainda em processo de elaboração”<sup>129</sup>. De fato, nas *Missões Diplomáticas*, livro em que conta essas experiências, já estão esboçadas em estado bruto, sem a lapidação que apenas o ócio do exílio lhe permitirá fazer, as suas principais idéias políticas posteriores. Várias destas

---

<sup>127</sup>MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Coleção *Os Pensadores*. S.P.: Nova Cultural, 1991. p.55.

<sup>128</sup>SKINNER, Q. op.cit., 1988, p.21.

<sup>129</sup>IDEM, p.23.

observações, entretanto, talvez pela força com que tenham vindo à mente do nosso filósofo à época das missões, “foram incorporados praticamente sem alterações às páginas dos *Discorsi* e, em especial, d’*O Príncipe*”<sup>130</sup>.

De Bórgia, com quem manteve estreito contato durante os quatro meses que durou a negociação, Maquiavel guardará, de início, uma impressão extremamente positiva, tal como a descreve em *O Príncipe*<sup>131</sup>: “eu não saberia regras melhores para oferecer a um príncipe novo do que o exemplo das ações do duque(.) Não deixarei nunca de ter em mente o exemplo de César Bórgia e suas ações”. Mas já em outubro de 1502, esta impressão se tornará negativa, seguramente pelo excesso de auto-confiança do filho de Alexandre VI. Essa mudança de imagem ocorreu, sobretudo, graças ao fato de Bórgia ter dado o seu apoio à eleição do Papa Julio II, o ex-Cardenal Giuliano della Rovere - que fora condenado por seu antecessor, o pai do duque - a viver dez anos no exílio. Devido a esse episódio, o secretário florentino censura César Bórgia em uma outra parte d’*O Príncipe*<sup>132</sup>:

“Só é possível acusá-lo quanto à criação de Julio pontífice, a qual escolha foi má, pois, como se disse, não podendo fazer papa a quem queria, podia evitar que o fosse quem não quisesse. Não deveria ele ter consentido jamais no papado de um dos cardeais a quem tivesse ofendido ou que, feito pontífice, tivesse de temê-lo”.

---

<sup>130</sup>IDEM, *ibidem*.

<sup>131</sup>MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. op.cit. pp.28 e 56.

<sup>132</sup>IDEM, p.32.

Segundo Skinner, “mesmo nessa situação equívoca” - de estabelecer uma aliança com uma vítima do seu pai, agora no poder - “Bórgia continuava a confiar de maneira inteiramente desmedida no fluxo contínuo de sua boa sorte”<sup>133</sup>. Realmente, o duque não foi nomeado para o posto que lhe havia sido prometido no acordo para o apoio à eleição de Julio II e suas possessões na Romagna começaram a se rebelar por toda parte. Como Maquiavel escreveu nas suas *Lettere*<sup>134</sup>, revelando a sua desilusão, ”de deslize em deslize, o duque agora vai aos poucos caminhando para a sua sepultura”. Ao fim e ao cabo, Bórgia, de fato, sucumbiu diante dos golpes da Fortuna ou, como diz em *O Príncipe*<sup>135</sup>, “por força de extremos reveses da sorte”, os quais não estava acostumado a experimentar e, muito menos, a prever. A certa altura de uma carta aos Doze da Guerra, pouco tempo após o breve apogeu de Bórgia, Maquiavel informa, enfim, que Florença não precisaria mais se preocupar com ele.

Com o segundo grande homem com quem manteve contato, o belicoso papa Julio II, a trajetória da acurada percepção de Maquiavel não seria muito diferente. De início, o secretário florentino se assombrou com a ambição do novo papa de reconquistar todos os estados papais e expulsar todos os “bárbaros” da Itália. Tanto que em setembro de 1506 escreveu em uma das suas *Lettere*<sup>136</sup>: “Ninguém acredita que o papa será capaz de realizar o queria a princípio”. Antes do final do mês, no entanto, o nosso autor teve que rever sua posição de dúvida quanto aos propósitos de Julio II, pois suas tropas já haviam conquistado nada menos que Perugia e Bologna. A prova disso está no capítulo XI d’O

---

<sup>133</sup>SKINNER, Q. op.cit., 1988, p.25.

<sup>134</sup>MACHIAVELLI, N. *Lettere*. Milano: F. Gaeta, 1961, p.709 e 683- citado por SKINNER, Q. op.cit. p.26.

<sup>135</sup>MAQUIAVEL, N. op.cit., 1991, p.28.

<sup>136</sup>MACHIAVELLI, N. op.cit, p.996 - citado por SKINNER, Q. op.cit., 1988, p.27.

*Príncipe*<sup>137</sup>, que trata dos *Principados Eclesiásticos*, onde Maquiavel rasga-lhe elogios: “Julio não só prosseguiu os trabalhos de Alexandre como os acresceu (...) Alcançou êxito em todas essas empresas” - conquistar Bologna, liquidar os venezianos e expulsar os franceses da Itália - , “e é tão mais digno de louvor quanto se sabe que fez tudo isso com a preocupação de engrandecer a Igreja e não um determinado indivíduo”.

Em 1510, porém - tal como pode se ler na minuciosa descrição da trajetória de Julio II feita no *Príncipe* - o panorama começou a se inverter com a decisão do novo papa de lançar suas débeis forças, talvez motivado pelas seguidas vitórias, contra o poderio da França. De início, Maquiavel chegou a acreditar em um milagre, tal como o que havia ocorrido na vitória sobre Bologna, quando a “mera audácia e autoridade” do papa foram suficientes para reconquistar a região. Com o passar do tempo, entretanto, começou a compreender que a bem-sucedida empreitada de Julio II só continuaria a dar certo na medida em que o tempo e as circunstâncias fossem compatíveis com o seu intempestuoso modo de agir. Na verdade, ele não teve a oportunidade de se confrontar com os revezes da *deusa* Fortuna: morreu cedo tendo realizado “com o seu impetuoso movimento, o que nenhum outro pontífice, com a máxima prudência humana, jamais teria realizado”.

O terceiro e último grande homem com quem Maquiavel manteve contato entre a visita ao papado de Julio II e o retorno à França foi Maximiliano, que estava naquele momento à frente do Sacro Império Romano. O imperador pretendia invadir a Itália e fazer-se coroar em Roma e, para tanto, contava com o apoio financeiro dos florentinos, que, no entanto, mantiveram-se reticentes quanto à sua real intenção. O secretário fora enviado até ele para esclarecer os verdadeiros propósitos do chefe da casa dos

---

<sup>137</sup>MAQUIAVEL, N. op.cit., 1991, p.46.



Habsburgo e, ao contrário da imagem que traçou dos grandes estadistas com os quais havia tido contato, considerou-o um “governante totalmente inepto, não tendo praticamente nenhuma das qualificações necessárias para realizar um governo eficaz”<sup>138</sup>. Não por acaso, no capítulo XXIII do *Príncipe*<sup>139</sup>, o secretário florentino discorre sobre os defeitos de Maximiliano na condução dos negócios políticos, ressaltando, sobretudo, sua indecisão, imprevisibilidade e vulnerabilidade à opinião dos outros:

“as coisas que faz num dia destrói no outro, e que não se saiba nunca o que ele quer, e ninguém pode prever suas deliberações” (...) “um príncipe deve aconselhar-se sempre, mas quando ele entender e não quando os outros quiserem”, pois “os bons conselhos, de onde quer que provenham, nascem da prudência do príncipe e não a prudência do príncipe dos bons conselhos”.

Toda essa experiência política possibilitou ao secretário florentino, antes de mais nada, o contato com as decisões de grandes homens em momentos de glória e de crise, permitindo-lhe o vislumbre da importância da *virtù* na gerência dos assuntos políticos e do papel da Fortuna no sucesso e na derrota de um projeto político - o que mais tarde viria a se traduzir, nos escritos do exílio, numa visão absolutamente nova sobre a natureza humana e a sua relação com a manutenção do poder político temporal. Afinal a fraqueza dos homens com os quais pudera conviver - sobretudo Bórgia, Júlio II e

---

<sup>138</sup>SKINNER, Q. op.cit., 1988, p.30.

<sup>139</sup>MAQUIAVEL, N. op.cit., 1991, p. 100.

Maximiliano -, e que, não obstante suas qualidades, os levaram ao fracasso ou ao sucesso meramente casual e, portanto, inconstante, proporcionado por pura sorte, “consistia em uma fatídica inflexibilidade diante da mudança das circunstâncias”<sup>140</sup>. Auto-confiança, impetuosidade ou cautela não eram capazes por si só - e isto parecia claro ao secretário florentino - de garantir o exercício e a manutenção do poder político, sendo portanto necessário introduzir na análise o problema das exigências do tempo em relação ao agir humano. Para Maquiavel seria melhor - como propõe Skinner<sup>141</sup> na sua interpretação do que considera o cerne da análise maquiaveliana da liderança política no *Príncipe* - que estes estadistas “tivessem procurado acomodar suas personalidades às exigências do tempo, ao invés de tentarem remodelar o tempo segundo o molde de suas personalidades”. Com efeito, nas raras oportunidades em que agiram aproveitando-se dos ventos favoráveis das circunstâncias, estes homens, apesar de seus defeitos, puderam enfrentar e resolver problemas políticos aparentemente insolúveis.

Somado à experiência política junto aos estadistas e aos conselhos de Soderini e Petrucci<sup>142</sup> quanto à necessidade de adequação da ação aos tempos, sobreviria o derradeiro episódio significativo, aquele que levaria Maquiavel ao exílio e, também, às suas mais importantes convicções teóricas acerca da relação entre a ação humana e o tempo. A invasão e a tomada de Florença - que sempre se mantivera indecisa quanto ao apoio ao novo papado - pelas tropas espanholas, sob o comando da *Santa Aliança*

---

<sup>140</sup>SKINNER, Q. op.cit. , 1988, p.31.

<sup>141</sup>IDEM, p.32.

<sup>142</sup>De fato, como assegura SKINNER (op.cit., 1988, p.32), Maquiavel (como relata em suas *Missões Diplomáticas*) já havia ouvido de Francesco Soderini, por ocasião da eleição de Julio II, que “há muitos anos que nossa cidade não tem tanto a esperar de um novo papa como deste (...), mas isso se souber como agir de acordo com os tempos”. Em outro momento, teria ouvido ainda de Pandolfo Petrucci, senhor de Siena e outro hábil observador político, que “desejando cometer o menor número possível de erros, conduzo meu governo dia a dia, e arranjo meus negócios hora a hora, pois o tempo é mais poderoso que nosso cérebro”. Essas observações, proferidas por dois dos mais argutos políticos da época, segundo a análise de Skinner, teria tido peso ainda maior nas considerações teóricas substanciais de Maquiavel do que a própria experiência junto aos “grandes homens”.

(contra a investida francesa na Itália), mantida entre Júlio II e Fernando de Espanha, levaram à fuga do *gonfaloniere* Soderini, ao retorno dos Medici à cidade após dezoito anos de ausência, à dissolução da República e, assim, ao exílio de Maquiavel dentro do próprio território florentino. Em 1513, a sua suposta participação em uma frustrada conspiração contra os Medici - que haviam feito o primeiro papa florentino, Giovanni de' Medici, após a morte de Júlio II, em fevereiro - o levaria a ser torturado, depois à prisão, ao pagamento de uma pesada multa e, finalmente, ao confinamento. Este episódio o remeteria mais uma vez à necessidade de reflexão sobre o papel da “grande e contínua malícia da Fortuna” - como escreveria na dedicatória do *Príncipe* a Lorenzo de Medici - nos episódios da vida.

A imagem recorrente da Fortuna nos escritos de Maquiavel, seja na interpretação dos episódios de sua própria vida, seja na análise dos acontecimentos políticos que observou pessoalmente ou tomou conhecimento por intermédio da leitura dos antigos (que, como vimos, já a haviam introduzido em seus textos), parece, assim, ser a primeira pista concreta que nos levará à necessidade de retomada de uma concepção circular do tempo. De fato, a reviravolta provocada pelo sucesso da sua peça *Mandrágora*, a publicação de *A Arte da Guerra* e o início do período fecundo - que o levaria a conceber, mesmo exilado, o cerne de sua obra filosófica - fazem Maquiavel pressentir cada vez mais a importância da Fortuna na elevação e na destruição de um homem e, num sentido mais amplo, de um regime.

Depois desta longa introdução ao problema que pretendemos abordar partamos, enfim, aos capítulos dos *Discorsi* nos quais são discutidas as bases dessa adoção teórica de um tempo circular para a compreensão da transitoriedade dos regimes e do papel dos homens na sua manutenção.

## Capítulo 4: O Tempo nos *Discorsi* de Maquiavel

### 4.1 - Maquiavel Descobridor

“Movido pelo meu desejo natural de fazer aquilo que considero útil, resolvi seguir por um caminho não trilhado.”

Maquiavel (*Discorsi*)

Ao começar a leitura da Introdução dos *Discorsi*, ainda no quarto parágrafo, nos deparamos com o contraste teórico que caracterizou o pensamento dos humanistas - qual seja, a conjugação do conhecimento dos antigos com a compreensão dos fenômenos modernos - por trás do sugestivo e, por vezes, enganoso estilo maquiaveliano<sup>143</sup>. De fato, a força do estilo<sup>144</sup>, que Nietzsche comparava ao *allegriissimo* na música<sup>145</sup>, se faz presente de maneira notável já no “Proêmio”, expondo o que o filósofo alemão chamou de “maliciosa percepção artística do contraste que ousa”:

---

<sup>143</sup>Como observa BIGNOTTO, N. (*Revista USP*, op.cit, pp.186 e 187), Maquiavel muitas vezes se serve de uma estrutura clássica ou de uma fórmula tradicional, como no *Príncipe* e nas *Histórias de Florença*, para seduzir o leitor e mostrar-lhe as conquistas teóricas que empreendeu, as quais, na maioria das vezes e não obstante a semelhança estrutural, são radicalmente diferentes daquelas dos seus antecessores.

<sup>144</sup>A esse respeito, Strauss (STRAUSS, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press, 1984. p. 85) considera que as informações sobre a maneira (ou estilo) de escrever maquiaveliana (“the Machiavelli’s manner of writing”), pela sua sinceridade, derivam principalmente dos *Discorsi* e não do *Príncipe*.

<sup>145</sup>NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*. S.Paulo: Cia. das Letras, 1992. p.95. Do original (trad. Paulo César de Souza): “Como poderia a língua alemã, mesmo na prosa de um Lessing, imitar o *tempo* de Maquiavel, que no *Príncipe* nos faz respirar o ar fino e seco de Florença, e só consegue expor o assunto mais sério num indomável *allegriissimo* - talvez com a maliciosa percepção artística do contraste que ousa: os pensamentos, difíceis, prolongados, duros, perigosos, e um *tempo* de galope e do bom humor mais caprichoso” (grifos do autor).

“julguei necessário escrever aquilo que, de acordo com o conhecimento das coisas antigas e modernas, considero essencial para a maior compreensão do passado e do presente”<sup>146</sup>.

No entanto, é no primeiro parágrafo desta mesma Introdução que Maquiavel faz referência ao aspecto crucial da análise que pretende engendrar nos seus *Discorsi*, ou seja, a sua grandiosidade - e, conseqüentemente, o seu perigo - face à malignidade da natureza humana:

“Não ignoro que a natural inveja dos homens, que criticam mais do que elogiam as ações alheias, torna toda descoberta tão perigosa ao seu autor quanto a procura por mares e terras desconhecidos”<sup>147</sup>.

Já de início, portanto, o secretário florentino nos faz crer que supõe a existência de uma natureza humana (e mais, degenerada)<sup>148</sup> e lança mão disso como principal argumento para temer pelo futuro de suas “descobertas”. Aqui já transparece a oposição que permeará quase toda a sua análise: de um lado se encontra o dado inexorável, inerente ao próprio mundo - no caso, a tendência natural do homem à corrupção; de

---

<sup>146</sup>MACHIAVELLI, N. op.cit. (1971, p. 76): “Volendo, pertanto, trarre li uomini di questo errore, ho giudicato necessario scrivere (...) quello che io, secondo le cognizione delle antique moderne cose, iudicherò essere necessario per maggiore intelligenza delle istorie”.

<sup>147</sup>MACHIAVELLI, N. cf. o original em italiano (1971, p. 76): “Ancora che, per la invidia natura degli uomini, sia sempre suto non altrimenti pericoloso trovare modi ed ordini nuovi, che si fusse cercare acque e terre incognite, per essere quelli più pronti a biasimare che a laudare le azioni d’altri.”

<sup>148</sup>Embora pareça explícita, aqui, a alusão a uma “natureza humana”, tentaremos demonstrar mais pormenorizadamente no decorrer desta dissertação que, ao contrário do que parece, não interessa de fato ao pensador italiano fazer generalizações a este respeito e sim, compreender a psicologia humana para entender melhor a ação política. De qualquer forma, percebe-se já neste início do livro, pela imagem que constrói da natureza humana, a ênfase que Maquiavel dará ao inexorável processo de corrupção do tempo e das formas políticas. Nesse sentido, o conceito de corrupção lhe servirá como um “conceito matriz”.

outro, opondo-se ao movimento natural dos homens rumo à decadência, se encontra ousadia da própria ação humana, capaz de descobrir “novos modos e ordens” e tentar frear a malícia do tempo, tornando a análise política, ao menos em parte, livre dos determinismos do mundo. Nesse sentido, somente a determinação original e intrínseca à própria natureza humana (a “natural inveja”) poderia se sobrepor à grandiosidade e à imprevisibilidade da ação humana, capaz de realizar importantes “descobertas” e romper, assim, com a inexorabilidade do destino. Já nesse primeiro parágrafo do livro vê-se, portanto, que o problema da política em Maquiavel parece centrar-se nas características inerentes ao próprio homem, isto é, nos vícios e virtudes capazes de determinar tanto o engendramento de novos modos e ordenamentos políticos, passíveis de resistir ao tempo, quanto a degeneração dos regimes no plano da temporalidade.

Além disso, percebe-se que a “descoberta”, da qual nos fala o secretário florentino, é uma clara alusão ao momento riquíssimo em que ele viveu, marcado pelo início do desenvolvimento científico, da revolução nas artes e também pelo fato que originou a metáfora: a descoberta do “novo mundo”. Sob esse aspecto, podemos dizer, com Bignotto<sup>149</sup>, que a grande ambição do nosso autor - e que justifica a alusão ao termo “descoberta” - é “realizar, na esfera do conhecimento da política, façanhas semelhantes às dos navegadores nos oceanos”.

Quanto a descoberta do “novo mundo”, já era famosa à época em que o então ex-secretário florentino escreveu os *Discorsi*, a saga de Cristovão Colombo, que depois de convencer o poder eclesiástico da importância de sua empreitada, lançou-se ao mar sem a certeza de um porto seguro e encontrou a América. Além disso, havia sido um

---

<sup>149</sup>BIGNOTTO, N.. “Maquiavel e o Novo Continente da Política”, in *“A Descoberta do Homem e do Mundo”*. SP: Cia. das Letras, 1998 ,p. 376.

italiano, Amerigo Vespucci (Américo Vespúcio), com o mesmo sobrenome - e talvez parente - de um dos assistentes de Maquiavel na chancelaria, Agostino Vespucci, quem chegara de fato ao continente logo após Colombo ter atingido o Caribe<sup>150</sup>.

Comparando-se a um “navegador” - certamente Colombo<sup>151</sup>, o homem que, associando os seus antigos conhecimentos de navegação ao desejo de encontrar terras desconhecidas, promoveu o encontro entre o velho e o novo mundo -, Maquiavel parece considerar a sua teoria política também como ponto de encontro entre dois “mundos”: aquele dos antigos, cuja sabedoria atemporal foi tão difundida na época, na cidade e nos meios em que viveu, associada ao “novo mundo”, do qual emergiam novas idéias, produtos de mentes inquietas e atentas à capacidade transformadora da ação humana. O mundo dos antigos seria, assim, o ponto de partida da sua “viagem” - a sua referência teórica -, enquanto que o “novo mundo” representaria o encontro com o que havia de imprevisível no momento de profunda transformação em que viveu. De fato, como escreve Bignotto<sup>152</sup>, “Maquiavel herdou dos humanistas do século XV a confiança nos antigos, mas teve junto com seus contemporâneos a sensação de que algo de novo se forjava nas experiências variadas que iam aos poucos transformando a face do mundo conhecido”. Aliás, como já vimos, ele deixa claro na justificativa dos propósitos do seu livro, contida no final da Introdução, essa necessidade de ter um porto seguro - a “confiança nos antigos” - que servisse como bússola para a ousadia da sua tarefa de conhecer “mares e terras desconhecidos”: “julguei necessário escrever aquilo que, de

---

<sup>150</sup>Segundo De Grazia (DE GRAZIA, S. op.cit., 1993, p. 28) “A época de Niccolò coincide com o apogeu dos navegadores e exploradores (...). Quando as notícias da descoberta de Amerigo (Américo Vespúcio) chegam a Florença, durante três dias e três noites ardem tochas do lado de fora dos grandes *palazzi*”.

<sup>151</sup>Com efeito, Strauss (STRAUSS, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press, 1984. p. 85) afirma que “já no início, Maquiavel indica a intenção do livro apresentando-se a si mesmo como um outro Colombo, como o descobridor de um continente ainda inexplorado do ponto de vista moral, como um homem que descobriu novos modos e ordens”. Vale notar que, sob esse aspecto, ele se assemelharia também a um “colonizador”.

<sup>152</sup>BIGNOTTO, N., op. cit. 1998, pp. 375-376.

acordo com o conhecimento das coisas antigas e modernas, considero essencial para a maior compreensão do passado e do presente”.

Entretanto, devemos considerar, para além da retórica, que o impulso do secretário florentino de “conhecer novas terras”, ou seja, teorizar de forma inovadora sobre a política dentro do contexto em que viveu, implicaria de qualquer forma em uma negação do valor de referência da tradição. Do impulso ao conhecimento do novo e não do apego à tradição - da sua parte amplamente valorizada no contexto florentino - adviria, portanto, o perigo ao qual ele se referiu já no primeiro parágrafo deste capítulo. Sobretudo se pensarmos que essa exposição ao perigo e, assim, às contingências do mundo, é o preço inevitável que se paga pelo desejo de incursão em um mundo novo, pois, como Maquiavel afirma no *Príncipe*<sup>153</sup>, “não há nada mais difícil de empreender, de resultado mais duvidoso e de conduta mais perigosa do que a introdução de novas instituições”. Mais adiante veremos que a astúcia teórica do nosso autor permitirá ver em toda a sua positividade esse mesmo perigo - enquanto exposição à contingência -, sobretudo em se tratando da criação de novos modos e ordenamentos políticos. De fato, como nos adverte Bignotto<sup>154</sup>, “se o leitor se sentir apaziguado por esse apelo à imitação, terá certamente caído na armadilha maquiaveliana que, anunciando um novo mundo, se apóia na força da tradição para expô-lo à luz do dia”.

No seu intuito de comparação a um navegador, o filósofo florentino toma para si as suas principais virtudes, sobretudo aquelas de Colombo: o tato na negociação política e no convencimento das autoridades eclesiásticas e a audácia de sair em busca do novo. Ele se julga, assim, a encarnação do homem teórico e prático, do inovador filosófico e

---

<sup>153</sup>MAQUIAVEL, N. op.cit., 1991, cap. VI.

<sup>154</sup>BIGNOTTO, N.,op.cit. 1998. pp. 384-385.



do desbravador pragmático. De fato, conforme afirma Albertini<sup>155</sup>, a personalidade fascinante de Maquiavel era “capaz de reunir a sensibilidade pelos problemas atuais, a experiência política e a capacidade de acreditar em uma renovação política e espiritual”. Consciente de seu poder, mais adiante na mesma Introdução, entretanto, ele astuciosamente tenta minimizar os seus dotes dizendo que:

“Se os poucos meios, a pouca experiência em relação ao presente e o pequeno conhecimento do passado tornarem minha tentativa infrutífera, poderei pelo menos ter aberto o caminho para que outros, com mais *virtù* e maior capacidade de argumentação e julgamento do que eu, possam realizar o meu desejo”<sup>156</sup>.

Mas não obstante a suposta humildade, sobressai nesse trecho as qualidades do grande escritor e do político: a *virtù*, a “argumentação” (*discorso*) e o “julgamento” (*iudizio*). Pode-se pensar também numa alusão à conjugação entre a “teoria” (como filósofo político) e a “prática” (como secretário).

Sob esse aspecto, vale ressaltar que, apesar do seu trabalho burocrático como secretário, é notória a paixão que Maquiavel sempre manteve pelas viagens ao exterior, o que, em certas ocasiões, causou-lhe represálias por parte dos colegas da “repartição”. Com efeito, em 1502, o seu assistente Agostino Vespucci o acusou, em uma carta escrita em latim, de ser *equitandi, vagandi ac cursitandi* pelo fato de estar sempre

---

<sup>155</sup>R. VON ALBERTINI, *Firenze dalla Repubblica al Principato*. p. 72, citado por BIGNOTTO, op.cit., 1998, p.378.

<sup>156</sup>MACHIAVELLI, N. op.cit. (1971, p. 76), cf. o original em italiano: “E se lo ingegno povero, la poca esperienza delle cose presenti e la debole notizia delle antique faranno questo mio conato difettivo e di non molta utilità; daranno almeno la via ad alcuno che, con più virtù, più discorso e iudizio, potrà a questa mia intenzione soddisfare: il che, se non mi arrecherà laude, non mi dovrebbe partorire biasimo”.

sumindo nas ocasiões de apuro no escritório da chancelaria: “Vedes, portanto, aonde isso vai levar, esse vosso espírito tão ávido de andanças, correndo daqui para lá, e caindo fora. Se acontecer algum problema, vou atribuir-vos a culpa e a mais ninguém”.<sup>157</sup>

Mas Maquiavel pode ter ido mais longe na comparação com o navegador espanhol: talvez pretendesse, de fato, ir além de Colombo, não se contentando apenas em descobrir um novo território, mas tentando também analisar o sentido de sua descoberta. Com efeito, como observa Bignotto<sup>158</sup>, “uma coisa era reconhecer a novidade, outra muito diferente incluí-la nos quadros mentais da época e sobre ela teorizar”. Sendo assim, se acreditarmos que o secretário florentino pretendia analisar também o sentido de sua descoberta, poderíamos imaginar que ele, ao se comparar a Colombo, estivesse aludindo também ao sentido intrínseco e portanto mais profundo do encontro do navegador com os índios. Desta forma, uma vez aceita essa hipótese, poderíamos relacionar o significado de sua descoberta no campo da política àquele da descoberta do desbravador espanhol no âmbito da cultura em geral que, sob esse aspecto, representaria uma espécie de síntese entre o sagrado e o profano, o cristão e o pagão, o deísmo e o panteísmo, o tempo histórico e o tempo cíclico. Por fim, a partir desta premissa, não poderíamos pensar que, para Maquiavel, o novo mundo seria, na verdade, o velho mundo, e o velho, o novo mundo? A esse respeito, Strauss<sup>159</sup> argumenta, de fato, que “os novos modos e ordens” aos quais nosso autor

---

<sup>157</sup>DE GRAZIA, S. op.cit., 1993, p. 27. Se tomarmos a sua peça *O Asno* (1517), escrita logo após o término dos *Discorsi*, veremos, de fato, que o personagem principal, um jovem florentino de boa família, é acometido por uma doença - talvez a mesma do autor - que se agrava sem parar: em todo lugar corria pela rua e, por todo tempo, sem qualquer atenção. Apesar de ser medicado por médicos, filósofos e um charlatão, o jovem “enquanto viveu, sempre correu”, demonstrando, talvez, que o que é da própria natureza não pode ser curado pela educação ou pela medicina.

<sup>158</sup>BIGNOTTO, N. op. cit., 1998, p. 377.

<sup>159</sup>STRAUSS, L., op.cit., 1984, p. 86. Em outra passagem, ele afirma que estes velhos modos e ordens são considerados

pretende chegar “demonstram ser aqueles da antiguidade, sendo, conseqüentemente, formas e ordenamentos muito antigos.”

A audácia do secretário florentino, no entanto, tinha a vantagem de, ao contrário de Colombo, não lhe colocar em risco de morte no caso do fracasso da sua empreitada. Com efeito, ele conclui ao final do primeiro parágrafo da Introdução que: “Se meus escritos não me trouxerem glória, ao menos não darão motivos para me condenarem”. No caso de não encontrar terra firme e não tendo como voltar, o navegador real seria morto pelo efeito de sua própria ação. O pensador-desbravador Maquiavel, em todo caso, mesmo que exilado, poderia viver até a velhice, criar seus filhos e ler seus livros. Contudo, para quem sempre amou as missões diplomáticas, essa reclusão forçada seria uma espécie de morte em vida.

Em última instância, entretanto, podemos dizer com Bignotto que “Maquiavel reteve das atividades dos navegadores, sobretudo o perigo que corriam os aventureiros e não propriamente o caráter espetacular das terras, que aos poucos se incorporavam e alargavam os domínios conhecidos do mundo”<sup>160</sup>. Esse perigo, embora não fosse eminentemente físico, talvez fosse o suficiente para tornar a sua tarefa - qual seja, entender o curso natural do mundo e a sua relação com a imprevisibilidade da ação humana - mais árdua do que a de Colombo, pois ele supõe no final da Introdução que com seus escritos poderia apenas abrir “um pequeno caminho que levará a um lugar preciso”. O navegador, de fato, chegou, ele próprio, à terra firme.

Em todo caso, apesar dos perigos de se “seguir por um caminho ainda não trilhado”, a tarefa de Maquiavel nos *Discorsi* parece ser menos perigosa do que aquela

---

novos porque foram esquecidos (cf. o original: “The ancient modes and orders are new because they have been forgotten”).  
<sup>160</sup>BIGNOTTO, N., op.cit. 1998, p. 377.

realizada no *Príncipe*. Mas também pelo menor perigo apresentado, seus comentários são mais espontâneos do que os feitos naquela que é considerada, talvez injustamente, a sua principal obra. Realmente, como enfatiza Strauss<sup>161</sup>: “Pelo fato de ser menos perigoso falar sobre os povos do que falar sobre príncipes, é de se esperar que os *Discorsi* sejam mais sinceros que o *Príncipe*”. Por outro lado, não obstante o fato de terem sido escritos em grande parte simultaneamente ao *Príncipe*<sup>162</sup>, os *Discorsi* seriam mais espontâneos por não se tratar de uma obra escrita sob encomenda e com o intuito de, sob certo aspecto, prestar contas aos detentores do poder político. Mais do que isso, pelo fato de abordar mais os povos do que os príncipes, os *Discorsi* foram escritos sem a necessidade de ocultar qualquer coisa. Pelo contrário, como argumenta Strauss, Maquiavel o escreveu movido pelo que considerava útil ao bem comum, justamente para tentar desocultar o que havia ficado oculto no *Príncipe*. Desocultar seria, assim, dar um novo sentido, sobretudo filosófico, ao que já havia sido apresentado na obra anterior sob uma outra perspectiva. De fato, como assinala Lefort<sup>163</sup>, os propósitos do *Príncipe* chocam o leitor exatamente por se restringirem a pensar o poder sem se preocupar nem com os seus fundamentos, nem com seus fins, ignorando a distinção entre o que é legítimo e o que é ilegítimo. Os *Discorsi*, ao contrário, por serem mais sinceros, mais explícitos e, sobretudo, mais profundos na análise do fenômeno do poder, seriam também a obra mais autêntica e eminentemente filosófica do secretário florentino<sup>164</sup>.

---

<sup>161</sup>STRAUSS, L., op.cit, 1984, p. 86.

<sup>162</sup>Na verdade, o *Príncipe* foi escrito de uma só vez em 1513, enquanto os *Discorsi* foram escritos entre 1513 e 1517 (ou 1519), tendo sido interrompidos pela primeira vez, segundo alguns críticos, na altura do capítulo XVIII para serem retomados mais tarde, após a finalização da primeira obra.

<sup>163</sup>LEFORT, C. op.cit. 1986, p. 467.

<sup>164</sup>De fato, Strauss (op.cit., 1984, p. 133) argumenta que “os *Discorsi* vão além do *Príncipe* no detalhamento da análise, resolução ou destruição daquilo que é geralmente aceito”.

Sendo assim, o seu temor<sup>165</sup> quanto ao futuro destes escritos e, também em relação ao seu próprio destino como autor, se justifica na medida em que, pela primeira vez, Maquiavel se dá o direito de realmente filosofar sobre o mundo da política sem se ater a conveniências políticas ou sem ter que se comprometer com determinadas situações ou pessoas<sup>166</sup>, a não ser com seus interlocutores mais próximos. De fato, muitos dos temas tratados neste livro foram produto das longas reflexões e conversas informais travadas com seus ilustres amigos<sup>167</sup> nos *Orti Oricellari* dos jardins florentinos do Palazzo Rucellai, nas quais os fatos históricos eram analisados sob vários pontos de vista, em função da diversidade da formação intelectual e cultural de seus interlocutores. Apesar da manutenção do mesmo estilo, por vezes escorregadio e enganador, foi apenas nos *Discorsi* que o filósofo florentino encontrou a liberdade para expor de fato seus pensamentos, daí inclusive derivando o próprio título do livro - que numa certa acepção pode ser traduzido como “comentários” ou “pensamentos”. O *Principe*, não obstante sua beleza e riqueza, entraria para a história sob o paradoxo jamais resolvido de ser um livro escrito por um republicano dando conselhos a um príncipe (Lorenzo de Medici) sobre como manter o seu poder<sup>168</sup>.

---

<sup>165</sup>Com efeito, esse temor transparece na própria dedicatória do livro aos seus amigos e interlocutores florentinos: “*a voi che mi avete forzato a scrivere quello ch'io mai per me medesimo non avrei scritto*”(a vós que me forçaram a escrever aquilo que eu jamais teria escrito por mim mesmo).

<sup>166</sup>Segundo Strauss (idem, *ibidem*), o ataque contido nos *Discorsi* a “todos os escritores” não encontra paralelo no *Principe*.

<sup>167</sup>Não foi por acaso, portanto, que Maquiavel dedicou os *Discorsi* a dois de seus amigos dos Orti Oricellari: Cosimo Rucellai, conhecido por Cosimino, neto do fundador dos Orti e morto ainda jovem, e Zanobi Buondelmonti, antigo colaborador nos tempos de serviço à República, que por ocasião do segundo levante contra Giovanni dei Medici fugiu para o exílio.

<sup>168</sup>Não obstante esta simplificação, podemos dizer com LEFORT, C. (*Le Travail de L'Oeuvre*, Paris: Gallimard, 1986, p. 456), que esta obra privilegia o ponto de vista do príncipe, mas trata da política como tal, dirigindo-se aqui e acolá a um príncipe possível, mais do que a um príncipe de fato, que assumindo o seu papel, deveria renunciar aos atributos e às crenças que normalmente estão ligadas à sua condição; por outro lado, longe de rebaixar os méritos do regime republicano, ele sugere que uma monarquia deve se erigir a partir do conhecimento e da satisfação de um certo número de aspirações democráticas”.

A inovação dos *Discorsi* em relação ao *Príncipe*, no entanto, não está apenas no fato do nosso autor jogar luz e recorrer aos “antigos modos e ordens” para entender os novos fatos que surgiam sob seus olhos, mas, como ressalta Strauss, está sobretudo na tentativa de “provar que eles (os velhos modos e ordens) podem ser imitados pelos homens modernos”<sup>169</sup>. Nesse sentido, como o próprio Maquiavel observa na Introdução, a sua tarefa vai além daquela de um mero historiador ou antiquário, uma vez que exige o conhecimento tanto das coisas antigas quanto das novas: “julguei necessário escrever aquilo que, de acordo com o conhecimento das coisas antigas e modernas, considero essencial para a maior compreensão do passado e do presente”. A escolha de se debruçar sobre os livros de Tito Lívio para compreender o passado, a princípio demonstram a intenção de Maquiavel de, através do seu próprio exemplo, tentar imitar as premissas das quais partiu o antigo historiador na sua história de Roma para poder entender melhor a história moderna. Sob esse aspecto, Lívio funcionaria, em um primeiro momento, como paradigma do verdadeiro historiador para o nosso autor, assim como a história de Roma serviria de modelo para a compreensão da história de Florença<sup>170</sup>.

Não foi por acaso, portanto - como bem observa Strauss<sup>171</sup>- que o secretário florentino abordou nos seus *Discorsi* apenas os primeiros dez livros de Tito Lívio, justamente aqueles que tratam do apogeu da república romana, período no qual manteve-se imune à corrupção e marcado menos pelas conquistas estrangeiras (que só

---

<sup>169</sup>STRAUSS, L. op.cit., 1984, p. 86.

<sup>170</sup>Segundo LEFORT, C. (1986, p. 454), “a julgar por estas indicações, a tarefa dos *Discorsi* parece mais limitada que aquela do *Príncipe*, pois não obstante a sua intenção de invocar exemplos modernos e de contribuir ao conhecimento da história universal, Maquiavel circunscreve seu objeto à análise dos textos de um autor e de testemunhos que pode extrair deles”.

<sup>171</sup>STRAUSS, L. op.cit., 1984, p.89.

viriam a acontecer no período posterior) do que pela tentativa de unificação da Itália sob uma república hegemônica (e não pelo poder de um príncipe, como sugere o outro livro de Maquiavel).

Seguindo o princípio de que algo subsiste ao movimento das coisas, ele tenta demonstrar que, apesar das aparentes transformações do mundo moderno, as antigas e genuínas virtudes podem e devem ser imitadas e não apenas transformadas, como as coisas antigas, em meros objetos de apreciação. Apesar de auferir prestígio a quem os possui, os objetos decorativos têm apenas um valor aparente, assim como o trabalho tradicional do historiador, sobre quem recai a metáfora, tem também apenas um valor “decorativo”:

“Muito valor se atribui à antiguidade - basta ver, entre inúmeros exemplos possíveis, o valor que se paga por um pedaço de estátua antiga para que sirva de enfeite em casa e revele a semelhança do dono com aqueles que no passado a veneravam, ou para que sirva de modelo a outros artistas”<sup>172</sup>.

Mas Maquiavel não está preocupado com as aparências<sup>173</sup>(como ocorre com o historiador tradicional), mas sim com a essência - isto é, a virtude - escondida por trás da beleza decorativa dos grandiosos eventos do passado:

---

<sup>172</sup>MACHIAVELLI, N. (op.cit., 1971, p. 76) cf. o original: “Considerando adunque quanto onore si attribuisca all’antiquità, e come molte volte, lasciando andare infiniti altri esempli, un frammento d’una antiqua statua sia suto comperato gran prezzo, per averlo appresso di se, onorarne la sua casa e poterlo fare imitare a coloro che di quella arte si dilettono; e come quegli dipoi con ogni industria si sforzono in tutte le loro opere rappresentarlo;”

<sup>173</sup>Embora ele afirme, no cap. 25, Livro I dos *Discorsi* (op. cit. 1971, p. 108) que “todos os homens se contentam tanto com a aparência como com a essência das coisas. Aliás, normalmente acreditam mais no que parece ser do que naquilo que efetivamente é”.

“é nítido como os empreendimentos virtuosos mostrados pela história, nos quais reinos e repúblicas inteiros, com seus reis, comandantes, cidadãos, legisladores, lutaram até o fim por suas pátrias, são mais admirados do que imitados”<sup>174</sup>.

Ao nosso autor, portanto, não importa a vitória em si, meramente decorativa do ponto de vista historiográfico e sem nenhum valor didático, mas sobretudo a vontade ou virtude que levou os homens a lutar “até o fim”. Voltando, enfim, à metáfora da decoração, percebe-se que a Maquiavel não interessa a *semelhança* que a posse de um determinado objeto antigo estabelece entre aquele que o comprou e aquele que o usou no passado. O que importa, no plano prático, é a *identidade* de espírito entre aquele que sabe interpretar o verdadeiro significado de um ato virtuoso e, sobretudo, imitá-lo na prática. Ao passado, enfim, não basta ser objeto de coleta e “admiração”, devendo ser principalmente objeto de interpretação e “imitação”<sup>175</sup>. Esta imitação, por sua vez, é difícil porque não se refere apenas à capacidade de copiar, mas sobretudo à possibilidade de se extrair do que é ocasional e contingente aquilo que é duradouro e essencial (diríamos até mesmo atemporal). Mais do que um simples retorno ao antigo (ou seja, uma “imitação” *stricto-sensu*), trata-se, de fato, de um retorno que implica numa elaboração daquilo que, até então, era identificado como a “Antiguidade”<sup>176</sup>. Aqui

---

<sup>174</sup>MACHIAVELLI, N.(op. cit. 1971, p. 76), cf. o original:”E veggendo, da l’altro canto, le virtuosissime operazioni che le storie ci mostrano, che sono state operate da regni e republiche antique, dai re, capitani, cittadini, latori di leggi, ed altri che si sono per la loro patria affaticati, essere più presto ammirate che imitate”.

<sup>175</sup>Para LEFORT (1986, p. 458), “louvando a virtude da imitação, sugerindo que o mais novo coincide com o mais antigo, Maquiavel apazigua a inquietude” (daqueles que idolatram a antiguidade, tomando-a como única referência possível),” reduzindo seu projeto aos limites de uma restauração”.

<sup>176</sup>LEFORT, C. op.cit. 1986, p. 464.



já percebe-se, como afirma Bignotto<sup>177</sup>, “que aquilo que para os humanistas era uma possibilidade - a imitação dos antigos -, constitui-se para Maquiavel num problema”<sup>178</sup>.

Como foi dito anteriormente, Maquiavel parece se preocupar em detectar, através de suas pesquisas, algo que subsiste e permanece intacto, “não obstante a injúria dos tempos”, como os livros de Tito Lívio e as próprias naturezas física e humana. Com efeito, para o nosso autor, aqueles que não percebem a relação entre os eventos do passado e os do presente talvez acreditem que “o céu, o sol, os elementos e os homens tenham variado quanto aos seus atributos, movimento e potência de uns tempos para cá”. A primeira vista, como sugere Lefort<sup>179</sup>, parece “que as leis da natureza, da natureza humana notadamente, são imutáveis e a diferença dos tempos, ilusória”. Apesar da mudança temporal aparente, há sempre algo atemporal que permanece ou resiste, como a própria natureza física<sup>180</sup>. Mas como “nada indica que Maquiavel estivesse preocupado com uma teoria das coisas naturais”, segundo Bignotto<sup>181</sup>, a alusão aos seus aspectos imutáveis de fato remete à necessidade de se buscar no território da natureza humana e das relações políticas, algo que, como “o céu, o sol e os elementos”, subsiste ao tempo. Sendo assim, podemos concluir com Lefort<sup>182</sup> que o problema do nosso autor consiste em saber porque os homens, apesar do fato de a natureza não

---

<sup>177</sup>BIGNOTTO, N. Maquiavel Republicano. op.cit., 1991, p. 77.

<sup>178</sup>De fato, como já vimos, o modo maquiaveliano de conceber as coisas nem sempre está de acordo com os princípios dos humanistas. Nesse caso específico, vislumbra-se mesmo uma oposição, pois o secretário florentino procura menos elogiar o passado do que encontrar nele elementos que possam enriquecer e, assim, guiar as ações do presente, numa espécie de “imitação ativa”. No decorrer desta dissertação, trataremos mais aprofundadamente esta questão quando abordarmos a crítica maquiaveliana à história nos moldes da tradição.

<sup>179</sup>LEFORT, C. op.cit. 1986, p. 463.

<sup>180</sup>Apesar do aparente platonismo presente nessa afirmação, veremos no decorrer desta exposição que trata-se, mais uma vez, de um recurso de persuasão do leitor tipicamente maquiaveliano, mais do que uma defesa dos pressupostos platônicos em relação às diferenças entre o “tempo” e a “eternidade”. De fato, Maquiavel não está preocupado em dar um caráter ontológico ao tempo, mas sim em compreender as ações humanas no passado e no presente não obstante o poder do tempo.

<sup>181</sup>BIGNOTTO, N. op.cit. (1998) p. 385.

<sup>182</sup>LEFORT, C. Le Travail de l'oeuvre: Machiavel. citado por Bignotto, op.cit., 1991, p.77.

mudar, serem incapazes de repetir as ações do passado, “contentando-se com a contemplação de sua beleza, mas sem saber utilizar sua lição na vida cotidiana”.

Sob esses aspectos, os *Discorsi* poderiam ser entendidos em um primeiro momento como uma obra didática que, ao narrar a história antiga, ensina aos homens modernos as regras gerais que orientaram a conduta dos homens antigos. Mas, ao contrário dos propósitos do *Príncipe*, que tratam basicamente do estabelecimento de regras específicas a serem seguidas em determinadas situações práticas, os objetivos dos *Discorsi* remeteriam à necessidade de um adensamento filosófico que permitisse a verdadeira interpretação - até mesmo atemporal e, portanto, geral - dos atos virtuosos dos governantes, fossem eles príncipes ou não. Se pensarmos bem, veremos que o *Príncipe*, ao contrário da suposta e enganosa falta de pretensão dos *Discorsi* (escritos já na certeza do exílio duradouro), foi uma obra escrita quase sob encomenda - pelo menos segundo os propósitos e anseios do Maquiavel político -, tendo, portanto, uma dimensão eminentemente prática. Poderíamos até supor que o secretário florentino tenha escrito os *Discorsi* como uma resposta mais filosófica e genérica aos problemas práticos e específicos colocados no *Príncipe*. Enfim, poderíamos arriscar: o *Príncipe* seria uma obra de caráter temporal enquanto os *Discorsi* teriam um caráter atemporal: enquanto o primeiro ressalta as possibilidades disponíveis de unificação da Itália no momento em que foi escrito (ou seja, pelo poder de um príncipe), o segundo trata dessas mesmas possibilidades ainda que através do poder hegemônico de uma república. Nesse sentido, o primeiro estaria voltado mais para a questão da conquista do poder político, de um ponto de vista prático (isto é, do que era *possível* naquele momento), enquanto o segundo trataria mais do problema da fundação e manutenção deste mesmo poder, sob uma perspectiva genuinamente filosófica, ou seja, da perspectiva que o autor considera

*desejável* - mesmo que tenha tido que recorrer aos antigos para demonstrar a sua plausibilidade. Sendo assim, enquanto o *Príncipe* se concentra no estudo da figura do príncipe novo, que como “inovador” estaria imbuído da tarefa de criação de novos regimes a partir do jogo de forças contidas no tempo, os *Discorsi* tratam dos fundadores que, baseados na própria *virtù*, conseguiram através da sua ação, dar subsídios para o conhecimento mais profundo sobre a criação de novos modos e ordens. Além disso, se observarmos a trajetória dos escritos de Maquiavel (que se inicia sob a forma de diário de campo (as *Missões*), tornando-se depois tratado político (o *Príncipe*), e concomitantemente, tratado filosófico (os *Discorsi*) e, por fim, peças teatrais (*A Mandrágora*, *O Asno*) e obra historiográfica (*História de Florença*)) veremos que, com o passar do tempo e com a aumento da desilusão política, o secretário florentino permitiu-se ora uma maior profundidade filosófica no tratamento de assuntos políticos e históricos, ora uma maior manifestação da sua veia artística. Segundo Lefort<sup>183</sup>, o fato de os *Discorsi* terem sido produto de conversações mantidas com jovens *hostis* ao regime Medici, sendo inclusive dedicados a dois deles, sugere que o nosso autor tivesse já abandonado “suas vãs esperanças” e decidido mudar de interlocutores e de partido. De fato, na dedicatória desta obra Maquiavel deixa transparecer sua desilusão com a política na medida em que, numa espécie de autocrítica, condena “aqueles que enviam suas obras a algum príncipe e lhe concede, cegos pela ambição e pela cobiça, o mérito de todas as virtudes, quando na verdade deveriam condená-los pelas suas infames derrotas”. Nesse sentido, ainda de acordo com Lefort<sup>184</sup>, o “silêncio sobre o *Príncipe*, mantido nos *Discorsi*, parece ser o signo de uma retratação ou desmentido: repudiando

---

<sup>183</sup>LEFORT, C. op.cit. 1986, p. 455.

<sup>184</sup>IDEM, p. 456.

o trabalho consagrado ao governo monárquico, o escritor colocaria agora sua pena a serviço da causa republicana”.

De fato, no entender de Bobbio<sup>185</sup>, o *Príncipe* trata da política militante, enquanto os *Discorsi* versam sobre a teoria política, afastando-se mais dos acontecimentos da época. Para Strauss,<sup>186</sup> o *Príncipe* se refere aos principados, tendo como tema característico o príncipe “no seu mais exaltado sentido, como o portador de novos modos e ordens, isto é, o fundador”, enquanto os *Discorsi* dizem respeito às repúblicas, tendo como eixo central “o povo, como mantenedor de modos e ordens já estabelecidos ou como o depositário da moralidade e da religião”<sup>187</sup>. Já para Lefort<sup>188</sup>, enfim, “pela audácia de suas fórmulas, os *Discorsi* sugerem ser, aos olhos do seu autor, uma obra da fundação, enquanto o *Príncipe* não passaria de uma primeira tentativa em direção à descoberta”.

De um ponto de vista mais específico, poderíamos dizer com Bignotto<sup>189</sup> que os *Discorsi* têm como tema a fundação das repúblicas, tratando portanto da introdução de novas formas de governo no tempo, enquanto o *Príncipe* descreve a situação mais geral da interação das cidades existentes com o tempo já instituído da história. Em outras palavras, o primeiro trata da ação dos fundadores no seu intuito de, através exclusivamente da própria *virtù*, “criar a melhor forma de governo possível para resistir ao poder devastador da passagem do tempo e romper com os laços do passado”, enquanto o segundo aborda a ação dos inovadores, os quais “tentam romper as barreiras

---

<sup>185</sup>BOBBIO, N. “A Teoria das Formas de Governo.” Brasília: Ed. UnB, 1985, p.83.

<sup>186</sup>STRAUSS, L. op.cit. (1984) p. 133.

<sup>187</sup>Embora Strauss afirme que é no *Príncipe* que Maquiavel trata especificamente da questão do fundador, mais adiante ele diz que isso não significa que o nosso autor silencie sobre esta questão nos *Discorsi*: “pelo contrário, os *Discorsi* articulam o fenômeno da fundação de maneira muito mais profunda do que o *Príncipe* ao mostrar não apenas os heróis-fundadores, como Ciro e Teseu, mas também uma série de ‘fundadores-contínuos’, como o Senado Romano”.

<sup>188</sup>LEFORT, C. op.cit. 1986, p. 455.

<sup>189</sup>BIGNOTTO, N. op.cit. (1998), pp. 382-383.

de um mundo já povoado pelo embate entre a fortuna e a *virtù* e dele se aproveita para realizar suas próprias obras”.

Além disso, pode-se dizer que o trabalho do secretário florentino nos *Discorsi* se distingue do mero relato historiográfico, preocupado em elencar regras específicas e reduzi-las a determinados aspectos da vida, buscando, ao contrário, generalizar essas mesmas regras a ponto de atingirem, sem distinção, *todos* os aspectos da vida.

Sob esse aspecto, Maquiavel julga que a fragmentação do conhecimento - que leva por exemplo, como ele diz, o jurista e o médico a recorrerem às leis e remédios dos antigos - ao contrário de resolver problemas, só amplia a distância entre os mundos antigo e moderno, uma vez que estes velhos conhecimentos se cristalizam em princípios que apenas orientam especificamente, ao invés de determinarem genericamente, uma conduta profissional estrita. Por isso, ele diz na Introdução que “da antiga virtude não resta mais nada, *ainda mais* quando vejo que é aos conselhos e remédios dos antigos que se recorre quando há disputa entre os cidadãos ou quando estes contraem alguma doença<sup>190</sup>” (grifo meu). Ou seja, o que poderia servir de exemplo - no caso da metáfora escolhida, a conduta dos juristas e médicos - apenas confirma (talvez pela sua especificidade e exceção) a regra vigente segundo a qual o que é antigo não pode ser imitado, mas somente usado como referência particular e não como modelo geral de conduta.

O exemplo que bastaria ao nosso autor não se restringe, assim, a apenas uma determinada prática profissional. Ele, de fato, gostaria de ver outros exemplos que realmente demonstrassem a disposição dos homens modernos em seguir os atos

---

<sup>190</sup>MACHIAVELLI, N. (op. cit. 1971, p. 76), cf. o original:”che di quella antiqua virtù non ci è rimasto alcun segno (...) E tanto che, quanto io vego nelle differenze che intra cittadini civilmente nascano, o nelle malattie nelle quali li uomini incorrono, essersi sempre ricorso a quelli iudizii o a quelli remedii che dagli antichi sono stati iudicati o ordinati.”

virtuosos dos antigos. E estes modelos de conduta não constituem um conjunto fechado de regras práticas (como no caso dos médicos e juristas), mas se fazem presente sobretudo, nas ações eminentemente virtuosas do mundo político-militar:

“para fundar uma república, para manter um estado, para governar um reino, para ordenar as milícias e conduzir a guerra, para julgar os cidadãos e expandir o império, não se encontra sequer uma república ou príncipe que recorra aos exemplos dos antigos”.<sup>191</sup>

Daí o fato de o secretário florentino ter escolhido como referência os livros de dois historiadores antigos - Tito Lívio e Políbio -, ambos preocupados em reconstruir a história do Império Romano do ponto de vista político-militar.

Sendo assim, o que leva Maquiavel a distinguir o seu trabalho daquele de um historiador é a relação que consegue estabelecer entre estes dois mundos, distantes temporalmente e, assim, historicamente, mas próximos no que se refere a algo atemporal e, no entanto, inerente ao próprio mundo - nem que seja, como sugere a maliciosa e sugestiva introdução, a “natureza dos homens”<sup>192</sup>. O simples historiador, como o decorador ou o antiquário em relação aos objetos antigos, rebusca de tal forma os fatos históricos que eles se tornam impossíveis de ser imitados. Por isso, segundo o nosso autor<sup>193</sup>:

---

<sup>191</sup>IDEM, *ibidem*, cf. o original (p. 76): “Nondimanco, nello ordinare le republiche, nel mantenere li stai, nel governare e’regni, nello ordinare la milizia ed amministrare la guerra, nel iudicare e’sudditi, nello accrescere l’imperio, non si truova principe né republica che agli esempli delli antiqui ricorra”.

<sup>192</sup>Como veremos logo adiante, os desejos humanos, imutáveis ao longo do tempo, é que serão, de fato, o elo de ligação entre o passado e o presente.

<sup>193</sup>MACHIAVELLI, N. *Idem*, *ibidem* (1971, p. 76), cf. o original:“(…) quanto dal non avere vera cognizione delle storie, per non trarne, leggendole, quel senso né gustare di loro quel sapore che le hanno in sé. Donde nasce che infiniti che le

“a história, lida, não permite a percepção do seu sentido nem a degustação do sabor que possui em si mesma. Donde provém o fato de muitos, ao lerem-na, terem prazer em escutar a grande variedade de acontecimentos que ela contém, mas não tentarem imitá-la”.<sup>194</sup>

Como bem observa Parel<sup>195</sup>, nesta passagem Maquiavel estabelece a sua crítica aos leitores contemporâneos, censurando-os por lerem a história por divertimento (*amusement*) e não com o objetivo de se instruírem. Nesse sentido, a verdadeira instrução por intermédio da leitura da história se relaciona à capacidade não de apenas se deleitar com os eventos ali contidos, mas sobretudo à capacidade de imitar a *virtù* dos antigos. Se não se é capaz de imitá-los, sublinha Maquiavel, isso se deve “não tanto à fraqueza que a atual religião nos reduziu ou o mal de um ócio ambicioso que reina em boa parte das províncias e cidades cristãs, mas sim à falta de conhecimento sobre a história (...)”. Portanto, se o conhecimento da história é falho entre os seus contemporâneos, isto se deve principalmente (ao contrário do que parece sugerir o estilo do nosso secretário com o “não tanto”) ao Cristianismo, que na sua interpretação da história, valorizou o “ócio”(ozio)<sup>196</sup> ao invés da virtude. Afinal de contas, foram os

---

leggono, pigliono piacere di udire quella varietà degli accidenti che in esse si contengono, senza pensare altrimenti di imitarle”.

<sup>194</sup>Segundo LEFORT (op.cit. 1986, p. 462), Maquiavel “se apresenta como o intérprete de uma obra (os livros do historiador Tito Lívio), sugerindo que esta obra não produz imediatamente o seu sentido e que da conquista desse sentido nascerá uma nova disposição do Sujeito - a transformação de um prazer sensual (*piacere di udire*) em um desejo de fazer, isto é, de imitar”.

<sup>195</sup>PAREL, A.J. *The Machiavellian Cosmos*. Yale University Press, 1992. p.26.

<sup>196</sup>Segundo S. DE GRAZIA (op.cit, 1993, pp. 256-257), “o termo ‘ócio’ ou *ozio* (ou ainda *ocio*, variante que Maquiavel emprega nos versos) aflorou várias vezes, uma delas, por exemplo, como a Preguiça na lista dos pecados, mas sobretudo nas investidas de nosso autor contra a indolência dos gentis-homens. Os gentis-homens que Niccolò despreza são os que vivem ociosos (*oziosi*), os príncipes que ele detesta apodrecem no ócio (*ozio*), o chefe que ele ridiculariza é aquele que fica

cristãos que, ao difundirem a idéia de que apenas as lições morais contidas na “história sagrada” têm valor, reduziram a leitura da história pagã a um mero prazer estético, um divertimento. Por isso, segundo Parel - que considera a crítica à noção cristã da história e o apelo à imitação da virtude dos antigos contida na história pagã como o principal tema da Introdução senão de todo o livro - “agir segundo as lições morais contidas na história pagã significaria, em última instância, renunciar ao Cristianismo”. Nesse sentido, a principal intenção de Maquiavel ao escrever os *Discorsi* seria “corrigir o erro da interpretação cristã da história”, sendo esta correção a pré-condição que levaria ao verdadeiro conhecimento da história e à aceitação de suas novas teses acerca da ciência política e, assim, dos “novos modos e ordens” que ela apresenta. Em outras palavras, “a filosofia da história de Maquiavel é, por assim dizer, o fundamento sobre o qual ele construirá o edifício de sua nova ciência política”.<sup>197</sup>

Esta intenção de criticar a essência do cristianismo - que é, segundo Colonna d’Istria e Frapet<sup>198</sup>, o desconhecimento ou a negação da história -, já se revela de fato na escolha do modelo de temporalidade retomado de Políbio, no qual transparece de maneira indubitável uma concepção anti-cristã da história. Com efeito, ao adotar um paradigma circular do tempo, Maquiavel, como veremos mais à frente, pretende menos aceitar o seu caráter inexorável do que estabelecer uma crítica contundente ao modo

---

ocioso (*ozioso*). Os jovens estudantes no caminho do mal são ociosos (*oziosi*)”. Nesse sentido, a palavra estabelece relações com as idéias gregas e romanas sobre o ócio e a vida contemplativa (em oposição à vida ativa). Daí o fato de Maquiavel, na sua polêmica contra o cristianismo, considerá-lo como o mestre do ócio, glorificador “mais dos humildes e contemplativos do que dos ativos”. Os ativos, em oposição aos contemplativos ou *ociosos*, seriam aqueles *virtuosos*, donde se depreende a bipolaridade entre *ozio* e *virtù*, tal como ela também aparece na Livro II, cap. 2, dos *Discorsi*: “Este modo (ocioso) de viver parece ter tornado o mundo fraco, e tê-lo entregue como presa aos homens celerados (...) E embora pareça que o mundo se efeminou e o céu se desarmou, sem dúvida isso nasce mais da vileza dos homens, que interpretaram nossa religião segundo o ócio e não segundo a virtude”.

<sup>197</sup>IDEM, *ibidem*.

<sup>198</sup>COLONNA D’ISTRIA, G. e FRAPET, R. *L’Art Politique chez Machiavel*. Paris: J. Vrin, 1980. p. 136.



cristão de interpretação do homem e da história. Por isso, segundo Colonna D'Istria e Frapet, ele parte do pressuposto de que

“o homem vive num mundo governado pelo tempo, e é o tempo que suscita as necessidades sempre novas, previsíveis e imprevisíveis. O homem, assim como a sociedade e todas as outras coisas do mundo, cumprem seu próprio tempo, desde seu nascimento até sua morte. Seus problemas e suas misérias não provêm nem de uma deficiência natural nem de uma fatalidade que preenche sua rota de obstáculos externos, mas da sua condição de ser temporal que vive em um mundo de circunstâncias temporais”<sup>199</sup>.

Ao contrário do cristianismo, portanto, o nosso autor pretende interpretar os fatos humanos de um ponto de vista a um só tempo histórico e temporal e não a partir de uma visão determinista que tornaria toda e qualquer análise inútil. E para tanto, precisa de antemão atacar a negação cristã das coisas mundanas, contida no elogio à humildade e à resignação, na desvalorização dos ideais políticos, na condenação do desejo de glória imortal e terrestre e na sobreposição da eternidade ao tempo. Como exemplo dessa crítica ao cristianismo, podemos destacar o que ele diz no capítulo I do livro III dos *Discorsi*<sup>200</sup> a respeito do papel de São Francisco e de São Domingos na “renovação” da Igreja:

---

<sup>199</sup>IDEM, p. 136.

<sup>200</sup>MACHIAVELLI, N. op.cit. (1971, p. 196) cf. o original: “Vivendo ancora poveramente, ed avendo tanto credito nelle confessioni con i popoli e nelle predicazioni, che ei danno loro a intendere come egli è male dir male del male, e che sia bene vivere sotto la obediencia loro, e, se fanno errore, lasciargli gastigare a Dio”.

“Vivendo na pobreza e obtendo a confiança do povo através da confissão e da pregação, convenceram a todos de que é pecado falar mal daqueles que governam mal (*è male dir male del male*), que é bom devotar-lhes obediência e que, caso cometam algum desvio, cabe somente a Deus castigá-los.”

De fato, para Maquiavel o tempo é que é o “pai da verdade”<sup>201</sup>, e não a eternidade enquanto “tempo imaginário que faz os homens perderem a esperança prudente de uma previsão ativa, que, por sua vez, é a única matriz autêntica que lhes é oferecida”<sup>202</sup>.

Embora não seja intuito desta dissertação discutir nos pormenores as bases da crítica maquiaveliana à história<sup>203</sup>, podemos concluir, conforme nos mostram as pistas levantadas até aqui, que essa crítica atinge não apenas a interpretação cristã dos eventos históricos, mas toda a tradição historiográfica de uma maneira geral. Com efeito, Maquiavel se julga superior ao historiador tradicional - cujo trabalho é meramente “decorativo” (isto é, superficial) e se assemelha ao do “antiquário” -, na medida em que ele possui “o conhecimento das coisas antigas e modernas”, sendo este o elemento essencial “para a compreensão do passado e do presente”<sup>204</sup>. Este conhecimento remonta a algo que permanece intacto e subsiste ao movimento das coisas para além da própria história, constituindo-se como a essência da temporalidade - a qual se esconde

---

<sup>201</sup>IDEM, p. 81, cf. o original: “il tempo, il quale dicono essere padre d’ogni verità”.

<sup>202</sup>COLONNA D’ISTRIA, G. e FRAPET, R., op. cit. 1986, p. 136.

<sup>203</sup>Para maiores detalhes sobre este assunto, ver o artigo de minha autoria, intitulado “Desejo e Esquecimento: Considerações sobre a História e o Tempo em Maquiavel e Nietzsche”, publicado no *Caderno de Filosofia e Ciências Humanas* número 5 (1995), das Faculdades Integradas Newton Paiva.

<sup>204</sup>De fato, na Introdução do Livro II dos *Discorsi* (op. cit. 1971, p. 145) ele diz “que os homens se enganam quando resolvem julgar o passado e ou o presente, já que não têm um conhecimento perfeito nem de um nem de outro”.

por detrás da superficialidade do simples relato histórico, normalmente preso a detalhes inúteis.

De fato, como veremos nos próximos tópicos desta dissertação, a maneira que Maquiavel encontra de recuperar esta essência - e, assim, restabelecer o elo<sup>205</sup> entre os eventos passados e aqueles do presente, tornando-os inteligíveis -, remete ao conhecimento do movimento dos desejos expressos nas virtudes e nos vícios dos homens, que não mudam do ponto de vista global, ao longo do tempo<sup>206</sup>. Estes desejos, ainda que inconstantes no momento presente, se mostram relativamente estáveis quando analisados historicamente.

Se avançarmos até a Introdução do Livro II dos *Discorsi*<sup>207</sup>, veremos, com efeito, que, segundo o nosso autor:

“os homens tendem sempre a louvar o passado, ainda que sem razão, e a lamentar o presente. Devotos do que existiu outrora, celebram eventos passados, que conhecem somente por intermédio dos historiadores, e tecem elogios ao que se recordam de ter visto na sua juventude, o que torna frequentemente falsa a sua opinião (...) Não é dado ao homem conhecer verdadeiramente o passado, pois na maioria

---

<sup>205</sup>Como vimos no primeiro capítulo desta dissertação, Políbio também manifestou o mesmo desejo de estabelecer o elo entre os eventos do passado e do presente, mas, ao contrário de Maquiavel, elegeu para isso algo insondável como a Fortuna.

<sup>206</sup>Ainda nesta mesma Introdução do Livro II, Maquiavel diz: “Julgo que o mundo não tenha se modificado tanto e que nele tenha havido desde sempre a mesma quantidade de bem e de mal”.

<sup>207</sup>MACHIAVELLI, N. op.cit. (1971, p. 144), cf. o original: “Laudano sempre gli uomini, ma non sempre ragionevolmente, gli antichi tempi, e gli presenti accusano: ed in modo sono delle cose passate partigiani, che non solo celebrano quelle etadi che da loro sono state, per la memoria che ne hanno lasciata gli scrittori, conosciute; ma quelle ancora che, sendo già vecchi, si ricordano nella loro giovinezza avere vedute. E quando questa loro opinione sia falsa, come il più delle volte è, mi persuado varie essere le cagioni che a questo inganno gli conducono. E la prima credo sia, che delle cose antiche non s’intenda al tutto la verità; e che di quelle il più delle volte si nasconda quelle cose che recherebbono a quelli tempi infamia; e quelle altre che possano partorire loro gloria, si rendino magnifiche ed amplissime”.

das vezes lhe é omitido aquilo que à época possa ter sido motivo de desonra. Além disso, para glorificá-lo, (os historiadores) exageram em termos pomposos e enfáticos os seus eventos”.

Em função da impossibilidade de se penetrar o passado de maneira objetiva - visto serem os relatos históricos marcados pela subjetividade de quem os escreve -, Maquiavel sugere que devemos nos ater, como já foi dito, ao que considera a essência da temporalidade, ou seja, os ciclos que regem as coisas humanas. Portanto, conforme ele afirma no livro III, cap. 43 <sup>208</sup>, se existe uma história, ela não está no que foi escrito, mas na repetitividade dos desejos (e, assim, dos vícios e virtudes), que sendo sempre semelhantes entre si, independentemente do tempo histórico, tendem a produzir resultados empíricos análogos:

“todos os acontecimentos do mundo, em qualquer tempo, sempre se relacionam com aqueles que os precederam, pois, afinal de contas, tudo o que é produzido pelos homens, que têm e sempre tiveram as mesmas paixões (*passioni*), acarreta necessariamente as mesmas consequências”<sup>209</sup>.

---

<sup>208</sup>MACHIAVELLI, N. op. cit. (1971, p. 250), cf. o original: “Tutte le cose del mondo, in ogni tempo, hanno il proprio riscontro con gli antichi tempi. Il che nasce perché, essendo quelle operate dagli uomini, che hanno ed ebbono sempre le medesime passioni, conviene di necessità che le sortischino il medesimo effetto”.

<sup>209</sup>Acerca desta semelhança atemporal entre eventos distantes historicamente, vale lembrar também que na sua peça *Clizia*, o teatrólogo sobe ao palco para apresentar o prólogo e zomba do historiador: “O episódio que ireis ouvir ocorreu originalmente em Atenas, mas o que direis se este mesmo caso, poucos anos atrás, aconteceu também em Florença? Se ao mundo voltassem os mesmos homens como voltam os mesmos casos, nunca se passariam cem anos sem que nós nos encontrássemos mais uma vez juntos a fazer as mesmas coisas de agora” (citado por DE GRAZIA, S., op. cit. 1993, p. 268). De fato, como podemos perceber a partir do aprofundamento desta questão em seus textos filosóficos, Maquiavel supõe o retorno não dos “mesmos homens”, mas das mesmas paixões humanas, o que justificaria o eterno retorno dos acontecimentos históricos.

Aquele que se propõe ser historiador deve ser, assim, profundo o bastante a ponto de poder perceber essa repetitividade, que embora seja inerente à própria história, não se dá dentro de uma cronologia, um tempo linear.

Seguindo a ordenação formal dos *Discorsi*, no próximo tópico desta dissertação, discutiremos, a partir da análise do seu segundo capítulo, o resgate que Maquiavel faz da concepção circular da temporalidade da Antiguidade para compreender os movimentos de ascensão e queda dos regimes ao longo da história e, assim, poder pensar em uma forma política - e, portanto, humana - capaz de garantir para si uma maior estabilidade e durabilidade face à ação corrosiva do tempo.

## 4.2 - O Tempo Circular dos Regimes:

*“Este é o círculo segundo o qual todos os Estados governam e são governados”*

Maquiavel (*Discorsi*)

O capítulo dois do livro I dos *Discorsi*, não obstante a semelhança em alguns trechos com os textos de Políbio e Platão acerca do fenômeno da temporalidade, contém o cerne da original reflexão maquiaveliana sobre o tempo. Por isso nos ateremos na sua interpretação com mais cuidado, buscando extrair do movimento do texto o aspecto inovador da solução do secretário florentino ao problema da circularidade temporal dos regimes.

Depois de nos convencer da necessidade de recorrer e imitar a virtude dos antigos, Maquiavel, neste segundo capítulo, centra sua análise na República Romana para buscar as razões pelas quais ela se destacou durante um certo período no cenário político-militar. Embora todo o livro se constitua em uma prova desta necessidade de retornar aos antigos modos e ordens, neste capítulo o secretário florentino tenta prescrutar os princípios sobre os quais Roma se erigiu para propor algo de novo no âmbito da política.

Agora, sua estratégia para fugir aos poderes inebriantes e vazios da mera leitura dos antigos - que, como vimos, se atêm à pura superficialidade dos fatos históricos - exige que ele se detenha sobre os aspectos mais importantes que levaram à supremacia dos romanos, ou seja, os seus princípios. Por isso ele quer “deixar de lado a análise das cidades que foram submetidas a uma potência estrangeira” e falar, ao contrário,

“daquelas cuja origem foi independente de qualquer servidão externa e que foram, desde o início, governadas pela sua própria vontade, seja como república, seja como monarquia”(grifo meu)<sup>210</sup>. Estas, por sua vez, são “as que se diferenciam das demais pelas suas leis e constituições, assim como por seus princípios”.

De fato, este segundo capítulo dá continuidade ao problema da fundação das repúblicas já levantado no capítulo I dos *Discorsi*, quando Maquiavel separa aquelas que tiveram seu começo livre da dominação de outros povos - como Atenas, Veneza e Roma - daquelas como Florença, que pelo fato de não terem nascido livres, sofreram as consequências disto. Por isso, podemos afirmar com Bignotto<sup>211</sup>que, para o secretário florentino, “a liberdade é a chave para a compreensão das vitórias de uma cidade, mas também a causa da fraqueza daquelas que não a possuem”. Sendo assim, a liberdade “parece ser o conceito fundamental para toda teoria política que aborde o problema da grandeza e da decadência dos povos”. E sob esse aspecto, Roma surge como modelo de república livre, em contraste com Florença, cujos fracassos demonstravam a falibilidade de um projeto político que não leve em consideração ou desconheça a importância da liberdade na fundação de uma república. Em síntese percebe-se que Maquiavel, ao ressaltar o problema da liberdade na fundação de uma república, nos leva a crer que toda análise política do presente deve se basear na comparação com os regimes livres da Antiguidade e, mais ainda, no estudo de suas formas políticas mais perfeitas, tais como aquela de Roma.

---

<sup>210</sup>MACHIAVELLI, N. op.cit.(1971, p. 79), cf. o original:”Io voglio porre da parte il ragionare di quelle cittadi che hanno avuto il loro principio sottoposto a altrui; e parlerò di quelle che hanno avuto il principio lontano da ogni servitù esterna, ma si sono subito governate per loro arbitrio, o come republiche o come principato; le quali hanno avuto, come diversi principii, diverse leggi ed ordini”.

<sup>211</sup>BIGNOTTO, N. op.cit., 1991, p.79.

Além de ser um capítulo crucial, do ponto de vista da exposição dos objetivos do livro, na medida em que tenta demonstrar o papel da política e do homem virtuoso na criação e manutenção de novos modos e ordens - fundados a partir da liberdade, e capazes, portanto, de conterem os poderes da Fortuna -, é aqui que se vislumbra pela primeira vez a forte influência exercida por Políbio - e por conseguinte também por Platão - sobre o filósofo florentino, principalmente no que concerne ao problema da temporalidade. Como observou Bobbio<sup>212</sup>, nas páginas deste segundo capítulo dos *Discorsi*, “encontramos os três temas enunciados e desenvolvidos por Políbio: a tipologia clássica das seis formas de governo, a teoria dos ciclos e a do governo misto - exemplificada, como no autor da *História*, com os governos de Esparta e Roma”. De fato, vislumbramos neste capítulo que Maquiavel aparentemente levou às últimas consequências o desejo de conhecer e imitar os antigos, baseando parcialmente a sua própria teoria da história nos escritos do historiador grego que, como Platão, também acreditava que “nenhum outro corretivo é mais eficaz para os homens do que o conhecimento do passado”.

Como Políbio, nas suas *Histórias*, Maquiavel inicia sua exposição lançando mão da comparação entre o modelo romano e o espartano como recurso metodológico. Para tanto, toma a Fortuna, a princípio, como ponto de referência global, uma espécie de operador que, pela extensão e generalidade da ameaça que representa, permitiria a interligação entre os diversos eventos históricos, possibilitando julgar os eventuais sucessos e fracassos de um governo a partir de suas estratégias para controlar os avanços e recuos da *deusa romana*.

---

<sup>212</sup>BOBBIO, N. (op.cit. p. 89).



Segundo Bobbio<sup>213</sup>, “Maquiavel, como Políbio, distingue Esparta de Roma porque a primeira recebeu sua constituição de um legislador e a segunda de uma tradição que se formou gradualmente, quase que de modo natural”. Nesse sentido, ambos exaltam o papel de Licurgo, “homem prudente” que manteve a estabilidade política em Esparta graças às leis que ele próprio criou, as quais vieram a durar por mais de oitocentos anos. Mas embora a exaltação seja unânime, ambos pretendem discorrer, como veremos mais detalhadamente à frente, sobre Roma e não sobre Esparta, visto terem sido os romanos quem fundaram uma república e mantiveram-na em equilíbrio durante muito tempo a partir de causas estritamente políticas e, assim, do enfrentamento das contingências do mundo, e não exclusivamente a partir da virtude de um indivíduo.

Com efeito, do ponto de vista do analista político, interessa mais se ater às repúblicas que não puderam se estabelecer desde o início sobre bases sólidas - mas que apesar das dificuldades conseguiram constituir um corpo político consistente - do que centrar-se sobre aquelas que puderam contar com a virtude de apenas um homem. Sem dúvida que os Estados que podem contar com a sabedoria de apenas um legislador, capaz de formular as leis ideais para a sua manutenção ao longo do tempo, são mais “felizes”, como sugere a *malizia* do secretário florentino. No entanto, mais interessantes e férteis do ponto de vista da análise política são aquelas repúblicas “infelizes” como Roma, que por não disporem de tal legislador prudente, “contam somente consigo próprias para reformar suas leis”, isto é, criar sua constituição ou estabelecer seus princípios. Portanto, apenas estas devem servir como referência - talvez por estarem mais próximas dos desígnios da Fortuna (e, assim, das contingências do mundo) e dos problemas modernos - para as repúblicas “mais infelizes ainda” (como a florentina), que

---

<sup>213</sup>IDEM, *ibidem*.

por não disporem nem de homens virtuosos (como Licurgo), nem de uma boa constituição (como a romana) e, no máximo, se fundarem em bons princípios (que poderiam ser retomados independente da qualidade de sua constituição, a partir de um evento externo), se submetem mais facilmente aos poderes da deusa, podendo sucumbir em um breve espaço de tempo.

Neste trecho fica patente que o nosso autor pretende estabelecer uma graduação entre os diversos tipos de governo para demonstrar as causas ou motivos que levaram uns ao sucesso e outros ao fracasso político. Para isso, parece tomar como exemplo ideal, ainda que pouco factível para os tempos modernos, o estado espartano, “feliz” por ter passado na prova dos nove do tempo ao resistir por quase um milênio às intempéries provocadas pela Fortuna. Como modelo intermediário, temos a república romana, “infeliz” por não ter podido contar com homens virtuosos, mas cujo sucesso é plenamente inteligível e factível ao leitor moderno justamente por se fundar em uma causa estritamente política. Por fim temos o Estado que, para fins de análise, se mostra como “contra-exemplo” e que, portanto, reinvoca a necessidade de se ater aos princípios dos antigos: Florença, a “mais infeliz” por não ter podido contar com quase nada além de bons princípios no seu intuito de perpetuação. Visto que já não nascem mais homens como Licurgo, restaria aos florentinos apenas a esperança de poder reformar sua constituição e, assim, resgatar seus princípios. Entretanto essa reforma, que, segundo o nosso autor, deve advir de um acontecimento externo, dependeria do convencimento do povo quanto a sua necessidade e, por isso, muitas vezes corre o risco de sucumbir antes de apresentar quaisquer resultados: “a república de Florença é prova cabal desta

possibilidade: a sua constituição, criada após a revolta de Arezzo, em 1502, foi rasgada dez anos depois, com a tomada de Prato”<sup>214</sup>.

Como se depreende da exposição feita até aqui, o intuito de Maquiavel, já demonstrado no primeiro capítulo, é estabelecer uma comparação entre Roma, que apesar de “imperfeita” foi capaz de se modificar e atingir a perfeição, e Florença, que embora tenha tido o desejo e o esforço de transformação, sucumbiu por força de suas instituições viciadas. Sendo assim, podemos afirmar com Bignotto<sup>215</sup> que o que o secretário florentino visa “é sobretudo mostrar a exemplaridade romana e descartar Florença como modelo de fundação livre”. Não obstante essa diferença crucial, notamos que ambas têm em comum o fato de não terem sido perfeitas desde o início, o que introduz na análise um problema original em relação aos contemporâneos do nosso autor: mais do que ser perfeita desde a sua fundação, uma república deve ser capaz de reverter seus defeitos originais, transformando-se por sua própria vontade em uma república livre.

A conquista da liberdade, por sua vez, depende da capacidade de uma república de adotar uma forma mista de governo, tida por Maquiavel e também por Políbio como a forma mais eficaz. No entanto, antes de chegar a esta conclusão o nosso filósofo passa a descrever - ou quase transcrever das *Histórias* do historiador grego<sup>216</sup> - o ciclo de transformações pelo qual devem passar os regimes que, apesar de terem sido fundados sobre bases pouco sólidas, como o romano, também pretendem atingir a liberdade. Ao

---

<sup>214</sup>MACCHIAVELLI, N. op.cit. (1971, p. 79), cf. o original: “Di che ne fa fede appieno la republica di Firenze, la quale fu dallo accidente d’Arezzo, nel dua, riordinata; e da quel di Prato, nel dodici, disordinata”.

<sup>215</sup>BIGNOTTO, N. op.cit. 1998. p. 382.

<sup>216</sup>Segundo BOBBIO (op.cit., 1980, p. 89), “todo o capítulo 2 dos *Discorsi* é uma paráfrase, se não uma tradução, do Livro VI da *História* de Políbio”. No entanto, “o fato de que aquele capítulo é uma paráfrase - e em alguns pontos uma tradução quase literal - de Políbio, não significa que essas páginas, tão discutidas, não contenham reflexões originais. Contudo, o certo é que a derivação é evidente, e a semelhança entre os dois textos, impressionante”.

tomar como exemplo uma república que, apesar dos defeitos originais, conseguiu se tornar livre, Maquiavel pretende demonstrar tanto as razões de seu processo de transformação quanto o valor de sua escolha por uma forma mista de governo.

Mas quais seriam as razões pelas quais o secretário florentino dá ênfase a este processo de transformação de uma república e por quê adota a forma mista como a mais eficaz forma de governo para as repúblicas que pretendam atingir a liberdade?

Para responder a primeira questão devemos recordar, conforme foi visto no primeiro capítulo desta dissertação, que Políbio também insistia na possibilidade da política, a partir de uma constituição ideal, conter os recorrentes avanços e recuos da Fortuna. Sendo assim, como Maquiavel, ele concentrou sua análise não sobre Esparta, mas sobre Roma, a fim de "proporcionar aos leitores o conhecimento da maneira pela qual, e graças a que espécie de constituição, em menos de cinquenta e três anos praticamente todo o mundo foi vencido e caiu sob o domínio único dos romanos, fato jamais ocorrido antes". Por isso, considera que se deve julgar o valor de uma constituição não a partir da investigação dos momentos de tranquilidade passados pelo Estado em questão, mas a partir da "sua capacidade de suportar altiva e bravamente as reviravoltas da Fortuna", quais sejam, "as épocas de aflição causadas pela adversidade ou de euforia devidas ao sucesso". O historiador grego, portanto, já havia levantado a importância de se ater mais ao processo de transformação que levou uma república à perfeição do que ao fato de ela ter se erigido sobre bases sólidas desde o início. Mas ainda que a influência de Políbio sobre o secretário florentino tenha sido notável, veremos mais adiante que ele vai muito além dela na elaboração de uma solução ao problema da permanência dos regimes no tempo.

Quanto à preponderância de uma forma mista de governo sobre as demais, Maquiavel também compartilha a visão de Políbio. Como também já se viu anteriormente, para o historiador grego, a melhor constituição é aquela fundada em um governo misto, ou seja, a que combina três tipos distintos de regimes, quais sejam, o monárquico, o aristocrático e o democrático. O secretário florentino, por sua vez, “como a maioria dos que escreveram sobre política”, também acredita que estas são as únicas formas constitucionais possíveis, mas que pela fragilidade inerente a elas próprias quando aplicadas em suas formas puras, facilmente se degeneram em formas mais imperfeitas:

“a monarquia se transforma facilmente em tirania, a aristocracia se degenera com tranquilidade em oligarquia e o governo popular, sem dificuldades, dá lugar a um governo licencioso”.<sup>217</sup>

Mas como bem observou Bobbio<sup>218</sup>, essa sucessão dos regimes também remete a Políbio, o qual acreditava que “toda constituição boa degenera na correspondente constituição má, na seguinte ordem: governo de um, de poucos, de muitos”. De fato, o historiador grego admite que esses três tipos de constituição, quando sob sua forma pura, sempre se misturam a outras formas, dando origem a novos tipos de governo: a aristocracia se transforma em oligarquia, a monarquia dá lugar à tirania e, finalmente, a democracia se degenera em anarquia.

---

<sup>217</sup>MACHIAVELLI, N. op.cit. (1971, p. 79), cf. original: “Perché il Principato facilmente diventa tirannico; gli Ottimati con facilità diventano stato di pochi; il Popolare senza difficoltà in licenzioso si converte”.

<sup>218</sup>BOBBIO, N. op.cit., 1980, p. 90.

Entretanto, o fato que chama a atenção na retomada feita por Maquiavel da descrição polibiana do movimento que leva uma forma pura a se transformar numa forma degenerada de governo, percebida na “naturalidade” da transição de uma à outra, é a sua suposta inexorabilidade. É aqui, portanto, que o secretário florentino introduz o problema do tempo na condução dos negócios políticos, demonstrando que

“*nenhuma precaução* pode evitar que qualquer uma delas (destas formas puras de governo), consideradas boas em si mesmas, se degenerem no seu tipo correspondente, pois, nesse caso, é enorme a semelhança entre o vício e a virtude” (grifo meu)<sup>219</sup>.

Sendo assim, a única saída para o problema da perpetuação de uma forma política no tempo estaria na adoção de um governo misto, já que uma “constituição (...) que se funde em uma dessas três melhores formas de governo, dura pouco”. Percebe-se aqui que o principal defeito das constituições simples é a sua instabilidade no tempo, o que faz com que mesmo aquelas consideradas boas em si mesmas, se degenerem em suas formas más.

A partir daí, com o intuito de demonstrar-nos a inexorabilidade do tempo sobre as formas constitucionais puras, o nosso filósofo passa a descrever “o círculo segundo o qual todos os Estados governam e são governados”. Esta afirmação, no entanto, nada tem de autêntica, já que Platão e, depois, Políbio, já haviam constatado, ainda que em uma ordenação diferente, que a sucessão dos regimes obedece inelutavelmente ao

---

<sup>219</sup>MACHIAVELLI, N. op.cit. (1971, p. 79), cf. original: “Perché nessuno rimedio può farvi, a fare che non sdrucchioli nel suo contrario, per la similitudine che ha in questo caso la virtute ed il vizio”.

movimento circular do tempo. Sendo assim, a proximidade entre o secretário florentino, o filósofo da Antiguidade e, sobretudo, o historiador grego, parece inquestionável, sobretudo quando notamos, com Bobbio<sup>220</sup>, que “a classificação das constituições procede *pari passu* com a observação das sua ordem de sucessão no tempo e que esta sucessão é pré-estabelecida, permitindo enunciar uma autêntica lei natural: a lei dos ciclos históricos: a ‘anaciclose’”.

Tal como vimos no capítulo 1 (tópico 1.3) desta dissertação, Políbio descreveu esta lei como sendo "o ciclo pelo qual passam as constituições, o curso *natural* de suas transformações, de sua desapareição e de seu retorno ao ponto de partida"<sup>221</sup>(grifo meu). Além disso, acrescentou que a elucidação desse movimento circular que revela a origem, a geração e a transformação dos regimes em sua sucessão natural, mais do que permitir a percepção de "como cada espécie surge naturalmente e se desenvolve", torna visível "quando, como e onde o crescimento, a plenitude, a transformação e o fim deverão presumivelmente ocorrer"<sup>222</sup>. De acordo com esta lei, todas as formas de governo estão destinadas a perecer numa ordem que, pela sua proximidade com os ciclos da *physis*, poderia ser conhecida *a priori*.<sup>223</sup>Sendo assim, como sugere a simplicidade da sua “fórmula”<sup>224</sup>, as transformações sociais e históricas poderiam ser comparadas às mudanças cíclicas da natureza, sendo apenas a Fortuna o motor dessa repetividade.

---

<sup>220</sup>BOBBIO, N. op.cit. p. 90.

<sup>221</sup> POLÍBIO, op.cit., 1985, p. 331.

<sup>222</sup> POLÍBIO. Idem, p. 327.

<sup>223</sup> BIGNOTTO, N. op.cit. p. 185.

<sup>224</sup>Segundo BIGNOTTO (op. cit. 1991, p. 179), a “sedução” exercida pelo modelo de temporalidade circular de Políbio sobre os humanistas reside justamente na simplicidade (e, por isso, na superficialidade) com que ela respondia a questões cruciais levantadas na Renascença Italiana, tais como as razões do processo de degradação dos regimes e a melhor forma de evitá-lo, sendo também uma teoria capaz de se opor ao modelo cristão da temporalidade.

Maquiavel, ao contrário, estaria preocupado, como já vimos, em relacionar o movimento de degeneração dos regimes mais às coisas humanas do que às coisas naturais, não se interessando tanto pela constituição de uma ciência da história que, através da descoberta de leis imutáveis, permitisse a previsão do futuro.

Portanto, apesar da aparente adesão incondicional ao modelo polibiano, há nas entrelinhas do texto maquiaveliano, como também observou Bobbio, “reflexões originais” que demonstram que “a tese de Maquiavel não representa uma repetição servil da de Políbio”. Portanto, o verdadeiro intuito do astucioso secretário florentino - um “escritor realista”, nos dizeres do filósofo italiano - parece ser menos o de aderir incondicionalmente ao paradigma da temporalidade afirmado por Platão e retomado por Políbio do que reforçar seus argumentos sobre as possibilidades de se conter - por intermédio da ação política virtuosa, capaz de mesclar as diversas formas de governo - o poder inexorável do tempo<sup>225</sup>. De fato, como já dissemos anteriormente, segundo Bignotto<sup>226</sup>, “Maquiavel herdou dos humanistas do século XV a confiança nos antigos, mas teve junto com seus contemporâneos a sensação de que algo de novo se forjava nas experiências variadas que iam aos poucos transformando a face do mundo conhecido”.

A primeira prova dessa possibilidade de frear o poder do tempo, talvez esteja no fato de Maquiavel não obstante acreditar na sequência circular das seis formas de governo, manifestar logo em seguida a sua dúvida em relação à efetividade da repetição sem fim dessa sequência. Se lembrarmos que esta questão - qual seja, a de saber o que acontece depois da conclusão da primeira sequência, quando o processo de degradação chega ao

---

<sup>225</sup>De fato, como sugerem COLONNA D'ISTRIA e FRAPET (op.cit. pp. 164 e 168), “a teoria de Políbio parece interessar a Maquiavel apenas como uma máquina de guerra contra o cristianismo(...) É contra a concepção do tempo e da história de Agostinho que Maquiavel utiliza a anacitose de Políbio, é contra ela que ele tenta fazer renascer no espírito de seu leitor uma visão cíclica do tempo”.

<sup>226</sup> BIGNOTTO, N. op.cit. (1998). pp. 375-376.



fim - é, como bem diz Bobbio, o “ponto doloroso da teoria do ciclo”, veremos que Maquiavel, bem ao seu estilo, propõe uma resposta absolutamente inovadora e que justifica a observação de cada caso particular ao invés de condicionar a análise de uma realidade política específica a um paradigma absoluto, como pretendiam Platão e depois Políbio.

Voltando à primeira parte desta dissertação, recordaremos de fato que o filósofo grego termina a sua exposição sobre o ciclo dos regimes com a tirania, que tem como marca a servidão do povo a um só homem e que, por isso, exclui toda a possibilidade de intervenção transformadora no mundo da política. Não nos esqueçamos também que a descrição platônica da degeneração dos regimes segue a sua conhecida premissa, de cunho pessimista, de que "tudo o que nasce está sujeito à corrupção"<sup>227</sup>. Embora soubesse que reconhecer como legítimo somente o caráter extrínseco das passagens que levam de um regime a outro, determinado pelo tempo, impediria a investigação sistemática dos fundamentos da conduta humana, imprescindível ao acesso à verdade e, conseqüentemente, à formação do legislador na arte de governar, Platão de fato não consegue dar uma solução “humana” ao problema da inexorável sucessão dos regimes no tempo. Ao assumir que essas mudanças entre as diversas formas de governo são determinadas por uma causa externa, qual seja, as "revoluções periódicas que encerram as circunferências dos círculos de cada espécie"<sup>228</sup>, o filósofo grego, ainda que pretendesse justificar a possibilidade do alcance pela ação humana do regime ideal, não consegue ir além da demonstração da relação lógica - condicionada pelo tipo de indivíduos que cada espécie de governo exige - existente na passagem de um governo

---

<sup>227</sup> PLATÃO, op. cit., 1965, p.147, 546b.

<sup>228</sup> IDEM, ibidem.

ao outro. Em outras palavras, podemos dizer que embora tivesse como objetivo maior justificar a pretensão e possibilidade concreta do *rei-filósofo* de criar o regime ideal, Platão não ultrapassou o plano da análise da lógica que rege a passagem de um regime ao outro através da interpretação da relação homem-regime. Mesmo tendo conseguido explicar racionalmente os motivos da transformação de um regime em outro, ele sucumbe ao problema da inexorabilidade do tempo sobre a política ao se ater apenas à lógica da mudança, terminando por reconhecer e se resignar diante do caráter cíclico e, portanto, degenerativo, de cada uma das formas de governo.

No entanto para entendermos o impasse ao qual chega Platão na descrição do ciclo dos regimes, que termina na tirania, devemos lembrar que a passagem de um a outro, de acordo com a hipótese levantada por Jeanine Chanteur<sup>229</sup>, se produz a partir do descompasso entre o desejo do governante e o regime. Como já vimos anteriormente, segundo ela, é o descompasso entre o desejo do governante e o regime que caracteriza - com exceção da tirania e do regime ideal - a timocracia, a oligarquia e a democracia. Essa desarmonia, portanto, é que produz o engendramento do regime subsequente, pois em todos eles, os governantes, ao invés de se basearem na idéia do Bem, agem motivados por interesses nem sempre claros e frequentemente pouco dignos.

O que impossibilita Platão de encontrar uma solução para o impasse provocado pelo engendramento da tirania, a partir da liberdade excessiva produzida pelo regime democrático, é a consonância perfeita, ocorrida pela primeira vez, entre desejo e regime. Resgatando o que foi dito no primeiro capítulo dessa dissertação entenderemos, assim, esse impasse: “o desejo, operador de todas as mudanças pelo descompasso, não é mais

---

<sup>229</sup> CHANTEUR, J. op.cit. 1980.

autônomo: surge sob o regime tirânico na sua forma absoluta, tornando-se incapaz de engendrar qualquer tipo de mudança”.

Sendo assim, face à inexecução do engendramento de uma nova passagem e, conseqüentemente, de um novo regime, Platão sucumbe ao que gostaria de evitar (e que justificaria o papel do filósofo como criador de um regime ideal capaz de frear o movimento da corrupção), admitindo que somente uma inversão do tempo poderia apontar uma saída e trazer de volta o regime ideal que tem como governante o demiurgo humano ou o *rei-filósofo*.

Sobre a reticência do filósofo grego quanto às verdadeiras possibilidades de se instaurar um regime ideal que estivesse além do tempo e, por isso, permanecesse estável ou imune à influências da corrupção temporal - ainda mais tendo tentado obstinadamente encontrar uma saída humana para esse impasse colocado pela tirania - vale a pena recordar mais uma vez o que diz Sócrates, ao fim do livro IX da *República*: "talvez haja um modelo no céu para quem o queira contemplar e, segundo ele, regular o governo de sua alma. De resto, não importa de modo algum que esta cidade exista ou deva existir um dia: às suas leis somente, e de nenhuma outra, conformará o sábio a sua conduta".

Além disso, o fato de Platão, em seu último livro (*Timeu*), ter preferido assumir como aspecto principal do tempo o seu caráter ontológico e supra-histórico - ressaltando que ele é a medida do movimento circular e total da esfera, isto é, a medida de todos os movimentos naturais, a partir de uma referência comum, o movimento dos astros -, demonstra a relativa falência do projeto platônico de tentar justificar a influência humana sobre o tempo do ponto de vista político. Com efeito, quando escreveu sua última obra, já na velhice, Platão já havia se desiludido com a política, como se

depreende da leitura de sua *Carta Sétima*<sup>230</sup>, e talvez por isso tenha ressaltado como principal capacidade dada ao ser humano pelos deuses a contemplação da natureza - o que tornaria o homem partícipe da retidão natural do raciocínio ao imitar, com a mente, os movimentos divinos - ao invés de uma aptidão natural para a política, tal como ele havia sugerido anteriormente no *Político*.

Ainda que tenha admitido no *Político*, como já vimos, a possibilidade do homem de imitar *Cronos* no mundo sensível e, assim, resgatar o aspecto original do tempo - isto é, o seu movimento circular normal - através da ação política, na *República*, o filósofo grego volta atrás e manifesta o pessimismo que talvez o tenha levado a uma abordagem prioritariamente metafísica do problema da temporalidade no *Timeu*. Essa visão pessimista, por sua vez, diz respeito à inviabilidade de se conter pela via política o processo de degradação introduzido no mundo pela liberdade humana, manifesta, sobretudo, no engendramento da tirania - regime servil que levou a análise platônica ao impasse - pela democracia - regime excessivamente libertário. Daí o fato de Platão enfatizar mais uma solução teórica ao impasse colocado pelo tempo sobre os regimes, isto é, a necessidade de uma *Paideia* - capaz de moldar os homens aos pressupostos do regime ideal e, assim, livrá-los do desejo excessivo de liberdade -, do que a ação de cunho prático.

Como veremos mais adiante, em Maquiavel a análise caminhará na direção contrária: a liberdade surgida do conflito entre os detentores do poder será a chave para a resolução do problema da instabilidade das formas de governo e, conseqüentemente,

---

<sup>230</sup>Os principais motivos da sua desilusão foram a decadência generalizada de Atenas - de início esmagada pelas tropas de Felipe da Macedônia e mais tarde subjugada por Esparta em função da traição de Alcibiades -, o fim da *pólis* democrática - quando o seu primo Crítias, que conspirava contra a democracia, instalou o Governo dos Trinta Tiranos - e, principalmente, a condenação injusta de Sócrates. A trágica experiência vivida por Platão no exílio em Siracusa seria a culminação de um processo que o levaria à completa descrença em relação à capacidade transformadora do homem no mundo da política.

da inexorabilidade da sequência dos regimes no tempo. De fato, para o secretário florentino, a liberdade humana não pode ser responsabilizada pela degradação e corrupção de uma “ordem natural”, como quer Platão, sendo antes o principal fator que leva à criação de novas formas políticas. Sendo assim, a política surge no pensamento do nosso autor não como uma mera *restauração* de um modelo ideal, tal como ela aparece na obra do filósofo grego, mas sobretudo como possibilidade de invenção de uma nova forma de governo, compatível, antes de mais nada, com o seu próprio tempo. O papel da ação política, portanto, seria o de - através do enfrentamento das contingências do mundo e do confronto das diferenças - criar novos modos e ordens, ao invés de ser o de *remediar* o processo de degradação introduzido pela liberdade e pela natural aptidão dos homens para a perversão. Como sugere Bignotto<sup>231</sup>, para Maquiavel, o terreno humano da política inscreve-se não como restauração ou resgate necessário de uma ordem natural e perene - ou “da repetição do já sabido” -, mas *entre* a corrupção, enquanto destino de toda forma política, e a criação de novas formas. Que a política normalmente é um “jogo fortuito de ações motivadas por interesses nem sempre claros e frequentemente pouco dignos”, como acreditava Platão, não é novidade para o nosso experiente autor. Mas isso não faz com que ele tente encontrar uma solução idealista para ela, buscando transformá-la, a partir da iniciativa de um “demiurgo humano” (ou o “rei-filósofo”), “numa ação iluminada pela verdade e um gesto criador de harmonia, justiça e beleza” - como ansiava o filósofo grego. O verdadeiro intuito do secretário florentino é mais realista face às peculiaridades dos homens no exercício da política: trata-se de encontrar “novos modos e ordens” que,

---

<sup>231</sup>BIGNOTTO, N. op.cit. 1996, p. 188.

abertos ao conflito, sejam capazes de canalizar as ações e desejos individuais - sim, quase sempre obscuros e indignos - para o bem coletivo.

Por tudo isso, percebemos que, para o secretário florentino, o tempo do mundo da política não deve ser encarado, como em Platão no *Político*, a partir da analogia com o tempo de *Zeus* destronado por *Cronos*, ou seja, o movimento *contrário* ao movimento natural, mas sobretudo como o *tempo dos homens*, que em função dos seus desejos<sup>232</sup> e, assim, de sua liberdade, instauram ora a ordem, ora a desordem.

Apesar de aparentemente se apoiar numa hipótese metafísica, qual seja, a da circularidade incondicional do tempo sobre os regimes (que, como vimos, era antes de mais nada um “lugar-comum” na sua época, que serviu sobretudo como base para a ruptura com a historiografia vigente até o *Quattrocento*), Maquiavel não pretende fazer dela uma chave para a compreensão cabal ou a causa necessária dos movimentos das coisas humanas no tempo. De fato, como afirma Bignotto<sup>233</sup>, para o secretário florentino, o círculo do tempo, como causa determinista dos eventos humanos, é apenas uma “universalidade abstrata, incapaz de nos falar sobre a particularidade de cada sociedade”.

Como veremos no próximo tópico deste capítulo, para o nosso autor é a própria natureza humana o principal fator explicativo desses movimentos que levam os homens a corromper e a criar novos modos e ordens políticos e não, como sugere Platão, um movimento natural de retrocesso proporcionado pelo abandono do mundo a si mesmo, ou seja, aos desejos naturalmente corrompidos dos homens - que, por isso, devem ser educados para a restauração de uma ordem política, situada num passado remoto. Com

---

<sup>232</sup>No próximo tópico deste capítulo, veremos mais detalhadamente a relação que Maquiavel estabelece entre os desejos e os regimes.

<sup>233</sup>BIGNOTTO, N. op.cit. 1996, p. 188.

efeito, para Maquiavel, a ação política não deve ser meramente a cópia de um modelo mítico que visaria frear o movimento de degradação que leva necessariamente da ordem à desordem. Ao contrário, essa ação deve ser vista como algo autônomo, que pode, inclusive, realizar o movimento inverso - da desordem à ordem - e que, portanto, deve ser entendida em função do contexto no qual ocorre, ou seja, no plano da necessidade do momento. O fato do nosso autor ter escolhido, conforme veremos adiante, o desejo - algo vazio em si mesmo, que aponta em uma direção, mas é incapaz de determinar um único objeto - como operador da interpretação do movimento das coisas ou negócios humanos, revela a sua intenção de livrar a análise política de todos os determinismos metafísicos ou sobrenaturais.

Com efeito, no tempo de Maquiavel já não era mais possível tomar a contingência como algo oposto simetricamente à necessidade: daí ele ter tomado como a única coisa necessária na sua interpretação o desejo - vazio quanto à definição a priori do objeto, mas determinado enquanto vontade. Para ele, não há necessidade senão na vontade de agir, de transformar o mundo, o que, de certa forma, antecipa o pensamento de outros autores modernos, como Schopenhauer e Nietzsche, que nas suas críticas à metafísica adotaram como operador da sua interpretação filosófica da realidade algo tão etéreo e, no entanto, necessário, como a vontade.

Se aceitarmos, portanto, que a visão platônica representa um período intermediário da explicação do tempo entre os povos arcaicos e os modernos, exatamente por admitir, pela primeira vez, o peso da liberdade humana na política, ainda que sem subtraí-la da sua relação necessária com o mundo suprasensível, Maquiavel representaria a expressão cabal dessa explicação na sua face já notadamente moderna ao tomar a ação humana, fundada no desejo, como centro da análise,

independente de aspectos teológicos e metafísicos. Nesse sentido, a reinterpretação que ele faz do conceito de Fortuna - que, ao contrário da concepção polibiana, deve ser entendida, como veremos adiante, a partir do contraponto com a noção de *virtù* -, aponta, assim como a introdução do desejo, na direção de uma solução humana e, por isso, moderna, para o problema do tempo sob a ótica da política. Em função de todos estes aspectos levantados, podemos imaginar que Maquiavel pretendesse ser uma extensão modificada, revista e humanizada, aplicada ao seu contexto histórico, dos pensamentos de Platão e Políbio acerca do tempo.

Da sua parte, Políbio, aliás, também não foi muito longe na sua tentativa de resolver o principal problema da teoria do ciclo, ou seja, o seu “ponto doloroso”. Com efeito, assim como Maquiavel tentou inovar a visão da política do historiador grego, mesmo depois de ter aparentemente adotado de forma incondicional a sua hipótese da circularidade dos regimes, este também tenta fazer o mesmo em relação a Platão, não tendo, no entanto, o mesmo sucesso do secretário florentino.

Para Políbio, a sucessão dos regimes no tempo também segue uma ordem inexorável, ainda que diferente daquela proposta pelo filósofo grego. Como já vimos, segundo ele, a aristocracia se transforma em oligarquia, a monarquia cede seu espaço à tirania e, finalmente, a democracia se degenera em anarquia. Por isso, todos os regimes em sua forma pura - em função de um “mal congênito”, advindo de sua “simplicidade” - estão sujeitos, mais cedo ou mais tarde, à eterna instabilidade das coisas humanas, sendo, portanto, eternos prisioneiros do tempo, sob os auspícios da Fortuna.

Não obstante a inegável inspiração exercida por Platão sobre Políbio quanto à verificação do caráter cíclico dos diversos regimes, notamos que as duas concepções se diferenciam, e paradoxalmente se assemelham, exatamente naquilo que Bobbio chamou



de o “ponto doloroso da teoria dos ciclos”. A diferença - alardeada e sustentada retoricamente por Políbio no fato de ele ser um “historiador pragmático” e não um “filósofo prolixo” - estaria na crença de Platão de que o ciclo se inicia com a aristocracia e se fecha na tirania. Para o historiador grego, ao contrário, o começo se dá na autocracia e tem o seu desfecho na anarquia. Portanto, enquanto o primeiro crê em um processo de corrupção crescente a partir de um regime perfeito, o aristocrático, que desemboca no pior deles, a tirania, o segundo imagina que o ciclo dos regimes começa com uma forma de governo degenerada, a autocracia, e se finda em uma outra análoga a ela: a anarquia<sup>234</sup>.

Mas essa diferença quanto à sequência dos regimes não nos revela tanto sobre o verdadeiro problema contido na teoria dos ciclos defendida por ambos do que a semelhança no que concerne à conclusão que chegam. De fato, ao admitirem que nada, nenhuma ação ou evento externo (a não ser uma alusão abstrata ao governo misto, no caso de Políbio), poderia impedir o eterno retorno dos regimes e a sua inexorável ordenação no tempo, vemos que nenhum dos dois consegue dar solução ao “ponto doloroso” da “anaciclose”, ou seja, a possibilidade de se fugir aos desígnios da temporalidade, manifestos nos poderes inelutáveis da Fortuna.

Como veremos daqui para frente, o “desbravador” Maquiavel, apesar do seu respeito e admiração aos antigos, tentará encontrar, por sua própria conta e risco, a

---

<sup>234</sup>Conforme nos sugere BIGNOTTO (op. cit. 1991, p. 178-181), Políbio, na medida em que fez uso da concepção circular do tempo de Platão sem se preocupar com uma grande elaboração teórica, ao invés de melhorar a hipótese do filósofo grego, a simplificou em demasia. O principal motivo desta simplificação - resultado não tanto de uma leitura desatenta de Platão, mas da necessidade de legitimar a sua teoria -, estaria no fato do historiador grego não ter levado em conta a distinção que o filósofo faz entre o tempo de Cronos e o de Zeus, isto é, o tempo das transformações políticas e o tempo cósmico das transformações naturais. No mesmo intuito de obter o aval da tradição às suas premissas, Políbio também teria simplificado a hipótese da superioridade do governo misto de Aristóteles, revelando-a - ao contrário do filósofo grego, que o submete a inúmeras críticas - como uma espécie de panacéia, uma solução perfeita para o problema da corrupção que assola os regimes, sem no entanto aprofundar nas causas dessa superioridade.

partir da análise do modelo romano, uma saída política para este autêntico círculo vicioso.

### 4.3 - Os Desejos Humanos e o Governo Misto:

*“Quem estudar a história contemporânea e a da antiguidade verá que os mesmos desejos e as mesmas paixões reinaram e reinam ainda em todos os governos, em todos os povos”.*

Maquiavel (*Discorsi*)

Vejamos então, a partir do movimento deste segundo capítulo dos *Discorsi*, qual foi a estratégia vislumbrada por Maquiavel para tentar se desvencilhar da armadilha contida na adoção incondicional da teoria dos ciclos dos antigos, entendida como “lei natural”, e tecer, enfim, “reflexões originais” acerca deste problema. Vimos que até mais ou menos a metade do primeiro capítulo, o secretário florentino parece adotar sem restrições a “anaciclose” polibiana, percebendo que

*“a monarquia se transforma facilmente em tirania, a aristocracia se degenera com tranquilidade em oligarquia e o governo popular, sem dificuldades, dá lugar a um governo licencioso (a anarquia)” (grifos meus).*

A julgar pelas expressões usadas para caracterizar as passagens de um regime a outro (“*facilmente*”, “*con facilità*”, “*sanza difficoltà*”) parece-nos, de fato, que o nosso autor também crê em uma lei natural que reja a sequência das formas de governo no tempo, sobretudo quando ele afirma, logo em seguida, que

“nenhuma precaução pode evitar que qualquer uma delas, consideradas boas em si mesmas, se degenerem no seu tipo correspondente, pois, nesse caso, é enorme a semelhança entre o vício e a virtude” (grifo meu).

No entanto, neste ponto do texto, no qual parece inequívoca a adesão ao paradigma clássico, encerram-se as semelhanças com os antigos e iniciam-se as reflexões autênticas do fundador da teoria política moderna. Afinal, por quais motivos Maquiavel se contentaria apenas em repetir preceitos clássicos, se ele nos diz na Introdução dos *Discorsi* que, neste livro, resolveu “seguir por um caminho ainda não trilhado”, comparando-se a um navegador a procura de mares e terras desconhecidos? De fato, como assinala Bignotto<sup>235</sup>, “o objetivo de seu livro é o estudo da criação de novas formas de governo”. Formas estas capazes de resistir ao tempo e não, ao contrário, se submeter ao seu ciclo.

Esta “inversão” de perspectiva, marca original da astúcia maquiaveliana, tem início com a descrição pormenorizada da sequência dos regimes políticos desde o início dos tempos, quando “o acaso fez nascer todas as espécies de governos entre os homens”<sup>236</sup>. Segundo Maquiavel, a partir da escolha de um homem “mais forte e de maior coração” como líder, “os homens começaram a conhecer as coisas honestas e boas e a distingui-las daquelas ruins e viciosas”. Esse discernimento racional entre o vício e a virtude, levou à criação de leis e punições aos seus transgressores, fazendo

---

<sup>235</sup>BIGNOTTO, N. op.cit. 1998, p. 384.

<sup>236</sup>Idem (1971, p. 79), cf. o original: “Nacquono queste variazioni de’ governi a caso intra gli uomini”.

surgir a justiça. Sendo assim, “este surgimento influiu sobre a escolha do chefe, que, desde então, passou a ser escolhido não mais pela sua força ou valentia, mas pela sabedoria e justiça”<sup>237</sup>. Percebamos que o desejo de sociabilidade se confunde com a necessidade de proteção individual e coletiva<sup>238</sup>, os quais levam à escolha do mais forte e de bom coração como líder, e que, por sua vez, determina a possibilidade de distinção entre as coisas honestas e boas (*la cognizione delle cose oneste e buone*) daquelas ruins e viciosas (*perniziose e ree*).

No entanto, mais do que reconhecer que para Maquiavel a vida social tem seu início em algo positivo - o sentimento de justiça - e, portanto, em um regime justo (o que o aproxima de Platão), é necessário perceber que a partir daí inicia-se o ciclo das paixões, das virtudes e dos vícios inerentes ao ser humano e que parecem influenciar a ordenação dos regimes no plano da temporalidade. Desta forma, nos deparamos, enfim, com a primeira pista, a qual abordaremos mais adiante, para desvendar a originalidade da solução maquiaveliana para o problema do tempo: o que parece ser inexorável não são as formas políticas, mas sim os apetites e desejos humanos, quase sempre imutáveis no decorrer do tempo.

De fato, se acompanharmos a descrição do engendramento dos regimes subsequentes à monarquia - regime fundado na pessoa do príncipe sábio e justo (*prudente e giusto*) -, veremos, antes de mais nada, que é o embate eterno entre duas forças opostas, ou seja, a virtude e o vício, ambas pertinentes à natureza humana, que

---

<sup>237</sup>Idem (1971, p. 80), cf. o original: “La quale cosa faceva che, avendo dipoi a eleggere uno principe, non andavano dietro al più gagliardo, ma a quello che fusse più prudente e più giusto”.

<sup>238</sup>De fato, no primeiro capítulo dos *Discorsi* (op.cit, p.77), Maquiavel já havia afirmado que “a pouca segurança que os naturais encontram em viver dispersos, a impossibilidade de cada um resistir separadamente, seja devido à situação, seja por causa do pequeno número, aos ataques do inimigo que possa aparecer, a dificuldade em se reunir a tempo quando ele se aproxima, a necessidade de abandonar então os seus abrigos, que se tornam presa dos assaltantes; tais são os motivos que levam os primeiros habitantes de um país a construir cidades, para escapar a estes perigos”.

faz os regimes oscilarem de um extremo ao outro com “facilidade”, quase com “naturalidade”. Por isso, o secretário florentino crê que ao se estabelecer o princípio da hereditariedade, em lugar da eleição, para a substituição do antigo príncipe, iniciou-se o inelutável processo de degradação dos regimes em suas formas inferiores<sup>239</sup>. Assim, a suntuosidade, o ócio e a lascívia (*suntuosità, licenza e lascivia*) do novo príncipe - que ao invés de imitar a virtude do seu antecessor, preferiu distinguir-se dele - gerou o temor ao ódio do povo, fazendo com que este instaurasse a tirania como única forma de manter o poder nessas circunstâncias. Como reação a este tipo de governo, surgiram as desordens, conspirações e complôs (*conspirazioni e congiure*), levadas a cabo pelos cidadãos marcados pela generosidade (*generosità*), grandeza de alma (*grandeza d'animo*), riqueza (*ricchezza*) e nobreza (*nobiltà*) e que, por isso, eram mais sensíveis aos ultrajes e excessos do novo príncipe. Desta contra-ofensiva dos homens bons, surgiu pois a aristocracia, que de início “valorizava o bem público em detrimento do interesse privado, protegendo a república e a comunidade”, mas que ao fim e ao cabo também sucumbiu, mais uma vez, graças ao mau governo dos seus descendentes. Pois, como estes “desconheciam os percalços da Fortuna” (*non conoscendo la variazione della fortuna*), “tornavam-se ambiciosos, avaros, empregando até mesmo a violência” (*rivoltisi alla avarizia, alla ambizione, alla usurpazione delle donne*). O governo aristocrático tornou-se, assim, um governo de poucos, uma tirania oligárquica, que com o passar do tempo e graças à revolta popular dissolver-se-ia em uma democracia, único regime capaz de distribuir o poder antes concentrado injustamente nas mãos de um só.

Do governo popular, no qual cada um vivia a seu modo e “cometendo mil injúrias” (*si*

---

<sup>239</sup>Para Platão, como vimos na primeira parte desta dissertação, a principal causa da degradação dos regimes em suas formas inferiores é também a incapacidade dos herdeiros do poder de honrar os governos que lhe foram passados pelos seus antecessores.

*facevano ogni dì mille ingiurie*), surgiu, novamente, a licenciosidade (*licenza*), que fez com que o povo clamasse pelo retorno do governo de um homem bom, a monarquia. Desta forma fecha-se, enfim, o famoso “círculo segundo o qual todos os Estados governam e são governados”<sup>240</sup>.

No entanto, as três questões que nos chamam a atenção e que talvez contenham o cerne da “reflexão original” do secretário florentino, não se atêm à descrição pura e simples da sequência dos regimes no tempo - de sua parte muito semelhante àquela polibiana. Se pensarmos bem, veremos realmente que essa mera descrição, de caráter retórico, do ciclo das formas de governo, bem como uma resignação diante dele, não é compatível com o propósito do livro que, como foi dito, é o de procurar por “novos modos e ordens”<sup>241</sup>.

A primeira delas, segundo Lefort<sup>242</sup>, diz respeito a um aspecto que não aparece na descrição do círculo dos regimes feita por Políbio, produzindo “uma alteração significativa” nas suas teses: “Maquiavel omite, na sua reconstituição da gênese das sociedades, as considerações do historiador grego sobre a família, aprofundando assim a oposição entre o estado de natureza e o estado político”. Desta forma, se isenta de ter que afirmar que as transformações de um regime são necessariamente determinadas por uma lei natural, impossível de ser subvertida.

A segunda delas - que se relaciona à primeira por ser a primeira prova da possibilidade de negação da “naturalidade” da sequência temporal dos governos e,

---

<sup>240</sup>MACHIAVELLI, N. op.cit. (1971, p. 80), cf. o original: “E questo è il cerchio nel quale girando tutte le republiche si sono governate e si governano.”

<sup>241</sup>Com efeito, LEFORT (1986, 459) afirma que “desde os primeiros capítulos dos *Discorsi*, encontramos uma distinção dos tipos de Estado e uma análise do papel que têm os conflitos de classe no seu desenvolvimento que rompem com a representação dos autores clássicos.”

<sup>242</sup>LEFORT, C. op.cit, 1986, p. 470.

assim, da inexorabilidade do destino - remete ao fato de o próprio Maquiavel, logo após terminar a descrição, manifestar desconfiança quanto à possibilidade concreta de se fechar este círculo dos regimes:

“É verdade que raramente se vê o retorno às mesmas formas de governo. Mas isso advém do fato de a duração de um Estado não ser suficientemente longa o suficiente para que possa sofrer várias vezes as transformações antes de sucumbir. Ainda bem que, para se aperfeiçoar nos seus esforços, uma república à qual faltem força e prudência sujeita-se a um Estado vizinho, onde a constituição é melhor”<sup>243</sup>.

A sujeição a um Estado “*che sia meglio ordinato*” surge, portanto, como a primeira proposta realista para se fugir ao ciclo infinito dos regimes. Como ressalta Bobbio<sup>244</sup>, “essa observação é digna de um escritor que se propôs a escrever sobre política buscando a ‘*verità effettuale*’”, pois, “Maquiavel duvida de que, tendo chegado ao ponto mais baixo da sua decadência, um Estado tenha ainda força própria para retornar ao ponto de partida”. Mas essa proposta de sujeição ao mais forte não parece conter o cerne da resolução do “ponto doloroso” da teoria dos ciclos vislumbrada pelo secretário florentino. Ainda mais quando recordamos que no início do capítulo ele já havia manifestado o seu propósito de “deixar de lado a análise das cidades que foram

---

<sup>243</sup>MACHIAVELLI, N. op.cit. (1971, p. 80), cf. o original: “ma rade volte ritornano ne’ governi medesimi; perche quasi nessuna republica può essere di tanta vita, che possa passare molte volte per queste mutazioni, e rimanere in piedi. Ma bene interviene che, nel travagliare, una republica, mancandole sempre consiglio e forze, diventa sudita d’uno stato propinquo, che sia meglio ordinato di lei.”

<sup>244</sup>BOBBIO, N. op.cit. p. 91.



submetidas a uma potência estrangeira” e falar, ao contrário, “daquelas cuja origem foi independente de qualquer servidão externa e que foram, desde o início, governadas pela sua própria vontade, seja como república, seja como monarquia”. Sob esse aspecto, vale lembrar que Florença, nascida sob a autoridade dos romanos, se revela marcada pelo estigma de sua origem servil, o que a coloca fora dos propósitos da análise sugerida pelo nosso autor.

De fato, se acreditarmos que a submissão é sintoma de fraqueza, veremos que a verdadeira solução ao impasse colocado pelo círculo infinito talvez esteja, ao contrário, na conquista da liberdade e, portanto, na resistência a toda forma de dominação. Esta hipótese fica mais clara ainda se levarmos em consideração o que ele nos diz no capítulo 4 do livro I: “o desejo dos povos livres raras vezes são perniciosos para a liberdade, pois nascem ou da opressão ou da suspeita de que poderão sê-lo”. Sob esse aspecto, é interessante notar que o secretário florentino parece sugerir que não basta a um Estado fugir ao seu próprio círculo para entrar, pela via da submissão, no círculo de um governo mais forte. A questão que interessa a Maquiavel é saber como um Estado pode escapar ao ciclo dos regimes pela própria vontade de liberdade dos seus homens. A resposta definitiva a este impasse, portanto, está guardada para o final do capítulo, que, como veremos, remeterá a uma pista dada no seu início.

A terceira questão, assim como as anteriores, também remete a algo que não transparece na descrição polibiana e que nos parece ser de fato, como foi colocado no início deste tópico, a primeira grande pista para elucidarmos a abordagem que Maquiavel propõe da relação entre o tempo e as formas políticas: a ênfase dada ao movimento dos desejos (*gli appetiti*) que, sob suas formas puras, sempre se opõem para provocar o engendramento de um novo regime. Se retomarmos a descrição

maquiaveliana, veremos, com efeito, que o que mais se destaca nela não é a sucessão das diversas formas de governo em si mesma, mas os vícios e virtudes humanos que se manifestam sob cada uma destas formas no decorrer da sequência. De fato, da “sabedoria e justiça” do príncipe advém, em seguida, a “suntuosidade, ócio e lascívia” dos seus herdeiros, que se transformarão, assim, em tiranos. Da “riqueza e coragem” de poderosos líderes contra a tirania surge a aristocracia, que por sua vez, sucumbirá à “ambição e violência” dos oligarcas. Estes, da sua parte, serão levados à renúncia pelo desejo de “vingança” e de distribuição do poder dos democratas, aos quais se sobreporá mais tarde a “licenciosidade” dos homens que implantarão a anarquia. O regime anárquico, fechando o círculo, se submeterá em seguida às virtudes daqueles que defendem o regime inicial, ou seja, a monarquia. Vemos, assim, que cada regime sob sua forma pura remete a um tipo específico de motivação humana, que por sua vez, engendra um novo tipo de governo.

Portanto, podemos afirmar que o que retorna e, nesse sentido, sempre permanece para além da temporalidade, é, mais do que os próprios regimes, os vícios e virtudes humanos que lhes são correspondentes. A esse respeito, Maquiavel<sup>245</sup> afirma no capítulo 39 dos *Discorsi*, como já vimos, que

“quem estudar a história contemporânea e a da antiguidade verá que os mesmos desejos e as mesmas paixões reinaram e reinam ainda em todos os governos, em todos os povos”,

pois ele julga que

---

<sup>245</sup>MAQUIAVEL, N. in *Discorsi*, livro I, cap. XXXIX, citado por BOBBIO, op.cit., 1980, p. 91.

“o mundo não tenha se modificado tanto e que nele tenha havido desde sempre a mesma quantidade de bem e de mal”.

O nosso autor, de fato, estudou com afinco a história antiga e pôde acompanhar de perto, através da convivência com homens como César Bórgia, o Papa Júlio II e Maximiliano, a história contemporânea. Como já vimos no tópico 3.2, foi a partir desta convivência que ele pôde vislumbrar tanto a importância da *virtù* na gerência dos assuntos políticos como a influência da Fortuna no sucesso e na derrota de um projeto político, apontando para uma visão absolutamente inovadora da política e da própria natureza humana. Analisando o movimento das ações dos grandes homens com quem conviveu, Maquiavel aprendeu que um governo, quando depende exclusivamente da natureza de apenas um indivíduo, se torna inflexível às mudanças temporais, tornando os seus feitos meros produtos do acaso e, portanto, instáveis no tempo. O Papa Júlio, por exemplo, só

“teve sucesso na sua empreitada porque o seu modo de agir sempre coincidiu com aquele exigido por seu tempo. Se viessem, entretanto, outros tempos, que exigissem outro caráter, seguramente teria sucumbido por não poder adequar-se”<sup>246</sup>.

---

<sup>246</sup> Idem, (1971, p. 213), cf. o original: “e perché gli tempi l’accompagnarono bene, gli riuscirono le sua imprese tutte. Ma si fossero venuti altri tempi che avessero recerco altro consiglio, di necessità rovinava, perché non avrebbe mutato né modo né ordine nel maneggiarsi”.

Até mesmo o *gonfalonieri* Piero Soderini - o qual “agia sempre com humanismo e paciência” e com quem o nosso autor aprendeu, como já vimos (cap. 3, tópico 3.2), que um estadista deve se adequar à ação do tempo - sucumbiu aos poderes da Fortuna:

“Enquanto os tempos estiveram de acordo com sua moderação, ele e sua pátria prosperaram. Quando, no entanto, veio a época na qual era necessário romper com a humildade e a paciência, não soube fazê-lo, daí resultando a sua ruína e a de seu país”.<sup>247</sup>

Por isso, o nosso autor conclui de maneira perspicaz que “aquele que se deixa arrebatado pela própria natureza, jamais avança”<sup>248</sup>.

Não é por acaso, portanto, que, segundo Skinner<sup>249</sup>, a principal lição contida no *Príncipe* - livro no qual ele trata, entre outras questões, da ação dos seus contemporâneos - remete à necessidade premente dos estadistas de procurarem acomodar suas personalidades às exigências do tempo, “ao invés de tentarem remodelar o tempo segundo o molde de suas personalidades”. De fato, como já observamos, estes estadistas somente tiveram sucesso em suas empreitadas quando souberam agir de acordo com os ventos favoráveis das circunstâncias, ou em outras palavras, quando puderam adequar sua natureza individual aos movimentos da Fortuna. Pois, segundo Maquiavel, “a razão do acerto e da boa sorte está na capacidade de se acompanhar o seu tempo”, ou seja, “dependem da capacidade dos homens de adequarem sua conduta ao

---

<sup>247</sup>IDEM (1971, p. 213), cf. o original: “Prosperò egli e la sua patria, mentre che i tempi furono conformi al modo del procedere suo: ma come e’vennero dipoi tempi dove e’bisognava rompere la pazienza e la umiltà, non lo seppe fare; talché insieme con sua patria rovinò”.

<sup>248</sup>MACHIAVELLI, N. op. cit. (1971, p. 213), cf. o original: “E sempre mai si procede, secondo ti sforza la natura”

<sup>249</sup>SKINNER, Q., op.cit., 1988, p. 32.

tempo”.<sup>250</sup>Sendo assim, o homem virtuoso seria aquele capaz de se distinguir dos demais pela sua flexibilidade diante das circunstâncias temporais, isto é, pela sua capacidade de mudar a sua forma de agir de acordo com as necessidades impostas pelo contexto no qual se dá a ação. No entanto, a maioria dos príncipes que o nosso autor pôde observar ao longo da história, agiam sempre de acordo apenas com a sua natureza, o que talvez o tenha levado a se recusar a falar dos seus “grandiosos e notáveis” feitos nos *Discorsi*, e sim “de algo que fizeram para além dos seus interesses particulares”. Agora estamos em condições de entender, enfim, porque este livro é uma obra dedicada às repúblicas, enquanto produto da ação virtuosa de vários atores simultaneamente, e não de apenas um homem, como é o caso dos principados.

Voltando à nossa questão principal, poderíamos dizer, portanto, que para o nosso autor, em última instância, não são os regimes que governam os desejos e as paixões, mas, ao contrário, estes é que regem ou condicionam os primeiros. Sob este aspecto, constatamos que Maquiavel inverte a proposição platônica, contida no *Timeu* - e segundo a qual os eventos cíclicos é que servem de modelo para as reflexões teóricas acerca do *ser* do homem -, ao propor que são as características humanas que determinam os eventos cíclicos. Enquanto que para o filósofo grego, no *Timeu*, o estudo da natureza humana é uma consequência do estudo da natureza dos fenômenos (lembramos que Crítias sugere a *Timeu* que começasse falando do mundo e “terminasse na natureza do homem”), para o nosso autor ocorre o contrário: primeiro devemos entender o homem, do ponto de vista das suas paixões, para em seguida compreendermos os fenômenos engendrados por ele no mundo. De fato, para o

---

<sup>250</sup>MACHIAVELLI, N. op.cit. (1971, p. 213), cf. o original: “La cagione della trista e della buona fortuna degli uomini è riscontrare il modo del procedere suo com i tempi”.

secretário florentino, é o homem quem deve ocupar primordialmente o centro da análise, pois, o que determina a repetitividade dos regimes é a própria repetitividade dos desejos, que, segundo ele, não mudam ao longo do tempo, do ponto de vista global. A prova disso está na afirmação, anteriormente citada, que ele faz no capítulo 43 do livro III: “Tudo o que é produzido pelos homens, que têm e sempre terão as mesmas paixões, acarreta necessariamente as mesmas consequências”. O grande desafio dos homens não é, assim, livrar-se das determinações naturais, supostamente impostas pelo tempo, mas das determinações que lhes são inerentes, condicionadas pelos seus próprios desejos. A possibilidade de se fugir ao determinismo do círculo dos eventos reside, portanto, na capacidade de se conter as imposições naturais colocadas pelos desejos.

Eis, enfim, uma importante constatação para os propósitos desta dissertação: o ciclo do tempo, ao contrário do que imaginavam os antigos, é, de fato, condicionado pelos próprios homens, que através de suas ações são quem efetivamente produzem os acontecimentos históricos. Do ponto de vista da análise política, portanto, não basta apenas conhecer o que determina extrínsecamente a repetitividade dos eventos: torna-se necessário relacioná-la às coisas humanas, que, para o nosso autor, são realmente a base do conhecimento da história.

De fato, como nos diz Carlos Estevão Martins<sup>251</sup>, a questão dos desejos na filosofia maquiaveliana deve ser interpretada a partir da necessidade que o secretário florentino estabelece de compreender a psicologia humana para, posteriormente, entender a ação política. Segundo ele, “Maquiavel conclui através dos estudos dos antigos e da intimidade com os potentados da época, que os homens são todos egoístas e ambiciosos, recuando da prática do mal só quando coagidos pela força da lei”. Com

---

<sup>251</sup>MARTINS, C.E. “*Maquiavel*”. S.P.: Ed. Nova Cultural, 1991. Col. *Os Pensadores*. Introdução, p. XIV.

efeito, se lembrarmos o primeiro parágrafo da introdução dos *Discorsi*, veremos que o nosso autor começa a sua exposição fazendo referência a um aspecto corrompido da natureza humana, qual seja, a “natural inveja dos homens, que mais criticam do que elogiam as ações alheias”. Além disso, no capítulo 3 do mesmo livro<sup>252</sup> ele reforça essa imagem que tem do homem, dizendo:

“Como dimostrano todos os que se occupano de legislacione e como a historia está cheia de exemplos, é necessário, para os que criam as leis de uma república, supor os homens ruins e dispostos a praticar a maldade sempre que lhes for permitido e tenham ocasião”<sup>253</sup>.

Entretanto, como se depreende da descrição do ciclo dos regimes e, portanto, das paixões, o que de fato ocorre não é simplesmente a manifestação do lado sombrio da natureza humana<sup>254</sup>, mas a eterna luta entre os vícios e as virtudes dos homens, isto é, a manifestação da sua heterogeneidade, no decorrer do tempo. Sendo assim, não se trata simplesmente de constituir uma antropologia negativa com o intuito de justificar a possibilidade de reversão dos defeitos naturais dos homens a partir da educação para o Bem, como pretendia Platão, mas de alertar-nos para o fato de que, no mundo da

---

<sup>252</sup>MACHIAVELLI, N. op.cit. (1971, p. 81), cf. o original: “Come dimostrano tutti coloro che ragionano del vivere civile, e come ne è piena di esempi ogni istoria, è necessario a chi dispone una republica, ed ordina leggi in quella, presuporre tutti gli uomini rei, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro, qualunque volta ne abbiano libera occasione”.

<sup>253</sup>Com efeito, no *Príncipe* (op.cit. 1991, p. 70) ele reafirma esta imagem negativa dos homens dizendo que eles são “geralmente ingratos, volúveis, simuladores, covardes e ambiciosos de dinheiro, e, enquanto lhes fizeres bem, todos estão contigo, oferecem-te sangue, bens, vida, filhos, desde que a necessidade esteja longe de ti”.

<sup>254</sup>De fato, LEFORT (op.cit. p. 535) nos adverte que por detrás da enunciação destas “verdades universais”, como a da suposta malignidade natural do homem - construídas para seduzir o leitor humanista - escondem-se frequentemente outras, francamente subversivas. Com isso, “aprendemos também a reconhecer na ruptura de um argumento os signos de uma intenção”.

política, face às peculiaridades da natureza humana, não se pode esperar nada de positivo a priori dos homens. O que Maquiavel pretende mostrar-nos é que os homens, na sua relação com a coisa pública, são movidos mais por suas paixões e interesses individuais do que por uma razão intrínseca, que os tornaria, pelo menos potencialmente, propensos ao Bem. De fato, admitir de antemão tanto a *razão* como a *natureza degenerada* como dados inerentes ao homem seria ir de encontro à necessidade do secretário florentino de negar todo e qualquer fundamento anterior e exterior à política. O objetivo do nosso autor, portanto, parece ser não o de encontrar uma forma de governo que seja capaz de confrontar e, assim, banir definitivamente o aspecto malévolos da natureza humana, visto ser essa tarefa impossível<sup>255</sup>, mas o de buscar um regime que seja capaz de afrontá-la e subjugá-la ao bem comum. Para o secretário florentino, o homem pode e deve agir *diretamente* sobre o tempo e não apenas resgatar, através da *mimesis* e do aprendizado teórico-racional - tal como o demiurgo humano de Platão -, os estilhaços de um tempo perdido. Em Maquiavel, o enfrentamento do mundo transitório da política depende não de uma preparação teórica, um suposto “saber do tempo” - onde o empírico possa se submeter à lógica do absoluto, como no filósofo grego -, mas da própria capacidade humana de agir aproveitando-se das circunstâncias favoráveis. Em outras palavras, para ele, a política depende mais de astúcia, de instinto e intuição do que de um conhecimento filosófico abstrato.

Nesse sentido, o secretário florentino se distancia da perspectiva do legislador platônico, cuja principal tarefa era “montar um sofisticado sistema de educação, capaz de colocar o bem comum como parâmetro da ação de todos na cidade, apesar das

---

<sup>255</sup>Prova disso foi o governo de Atenas, que apesar de ter se esforçado - mesmo depois da cassação dos herdeiros do tirano Pisístrato que sucedeu ao legislador Sólon -, através de várias constituições, para condenar “a insolência dos poderosos” e “a licenciadade dos homens comuns” não conseguiu se manter por muito tempo (livro I, cap. 2).



diferenças inevitáveis existentes entre os homens<sup>256</sup>”, para ressaltar a possibilidade de um governo, através da perícia de seus legisladores ou da virtude de seu povo, de fazer o bem coletivamente e independente da natureza individual de cada um. Para o nosso autor, ao contrário do que sugere a intenção da *Paideia* platônica, “não podemos nos opor àquilo que somos por natureza” (*non ci possiamo opporre a quello a che c’inclina la natura*), portanto, “não podemos mudar a nossa forma de ser”.

A resposta mais clara a este problema, no entanto, não está nos *Discorsi*. De fato, é no primeiro parágrafo do primeiro capítulo da “História de Florença”<sup>257</sup> que Maquiavel fornece as pistas definitivas para a elucidação da relação entre as paixões e os regimes. Ao descrever o ciclo de transformações pelas quais passa uma província, Maquiavel inicia discorrendo sobre o movimento que leva da ordem à desordem política para chegar ao movimento que vai da virtude ao vício, condicionando-os uma ao outro:

“Costumam as províncias, as mais das vezes, nas mudanças a que são submetidas, da ordem vir à desordem, e novamente, depois, passar da desordem à ordem: porque não estando na natureza das coisas deste mundo o deter-se, quando chegam à sua máxima perfeição, não mais podendo se elevar, convém que se precipitem; e de igual maneira, uma vez caídas e pelas desordens chegadas à máxima baixaza, necessariamente não podendo mais cair convém que se elevem: assim, sempre do bem se cai no mal e do mal eleva-se ao bem. Porque a

---

<sup>256</sup>BIGNOTTO, N. op.cit. 1998, p. 389.

<sup>257</sup>MAQUIAVEL, N. “*História de Florença*” SP: Musa Ed., 1995, p. 223.

virtude gera tranquilidade, a tranquilidade, ócio<sup>258</sup>, o ócio a desordem, a desordem, ruína; e igualmente, da ruína nasce a ordem, da ordem a virtude, e desta, a glória e a prosperidade”.

Sendo assim, se aceitarmos a hipótese de que é o movimento dos desejos, sob suas formas puras, que condicionam a inexorável sequência dos regimes no círculo do tempo, estaremos em condições de buscar as pistas que revelam o por quê da escolha maquiaveliana do regime misto como melhor forma de se conter a ação impiedosa da Fortuna e, desta forma, garantir a estabilidade necessária ao alcance da liberdade por parte de um Estado. De fato, como veremos mais adiante, somente Roma - na medida em que conseguiu, a partir da administração dos conflitos internos, introduzir um governo misto - permitiu o florescimento de um regime que se desenvolvesse independente das peculiaridades das naturezas de seus cidadãos. Pelo fato de ter podido administrar - para além das vicissitudes das paixões e interesses individuais dos seus atores - as diferentes naturezas nele contidas, tornando-as de entrave ao desenvolvimento, o seu motor e o seu equilíbrio, apenas este tipo de governo parece conter a pista para a resolução do ponto doloroso da anaciclose.

Mas antes de entrar nesta questão devemos retornar à primeira solução dada pelo secretário florentino para justificar a improbabilidade concreta do eterno retorno dos regimes, qual seja, o fato de uma república “à qual faltem a força e a prudência” sujeitar-se, no momento da máxima decadência, a um “Estado vizinho onde a

---

<sup>258</sup>Notemos aqui que Maquiavel, mais uma vez, opõe a virtude ao ócio, o qual surge assim como sinônimo do pior dos vícios. Como já assinalamos no tópico 1.1, esta oposição aparece em várias partes de sua obra, sendo no entanto a mais significativa e próxima desta citação da *História de Florença*, aquela extraída da sua peça teatral *O Asno* (p. 289): “A *virtù* faz as regiões tranquilas; e da tranquilidade depois resulta o *ócio*; e o *ócio* incendeia os campos e as vilas”.

constituição é melhor”. Essa primeira recusa maquiaveliana do eterno retorno, puro e simples, das formas de governo, e a solução, também estratégica, que ele oferece da união, em momentos de crise, com outros estados cuja constituição é melhor, nos parece ser uma forma de tentar mascarar ou adiar a hipótese do eterno retorno das paixões. De fato, o secretário florentino somente tratará dela mais adiante no livro, após apresentar a teoria do governo misto, que é uma solução política à questão da permanência de um regime no tempo, mas que, no entanto, se fundamenta no problema do desejo.

Esta recusa se dá, no nosso entender, pelo fato de Maquiavel não querer se comprometer de antemão com nenhuma solução fechada para a análise de uma realidade política. Ele faz apenas um jogo de alusões aos determinismos, sejam eles políticos ou “naturais” (da natureza humana), sempre tendo em mente a necessidade de conservação do espaço aberto à intervenção humana no mundo da política. Talvez, por isso, não devamos levar muito a sério, pelo menos do ponto de vista político, senão das paixões, a concepção aparentemente naturalista que Maquiavel tem da história. Embora o objetivo do nosso autor, assim como o de Políbio, pareça ser, como diz Bobbio, “o de extrair do estudo da história as grandes leis que regulam os acontecimentos”, na realidade o seu intuito é, de fato, mais pragmático: o de pensar uma forma política - e, portanto, de caráter humano - que seja capaz de conter os desafios impostos pela Fortuna, os quais levam os regimes à derrocada. Afinal de contas, como já vimos, o objetivo primeiro do seu livro é o estudo da criação de novas formas de governo e não o de apenas estudar os antigos com o intuito de imitá-los.

Nesse sentido, se há possibilidade de formulação de leis, ela se restringe ao plano dos desejos e paixões humanos, que embora sejam de fato inexoráveis, uma vez compreendidos na sua totalidade, permitem manter a análise política livre de outros

determinismos, de caráter metafísico e sobrehumano. Ao ressaltar, como dado fundamental da análise, o movimento dos desejos, Maquiavel pretende negar a importância da natureza como fonte absoluta da qual se extrai o sentido do mundo dos homens: para ele, de fato, o que determina a história e a política, enquanto produtos da ação humana, não são motivações externas ou “naturais”, mas um aspecto inerente aos próprios homens, isto é, suas paixões.

Por outro lado, ao retirar da análise a sua fundamentação metafísica, o nosso autor revela a necessidade de se ater ao exame empírico dos fatos políticos e históricos, pois crê que o que condiciona as ações neste plano são os próprios desejos humanos. Na medida em que propõe o entendimento da ação em si mesma, ressaltando o seu aspecto subjetivo, ele livra a análise de todas as determinações objetivas - tais como os desígnios divinos, as causas últimas e os ciclos eternos da *physis* - e reconhece o homem como o único responsável pelas consequências de suas ações no mundo. Assim como podem sucumbir face ao seu desejo inelutável de “tudo querer”<sup>259</sup>, os homens também podem adequar seus *appetiti* ao tempo, tornando-se, assim, ao invés de meros joguetes nas mãos de fatores externos, agentes de transformação histórica.

Agora estamos, enfim, em condições de entender o motivo pelo qual Maquiavel, ao justificar a necessidade de retorno e imitação dos antigos na Introdução do livro, compara a imutabilidade da natureza humana àquela dos astros e dos elementos naturais ao longo do tempo: “É como se o céu, o sol, os elementos e *os homens* tivessem variado

---

<sup>259</sup>De fato, na Introdução do Livro II dos *Discorsi* (op. cit. 1971, p. 145), Maquiavel afirma que “os desejos dos homens são insaciáveis, por ser da sua natureza poder e querer desejar todas as coisas, ainda que a Fortuna lhes permita conquistar poucas” (cf. o original: “Sendo gli appetiti umani insaziabili, perché, avendo, dalla natura, di potere e volere desiderare ogni cosa, e, dalla fortuna, di potere conseguitarne poche”). Nesse sentido, se os homens se põem em movimento, buscando a transformação política da sociedade em que vivem, isso se dá em função da insaciabilidade e da recorrência de seus apetites e desejos. Sendo assim, a política pode ser entendida como a busca incessante da satisfação dos desejos humanos na dimensão pública.

quanto aos seus atributos, movimento e potência de uns tempos para cá” (grifo meu). Embora os desejos humanos, pelo menos enquanto manifestação individual e, portanto, do ponto de vista global, sejam de fato determinados como “o céu, o sol e os elementos”, eles podem se adequar, ao contrário dos aspectos naturais, às necessidades extrínsecas (coletivas) e negar, assim, a sua própria determinação intrínseca.

Desta forma, a solução que o secretário florentino apresenta logo em seguida, ou seja, a de adoção de um governo misto como melhor forma de se conter a ação do tempo, parece ser a mais autêntica, visto conseguir enfrentar o problema dos determinismos “naturais” relativos aos homens, isto é, suas paixões, a partir de uma estratégia essencialmente política. Com efeito, segundo Bobbio<sup>260</sup>, “a perfeição do governo misto consiste na sua capacidade de resistir ao tempo”. O governo misto parece ser, assim, a solução possível ao determinismo do tempo exatamente por ser a única forma política capaz de resolver o problema, este sim realmente inexorável, do eterno retorno das paixões.

De fato, este tipo de governo consegue reunir em si tanto os vícios quanto as virtudes humanas relativas aos regimes que se juntam para formá-lo, permitindo a manutenção desta forma política a partir da administração dos conflitos internos, que leva à sua adequação aos tempos e, assim, à sua manutenção temporal. Por isso, a razão da maior durabilidade dos regimes no tempo talvez esteja na sua capacidade de lidar com os conflitos internos, provenientes da adoção de diferentes formas de governo em uma só, e fazer com que eles, de entrave ao progresso, se tornem a sua razão e o seu equilíbrio<sup>261</sup>. Como afirma Maquiavel<sup>262</sup>, “todos os governos são imperfeitos: aqueles

---

<sup>260</sup>BOBBIO, N. op.cit. p. 93.

<sup>261</sup>De fato, no livro III, Maquiavel afirma que “o que assegura às repúblicas uma vida mais longa e uma fortuna mais

que qualifiquei de bons duram muito pouco; os outros são, por natureza, ruins”. Os governos puros são imperfeitos porque se baseiam em aspectos parciais da natureza humana, sendo portanto “desequilibrados”, o que os torna sujeitos às influências dos outros aspectos - contidos nas demais formas de governo - e, assim, ao próprio tempo. Disso depreende-se que, quando um regime político está apenas à mercê das paixões humanas em estado puro, se sujeita à instabilidade e, assim, ao círculo temporal. Sob esse aspecto, recordemos a conclusão do secretário florentino segundo a qual uma constituição fundada em apenas uma das três melhores formas de governo “dura pouco” e que, portanto, nenhum remédio poderia evitar que qualquer uma delas (...) se degenerasse no seu tipo correspondente, pois nesse caso, *é enorme a semelhança entre o vício e a virtude*” (grifo meu).

A partir desta constatação, podemos, enfim, reinterpretar a famosa frase com a qual Maquiavel introduz a questão do tempo, inspirada em Políbio: “o círculo segundo o qual os regimes governam”, se refere ao ciclo dos desejos dos governantes, que sob seu estado puro, sempre retornam, enquanto que “o círculo segundo o qual os regimes são governados” remete ao movimento também circular dos acidentes provocados pela Fortuna. O regime perfeito seria aquele capaz de resolver o impasse colocado pela repetitividade dos desejos, que “governam”, quando sob suas formas puras, e por isso se submetem a “ser governados” pelo movimento também cíclico da *deusa romana*. Em síntese, diríamos que é o movimento dos desejos puros que chama para si a

---

constante que as das monarquias é o poder de se acomodar mais facilmente às variações do tempo a partir da variedade de gênios de seus cidadãos”.

<sup>262</sup>MACHIAVELLI, N. op.cit. (1971, p. 80) cf. o original: “Dico, adunque, che tutti i detti modi sono pestiferi, per la brevità della vita che è ne’ tre buoni, e per la malignità che è ne’ tre rei”.

inexorabilidade dos acidentes cíclicos impostos pela Fortuna, pois “ela muda as circunstâncias, enquanto o homem não muda o seu modo de ser”<sup>263</sup>.

Por isso o secretário florentino sugere que quando se mesclam as formas de governo, a partir da síntese interna das paixões contrárias (que segundo a perspicácia do nosso autor, são, de fato, “semelhantes”), consegue-se fugir, de forma mais eficaz, à inexorabilidade do destino. Sendo assim, o nosso autor afirma<sup>264</sup>, conclusivamente, que

“os legisladores prudentes, tendo conhecido os vícios de cada uma dessas formas de governo tomadas separadamente, escolheram uma que contivesse todas as outras, por julgarem-na mais *sólida (fermo)* e *estável (stabile)*. De fato, quando se reúnem, na mesma constituição, um príncipe forte e o poder do povo, observa-se ao mesmo tempo a monarquia, a aristocracia e a democracia” (grifos meus).

Enfim, apenas um governo misto consegue garantir, a partir do enfrentamento do problema da heterogeneidade dos homens, ou seja, da convivência entre tipos diferentes de desejos, o equilíbrio entre os poderes do príncipe, dos aristocratas e do povo, permitindo, assim, a sua manutenção temporal. Sob esse aspecto, poderíamos dizer que o intuito do nosso autor nos *Discorsi* é o de questionar a eficácia de um governo que se erige sobre a vontade de um só homem, movido por um só desejo<sup>265</sup>.

---

<sup>263</sup>IDEM (1971, p. 214) cf. o original: “(...) perché ella varia i tempi, ed elli non varia i modi”.

<sup>264</sup>IDEM, ibidem, cf. o original: “Talché, avendo quelli che prudentemente ordinano leggi, conosciuto questo difetto, fuggendo ciascuno di questi modi per sé stesso, ne elessero uno che partecipasse di tutti, giudicandolo più fermo e più stabile; perché l’uno guarda, sendo in una medesima città il Principato, gli Ottimati, e il Governo Popolare”.

<sup>265</sup>Nesse sentido, poderíamos pensar, usando uma feliz expressão utilizada por BIGNOTTO (op. cit., 1991, p. 96), que o intuito do nosso autor é pensar numa forma política que permita “a conversão dos desejos particulares em ação, visando ao bem público”.

Entretanto, ao contrário do que supõe esta premissa, Maquiavel astuciosamente recorda e elogia mais uma vez os feitos de Licurgo, que “criou as leis em Esparta que deram ao rei, aos aristocratas e ao povo a parcela de poder que lhes cabia” e “constituiu um Estado que durou mais de oitocentos anos e que valeu ao seu criador uma imensa glória”. Mas o seu alvo, como era de se esperar, não é de fato Esparta, “já que não nascem mais homens desse tipo”, mas Roma, que encontrou a saída a partir de uma ação política conjunta e não devido à *virtù* de apenas um homem ou às peculiaridades da natureza dos romanos. Como ressalta Lefort<sup>266</sup>, se há algo de que Maquiavel tenta nos persuadir no primeiro livro dos *Discorsi* é a seguir o exemplo dos romanos, que perderam a fé na bondade dos homens que tentam, por si só, constituir instituições livres. Por isso, depois de tecer breves elogios ao legislador espartano, o secretário florentino sugere que “retornemos a Roma”.

Mais adiante, discorreremos sobre a gênese desta escolha do modelo romano em detrimento daquele espartano, tentando demonstrar mais detalhadamente a capacidade deste governo de administrar os conflitos internos. Mas antes vejamos a importância e a especificidade da noção de *virtù* nos *Discorsi* para lançarmos as bases que permitirão a elucidação do motivo da escolha de Roma face aos objetivos desta obra.

---

<sup>266</sup>LEFORT, C. op.cit. (1986), p. 537.



#### 4.4 - *Necessidade e Virtù e a Escolha de Roma:*

*“Quero deixar de lado a análise das cidades que foram submetidas a uma potência estrangeira. Falarei, ao contrário, daquelas cuja origem foi independente de qualquer servidão externa e que foram, desde o seu início, governadas pela sua própria vontade, seja como república, seja como monarquia”.*

Maquiavel, *Discorsi*

Se aceitarmos esta premissa - a de que apenas o governo misto é capaz de conter o tempo -, poderemos, enfim, entender a concepção maquiaveliana de *virtù* e o seu papel na fundação e manutenção de uma república no contexto dos *Discorsi*, a qual, sem dúvida, se diferencia daquela exposta no *Príncipe*. De fato, como já vimos, esta obra caracteriza-se como um tratado sobre a inovação e, nesse sentido, expõe o confronto clássico entre a lógica da Fortuna e a *virtù* do ator político, quando este busca a criação de um regime numa situação extrema, ou seja, sem poder contar com o conhecimento dos antigos ou com o amparo da *deusa romana*. Por isso, a idéia de *virtù* nesse contexto está associada exclusivamente à capacidade de um príncipe novo de fundar um governo a partir das suas próprias qualidades (inclusive de usar a força e a violência quando necessário), sem poder contar com nenhum fator positivo externo que possa auxiliá-lo no alcance do seu objetivo. Neste intuito de criar um governo sem o auxílio da Fortuna, os inovadores podem ter sucesso - como Moisés, Ciro, Teseu e Rômulo - ou sucumbirem aos movimentos da *deusa*, como foi o caso de César Bórgia. De fato, como

sublinha Bignotto<sup>267</sup>, “o inovador é o ator que tenta romper as barreiras de um mundo já povoado pelo embate entre a Fortuna e a *virtù* e dele se aproveita para realizar suas próprias obras”. Nesse sentido, “embora os príncipes nos confrontem com um caso mais próximo da situação na qual se exerce a *virtù* dos fundadores, pela solidão na qual agem, eles não resumem toda a dimensão do agir humano e não representam o caso mais bem-sucedido de resistência aos efeitos do tempo”. Por isso, face às condições difíceis expostas no *Príncipe* - as quais impedem o controle das variáveis que vão de encontro às ações dos inovadores - não há outra forma de se produzir um saber objetivo sobre como fundar ou criar uma inovação radical no reino das cidades senão debruçando-se sobre os fatos do passado, que narram os acontecimentos memoráveis de criação de novos regimes.

Nos *Discorsi*, que se caracterizam mais como um tratado sobre as fundações, vemos que o intuito dos fundadores não é apenas inovar: “eles querem criar a melhor forma possível para resistir ao poder devastador da passagem do tempo e romper com os laços do passado<sup>268</sup>”. Por isso, somente nesta obra dedicada às repúblicas Maquiavel discorre sobre a introdução de novas formas de governo no tempo, permitindo a construção de um conhecimento coerente sobre a criação de novos tipos em condições extremas e também mais adequadas ao aparecimento do regime mais potente<sup>269</sup>. Daí a imagem do navegador que se defronta com mares nunca dantes navegados, utilizada no início deste livro.

Nesta obra, portanto, ao contrário do que ocorre no *Príncipe*, a idéia de *virtù* está associada à capacidade política de administração das paixões contrárias, já que estas,

---

<sup>267</sup>BIGNOTTO, N. op.cit. 1998 p. 381. e op. cit. 1991, p. 153.

<sup>268</sup>IDEM, p. 382.

<sup>269</sup>IDEM, ibidem.

quando isoladas em seu estado puro - como no caso dos inovadores -, se submetem mais facilmente aos poderes da Fortuna. Na medida em que a noção de *virtù* neste contexto implica no enfrentamento - por parte de vários atores que agem em nome de suas instituições - do conflito de classes, percebe-se que trata-se de uma *virtù coletiva* e não de uma *virtù* individual, como no caso dos príncipes.

Somente assim, poder-se-ia associar, conjuntamente e dentro do mesmo contexto político, dois conceitos aparentemente incompatíveis, quais sejam, liberdade e estabilidade. O governo republicano misto seria a chave para a resolução do problema da manutenção dos regimes no tempo exatamente por permitir, a partir da ação de homens virtuosos, a administração das liberdades (ou seja, dos impulsos e paixões) dos diferentes tipos de homens que se abrigam nele. Mais democrático<sup>270</sup>, na medida em que não depende exclusivamente das virtudes de um homem só (que, da sua parte, poderiam engendrar os vícios de seus descendentes), o governo misto - que se sustenta sobretudo na qualidade de suas instituições - permitiria um maior equilíbrio na eterna luta entre a *virtù* e a Fortuna. Por isso, como observa Bignotto<sup>271</sup>, “a continuidade das instituições livres e seus mecanismos de reprodução, num mundo condenado à contingência, garantem aos cidadãos de uma república o recurso a uma *virtù* superior, que soube conservar a lição de seus embates anteriores com a Fortuna e resistir aos efeitos destrutores do tempo”.

Por outro lado, como esse governo misto, em geral, surge de “acidentes internos ou externos”, ou em outras palavras, do acaso, percebe-se que somente ele permite a

---

<sup>270</sup>Conforme sugere BIGNOTTO (op. cit. 1991, p. 103), a afirmação das preferências democráticas de Maquiavel “deve ser considerada com prudência, pois o termo democracia tinha pouco uso na época e certamente não correspondia à imagem que ele tinha do modelo romano”.

<sup>271</sup>BIGNOTTO, N. op. cit. 1991, p. 153.

apropriação dos movimentos da Fortuna em proveito próprio. Ao invés, portanto, de sucumbir aos poderes da *deusa*, ou sofrer a sua ação, como acontece com as formas puras, o governo misto permite a adequação aos movimentos da fortuna. Como é um governo marcado pelo conflito interno, ele é capaz de se adaptar aos tempos e se manter estável. De fato, vimos que Maquiavel dedicou um capítulo inteiro dos *Discorsi* (9, livro III), sugestivamente denominado “Para se ter boa fortuna é preciso se adequar aos tempos”, para discorrer sobre essa necessidade. No último capítulo desta dissertação pretendemos aprofundar esta questão concernente ao papel dos acidentes internos na adequação e manutenção dos regimes no tempo.

Se aceitarmos, portanto, essas duas saídas para o impasse, quais sejam, a de submissão a um estado “melhor ordenado” ou a fundação de um governo misto a partir da necessidade de administração dos interesses contrários nele contidos, veremos que o problema se radicaliza em dois extremos: a dependência externa, que leva o regime à morte, ou a liberdade, que torna o governo capaz de conter a ação do tempo. Podemos então dizer, uma vez recusada a primeira solução, que é a necessidade de resistir à submissão e à morte que leva os homens virtuosos a fundar um regime capaz de conter os poderes da Fortuna e, assim, se perpetuar no tempo. Ou como afirma Bignotto<sup>272</sup>, “o fundador que age sob o império da necessidade, está confrontado com um dilema do qual não pode fugir: ou cria uma forma política capaz de resistir ao tempo e às ameaças dos outros povos, ou está condenado à dependência e à morte”. Além disso, como acrescenta Strauss<sup>273</sup>, Maquiavel acreditava, influenciado por “alguns filósofos morais”, que a “virtude da necessidade”, na medida em que implica a realização das

---

<sup>272</sup>BIGNOTTO, N. op.cit. 1998, p. 384.

<sup>273</sup>STRAUSS, L. op.cit. 1984, p. 119.

necessidades, é a “mãe das mais altas virtudes”: “a necessidade torna os homens obstinados e, assim, excelentes lutadores (*fighters*)”. Daí o fato de alguns sábios comandantes tentarem liberar seus inimigos de toda e qualquer “salutar necessidade”. Já para Colonna D’Istria e Frapet<sup>274</sup>, a resposta dada pelo fundador às situações de crise e de necessidade “substitui uma situação desesperadora por uma outra, rica de possibilidades”. E a melhor destas respostas é a criação de uma nova ordem política capaz de satisfazer a mais urgente das situações:

“uma constituição é a um só tempo uma resposta a curto e longo prazo aos riscos permanentes que a necessidade coloca no nosso caminho(...) A vida de um homem e também a de um Estado é essa necessidade ingrata e sempre urgente que consiste - estando ela no tempo - em afrontar as circunstâncias a que o tempo nos submete”.

Sendo assim, vemos que “a liberdade do fundador” (e conseqüentemente, a sua *virtù*) “se manifesta nas condições extremas da pura necessidade<sup>275</sup>”.

A elucidação desse aspecto é importante na medida em que revela que a solução ao impasse colocado pelo tempo, segundo Maquiavel, não está na adoção prévia, baseada em um saber teórico, como acreditou Platão, de um regime capaz de atingir a estabilidade temporal. Para o filósofo grego, de fato, a restauração da ordem política se daria a partir da ação fundada no *conhecimento da verdade*, tendo, portanto, um caráter eminentemente teórico. Como já vimos, Platão tem como meta tornar a pólis o principal

---

<sup>274</sup>COLONNA D’ISTRIA e FRAPET, op.cit., 1980, p. 143.

<sup>275</sup>BIGNOTTO, N., op. cit., 1998, p. 384.

objeto de reflexão filosófica (teórica) e, nesse sentido, pretende mostrar que a *palavra*, enquanto único meio de expressão da *verdade*, é o melhor instrumento à disposição do ator político no seu intuito de constituir o regime ideal. Para o secretário florentino, ao contrário, a fundação de um regime capaz de resistir à corrupção do tempo - e, assim, apto a resolver o problema - é entendida não como uma questão meramente filosófica, dependente de um conhecimento a priori e abstrato fundado no bom uso da palavra, mas sobretudo como uma questão política e que, portanto, deve ser resolvida no plano da ação motivada pela necessidade. Sendo assim, podemos afirmar com Bignotto<sup>276</sup>, que “na verdade, para Maquiavel, o objeto de estudo não é um suposto saber do fundador, mas sua *virtù*, e essa se manifesta no produto das ações e não no cumprimento de regras supostamente universais de boa conduta”. A concepção de *virtù*, portanto, estaria ligada menos a um conhecimento teórico sobre um “regime ideal”, como sugeriu Platão<sup>277</sup> para resolver o impasse colocado pelo círculo do tempo, do que à necessidade inelutável de ter que encontrar por si só a liberdade e, assim, a estabilidade. Por outro lado, percebemos que, para Maquiavel, a *virtù* do fundador não consiste em um conjunto fixo de qualidades morais teoricamente suscitadas que ele pode *opor* à Fortuna, mas, como já vimos, reside na capacidade de *dominar* a *deusa* através da flexibilidade diante das circunstâncias que se lhe apresentam. Ao invés, portanto, de se contrapor aos movimentos da Fortuna através da utilização prática de um arsenal teórico fornecido pela filosofia - como sugere não só Platão mas quase toda a tradição política -, o governante virtuoso deve adaptar suas ações a estes movimentos, sendo mais volúvel e

---

<sup>276</sup>IDEM, p. 386.

<sup>277</sup>Lembremos, conforme foi visto no primeiro capítulo desta dissertação, que, para Platão, virtude e liberdade não são naturais a todos os homens, sendo antes produto do esforço humano em retomar no mundo sensível uma origem não corrompida.

flexível face às situações concretas, impostas pela necessidade. Invertendo a tradicional análise ainda corrente entre os humanistas de seu tempo, segundo a qual existiria uma oposição inelutável entre a constância do caráter virtuoso e a inconstância da Fortuna, o nosso autor sugere revolucionariamente que a *virtù* também deve se adaptar à instabilidade da *deusa romana*, para poder, assim, se apropriar dos seus inelutáveis desígnios<sup>278</sup>. Sob esse aspecto lembremos também que, ao contrário do filósofo grego, o secretário florentino não pretende ele próprio se constituir no “rei-filósofo”, podendo assim falar sobre a fundação sem no entanto pretender se tornar ou ensinar a ser um fundador.

Levando em consideração tudo o que foi dito até aqui acerca desta “renovação” do conceito de *virtù* no contexto dos *Discorsi*, poderíamos concluir que o aspecto central do problema da manutenção dos regimes no tempo diz respeito não à Fortuna em si mesma - a qual é apenas “uma força de oposição, um obstáculo a ser transposto” -, mas às ações virtuosas capazes de se confrontarem às contingências do mundo, de darem respostas às necessidades dos homens e, assim, criarem as condições para a estabilidade temporal dos governos<sup>279</sup>.

Agora estamos em condições de entender mais profundamente, enfim, a comparação maquiaveliana entre os modelos espartano (e indiretamente o veneziano) e aquele romano para explicitar uma solução possível ao dilema colocado pelo tempo

---

<sup>278</sup>Esta proposição, na medida em que sugere uma separação entre o *ethos* político e o *ethos* moral - demonstrando que a moralidade privada não deve se confundir com aquela pública, sob a pena de mascarar a verdadeira lógica do poder - talvez seja a principal responsável pela conotação pejorativa dada ao adjetivo “maquiavélico” (criado no século XVI e conservado até hoje), entendido como característica de toda estratégia política livre dos condicionamentos impostos pela tradição nos aspectos religiosos, morais, racionais e naturais. Nesse sentido, o “pecado” de Maquiavel teria sido afirmar que a virtude quando condicionada à lógica da política nada tem a ver com virtude ética dos indivíduos em suas vidas privadas, devendo ser medida não por valores morais alheios às circunstâncias políticas, mas pela eficácia prática e pela utilidade social das ações no plano da necessidade coletiva.

<sup>279</sup>Segundo BIGNOTTO, N. (op. cit. 1991, p. 147), o que interessa a Maquiavel “é mostrar que, para pensarmos a ação política é preciso não creditar à Fortuna mais do que ela pode efetivamente fazer”.

sobre os regimes. Esparta foi escolhida por ter vivido “sob as mesmas leis por mais de oitocentos anos sem corromper-se e sem experimentar nenhum tipo de convulsão perigosa” a partir de uma constituição desde o início perfeita. Além disso, como nos lembra Strauss<sup>280</sup>, por serem seus cidadãos pobres e virtuosos, lá havia harmonia entre nobres e plebeus. Sendo assim, pelo menos do ponto de vista da durabilidade temporal e da harmonia interna, o seu governo poderia ser elevado à condição de modelo ideal sem se contrapor aos preceitos da análise vigente entre os humanistas florentinos, entre os quais, o papel da aristocracia na guarda da liberdade, a harmonia e tranquilidade interna e uma defesa segura contra os perigos externos<sup>281</sup>.

Com efeito, como afirma Strauss, “à primeira vista, os modos e ordens romanos parecem ser inferiores àqueles de Esparta”. Sobretudo se recordarmos que Roma, além de ter durado menos de quatrocentos anos, era mais instável internamente (devido aos conflitos entre os “nobres insolentes” e a “plebe ambiciosa”) e mais exposta aos perigos externos (em função da sua “injusta política expansionista”). Esparta, por sua vez, além de ter preservado sua política e sua liberdade sem qualquer tipo de corrupção por quase um milênio, era absolutamete estável, preocupada apenas com sua defesa, sem nunca ter sofrido uma transformação perigosa. Sob esses aspectos não seria, portanto, legítimo perguntar, como sugere Strauss, se a política espartana, menos democrática, mas mais estável, não seria, de fato, preferível àquela romana, da sua parte mais democrática, mas também mais instável?

Além disso, como acrescenta Lefort<sup>282</sup>, à primeira vista a análise maquiaveliana parece sugerir que o modelo romano se apóia naquele espartano, visto que só se pode

---

<sup>280</sup>STRAUSS, L. op.cit. 1984, p. 94.

<sup>281</sup>COLONNA D'ISTRIA e FRAPET, op. cit. 1980, p. 149.

<sup>282</sup>LEFORT, C. op.cit. 1986, p. 469.



compreender a verdade das instituições romanas em relação à obra elaborada por Licurgo. Na medida em que os romanos conseguiram corrigir seus erros apenas no curso de sua história, através de mudanças na sua constituição, podemos supor que é a ciência do legislador espartano que permite conhecer a verdade da solução do problema político - “uma solução que os fatos históricos não ensinam, já que não passariam de testemunhos da cega sucessão circular dos regimes”.

No entanto, o desbravador florentino, apesar de todos os argumentos contrários provenientes da tradição, preferiu seguir por “um caminho ainda não trilhado” na sua interpretação do papel do regime romano na história. De fato, se a sua análise se ativesse somente a Esparta, Maquiavel, além de satisfazer seus colegas humanistas - sobre os quais o modelo das repúblicas aristocráticas exerceu tanta influência -, apenas corroboraria a premissa de Platão segundo a qual o sucesso de um regime estaria na capacidade de imitar o modelo espartano, ou seja, de se educar os seus cidadãos para a vida política. Como sabemos, o filósofo grego escolheu o regime de Licurgo, para falar da importância da *paideia* dos habitantes para a constituição do regime ideal. De fato, para ele o processo de formação pedagógica do homem é fundamental para que ele tenha acesso à ciência e, assim, ao conhecimento do Bem, e possa, enfim, reorganizar a cidade. Como o objetivo do secretário florentino não é, como mostramos, a construção de um saber teórico que viabilizasse de antemão a criação de um regime perfeito, nem a retomada *ipsis literis* dos preceitos clássicos, mas sim a análise da ação e do que ela efetivamente produz, podemos deduzir que ele de fato pretende discorrer sobre os governos que, não obstante a imperfeição original, foram capazes de se transformar no tempo sem terem que recorrer a um dado atemporal (no caso, um saber teórico). Por isso devemos considerar o elogio que ele faz ao regime espartano no capítulo 6 do livro

I apenas do ponto de vista do primado da ação de um homem virtuoso (Licurgo) e de seu caráter exemplar em relação aos efeitos concretos produzidos e não, como o faz Platão, como um regime ideal, digno de ser teoricamente aprendido:

“Creio que quem deseja fundar uma república que resista muito tempo, deveria se organizar internamente como Esparta e, como Veneza, colocá-la em uma situação de força e torná-la tão poderosa a ponto de ninguém poder arrasá-la de uma só vez, antes portando-se como uma sombra aos seus vizinhos”.

Com efeito, se lembrarmos o que foi dito no início do capítulo 2 do livro I, veremos realmente que Maquiavel pretende se debruçar não sobre as repúblicas “felizes”, como a espartana, mas sobre as “infelizes”, ou seja, aquelas como a romana, que não tendo uma constituição perfeita, “mas cujos bons princípios são passíveis de se tornarem melhores, podem, através de acidentes externos, atingir a perfeição”. De fato, somente estas repúblicas, na medida em que se transformam *no tempo*, fornecem os elementos necessários para a elucidação do problema a partir do paradigma escolhido pelo secretário florentino, isto é, aquele da ação decorrente de uma necessidade. Segundo Bignotto<sup>283</sup>, para Maquiavel “interessam as mudanças efetuadas nas condições mais difíceis, lá onde necessidade e *virtù* se encontram reunidas, o que faz com que essas formas nunca se ordenem *sanza pericolo*”. Na medida em que estas “condições difíceis” remetem aos acidentes internos e externos que podem levar um governo à perfeição, podemos concluir com Colonna d’Istria e Frapet que “não seria exagero dizer

---

<sup>283</sup>BIGNOTTO, N. op.cit., 1998, p. 388.

que o exame atento do papel destes acidentes oferece um fio condutor notável para se compreender tanto a natureza do tempo como o problema da fundação ou a arte do legislador”.

A recusa maquiaveliana de analisar o modelo espartano - o qual surgiu de um ato totalmente virtuoso que, por neutralizar as influências dos acidentes externos, livrou de antemão o governo da ação impiedosa da Fortuna, permitindo, assim, o domínio do tempo - diz respeito, portanto, não ao fato de tal governo ter podido manter a estabilidade (o que de fato a colocaria como tipo ideal de regime), mas às suas características de “Estado conservador”, vislumbradas nas precauções que tomou para evitar de antemão os riscos contidos nos acidentes externos, como o preparo dos seus cidadãos para a defesa (e não para a expansão territorial), a fortificação da cidade e o controle da imigração<sup>284</sup>. Entretanto, mesmo convencido da impropriedade do modelo espartano para a exposição de suas teses, Maquiavel, no seu intuito de jamais atacar frontalmente a tradição e, assim, chocar os seus interlocutores dos *Orti Oricellari*, afirma retoricamente que “é neste feliz equilíbrio que se pode encontrar o que é mais desejável a um Estado e à sua tranquilidade interna”. Por isso, neste mesmo capítulo 6, como que a princípio relativizando para mais tarde poder subverter os critérios anteriormente adotados, o nosso astuto autor conclui, de maneira seca, que “Esparta pôde se manter tanto tempo porque tinha poucos habitantes e se mantinha fechada à entrada dos estrangeiros”.

Roma, ao contrário, como nos diz Pocock<sup>285</sup>,

---

<sup>284</sup>Vale lembrar, como afirma BIGNOTTO (op. cit. 1991, p. 93), que Maquiavel, ao atacar o modelo conservacionista de Esparta, pretende também revelar “a fraqueza dos humanistas, que sob a cobertura da descrição fria de uma república estável, nunca foram capazes de pensar o Estado partindo de suas contradições”.

<sup>285</sup>POCOCK, J.G.A., *The Machiavellian Moment*. p. 198.

“se voltou ao Império e, assim, à uma árdua tentativa de dominar o ambiente (*l'environnement*) e, conseqüentemente, à inovação e a uma *virtù* que a tornou capaz de controlar a desordem que suas próprias ações contribuíram para produzir. Isto fez com que devesse armar o povo, sofrer a discórdia causada por suas exigências de mais poder e fazer concessões a estas exigências”.

No mesmo sentido, Strauss<sup>286</sup> afirma que a política romana, diferentemente da espartana, “foi estabelecida de uma maneira fortuita e em resposta aos acidentes tal como eles surgiram”. Já para Lefort<sup>287</sup>, Roma não poderia ser alçada ao mesmo tipo de perfeição de Esparta na medida em que pertenceu ao rol das repúblicas que se aperfeiçoaram em função dos acidentes (*événements*). Sendo assim, podemos concluir que a superioridade dos romanos está no fato de terem ousado enfrentar os acidentes externos e internos e, desta forma, tentar produzir, a seu modo e não obstante estes acidentes, um regime estável no tempo. Mesmo privada no seu início, como acrescenta Colonna D'Istria e Frapet, de todas as características que teriam podido fazer dela um tipo ideal, “Roma reestabelecerá completamente seus direitos ao preço de uma espetacular subversão dos critérios tradicionais e se tornar, segundo a profunda fórmula de Pocock, ‘o novo príncipe entre as repúblicas’”. Entretanto, para os humanistas renascentistas, entre eles alguns interlocutores do secretário florentino, este reestabelecimento jamais poderia ser elevado à condição de paradigma, uma vez que a

---

<sup>286</sup>STRAUSS, L. op.cit. 1984, p. 94.

<sup>287</sup>LEFORT, C. op.cit. 1986, pp. 468-469.

república romana, em função de seus percalços internos e de seu “mau começo”, só teria conseguido se manter no tempo graças à Fortuna, entendida aqui como puro “acaso”.

Por isso,

“todo o esforço de Maquiavel visaria a contradizer esta premissa, elevando Roma não à condição de modelo ideal, mas fazendo concretamente dela, sobre o próprio terreno da história e do tempo dos acidentes, a ‘república perfeita’, devendo esta perfeição paradoxalmente à desunião entre a plebe e o Senado”<sup>288</sup>.

Apesar de todas as resistências, como assinala Strauss, o secretário florentino teve que “defender a política romana contra seus críticos”, aqueles que escreveram sobre as repúblicas, isto é, os filósofos políticos tradicionais<sup>289</sup>.

Nesse sentido, podemos dizer que o nosso autor acredita que os critérios da durabilidade e da estabilidade em si mesmos não bastam para a resolução do problema dos regimes no tempo, devendo esta resolução ser remetida, ao contrário, às condições gerais sob as quais se constituiu um governo que se mostrou capaz de resistir às intempéries e atingir a liberdade, ou, em uma palavra, à sua potência<sup>290</sup>. Além disso,

---

<sup>288</sup>COLONNA D’ISTRIA e FRAPET, op.cit. 1980, p. 150. Sob esse aspecto, é importante ressaltar, como nos adverte BIGNOTTO (op. cit. 1991, p. 94), que o nosso autor, ao romper com a idéia, não apenas cristã mas também grega, do “regime ideal”, abriu o pensamento político à sua crítica: “Pensar a contingência sem o socorro da forma ideal reguladora é o passo definitivo de Maquiavel para a modernidade”. No último capítulo desta dissertação voltaremos a tratar desta questão.

<sup>289</sup>STRAUSS, L. op.cit. 1984, p. 94. Sob esse aspecto, Strauss afirma que “Maquiavel se sentiu compelido a defender a política romana contra os filósofos antigos assim como os teólogos foram obrigados a defender os textos bíblicos contra esses mesmos filósofos antigos”(p.95). É completa: “Ele foi compelido a atacar esses filósofos em nome de sua própria autoridade”.

<sup>290</sup>Como veremos em detalhes no último tópico deste capítulo, essa identidade entre liberdade e potência é, segundo BIGNOTTO (op. cit. 1991, pp. 92-93), um dos aspectos cruciais da análise maquiaveliana nos *Discorsi*, pois se Roma se impôs, não foi por ter cumprido todas as exigências de um modelo abstrato, mas porque foi capaz de afrontar as ameaças

como sugere Bignotto<sup>291</sup>, “a possibilidade de que um regime possa se transformar, assumindo uma feição que não lhe foi dada no momento inicial, acaba com a ilusão de que apenas as cidades privilegiadas por um ato único e perfeito no começo são objeto de nossa atenção”. Portanto, somente as repúblicas que são transformadas *no tempo*, como a romana, podem servir como objeto de análise, na medida em que apenas elas revelam a possibilidade de reversão dos problemas originais a partir do parâmetro que interessa ao nosso autor, ou seja, o da ação. Por ter se constituído, como nos diz Lefort, em “um fragmento privilegiado da história” e “ter se tornado a encarnação de um tipo sócio-histórico, lugar onde se manifesta a multiplicidade das possibilidades da política, Roma faz referência a um discurso singular cuja prova deve ser demonstrada para que se atinja o sentido do passado e do presente”<sup>292</sup>.

A partir dessa subversão do esquema de análise vigente entre os seus contemporâneos, retomado dos clássicos da política, vemos que para Maquiavel é Esparta - na medida em que dependeu do nascimento de um homem virtuoso que a ordenasse - que surge como produto do acaso e não Roma, como queriam os humanistas florentinos e os filósofos tradicionais. Além disso, percebe-se, aqui, que a alardeada intenção do nosso autor de “imitar os antigos” começa a se diluir diante da sua necessidade de anunciar os “novos territórios” da política. De fato, o que vemos é que Maquiavel recorre aos antigos apenas quando é do seu interesse, isto é, quando as suas

---

do tempo durante mais de trezentos anos e ainda assim manter viva sua energia criadora. Portanto, “falar de liberdade não é falar de uma forma política estável, mas da criação contínua das condições de potência”.

<sup>291</sup>BIGNOTTO, N. op.cit. 1998, p. 388.

<sup>292</sup>Além disso, como afirma LEFORT (1986, p. 460) “Roma revela um Estado onde as instituições e as empreitadas se deixam circunscrever em um espaço e um tempo passíveis de serem investigados pelo historiador”(…)”A história da república romana permite descobrir uma relação singular entre as instâncias do campo político que esclarece sua lógica e torna-a compreensível, ou em termos mais genéricos, que a ordem da cidade está indissociavelmente ligada a um estilo de devenir. Devemos convir, a partir desta observação que o objeto Roma não se reduz simplesmente à função de uma tipologia: sua virtude torna possível a distinção de todas as tipologias (...) Sob esta perspectiva, Roma se constitui no suporte privilegiado de uma pesquisa das variações sócio-políticas”.

análises convergem para o mesmo ponto, como no caso da adoção do governo misto como forma de aplacar o poder do tempo.

Estas são, sem dúvida, as principais constatações do segundo capítulo, que inicia-se quase como uma transcrição literal das *Histórias* de Políbio e que somente ao final expõe a verdadeira hipótese levantada por Maquiavel para o problema do círculo dos regimes. Apenas aqui vislumbra-se, portanto, o movimento completo deste capítulo: o secretário florentino elege Roma como modelo de análise exatamente por ela não ter tido, desde o início, uma constituição perfeita, para poder demonstrar, ao final, a sua tese principal, qual seja, a da possibilidade de reversão deste “defeito” original a partir da adoção de uma forma mista e democrática de governo - única forma capaz de tirar proveito dos conflitos internos e afrontar aqueles externos, freando, assim, a impetuosidade da Fortuna. A originalidade da sua perspectiva, no entanto, não está apenas nisto - uma vez que Políbio já havia levantado esta hipótese do governo misto (ainda que não com uma feição democrática, como o nosso autor) poder frear o tempo -, mas na convicção de que, na prática, o círculo segundo o qual todos os Estados governam e são governados não é necessariamente infinito, podendo ser alterado por um evento externo, um conflito ou um homem virtuoso.

Sendo assim, parece-nos que Maquiavel pretende demonstrar no plano da política aquilo que está no próprio movimento do texto. Com efeito, ele parte da adoção incondicional e quase literal de uma hipótese já antiga - como se seguisse ele próprio o círculo segundo o qual os intérpretes da história analisam a sucessão dos regimes -, para, ao final, chegar ao aspecto absolutamente original da sua própria interpretação e, assim, fugir aos desígnios de uma análise fechada em si mesma e que, por isso, impedisse uma solução. Este aspecto é a constatação da impossibilidade real de

repetição sem fim da sequência circular dos regimes, da mesma forma que, se compararmos-lo ao movimento da análise, seria impossível adotar o mesmo paradigma dos antigos na interpretação do complexo momento político em que Maquiavel viveu. Com isto, ele introduz pela primeira vez na análise o papel da ação humana na contenção dos desígnios da Fortuna e, conseqüentemente, a função da *virtù* dos homens no seu intuito de frear o movimento circular do tempo e atingir a estabilidade que leva à liberdade.

Na última parte desta dissertação discorreremos sobre a importância dos conflitos internos na constituição do governo misto romano e como isso o levou a adquirir a sua estabilidade no tempo, e a atingir, enfim, a liberdade. Pois como afirma Strauss<sup>293</sup>, para Maquiavel, a violenta disputa entre a nobreza e a plebe romanas foi a principal causa da grandeza e da liberdade de Roma.

---

<sup>293</sup>STRAUSS, L. op.cit. 1984, p. 95.



#### 4.5 - Conflito, Estabilidade e Liberdade

*“Embora Roma não tivesse um Licurgo que criasse desde o seu início uma constituição que lhe garantisse liberdade por longo tempo, pôde contar, graças à desunião entre o povo e o Senado, com acontecimentos produzidos pelo acaso”.*

Maquiavel - *Discorsi*

Depois de nos convencer da possibilidade de Roma ser vista como uma república superior àquela espartana, ainda que para isso tenha tido que negar boa parte da tradição, Maquiavel se dirige, a partir do quarto capítulo dos *Discorsi*, à explicitação das principais razões desta superioridade. Daqui para frente, o secretário florentino tentará atingir a “terra firme”, apontada desde a Introdução, demonstrando aos seus leitores o verdadeiro diferencial da sua análise em relação à de seus antecessores - mesmo aqueles que admitiam a superioridade de Roma -, ou seja, os motivos pelos quais a república romana deveria, no seu entender, ser alçada à condição de regime perfeito.

No entanto, em função da dimensão e profundidade dessa nova verdade, a qual abalaria definitivamente os pilares da interpretação do mundo da política feita até aquele momento, o nosso autor tratou, como vimos até aqui, de preparar cuidadosamente o terreno. Com efeito, ele foi aumentando gradativamente o teor das suas críticas à tradição, para, a certa altura do livro, poder subverter de vez o esquema de análise vigente entre os filósofos políticos tradicionais e desembarcar, de acordo com o seu desejo manifesto desde o início, em um “novo território”. Na medida em que escolheu o modelo romano, fundado no conflito entre os nobres e o povo, como objeto de análise -

numa época acostumada a elogiar, baseada nos preceitos medievais, apenas a idéia de uma sociedade inteiramente voltada para a paz -, veremos que Maquiavel terá que empreender um enorme esforço de elaboração dos seus argumentos.

Lançadas as bases para a compreensão do novo território da política, o secretário florentino pretende agora subverter definitivamente os argumentos que haviam sustentado a explicação tradicional da superioridade do regime romano em relação aos outros regimes, quais sejam, a sua “boa fortuna” - entendida como puro acaso ou sorte - e a sua virtude militar. De fato, como já vimos, mesmo os pensadores que admitiam a prevalência do modelo romano sobre os demais jamais haviam conseguido ir além de justificativas abstratas, muitas vezes de cunho naturalista ou metafísico, para tentar demonstrá-la. Políbio, por exemplo, dizia que a principal vantagem da república romana estava no fato de ela ter se originado, ao contrário dos outros regimes, de "causas naturais" e não de fatores políticos. Essas causas se referiam, sobretudo, a fatores geográficos, tais como a sua boa localização e de suas construções, os quais permitiram a expansão do Império a partir do curso próprio à sua natureza. Por isso, como já vimos no primeiro capítulo desta dissertação, Políbio acreditava que o Estado Romano, "mais do que qualquer outro, formou-se e cresceu naturalmente, e sofrerá um declínio natural e mudará para a situação oposta"<sup>294</sup>.

No seu intuito de seguir por um caminho não trilhado, Maquiavel jamais se contentaria com este tipo de argumentação, preferindo lançar-se aos perigos de um mar desconhecido com a esperança de encontrar um pedaço de “terra firme” do que ter que ver sua análise engessada por fatores deterministas alheios à política. Não foi por acaso,

---

<sup>294</sup> POLÍBIO. op.cit. 1985.

portanto, que o nosso autor buscou a razão da superioridade da república romana em aspectos estritamente políticos, condicionando-os de antemão às ações concretas perpretadas pelos próprios romanos face aos acidentes surgidos e às suas consequências práticas e não a fatores de cunho abstrato, como uma propensão natural para o sucesso, sua localização geográfica, uma sorte desmedida ou a virtude de seu exército. Em função disso, o secretário florentino não hesita em atacar, a partir do quarto capítulo, aqueles que defendiam a idéia de que a força de Roma se deveu exclusivamente à sua boa fortuna e à sua boa disciplina militar, destruindo definitivamente os argumentos da tradição: “Não posso negar que a fortuna e a milícia contribuíram para a criação do império romano; mas me parece que se esquece que onde existe uma boa milícia, existem também boas leis, e raras vezes não se encontra também uma boa fortuna”. Para o nosso autor, a Fortuna tomada em si mesma não poderia ser alçada à condição de causa primeira do sucesso romano, como queriam a maior parte dos escritores, desde Plutarco. Invertendo a análise tradicional, ele sugere que Roma jamais teria sido beneficiada pelas ocasiões favoráveis proporcionadas pela *deusa* se não tivesse sabido, graças às suas virtudes, tirar proveito delas.

Se observarmos bem, veremos, de fato, que os *Discorsi*, em toda a sua extensão, é uma tentativa de demonstrar, de uma maneira absolutamente original, a tese da superioridade de Roma sobre os demais governos no seu intuito de atingir a liberdade e, assim, se perpetuar no tempo. Como sugere Strauss, a tarefa de Maquiavel, na medida em que ele tenta demonstrar de forma inovadora essa superioridade em relação aos demais regimes - sobretudo aqueles da modernidade, e mais ainda, Florença -, vai muito além da mera apologia do modelo romano, tal como o fez o próprio inspirador do secretário florentino, o historiador Tito Lívio. Na perspectiva do nosso autor não se trata

apenas de admirar Roma, mas de acreditar e, portanto, poder demonstrar as razões políticas pelas quais a república romana atingiu o ápice das possibilidades de um governo de caminhar rumo à liberdade. Afinal de contas, não podemos nos esquecer, como aponta Strauss<sup>295</sup>, que “a antiga política romana foi um trabalho de risco (*chance*), de um risco prudentemente utilizado, graças ao qual os romanos descobriram, inconscientemente ou por acidente, seus modos e ordens e puderam abraçá-los independente de qualquer reverência à sua ancestralidade”.

Tomando Roma como objeto de análise, o secretário florentino pôde mostrar aos seus leitores como uma política similar, ou até mesmo melhor do que a romana, poderia ser deliberadamente construída. Ao contradizer a premissa ainda vigente à sua época de que apenas as repúblicas dotadas de uma boa constituição desde o início, criada por um homem virtuoso, estariam fadadas à perpetuação no tempo e, assim, ao sucesso, Maquiavel pôde reservar o espaço livre para a deliberação na política. A partir desta constatação podemos perceber, como sugere Bignotto<sup>296</sup>, que para o nosso autor Roma deveria ser considerada modelo não porque tenha tido uma fundação perfeita, mas porque foi capaz de operar transformações extremamente difíceis e, assim, demonstrar que a liberdade pode existir em “germe” em qualquer forma constitucional. De fato, o modelo romano era a prova cabal da possibilidade de um governo, mesmo privado de um legislador como Licurgo e de boas leis no seu início, de atingir a liberdade por uma via estritamente política, isto é, construída a partir dos embates produzidos internamente durante o seu desenvolvimento. Por isso, Maquiavel diz que “se Roma não gozou da primeira fortuna, pelo menos pôde fazê-lo por uma segunda via” (cap.2). Essa “segunda

---

<sup>295</sup>STRAUSS, L. op.cit. 1984, p. 116.

<sup>296</sup>BIGNOTTO, N. op.cit. 1991, p. 82.

via”, pelo fato de ter sido de fato buscada politicamente pelos romanos, não poderia ser interpretada, como queriam todos os analistas até então, como consequência apenas da sorte. Privilegiando o processo político pelo qual passou a república romana no seu intuito de atingir a perfeição, caracterizado como uma “fundação contínua”, o secretário florentino tentou demonstrar que mais do que um bom começo ou de sorte, um regime deve ter a capacidade extrair dos reveses que lhe são colocados pela Fortuna e da capacidade de resgatar o seu vigor inicial, a força política que lhe permitirá se manter temporalmente.

Esta força diz respeito, entre outros fatores, à capacidade dos regimes de, a partir dos acidentes externos e internos, retornar ao seu momento inaugural (não no sentido histórico, mas sobretudo no que se refere às suas bases simbólicas e imaginárias), conservando o brilho deste primeiro instante (“uma força que os faça resgatar a sua reputação original e o seu vigor primordial”). Nesse sentido, o que impediria a corrupção imposta pelo tempo aos regimes, conforme o nosso autor expõe no capítulo I do livro III<sup>297</sup>, é à volta aos princípios de sua existência:

“Como falo de corpos mistos, como as repúblicas e as religiões, afirmo que as alterações saudáveis são aquelas que os remetem aos seus princípios” pois (...) “os corpos mais bem constituídos e *com maior longevidade* são aqueles que contêm em sua própria constituição os meios para que se renovem com frequência ou então

---

<sup>297</sup>MACHIAVELLI, N. op. cit. 1971, p. 195, cf. o original: “E perché io parlo de’corpi misti, come sono le republiche e le sette, dico che quelle alterazioni sono a salute, che le riducano inverso i principii loro. E però quelle sono meglio ordinate, ed hanno più lunga vita, che mediante gli ordini suoi si possono spesso rinnovare; ovvero che, per qualche accidente fuori di detto ordine, vengono a detta rinnovazione. Ed è cosa più chiara che la luce, che, non si rinnovando, questi corpi non durano”.

os que sofrem esta renovação por causa de algum acidente externo”

(grifo meu).

Na medida em que esses princípios “se deterioram com o passar dos tempos, é necessário que sejam constantemente reafirmados para que não pereçam”. Por isso, “é claro como a luz que, se não se renovarem, perecerão”. Esta degeneração, gerada pelo imobilismo, acarretaria a perda da força criadora da ação humana e, assim, a fundação contínua não seria mais possível. Nesse sentido, Maquiavel nos mostra, como observa Bignotto, “que cada povo constitui a sua identidade através de ações que permitem conservar suas leis contra o efeito demolidor do tempo”. Portanto, a necessidade de reafirmação dos princípios, contida no apelo à fundação contínua, significa, como bem observou Lefort, “não um retorno ao passado, mas uma resposta, no presente, análoga à que foi dada no passado”.

Roma, na medida em que se renovou no sentido de conservar o brilho de seu primeiro momento, enfrentou deliberadamente os desafios do destino, e, assim, construiu sua liberdade apesar de todos os seus defeitos de origem, havia demonstrado historicamente a possibilidade de um regime resistir de maneira mais duradoura às ameaças da corrupção imposta pelo tempo. Após essa inversão de perspectiva, o que até então era visto como produto de um afortunado acaso - no caso, o sucesso romano -, passa a se constituir no “novo continente” da política, perseguido desde o início do livro por Maquiavel.

Vejamos, então, a partir daqui, quais foram os principais aspectos, ligados aos acidentes internos, que permitiram ao regime romano se transformar na mais importante

república de todos os tempos e servir, assim, de fundamento ao novo território alardeado pelo secretário florentino.

Do ponto de vista da política interna dos romanos, o principal deles foi, sem dúvida, a transformação daquilo que até então era visto como pura negatividade no homem - ou seja, a sua “natural” tendência ao conflito, movida pelo desejo insaciável de poder -, em algo positivo. A própria epígrafe deste tópico, retirada do cap. 2 dos *Discorsi*, revela esta intenção, na medida em que nela Maquiavel afirma que foi “a desunião entre o povo e o Senado” que garantiu a manutenção da liberdade em Roma por tanto tempo. Notemos, de fato, que esta afirmação nos leva a crer que o que garantiria a liberdade a um governo privado desde o início de um legislador virtuoso é o conflito<sup>298</sup>. A partir dela vislumbramos, enfim, que o aspecto distintivo da república romana não foi a sua simples capacidade de se manter por um longo período de tempo (a qual, aliás, foi bem inferior àquela do regime espartano), mas a sua capacidade de engendrar um governo livre, fundado no confronto entre interesses de classes distintas. O que chama a atenção ao secretário florentino em um regime não é, portanto, a sua mera manutenção temporal - da sua parte, um dado vazio em si -, mas a sua possibilidade de se manter livre no tempo. O aspecto puramente cronológico da duração de um governo nada diz em relação à *forma* como ele se constituiu e se manteve e nem graças a quais fatores políticos lhe foi permitido constituir-se e manter-se, que são de fato os elementos que interessam ao nosso autor. Colocando em segundo plano o aspecto quantitativo, isto é, a

---

<sup>298</sup>No entanto, dizer que os conflitos estão na origem da liberdade romana não significa, como afirma BIGNOTTO, N. (op.cit. 1991, p. 87), que eles devam ser reduzidos a uma espécie de entidade metafísica, que tomaria o lugar da idéia de origem empregada pelos humanistas: “os tumultos romanos não são tumultos abstratos, uma simples categoria analítica, mas o retrato vivo da história da constituição de uma sociedade livre”. Com efeito, em outro texto, *Ritratto delle Cose della Magna*, Maquiavel já havia alertado para o fato de que, como demonstram vários exemplos históricos, nem sempre o conflito gera a liberdade. Nesse sentido, podemos dizer que não existe no secretário florentino um elogio cego dos conflitos, mas a busca da verdadeira origem da liberdade.

duração temporal, o secretário florentino pretendia chamar a atenção para os aspectos qualitativos, ou seja, os fatores essencialmente políticos, que fizeram da república romana um exemplo de regime livre e estável<sup>299</sup>.

Além da inédita associação entre conflito e liberdade e da elevação desta última à condição de principal critério que distingue uma república superior *no tempo*, percebemos naquela epígrafe que Maquiavel finalmente leva às últimas consequências a sua premissa, alardeada em diversos pontos de sua obra, de que toda cidade é dividida em dois humores - o dos grandes, que desejam o poder, e o do povo, que se recusa à submissão - e que isto, ao invés de ser um entrave à conquista e manutenção da liberdade, como queriam os filósofos políticos de todos os tempos, deve ser, antes de mais nada, a razão da sua liberdade: “...e deve-se considerar como existem em toda república dois humores diversos: o do povo e o dos grandes, e toda lei que se faz em favor da liberdade nasce da desunião entre eles”<sup>300</sup>. De fato, como afirma Bignotto<sup>301</sup>, “essa dissimetria entre os elementos constitutivos das cidades faz com que a política seja a expressão dos conflitos e não da busca da paz, como para os medievais”. Em última instância podemos então dizer que os conflitos, na medida em que produzem as melhores instituições, são, para o nosso autor, a principal causa da liberdade: “Digo que aqueles que condenam os tumultos entre os nobres e a plebe condenam a causa primeira da liberdade romana, levando em conta mais os rumores e os gritos que nasciam desses tumultos do que os bons efeitos que eles produziam”(capítulo 4); sendo também,

---

<sup>299</sup>Sob esse aspecto, vale lembrar com LEFORT (op.cit. p. 478), que Maquiavel pretende também atacar a tese da república mista aristocrática (tão cara aos homens políticos florentinos da sua época), seja ela Esparta ou Veneza, as quais resistiram aos ataques do tempo mas não poderiam ser consideradas livres no mesmo sentido que Roma havia sido. Na medida em que se sustentaram no poder dos nobres - que segundo o filósofo francês, jamais têm apenas o simples desejo de conservar o que já possuem, desejando sempre mais -, estas repúblicas recorrentemente colocariam a liberdade em risco.

<sup>300</sup>MACHIAVELLI, N. op.cit. 1971, I, cap.4.

<sup>301</sup>BIGNOTTO, N. op.cit. 1998, p. 390.



portanto, a causa da perfeição de um regime: “A perfeição da república romana brotou da desunião entre o povo e o Senado” (capítulo 2).

Ao ressaltar a importância da dissimetria, gerada por forças em luta permanente no tempo, Maquiavel rompe definitivamente com os preceitos mais caros à tradição italiana do “trecento” e do “quattrocento”, de Dante aos humanistas, os quais sempre concordaram, não obstante outras divergências, quanto aos efeitos perniciosos dos conflitos para a vida política da cidade. De fato, o elogio de uma sociedade pelo seu aspecto tumultuário, destruía completamente não apenas a interpretação recorrente da origem da força romana em particular, mas também o consenso geral que se criou em torno da valorização da paz em detrimento do embate entre forças opostas para a conquista da liberdade. De acordo com a interpretação corrente no seu tempo, o equilíbrio de um governo e, assim, a tão almejada paz, dependeria sobretudo da manutenção do poder nas mãos de apenas uma parcela da sociedade, seja ela a aristocracia - que desconfiava dos movimentos e tumultos provocados pela plebe - ou o povo - que no regime democrático torna-se o único responsável pela defesa da liberdade.

No entanto, aceitar como dado inerente ao mundo da política o conflito, resgatando através do exemplo romano o seu aspecto positivo, significaria ter que repensar sob uma nova ótica tanto o problema da criação das instituições políticas quanto o problema da obtenção da liberdade. Se o secretário florentino, ainda que não de forma ostensiva, já havia confrontado a tradição cristã ao evocar a questão dos desejos para tratar da natureza humana e ao resgatar a idéia da circularidade do tempo da Antiguidade, agora ele se prepara para desferir o golpe de misericórdia na interpretação tradicional dos movimentos da política perpetuada pelos seus contemporâneos, ressaltando a

importância dos conflitos na constituição de um governo livre. Com efeito, num contexto como o florentino, acostumado a ver nos embates políticos a causa de sua desgraça, essa constatação soava, no mínimo, como uma provocação<sup>302</sup>.

Para Maquiavel, portanto, o principal fator interno que garantiria a manutenção de um regime no tempo é a sua capacidade de administração dos conflitos, gerados, por sua vez, do confronto entre os humores dos poderosos - que querem dominar - e da plebe - que não quer ser oprimida. Visto que são estes conflitos que engendram um governo livre e soberano, como o romano, depreende-se que o que distingue um regime perfeito é a sua capacidade de estabelecer uma guarda para a liberdade<sup>303</sup> e não uma guarda defensiva, que o livrasse de antemão dos conflitos internos e externos, como no caso de Esparta<sup>304</sup>. De fato, no seu intuito de perpetuação, o governo espartano (assim como o veneziano) foi movido mais pelo temor aos conflitos do que pelo desejo de liberdade, que no caso de Roma, se traduziu como necessidade de potência e expansão. Em função disso, Maquiavel escreve no capítulo 5 que “quem examina sutilmente tudo chegará a esta conclusão: ou se considera uma república que quer construir um império, como Roma, ou uma para qual basta manter-se”. Para o secretário florentino, ambos os tipos correm o mesmo risco, na medida em que “o medo de perder gera movimentos tão

---

<sup>302</sup>SKINNER, Q. op.cit. 1980, p. 182, citado por BIGNOTTO, N., op.cit. 1991, p. 84.

<sup>303</sup>Segundo Maquiavel (op.cit. livro I, cap. 5), “segundo essa guarda foi mais ou menos bem posta, durará mais ou menos a liberdade”. Não podemos nos esquecer também que, no caso de Roma, essa “guarda para a liberdade” foi sustentada pelo povo e não pela nobreza, como ocorreu em Esparta e Veneza, ambas repúblicas mistas como a romana, o que coloca o nosso autor mais próximo do modelo democrático do que daquele aristocrático. Apesar dos tumultos que causa, para ele é a plebe - na medida em que, como nos diz LEFORT (op. cit. p. 477), ela procura um desaguadouro para a sua ambição, mas não pode ser reduzida ao seu desejo de liberdade, já que ele rigorosamente não tem objeto, sendo “pura negatividade, recusa da opressão” - e não os nobres, quem tem o verdadeiro desejo de proteger a liberdade.

<sup>304</sup>Sob este aspecto, Maquiavel afirma também que as dimensões reduzidas dos Estados Espartano e Veneziano contribuíram para que achassem uma solução durável para o conflito de classes. No caso de Esparta essa solução se deu, sobretudo, a partir da proibição à entrada de estrangeiros e no caso de Veneza, em função da sua posição geográfica privilegiada e do fato de sua nobreza ter sido constituída por todos os seus primeiros habitantes, o que a resguardou dos conflitos.

animados quanto o desejo de conquistar”. Por isso, tanto um governo conservador, como o espartano, quanto um governo expansionista, como o romano, estariam sujeitos às intempéries provocadas pela Fortuna e, portanto, ao risco de sucumbirem. Portanto, se aceitarmos esta premissa, qual seja, de que o desejo de defesa e o desejo de conquista são de fato semelhantes quanto aos perigos a que submetem um regime, veremos que o secretário florentino, no seu intuito de criar um novo referencial para a fundação de novos modos e ordens, privilegiará o critério da potência em detrimento do critério da defesa - mesmo que esta escolha signifique a ruptura definitiva com a tradição e, o que é pior, mereça o desmentido de boa parte da história, na qual os regimes defensivos parecem ter tido melhor sorte, ao menos do ponto de vista da durabilidade temporal, do que aqueles movidos pelo desejo de liberdade e expansão. Independentemente de uma comprovação histórica cabal, o nosso autor preferirá estabelecer a identidade entre liberdade e potência e, assim, romper definitivamente com os preceitos da interpretação tradicional, do que apenas reafirmar a importância da defesa e, portanto, da estabilidade pura e simples de uma república. Para ele, os seus contemporâneos estavam equivocados ao pensarem as relações sociais no interior de um Estado como algo estável e não perceberem que o desejo de conquista e, assim, de liberdade, era, em última instância, produto da resolução interna do conflito de classes. Em outras palavras, para Maquiavel, falar de liberdade não é, pois, falar de uma forma política estável, mas da criação contínua das condições de potência<sup>305</sup>.

---

<sup>305</sup>BIGNOTTO, N. op.cit. 1991, p. 93. No entanto, devemos ressaltar, como sugere Bignotto (p. 112), que Maquiavel, ao expor as conquistas romanas e a grandeza de sua *virtù*, exibiu também suas fraquezas, pois demonstrou que os mecanismos que geraram a sua potência geraram também a sua corrupção. Sendo assim, não se trata de fazer um elogio cego ao expansionismo - já que na raiz da destruição de Roma, está sua própria necessidade de expansão -, mas de demonstrar que o caso romano “revelava em toda sua plenitude os limites de um desejo, que só pela expansão conserva sua essência”.

A adoção do conflito e não da paz como o principal fundamento de um regime livre no tempo e o privilegiamento do critério da potência em detrimento daquele da defesa, representam, de fato o cerne da crítica maquiaveliana à análise tradicional do mundo da política, vigente até a sua época.

Se observarmos com atenção, veremos que a primeira escolha representa mais do que uma simples recusa da antropologia platônica - na qual o homem é caracterizado como um ser intrinsecamente propenso ao Bem. Com efeito, como sugere Bignotto<sup>306</sup>, essa opção se torna, antes de mais nada, “uma alavanca poderosa para o estudo da política”, na medida que nela sobressai o fato de que “os homens não desejam o bem dos outros, mas não querem ser prejudicados em seus interesses, o que os leva a transformar o terreno da política num campo de guerra”. Portanto, mais importante do que a afirmação da maldade inerente aos homens é a constatação de que a política, de uma forma ou de outra, é produto dos conflitos produzidos por estes homens. Em outras palavras, poderíamos dizer que, para Maquiavel, nem mesmo a maldade dos homens, que se preocupam apenas em defender seus interesses, impede que uma política que vise o bem coletivo seja deliberadamente construída. Abrindo-se ao conflito de interesses com o intuito de criar suas leis e fundar suas instituições, um regime daria vazão aos aspectos perversos contidos na natureza individual dos seus homens<sup>307</sup>. E uma vez criadas essas leis, elas visariam regular esses mesmos conflitos daí para frente, se colocando não como uma forma de aprisionamento dos desejos humanos - uma camisa de força que impediria a sua manifestação -, mas como criadoras do espaço no qual esses desejos

---

<sup>306</sup>IDEM, p. 84.

<sup>307</sup>IDEM, p. 96. Segundo BIGNOTTO, “o que diferencia Maquiavel dos humanistas cívicos não é o fato de ter descoberto o papel e a importância das leis, mas o de saber compreender que as leis são fruto do conflito infinito de desejos opostos”.

adquirem uma nova forma de racionalidade<sup>308</sup>. Daí o fato do nosso autor insistir em dizer que não basta criar leis, mas que é preciso que elas sejam capazes de esconjurar os ódios que se formam em toda disputa política. Sendo assim, apenas através da canalização dos seus conflitos por intermédio de mecanismos legais é que uma sociedade pode atingir a estabilidade e a liberdade.

Como vimos no primeiro capítulo, em Platão, ao contrário, apenas através da linguagem, e não da lei - que dá conta da particularidade do ser humano mas não atinge a universalidade (o absoluto) - é possível expressar a verdade do discurso que fundamentará o “regime ideal”. A lei é a expressão do absoluto na medida em que constrange a todos de maneira uniforme. Mas, na medida em que se refere ao particular, à diferença e à contingência, ela não pode ser considerada um absoluto abstrato e, portanto, a expressão da verdade. Sendo assim, não há, segundo o filósofo grego, meio mais eficaz para o acesso à verdade do que a palavra, já que ela abarca a justificação racional desse “regime ideal” e, nesse sentido, se constitui na principal arma do político no seu intuito de tornar a pólis o objeto de reflexão filosófica por excelência.<sup>309</sup>

Em Maquiavel, por sua vez, as leis têm um papel fundamental e eminentemente prático na constituição e manutenção de um regime. Com efeito, segundo Lefort<sup>310</sup>: “É em um regime de leis que pensa Maquiavel quando nos fala das repúblicas, e não em uma constituição ideal abstrata, incapaz de mostrar suas contradições”. Nesse sentido,

---

<sup>308</sup>IDEM, p. 87.

<sup>309</sup>De fato, retomando o que foi visto no primeiro capítulo, veremos que, para Platão, na medida em que o demiurgo humano precisa lançar mão de um discurso verdadeiro, que, antes de mais nada, se imponha como o discurso fundador de uma nova ordem, ele deve se utilizar de uma justa-medida que permita o acesso à essência das coisas. Já que o depósito da norma não pode prescindir da palavra, é, portanto, a linguagem que será esse meio-termo. Se a tarefa do legislador é, por assim dizer, a de constituir o regime ideal, o problema filosófico de Platão, por sua vez, passa a ser o de atingir essa justa medida - a linguagem.

<sup>310</sup>LEFORT, C. op.cit. p. 477.

conforme nos adverte Bignotto<sup>311</sup>, “o respeito às leis não se impõe por razões formais, mas porque representam a expressão visível da liberdade”. Por isso, o secretário florentino “abandona a idéia da justiça como aplicação na cidade dos ‘princípios éticos eternos’, para concebê-la como uma expressão possível do conflito de classes (...) Para ele, os conflitos devem expressar-se através dos mecanismos legais, sob a pena de destruírem o tecido social”. “A sociedade ‘justa’ é, portanto, a dos conflitos, mas é, sobretudo, a que em seus excessos é capaz de encontrar uma solução pública para o conflito de seus cidadãos”.

Já a segunda escolha do nosso autor, isto é, a afirmação do critério da potência - traduzido, no caso de Roma, em desejo de expansão - significaria a ruptura com o ideal de defesa, entendido como sinônimo de paz e vislumbrado por boa parte da tradição como o principal fator constitutivo de uma república estável no tempo. De fato, em um sentido mais amplo, esta reversão de critérios perpretada por Maquiavel na análise dos regimes rompe com a própria idéia grega de um regime ideal na medida em que nos obriga a pensar a política face à necessidade de enfrentamento das contingências do mundo. Por outro lado, esta mudança de perspectiva representa, mesmo que indiretamente, uma negação da concepção cristã da vida cunhada por Santo Agostinho na *Cidade de Deus*<sup>312</sup>, segundo a qual “um corpo está destinado a morrer desde o instante em que nasce (...) porque o efeito e a instabilidade do corpo durante a vida - se é que podemos chamá-la de vida - é de caminhar em direção à morte”. Sob o ponto de

---

<sup>311</sup>BIGNOTTO, N. op.cit. 1991, p. 95. Entretanto, como ele adverte mais adiante (p. 106), “a lei não é em si a origem da liberdade, mas essa não existe sem sua expressão formal”, pois, “para que a potência que lhe é associada possa se manifestar, é preciso que o povo reconheça nas instituições a figura de seu desejo”. De toda forma, é interessante notar que Maquiavel, com a sua concepção absolutamente inovadora acerca do papel das leis, rompe não apenas com a tradição filosófica grega, mas também “com a tradição cristã, fundada sobre o mistério da revelação e da consciência moral dos homens”, e, como já vimos, “com a tradição humanista, fundada no mito da fundação perfeita”(p. 102).

<sup>312</sup>AGUSTIN, S. *La Cité de Dieu*. Paris: Desclée de Brouwer, 1959, XIII, p.10.

vista agostiniano, qualquer movimento por parte de um corpo se torna ineficaz diante do dado inexorável de que tudo está fadado à morte, o que significa dizer que toda ação, em última instância, se equivale à inércia quanto a seus resultados finais. O secretário florentino, mesmo sabendo do risco de se enveredar por mares desconhecidos, preferirá afirmar o desejo de vida e de perpetuação, contido na valorização da ação livre, em detrimento da certeza da morte, sustentáculo da filosofia cristã medieval. Para ele, ao contrário dos preceitos cristãos, a vida é mais luta do que resignação, é mais desejo contínuo de recomeçar do que a certeza de que tudo está condenado ao fim.

Essa tentativa de extrair do conflito algo de novo, se traduz na própria figura de Maquiavel como analista político, que preferia se confrontar à análise vigente entre os seus contemporâneos, na esperança de encontrar um novo território, do que aceitar o resignadamente o velho instrumental analítico para entender um mundo inteiramente novo. Nesse sentido, poderíamos afirmar que o próprio conflito com a tradição vivenciado pelo nosso autor (inclusive através dos seus interlocutores mais próximos, dos *Orti Oricellari*) deve ter sido o grande motor da sua inspiração para o engendramento de uma nova visão da política. Mas, mais do que um conflito aberto (o que realmente não conviria a um diplomata), seu principal intuito é o de estabelecer um diálogo com a tradição, para dar sustentação à sua idéia de que a política, bem como sua análise, é a expressão do conflito de interesses ou de ponto de vistas divergentes. De fato, segundo Strauss<sup>313</sup>, Maquiavel pretende estabelecer este diálogo apenas naquilo que remete aos aspectos atemporais da análise política, buscando assim a constituição de uma forma absolutamente inovadora de interpretação do presente.

---

<sup>313</sup>STRAUSS, L. op.cit. 1984, p 97.

Portanto, pode ter sido da sua própria experiência como analista que tenha surgido a concepção de que a política, assim como a sua análise, se faz de ajustes entre interesses e visões-de-mundo opostos. Daí o fato de ele ter ressaltado como uma das suas principais características pessoais, ainda na Introdução, a capacidade de “argumentação” (*discorso*) (sendo também o título do livro derivado deste substantivo), o que pressupõe a escuta e o debate de idéias para a formulação de um juízo (*iudizio*). O sucesso, bem como a *virtù*, do político, assim como dos analistas da política, depende da capacidade de confrontamento de idéias, sejam elas antigas ou atuais. No entanto, isto implica, algumas vezes, em aceitar hipóteses tradicionais, ainda que sob uma nova perspectiva. De fato, Maquiavel jamais lança-se precipitadamente a um julgamento sem antes ter analisado cuidadosamente as hipóteses dos seus antecessores, para então colocar-se em um novo patamar de onde pudesse, enfim, tecer considerações originais. Estas considerações, entretanto, nem sempre significam uma simples negação da tradição, representando, sobretudo, uma reinterpretação dos seus principais aspectos. Isto acontece, por exemplo, em relação a Platão, que via na educação dos cidadãos para a política - na medida em que ela permite a compreensão do sentido do Bem -, a principal causa do sucesso de um regime. Antes de deliberadamente negar a importância da educação, Maquiavel prefere vê-la como consequência, e não como causa, de um projeto político no qual os cidadãos possam dar vazão, primeiramente, à sua ambição.

Se observarmos bem, veremos que a adoção do conflito como referencial de análise, também parece caracterizar-se como uma reinterpretação da premissa platônica segundo a qual “toda mudança da constituição vem da parte que detem o poder, quando a discórdia se eleva entre seus membros”. De fato, de acordo com a teoria do ciclo dos regimes em Platão, o que leva um governo a se degenerar em uma forma inferior,



impedindo a sua manutenção no tempo, são os conflitos surgidos no interior da classe dominante. Maquiavel se baseia nesse princípio para reinterpretar, sob uma nova perspectiva, o sentido do conflito no mundo da política: se é a discórdia dentro de uma mesma classe que leva os regimes a se submeterem ao círculo do tempo, talvez a solução para a sua manutenção esteja justamente na adoção de um governo misto, que por contemplar os interesses de classes diferentes, é o único capaz de se perpetuar temporalmente. Afinal de contas, como ele observa, foi “mantendo-se mista” que “a república romana atingiu, enfim, a perfeição” (cap. 2). Nesse sentido, o nosso autor sugere que o problema dos regimes não são os conflitos em si mesmos, já que eles são inerentes ao mundo da política (enquanto reflexo da própria natureza humana), mas sim os conflitos surgidos dentro de uma mesma classe. O desafio dos regimes passa a ser, então, não o de banir definitivamente a discórdia da política, visto ser esta uma tarefa impossível, mas o de utilizá-la em proveito próprio, isto é, de torná-la o motor (ao invés do entrave) da sua manutenção no tempo.

Sendo assim, percebemos que a aparente adoção de uma idéia por parte do secretário florentino não significa que ele aceite necessariamente todas as suas implicações. Sob esse aspecto, para ele, adotar uma idéia representa, antes de mais nada, a possibilidade de argumentar sobre ela. A aceitação da antiga hipótese da circularidade dos regimes, por exemplo, não significa que ele irá adotá-la como causa inexorável de *todos* os fracassos de *todos* os regimes no tempo, mas sobretudo como possível consequência caso os regimes não atentem para a importância da conquista da liberdade pela via do conflito entre interesses de classes distintas.

### **Conclusão:**

Começaremos refazendo, de forma sucinta, o caminho percorrido neste último capítulo para podermos, enfim, destacar algumas conclusões às quais a presente dissertação nos permitiu chegar.

Como vimos, comparando-se a um navegador, Maquiavel iniciou a sua “cruzada” rumo aos novos territórios da política lançando mão do apelo, de caráter eminentemente retórico, à imitação da *virtù* dos antigos com o intuito de alertar aqueles que desejam fundar novos modos e ordens para a necessidade de retorno aos princípios constitutivos dos regimes considerados “perfeitos” na história. Em seguida, adotou a teoria da “anaciclose” dos regimes, retomada de Políbio, para convencer-nos da impropriedade do modelo de temporalidade cristão, engendrado por Santo Agostinho, para a análise dos fenômenos da política. No entanto, essa adoção incondicional do paradigma polibiano resultaria em um impasse - uma vez que o círculo dos regimes seria regido por aspectos extra-políticos e, portanto, inexoráveis -, o que impediria o encontro de uma solução propriamente política e, assim, humana, para a questão da permanência dos governos no tempo.

Para fugir a este impasse, o nosso autor sugere então que o que há de inexorável no mundo da política não são propriamente os regimes, mas os desejos humanos, que sempre retornam para engendrar uma nova forma de governo no tempo. Para Maquiavel, de fato, as ações motivadas pelos *appetiti* humanos sob a sua forma pura sempre acarretam as mesmas conseqüências, o que remete à necessidade de se ater aos regimes que conseguiram se perpetuar no tempo graças ao esforço coletivo de enfrentamento dos desejos individuais dos governantes, tal como o romano. Por isso, no

contexto dos *Discorsi*, o nosso autor subverte a noção de *virtù* retomada da análise política tradicional por seus contemporâneos, vislumbrando-a, sobretudo, como a capacidade de engendramento de novos tipos de governo no tempo a partir, não da manifestação dos desejos sob suas formas puras - supostamente capazes de se confrontarem aos desígnios impostos pela Fortuna -, mas da administração das paixões contrárias dos homens pertencentes às classes detentoras do poder. Apenas este esforço tornaria possível, em vez do enfrentamento, a adequação dos regimes aos movimentos da *deusa romana*. No entanto, a efetivação dessa ação política virtuosa só se tornaria possível sob a égide de um governo misto, única forma que, em função de seu caráter democrático e da qualidade de suas instituições, permitiria a manifestação do conflito de interesses entre seus diversos atores e a abertura (ao invés do fechamento) à contingência inerente ao mundo da política. Portanto, somente a adoção de uma forma de governo capaz de administrar os embates sociais e de se adequar às necessidades impostas pela Fortuna, permitiria o vislumbre da liberdade enquanto elemento primordial para a manutenção de um regime no tempo.

Refeito o percurso, tentemos agora sintetizar algumas das conclusões vislumbradas no decorrer dele.

A primeira delas, foi a de que a adoção, aparentemente incondicional, que Maquiavel faz do paradigma da temporalidade extraído de Platão e, sobretudo, Políbio, se revelou, de fato, como um recurso do qual ele dispôs para introduzir a questão da necessidade de se pensar “novos modos e ordens” que fossem capazes de se confrontar aos desafios impostos aos regimes pelo tempo. Ao introduzir a figura do tempo na

reflexão política, Maquiavel nos obriga a pensar na resistência à corrupção como uma das tarefas mais difíceis da ação humana<sup>314</sup>.

Sendo assim, mais do que falar sobre a essência da temporalidade com o objetivo de simplesmente referendar a premissa dos antigos - segundo a qual os governos, inelutavelmente, estão sujeitos a girarem eternamente sob as mesmas formas -, o intuito do nosso autor demonstrou ser o de propor uma alternativa política que pudesse frear esta (suposta) inexorabilidade do tempo, manifesta sob o poder da Fortuna, sobre os regimes. Para isto, ele teve que demonstrar que a causa da “eterna” sucessão dos regimes na história não é de caráter estritamente “natural”, ligada aos ciclos da *physis* e, portanto, determinada por fatores extrínsecos aos homens e, por conseguinte, à vida política dos povos, como queriam Platão e Políbio. Para Maquiavel, ao contrário, o principal motivo da possível recorrência das mesmas formas de governo é de caráter especificamente humano, pois, no seu entender, como vimos, o que condiciona a repetição dos regimes no tempo são, antes de mais nada, os próprios desejos humanos, que não mudam ao longo da história, do ponto de vista global. Quando manifestos sob a sua forma pura, os *appetiti* dos homens seriam, assim, os verdadeiros responsáveis pela derrocada de um regime e por sua substituição por outro, pois, independente da época em que se manifestam, os desejos humanos, por serem sempre os mesmos, sempre produzem as mesmas conseqüências.

De posse desta constatação absolutamente inovadora, o secretário florentino se propôs a reinterpretar o problema da inexorabilidade do tempo sobre as formas políticas sob um novo prisma, qual seja, o da “tirania” dos desejos dos homens das classes detentoras do poder. Sendo assim, ele sugere que a fuga ao círculo “infinito” dos

---

<sup>314</sup>BIGNOTTO, N. op. cit. 1991, p. 99.

regimes no plano da temporalidade remete mais à necessidade de constituição de “novos modos e ordens” que, a exemplo da república romana, pudessem se contrapor aos desígnios da Fortuna a partir de uma via exclusivamente política, do que a um conhecimento abstrato da natureza última do tempo, de caráter eminentemente filosófico, que permitisse o engendramento de uma forma constitucional fora dele. Nesse sentido, ao negar a importância dos aspectos marcadamente teóricos para a resolução do problema, Maquiavel também exclui a possibilidade, aventada por Platão, de se enfrentar a corrupção do tempo sobre os regimes a partir da difusão de um saber teórico acerca do Bem que permitisse uma reeducação dos homens para a constituição de um “regime-ideal”.

Para o nosso autor, este enfrentamento passaria pela constituição de um governo democrático misto que fosse capaz de administrar, através da possibilidade que ele oferece de manifestação dos conflitos internos, os interesses distintos das classes detentoras do poder, no caso, o povo, os aristocratas e os monarcas, tal como ocorreu em Roma. Em suma, dependeria exclusivamente da virtude dos atores envolvidos no processo a tarefa de fazer com que os desejos individuais fossem canalizados, através de boas leis, para o bem coletivo.

Portanto, o intuito de Maquiavel ao lançar mão da antiga imagem do círculo do tempo, em um contexto de transformações, foi mais o de nos alertar para o problema da corrupção e da finitude dos regimes particulares e, conseqüentemente, para a necessidade de se descobrir novos modos e ordens políticos - os quais poderiam de fato fornecer alternativas concretas e viáveis para o enfrentamento das contingências do mundo, manifestas nos movimentos da Fortuna - do que simplesmente corroborar uma premissa de cunho absolutamente abstrato acerca da temporalidade, e que, por isso,

impediria de antemão o encontro de soluções políticas e, assim, de caráter humano, para os impasses a que o tempo submete os regimes.

Tendo-se chegado às conclusões acima mencionadas, tornam-se necessárias algumas considerações genéricas acerca da obra política de Maquiavel como um todo. Nesse sentido é importante perceber o lugar da sua filosofia política dentro do contexto de transformações no qual ela foi concebida. O Renascimento Italiano foi, sem dúvida, um momento de profundas modificações no modo de pensar a realidade política, sobretudo no que concerne à necessidade de adoção de novos paradigmas, visível na releitura dos cânones dos pensamentos filosóficos grego e cristão, vigentes até o final da Idade Média. Entretanto, o esfacelamento do modelo aristocrático tradicional e o ressurgimento do ideal republicano - associados à emergência das cidades enquanto local privilegiado das discussões acerca dos destinos das formas políticas -, de um lado, e a forte herança filosófica e cristã trazida da Idade Média - calcada sobre a necessidade de estabelecer parâmetros metafísicos para a explicação dos fenômenos mundanos -, de outro, fizeram aparecer naquele contexto o contraste entre uma visão de mundo estática, presa aos referenciais “sagrados” contidos nas escrituras e na sua interpretação dada por Santo Agostinho ou nas certezas estabelecidas pelos clássicos da Antiguidade, e uma visão de mundo “moderna”, livre para pensar as mudanças vertiginosas em curso naquele fecundo momento. Em Florença, especificamente, era visível a urgência em se conjugar o conhecimento dos antigos com o estabelecimento de um novo aparato conceitual capaz de explicar as constantes mudanças políticas.

Acreditamos que a obra de Maquiavel se situa dentro deste contraste, sendo a sua teoria acerca da circularidade temporal dos regimes também fruto desta profunda transformação no contexto sócio-político da época. Nesse sentido, a filosofia do

secretário florentino, ainda que profundamente influenciada pelos humanistas do século XV, tenta apontar para um futuro incerto e radicalmente novo, sem, no entanto, se desligar totalmente das referências passadas, fundadas em “verdades” universais, as quais, durante tanto tempo, nortearam o pensamento filosófico ocidental.

Sendo assim, percebemos que os seus livros se inscrevem entre o sentimento de mudança, visível na sua obstinação em descobrir “novos territórios” da política, e o desejo de estabilidade, presente na recorrência a alguns dos mesmos cânones sagrados que muitas vezes ele próprio tratou de questionar. Daí o fato de alguns de seus pressupostos e interpretações nos parecerem por vezes contraditórios, como por exemplo, quando ele propõe uma compreensão inédita da realidade, calcada na observação do cotidiano dos homens, aliada a um elogio dos clássicos da Antiguidade e a um apelo à imitação da virtù dos grandes personagens da história universal. Ou quando nos incita a pensar a vida política ordinária - a corrupção e o destino das formas políticas no contexto italiano - à luz da origem dos regimes, desde a sua fundação até os recursos utilizados para a sua manutenção. Ou, ainda, quando, por um lado, baseado na confiança no poder da razão, enaltece o papel da virtù dos atores políticos na criação e preservação dos governos e, por outro, aparentemente se resigna diante da atuação de forças externas, alheias à vontade dos homens e expressas, sobretudo, nos poderes inexoráveis da Fortuna, os quais poderiam levar qualquer projeto político à ruína.

De fato, devemos estar atentos às nuances da teoria política maquiaveliana para que possamos elucidar o sentido destes aparentes paradoxos e poder, enfim, perceber a riqueza e a inovação das considerações feitas pelo secretário florentino ao longo da sua obra.

Ainda que se sustente sobre considerações absolutamente inovadoras - mesmo tendo sido parte delas retomadas da tradição e transformadas -, a problemática do tempo, como vimos no decorrer desta dissertação, não foge a algumas destas contradições.



**BIBLIOGRAFIA:**

- AUGUSTIN. Soliloques. Paris: J. Schiffrin, 1927.
- \_\_\_\_\_. La Cité de Dieu. Paris: Desclée de Brouwer, 1959.
- ALMEIDA NETO, M. *Desejo e Esquecimento: Considerações sobre a História e o Tempo em Maquiavel e Nietzsche* in Caderno de Filosofia e Ciências Humanas, número 5 (1995), Faculdades Integradas Newton Paiva.
- BERNS, T. *Le Retour a l'Origine de l'Etat* in Archives de Philosophie, Paris, 1996.
- BIGNOTTO, N. Maquiavel Republicano. S. Paulo: Loyola, 1991.
- \_\_\_\_\_. *O Círculo e a Linha* in NOVAES, A.(org.). Tempo e História. S.Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Maquiavel e o Novo Continente da Política* in NOVAES, A.(org.). A Descoberta do Homem e do Mundo. S. Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Maquiavel Historiador* in Revista USP. S. Paulo, Março de 1996.
- BOBBIO, N. A Teoria das Formas de Governo. Brasília: UnB, 1980.
- CASTORIADIS, C. A Instituição Imaginária da Sociedade. Rio: Paz e Terra, 1991.
- CHANTEUR, J. Platon, le Désir e la Cité. Paris: Sirey, 1980.
- COLONNA D'ISTRIA, G. & FRAPET, R. L'Art Politique chez Machiavel. Paris: J.Vrin,1980.
- DE GRAZIA, S. Maquiavel no Inferno. S. Paulo: Cia. das Letras, 1993.
- DOMINGUES, I. O Fio e a Trama: Reflexões sobre o Tempo e a História. S. Paulo: Iluminuras, 1996.
- ELIADE, M. O Mito do Eterno Retorno. Lisboa: Ed. 70, 1969.

- \_\_\_\_\_. Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. New York: Bollingen Foundation, 1964.
- FERRATER MORA, J. Diccionario de Filosofia. Madrid: Alianza Ed., 1987.
- GILBERT, F.. Machiavelli e Guicciardini. Torino: Einaudi, 1970.
- \_\_\_\_\_. Machiavelli e il Suo Tempo. Bologna: Il Mulino, 1977.
- LEFORT, C.. Le Travail de L'Oeuvre. Machiavel. Paris: Gallimard, 1972.
- MACHIAVELLI, N.. Tutte le Opere. Firenze: Sansoni, 1971.
- \_\_\_\_\_. Oeuvres Complètes. Paris: Gallimard, 1952.
- MAQUIAVEL, N.. História de Florença. S. Paulo: Musa, 1995.
- \_\_\_\_\_. O Príncipe. S. Paulo: Nova Cultural, 1991.
- MOUNIN, G. Maquiavel. Lisboa: Edições 70, 1984.
- NIETZSCHE, F. Além do Bem e do Mal. S. Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- PAREL, A.J. The Machiavellian Cosmos. Yale University Press, 1992.
- PLATON. Oeuvres Complètes. Paris: Les Belles Lettres, 1948.
- \_\_\_\_\_. Timeu. Buenos Aires, 1971.
- PLATÃO. A República. S. Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965.
- \_\_\_\_\_. Platão. S. Paulo: Nova Cultural, 1991.
- POLYBE. Histoire. Paris: Les Belles Lettres, 1977.
- \_\_\_\_\_. Histórias. Brasília: UnB, 1985.
- STRAUSS, L.. Thoughts on Machiavelli. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- SKINNER, Q.. Maquiavel - Pensamento Político. S. Paulo: Brasiliense, 1988.
- REIS, J.C.. Tempo, História e Evasão. Campinas: Papyrus, 1994.
- ROSSET, C.. Anti-Natureza: Elementos para uma Filosofia Trágica. Rio: Espaço e Tempo, 1989.