

– ADRIANO EURÍPEDES MEDEIROS MARTINS –

---

**A ÉTICA E A POLÍTICA**  
**NO PENSAMENTO DE**  
*Nicolau Maquiavel*

---

– ADRIANO EURÍPEDES MEDEIROS MARTINS –

---

A ÉTICA E A POLÍTICA NO PENSAMENTO DE  
*Niccolau Maquiavel*

---

DISSERTAÇÃO apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para a obtenção do título de MESTRE EM FILOSOFIA.

**Linha de pesquisa:** *História da Filosofia*

**Orientador:** PROF. DR. NEWTON BIGNOTTO

BELO HORIZONTE  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS DA UFMG  
2002

MARTINS, ADRIANO EURIPEDES MEDEIROS. A ÉTICA E A  
POLÍTICA NO PENSAMENTO DE NICOLAU  
MAQUIAVEL.

BELO HORIZONTE UFMG-FAFICH, 2002. 145P.

DISSERTAÇÃO (MESTRADO) – UFMG. FAFICH

PALAVRAS-CHAVE:

1. ÉTICA; 2. POLÍTICA; 3. MAQUIAVEL

Dissertação defendida e APROVADA, com a nota 95 pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



---

**Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza (Orientador) - UFMG**



---

**Profa. Dra. Telma de Souza Birchall – UFMG**



---

**Prof. Dr. Bruno Pinheiro Wanderley Reis – UFMG**

**Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Minas Gerais**

**Belo Horizonte, 26 de abril de 2002.**



## DEDICATÓRIA

---

*Ao Alexsandro, irmão; a Denisia, irmã;  
a Patricia, minha esposa; ao Igor, meu filho  
ao Divino, meu pai; e a Graça, esposa de meu pai.*

---

## A G R A D E C I M E N T O S

---

*Ao Rafael Cordeiro Silva e ao Humberto Aparecido de Oliveira Guido: foram os primeiros a me incentivar a trilhar esse caminho que me conduziu ao mestrado. Ao CNPq, pela bolsa de pesquisa. Ao Newton Bignotto, o meu autêntico orientador na tarefa de elaborar: sejam novos conhecimentos, seja a conclusão dessa dissertação.*

---

---

## R E S U M O

BUSCAMOS sustentar a tese que se opõe à visão tradicional de que Maquiavel é imoral. Ao nosso ver, sobressai-se um outro Maquiavel, dotado tanto de um ideal ético como político, o Estado Republicano, onde é possível a efetiva realização do “bem comum”. Por isso, pode-se afirmar a existência de um projeto ético – a república –, embora esse ideal não passe pelos mesmos caminhos da ética tradicional. Uma vez que, para Maquiavel, a ética subordina-se à política; ético é a conservação política da liberdade.

---

## A B S T R A C T

WE HAVE sought to maintain the thesis which opposes the traditional view that conceives Maquiavel as an immoral. According to our standpoint an another Maquiavel emerges, endowed with an ethical and political ideal, that is, the Republican State, where is possible to effectively achieve “the common well”. That is why we point out the existence of an ethical project —the republic—, although this ideal does not include the same ways of the traditional ethic since, according to Maquiavel, ethics is subordinated to politics. It is liberty’s political maintenance.

---

## SUMÁRIO

RESUMO .....	vii
INTRODUÇÃO .....	08
CAPÍTULO 1	
<i>A tradição ético-política na Idade Média e no Renascimento</i> .....	11
1.1 As éticas cristãs .....	11
1.1.1 Agostinho de Hipona e a interiorização da moral .....	13
1.1.2 O bem em geral em Tomás de Aquino .....	24
1.2 Na aurora da modernidade .....	31
1.2.1 Girolamo Savonarola: o ético que domina a política .....	32
1.2.2 A tradição do gênero “espelho para príncipes” .....	43
CAPÍTULO 2	
<i>Fundamentos éticos da reconstrução política</i> .....	55
2.1 A necessidade de um “braço régio”: o principado como solução política .....	57
2.2 Estratégia de governo: a <i>virtù</i> como imagem da virtude .....	69
2.3 A lógica da força: leis e armas.....	81
CAPÍTULO 3	
<i>A república como realização do bem comum</i> .....	89
3.1 A superioridade da república sobre o principado .....	92
3.2 A liberdade e as instituições .....	100
3.2.1 Liberdade, leis e armas .....	101
3.2.2 Liberdade e religião .....	105
3.2.3 Liberdade e a contemporânea República de Veneza .....	112
3.3 A construção do <i>vivere civile</i> .....	116
3.4 Ruptura e continuidade: a questão da <i>virtù</i> .....	128
CONCLUSÃO .....	143
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	

## INTRODUÇÃO

**P**ARTIMOS da premissa de que Maquiavel constitui, sem sombra de dúvida, uma referência obrigatória quando se aborda questões políticas. Ao romper com a filosofia clássica – não apenas com os conceitos e teorias; também com o modo de colocar as questões –, este autor acaba por estabelecer alguns parâmetros fundamentais para se pensar a questão política na modernidade que, de certo modo, ainda hoje constituem referências respeitáveis.

Maquiavel foi e continua sendo uma referência obrigatória para aqueles que se propõem a estudar a política em sua essência. Suas análises acerca da relação entre ética e política nos dão um bom exemplo disso. Ele propõe uma ruptura com a visão tradicional de que a política deve estar sujeita à ética. Para o secretário florentino, uma política moralmente correta é ineficaz; contudo, caso se opte por uma política desvinculada da ética tradicional, poderá se ter à disposição os meios necessários para se obter sucesso. Maquiavel não está, com isso, preconizando o uso de meios escusos para todos; na realidade, sua proposta ética possui limites bastante claros, isto é, as ações consideradas imorais apenas poderão ser usadas quando se trabalha para o “bem comum” do Estado.

Contra a visão tradicional de que Maquiavel é imoral, ao nosso ver, sobressai um outro Maquiavel, possuidor de um ideal ético e político, o Estado Republicano, em que é possível a melhor realização do “bem comum”. Por isso, pode-se afirmar a existência de um projeto ético – a república –, embora esse ideal não passe pelos mesmos caminhos da ética tradicional. Uma vez que, na sua concepção, a ética subordina-se à política, ético é a conservação política da liberdade.

O estudo de Maquiavel permite não apenas compreender a temática política tal como ela se colocava na convulsionada Itália renascentista; também fornece subsídios

interessantes para se compreender alguns problemas políticos contemporâneos que, por vezes, são formulados de maneira equivocada e superficial. Não se trata, é evidente, de julgar que seja possível fazer uma transposição mecânica do pensamento de Maquiavel para os dias de hoje. Tal procedimento seria até contraditório com o modo de pensar do autor que constantemente afirma, em suas obras, a importância de se levar em conta as circunstâncias concretas quando da aplicação de princípios gerais na análise de determinada situação sociopolítica. Entretanto, é possível, com base no estudo de Maquiavel, extrair certo referencial teórico e crítico que possa constituir um instrumento de trabalho para se refletir sobre questões políticas da atualidade que guardam alguma similaridade com aquelas que Maquiavel já enfrentava no seu tempo.

Nesse sentido, essa dissertação tem início com uma análise da tradição que possui certa influência no pensamento maquiaveliano, mesmo quando dela discorda. Nesse momento, posicionamos nossas reflexões num recorte histórico que principia-se em Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino; destes, extrairemos os principais fundamentos de uma ética tradicional. Em seguida, as análises serão levadas a efeito na tradição da literatura dos *speculum principis* – espelhos para príncipes –, destacando-se, entre outros, a posição de Girolamo Savonarola, que é caso clássico do ético que domina o conturbado cenário político da cidade de Florença.

No segundo capítulo, *O Príncipe* de Maquiavel se constituirá como o ponto de partida e chegada das nossas reflexões no campo da relação e ruptura entre ética e política. Centralizamos as análises nos capítulos que vão do 15 ao 19 de *O Príncipe*, tidos tradicionalmente como ponto focal do pensamento de Maquiavel acerca das relações entre a ética e a política no âmbito do principado. Além disso, justificamos a hipótese de que a obra de Maquiavel representa uma ruptura, especialmente com a tradição dos *speculum principis*.

Por fim, no terceiro e último capítulo, passamos a analisar a república. Os *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio* serão o principal suporte ao desenvolvimento de nossas teses. Para nós, *O Príncipe* começa por demonstrar a moralidade no pensamento maquiaveliano. Esta encontra nos *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio* uma melhor e mais clara expressão, na medida em que o projeto ético do autor está assentado na constituição de uma república sustentada, de fato, por uma notória diversidade de homens e opiniões. Mesmo porque, ético é a conservação do Estado, e essa conservação é melhor observada nas repúblicas do que nos principados.

## CAPÍTULO 1

### *A tradição ético-política na Idade Média e no Renascimento*

#### 1.1 As éticas cristãs

**R**ETROCESSO urbano! Estagnação filosófica! Esterilidade científica! Ora, do que se trata tantas e tamanhas acusações? A resposta é inequívoca: Idade Média. Desde o Renascimento italiano, a Idade Média<sup>1</sup> passou a ser tratada como um período de prolongado domínio da fé e da teologia sobre a razão, a ciência, a filosofia e a política. O que acabou gerando a tese em que a Idade Média é, comumente, acusada da falta de estímulo a novas idéias filosóficas, científicas e políticas. Considerava-se que os únicos vestígios do pensamento filosófico que possuíam relevância se reduziam a disputas de caráter puramente verbais e exegéticas; primeiro, de um platonismo decadente – a patrística; posteriormente, de uma forma petrificada de aristotelismo – a escolástica.

A partir do fim do século XIX, alguns estudiosos e historiadores<sup>2</sup> já revisavam esse julgamento, orientados pelo intuito de avaliar o pensamento medieval com relação aos objetivos, pressupostos, conhecimentos disponíveis aos pensadores e do impacto de suas reflexões nas correntes filosóficas então vigentes. Descobriram que muitas das idéias da própria Renascença já tinham sido esboçadas por pensadores medievais e que, mesmo algumas teorias modernas, tais como a Lógica, foram antecipadas por filósofos medievais e são melhor compreendidas à luz deles. Isso sem falar das contribuições em outros campos do saber, tais como o direito e a política.

---

<sup>1</sup> A Idade Média é o período que se situa, historicamente, entre os séculos V e XV. Tal período tem início com a queda do império romano do Ocidente, cuja capital, no século V, era Roma, e prolonga-se até meados do século XV com a queda do império romano do Oriente, cuja capital era Constantinopla – atual Istambul, na Turquia.

<sup>2</sup> Para fundamentar esta tese, utilizaremos, em grande medida, as obras e a autoridade de Etienne Gilson. Mas destacamos, ainda, Werner Jaeger, Alasdair MacIntyre e Ernst H. Kantorowicz.



Podemos notar que, em certo sentido, a modernidade, embora representasse uma rejeição das idéias fundamentais da Idade Média, em outros pontos é a sua continuação e aprofundamento. Não queremos, com tal afirmação, negar a originalidade do pensamento moderno diante do medieval; ressaltamos, sim, que são muito fortes e presentes elementos de continuidade ao lado dos de ruptura.

O esforço para harmonizar as duas dimensões principais do pensar medieval, *razão* e *fé*, constitui a grande preocupação nesse período, determinando as atitudes e sistemas adotados e, posteriormente, desenvolvidos. O pensamento medieval encontra-se diante do seguinte problema: não pode haver teologia sem um respaldo metafísico e lógico; mas quando a filosofia começa a afirmar a sua autonomia, ela é considerada uma ameaça à fé, por apresentar interpretações alternativas do homem, do mundo e da sociedade. O próprio processo de fomento intelectual que a filosofia alimenta, em vez de levar a uma melhor compreensão da fé, acaba por gerar conflitos.

Podemos assegurar que as reflexões filosóficas dos pensadores medievais distinguem-se radicalmente do pensamento da Grécia Antiga, como também do pensar moderno, na medida em que a hegemonia do cristianismo fornece os quadros em que o pensamento medieval se desenvolve.

É nesse contexto que os pensadores medievais tentavam explicar a natureza, o homem, o mundo e a sociedade<sup>3</sup>. Mas, em última análise, o critério que o pensador tinha que respeitar era o da verdade revelada. Negar a existência de Deus ou a criação do mundo, por exemplo, era incorrer no erro, pois tal negação ameaçava toda a ordem da validade, não apenas a filosófica. E, no entanto, encontramos uma variedade surpreendente de

---

<sup>3</sup> Salientamos, mas não desenvolveremos nesse texto, que uma característica marcante desse período é o fato de as cidades e núcleos urbanos sofrerem um progressivo e duradouro recrudescimento populacional em favor da ruralização do mundo cristão.

métodos de raciocínio, de conceitos, de definições que se desenvolvem e que conduzem, mesmo sob a forma de reação em contrário, ao pensamento moderno.

Nesse quadro, as principais forças filosóficas que dominaram o pensamento medieval são, de um lado, Platão e Plotino; de outro, Aristóteles. A primeira corrente é representada por Agostinho de Hipona (354-430); a segunda, por Tomás de Aquino (1225-1274).

A ética cristã está assentada na relação de cada um com Deus, que passa a ser concebido como criador onipotente, onisciente, onipresente, eterno e perfeito. Em Agostinho e Tomás de Aquino, a ética concebe a liberdade não mais associada à vida política, mas na relação interior de cada indivíduo com Deus. Com o final da Idade Média, marcado pelo Renascimento, há uma retomada da “vida ativa”. No campo da reflexão ética, esse fato orientou uma nova concepção moral, canalizada na “autonomia política humana”. Assim, justificamos a necessidade de iniciarmos nosso caminhar por Agostinho e Tomás de Aquino, a fim de chegar, *a posteriori*, à noção maquiaveliana de autonomia política.

### **1.1.1 Agostinho de Hipona e a interiorização da moral**

NO PERÍODO de decadência do império romano, quando o Cristianismo se expande, surge, a partir do século II, a filosofia dos padres da Igreja, conhecida também como *patristica*. No esforço de converter os pagãos, combater as heresias e justificar a fé, desenvolvem a *apologética*, elaborando textos de defesa do Cristianismo. Começa aí uma longa e nem sempre harmônica aliança entre fé e razão, que permeia toda a Idade Média. Em tal aliança, a razão é considerada auxiliar da fé e a ela subordina-se. Daí a expressão de Agostinho, reveladora do ambiente desse período: “Credo ut intelligam”, que significa:

“Creio para que possa entender”. Essa posição vem reforçada pela afirmação de caráter agostiniano de que a vida da Fé não é um problema para ser resolvido e, sim, um mistério para ser vivido pelo homem interior – mais adiante, retomaremos essa questão do homem interior e sua relação com o homem exterior.

Os padres da Igreja recorrem, inicialmente e acima de tudo, à filosofia platônica e realizam uma grande síntese com a doutrina cristã, mediante algumas adaptações consideradas necessárias. Salientamos que um critério permanece: a razão e a filosofia subordinam-se à fé e à teologia. De acordo com Gilson, o que se dá na realidade é que “a verdade, na razão, está acima da razão”<sup>4</sup>. Mas vejamos como o principal nome da patrística trata dessa questão.

Agostinho viveu no final da Antigüidade; logo depois, Roma cai nas mãos dos bárbaros. Tem início então o longo período conhecido como a Idade Média. Na primeira metade desse período, continuará sendo grande a influência dos padres da Igreja, e vários pensadores de saber enciclopédico retomam a cultura antiga, de forma a dar continuidade ao trabalho de adequação dos conhecimentos antigos às verdades teológicas. Agostinho retoma a dicotomia platônica referente ao mundo sensível e ao mundo das idéias e, na adequação entre a verdade revelada e o pensamento pagão, faz a substituição do mundo inteligível pelas idéias divinas.

De acordo com Platão, a conquista da verdade se dá por meio da *teoria das reminiscências*. Segundo o pensamento platônico, conhecer é recordar; recordar um conteúdo passado e inato. Para Platão, a experiência imediata, que se dá no mundo sensível, longe de possuir a verdade, a pressupõe; verdade que a vida sensível dissimula da

---

<sup>4</sup> GILSON, 1995, p.147.

vista, mas que a dialética nos revela. A racionalidade, a verdade são o fruto de uma seleção e purificação dialética em que isolamos e libertamos o sensível de todo o peso da materialidade para chegarmos àquilo sobre o que podemos fixar o olhar com segurança. A dialética nos revela a profunda oposição que existe entre o sensível e a verdadeira realidade. Diante da individualidade das sensações, vemos afirmar-se a universalidade das *formas* ou *conceitos*; diante da instabilidade e contingência das primeiras, a invariabilidade das segundas. A dialética também nos mostra qual é a relação entre a alma e a ciência. A primeira já tinha o saber antes de se aprisionar ao corpo. Ao entrar em contato com o objeto material deste mundo, ela se lembra de ter contemplado a *Idéia*, a *Forma*, o original deste objeto no mundo das formas. Essa lembrança, ou *reminiscência*, das formas pressupõe a imortalidade da alma, que sofrerá o castigo de se reencarnar até se purificar de todas as suas faltas. Ora, a arte da maiêutica, habilmente utilizada, pode extrair da mente essa ciência, que o indivíduo já possuía sem saber.

Agostinho não fala em reminiscência, mas em *iluminação divina*, na qual o homem recebe de Deus o conhecimento das verdades eternas. Tal como o sol, Deus ilumina a razão e torna possível, no momento presente, o pensar correto e o alcance da verdade. Por isso, reafirmamos que, para explicar como é possível ao homem receber de Deus o conhecimento das verdades eternas, Agostinho elaborou a doutrina da iluminação divina<sup>5</sup>.

O Bispo de Hipona elogia os platônicos por ensinarem que o princípio espiritual de todas as coisas é, ao mesmo tempo, causa de sua própria existência, luz de seu conhecimento e regra de sua vida. Assim, todas as proposições que se percebem como verdadeiras o seriam, uma vez que foram previamente iluminadas pela luz divina. O que vale dizer que: entender algo inteligivelmente equivaleria a extrair da alma sua própria

---

<sup>5</sup>“Ele é o sol inteligível, à luz do qual a razão vê a verdade, é o Mestre interior, que responde de dentro à razão que o consulta.” (GILSON, 1995, p. 148)

inteligibilidade e nada se poderia conhecer intelectualmente que já não se possuísse antes, de modo seminal dentro de nossa própria alma<sup>6</sup>.

Podemos notar que, ao afirmar esse saber prévio, Agostinho aproxima-se da doutrina platônica, segundo a qual todo conhecimento é reminiscência. Não obstante as ligações entre os dois pensadores, Agostinho afasta-se, porém, de Platão, ao entender a percepção do inteligível na alma não como descoberta de um conteúdo passado, mas como irradiação divina no presente. A alma não passaria por uma existência anterior, na qual contempla as idéias; ao contrário, existiria uma luz eterna da razão que procede de Deus e que atuaria a todo momento, possibilitando o conhecimento das verdades eternas. Assim como os objetos exteriores só podem ser vistos quando iluminados pela luz do sol, também as verdades da sabedoria precisariam ser iluminadas pela luz divina para se tornarem inteligíveis a nós.

A iluminação divina, além do mais, não dispensa o homem de ter um intelecto próprio; pelo contrário, supõe sua necessária existência. Deus não substitui o intelecto quando o homem pensa o verdadeiro; a iluminação teria apenas a função de tornar o intelecto capaz de pensar corretamente em virtude de uma ordem natural estabelecida pelo próprio Criador. A teoria agostiniana estabelece, assim, que todo conhecimento verdadeiro é o resultado de um processo de iluminação divina que possibilita ao homem contemplar as idéias, arquétipos eternos de toda a realidade. Nesse tipo de conhecimento, a própria luz divina não é vista, porém serve apenas para iluminar as idéias.

Outra discrepância quanto aos antigos se dá com a teoria da criação do mundo. Ela manifesta claramente a originalidade do pensamento cristão diante da filosofia helênica. Os gregos sempre conceberam o mundo como eterno, e Deus, para eles, seria o artífice que

---

<sup>6</sup> “É inútil para o homem a pregação das verdades, se Ele não opera e move interiormente com sua graça.” (AGOSTINHO, 2000, vol. II, p. 179)

trabalha um material incriado e é capaz de dar forma ao que sempre existiu e sempre existirá. Na ótica grega, o deus dos filósofos, também conhecido como Demiurgo, criaria apenas a ordem, transformando em cosmo o caos originário. Muito diferente é a concepção cristã formulada por Agostinho, para quem Deus é criador de todos os seres, a partir de nada, além dele, e como consequência apenas de seu amor infinito. Deus não seria um artífice que dá forma a uma certa matéria; seria o criador de todas as formas e de todas as matérias.

Uma vez imutável, Deus é a plenitude do ser, a perfeição máxima e o bem absoluto. Com base nessa idéia, Agostinho constrói a doutrina metafísica do bem e do mal. O mundo criado, manifestação da sabedoria e bondade de Deus, é uma obra perfeita. Esse fato é freqüentemente menosprezado, segundo Agostinho, porque o homem vê o mundo de maneira parcial ao considerar certas coisas como más. É necessário contemplar Deus como um todo, para que ele se revele em toda a sua esplendorosa beleza e bondade.

Tudo aquilo que é, necessariamente é bom, pois a idéia de bem está implicada na idéia de ser. Isto é, o “mal não tem natureza alguma; a perda do ser é que tomou o nome de mal”<sup>7</sup>. Essa formulação traz em si mesma uma outra questão que Agostinho não pôde se furtar a dar melhores esclarecimentos: uma vez que o mal existe, seria ele criação de Deus? Para o Bispo de Hipona, a resposta é clara e evidente: Deus não é a causa do mal, da mesma forma que a matéria, também, não poderia produzi-lo, pois ela é criatura de Deus.

A natureza do mal deve, assim, ser encontrada no conceito absolutamente contrário ao conceito de Deus como ser, ou seja, no não-ser. O mal fica, portanto, destituído de toda substancialidade. Ele seria apenas a privação do bem. Não existem, como queria o

---

<sup>7</sup> AGOSTINHO, 2000, vol. II, p. 29.



dualismo gnóstico dos maniqueus<sup>8</sup>, dois princípios antagônicos e igualmente poderosos a reger o mundo; mas tão-somente um: o soberano Deus infinitamente bom. De acordo com Agostinho e a mentalidade medieval cristã, “Deus, Autor das naturezas, não dos vícios, criou o homem reto; mas, depravado por sua própria vontade e justamente condenado, gerou seres desordenados e condenados”<sup>9</sup>. O mal vincula-se obrigatoriamente à vontade da criatura humana e não ao Criador.

Daí que o mal encontra-se, quando existe, irremediavelmente associado às ações humanas e não aos desígnios divinos. Ele tem a sua raiz calcada na vontade humana<sup>10</sup>, ou seja, no livre-arbítrio. E eis que, então, o campo da moralidade agostiniana começa a se descortinar diante de nós.

De acordo com o Bispo de Hipona, a vontade age onde não há o império da necessidade. Sem uma obrigatoriedade, ela pode escolher, arbitrar entre um ou outro caminho. E aí é que se enraíza a possibilidade do mal. Assim sendo, escolher o bem é ser livre, é servir a Deus; fazer o mal é ser escravo de uma vontade débil ou, no mínimo, inadequadamente conduzida. Por isso, de um modo geral, pode-se afirmar que, na ética cristã, a liberdade da vontade<sup>11</sup> deu origem às nossas ações e, claro, à queda.

Acima de tudo, a ética em Agostinho encontra-se intimamente vinculada à conduta interior de cada ser humano<sup>12</sup>. Nesse contexto, o “livre-arbítrio é fundamentalmente uma manifestação da vontade que coloca o homem em contato com suas faculdades

---

<sup>8</sup> O termo maniqueísmo provém do nome de Manes ou Maniqueu, heresiarca persa do século III que tentou combinar com o Cristianismo o dualismo tradicional da antiga religião de Zoroastro. Isto é, maniqueísmo é toda concepção filosófica que admite dois princípios cósmicos coeternos: um do bem; outro do mal.

<sup>9</sup> AGOSTINHO, 2000, vol. II, p. 109.

<sup>10</sup> “Ninguém sofre castigos por causa dos defeitos naturais, mas pelos voluntários, visto como o próprio vício que, robustecido pelo costume e, por assim dizer, entranhado na natureza, chegou a ser natural, também teve origem na vontade.” (AGOSTINHO, 2000, vol. II, p. 64)

<sup>11</sup> “Enquanto a alma permanece pura, o corpo oprimido pela violência nada perde da santidade, o que não acontece, quando, apesar de íntegro, a santidade da alma é violada.” (AGOSTINHO, 2000, vol. I, p. 48)

<sup>12</sup> De acordo com Agostinho, “o que nos torna homens é nossa vontade, que pode escolher, contra a lei, retirar-se no gozo e no prazer, mesmo ao preço da perda da salvação.” (BIGNOTTO, 1992, p. 339)

interiores”<sup>13</sup>. O Bispo de Hipona, na ética em particular e no seu pensamento no geral, trata o homem em duas instâncias distintas: a do homem interior e a do homem exterior. Este vincula-se aos valores exteriores e materiais, ao passo que o primeiro associa-se aos atributos da alma e aos elementos divinos. E é através desse prisma do homem interior e suas faculdades interiores que Agostinho dirige suas reflexões sobre a vontade, a liberdade e o livre-arbítrio<sup>14</sup>.

Essa interiorização tem nítidos reflexos no plano da conduta dos homens, uma vez que a “interiorização da liberdade implicou [...] a interiorização da ação, que também perdeu o vínculo necessário com a cidade e com a política”<sup>15</sup>. Contudo, convém advertir que Agostinho não cai numa espécie de “idealismo”; o que podemos apontar é que privilegia-se a vida do homem interior com relação ao exterior. Até porque, o distanciamento radical e total do mundo é inadmissível<sup>16</sup>.

Com o fundamento da ação assentado na interioridade, surge uma outra questão: como avaliar as ações humanas? No mundo cristão da Idade Média, todo e qualquer ato deriva de uma decisão da vontade; o que passa a ter relevância é a intenção e não o “fazer”. Por isso, a “moral é uma moral da intenção, suas fontes são interiores e suas leis, transcendentais. A consequência desse deslocamento da moral para o interior da vontade é a submissão da política à ética”<sup>17</sup>, pois é inegável o predomínio da intenção<sup>18</sup> sobre a ação. Em suma, a política encontra-se associada à queda e ao pecado, tendo em vista que o que deu origem à política não é outro senão o pecado.

---

<sup>13</sup>BIGNOTTO, 1992, p. 333.

<sup>14</sup>“Pode-se notar a predileção de Agostinho pela análise dos dados da vida interior. É um de seus maiores dons e como que a marca do seu gênio.” (GILSON, 1995, p. 149)

<sup>15</sup> BIGNOTTO, 1992, p. 335.

<sup>16</sup> “O que acaba com Santo Agostinho não é nem a preocupação com os negócios humanos, nem a interação da ética com a política [...], mas o ideal da ‘polis’ que considerava os homens, antes de tudo, enquanto eram cidadãos.” (BIGNOTTO, 1992, p.343)

<sup>17</sup> BIGNOTTO, N. 1992, p. 342.

<sup>18</sup> “O fim determinante de toda obra é sempre mais estimado que a obra feita.” AGOSTINHO, 2000, vol. I, p. 264.



Vale destacar que, mesmo tendo uma visão pouco otimista quanto à política, ainda assim Agostinho reconhece aspectos positivos referentes a ela. Depois da queda, Deus “deu-nos o poder de criar instituições que evitem o caos absoluto”<sup>19</sup>. Cabe aos homens cuidar de velar, ainda que minimamente, pela moralidade, haja vista que, se assim não for, como manter a paz e a ordem? Dai que o homem exterior é um complemento necessário ao homem interior.

A convivência entre a ética e a política, na Idade Média, demonstra uma outra especificidade na medida em que:

A relação da ética com a política também se modifica, pois a moral cristã desenraíza a ação da praça pública, para submetê-la ao império das virtudes cristãs, que assinalam um lugar inferior para a capacidade humana de bem agir na cidade<sup>20</sup>.

Mas, por que é assim? Ora, a política para os antigos se desenvolve no âmbito de um espaço público comum, usado para deliberar acerca dos melhores caminhos, visando ao desenvolvimento da *polis* e à conseqüente felicidade de seus cidadãos aqui e agora. Já dentro do pensamento agostiniano, os homens são encarados como seres decaídos, miseráveis e imperfeitos, inaptos ao gozo da felicidade<sup>21</sup>. Podem apenas desfrutar de momentos de paz, que, na hierarquia dos valores cristãos, ocupa uma posição secundária. Por maiores que sejam os bens materiais a que o homem pode desfrutar, isso, ainda assim, não representa a genuína felicidade, mesmo porque: as “riquezas terrenas não nos fazem felizes”<sup>22</sup>. A felicidade terrena nada mais é que um fantasma etéreo e distante. A felicidade

---

<sup>19</sup> BIGNOTTO, 1992, p. 352.

<sup>20</sup> BIGNOTTO, 1992, p. 352.

<sup>21</sup> “A qualquer pessoa ocorre que a felicidade, objeto legítimo dos desejos de toda natureza intelectual, é integrada pelos dois elementos seguintes: gozar sem dor do bem imutável, Deus, e permanecer eternamente nesse gozo, sem temor à dúvida e sem engano algum.” (AGOSTINHO, 2000, vol. II, p. 33)

<sup>22</sup> AGOSTINHO, 2000, vol. I, p. 215.

ou o bem somente podem ser alcançadas por aqueles que encontram Deus<sup>23</sup> e desfrutam de sua bem-aventurança; o que não se dá no presente, mas se dará no futuro. O presente, por ora, nos possibilita somente a paz.

Outro tema associado à questão do mal é a *história*, vista pelo Bispo de Hipona como resultado do pecado original de Adão e Eva que se transferiu a todos os homens. Os que nele persistem constroem a cidade humana, ou terrena, onde são permanentemente castigados. Os eleitos pela graça divina, aqueles que recebem a iluminação divina, edificam a Cidade de Deus e vivem em bem-aventurança eterna<sup>24</sup>. Daí que a história humana nada mais é que a história da salvação dos homens pecadores. Ressaltamos que, diferente do sentido moderno, na Idade Média *história* é tratada como o limite temporal do homem decaído e pecador.

A construção progressiva da Cidade de Deus seria, pois, a grande obra começada depois da criação do mundo e incessantemente continuada. Ela daria sentido à história, e todos os fatos ocorridos trariam a marca da providência divina<sup>25</sup>. Caim, o dilúvio, a servidão dos hebreus aos egípcios, os impérios assírio e romano são expressões da cidade terrena. Ao contrário: Abel, o episódio da arca de Noé, Abraão, Moisés, a época dos profetas e, sobretudo, a vinda de Jesus são manifestações da Cidade de Deus. Relacionado às duas cidades, encontra-se dois diferentes tipos de amor, dado que: “Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial”<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup>“Nosso bem, sobre cujo fim os filósofos tanto disputam, não é outra coisa senão unir-nos a Ele.” (AGOSTINHO, 2000, vol. I, p. 373)

<sup>24</sup>“Damos o nome de Cidade de Deus, de que dá testemunho a Escritura, àquela que rendeu à sua obediência, não por movimentos anímicos fortuitos, mas por disposição da soberana Providência, todos os engenhos humanos, com a garantia de autoridade divina superior aos espíritos de todas as nações.” (AGOSTINHO, 2000, vol. II, p. 19)

<sup>25</sup>Controle que Deus exerce sobre todas as criaturas, garantindo a cada uma tudo o que é exigido pela sua constituição ou natureza própria.

<sup>26</sup>AGOSTINHO, 2000, vol. II, p. 169.

Agostinho assim pensava porque estava contemplando a destruição final do império romano, depois do saque de Roma por Alarico (370-410) em 410, e precisava dar uma resposta aos que acusavam o cristianismo de responsável por esse e outros desastres<sup>27</sup>. O ano de 410, em especial, era tido como uma clara demonstração da fraqueza do cristianismo. Para Agostinho, não era um desastre; era apenas a mão de Deus castigando os homens da cidade terrena e anunciando o triunfo do cristianismo.

Salientamos que “a cidade de Deus é uma comunidade fora do tempo, dedicada ao amor, que nada tem a ver com as instituições humanas”<sup>28</sup>. Não nos é possível determinar quem é ou não um membro dessa cidade eterna, pois dela fazem parte os eleitos<sup>29</sup> por Deus. E saber quem são os escolhidos seria o mesmo que conhecer os desígnios do Criador, o que, na Idade Média, é um claro sinal de heresia, senão de loucura. O ser finito que é o homem não alcança a total compreensão da vontade divina. Tal situação inviabiliza qualquer possibilidade de uma melhor apreensão sobre sua estrutura, sua organização, sua constituição, entre outros.

Por outro lado, a “cidade terrestre [...] tem contornos definidos e pode ser identificada com suas instituições”<sup>30</sup>. Ressaltamos, antes de mais nada, que a cidade terrestre não deve ser reduzida a um mero pólo oposto e negativo da cidade de Deus. O modo como os homens organizam a sociedade se mostra determinante na medida em que torna suportável a passagem daqueles iluminados por Deus aqui na Terra. Assim, podemos

---

<sup>27</sup>Nessa época, circulava um provérbio que dizia: *Se chove, a culpa é dos cristãos*. Isso, segundo Agostinho, apenas revelava a ignorância em que se encontravam as pessoas que, insistentemente, acusavam o cristianismo e a Igreja de todos os males da época em questão.

<sup>28</sup> BIGNOTTO, 1992, p. 354.

<sup>29</sup> São os que recebem a iluminação divina.

<sup>30</sup> BIGNOTTO, 1992, p. 354.

concluir que o papel do Estado não é outro senão o de garantir e manter a paz num mundo habitado por homens que tendem para o mal, o erro e para o pecado<sup>31</sup>.

Nesse quadro podemos deduzir que, se “a política tinha apenas uma dimensão prática, necessitava de algo para guiar-lhe os passos. Esse algo era a ética, que podia ser deduzida dos princípios eternos, passíveis de serem conhecidos pelos homens”<sup>32</sup>. O que não é senão a submissão da política em geral à ética cristã em particular.

Acabava-se a Antigüidade e preparava-se a Idade Média. A nova era seria dominada pela palavra do bispo de Hipona, pois ninguém como ele tinha conseguido, na filosofia ligada ao cristianismo, atingir tal profundidade e amplitude de pensamento. Vinculou a filosofia grega, especialmente Platão e Plotino, aos dogmas cristão, mas quando isso não foi possível, não teve dúvidas em optar pela fé na palavra revelada. Não seria equivocado de nossa parte afirmar que ele combateu vigorosamente o maniqueísmo<sup>33</sup> como teoria metafísica, embora permanecesse visceralmente impregnado de uma concepção nitidamente dualista, que contrapunha o homem a Deus, o mal ao bem, as trevas à luz.

O privilégio dado ao homem interior, em Agostinho, reflete-se numa ética interiorizada. Já em Maquiavel, perceberemos a preponderância de uma ética da ação e da exterioridade desvinculada da religião: seja na condição de dogma, seja como instituição. No pensamento maquiaveliano, a intenção ocupa um segundo plano e dá maior espaço à ação e aos resultados desta. Para o Bispo de Hipona, a ética possui primazia e dirige o

---

<sup>31</sup>“A Cidade de Deus ainda peregrina na terra, mas já com grande exército de povos, não lutou com seus ímpios perseguidores por sua subsistência temporal, mas, ao contrário, não resistiu, para lograr a eterna.” AGOSTINHO, 2000, vol. II, p. 539.

<sup>32</sup> BIGNOTTO, 1992, p. 357.

<sup>33</sup> Demos, nesse texto, uma certa atenção ao combate ao maniqueísmo. Contudo, convém ressaltar, entre outros fatores, a vigorosa defesa do cristianismo diante dos pelagianos, os quais defendiam que a boa vontade e as boas obras seriam suficientes para a salvação individual e, desse modo, prescindir da graça divina. Outro momento de contestação e conflito se dá quando o Bispo de Hipona refuta o movimento cismático dos donatistas que defendiam a absoluta intransigência da Igreja frente ao Estado.

mundo da política, ao passo que, em Maquiavel, como veremos, essa relação se dá no sentido de estabelecer a autonomia da política com a conseqüente submissão da ética.

### 1.1.2. O bem em geral em Tomás de Aquino

TOMÁS DE AQUINO é a figura mais destacada da escolástica medieval. Ele elaborou os princípios da doutrina cristã numa síntese filosófica que teve como base o pensamento de Aristóteles. O Aquinate reviveu em grande medida o pensamento aristotélico com o objetivo de nele buscar os elementos racionais que explicassem os principais aspectos da fé cristã. Ou seja, fez uso de Aristóteles como um instrumento posto a serviço da religião católica, ao mesmo tempo em que transformou essa filosofia numa síntese original.

Segundo Tomás de Aquino, toda criação tem seu início e seu fim em Deus. Ao postular que toda a criação tem em Deus a sua origem e o seu fim, Tomás de Aquino delinea os contornos do quadro em que se articula toda a estrutura da ética tomista, à medida em que mostra como a criação racional pode e deve retornar ao seu princípio, que é também o seu fim último<sup>34</sup>. Ora, o “bem significa perfeição desejável (appetibile) e, por conseqüência, refere-se a um estado último”<sup>35</sup>.

Ao tratar da anterioridade do bem sobre o ser, Tomás de Aquino reforça essa posição, afirmando que “o bem, sendo de natureza desejável, implica relação de causa final, cuja causalidade é a primeira de todas; pois, o fim é considerado causa das causas porque faz agir o agente, que, por sua vez, move a matéria para a forma”<sup>36</sup>. Apenas o ser é bom; por isso ele é desejado pelos homens.

---

<sup>34</sup>“A essência do bem consiste em tornar alguma coisa desejável.” (AQUINO, 1980, 1ª parte, questão 5, solução). “Ou ainda, todo ser só ocupa o seu devido lugar quando é devidamente ordenado ao seu fim, já que o fim constitui o bem de todas as coisas.” (AQUINO, 1980, p. 129)

<sup>35</sup> AQUINO, 1980, 1ª parte, questão 5, artigo I, resposta à 1ª.

<sup>36</sup> AQUINO, 1980, 1ª parte, questão 5, artigo II, resposta à 1ª.



Tomás de Aquino, diferente de Agostinho, admite que, enquanto as criaturas irracionais realizam a sua felicidade<sup>37</sup> e alcançam sua perfeição de maneira necessária, automática ou instintiva, a criatura racional – o homem –, por ser dotado de razão e vontade livre, deve orientar-se voluntária e livremente na busca de sua perfeição e felicidade. Na filosofia tomista, o “ser dotado de vontade é considerado bom se a tem boa, porque, por meio da vontade é que usamos de todas as nossas faculdades; e por isso não se chama bom o homem que tem bom intelecto, mas o que tem a vontade boa”<sup>38</sup>. Assim, de maneira necessária ou livre, todas as criaturas estão ordenadas e são conduzidas a seus respectivos fins pela ação da causa primeira manifestada pela providência divina<sup>39</sup>.

A ética, nesse contexto, está dependente da metafísica intimamente, pois, entre o ser e o bem, existe uma correlação e identidade perfeitas. Na *Suma Teológica*, o Aquinate defende que “o bem e o ser são realmente idênticos”<sup>40</sup>. E mais, assim como não existe só um ser, mas muitos seres, também não existe apenas um bem, mas muitos e variados bens particulares. Cabe ressaltar que, a cada ser ou substância, corresponde uma espécie de bem, próprio e determinado, que se identifica com a sua possível perfeição, ou seja: a plena realização da sua essência. Por isso existe o bem que é próprio do ser perfeitíssimo e os bens que correspondem aos seres imperfeitos, compostos de ato e potência. Daí que um é o bem próprio de Deus, e os outros, os bens dos seres angélicos, humanos, animais, vegetais e minerais.

Podemos, desse modo, afirmar que a ética tomista consistirá, concretamente, em verificar qual natureza do bem corresponde à essência do ser humano. Acerca do mal,

---

<sup>37</sup>“... quanto mais o homem se dedica à sabedoria, tanto mais participa da verdadeira felicidade.” (AQUINO, 1980, p. 131)

<sup>38</sup> AQUINO, 1980, 1ª parte, questão 5, artigo IV, resposta à 3ª.

<sup>39</sup>“Como todos os demais seres, o homem foi feito para um determinado fim. Contudo, além de tender a este fim, o homem é capaz de conhecê-lo. Como ser dotado de conhecimento espiritual e de tendência racional, o ser humano se insere no reino da moralidade.” (GILSON & BOEHNER, 2000, p. 476)

<sup>40</sup> AQUINO, 1980, 1ª parte, questão 5, solução.

Tomás de Aquino, nesse momento, segue inicialmente as pegadas de Agostinho: “o mal é mais corretamente denominado uma privação, ou carência daquilo que deveria estar presente”<sup>41</sup>. Contudo, ele ressalta que “o único e verdadeiro substrato do mal é o bem”<sup>42</sup>, posto que, sem o ser, o mal se torna inconcebível; decorre disso a sua derivação necessária o bem e do ser. “Nenhum ser é como tal, considerado mau, mas enquanto tem alguma deficiência”<sup>43</sup>, até porque nenhum mal é bom<sup>44</sup>.

A revelação corrobora a conclusão da filosofia de que, à idéia de felicidade, deve corresponder um bem infinitamente perfeito e durável. Esse bem existe, e a ele o homem está necessariamente ordenado: é Deus. Mas qual o caminho para se atingir esse bem que constitui concretamente a felicidade humana? A resposta é inequívoca: agir de maneira correta é seguir a reta razão.

Levando-se em conta que a vontade tende para o bem, conforme este lhe é apresentado pela razão, e como esta apreende o bem na sua universalidade como “idéia de felicidade”, somente um bem universal, infinitamente perfeito, pode movê-la e atraí-la necessariamente. De todos os bens que são dados ao homem, na sua experiência concreta, nenhum preenche adequadamente o ideal de felicidade. Pode tender para eles, mas não necessariamente. E se, por hipótese, encontrasse um bem que correspondesse ao seu ideal de felicidade, já não seria livre em relação ao mesmo. A revelação dá a conhecer ao homem a existência de um bem infinitamente perfeito, que corresponde ao seu ideal de felicidade. Mas por que o homem continua indiferente? Porque Deus, embora em si mesmo seja o ser que preenche o anseio humano de felicidade, não é apreendido pelo homem

---

<sup>41</sup> GILSON & BOEHNER, 2000, p. 466.

<sup>42</sup> GILSON & BOEHNER, 2000, p. 466.

<sup>43</sup> AQUINO, 1980, Iª parte, questão 5, artigo III, resposta à 2ª.

<sup>44</sup> “Se o universo deve sua existência a uma causa inteligente, e, aliás, perfeita, resulta daí que a imperfeição do universo não é imputável a seu autor. Deus criou o mundo na medida em que o mundo comporta certa perfeição e certo grau de ser, mas o mal não é nada, falando propriamente: é muito menos um ser que uma ausência de ser; o mal decorre da limitação inevitável que toda criatura comporta, e dizer que Deus criou não

como tal, mas apenas analógica e inadequadamente, de acordo com as limitadas medidas do ser cognoscente que, vale ressaltar, é um ser imperfeito, contingente, que só conhece por meio da adequação às essências dos seres materiais. Daí a liberdade da vontade, mesmo em relação ao bem absoluto, pois este não é apreendido como tal pelo homem. A felicidade que lhe é dado alcançar nesta vida é proporcional ao conhecimento do bem que lhe é próprio<sup>45</sup>.

Aqui já se começa a transpor os limites naturais da razão e da essência humana, processo esse que consumará com o conhecimento de Deus como é em si. A esse conhecimento, que lhe dá a posse do bem, está intimamente ligada a felicidade como consequência imediata e necessária.

A felicidade consiste na posse e fruição do bem. Ora, a posse do bem se dá pelo conhecimento e cabe à vontade a fruição do mesmo. Assim, também no âmbito da revelação, são mantidos os princípios especulativos da filosofia aristotélica, segundo os quais a inteligência é a faculdade humana superior e mais perfeita, devendo a felicidade estar diretamente relacionada com a sua atividade.

Na sua essência, a ética tomista está muito mais próxima da aristotélica do que dessas representações imaginárias que, ao pretenderem tomar certos temas acessíveis à consciência popular, comprometem noções que em si mesmas são absolutamente racionais. Como exemplo, podemos destacar as representações de céu e inferno.

Aristóteles define o homem como ser racional e considera ato de pensar, a atividade racional, como a essência humana. Para ser feliz, o homem deve viver de acordo com a sua natureza, ou seja, de acordo com a sua razão. Segundo o pensamento aristotélico, o homem

---

só o mundo, mas o mal que no mundo se encontra, seria dizer que Deus criou o nada.” (GILSON, 1992, p. 665)

<sup>45</sup> Tomás de Aquino ressaltava que o “nosso conhecimento, por mais limitado que seja, é suficiente para nos deixar adivinhar e desejar o que lhe falta. Ele nos leva até a existência de Deus, não nos deixa alcançar a sua essência”. (GILSON, 1992, p. 669)



só alcança a felicidade se atingir o bem adequado à sua natureza racional, realizar a sua finalidade como ser dotado de razão. E é por intermédio da razão que se conhece esse bem e os meios para atingi-lo, uma vez que só a razão é capaz de apreender a realidade objetiva do bem e dos meios que permitem realizá-lo.

Ao agir conforme a razão, não se transpõe os limites e as exigências da realidade, mas sim a respeita. A razão é, portanto, a única norma a ser seguida para que o homem alcance o fim a que está naturalmente ordenado; agir contrariamente à razão é condenar-se necessariamente ao fracasso. Imaginemos o seguinte quadro: se alguém, pretendendo chegar a Belo Horizonte, tomasse a direção de Uberlândia, qual seria a punição? Simplesmente não chegar ao destino previamente traçado.

Esse mesmo esquema está presente como a essência da ética tomista. O bem objetivo, único capaz de proporcionar à natureza humana a felicidade perfeita, é Deus. A razão, secundada pela revelação, mostra o caminho que se deve seguir para alcançá-lo. O homem está obrigado a segui-lo? Será punido se não o fizer? A resposta é não, caso se entenda a obrigação como algo extrínseco ao homem e à sua ação. O que existe é apenas uma obrigação vinculada à mesma essência da realidade e da natureza da ação humana. Da mesma forma que o viajante que, a fim de chegar a Belo Horizonte, veria frustrado o seu intento se tomasse a direção de Uberlândia, também o homem simplesmente não alcançará a felicidade se não seguir o caminho que conduz a Deus.

Não se trata tampouco de um capricho divino o vincular a si a felicidade humana, pois, sendo Deus o bem mais perfeito que existe, o seu amor pelo homem não seria tão grande, se o tivesse ordenado a um bem inferior. Mais ainda, o bem para o qual Deus ordenou o homem é o mesmo que constitui a felicidade divina. Por isso, a felicidade para a qual o homem está destinado é idêntica à do próprio Deus. E nisso consiste a natureza sobrenatural do seu destino, visto que essa felicidade resultará do conhecimento de Deus

como é em si mesmo, o que só é possível por uma graça especialíssima constituída pela *luz da glória*<sup>46</sup>.

Essa graça integra a ordem sobrenatural a que o homem foi elevado. Por sua própria natureza, lhe seria possível esse conhecimento, que coincide com o que o próprio Deus tem de si mesmo e que é a fonte da felicidade divina. Essa é, segundo Tomás de Aquino, a maior demonstração do amor de Deus pelo homem: a de tê-lo destinado a participar da sua própria felicidade, sendo esta essência mesma da mensagem cristã.

Para Tomás de Aquino, a moral não é constituída por um conjunto de normas que impõem ao homem determinado modo de comportamento com base no poder coercitivo da autoridade divina; mas exprime simplesmente o modo correto do agir humano, de acordo com as exigências da razão. Nesse sentido, a moral tem por fundamento a ética ou a filosofia moral, entendida como o conjunto de princípios racionais que orientam o homem na busca da felicidade.

Vinculadas às reflexões sobre a relação da razão com a felicidade, estão aquelas acerca da virtude. Em Tomás de Aquino, a virtude define-se como uma disposição ou inclinação humana para agir em consonância com a razão. A virtude é uma perfeição inerente às ações humanas. Para o Aquinate, o homem não é puro intelecto. É, também, vontade. A correta disposição do homem deve estar no reto pensar e no reto querer; o que nos conduz à distinção tomista entre a virtude da razão ou intelectual e a da vontade.

Quatro são as virtudes intelectuais, a saber: intelecto, ciência, sapiência e prudência.

Vige entre elas uma relação de interdependência interna, e graduam-se da seguinte maneira. A *ciência*, enquanto hábito (disposição, possessão, aptidão) das conclusões dedutíveis dos princípios, depende do *intelecto*, que é o hábito

---

<sup>46</sup>A expressão técnica em teologia é *lumen gloriae*. Trata-se de um auxílio especial para que os bem-aventurados possam ver Deus face a face.

dos princípios. Tanto a ciência como o intelecto dependem da *sapiência*, que encerra e domina a ambos, e julga convenientemente todas as coisas segundo as razões e princípios supremos. A *prudência* já diz respeito ao domínio prático, pois não basta conhecer o que é reto: é necessário saber aplicá-lo às circunstâncias concretas, de modo a conduzir ao fim visado pela vontade<sup>47</sup>.

As virtudes vinculadas à vontade – também chamadas de morais – se expressam de três modos: justiça, temperança e fortaleza.

“A *justiça* regula o teor e a natureza dos atos externos; fá-lo exclusivamente do ponto de vista do que é devido, ou não, a outrem, e independentemente de quaisquer impressões pessoais ou disposições afetivas.”<sup>48</sup> Já a *temperança* “regula a conduta interna do homem; refreia as paixões exageradamente impulsivas e precipitadas, subordinando-as à reta razão”<sup>49</sup>. Por fim, a fortaleza “refreia as paixões que embaraçam a ação, subordinando-as à reta razão”<sup>50</sup>.

Da junção das três virtudes morais com a virtude intelectual da prudência, temos as quatro virtudes cardeais. As virtudes “regulam toda a conduta humana, na medida em que esta participa da vida racional. A razão é aperfeiçoada pela prudência, a vontade pela justiça, a parte concupiscível da alma pela temperança, e a parte irascível pela fortaleza.”<sup>51</sup>

Podemos notar que Tomás de Aquino privilegia a razão. Em Maquiavel, em muitos momentos, observaremos que o que adquire maior relevância diz respeito aos aspectos inerentes à vontade. Os valores que, para o Aquinate, possuem caracteres absolutos, no pensamento maquiaveliano, serão relativizados em virtude da manutenção do Estado. Uma vez mais, o secretário florentino desloca a reflexão do campo da interioridade para a esfera da ação e da exterioridade; do homem interior para o Estado. Na busca dos elementos que compõem a vida ativa, Maquiavel ignora as virtudes absolutas que santificariam o homem.

---

<sup>47</sup> GILSON & BOEHNER, 2000, p. 479-80.

<sup>48</sup> GILSON & BOEHNER, 2000, p. 480.

<sup>49</sup> GILSON & BOEHNER, 2000, p. 480.

<sup>50</sup> GILSON & BOEHNER, 2000, p. 480.

## 1.2 Na aurora da modernidade

PASSAGEM do feudalismo ao capitalismo, formação dos Estados nacionais, quebra da unidade religiosa, invenção da imprensa, posterior desenvolvimento industrial, avanços na ciência natural e a criação de novos métodos científicos. Esse é o cenário do *Renascimento*, movimento cultural que marcou transformações na Europa dos séculos XV e XVI. É, geograficamente, na península itálica que nasce esse movimento de ampla abrangência social, científica, econômica, política e cultural, que permitiu, mais tarde, a arrancada da ciência e da razão típica do século XVII em diante.

A grande inspiração do Renascimento é o *humanismo*: movimento de intelectuais que defendiam o estudo de elementos provenientes da cultura greco-romana, além de exigirem a revalorização do homem, de sua razão e de sua liberdade. Assim, o Renascimento proporcionou o desenvolvimento de uma mentalidade notadamente racionalista e desvinculada da religião e da fé, o que marca a sua ruptura com a Idade Média. O homem renascentista quer mais do que apenas contemplar; ele quer questionar os mistérios do mundo e, assim, aguçar seu espírito de observação sobre a natureza, dedicando maior tempo à pesquisa e às experimentações.

A postura dos homens renascentistas se contrapunha, sobremaneira, à mentalidade do homem medieval, em que o pensamento contemplativo e a submissão às verdades da fé são os principais pilares. Esse homem que renasce não quer só conhecer a realidade; deseja, também, dominá-la e transformá-la. Ele quer, em suma, *prever e prover*.

O Renascimento é um período que se situa historicamente entre a Idade Média e a idade moderna; rompe com a primeira e, dialeticamente, desenvolve características da segunda. Assim, não podemos afirmar que haja um abandono total das questões inerentes

---

<sup>51</sup> GILSON & BOEHNER, 2000, p. 480.

ao pensamento cristão medieval. E isso fica evidente, se nos atentarmos às obras artísticas dessa época. O que persiste é uma renovação no tratamento das questões, sob uma nova e clara perspectiva humana.

Acerca dos novos valores humanos, havia um claro conflito, pois, na condição de transição e mudanças, permaneceu a tensão histórica entre o caminho para o divino e a autonomia do humano. Não era incomum a tentativa de aliar, às novas mudanças, elementos tipicamente cristãos, ao passo que outros procuraram defender a autonomia do homem diante dos desígnios da fé e da religião. É justamente nesse ínterim que se situam nossas reflexões sobre a atuação de Girolamo Savonarola e dos autores de *espelhos para príncipes*.

### **1.2.1. Girolamo Savonarola: o ético que domina a política**

PROFETA, moralista, pregador eloqüente, legislador, reformador da religião e dos hábitos cotidianos, defensor da fogueira das vaidades e cuja fama maior era a de que falava com Deus. Esse é Girolamo (ou Jerônimo) Savonarola (1452-1498), frade dominicano e prior do Convento de São Marcos, em Florença. A inclusão desse controverso personagem do Renascimento italiano no escopo de nossas análises sobre ética e política no mundo cristão se justifica na medida em que ele representa um momento ímpar no cenário político da cidade de Florença. A sua atuação político-religiosa, que se dá entre 1494 e 1498, se confunde com os destinos e a instabilidade dos florentinos, em particular, e da Itália, como um todo. Nesse sentido, buscaremos estabelecer e fundamentar os elementos que justificam a nossa tese de que: o prior do Convento de São Marcos é um caso clássico do ético que domina no âmbito da cena política florentina, no Renascimento.

No intuito de evitarmos prejudgamentos pessoais ou históricos, trataremos o pensamento do frade de São Marcos estritamente, levando em consideração o que ele mesmo escreveu; só mais adiante é que iremos percorrer a trilha da crítica. Em outras palavras, o momento é de exposição e comentários. Assim, buscaremos resgatar o papel e a influência desse religioso sobre a cidade de Florença, a qual era acusada de viver vinculada à impiedade, às fornicções, à usura, às crueldades e distante de Deus. Terreno esse, por si só, já bastante fecundo e propício à aparentemente paradoxal atuação política de um prior vigoroso e eloqüente.

Se Agostinho e Tomás de Aquino procuram demonstrar a validade e utilidade da razão diante da fé, o frade dominicano não terá tarefa menos hercúlea. Claro que não é nossa intenção comparar os dois maiores expoentes filosófico-teológicos da Idade Média com Savonarola. O que ressaltamos é que os objetivos entre eles são semelhantes, pois o prior do Convento de São Marcos diz pregar “uma ciência sã, em concordância com a razão natural e com a doutrina da Igreja”<sup>52</sup>; tema, aliás, muito comum nos cristãos medievais e que persiste na renascença italiana, em especial, na pessoa de Savonarola, na medida em que ele “concebía as mudanças políticas [...] sob a égide da filosofia cristã, particularmente a de Santo Tomás”<sup>53</sup>.

A cidade de Florença, no Renascimento italiano, estava acostumada a ser governada, mesmo que fosse pelos bastidores e por meio de “testas-de-ferro”, por uma poderosa família de banqueiros, os Médicis. Entretanto, entre 1494 e 1498, ela terá seu destino conduzido por um obstinado pregador religioso. Assim, o que podemos antecipar é que se tratará da tentativa de se criar uma república teocrática na cambiante, instável e

---

<sup>52</sup> SAVONAROLA, 1991, p. 133.

<sup>53</sup> BIGNOTTO, N. Introdução a Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença. In: SAVONAROLA, Jerônimo. *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*. Petrópolis: Vozes, 1991.



mundana Florença. Além do que, nos quatro anos que se seguiram, ele “baseou suas pregações em três pontos principais: a renovação da Igreja, a certeza de que Deus enviaria um terrível castigo e de que o fim estava próximo”<sup>54</sup>.

O frade dominicano buscará estabelecer, em Florença, um governo salvacionista que esteja fundamentado na união entre o poder temporal dos homens e o poder espiritual e atemporal de Deus. O que significa dizer: um modo de organização social e política que leve em consideração, de acordo com a especificidade de cada um destes modos – mais adiante retornaremos e desenvolveremos com mais argumentos esse tema –, os planos material e espiritual. Por isso, o que se buscará é a harmonia dos elementos fundantes dessas duas distintas e complementares esferas. No caso específico de Florença, Savonarola se dispõe a demonstrar e fundamentar os alicerces desse já conhecido e reconhecido como difícil empreendimento.

Após a crise de 1494<sup>55</sup>, Florença encontra-se, uma vez mais, sem rumo. Logo, como encontrar os trilhos da paz e do desenvolvimento? A flutuante Florença necessita de novos valores e novos alicerces; mas onde buscá-los? A resposta está delineada num texto de Savonarola de 1498: o *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup>BIGNOTTO, N. Introdução a *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*. In: SAVONAROLA, Jerônimo. *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*. Petrópolis: Vozes, 1991.

<sup>55</sup> Trata-se da invasão dos franceses sobre a Itália, que pôs fim à dominação da família Médicis em Florença, por poucos anos, é claro. Quando o rei francês Carlos VIII passou por Florença, indo em direção ao sul, Piero de Médicis reagiu de maneira desastrosa, o que culminou com o seu exílio. De 1494 a 1498, o cenário político de Florença é controlado pelo monge Girolamo Savonarola, que já fizera oposição à autocracia dos Médicis e cujos partidários passam a ocupar os cargos mais importantes da Senhoria. Preocupado em tornar Florença efetivamente uma república, introduz modificações, com a reativação do Conselho do Povo. Em discursos inflamados, mistura questões políticas com pregação religiosa em direção contrária à tendência de secularização política do Renascimento. Convencido de que falava com Deus, Savonarola assume posição cada vez mais radical e fanática; prega o ascetismo da vida sem luxo e a vaidade, assim como condena os desregramentos morais dos homens de seu tempo. Ao criticar com veemência a corrupção da Igreja e diretamente o papa Alexandre VI, é punido com a excomunhão, e a cidade é ameaçada de interdito. Abandonado, Savonarola finalmente foi preso e, condenado sob acusação de heresia, queimado na Praça da Senhoria.

<sup>56</sup> Este texto foi publicado algumas semanas antes da morte do frade do convento de São Marcos. Por essa razão o adotaremos, pois ele apresenta os pontos mais relevantes de sua concepção sobre a necessária aliança entre teologia, ética e política.

Nele, Savonarola inicia sua argumentação no sentido de exemplificar e justificar qual seria o melhor modo de governo em geral e, em especial, qual o melhor, no caso de Florença. Essa distinção merece que recorramos ao autor para melhor fundamentá-la, dado que, em linhas gerais, ele defende que a monarquia, assim como foi tratada, entre outros, por Tomás de Aquino<sup>57</sup> e Dante Alighieri<sup>58</sup>, é, por excelência, o melhor regime político que uma cidade pode adotar. Contudo, o frade de São Marcos adota uma postura de caráter relativista para tratar tal questão, pois ele não considera nenhum regime como constituinte de um bem ou um mal absoluto.

O que, no entanto, tudo isso pode significar em termos práticos ou políticos? Significa que, quando se trata de fatores políticos, tudo depende ou é relativo, seja ao material humano, seja ao artífice. Acima de tudo, depende da qualidade dos povos que se vai governar. Dito de modo diferente, certas cidades ou Estados são melhor governados por meio de uma monarquia; outros, por uma classe aristocrática; por fim, o governo civil mostra-se o mais adequado para povos mais acostumados à liberdade. E, de acordo com Savonarola, é nesse último caso que se enquadra o que ele considera como a degenerada, a eleita e a predestinada<sup>59</sup>, enfim, a paradoxal cidade de Florença. Mas por que é assim? Para respondermos a essa indagação, seguiremos os passos do autor no já citado *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*, que, doravante, sempre que necessário, será designado apenas pela palavra *Tratado*.

De início, algumas questões preliminares poderão nos ajudar a esclarecer esses problemas, além de nos oferecer um mapa para seguirmos em busca de melhores esclarecimentos teóricos. Como é a natureza humana? É possível relacionar

---

<sup>57</sup> Ver: T. Aquino. *Do governo dos príncipes*.

<sup>58</sup> Ver: D. Alighieri. *Monarquia*.

<sup>59</sup> Supostamente, ao falar com Deus. Este lhe dizia do papel de Florença dentro da perspectiva de um reforçamento dos valores já perdidos da atual cristandade.



harmoniosamente fé e religião com a ação política num Estado? Qual o papel das leis? Quais os tipos de governo que existem? Para Florença, qual seria o melhor regime a ser adotado? As respostas a essas questões, procuraremos extrair-las do *Tratado* de Savonarola.

Savonarola, em consonância com Maquiavel, argumenta que os homens, de maneira geral, possuem inclinações mais aptas para o mal do que para o bem. De acordo com ele, *grosso modo*, o gênero humano está:

muito propenso ao mal, especialmente quando se encontra sem lei e sem medo, foi necessário criar a lei, para refrear a audácia dos homens maus, a fim de que aqueles que desejem viver bem estejam seguros; principalmente porque não existe animal pior do que o homem, quando vive sem lei<sup>60</sup>.

O animal homem, de início mau, com o objetivo de viver bem e com segurança, resolve, em um dado momento, criar mecanismos comuns e legais para estabelecerem as regras de convivência. Nesse sentido, “tendo os homens a necessidade de viver juntos e desejando viver em paz, foi necessário instituir leis pelas quais os maus sejam punidos e os bons premiados”<sup>61</sup>. Savonarola defende que, por tendência intrínseca, o homem procura o seu próprio bem de modo notadamente egoísta e privado. Contudo, não é possível reduzir os homens e sua natureza, comparando-os às bestas feras meramente irracionais e instintivas. Mesmo porque, em um dado momento, houve quem cuidasse do bem da coletividade com o intuito de evitar a continuidade desse quadro em que imperavam a confusão e a desordem.

E eis que os homens começam e necessitam se organizar. Ao se instituir alguém para cuidar do bem comum, houve povos que optaram por apenas *um* a zelar por todos, ou seja, criou-se um reinado, no qual um comanda e os demais devem-lhe obediência. Mas não podemos nos esquecer que o homem é marcado pela diversidade de idéias e ações; não

---

<sup>60</sup> SAVONAROLA, 1991, p. 135.

<sup>61</sup> SAVONAROLA, 1991, p. 136.

pela unanimidade. Assim, outros povos, ao discordarem acerca de um único nome, optaram pelo comando dos *melhores* e mais prudentes. E essa forma de governo ficou conhecida pelo nome de *otimates*, governo dos ótimos. Já outros quiseram que os destinos do povo fosse governado por *eles mesmos*, o qual nada mais é que o governo civil. Savonarola afirma que, a princípio, não importa qual seja, o importante é que exista um governo como freio para a natural propensão maligna do gênero humano.

Podemos, nesse momento, indagar qual desses três modos seria o melhor regime de governo? Qual é um melhor freio aos desejos egoístas dos homens? Haveria uma hierarquia para classificá-los? Para o frade dominicano, genericamente falando:

É bom o governo que com toda diligência procura manter e aumentar o bem comum e também induzir os homens às virtudes e ao bem viver, especialmente no que concerne ao culto divino; é mau governo o que abandona o bem comum, procurando o seu próprio bem, não cuidando das virtudes dos homens nem do bem viver, senão na medida em que é útil ao seu interesse particular: a tal governo se chama tirânico<sup>62</sup>.

O bom governo visa ao bem comum temporal e espiritual, enquanto o mau procura, com uma lógica peculiar a Savonarola, saciar os próprios desejos egoístas daquele que encontra-se à frente de um governo.

Dentre os três modos de governo citados pelo frade dominicano, há diferenças não só quantitativas, mas também de ordem qualitativas. Se não, vejamos. O reinado, quando o governante é bom, resulta num tipo ótimo de governo, o que significa dizer que, “falando de modo absoluto, o governo de um só, quando é bom, supera todos os outros bons governos e, se fosse possível, deveria ser instituído em todas as comunidades”<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> SAVONAROLA, 1991, p. 136-137.

<sup>63</sup> SAVONAROLA, 1991, p. 138.

Entretanto, o próprio Savonarola salienta que o reinado, apesar de ser ótimo, não é indicado a toda e qualquer cidade.

Podemos indagar se não é estranho que um regime ótimo, para além do qual não há nada melhor, possa ser preterido por outro. As palavras do prior do Convento de São Marcos são, por si mesmas, bastante elucidativas. No dizer dele, “os homens sábios e prudentes, que devem constituir um governo, consideram primeiramente a natureza do povo”<sup>64</sup>. Em virtude da diversidade no comportamento humano, podemos exemplificar, dizendo que não seria sábio instituir uma monarquia para povos propensos ao governo civil ou vice-versa. Isto é, acima de tudo, faz-se necessário harmonizar a qualidade dos povos com o regime que deseja – necessita – constituir.

Após tratar das diferentes formas de governo, o frade dominicano passa a se ater ao caso específico de Florença: o objetivo maior do *Tratado*. Apesar de o regime monárquico, como já afirmamos, ser o melhor entre todos, ele não o seria no caso dos florentinos. Savonarola não vacila e é incisivo ao afirmar que a melhor solução para Florença não é a monarquia ou os *otimates*, mas sim o governo civil. Ora, o que fundamenta tal afirmação? Se uma natureza encontra-se inclinada a agir de um determinado modo, ela só se modificará se se empregar o uso da força, e tal recurso, *a priori*, não é aceito como um instrumento ou mecanismo de governo pelo frade dominicano para se conseguir alcançar tal finalidade. Podemos assegurar que, no caso de Florença, o que ocorre é que “o costume converte-se em natureza, e é muito difícil – quase impossível – arrancar os homens, e principalmente os povos, de seus costumes, mesmo se maus, porque tais costumes tornaram-se-lhes naturais”<sup>65</sup>. Além disso, o povo florentino, há tempos, escolheu o governo civil e a ele se acostumou. Assim, acima de tudo, que se

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>65</sup> SAVONAROLA, 1991, p. 140.

institua o mais útil dos três modos de governo e não o melhor deles. Dito de outro modo, o melhor dentre todos deve se render ao mais útil.

Sabemos que as razões apontadas acima não são suficientes para justificar a preferência de um regime por outro. Assim, alguns elementos devem ainda ser melhor desenvolvidos. Começemos pela seguinte questão: qual a diferença entre o bom e o mau regime? É intrínseca aos maus regimes a discórdia, e “quanto mais aumenta o número de participantes no governo, tanto mais fácil se torna que surjam discórdias”<sup>66</sup>. Savonarola defende a tese de que o bom governo é justo e estável, ao passo que o mau é instável e, claro, injusto. Mas como discernir tais fatores em regimes políticos específicos? A resposta encontra-se e se justifica na relação inversa entre os regimes de governo. Isso é o mesmo que afirmar que, uma vez que a monarquia é o melhor dentre todos os bons regimes, o é, em proporção inversa, quando mau, o pior<sup>67</sup>. De ótimo torna-se péssimo, pois, da monarquia, passa-se à tirania<sup>68</sup>. A mesma relação se dá com os demais argumentos, o que pode ser logicamente deduzido.

Ainda acerca da tirania, dedicaremos a ela mais algumas linhas. O tirano é aquele que, de simples cidadão, alça-se ao governo tirânico. É quando o privado domina o público; fundamentalmente por isso, ele é ruim. Ora, “seguindo Santo Tomás, Savonarola critica violentamente a tirania, que ele caracteriza como o reino dos desejos abjetos de um só”<sup>69</sup>. O tirano “tem virtualmente todos os pecados do mundo”<sup>70</sup>. Esse personagem não quer os cidadãos por companheiros; deseja, sim, torná-los servos. Mais ainda, possui um ódio

---

<sup>66</sup> SAVONAROLA, 1991, p. 142.

<sup>67</sup> “... o mau governo de um é o pior dos governos, porque mais se afasta do bem comum e mais o destrói.” (SAVONAROLA, 1991, p. 143)

<sup>68</sup> “Como o reino de um rei verdadeiro e justo se conserva pela amizade dos súditos, a tirania se conserva pela discórdia dos homens, motivo pelo qual o tirano favorece uma das partes, que mantém a outra rebaixada e torna forte o tirano.” (SAVONAROLA, 1991, p. 146)

<sup>69</sup> BIGNOTTO, N. Introdução a Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença. In: SAVONAROLA, Jerônimo. *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*. Petrópolis: Vozes, 1991.

<sup>70</sup> SAVONAROLA, 1991, p. 145.

extremo pela verdade, mesmo porque não se conforma a ela. Em suma, segundo o próprio prior de São Marcos, “sob o tirano não há nada de estável, porque tudo é governado segundo sua vontade, a qual não é dirigida pela razão, mas pela paixão”<sup>71</sup>. Essas passagens referem-se à tirania em geral. Agora voltaremos aos seus perniciosos efeitos no caso específico da cidade de Florença.

O que, de ruim, poderia fazer um tirano para uma cidade e, em especial, uma como Florença? Para responder a essa pergunta, Savonarola percorre um caminho aparentemente inadequado, senão disperso, pois parte de um prisma religioso. Mas vejamos esse percurso em algumas de suas nuanças. Para o frade dominicano, “todos os governos de homens cristãos devem ser ordenados em seu fim para a felicidade que nos foi prometida por Cristo”<sup>72</sup>. A felicidade não se encontra dissociada da realização espiritual. Mas, no plano material e dos governos humanos, “o aumento do culto divino e do viver cristão faz com que necessariamente se aperfeiçoe o governo”<sup>73</sup>. Com esses elementos postos, caminhamos para uma melhor compreensão do comportamento do tirano, uma vez que não há algo que ele “mais odeie, que o culto a Cristo e o bem viver cristão, que lhe são exatamente o contrário, e um contrário procura expulsar o outro”<sup>74</sup>. A religiosidade ajuda ao governo bom, que, por sua vez, evita a tirania. O que equivale concluir que a tirania e a decadência religiosa podem estar intimamente correlacionadas.

Savonarola argumenta que “se não fossem os maus sacerdotes e religiosos, Florença acabaria vivendo como os primeiros cristãos e seria um espelho de religião para todo o mundo”<sup>75</sup>. A maldade e a tirania, em Florença, possuem uma origem, que não é a natural propensão do homem para o mau ou o seu desejo desenfreado de ganhos privados

---

<sup>71</sup> SAVONAROLA, 1991, p. 151.

<sup>72</sup> SAVONAROLA, 1991, p. 151.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 154.

com o patrimônio público; mas sim a casta sacerdotal, a qual perdeu de vista sua missão: preservação e manutenção dos valores genuinamente cristãos.

Apesar disso, o agir da tirania, de acordo com Savonarola, “é permitido por Deus para punir e purificar os pecados do povo”<sup>76</sup>. É um mal que se permite visando um resultado bastante específico, isto é, a purificação dos povos. Todavia, tal forma de governo, mesmo sendo permitida por Deus<sup>77</sup>, não deve ser mantida para sempre, porque, uma vez “removida a causa, deve ser removido também o efeito”<sup>78</sup>. Salientamos, ainda, que determinadas tiranias podem perdurar um tempo maior do que outras. E isso se deve à natureza do povo. Em Florença, o povo não se amolda à tirania, o que os conduzem a inquietações e conflitos, senão a guerras e muitos outros males.

Ao tratar das instituições no governo civil, que é caso de Florença, o frade dominicano perde toda aquela aura angelical, a qual esperamos encontrar em um sacerdote de Cristo, para tratar da política em termos mais duros e concretos e menos idealistas. Para ele, a solidez das leis é um requisito necessário e fundamental na instituição de um governo civil. O bom andamento de um governo civil requer a maciça participação do povo em prol do bem comum da cidade. Contudo, o povo nem sempre se demonstra disposto a praticar o bem pela sua própria cidade. Sendo assim, “aquele que não fizer por amor o que deve, deverá fazê-lo por força”<sup>79</sup>. Desse modo, em nome do bem comum, a força é um recurso válido. A fragilidade do amor será sobreposta pela firmeza no uso da força. A força e a severidade se fazem necessárias na medida em que: “quem não é severo em punir não pode conservar o reino”<sup>80</sup>. A severidade e o recurso à força funcionarão como instâncias

---

<sup>76</sup> Ibidem, p. 155.

<sup>77</sup>“... não há pena nem flagelo algum tão grave neste mundo, que seja proporcional à gravidade do pecado.” (SAVONAROLA, 1991, p. 155)

<sup>78</sup> SAVONAROLA, 1991, p. 155.

<sup>79</sup>SAVONAROLA, 1991, p. 157.

<sup>80</sup>SAVONAROLA, 1991, p. 158.



preventivas para as atitudes imperfeitas e más, o que, por sua vez, evitaria também o maior dos males, a tirania.

Cabe ressaltar, no entanto, que, acima de tudo, Savonarola “inova nesse terreno, porque, além de exigir a adoção de leis que respeitem a liberdade dos cidadãos, associa essa exigência ao culto da verdadeira religião”<sup>81</sup>. Não é importante salvar apenas a alma; é de suma relevância a eficácia política da fé conjugada à ação política. Por isso que o “projeto político de Savonarola é assim antes de tudo um projeto religioso”<sup>82</sup>.

Apenas isso, porém, não é necessário, pois, uma vez instituído e mantido o governo civil, como fazer para aperfeiçoá-lo? Como os homens pecadores, decaídos e imperfeitos poderiam melhorar algo, e mais ainda, o governo de uma cidade? A resposta encontra-se na relação entre Deus, modo de governo e homens. Ou seja, é como se Deus quisesse “que nos exercitemos com o intelecto e o livre-arbítrio, que nos deu, para organizarmos as coisas que pertencem ao governo humano e que inicialmente são imperfeitas, a fim de que nós, com seu auxílio, as tornemos perfeitas”<sup>83</sup>. Nesse sentido, caberia aos homens se submeterem à vontade de Deus; amar o bem comum de sua cidade; amarem-se reciprocamente e, por fim, que praticassem a justiça. São esses os quatro pilares savonarolianos que sustentam o edifício do bom governo.

Enfim, o frade dominicano está, em último grau, defendendo e pregando a construção de um governo de âmbito celeste na terra; é a Nova Jerusalém em Sodoma<sup>84</sup>.

---

<sup>81</sup>BIGNOTTO, N. Introdução a Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença. In: SAVONAROLA, Jerônimo. *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*. Petrópolis: Vozes, 1991.

<sup>82</sup>BIGNOTTO, N. Introdução a Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença. In: SAVONAROLA, Jerônimo. *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*. Petrópolis: Vozes, 1991.

<sup>83</sup> SAVONAROLA, 1991, p. 159.

<sup>84</sup> A antiga Sodoma estava destinada a ser a Nova Jerusalém. BIGNOTTO, N. Introdução a Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença. In: SAVONAROLA, Jerônimo. *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*. Petrópolis: Vozes, 1991.

Mesmo porque, “Deus dá o prêmio supremo a quem governa bem a cidade”<sup>85</sup>. A realização por meio do bom governo aproxima os homens de Deus; isso se deve ao fato de que o homem bom é um virtuoso, e o virtuoso pratica sempre boas ações, o que, no nível da coletividade, levaria a uma cidade virtuosa merecedora de seu respectivo prêmio: a felicidade. É oportuno lembrar que apenas o cristão é feliz. Além disso, “Deus recompensa não só com a paz e a alegria, mas também com o aumento do Império”<sup>86</sup>.

A carreira político-religiosa do frade dominicano, contudo, está chegando ao seu entardecer. A Florença, tratada por ele como decadente, não quer mais o seu reformador e moralista; após quatro anos, ela prepara-se para uma nova reviravolta. Mas as bases lançadas por Savonarola não serão suficientes para mantê-lo. Diante disso, cabe perguntar: o que faltou ser feito? Qual o fundamento não foi lançado? Maquiavel diz ter a resposta.

### 1.2.2. A tradição do gênero “espelho para príncipes”

ALÉM de Girolamo Savonarola, outro momento ímpar no Renascimento é o desenvolvimento de uma literatura voltada à reflexão sobre a autonomia da política em relação à Igreja. Nesse sentido, temos o desenvolvimento de um gênero literário muito comum nesse período; trata dos *speculum principis*, isto é, dos espelhos para príncipe.

Não se contesta a polêmica que *O Príncipe* suscita, desde que foi escrito por Maquiavel, no ano de 1513, em San Casciano, e que manifesta-se no momento em que se trata de determinar o gênero de literatura política ao qual essa obra pertence. Enquanto para alguns o texto seria dotado de um tal caráter de inediticidade, o que não autorizaria o seu enquadramento em nenhuma categoria de literatura política; para outros, *O Príncipe* pode ser reduzido a mais um dos muitos exemplares do gênero conhecido como *espelho*

---

<sup>85</sup> SAVONAROLA, 1991, p. 163.

<sup>86</sup>BIGNOTTO, N. Introdução a Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença.. In: SAVONAROLA, Jerônimo. *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*. Petrópolis: Vozes, 1991.

*para principes*, modalidade literária muito usual no Renascimento. Esta é constituída normalmente por obras curtas e permeadas de conselhos gerais e normas morais a serem seguidas por governantes em geral: sejam eles reis ou príncipes. Partindo dessa última afirmação, Maquiavel, *a priori*, poderia ser catalogado como um mero conselheiro de reis e príncipes. Em termos gerais, os autores desse gênero literário, em comum, perseguem a idéia de se sustentar uma espécie de *espelho* diante dos príncipes, apresentando-lhes uma imagem ideal ou idealizada e convocando-os a buscar nele seu melhor reflexo para a sua conduta enquanto governante.

Ao fazermos uma arqueologia desse tema, constatamos que essa modalidade de literatura assentava-se numa longa tradição que, sob vários aspectos, remontava à antiguidade greco-romana. Nesse quadro, para estabelecer o catálogo de virtudes principescas, os escritores humanistas recorriam aos esquemas de Aristóteles (384–322 a.C.), na *Ética a Nicomaco*, ou de Cícero (106–43 a.C.) , no *De Officiis*. Também a *Ciropéia* de Xenofonte (440/439 a.C.-?) constituía outra importante fonte de inspiração. No humanismo renascentista, o interesse pela temática dos príncipes e principados ressurgiu em função de uma gama variada de razões; entre estas, certamente desempenharam papel fundamental os eventos e tendências políticas que compunham o cenário político da Itália na época.

A tradição dos espelhos para príncipes associa-se às cidades-estado surgidas por volta do século XII, no norte da Itália, as quais representaram, na história do mundo ocidental, a primeira aparição, desde as *polis* do mundo antigo, de um Estado dotado de autonomia e auto-suficiência. Nessas cidades, inicialmente organizadas na forma de repúblicas independentes, evoluiu uma forma de vida política centrada na idéia de liberdade. Salientamos que o termo liberdade conotava, nesse período, independência política, cuja conquista implicou lutar contra a pretensão dos imperadores alemães,

ambiciosos por efetivar a idéia do Sacro Império Romano-Germânico, fazendo a Itália vassala.

A idéia de liberdade comportava ainda o direito de autogoverno, o que levou cidades, tais como Florença, Veneza, Pisa e Gênova à defesa de suas constituições republicanas. Entretanto, no final do século XIII, boa parte dessas cidades sofreu um processo de enfraquecimento das liberdades republicanas, decorrente do aumento da violência civil em função dos diversos conflitos entre facções e classes. Mesmo porque, como argumenta Skinner, diante desse:

transfundo de crescentes lutas civis, não é de surpreender que em finais do século XIII a maioria das cidades do *Regnum Italicum* houvesse chegado à conclusão – mais ou menos voluntária – de que sua melhor esperança de sobrevivência estava em aceitar o governo forte e unificado de um único *signore* em lugar de tão caótica “liberdade”<sup>87</sup>.

Argumento esse que vem secundado pelo fato de que muitas cidades passaram, desde então, a viver sob o domínio de uma só família, o que pode ser comprovado com os exemplos de Ferrara, que foi dominada pela família D’Este; da cidade de Verona, que passa às mãos dos Scala; ou de Milão, que passou a ser governada pelos Visconti.

Conjuntamente ao desenrolar desses acontecimentos históricos, foi surgindo uma literatura política centrada no elogio dos *signori* como portadores da unidade e da paz. Por outro lado, nas cidades que resistiram ao surgimento dos déspotas, como Pádua e sobretudo Florença, tal reação foi acompanhada pelo desenvolvimento de um pensamento político que enfatizava, como vimos em Savonarola, o valor da liberdade, da independência política e do governo republicano. Em suma, estimulado e derivado dos acontecimentos históricos, o debate político, na Itália, se desenvolve entre dois distintos

---

<sup>87</sup> SKINNER, 1985, p. 44.

pólos: de uma parte, a defesa do governo de um homem só, o qual seria a garantia de paz frente à desordem política que a liberdade republicana tendia em semear e alimentar; de outra, o domínio da idéia de liberdade, cujo principal desafio político residia, fundamentalmente, na necessidade de conciliar liberdade e paz.

Os escritos de alguns renascentistas, entre eles, os de Egidio Colonna (1243-1316), não excluía a análise do principado como instituição. Apesar disso, o interesse maior de todos eles continuava concentrado na pessoa do príncipe, especialmente na determinação dos princípios morais que deveriam determinar sua ação<sup>88</sup>. Empenhavam-se em delinear o perfil do príncipe ideal, tomando por base uma lista de virtudes, cuja prática propiciaria ao príncipe real tornar-se a encarnação de (uma) sua figura idealizada. Em que pese o fato de o catálogo renascentista das virtudes apresentar aspectos novos em relação à literatura do mesmo gênero da Idade Média, tais como a maior valorização de virtudes mundanas e laicas em lugar das religiosas ou o questionamento quanto à submissão do príncipe a normas éticas idênticas às postuladas para todo ser humano, permaneceu a concepção idealista do príncipe e na preponderância de seus atributos pessoais.

Sob essa perspectiva, a abordagem do poder principesco deixava implícito o pressuposto político de que o bom governo depende mais das qualidades dos homens que dirigem as instituições do que delas próprias. Daí podemos extrair o seguinte corolário: se os homens são corrompidos, de nada adiantam boas instituições; se forem virtuosos, o aspecto institucional tem importância secundária. Como decorrência, a questão das qualidades que um bom governante deveria possuir – ou a noção de virtude política –

---

<sup>88</sup> Egidio Colonna, em sua obra *Governo dos príncipes*, defende a tese de que “si estamos hablando de derecho positivo, es mucho mejor para un pueblo ser gobernado por el mejor rey que por las mejores leyes”. (SKINNER, 1985, p. 84)



assumiu grande relevância no Renascimento.

Assim, não nos deve causar estranheza o fato de que os autores de espelhos para príncipes vincularem estreitamente a virtude principesca e o poder caprichoso da fortuna. Em termos gerais, a fortuna era vista como a força que se opunha à realização dos projetos humanos. Por isso, era natural e conseqüente que os escritores do gênero espelhos para príncipes se perguntassem que qualidades deveria possuir um soberano para enfrentar o poder da fortuna. A resposta mais consensual residia na afirmação de que só por meio da *virtus* ele poderia enfrentar uma fortuna adversa e alcançar prêmios, tais como a honra, a glória e a fama. Fazia parte do horizonte ético-político da época, o reconhecimento da legitimidade dessa reta ambição do soberano. Assim, a honra, a glória e a fama constituiriam a retribuição mais adequada ao comportamento virtuoso de um governante.

Nesse quadro, o ideal renascentista do governo principesco centralizava-se no conceito de *virtus*. O significado desse termo no *Quattrocento* tinha como referência uma extensa lista de qualidades morais; englobava atributos morais clássicos consagrados por Platão e Aristóteles, virtudes tipicamente cristãs e ainda alguns acréscimos, conforme os ideais mais caracteristicamente renascentistas. Usualmente, reafirmava-se, segundo o quadro platônico, as quatro virtudes cardeais: prudência ou sabedoria, temperança, coragem e justiça. Estas deveriam ser suplementadas e fortalecidas por virtudes essencialmente cristãs, como a piedade, a religião e a fé. Havia, ainda, um conjunto de outras qualidades que os autores renascentistas consideravam especialmente apropriadas a príncipes e reis ou típicas deles, a saber: liberalidade, magnificência e honra.

A clemência fazia parte do cabedal reflexivo das qualidades principescas. O debate em torno da virtude da clemência exigia o exame desta questão: *se é melhor para um governante ser amado ou temido*. Em sua quase totalidade, os autores renascentistas



respondiam; a exemplo de Baldesar Castiglione (1478-1529), que, n'*O cortesão*, defendia que o príncipe deveria procurar ser “não só amado, senão quase adorado por seus súditos”<sup>89</sup>. Giovanni Pontano (1426-1503), por exemplo, em seu tratado, homônimo ao de Maquiavel, sobre *O Príncipe*, considerava que “aqueles que desejam governar devem mostrar à todos duas qualidades, sendo a primeira a liberalidade e a segunda a clemência”<sup>90</sup>. Para ele, um príncipe virtuoso é quase um deus na terra, na medida em que “sempre que reconhecemos esta qualidade em alguém, o admiramos e honramos em tudo, o consideramos como um deus”<sup>91</sup>. Mesmo porque, em consonância, eles argumentam que não há vício mais vergonhoso, detestável e desumano do que a crueldade de um príncipe. A fidelidade, por sua vez, exigia que um príncipe jamais cogitasse violar sua promessa ou a palavra empenhada.

Ora, pelo exposto até aqui, torna-se inegável a existência de uma certa familiaridade com relação à obra *O Príncipe* de Maquiavel e a tradição da literatura espelhos para príncipes. Basta nos atentarmos à linguagem, temas e problemas desenvolvidos pelos autores do gênero espelhos para príncipes, particularmente quando se consideram os capítulos que vão do 15 ao 19 da obra, nos quais a discussão converge para as mesmas virtudes que constam do catálogo de muitos renascentistas. Podemos, então, perguntar se isso basta para incluir a obra do autor nessa modalidade de literatura política, considerando-a, como fazem alguns, como a mais destacada representante do gênero? A questão é de tão grande relevância que, sobre esse ponto polêmico, os principais estudiosos do pensamento maquiaveliano não se furtaram em exprimir uma resposta.

Embora exista efetivamente uma relação do texto do autor com a tradição literária

---

<sup>89</sup> SKINNER, 1985, p. 152.

<sup>90</sup> SKINNER, 1985, p. 152.

<sup>91</sup> SKINNER, 1985, p. 152.

dos espelhos para príncipes, partimos da perspectiva de que a ruptura prevalece sobre a continuidade. Contribui, talvez, para acentuar a aparência de continuidade o fato de que, ao abordar a questão das qualidades do príncipe, Maquiavel mantém a lista das virtudes morais clássicas e suas denominações convencionais, no instante mesmo em que contesta toda a visão tradicional sobre elas. Como observa Claude Lefort, “Maquiavel não teme tomar emprestada a linguagem de seus adversários, reanimar suas representações”<sup>92</sup>.

Sustentamos que em nenhum sentido se pode dizer que Maquiavel seguiu o mesmo caminho dessa literatura; embora admitamos que ele incorporou em sua obra algumas tendências intelectuais já desenvolvidas pelos renascentistas quanto à análise do poder principesco, que os diferenciavam de seus predecessores medievais. Mesmo porque, podemos julgar, ainda, haver razões para acreditar que o autor tenha se empenhado em adaptar *O Príncipe* à forma literária convencional do gênero e que pode ser constatado, por exemplo, no manuscrito primitivo da obra, que os títulos dos capítulos apareciam originalmente em latim. N’*O Príncipe*, Maquiavel “procede à uma lenta e metódica destruição do ensinamento político tradicional”<sup>93</sup>.

Salientamos que características formais apenas não bastam para decidir essa questão, especialmente se levarmos em conta a tese muito plausível de D’Istria e Frapet, segundo a qual a aceitação dessa forma literária representa um artifício posto a serviço da contestação de seus conteúdos. Admitem eles que, formalmente, *O Príncipe* pertence à literatura convencional espelhos para príncipes; consideram, entretanto, que, ao aceitar o gênero e a correspondente formulação tradicional de seus conteúdos, “Maquiavel lhes

---

<sup>92</sup> LEFORT, 1972, p. 401.

<sup>93</sup> LEFORT, 1972, p. 399.

confere uma significação revolucionária que subverte suas lições e transtorna suas escalas de valores”<sup>94</sup>.

Na visão desses autores, a aceitação de um gênero literário de tradição humanista é apenas aparente; faz parte de uma sutil estratégia retórica. Tal estratégia consistiria numa arte de exposição que ofereceria também a possibilidade:

de uma arte de convencer que utiliza as mesmas armas do adversário. Maquiavel retoma e adota uma técnica tradicional porque ela lhe oferece, por um lado, os meios para expor seu ensinamento novo num quadro aceitável para todos e, por outro, os meios para persuadir seus interlocutores<sup>95</sup>.

D’Istria e Frapet concluem ser inconcebível que o fundador de uma arte política e de um ensinamento novo aceitasse apropriar-se de lugares-comuns que a história oferece em abundância.

Pensando de modo semelhante, Claude Lefort assegura que Maquiavel não ignora a natureza das resistências que lhe é necessário superar e, por isso, não procura impor sua autoridade direta e unicamente pela força da demonstração; recorre à outra via: “ele astúcia com estas oposições, apropria-se dos móveis de seus adversários o tempo que lhe convém, faz justiça às suas crenças, joga com suas contradições...”<sup>96</sup> Maquiavel tem pleno conhecimento da resistência que os homens opõem a qualquer tipo de inovação e adverte, em especial, o príncipe novo sobre os riscos que corre, ao instaurar leis e instituições inéditas, dificuldades que ele próprio enfrenta na condição de descobridor de uma nova ordem política. Diz ele:

Embora os homens, por natureza invejosos, tenham tornado o descobrimento de novos métodos e sistemas tão perigoso quanto à descoberta de terras e mares desconhecidos – pois se inclinam por essência mais à crítica do que ao elogio –,

<sup>94</sup> D’ISTRIA et FRAPET, 1980, p. 13.

<sup>95</sup> D’ISTRIA et FRAPET, 1980, p. 13.

<sup>96</sup> LEFORT, 1972, p. 400.

tomei a decisão de seguir uma senda ainda não trilhada, movido pelo natural desejo que sempre me levou sem receios aos empreendimentos que considero úteis. Se vier a encontrar dificuldades e aborrecimentos, espero colher também recompensa na aprovação dos que lançarem um olhar benevolente aos objetivos deste esforço<sup>97</sup>.

Nesse contexto, a tese de D'Istria e Frapet se vê confirmada pelo procedimento cuidadoso que Maquiavel adota em sua obra, quando se trata de afrontar a tradição. Mesmo ao manifestar discordância em relação aos antigos valores, procurando demoli-los, revela sempre muito respeito pela representação que os homens têm deles.

Nessa linha argumentativa, prevalece, de alguma maneira, a posição de que Maquiavel relaciona-se com o gênero espelhos para príncipes por meio da contestação e não da filiação, pelo menos no que diz respeito ao essencial; isto é, o conteúdo dos conceitos ético-políticos. Quanto às aproximações, reduzindo-se a aspectos meramente formais ou mesmo secundários, não chegam a ser suficientes para reduzir *O Príncipe* a condição de mais um exemplar desse tradicional gênero literário-político.

A análise de Gennaro Sasso aponta na mesma direção, enfatizando, sobretudo, o caráter contestador das regras de conduta que Maquiavel propõe ao príncipe, em flagrante contraste com o modo comum de sentir e pensar. A interpretação de Sasso sobre essa operação de refutação parece, contudo, ambígua. Julga ele que Maquiavel reconhece a excelência das qualidades morais tradicionais, visto que não encontra nenhuma razão para escarnecer delas; isso indicaria que a substancial negação que se vê constrangido a fazer – por exigência do próprio conceito de política – constitui um ato trágico e paradoxal, deixando subsistir, como resíduo permanente na obra maquiaveliana, uma espécie de nostalgia da moralidade. Pois, ao afirmar:

---

<sup>97</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 57.

a autonomia da política não é possível senão afirmando o nexó e a relação que a leva à ética [...] permanece um simples desejo, um sentimento, uma aspiração melancólica à uma inatingível sociedade de homens bons e puros, que a experiência não conhece<sup>98</sup>.

Para Sasso, o processo de refutação da moral clássica padeceria de um paradoxo, na medida em que o autor deseja permanecer fiel aos valores tradicionais da moralidade, da religião, da piedade e da bondade. Segundo Sasso, Maquiavel viveria um constante dilaceramento entre os valores morais tradicionais, que ele admite serem válidos, e a ruptura, que é obrigado a promover no que se refere a eles em razão de sua lógica política.

Sasso busca respaldar sua tese especialmente na análise do capítulo 18, classificado como o mais radical e escandaloso dos capítulos de *O Príncipe*. Pretende encontrar nele a comprovação da ambigüidade e tragicidade da postura maquiaveliana, uma vez que o autor confirma o valor da ética tradicional por meio do mesmo ato pelo qual rompe, irremediavelmente, com seus pressupostos. Sasso refere-se, explicitamente, à primeira frase do capítulo 18:

Quanto seja louvável a um príncipe manter a fé e viver com integridade, não com astúcia, todos o compreendem; contudo, observa-se, pela experiência, em nossos tempos, que houve príncipes que fizeram grandes coisas, mas em pouca conta tiveram a palavra dada, e souberam, pela astúcia, transtornar a cabeça dos homens, superando, enfim, os que foram leais<sup>99</sup>.

Com base no fato de a ruptura com os princípios morais tradicionais efetivar-se não pela refutação do seu valor como tal, mas em razão de sua ineficácia ao nível da prática histórica, Sasso infere que, nessa operação, Maquiavel preserva uma aspiração ao mundo da moralidade; e que a lógica realista e utilitária deste é deduzida da impiedosa e firme

---

<sup>98</sup> SASSO, 1993, p. 429.

<sup>99</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 37.

constatação da impotência do homem, que não pode entrar na arriscada via da moralidade. Até porque ele admite que a “política [...] é uma totalidade que se constitui por meio da saudade pelo mundo perdido da ética, da bondade, da pureza”<sup>100</sup>.

Parece-nos que a interpretação de Sasso é, ao mesmo tempo, original e insustentável. Suas premissas são aceitáveis, mas não a conclusão que se deduz delas. Ele procede como se, por um momento, tivesse abandonado o princípio metodológico que explicitamente defende e adota – uma rigorosa análise da estrutura conceitual da obra – ciente, até, de que, no discurso maquiaveliano, muitas vezes a contradição significa desenvolvimento não linear de conceitos. Mantém-se fiel a esse princípio metodológico apenas nas premissas de seu raciocínio; a dedução de que haveria em Maquiavel uma aspiração ao mundo da moralidade não encontra sustentação no texto do autor. Procuraremos mostrar que, partindo das mesmas premissas de Sasso, diversa é a conclusão que se impõe.

Nossa discordância não significa que se pretenda, de alguma forma, imputar a Sasso uma interpretação moralista do pensamento maquiaveliano, até porque, como ele mesmo assegura categoricamente (fazendo coro com outros pesquisadores respeitáveis), a interpretação moralista de *O Príncipe* não é coisa séria.

Maquiavel rompe com os princípios da moral clássica sem se dar ao trabalho de refutá-los, o que não significa ser legítimo deduzir disso que, implicitamente, permanece fiel aos valores tradicionais da religião, da piedade, da bondade etc. Ao admitir a excelência de tais valores, refere-se à sua representação como conceito de uma perfeição que a inteligência e o sentimento dos homens reclama. Reconhece que o *bom príncipe* – na condição de encarnação de todas as boas qualidades morais – responde a aspirações

---

<sup>100</sup> SASSO.1993. p. 429.



humanas, mas não às exigências da ação política. A “ambigüidade” do autor, caso se possa assim dizer, consiste em buscar uma fórmula que permita conciliar os ideais do intelecto humano com as exigências da ação política. Noutros termos, a aspiração ao mundo da moralidade, que, de fato, Maquiavel procura preservar, não é sua, como supõe Sasso, mas dos homens em geral. Um vez que, por outro lado, as duras exigências da ação política impõem, por vezes, um comportamento contrário ao ideal moral, é preciso, para satisfazer essas duas demandas contraditórias, romper com o *hom príncipe*, resguardando, entretanto, a *boa imagem do príncipe*. Essa substancial diferença na perspectiva de análise põe por terra a idéia de um Maquiavel nostálgico da moralidade perdida ou abandonada e permite substituí-la por uma tese mais coerente com a obra do próprio autor.

Para demonstrar a pertinência de nossa hipótese, julgamos necessário percorrer, ainda que sumariamente, o campo das referências éticas que estavam ativas quando Maquiavel escrevia suas obras. Nos capítulos seguintes, vamos procurar mostrar como o secretário florentino conduziu o confronto com o passado e construiu uma nova visão da relação da ética com a política.

## CAPÍTULO 2

### *Fundamentos éticos da reconstrução política*

**P**RETENDE-se, inicialmente, investigar a problemática da qual Maquiavel parte para chegar à concepção de seu projeto político: a construção de um Estado unificado que vise ao bem comum. Para tanto, é necessário avaliar não apenas o contexto histórico em que viveu o autor – na medida em que sua reflexão política assenta-se no exame dos fatos –, como também ter conhecimento das teorias políticas do renascimento que o influenciaram, mesmo quando discorda delas.

A vida política das cidades-estado, divididas entre principados e repúblicas, sempre oscilando entre o governo forte de um homem só ou um poder compartilhado por um número maior de cidadãos reunidos em conselhos, constitui o foco da reflexão crítica de Maquiavel, que sonhava com uma Itália unificada e forte. Portanto, para entender o diagnóstico do autor sobre a fragmentação política de seu tempo, torna-se imprescindível, num primeiro momento, levar em conta os conceitos de natureza humana, partidos, facções e ainda aquelas situações em que reina a licença.

A Itália na época de Maquiavel vivia mergulhada em tumultos, tanto interna como externamente. Os conflitos dentro dos Estados eram causados por facções insaciáveis e ávidas por discórdias, que arruinavam a liberdade, movidas quase sempre pela inveja e busca do lucro privado. Como não poderia deixar de ser, havia ainda as desavenças externas decorrentes da disputa pela posse de territórios. Tudo isso foi consumindo aos poucos a esperança italiana de um dia ter o país unido e pacífico.

O Estado italiano estava dividido, basicamente, em cinco grandes e poderosos domínios: o Reino de Nápoles, dominado pelos aragoneses, os Estados Pontifícios, o

Estado de Florença, há muito tempo sob o comando dos Médicis, o Ducado de Milão e a República de Veneza. Em torno dessas grandes potências italianas, haviam Estados menores, que estavam subordinados aos grandes Estados. Entre estes, havia muita diversidade, tanto na organização política e militar como na cultura em geral; ou seja, existia muito mais dessemelhanças do que semelhanças, o que tornava difícil pensar numa Itália unificada. Os conflitos entre eles eram constantes e habituais: era comum um Estado poderoso declarar-se inimigo de um outro e levar a cabo uma guerra; logo depois, esses Estados, antes em guerra, faziam alianças segundo a ordem do dia, ou interesses mais imediatos.

A Itália era sempre consumida por um ou outro conflito e por rivalidades intermináveis, o que acabou conduzindo o país para o caminho das tragédias econômico-sociais. Os gastos com as guerras eram necessários e frequentes, os quais eram cobrados do povo sob a forma de tributos ou impostos, o que acabava levando à diminuição do poder financeiro italiano como um todo. O mais grave de tudo isso era que, na maioria das vezes, quem pagava a conta dos desmandos dos governantes era o povo, ou seja, as camadas inferiores da sociedade, quase nunca consultada no momento da tomada desse tipo de decisões.

Na terra natal de Maquiavel, a cidade de Florença, também, não faltavam essas lutas internas. O Estado florentino possuía uma estrutura peculiar: era denominada república, mas vivia sob os Médici, um regime oligárquico. Os conflitos internos eram em sua maioria patrocinados e levados a cabo por famílias influentes e poderosas da cidade. Um exemplo disso é a luta, iniciada em meados do século XIII, entre os guelfos – chefiados, acima de tudo, pela família dos Buondelmonti –, que lutavam contra os gibelinos, comandados basicamente pelos Uberti. Tal conflito ainda existia na Florença de Maquiavel. Essas famílias, ao lado de muitas outras, levaram à divisão da cidade em duas

poderosas facções. Isso sem mencionar o conflito maior e permanente que opunha os “grandes”, os aristocratas e burgueses mais ricos e o povo, isto é, a pequena e média burguesia, onde um grupo estava sempre disposto a diminuir a participação do outro nas coisas públicas.

Maquiavel considerava que os grandes ameaçavam mais a estabilidade do Estado, pois a ambição deles era maior: “tivessem se contentado em viver com a moderação que em uma convivência civil requer; mas eles faziam o contrário, já que, como particulares, não queriam companheiros e como magistrados queriam ser os amos”<sup>101</sup>. Assim, um lado movido pela soberba: os grandes; o outro, pelo ódio: o povo. Acabaram provocando muitos conflitos em Florença. O motivo principal das inimizades entre esses grupos derivava do fato de que “estes – os nobres – querem mandar e aqueles – o povo – não querem obedecer”<sup>102</sup>.

O secretário florentino, assim como outros pensadores políticos renascentistas, sabia que, num Estado com tantos e diversos apetites, muitas vezes contrários, tornava-se difícil, senão impossível, obter uma conciliação, ou seja, organizar e ordenar todos os Estados sob um único comando, tarefa demasiadamente complexa naquela Itália dilacerada. A unificação italiana era, sem dúvida, o grande anseio da maioria dos italianos daquela época, pois sabiam que apenas um país bem ordenado teria força suficiente para superar as potências estrangeiras, especialmente França e Espanha. Segundo Maquiavel, o remédio, naquele momento, para a caótica Itália era um só: um braço régio.

## **2.1. A necessidade de um “braço régio”: o principado novo como solução política**

MAQUIAVEL considera *O Príncipe* como o resultado daquilo que de mais valor ele

---

<sup>101</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 527.

<sup>102</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 529.

possui: experiência e conhecimento das ações políticas dos grandes homens. Assim, querendo aprofundar-se naquilo que pondera ser o único ofício para o qual encontra-se devidamente preparado, Maquiavel nos remete às suas reflexões apreendidas ao longo de uma carreira política e de uma vida dedicada à sua Florença<sup>103</sup> em particular e, por que não dizer, à Itália como um todo<sup>104</sup>.

O secretário florentino parte da premissa de que a esfera da ação política possui uma gama quase incalculável de possibilidades para o agir político, mediante a qual nos faltaria um mapa e uma bússola para melhor precisar e direcionar as ações daqueles cuja incumbência é governar os rumos de um Estado. Nesse mundo político, as relações de causa e efeito não são sempre evidentes. Daí que Maquiavel passa a defender a tese de que a política passa a se constituir na aparência, na dissimulação, na astúcia, na lógica da força e, em último caso, até mesmo na economia da violência. Sob essa ótica, n'*O Príncipe*, o objetivo do autor caminha no sentido de evitar divagações sobre modelos de conduta idealizados, heroicizados ou beatificados; sua meta é dirigir-se aos homens reais que têm como objetivo a conquista, a organização e a manutenção de um governo constituído de homens comuns. Os holofotes não serão direcionados, seja para modelos ideais de príncipes, seja para paradigmas perfeitos de súditos. Para o secretário florentino, “o conhecimento político implica um conhecimento das ‘coisas do mundo’, dos quais ele é inseparável”<sup>105</sup>. Na obra *O Príncipe*, Maquiavel opta, metodologicamente falando, pela via da *verdade efetiva das coisas*, isto é, trata do que *é* e não do que *deveria ser*<sup>106</sup>. Na

---

<sup>102</sup> MACHIAVELLI, 1998. p. 529.

<sup>103</sup> Cf. a Dedicatória de *O Príncipe*.

<sup>104</sup> Cf. o capítulo IV do *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, p. 318.

<sup>105</sup> D'ISTRIA et FRAPET. 1980. p. 9.

<sup>106</sup> Cf. o capítulo 15 de *O Príncipe*.

concepção de Raymond Aron, “para dizer coisas úteis (ou seja, para um príncipe aprender a se ‘manter’) lhe convém se prender à realidade”<sup>107</sup>.

Daí que, no âmbito da política, o secretário florentino não tem como tarefa refletir sobre as inclinações subjetivas ou motivações pessoais do governante, ou seja, se ele gosta ou não de tomar determinadas atitudes. Não, certamente essa não é a sua meta. De acordo com Lefort, “o dever do príncipe não é o bem, ele visa o útil”<sup>108</sup>. Seu objeto de reflexão é, cruamente falando, analisar a conduta principesca em função dos meios empregados e dos resultados obtidos. Nas palavras de Gennaro Sasso, a:

Política reassume, por isso, o significado deste mundo mutável, inseguro, imprevisível no seu andamento; e por isso, por outro lado, é absolutamente necessário que a sua dispersa ‘multiplicidade’ seja reduzida entre o domínio da previsão e o da ação virtuosa, eis que na tentativa de operar tal *reductio ad unum*, o príncipe é constrangido a deixar de lado toda consideração do bem e do mal, do justo e do injusto, e a sacrificar à exigência suprema da conservação e da salvação do Estado a sagrada lei da moralidade e da religião<sup>109</sup>.

Já que não é possível ater-se à “essência” ou à *intenção* no sentido agostiniano e tomista, resta prender-se aos objetivos ou finalidades que se procura realizar no interior do Estado – não no interior do homem –, isso porque, na “vida política tudo, de fato, e a todo instante, esta em jogo”<sup>110</sup>.

Mais específica e fundamentalmente, poderíamos afirmar que cabe ao príncipe contornar os apetites diversos dos homens e estabelecer mecanismos políticos que garantam a existência e a manutenção do bem comum. Para Maquiavel, há duas respostas políticas possíveis para a solução dos problemas decorrentes da natureza inconstante dos homens e dos conflitos que ela suscita entre os diferentes grupos sociais: o principado e a república. O que implica em relações distintas e complementares entre a ética e a política.

---

<sup>107</sup> ARON, 1993, p. 62.

<sup>108</sup> LEFORT, 1972, p. 403.

<sup>109</sup> SASSO, 1993, p. 402.



Contudo, a opção por uma determinada forma de governo depende não de uma escolha da vontade ou de ponderações de caráter abstratas e idealistas acerca da excelência de um regime sobre o outro, mas da situação real do Estado. Cada situação real específica requer uma gama de valores e condutas distintas.

Mais especificamente, quando a degeneração das instituições as tornam impotentes para colocar um freio ao desregramento dos cidadãos, Maquiavel recomenda a adoção de um governo forte e centralizador – principado – como forma de estabelecer instrumentos de poder capazes de superar as forças desagregadoras dos homens. Para tanto, torna-se “necessário que um só homem imprima a forma e o espírito do qual depende a organização do Estado”<sup>111</sup>, tarefa esta que necessita de um príncipe novo.

Ressaltamos que esse príncipe, no pensamento maquiaveliano, não deve ser caracterizado como um ditador ou um tirano, mas um fundador de Estado, um personagem de transição a ser utilizado numa dada circunstância, especialmente no momento em que a nação se encontrar em perigo de decomposição<sup>112</sup>. Maquiavel não chega a ser explícito, mas é como se o príncipe tivesse algumas características típicas dos ditadores romanos. Posto que não se tornavam, de simples particulares, tiranos, usurpando o público. Ao contrário, os ditadores romanos agiam dentro da lei. Lá, a ditadura estava dentro da própria legislação da república, tendo sua duração previamente determinada; o ditador, uma vez designado pelos cônsules, exercia o poder numa situação de excepcionalidade, com o objetivo de enfrentar crises internas e externas. Assim sendo, o remédio deve ser adequado e proporcional à doença; por isso que o regime principesco deve ser posto em prática em um único caso: quando existem sérias dificuldades para se manter o governo republicano

---

<sup>110</sup> SASSO, 1993, p. 402.

<sup>111</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 74.

<sup>112</sup> Cf. o capítulo III do *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, p. 182.

numa cidade ou Estado corrompido. O mais viável, nessa conjuntura, seria a adoção do regime monárquico para assegurar-se contra a insolência dos indivíduos que não respeitam nem as leis nem as instituições. Deve-se, então, subjugar-los por meio de um braço régio, visto que “onde há tantos motivos de corrupção, a lei não é mais do que um fraco obstáculo, sendo preciso apoiá-la com uma força mais difícil de resistir”<sup>113</sup>. Somente um monarca, com o poder centralizado em suas mãos, terá forças suficientes para conter a ambição dos poderosos e os tumultos sociais decorrentes da corrupção das leis e instituições políticas. Assim, no receituário maquiaveliano, cabe ao príncipe olhar para o mundo da política como uma selva onde as leis morais e os padrões de conduta ética tradicionais são meras armadilhas para os tolos; uma selva na qual não há outra realidade, senão a força, e esta seria a recompensa pelo uso da impiedade, da ferocidade e da esperteza.

Derivadas da argumentação anterior, a ambição e a corrupção humana, frutos da natureza não boa (*non buono*)<sup>114</sup> dos homens e semente da corrupção, podem, no máximo, ser temporariamente contidas ou não serem eliminadas e estarem prontas para germinar à menor oportunidade. Ressalta-se que “a ambição não é considerada como uma determinação, necessária e imodificável, do caráter humano; antes porque é uma inclinação, ou uma tendência, forte, sem dúvida, e recorrente”<sup>115</sup>. Caberá ao príncipe dosar corretamente o grau de coação com o grau de corrupção. Em linhas gerais, a corrupção –

---

<sup>113</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 132.

<sup>114</sup> Com o intuito de evitar alguns equívocos, muito comuns nas traduções de Maquiavel para a língua portuguesa, optamos por traduzir o *non buono* por *não bom* (ou equivalentes), ao invés de traduzi-la por *mal*. Como exemplo do que afirmamos, no capítulo 15 da obra *O Príncipe*, Maquiavel diz *è necessario volendosi uno principe mantenere, imparare a potere essere non buono*; já Lívio Xavier, na Coleção *Os Pensadores*, traduz esse mesmo trecho da seguinte maneira: *é necessário a um príncipe, para se manter, que aprenda a poder ser mal*.

<sup>115</sup> SASSO, 1993, p. 406-7.

designando, de modo geral, a apropriação privada de um bem público – tem como pólo oposto a idéia de *virtù*, no sentido político e não moral. Para Maquiavel, a posse da *virtù* é tida como uma disposição para agir procurando obter grandeza, glória cívica por meio de realizações que visem ao bem de todos, que beneficiem o Estado em geral.

Entretanto, a *virtù* não é uma constante no gênero comum dos homens. Assim, não causa estranheza a afirmação de que os homens são volúveis e inconstantes acerca das coisas do Estado. É como se se afirmasse a necessidade de o príncipe moldar esse homem maleável, dando-lhe uma forma harmônica em consonância com um Estado bem ordenado.

Não podemos nos esquecer que esses mesmos homens possuem um outro vício bastante prejudicial ao bem comum do Estado, que é o da ambição. Para Maquiavel, os homens vão de uma ambição a outra com uma rapidez impressionante. Com o intuito de conseguirem a realização de suas mais variadas e desproporcionais ambições, os homens atropelam os outros, subvertem as leis, o Estado, os amigos; ou seja, sem freio, encontram-se dispostos a passarem por cima de tudo e de todos. Mais ainda, para o secretário florentino, esse desejo não abandonará jamais o homem que o tiver sentido antes. Por esse motivo, ele a trata como uma afecção do espírito.

A ambição, desde os tempos bíblicos – tendo em vista Caim – adentrou no seio Estatal e fez muito sangue ser derramado. Radicalizando em sua crítica à ambição, Maquiavel afirma que o ambicioso descoberto pode ser comparado a um inimigo, daí que “o príncipe deve, então manter-se em guarda e temê-los como se fossem inimigos descobertos, porque sempre, na adversidade, ajudarão a arruinar-te”<sup>116</sup>. De acordo com Maquiavel, a ambição, desse modo, se apresenta como uma faceta da imoralidade, na

---

<sup>116</sup> MACHIAVELLI. 1998. p. 24.

medida em que “não se obrigam para contigo, deliberadamente e por ambição, é sinal de que pensam mais em si próprios do que em ti”<sup>117</sup>.

Daí que, no pensamento maquiaveliano, o homem, além de não fazer naturalmente o bem, encontra-se, também, corrompido; o que o autor constata no exercício da atividade como secretário de Florença. Assim, projetando sua visão para além do dado imediato, Maquiavel se mostra consciente da desagregação italiana – encontrando-se a nação dividida, corrompida, sem *virtù* e sujeita às invasões externas. Daí a sua insistência na necessidade de sua unificação, regeneração e recuperação da antiga *virtù*. Contudo, tal empreendimento só seria possível se surgisse na Itália um homem com uma rara *virtù* suficiente para fundar um Estado forte e unido; mas não é necessário apenas um homem, um “salvador”. Como ressalta Strauss, a “libertação da Itália que Maquiavel, primariamente, tinha em mente, não é libertação política da Itália das mãos dos bárbaros, mas, libertação intelectual da elite italiana de uma tradição ruim”<sup>118</sup>. Porém, acima de tudo, a solução política para o caos italiano, tanto na esfera de cada cidade como ao nível do país como um todo, apontava basicamente para a mesma direção: a concentração do poder nas mãos de um homem só.

Por essas razões, com base no exposto, podemos inferir que esse é, talvez, o tema mais importante de todo *O Príncipe*, na medida em que trata das dificuldades que enfrenta um governante que, além de estar só, deseje ou necessite criar uma nova ordem política. O secretário florentino, ao tratar dos principados, busca expor os obstáculos e perigos que espreitam àqueles que vão tentar empreender a fundação de um novo principado. Por exemplo: a natureza volúvel dos homens e a desilusão que se segue a toda mudança política.

---

<sup>117</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 24.

<sup>118</sup> STRAUSS, 1958, p. 81.

Nesse contexto, o príncipe novo terá por inimigos todos aqueles que, de alguma forma, tenham seus interesses contrariados pelo novo monarca; também não poderá usar a força ou medidas duras, pois mesmo que seja um governante novo e bastante forte, ele não poderá prescindir do apoio do povo. Isso tendo em vista que, de acordo com Lefort, “um dirigente que não saiba encontrar no povo um sustentáculo para o poder, não pode reprovar o povo por esta incapacidade, mas deve confessar a sua própria”<sup>119</sup>. Por essas razões, recomenda-se ao novo governante medidas drásticas e, de alguma maneira, extinguir, por completo, o sangue dos antigos príncipes; ou seja, fazer desaparecer a linhagem do antigo governante: tornando-se, além de novo, o único apoio ao qual o povo possa recorrer; criando – impondo –, assim, a necessidade de que os governados recorram obrigatoriamente a ele. Por isso que:

Ele aconselha ao usurpador a exterminar toda a descendência do legítimo soberano, de modo a suprimir de uma vez por todas a ameaça de um retorno do adversário: este ensinamento pode parecer imoral, mas ele repousa sobre a observação em que na realidade a virtude e o vício não podem estar embaraçadas, que as melhores intenções produzem os piores efeitos, que alguns crimes bem concebidos e bem executados permitem evitar a seqüência de medidas de terror<sup>120</sup>.

*O Príncipe* de Maquiavel “é um estudo do ‘novo príncipe’ ou preferencialmente àquela classe dos inovadores políticos ao qual ele pertence”<sup>121</sup>. Assim, a nova imagem do príncipe distancia-se definitivamente daquela do tirano. Daí que o príncipe novo<sup>122</sup> e de *virtù* ainda terá que saber equacionar a seguinte questão: como conseguir realizar um Estado forte e unido no qual os membros sejam, por natureza intrínseca, ou corruptos ou propensos à corrupção? De acordo com Maquiavel, existem duas formas de se combater a corrupção proveniente do comportamento humano: uma pela lei e outra pela força. A lei é

---

<sup>119</sup> LEFORT, 1972, p. 670.

<sup>120</sup> LEFORT, 1972, p. 197; ao expressar a opinião acerca do pensamento de E. Cassirer.

<sup>121</sup> POCOOCK, 1975, p. 160.



humana, a força é típica dos animais; caso não seja suficiente a primeira, que se saiba recorrer à segunda. Isso porque apenas uma delas, seja qual for, é insuficiente para a fundação e manutenção do Estado, tendo em vista que, nesse sentido, não há diferença entre Estado e príncipe, pois, como afirma Leo Strauss, “o príncipe ‘manter o Estado’ significa ‘manter a si mesmo’”<sup>123</sup>.

Por isso que este deve ser um misto de homem e animal, com o intuito de evitar a instabilidade decorrente da capacidade desagregadora dos homens, pela conservação de si mesmo. Para ilustrar esse argumento, o secretário florentino recorre ao caso do jovem Aquiles e seu mestre, o centauro Quiron. Para o secretário florentino, essa alegoria mítica quer significar que o governante deve saber empregar essas duas facetas, seja a humana, seja a animal. Assim, quando a lei – o homem – não é suficiente, recomenda-se ao príncipe que saiba utilizar-se da força – o animal. Mais ainda, o governante não deve agir ou imitar um animal qualquer. A inspiração e a imitação, delineia Maquiavel, deve ser encontrada nas qualidades da raposa e do leão. Com a raposa, deve-se aprender a usar a astúcia; com o leão, a aterrorizar. É a necessária astúcia da força e a imprescindível força da astúcia. Uma vez mais, dialeticamente, o autor defende a tese de que uma não pode existir sem a outra. No parecer de Lefort, “o sucesso do príncipe supõe um cálculo exato das relações de força, não somente aquelas que são estabelecidas no presente, mas aquelas que virão se modificar sob o efeito de sua própria ação”<sup>124</sup>. A fim de exemplificar esse quadro, o secretário florentino recorre ao exemplo de Alexandre VI, o qual era, também, um bom simulador e dissimulador<sup>125</sup>. “Alexandre VI não pensou e não fez outra coisa senão enganar os homens, tendo sempre encontrado ocasião para assim proceder”<sup>126</sup>. Por isso que ele foi exímio ao

---

<sup>122</sup> Cf. o capítulo um de *O Príncipe*.

<sup>123</sup> STRAUSS, 1958, p. 269.

<sup>124</sup> LEFORT, 1972, p. 389.

<sup>125</sup> Cf. o capítulo IV do *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, p. 411.

<sup>126</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 38.



fazer uso das características da raposa, pois conhecia como poucos as facetas e as características das atitudes dos homens. Mesmo porque, Maquiavel nos induz à conclusão de que, também, faz parte do gênero humano o deixar se enganar ou ludibriar.

No entanto, por que é assim? Para o secretário florentino, os homens comuns vivem na aparência, e no mundo não há senão homens comuns que não sabem avaliar as ações e os fins, nem sempre imediatos, almejados pelo príncipe. O usual das pessoas é viverem presas ao imediatismo e aos resultados. O que efetivamente importa, bem ou mau, aos súditos é o êxito; pois julga-se só consoante os resultados. Ressaltamos que ele nunca questionava a não existência do bem ou do mal. Frequentemente faz uso dos termos “bom” e “mau” significando o certo e errado, o útil e o inútil.

Como avaliar, porém, segundo esse critério, as atitudes humanas? Para ele, ou os homens agem por necessidade ou, então, por escolha. Ele concebe que um ato somente pode ser considerado moral se houver escolha. Ser isso ou aquilo não determina os cânones morais, mas sim o agir ou não de uma dada maneira. Maquiavel nos induz à tese de que o agir político, em última instância, de fato, exclui o critério moral. Entretanto, os homens estão livres para agirem do modo que melhor lhes parecer, porém ele admite que os homens, em sua humanidade, buscam agir em conformidade com as leis morais, mesmo que normalmente tendam a atitudes daninhas na esfera da comunidade. Mas, ao menos, lhes restará sempre o poder de resistir a estes impulsos não bons e a praticarem o bem para a realização do bem comum, que nada mais é que o bem comum da pátria.

Já para Strauss, o senso patriótico do secretário florentino pode ser equacionada da seguinte forma: “patriotismo como Maquiavel compreendia é egoísmo coletivo”<sup>127</sup>. Entretanto, ao tratar do tema do livre arbítrio, Maquiavel não está pensando que este aspecto deva ser respeitado acima de qualquer coisa. Destoando dos pensadores medievais,

para o secretário florentino, o homem é livre em suas atitudes pessoais; mas, ao tratar de um Estado, esse livre-arbítrio deve alinhar-se não com interesses individuais ou egoístas, mas com os objetivos da pátria, com o bem comum. Os homens devem ser livres para ajudarem a engrandecer a sociedade; os apetites individuais – os quais caracterizam a maleabilidade humana – devem ser manejados pelo príncipe ou governante de tal forma, que se tornem a vontade do governo. Mas os desejos humanos são vários, e estes, sem freios adequados, tendem a arruinar qualquer pátria.

Que freios são estes, afinal? As armas são tidas como um dos freios adequados aos apetites múltiplos e corruptos dos homens. Por essa razão, um aspecto não menos importante dentro das reflexões maquiavelianas é o que trata justamente da relação entre príncipes e armas. No receituário maquiaveliano, os príncipes devem estar sempre voltados à constituição de um exército próprio, e ele é bastante categórico ao afirmar que “um príncipe não deve ter outro objetivo nem outro pensamento, nem ter qualquer outra coisa como prática a não ser a guerra, o seu regulamento e sua disciplina, porque essa é a única arte que se espera de quem comanda”<sup>128</sup>.

Agindo desse modo, o príncipe irá manter seu Estado, posto que o especializar-se nas artes da guerra fez de muitos cidadãos de posição modesta, príncipes<sup>129</sup>. Por tal razão, a primeira causa capaz de fazer um monarca perder seu Estado é o fato de ele dar mais importância ao luxo e à ostentação do que às armas. Portanto, um príncipe deve estar sempre preocupado com os aspectos relevantes à guerra e praticá-los sempre; e mais ainda em tempos de paz, haja vista que, durante um conflito, não será possível se preparar. As armas, ao lado das leis – como demonstraremos na seqüência –, garantem a manutenção do bem comum.

---

<sup>127</sup> STRAUSS, 1958, p. 11.

<sup>128</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 32.

Podemos concluir, ainda que de maneira inicial, que Maquiavel, efetivamente, rompe com os princípios da moral tradicional sem, com isso, se dar à tarefa de refutá-los, o que não significa ser legítimo deduzir disso que, implicitamente, permanece fiel aos valores tradicionais da religião, da piedade, da bondade etc. Ao admitir a excelência de tais valores, refere-se à sua representação como conceito de uma perfeição que a inteligência e o sentimento dos homens reclamam. Reconhece que o *bom príncipe* – como encarnação de todas as boas qualidades morais – responde a aspirações humanas, mas não às exigências da ação política. Tendo-se em vista que desta são derivadas as duras exigências que impõem, por vezes, uma atitude que vai contra o ideal de moralidade tradicional, faz-se necessário, a fim de satisfazer essas duas demandas contraditórias, um rompimento com o *bom príncipe*. Todavia, é preciso resguardar a *boa imagem do príncipe*. Essa substancial diferença na perspectiva de análise põe por terra a idéia de um Maquiavel nostálgico da moralidade perdida<sup>130</sup> ou abandonada e permite substituí-la por uma tese mais coerente com a obra do secretário florentino.

Nesse sentido, a visão tradicional que concebe Maquiavel como um imoral choca-se com um outro Maquiavel, isto é, um Maquiavel que prima por ter um grande ideal ético e político. Este, no dizer do secretário florentino, se traduz no Estado Republicano – tema do próximo capítulo –, onde é possível a melhor realização do bem comum. Por isso, pode-se afirmar a existência de um projeto ético – a república –, embora este ideal não passe pelos mesmos caminhos da ética tradicional; uma vez que ele, diferentemente de Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino e Savonarola, subjuga a ética à política, em que o ético é a conservação do Estado. Daí que Isaiah Berlin defende que:

---

<sup>129</sup> Cf. o caso de Francesco Sforza, em Milão, que é tratado no capítulo sete de *O Príncipe*.

<sup>130</sup> Tratamos desse tema em nossas reflexões sobre os *speculum principis*.

há incompatibilidade entre a moralidade e a política: por um lado, temos a região dos valores supremos procurados pela sua qualidade própria, uma identificação de valores que é a única que nos permite falar de crimes ou justificar e condenar moralmente qualquer coisa e, por outro lado, temos a política, ou seja, a arte de adaptar os meios aos fins, a região das habilidades técnicas<sup>131</sup>.

Pelo exposto até aqui, de acordo com Maquiavel, o principado configura-se como uma solução política que deverá ser utilizada em dados momentos, sob certas circunstâncias e por um tempo determinado. Isto é, quando o Estado estiver corrompido pela ambição da nobreza; quando os príncipes hereditários mostram-se incompetentes para com as coisas do reino. Nessas circunstâncias política e social específicas é que deve ser instituído o governo de um homem só – o príncipe novo: elemento capaz de criar o elo para a passagem ao melhor regime, a saber, o republicano. Já sabemos da necessidade de um príncipe; resta, então, esclarecer as suas qualidades e seu modo de proceder.

## **2.2. Estratégia de governo: a *virtù* como imagem de virtude**

AO TRATAR especificamente da conduta principesca, em especial do príncipe novo, Maquiavel fornece análises que, como já expusemos, extraídas de sua própria experiência política, poderiam ajudar àqueles que conquistam principados e desejam conservá-los. Seja o Estado totalmente novo ou acrescido por herança<sup>132</sup>, o secretário florentino insiste em que, se um príncipe tem por objetivo estabilizar e conservar seu Estado, amiúde ele se verá compelido a agir de modo contrário às virtudes consagradas pela tradição moral, como a fé, caridade, bondade e religião. Como vimos anteriormente<sup>133</sup>, diferentemente da maioria

---

<sup>131</sup> BERLIN, 1972, p. 8.

<sup>132</sup> Cf. o capítulo um de *O Príncipe*.

<sup>133</sup> Nos referimos ao item: 1.2.2. A tradição do gênero “espelho para príncipes”, em que desenvolvemos uma análise comparativa entre *O Príncipe* e a tradição dos *speculum principis*. No presente item, trabalharemos, no que se refere ao essencial, com os mesmos capítulos de *O Príncipe*, a saber: do 15 ao 19. Contudo, não estaremos mais privilegiando a comparação com a tradição humanista, mas sim a determinação de elementos que compõem um padrão de conduta ética no que se refere ao governante.

dos pensadores políticos renascentistas, ele recomenda ao príncipe se portar de maneira diversa ao que os autores da literatura de espelhos para príncipe comumente aconselhavam. Ele parte do princípio de que, do ponto de vista político, não existem valores bons em si mesmos, e que é feliz o governante que orienta seu comportamento pelas circunstâncias e infeliz aquele que não sabe conformar-se com a *qualidade dos tempos*.

O príncipe, ao abordar a esfera pública, deve conhecer o âmbito das particularidades humanas. Uma vez que são os apetites humanos insaciáveis, pois excedem toda possibilidade de satisfação efetiva, o conflito dos desejos que opõe os homens entre si constitui um dado permanente da história humana que terá de entrar nos cálculos de qualquer projeto político que se quer conduzido seriamente. Pois, como Maquiavel mesmo exemplifica, para atingirem suas finalidades, ou seja, a glória e a riqueza, os homens seguem caminhos diferentes; um age com prudência, outro impetuosamente, um violentamente, outro com brandura, e cada um pode ter êxito por estes diferentes meios. Por outro lado, de dois que seguem o mesmo caminho, pode ocorrer que um chegue ao seu objetivo e outro, não; assim como podem ser igualmente felizes dois indivíduos que utilizaram diferentes procedimentos, sendo um paciente e outro impetuoso<sup>134</sup>. Para Maquiavel, isso evidencia que não existe um modo de agir que seja bom em si mesmo ou absoluto. De onde ele conclui que o sucesso ou fracasso da ação requer que a qualidade dos tempos seja propícia a determinado modo de proceder. É exatamente nesse contexto que se insere as reflexões sobre a *fortuna* e a *virtù*. A idéia de *fortuna* aparece como fator imponderável interferindo no rumo dos negócios humanos. Por isso que cabe ao homem, em especial o príncipe, ter sabedoria e flexibilidade – em suma, *virtù* – suficiente para adequar seu modo de agir às necessidades do tempo. Por conseqüência, presenciamos em



Maquiavel o “esvaziamento” de toda e qualquer pretensão à algum tipo de verdade absoluta.

Maquiavel, assim, poderia parecer que esboça uma idéia fatalista acerca dos homens em geral e dos governos como um todo, na medida em que, para ele, o mundo e os homens inalteradamente se mantêm os mesmos. Isso conduz a que os “homens trilham quase sempre estradas já percorridas por outros”<sup>135</sup>. Nos *Discorsi*, o secretário florentino é enfático ao afirmar: aquele que “estudar a história contemporânea e da antiguidade verá que os mesmos desejos e as mesmas paixões reinaram e reinam ainda em todos os governos, em todos os povos”<sup>136</sup>. Ou, então, quando continua levando água ao mesmo moinho, em que ele afirma: “como se o sol, o céu, os homens e os elementos não fossem os mesmos de outrora; como se a sua ordem, seu rumo e seu poder tivessem sido alterados”<sup>137</sup>. Para ele, os apetites, vontades e desejos dos homens são os mesmos em qualquer tempo ou lugar. Restaria ao governante, nesse quadro, repetir as ações bem-sucedidas dos grandes homens do passado e evitar as que não obtiveram sucesso junto ao governo dos homens. Conquanto, ele não é exatamente um determinista, dado que, em outros momentos, ele esclarece que as coisas estão em constante transformação. O que efetivamente pode-se concluir do que foi expresso é que o secretário florentino, apesar de não delinear com muita clareza o que ele considera mutável e imutável, todavia, nos possibilita inferir que os argumentos tratam de um mesmo tema: as paixões humanas.

Enquanto Tomás de Aquino reflete o homem a partir da razão, o secretário florentino o irá fazer pela via da paixão. Maquiavel concebe a realidade política como perpétuo movimento, tanto em razão da natureza humana – que constantemente passa de

---

<sup>134</sup> Cf. o capítulo 25 de *O Príncipe*.

<sup>135</sup> MACHIAVELLI. 1998, p. 14.

<sup>136</sup> MACHIAVELLI. 1998, p. 113.

<sup>137</sup> MACHIAVELLI. 1998, p. 58.



um apetite a outro – como em virtude dos caprichos da fortuna. Há um fluxo constante nas coisas políticas, as quais caminham da desordem à ordem e depois de novo passam da ordem à desordem<sup>138</sup>. As paixões humanas se caracterizam, assim, como o elemento imutável na natureza humana que conduz do caos à ordem; tanto podem corromper como, por outro lado, regenerar.

Transformar a desordem em ordem é a tarefa do demiurgo político, conhecido nas reflexões maquiavelianas como príncipe novo. Segundo Pocock, o:

legislador teria uma dada *virtù* em que ele comanda, absolutamente, a *occasione*, e ele teria uma dada habilidade incondicionada a ditar forma à matéria; mas ele teria que se tornar uma espécie de demiurgo, capaz de atualizar todas as potencialidades por um único comando criativo, e muito mais acima do nível da humanidade ordinária<sup>139</sup>.

Este príncipe, com a finalidade de estabelecer a ordem, no âmbito político, deve ser, antes de mais nada, flexível. Segundo Maquiavel, não há homem suficientemente prudente para saber pôr-se sempre de acordo com os tempos, seja porque é difícil resistir às próprias inclinações, seja porque é quase impossível decidir-se a abandonar a via pela qual obteve sucesso em outras ocasiões. Assim, o homem paciente não saberá ser impetuoso quando for preciso sê-lo, o que o leva a ser derrotado pela fortuna, ao passo que, se mudasse de caráter em conformidade com os tempos, o resultado seria outro. Isso porque não se “encontra homem tão prudente que saiba acomodar-se a isso, quer por não se poder desviar daquilo a que a natureza o impele, quer porque, tendo alguém prosperado num caminho, não pode resignar-se a abandoná-lo”<sup>140</sup>. Além do mais, é necessário, por isso, que possua ânimo disposto a voltar-se para a direção a que os ventos e as variações da sorte o

---

<sup>138</sup> Cf. o capítulo I, 2 do *Discorsi*.

<sup>139</sup> POCOCK, 1975, p. 170.

<sup>140</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 52-53.

impelirem. E, como disse mais acima, não partir do bem, mas poder saber entrar para o mal, se a isso estiver obrigado<sup>141</sup>.

No âmbito do Estado, uma vez que as ações tidas como más são necessárias, caberá ao príncipe transmutar esse mal em moeda política. Para tanto, Maquiavel ressalta que o príncipe jamais deve deixar de aparentar possuir as seguintes qualidades: piedade, fé, integridade, humanidade e religião. Características essas, como vimos, muito comuns nos manuais dos *speculum principis* e que o secretário florentino mantém a forma, apesar de fornecer novos conteúdos; melhor dizendo, mantém-se a imagem e evita-se o conteúdo. De acordo com Pocock, uma conclusão parcial se nos impõe: a “essência da *virtù* é conhecer qual destes dois cursos é apropriado para o momento; mas sendo outras coisas igual, o melhor curso é sempre o mais agressivo e dramático – ser audacioso, agir sem medo. Ser amado leva tempo”<sup>142</sup>.

Maquiavel argumenta que muitos sabem ver, mas poucos sabem sentir<sup>143</sup>. Por isso que, ao príncipe, uma vez mais, o que importa é o êxito, ou seja, vencer e conservar o Estado e a si mesmo. Daí que o importante são os fatos consumados e as aparências que se mantêm. Contudo, o príncipe não precisa possuir todas as qualidades acima citadas, basta que aparente possuí-las. Senão, vejamos: se as possuísse, isso poderia ser-lhe prejudicial; já o aparentar lhe é benéfico.

Nas ações de todos os homens, especialmente os príncipes, onde não há tribunal para que recorrer, o que importa é o êxito bom ou mau. Procure, pois, um príncipe, vencer e conservar o Estado. Os meios que empregar serão sempre julgados honrosos e louvados por todos, porque o vulgo é levado pelas aparências e pelos resultados dos fatos consumados, e o mundo é constituído pelo vulgo, e não haverá lugar para a minoria se a maioria não tem onde se apoiar<sup>144</sup>.

---

<sup>141</sup> Cf. o capítulo 18 de *O Príncipe*.

<sup>142</sup> POCOCK, 1975, p. 177.

<sup>143</sup> Cf. o capítulo 18 de *O Príncipe*.

<sup>144</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 39.

Além disso, o príncipe não deve temer ter as mãos sujas. Quem quer que recuse a seguir essa via e quiser conservar o seu domínio tem que carregar alguns crimes; mesmo porque, os homens decidem-se ordinariamente a seguir vias intermediárias, as quais são ainda mais nocivas, pois eles não sabem ser nem completamente bons nem completamente maus. Nesse sentido, deve evitar-se as meias medidas<sup>145</sup>. Nos parece que, tomando essa e outras tantas afirmações maquiavelianas com teores semelhantes, é que Leo Strauss parte para sustentar a tese do imoralismo do secretário florentino. De acordo com Strauss, “Não chocaríamos ninguém [...] se professarmos nossa inclinação à antiquada e simples opinião segundo a qual Maquiavel era um professor do mal”<sup>146</sup>. Nos parece que Strauss mescla imoralismo com maquiavelismo. Ora, para Lefort, o maquiavelismo nos remete à:

lógica maléfica, astúcias acumuladas, perversidade serena, satisfação no crime. tais são, sem dúvida, os componentes do conceito, ou pelo menos, as ressonâncias de um termo ao qual nós temos nos acostumados na literatura, a imprensa ou o uso cotidiano da linguagem<sup>147</sup>.

Recorrendo à obra de Maquiavel, podemos insistir no contra-argumento à tese de Strauss de que, se se trata de defender a pátria, todos os meios são bons. A defesa da pátria é sempre boa, sejam quais forem os meios utilizados ou crimes cometidos; não importa se são vergonhosos ou honrosos. Ora, se o caso é tratar de deliberar sobre a sua salvação, não deve deixar-se prender com qualquer consideração de justiça ou de injustiça, de humanidade ou de crueldade, de vergonha ou de glória. Nessa situação, a ética tradicional mostra-se à sua incapacidade. Não negamos que, ainda assim, as asserções maquiavelianas podem causar escândalo; mesmo porque, o maquiavelismo não está de todo distante do

---

<sup>145</sup> Cf. os capítulos II, 24 e III, 40 do *Discorsi*.

<sup>146</sup> STRAUSS, 1958, p. 9.

<sup>147</sup> LEFORT, 1972, p. 75.

pensamento do próprio Maquiavel. Sustentamos que o ponto essencial que deve primar sobre todos os outros é garantir a salvação e a liberdade do Estado. Afinal, de que adiantaria homens bons sem um Estado? Ao governante, no momento em que o fato o acusa, espera-se que o resultado o possa desculpar; se o resultado é bom, é absolvido. Assim, o “preceptor do mal” preconiza a salvaguarda do Estado e a manutenção do bem comum. Não que o lobo tenha se transformado em ovelha, mas sim que o interesse do governante é um só. Nas palavras de Lefort, aos “verdadeiros príncipes (*veri principii*), o único objetivo é o bem comum”<sup>148</sup>. Em nome do Estado e de sua liberdade, a relação meio/fim deve levar em conta, efetivamente, o resultado, e o resultado só pode ser um: o bem comum da pátria.

Continuemos dando vazão a algumas outras asserções que atraem, para Maquiavel, a acusação de imoralidade. Uma das afirmações tidas como das mais escandalosas é aquela em que o secretário florentino especifica a natureza humana, afirmando que os homens são ingratos, volúveis, mentirosos, covardes e gananciosos. Nesse sentido, ele adverte o príncipe acerca de alguns supostos inconvenientes à esfera da manutenção do poder. Maquiavel recomenda ao governante que aja de maneira a desafiar os aspectos da moral tradicional e da religião, mas apenas quando estiver em jogo a segurança e a conservação do Estado. Para ele, o príncipe não deve se desviar do bem. Caso isso seja possível, contudo deve o príncipe saber entrar no mal, se for o caso. Na dialética e ética maquiaveliana, o entrar no mal pressupõe a saída. Ora, do mal só se pode sair para o bem, mesmo porque, no mal se entra, mas não se fica. Maquiavel não faz apologia do mal, visto que o mal empregado constantemente pode atrair para o príncipe o ódio do povo. O mal adquire, nesse contexto, um conteúdo político que instrumentaliza governantes, em

---

<sup>148</sup> LEFORT. 1972, p. 366.

circunstâncias específicas, a agir em proveito do bem comum do Estado.

É necessário, assim, que o príncipe evite cair no desprezo e no ódio popular. Maquiavel, ao romper com a tradição dos *speculum principis*, associa o ódio à generosidade. O secretário florentino previne o príncipe de que, a generosidade pode ser bastante prejudicial ao governante e, por conseqüência, ao governo. E a razão é a seguinte: a generosidade faz com que os súditos enxerguem, nesse tipo de atitude, um ato de ostentação que acaba levando o príncipe a ganhar a reputação de rapina, o que o conduz ao ódio e a infâmia por parte do povo. Por tal razão, Maquiavel faz um exame bastante singular: os vícios devem, necessariamente, fazer parte das virtudes principescas. Os vícios devem ser postos em prática, sem, contudo, serem expostos. O príncipe:

não precisa possuir todas as qualidades acima citadas, bastando que aparente possuí-las. Antes, teria eu a audácia de afirmar que, possuindo-as e usando-as todas, essas qualidades seriam prejudiciais, ao passo que, aparentando possuí-las, são benéficas; por exemplo: de um lado, parecer ser efetivamente piedoso, fiel, humano, íntegro, religioso, e de outro, ter o ânimo de, sendo obrigado pelas circunstâncias a não o ser, tomar-se o contrário<sup>149</sup>.

Mesmo não sendo possível conservar sempre a boa imagem ou satisfazer a representação do “bom príncipe”, nem por isso o soberano está fadado a incorrer na má imagem, pois esta não é a única alternativa que resta, uma vez eliminada a possibilidade boa. A relação entre ambas não se restringe à oposição mutuamente excludente; a dialética que as une e separa permite estabelecer variações entre esses dois pólos extremos. O final do capítulo dezesseis de *O Príncipe* estabelece algumas nuances que evidenciam isso, distinguindo a infâmia odiosa da infâmia sem ódio. Depois de concluir pela impossibilidade de manter sempre a imagem de liberal, Maquiavel considera prudente que o príncipe se amolde a uma imagem ambígua que, se não é a melhor, também não é a pior.

---

<sup>149</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 38.



Portanto, um príncipe deve gastar pouco para não ser obrigado a roubar seus súditos; para poder defender-se; para não se empobrecer, tornando-se desprezível; para não ser forçado a tornar-se rapace; e pouco cuidado lhe dê a pecha de miserável; pois esse é um dos defeitos que lhe dão a possibilidade de bem reinar<sup>150</sup>.

E mais adiante ele arremata a questão ao afirmar que “é mais prudente ter a fama de miserável, o que acarreta má fama sem ódio, do que, para conseguir a fama de liberal, ser obrigado a incorrer também na de rapace, o que constitui uma infâmia odiosa”<sup>151</sup>. Posto que, segundo Claude Lefort, o “perigo da liberalidade ou da bondade, observa ele, vem de que a imagem do príncipe bom ou liberal é instável”<sup>152</sup>.

Maquiavel ainda retoma uma outra questão clássica formulada pela literatura dos espelhos dos príncipes: se é melhor para o príncipe ser amado ou temido. Uma vez mais contrastando com vários pensadores políticos do renascimento, e também com os filósofos e teólogos medievais, o autor argumenta que é muito melhor ser temido do que amado, caso não seja possível ser os dois. Para ele, se o elo entre o príncipe e o povo se basear no amor que os últimos dedicam ao primeiro, este vínculo seria como algo muito frágil e débil, pois, segundo Maquiavel, os homens irão romper essa união logo que tenham ocasião para tal, ou mesmo se algum ganho privado se lhes apresentar como mais atraente. Se houver já uma relação de medo entre o príncipe e os súditos, aí sim o apoio seria algo mais consistente, pois o temor deriva do medo do castigo, que sempre se mostra eficaz e o mesmo não ocorre no primeiro caso.

Entretanto, mesmo sendo temido, o príncipe deve, afirmamos uma vez mais, evitar ser odiado pelos súditos, já que o ódio e o desprezo do povo tem sido a causa da ruína de

---

<sup>150</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 35.

<sup>151</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 35.

<sup>152</sup> LEFORT, 1972, p. 408.



muitos governantes. Ora, mas o que leva um príncipe a ser odiado pelo povo? Segundo Maquiavel, é o “ser rapace e usurpador dos bens e das mulheres dos súditos”<sup>153</sup>. Desde que o governante não retire dos homens seus bens e sua honra, o grande número viverá com maior tranqüilidade, restando ao príncipe combater apenas os desejos excessivamente ambiciosos de uns poucos, tarefa que pode ser levada a bom termo e com relativa facilidade. Assim sendo, convém buscar as causas que tornam um príncipe desprezível. Segundo o secretário florentino, o que torna aquele desprezível é “ser considerado volúvel, leviano, efeminado, pusilânime, irresoluto”<sup>154</sup>. Por essas razões, o príncipe deve evitar tais comportamentos pouco úteis e imprudentes; os quais, além do mais, causam uma má imagem. Deverá, ao contrário, inspirar no imaginário popular ações que lhe serão politicamente benéficas, a saber, a grandeza, a coragem e a fortaleza.

É preciso atentar para o fato de que, quando recomenda que se fuja aos extremos do amor e do ódio, Maquiavel está sempre referindo-se a situações de normalidade política. Caso a segurança do Estado esteja ameaçada – por conspirações, rebeliões, invasões etc. –, o mesmo Maquiavel não hesita em advogar a necessidade de atos violentos, assegurando que, em tal conjuntura extraordinária, sequer a acusação de cruel deve ser temida; torna-se mesmo necessário ter as mãos sujas.

Quanto seja louvável a um príncipe manter a fé e viver com integridade, não com astúcia, todos compreendem; contudo, observa-se, pela experiência, em nossos tempos, que houve príncipes que fizeram grandes coisas, mas em pouca conta tiveram a palavra dada, e souberam, pela astúcia, transtornar a cabeça dos homens, superando, enfim, os que foram leais<sup>155</sup>.

---

<sup>153</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 39.

<sup>154</sup> MACHIAVELLI, 1998, 1996, p. 39.

<sup>155</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 37.

Será entre o ordinário e o extraordinário que se situará a reflexão sobre a astúcia. Se, por um lado, a astúcia configura um artifício que visa construir uma imagem aceitável de uma ação que em princípio não o seria, é preciso se dar conta de que, ao regulamentar o conflito de interesses, reprimindo as violências e a desordem civil, o príncipe, em alguma medida, responde às demandas de seus súditos, que são modestas, pois, como vimos, eles desejam somente que sejam garantidas suas vidas, suas propriedades e a honra de suas mulheres. Esta interpretação descarta uma outra, mais psicológica do que política, que vê o comportamento astucioso como resultante de decisões pessoais e arbitrárias, próprias da predisposição à malignidade do príncipe maquiaveliano. Tais decisões, na verdade, não dependem apenas do livre-arbítrio do príncipe, na medida em que ele próprio submete-se às exigências inerentes à lógica de um poder que, para manter-se, é forçado a instituir, ainda que em um nível rudimentar, alguma relação de troca entre governante e governado.

Essa relação entre príncipe e súditos encontra-se permeada por outros elementos avaliativos recíprocos. Desse modo, vale ressaltar que, tanto o louvor como o vitupério, no âmbito do pensamento maquiaveliano, não podem ser tratados como qualidades subjacentes ao príncipe. De acordo com Maquiavel, tais termos designam o modo pelo qual sua ação, seja ela boa ou má, é vista e avaliada pelos demais, merecendo ou o louvor ou a censura. Enquanto em Agostinho de Hipona buscava-se determinar as qualidades intrínsecas das ações, Maquiavel já nos prepara, logo no título do capítulo XV de *O Príncipe*, para o deslocamento de sua reflexão do âmbito interno da consciência e da intenção moral para a esfera de sua exteriorização por meio da ação concreta. Deixando de lado os aspectos inerentes às motivações da consciência, a reflexão prioriza o agir político, de modo que a ação concreta do príncipe expõe-se à avaliação; é a constante busca da *verdade efetiva das coisas*. Leo Strauss, em seu livro *Thoughts on Machiavelli*, ao refletir mais especificamente sobre *O Príncipe*, intitula um capítulo da seguinte maneira:

*Machiavelli's Intention: The Prince*. Ao nosso ver, buscar explicar o pensamento maquiaveliano com base no prisma da *intenção* pode até dar margens a uma suposta imoralidade do auto. Contudo, esse aspecto da intenção, para o secretário florentino, é simplesmente irrelevante. Segundo Lefort, “Machiavel não se interessa pelas intenções do príncipe”<sup>156</sup>.

Enfim, pouco importa a Maquiavel se o príncipe é virtuoso ou não; o que se torna relevante é a capacidade do governante em conseguir conservar o Estado e, ainda, ser louvado pelos seus súditos. Ou seja, a análise se posiciona, uma vez mais, no campo do imaginário popular; para tanto, requer-se *virtù* por parte do governante. “Procure, pois, um príncipe, vencer e conservar o Estado. Os meios que empregar serão sempre julgados honrosos e louvados por todos”<sup>157</sup>. Nesse sentido, as palavras de Leo Strauss são bastante esclarecedoras, na medida em que o relevante não é a “virtude, mas o prudente uso da virtude e do vício que conduzem à felicidade”<sup>158</sup>. Ora, são os governados que louvam e, na outra ponta, que odeiam aquilo que eles conseguem ver no príncipe ou que o governante consegue aparentar. Uma vez que os homens se prendem mais às aparências – ver – do que à realidade – sentir –, resta ao príncipe aparentar ou se aproximar ao máximo daquelas características que tornam um governante louvável, de modo a evitar, ao mesmo tempo, aquelas que poderiam torná-lo odiado. Ressaltamos que o governante não deve agir dessa maneira para seu benefício particular, pois, para Maquiavel, tais ações só se justificam ao nível da coletividade, onde a verdadeira *virtù* do governante se manifesta.

---

<sup>156</sup> LEFORT, 1972, p. 407.

<sup>157</sup> MACHIAVELLI, 1998p. 39.

<sup>158</sup> STRAUSS, 1958, p. 9.

### 2.3 A lógica da força: leis e armas

AGORA estamos em melhores condições de analisarmos a relação do príncipe com o uso da astúcia. A astúcia do príncipe evidencia-se na medida em que consegue aliar boas armas e boas leis. O príncipe prudente deve se amparar sempre em sua própria força, a qual torna-se visível por meio de um exército armado, forte e unido. Ora, a reflexão acerca da força militar se justifica na medida em que a *arte da guerra* propicia a criação de um devotamento à pátria e à defesa do Estado. Garantindo, assim, soberania, paz e ordem.

A associação entre força e astúcia nos remete às imagens do leão e da raposa que aparecem para indicar que, especialmente no campo político, a força só é eficaz quando ligada à astúcia. Nada a estranhar nessas conexões, pois, para Maquiavel, assim como a caça é uma imagem da guerra, a guerra é uma imagem da política<sup>159</sup>. A política é tratada pelo autor como um campo de forças no qual se defrontam apetites opostos, cujos agentes, segundo a ordem do momento, aparecem como aliados ou adversários e em que o poder que se instala é obrigado a enfrentar resistências e vencê-las para conquistar um certo equilíbrio que lhe permita manter-se. Mesmo porque, segundo Lefort, Maquiavel nos persuade acerca de “que a política é uma guerra, e como ela não se decide somente no choque das armas”<sup>160</sup>.

Lefort, indo adiante, afirma que “a política é uma forma de guerra, e sem dúvida, não é um acaso que para nos fazer entender, Maquiavel escolheu, antes de tudo, refletir sobre o caso da tomada do poder pelas armas”<sup>161</sup>. As ações do príncipe novo:

---

<sup>159</sup> Cf. o capítulo 14 de *O Príncipe*.

<sup>160</sup> LEFORT, 1972, p. 689.

<sup>161</sup> LEFORT, 1972, p. 353.

São determinadas pelo estado de guerra, onde, por sua vez, se encontra face-a-face outros príncipes e seus sujeitos, e sua política não pode ser senão uma estratégia análoga àquela de um capitão que tenha ocupado, sobre o terreno, a posição cobiçada, se aplique em frustrar as iniciativas dos inimigos decididos e lhe reprender<sup>162</sup>.

É evidente que a analogia tem seus limites. Lefort faz a ressalva de que essa guerra, a guerra política, “obedece aos imperativos particulares: ela não renega a violência pura e o príncipe não triunfa do simples fato de que ele é mais forte, visto que ele faz-se manter, durar e coexistir com aqueles que ele domina”<sup>163</sup>.

Há, porém, outro aspecto que evidencia a diferença entre guerra e política. Diz respeito ao modo pelo qual a violência é exercitada, uma vez que seu emprego no campo político deve ser econômico, parcimonioso e sujeito a inúmeras restrições. Sempre que aponta para a necessidade de recorrer à força, Maquiavel afirma que isso só deve ser feito quando necessário, como último recurso, quando houver justificativa manifesta, por tempo limitado etc. A classificação dos atos de força como *medidas extraordinárias* ou *remédios fortes* mostra que estes não são, ou não deveriam ser, lugar comum no campo da política. Por outro lado, diferente é o que se passa na guerra, onde não faz sentido qualquer economia no uso da força, nem sequer deve ser temida a fama de cruel. Por isso que, segundo Berlin, “não há valor nenhum em infligir sofrimento sem razão”<sup>164</sup>.

O tratamento concedido à astúcia também difere muito nestes dois campos. A questão torna-se mais complexa no âmbito político porque implica na ruptura com princípios éticos tradicionais, em que os ardis que compõem o arsenal da astúcia – engano, mentira, duplicidade etc. – são muito mal vistos. Maquiavel recomenda a utilização, mas sabe que não pode mudar a opinião comum sobre ela, tanto que admite que o emprego de

---

<sup>162</sup> LEFORT. 1972, p. 352-353.

<sup>163</sup> LEFORT. 1972, p. 353.

<sup>164</sup> BERLIN. 1972, p. 14.



meios astuciosos confere poder, mas não a glória. Coisa muito diferente ocorre no âmbito militar, onde prevalece o consenso de que “usar a fraude no manejar a guerra é coisa gloriosa”<sup>165</sup>.

Diferente de Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, quando se trata de avaliar qualidades morais, Maquiavel presta mais atenção à imagem que os homens têm delas do que ao seu valor intrínseco propriamente dito. Em relação à astúcia, enquanto fraude, engano, quebra da palavra dada, o procedimento argumentativo do secretário florentino também toma como ponto de partida o julgamento dos homens. Do ponto de vista da moral tradicional, a fraude constitui, em princípio, um vício digno de censura, que, para Maquiavel, passa a ser, entretanto, tolerado e até admirado, quando empregado para conquistar a vitória na guerra.

Embora seja condenável empregar a fraude na vida ordinária, durante a guerra ela é louvável e gloriosa. E quem vence os inimigos usando a fraude não merece menos elogios do que quem triunfa pela força das armas. Este é o julgamento dos que escreveram a história dos grandes homens, e que louvam Aníbal e todos os generais que agiram desse modo<sup>166</sup>.

Logo depois, Maquiavel endossa a ressalva usual quanto ao emprego da fraude na política:

Na minha opinião, a quebra dos compromissos e dos tratados não é uma fraude gloriosa. Embora explique a conquista de algumas coroas, [...], nunca levou à glória. Refiro-me apenas aos enganos que se aplica ao inimigo, durante a guerra, e que não constituem uma quebra de palavra<sup>167</sup>.

---

<sup>165</sup> Esse é o título do capítulo 40 do terceiro livro dos *Discorsi*, p. 261.

<sup>166</sup> MACHIAVELLI. 1998, p. 261.

<sup>167</sup> MACHIAVELLI. 1998, p. 261.



Assim, na obra *O Príncipe*, o autor considera o ser perjuro (*fedifrago*)<sup>168</sup> como uma das qualidades que acarretam reprovação e comprometem a imagem pública do príncipe perante seus súditos. A infidelidade aos compromissos assumidos pode ser eficaz do ponto de vista da conquista do poder, mas expõe o governante ao risco de perdê-lo em seguida, uma vez que, como vimos, sua conduta produz uma infâmia capaz de despertar o ódio na massa comum dos governados.

A duplicidade, a mentira, os estratagemas aos quais recorre na guerra visam enganar o adversário, o outro, alguém que é exterior à relação política e que representa ameaça. Como tal procedimento objetiva vencer o inimigo e salvar o Estado, a fraude tende a ser vista como uma conduta gloriosa, e as façanhas dos capitães que assim agiram são louvadas pelos historiadores. Entretanto, a prática de certos ardis por parte do governante – príncipe ou magistrado – não pode visar ao engano do povo, cujo apoio, em princípio, ele deve conquistar e com ele precisa coexistir e compor. Em suma, na guerra, julga-se a fraude como algo glorioso porque é acionada contra inimigos que ameaçam a segurança do Estado; na política, torna-se condenável porque é praticada na relação com os amigos e súditos. Como não existe o bem ou mal absoluto, a questão é decidida no âmbito dos personagens envolvidos e dos interesses que objetiva alcançar.

Maquiavel leva em conta essa opinião geral até o ponto de não procurar afrontá-la ou entrar em conflito aberto com ela, mas nem por isso chega a desistir da astúcia no âmbito da política. Trata-se de recorrer a uma estratégia da imagem, de modo a empregar a astúcia em nome da eficácia política, mas de forma a tornar-se, de alguma maneira, invisível, já que, como sabemos, suscita infâmia e ódio. Esse é o caminho que torna possível evitar a censura e a condenação sem, entretanto, abrir mão da utilidade política da

---

<sup>168</sup> Cf. o capítulo 15 de *O Príncipe*.

fraude. Enfim, ainda que o uso da astúcia implique, inevitavelmente, o jogo de esconder, a diferença quanto ao seu emprego na guerra ou na vida política reside em que, no primeiro caso, os estratagemas precisam ser ocultados apenas dos inimigos; no segundo, sua visão deve furtar-se aos amigos e súditos, demandando uma estratégia muito mais complexa com base na dissimulação.

Feita a exposição das formas imaginárias do poder no âmbito da força militar, resta saber onde reside, de fato, a força real. Para Maquiavel, a boa organização militar é tão essencial à manutenção do Estado como as boas leis. Não é característico do “bom governante que não saiba associar sabedoria política e força militar”<sup>169</sup>. Ao abordar a questão do poder militar do príncipe, estabelece, logo de início, a necessidade de que o Estado disponha de um eficiente aparato ofensivo e defensivo. “E os principais fundamentos de todos os Estados, seja novo, velho ou misto, são as boas leis e as boas armas: porque não pode ser boa a lei onde não são boas as armas, e onde são boas as armas convém que sejam boas as leis”<sup>170</sup>. A concepção das *boas armas* como instrumento das *boas leis* transcende a idéia simples de um exército pronto para responder a um eventual ataque externo e coloca no centro do debate a função do exército no plano interno como instrumento necessário para se assegurar a vigência da própria lei. Haja vista, como afirma Gennaro Sasso, “o bom fundamento dos Estados (novos, velhos e mistos) é com certeza indicado pelas ‘leis’ e pelas ‘armas’, na estrutura constitucional não menos que na força militar”<sup>171</sup>.

A lei deve estar presente em toda forma de organização política porque dela

---

<sup>169</sup> LEFORT, 1972, p. 321.

<sup>170</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 27.

<sup>171</sup> SASSO, 1993, p. 343.

depende a criação de um espaço comum de convivência, tendo com ponto de partida o controle dos desejos individuais conflitantes. Tanto monarquias como repúblicas precisam ser reguladas pelas leis. Para Lefort:

A lei não pode ser pensada sob o signo da medida, nem relacionada à ação de uma instância racional, que viria pôr um limite aos apetites humanos, nem concebe como o efeito de uma regulação natural destes apetites, impostos pela necessidade de sobreviver em grupo<sup>172</sup>.

Desse ponto de vista, a lei possui uma função universal que transcende a especificidade de cada regime político ou mesmo a condição social dos indivíduos na sua particularidade: a lei constitui o limite ou freio aos impulsos destrutivos e desagregadores inerentes ao comportamento dos homens. Qualquer organização política que se pretenda viável, aliás, só pode ser concebida se se partir do comportamento humano; e quanto a esta última, Maquiavel é categórico:

Como demonstram todos os que escreveram sobre política, bem como numerosos exemplos históricos, é necessário que quem estabelece a forma de um Estado, e promulga suas leis, parta do princípio de que todos os homens são maus, estando dispostos a agir com perversidade sempre que haja ocasião<sup>173</sup>.

A malignidade, naturalmente inerente ao homem, como já se mostrou antes, representa sério obstáculo à vida comum, na medida em que se traduz numa tendência à desagregação e ao conflito como resultado da luta pela realização de interesses privados. Contudo, em que pese o fato de a maldade e a ambição serem componentes da natureza humana, isso não as converte automaticamente em determinações absolutas e imutáveis. Ao referir-se a elas, empregando termos como propensão, disposição, impulsos, apetites,

---

<sup>172</sup> LEFORT, 1972, p. 477.

<sup>173</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 64.

tendências. Maquiavel atribui-lhes certa flexibilidade e deixa, com isso, aberta à possibilidade de que sejam modificadas e controladas, sem serem, contudo, eliminadas. Nesse intervalo, a lei pode e deve agir; já sem ela, os homens abandonam-se aos seus impulsos naturais e entregam-se a todos os excessos, corrompendo-se facilmente em troca de algumas poucas vantagens. Entregues aos seus impulsos e tendências naturais, os homens agem com perversidade; a lei, por um lado, constitui um freio capaz de coibir tais impulsos; por outro, lançando mão do medo à sanção do castigo, ela constringe os homens a serem bons – já que, por vontade própria, eles não estão dispostos a sê-lo. Enfim, a lei apresenta uma alternativa de intervenção sobre o comportamento do homem, visando à contenção e redirecionamento de suas ações.

Esse meio de conter os cidadãos, contudo, só possui eficácia nas sociedades que ainda não foram minadas pela corrupção, nas quais as instituições vigem e são acatadas; mas não naquelas onde impera a licença geral dos costumes e o desrespeito à lei, como em muitas cidades italianas. Maquiavel conclui que: “onde há tantos motivos de corrupção, a lei não é mais do que um fraco obstáculo, sendo preciso apoiá-la com uma força mais difícil de resistir”<sup>174</sup>. Tal afirmação se encontra num contexto de argumentação em que o autor se apresenta como defensor a monarquia, ou um braço régio, que, com seu poder absoluto, pode refrear o excesso de ambição e corrupção peculiar aos poderosos. De qualquer modo, permanece a idéia de que nas sociedades corrompidas, a lei não é obstáculo suficiente para conter os impulsos perversos e a ambição do homem, o que explica a necessária vinculação entre boas leis, mesmo num principado, e boas armas, bem como a função da força militar no plano interno.

---

<sup>174</sup> MACHIAVELLI. 1998. p. 132.

Procurando determinar qual a boa organização militar – capaz de assegurar poder real ao governante, tanto na defesa externa como interna –, Maquiavel procede a um inventário sobre os exércitos utilizados na Itália do seu tempo. Os quatro tipos de exércitos analisados são dispostos numa ordem hierárquica bem precisa: os melhores são os exércitos próprios; logo a seguir, vêm as forças mistas, melhores que as auxiliares e mercenárias<sup>175</sup>. Mas entre as duas últimas, as piores – as que são responsabilizadas pelas desgraças militares da Itália –, Maquiavel ainda estabelece uma ligeira graduação, considerando que as tropas auxiliares são mais perigosas do que as mercenárias. Isso porque são unidas e obedecem a outro poder, de modo que, com elas, a ruína é certa: se perderem, o príncipe que as chamou em seu auxílio estará anulado; caso vençam, ele será seu prisioneiro. Apesar disso, a crítica aos mercenários ocupa maior espaço, o que torna evidente o importante papel que desempenha na justificação da necessidade de um exército próprio. Este último, por sua vez, constitui pilar mestre do projeto maquiaveliano sobre as forças militares; entretanto, não trataremos esse tema em pormenores nessa dissertação, apesar de reconhecermos o importante papel que ela ocupa no interior do pensamento maquiaveliano. Por isso dedicamos e justificamos esse parágrafo.

---

<sup>175</sup> Ao longo da discussão dessa questão, nos capítulos 12 e 13 de *O Príncipe*, Maquiavel caracteriza cada uma dessas forças: *exércitos próprios* são aqueles compostos de súditos, ou de cidadãos, ou de servos do príncipe; as *tropas mistas* são compostas de mercenários e soldados próprios; *forças mercenárias* são as que são pagas para lutar e *auxiliares* são as tropas que algum poderoso manda em auxílio do príncipe.



## CAPÍTULO 3

### *A república como realização do bem comum*

A REPÚBLICA, no interior do pensamento maquiaveliano, apresenta-se como o melhor âmbito para a realização do bem comum da sociedade. Dai que, entre as formas que pode assumir o Estado, Maquiavel dá preferência à república, considerando que os reinos que dependem da virtude de um só homem são pouco duráveis, dado que a virtude desaparece com a sua vida. A república tem uma vida mais longa; uma vez que não está ligada à vida de um só homem – como no principado –, pode até adaptar-se melhor às mudanças da fortuna.

A ética no regime republicano deve instituir-se sobre um equilíbrio dos interesses das diferentes classes, sem privilegiar interesses egoístas de nenhuma delas; nem do povo, nem da aristocracia. Uma vez assente esse princípio, não se poderia jamais aceitar a opinião de que: os tumultos e discussões cívicas, inevitavelmente, são prejudiciais à república.

Para demonstrar sua tese, Maquiavel recorre ao exemplo dos romanos antigos. Primeiramente, afirma que em Roma, assim como nas demais repúblicas, havia constantes divergências entre o povo e as classes altas. Contudo, como o povo podia, legalmente, reunir-se e clamar contra o senado, e o senado, por sua vez, controlar a plebe, esses conflitos possuíam um canal legal de desafogo, o que criava uma situação de equilíbrio salutar à república romana. No *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio* – o qual doravante designaremos apenas por *Discorsi* – Maquiavel afirma que aqueles que:

Criticam as contínuas dissensões entre aristocratas e o povo parecem desaproveitar justamente as causas que asseguraram fosse conservada a liberdade de Roma, prestando mais atenção aos gritos e rumores provocados por tais dissensões do que aos seus efeitos salutare<sup>176</sup>.

---

<sup>176</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 65.



Além do mais, condenar as lutas entre nobres e plebeus na antiga Roma significa condenar, ao mesmo tempo, aquilo que foi o motivo de sua liberdade, visto que tais conflitos acabavam criando um mecanismo de mútuo controle sobre os interesses das diversas facções. Isso garantia que fossem aprovados somente aquelas medidas que visavam ao bem comum do Estado. Assim, de acordo com Newton Bignotto, Maquiavel não faz “um elogio cego dos conflitos, mas a busca da verdadeira origem da liberdade”<sup>177</sup>.

O problema da oposição de interesses entre o povo e os grandes pode ser equacionado na república através de leis que garantam uma relação de equilíbrio entre esses dois grupos opostos, de modo que ambos estejam envolvidos com os negócios do governo, mas cada lado mantenha sob vigilância o outro. Portanto, as leis e instituições que favorecem a liberdade resultam, precisamente, da discórdia entre os grandes e o povo.

O regime republicano caracteriza-se, para Maquiavel, pelo equilíbrio do conflito de classes, de modo a voltar-se à realização do bem comum e não dos interesses particulares ou de facções. Para o secretário florentino, o bem comum só é considerado efetivamente na república e, por isso, essa é a melhor forma de Estado.

Nas reflexões acerca da república, o autor não exclui a análise da *virtù*. Para ele, a posse da *virtù* é tida como uma disposição para agir procurando obter grandeza, glória cívica mediante realizações que visem ao bem de todos, que beneficiem a pátria em geral. Apesar disso, Quentin Skinner defende que “Maquiavel não deixou nenhuma definição do que seria para ele a *virtù*, e que ele mesmo revelou-se ‘incapaz de fazer, deste termo, um uso regulado’”<sup>178</sup>. Mesmo assim, não somente o governante deve possuir *virtù*, mas também o cidadão comum deve alimentar essa mesma vontade de colocar o bem da

---

<sup>177</sup> BIGNOTTO, 1991, p. 88.

<sup>178</sup> SKINNER, 1981, p. 68.

comunidade acima dos interesses particulares e das considerações ordinárias. Para a preservação da liberdade, é preciso incentivar a *virtù* no corpo de cidadãos. Argumenta Pocock que a “virtude dos cidadãos era a estabilidade da *politeia* e vice-versa, política e moralmente, o *vivere civile* era a única defesa contra a ascendência da *fortuna* e o necessário pré-requisito da virtude no indivíduo”<sup>179</sup>. Por fim, a participação na vida política do Estado se dará por meio de conselhos, de forma harmônica com a estrutura republicana de governo.

O problema é que os homens, de modo geral, possuem uma inclinação maior para o mal do que para o bem; logo, tendem comumente a ignorar os interesses da pátria para atuar em conformidade com a perversidade de seu espírito, sempre que tiverem ocasião para tal. Os homens são, por natureza, ambiciosos e cheios de suspeita e nunca farão nada de bom, a não ser que sejam constrangidos a isso: “os homens só fazem o bem quando é necessário; quando cada um tem a liberdade de agir com abandono e licença, a confusão e a desordem não tardam a se manifestar por toda parte”<sup>180</sup>. Caberá ao bom legislador, com o intuito de impedir o avanço da corrupção no seio da república, propor e incentivar leis que visem ao bem comum do Estado. Mesmo porque, de acordo com Lefort “É verdade que a corrupção é um estado limite”<sup>181</sup>. Daí que os cidadãos devem ser mantidos sob vigilância constante para que não possam fazer o mal sob a aparência do bem, de tal maneira que lhes sejam permitido adquirir a popularidade com ações que possam ajudar a preservar a liberdade, não prejudicá-la.

Vê-se, desse modo, o quão distribuído está o poder de conservar uma república. Tanto os governantes como o povo devem ter sempre em vista a grandeza do Estado;

---

<sup>179</sup> POCOCK, 1975, p. 157.

<sup>180</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 64.

<sup>181</sup> LEFORT, 1972, p. 419.

mesmo porque, o preço da liberdade é a eterna vigilância recíproca. É por isso que Maquiavel concebe o regime republicano como um equilíbrio e não como o fim da luta de classes em vista do bem comum.

### 3.1 A superioridade da república sobre o principado

O ESTADO republicano só é possível lá onde o povo não está corrompido e as desigualdades são pequenas, ao passo que o regime principesco se fará necessário, quando a corrupção e as desigualdades atingirem um grau muito elevado: “o fundador de uma república a institua onde haja, ou possa haver, ampla igualdade; que se prefira criar um principado onde exista a desigualdade. Do contrário, nascerá um Estado desproporcionado no seu conjunto, sem condições de durar”<sup>182</sup>. Tese esta que, como vimos, também foi defendida por Girolamo Savonarola.

Quando o Estado estiver estabilizado, as leis e as instituições forem respeitadas e o poder político cumprir com o seu dever de regenerar e educar o povo em geral, então estará preparado à passagem ao regime republicano. Nesse tipo de Estado, às vezes denominado de liberdade por Maquiavel, o povo possui *virtù* coletivamente, as instituições são estáveis e as relações sociais são equilibradas. Os conflitos são fonte de vigor, sinal de uma ativa cidadania e, portanto, não são indesejáveis.

Maquiavel classifica os regimes políticos segundo o modo pelo qual se resolve a luta de classes. Da oposição entre os apetites do povo, que não deseja ser oprimido pelos grandes, e estes, que desejam oprimir o povo, “nasce na cidade um destes três efeitos: o principado, a liberdade ou a licença”<sup>183</sup>. Por isso que, de acordo com Claude Lefort, “com a

---

<sup>182</sup> MACHIAVELLI. 1998, p. 133.

<sup>183</sup> MACHIAVELLI. 1998, p. 23.

divisão social, logo é posto em cena a unidade do corpo político; visto que a luta de classes já comporta o traço de suas relações e que a reivindicação da liberdade implica a transgressão da ordem de fato”<sup>184</sup>.

Na licença, prevalece, segundo o secretário florentino, a anarquia dos costumes, das leis e das instituições. O conflito de interesses não chega a equacionar-se no sentido de produzir uma ordem política minimamente estável, visto que nenhuma das classes encontra forças para impor-se sobre as demais.

O principado civil pode nascer tanto da vontade dos grandes como do povo. Quando algum desses grupos consegue elevar um dos seus ao poder, isso significa que esse regime político resulta do desequilíbrio entre os apetites opostos ou da preponderância de um deles. Para Lefort, “a classe dominante é cega pelo seu egoísmo, o povo por suas ilusões e sua credulidade”<sup>185</sup>. Aquele a quem cabe a tarefa de governar deve evitar esse tal desequilíbrio.

A liberdade – termo pelo qual Maquiavel freqüentemente designa a república – caracteriza-se pelo equilíbrio dos diferentes grupos sociais, que se encontram representados na estrutura político-administrativa do Estado e participam dos conselhos que compõem o governo. Tal equilíbrio – delicado e sempre tenso por compor-se de forças potencialmente inimigas – demanda vigilância e constante investimento na sua preservação: movida pela ambição, a qualquer momento, uma das partes pode decidir-se a rompê-lo, instituindo uma tirania em proveito próprio. A harmonização de interesses opostos constitui a substância da concepção maquiaveliana da república como Estado voltado ao bem comum.

---

<sup>184</sup> LEFORT. 1972. p. 485/486.

<sup>185</sup> LEFORT. 1972. p. 506.

Nos *Discorsi* – mais do que a simples dissecação do mecanismo de funcionamento do regime republicano –, manifesta-se a preocupação constante de exorcizar o fantasma da tirania e estabelecer salvaguardas para a liberdade, fundamento do Estado voltado ao bem comum. Contudo, em momento algum Maquiavel revela a intenção de assegurar o bem comum a custo da abnegação de cidadãos dispostos a abrir mão de seus interesses privados. Permanece válido o pressuposto político de uma natureza humana maligna, em que a ambição de cada um não cessa de estar ativa e exigir alguma satisfação, também, no plano individual. Segundo Bignotto, a “novidade, portanto, não é a afirmação da maldade dos homens, mas de que essa maldade não impede a criação de instituições boas”<sup>186</sup>. A efetivação do projeto republicano supõe, assim, a capacidade de administrar e disciplinar as paixões humanas, de modo a estabelecer canais legais por onde elas possam desafogar-se.

A manutenção da liberdade por intermédio das instituições republicanas deve ser confiada à coletividade dos cidadãos, especialmente àqueles que possuem qualidades e virtudes para agir visando ao bem comum. O cidadão que assim se comporta torna-se alvo do reconhecimento popular e conquista reputação e glória. A reputação oriunda do “favor popular” confere autoridade, e quem se torna poderoso por essa via tem razões para ambicionar o poder, uma vez que o desejo de poder natural em todos os homens faz-se particularmente presente nos indivíduos de mérito, que, além de ambicioná-lo, podem, de fato, alcançá-lo. Portanto, é justamente pelas mãos daqueles com quem a república mais precisa contar na salvaguarda da liberdade – os cidadãos virtuosos – que a tirania pode se instalar.

Nesse quadro, a boa imagem – sob a forma de honra, glória, reputação – desponta

---

<sup>186</sup> BIGNOTTO. 1991, p. 86.



como problema inusitado, já que no principado ele não se apresentava com essa configuração. A boa imagem convém ao projeto político do príncipe novo como instrumento de legitimação do poder absoluto e, na perspectiva maquiaveliana, acaba também por servir às aspirações do povo, na medida em que tal poder é empregado para conter a excessiva ambição dos grandes e reorganizar o *vivere civile* em benefício do maior número; o que assegura às classes populares o respeito aos seus bens e suas mulheres. Se o povo, por vezes, se vê ludibriado pela astúcia do príncipe, isso não chega a constituir problema, uma vez que tal engano supostamente se dá em benefício próprio.

O povo julga pelas aparências e se deixa enganar por elas. Enquanto no principado esse fato não produz perturbação, visto que a tomada de decisões permanece como monopólio do príncipe, na república, ao contrário, representa problema político de maior gravidade. Na perspectiva maquiaveliana, a república caracteriza-se por ser um regime político em que a guarda da liberdade deve ser confiada à maioria, isto é, ao povo, a quem compete até a distribuição de cargos e dignidades: “nunca se deve permitir, numa cidade, que a minoria possa tomar alguma deliberação entre aquelas que ordinariamente são necessárias à manutenção da república”<sup>187</sup>. Nesta o povo escolhe, tem poder de decisão, mas ele pode ser facilmente enganado e provocar a ruína do Estado: “muitas vezes o povo, enganado por uma falsa imagem do bem, deseja sua própria ruína”<sup>188</sup>. Nas palavras de Bignotto, “a tirania é a expressão maior da decadência humana, o signo da ruptura da harmonia do corpo social, o lugar de todas as perversões”<sup>189</sup>. Evitar o risco da tirania depende, em última instância, da capacidade de discernimento popular.

---

<sup>187</sup> MACHIAVELLI. 1998. p. 126.

<sup>188</sup> MACHIAVELLI. 1998. p. 128.

<sup>189</sup> BIGNOTTO. 1991. p. 62.



O juízo popular sobre o bem e o mal estabelece-se com base no cálculo primário da impressão imediata, ou sobre aquilo que – à primeira vista – configura-se ganho ou perda.

Se encontra nos projetos que lhe são submetidos alguma vantagem real, se tais propostas lhe parecerem magnânimas, será fácil fazê-las adotar, ainda que, sob aparência enganosa, nelas se oculte a sua própria ruína, e um desastre para o Estado. Será difícil, por outro lado, obter o apoio popular para uma decisão que pareça covarde, ou danosa, ainda que traga uma vantagem genuína para o Estado<sup>190</sup>.

Quando ser e parecer não coincidem, o povo pode ser facilmente enganado pela dificuldade em aprender algo diverso daquilo que aparece, o que aumenta as chances de sucesso do indivíduo ambicioso que utiliza a dissimulação para ocultar, sob uma aparência virtuosa, suas intenções condenáveis. Como a avaliação popular ancora-se sobre a aparência, não sobre suas intenções, esse indivíduo pode, ainda assim, conquistar reputação e alcançar postos de poder no Estado republicano.

Ante tais problemas, pode-se perguntar sobre as vantagens, ou melhor, a confiabilidade de um governo popular, termo pelo qual Maquiavel, muitas vezes, designa a república. Não é sem razão que, nos últimos capítulos do primeiro livro dos *Discorsi*, há um empenho todo especial em demonstrar a superioridade desse regime político sobre o principado. A argumentação estrutura-se com base na análise comparativa entre as qualidades do príncipe e as qualidades do povo e conclui sempre pela superioridade desse último, pois o que está em questão não são méritos pessoais, mas a qualidade dos dois regimes políticos.

Maquiavel procurará justificar a participação do povo nas decisões políticas, sustentando a superioridade da forma republicana sobre o governo principesco. Como

---

<sup>190</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 129.

ocorre frequentemente, começa por contestar a opinião de muitos historiadores que consideram não existir nada mais inconstante e volúvel do que a multidão<sup>191</sup>. Opõe a essa tese o argumento de que:

O defeito que os historiadores atribuem à multidão pode ser imputado aos homens de modo geral – e aos príncipes em particular. Com efeito, todos a quem faltem as leis para regular sua conduta podem cometer os mesmos erros que a multidão sem freio<sup>192</sup>.

Os povos e os príncipes são passíveis dos mesmos defeitos, posto que a inconstância, ingratidão, ambição etc. não se originam da condição social dos indivíduos, mas dos impulsos e paixões inerentes à natureza humana e, portanto, presentes em todos os homens indiscriminadamente.

O traço distintivo situa-se no respeito à lei e às instituições, que colocam um freio à propensão do homem para o mal, de modo a constringer ao bom comportamento. Sob esse aspecto, o povo pode ser mais prudente, menos volúvel e, num certo sentido, julgar melhor do que um príncipe. Pode chegar mesmo – num acesso de arroubo retórico – a concordar com o ditado que diz que a voz do povo assemelha-se à voz de Deus.

Se o povo se deixa às vezes seduzir por propostas que demonstram coragem, ou parecem úteis, isto ocorre ainda mais frequentemente com os príncipes, que se deixam arrastar pelas suas paixões, mais numerosas e irresistíveis que as do povo<sup>193</sup>.

A ambição de poder, por exemplo, certamente está presente em maior grau no príncipe do que no povo.

---

<sup>191</sup> Cf. os *Discorsi* de Maquiavel no livro I, capítulo 58.

<sup>192</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 135.

<sup>193</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 137.

Na escolha de seus magistrados, o povo também procederia melhor, pois jamais se conseguirá persuadi-lo a conceder um cargo importante a um homem de costumes corrompidos, enquanto o príncipe pode ser induzido a tal opção de muitas maneiras<sup>194</sup>. No principado novo, onde, para legitimar-se, o príncipe deve conquistar adeptos ou fazer *particolari amici*, há maior espaço para a prática de certas barganhas políticas do que num regime que não se assenta no poder pessoal.

Por outro lado, se o povo erra, as palavras de um homem sábio podem corrigi-lo. “Para curar a moléstia do povo bastam algumas palavras; mas é preciso empregar a espada para extirpar o mal do príncipe”<sup>195</sup>. Impossível corrigir os erros dos príncipes, uma vez que sua prepotência não reconhece nenhuma instância de verdade superior à sua.

A crueldade também encontra melhor justificativa política nos governos populares do que no principado: “a crueldade da multidão se dirige contra aqueles que se suspeita quererem usurpar o bem geral; a crueldade do príncipe persegue todos que considera inimigos do seu bem particular”<sup>196</sup>.

Toda essa argumentação pode ser sintetizada e reduzida aos seus termos mais simples na asserção de que os governos populares são melhores que os dos príncipes. Assinala a franca tomada de posição de Maquiavel em favor da república, mesmo reconhecendo que ela só é factível de acordo com certas circunstâncias.

Feita a defesa do governo do povo ou república com um entusiasmo que, aliás, se permitiu alguns excessos retóricos, persiste, contudo, o problema da correção dos juízos populares sob duplo ponto de vista: como evitar que o povo se engane em suas decisões políticas e como corrigi-lo na eventualidade disso ocorrer.

---

<sup>193</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 137.

<sup>194</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 136.

<sup>195</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 137.

<sup>196</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 138.

Ao refletir acerca da conduta do povo, Maquiavel partirá da premissa de que os homens são imperfeitos, volúveis, maus etc. Para viverem coletivamente, necessitam de regras de conduta que tenham como funções conduzi-los. São normas que chegam até a determinar o que podem e o que não podem, seja ao nível do particular ou do universal, seja em termos éticos ou políticos; e que, acima de tudo, elas considerem como esses homens efetivamente são e não como deveriam ser.

O secretário florentino recusa a perspectiva – originada numa concepção de caráter aristotélico-tomista do homem<sup>197</sup> – de uma ética que trate a coletividade humana como se ela fosse naturalmente boa ou sociável. Ao contrário, se os homens forem deixados a guiarem-se pela sua própria natureza, eles invariavelmente levarão não apenas a si mesmos à ruína, mas também o Estado. Por isso que, antes de mais nada, torna-se necessário novos cânones ao mundo ético e à esfera da política que se adequem à realidade que os homens expressam. Dado que as soluções políticas ao convívio social e aos apetites humanos são variáveis, as soluções percorrem duas distintas trilhas: o principado e a república. Como já tratamos das reflexões acerca do principado, resta-nos, então, o caminho que nos conduzirá ao “Maquiavel republicano”.

Nesse quadro, segundo o pensamento maquiaveliano, o principado, de modo semelhante à tirania na antiga República Romana, deveria possuir claros limites, se configurar como uma solução política que deverá ser utilizada em determinados momentos, sob certas circunstâncias e por um dado tempo. Para D’Istria e Frapet, “a ditadura excepcional é, assim, a melhor resposta que se pode dar à adversidade”<sup>198</sup>, posto que, em certas circunstâncias em que nação corre perigo de decomposição, a ditadura pode representar a única chance de sobrevivência; por exemplo: quando o Estado estiver

---

<sup>197</sup> Cf. a *Política* de Aristóteles no livro I, capítulo 1.

<sup>198</sup> D’ISTRIA et FRAPET, 1980, p. 103.

corrompido pela ambição da nobreza; quando os príncipes hereditários mostrarem-se incompetentes para com as coisas do reino. Nessas circunstâncias políticas e sociais específicas é que deve ser instituído o governo de um homem só. E que este o homem seja capaz de criar o elo que permita a passagem para o melhor regime, a saber, o republicano.

### **3.2 A liberdade e as instituições**

OS ITALIANOS, na época de Maquiavel, consideravam-se como os genuínos herdeiros dos valores e de algumas estruturas da antiga Roma, que, em termos históricos, era tida como um Estado forte, unido, dirigido com sabedoria e boas leis. Roma chegou a possuir uma estrutura política, administrativa e militar invejável; os italianos acreditavam que deveriam dar prosseguimento à obra deixada por essa poderosa nação, uma vez que consideravam-se ainda herdeiros da *virtù* dos romanos. Contudo, na opinião de alguns pensadores e filósofos políticos da época, a nação italiana estava muito distante das virtudes que tornaram Roma tão poderosa. Manteve o orgulho, mas perdeu o fato. Posto que este sentimento se mostrava por demais distante e contrastante com a realidade dos italianos renascentistas.

Para Maquiavel, os italianos de sua época não possuíam a *virtù* dos antigos romanos, pois viviam desunidos internamente, não respeitavam suas leis e suas instituições, não tinham a força e nem o caráter patriótico do exército romano. Portanto, o secretário florentino via uma Itália caótica, dilacerada pelas lutas, fragmentada por seus próprios cidadãos e bastante fraca, ao passo que a república romana representava um ideal na condição de corpo político forte e organizado. Por essas razões, o ideal de muitos dos pensadores políticos italianos, dentre eles Maquiavel, era viver numa Itália que espelhasse em si as realizações dos antigos romanos. Com o intuito de demonstrar a diferença entre



antigos e modernos. Maquiavel, após várias conversas e discursos nos Jardins Rucellai, desenvolve parte considerável de suas teses num clássico da política, a saber, os *Discorsi*.

Ao nosso ver, é justamente nos *Discorsi* que o pensamento maquiaveliano nos fornece os elementos que justificariam a relação entre a ética e a política, em que o ético é a conservação do Estado.

### 3.2.1 Liberdade, armas e leis

O IDEÁRIO romano passava, obrigatoriamente, pela trilogia liberdade, leis e armas. Vejamos, então: a lei, como instituição, deve estar presente em toda forma de organização política, porque dela depende a criação de um espaço comum de convivência com base no controle dos humores humanos desagregadores. Seja monarquia ou república, ambas precisam ser reguladas por leis. Desse ponto de vista, a lei possui uma função universal que transcende a especificidade de cada regime político ou mesmo a condição social dos indivíduos na sua particularidade: a lei constitui o limite ou freio aos impulsos destrutivos e desagregadores inerentes ao comportamento dos homens. Qualquer organização política que se pretenda viável, aliás, só pode ser concebida tendo como ponto de partida o comportamento humano, e quanto a esta última, Maquiavel é categórico:

Como demonstram todos os que escreveram sobre política, bem como numerosos exemplos históricos, é necessário que quem estabelece a forma de um Estado, e promulga suas leis, parta do princípio de que todos os homens são maus, estando dispostos a agir com perversidade sempre que haja ocasião<sup>199</sup>.

A malignidade naturalmente inerente ao comportamento humano representa sério obstáculo à vida comum, na medida em que se traduz numa tendência à desagregação e ao

---

<sup>199</sup> MACHIAVELLI. 1998. p. 64.



conflito como resultados da luta pela realização de interesses privados. Contudo, em que pese o fato de a maldade e a ambição serem componentes da natureza humana, isso não as converte automaticamente em determinações absolutas e imutáveis. No dizer de Gennaro Sasso:

o “mal” não é a característica imutável do ânimo humano; e Maquiavel não é um Agostinho ou um Lutero secularizado. O “mal” é uma das possíveis conseqüências da situação do homem na história, e por isso dos meios que, na sua luta incessante à qual ele está obrigado, contra a potência da fortuna, pode estar “necessitado” a assumir<sup>200</sup>.

Ao referir-se à maldade humana, o secretário florentino emprega termos, tais como: propensão, disposição, impulsos, apetites, tendências, humores; aos quais Maquiavel atribui-lhes certa flexibilidade, deixando aberta a possibilidade de que a maldade seja modificada e controlada, sem ser, contudo, eliminada. Nesse intervalo, a lei pode e deve agir, já que sem ela os homens abandonam-se aos seus impulsos naturais e entregam-se a todos os excessos, o que os corrompe facilmente em troca de algumas poucas vantagens. Entregues aos seus impulsos e tendências naturais, os homens agem com perversidade; a lei, por um lado, constitui um freio capaz de coibir tais impulsos; por outro, lançando mão do medo à sanção do castigo, ela constringe os homens a serem bons – já que, por vontade própria, eles não estão dispostos a sê-lo. Enfim, a lei apresenta uma alternativa de intervenção sobre o comportamento do homem visando à contenção e redirecionamento das ações dele.

Esse meio de conter os cidadãos, contudo, só possui eficácia nas sociedades que ainda não foram minadas pela corrupção, nas quais as instituições vigem e são acatadas. Mas não naquelas onde impera a licença geral dos costumes e o desrespeito à lei, como em

---

<sup>200</sup> SASSO, 1993, p. 419.

muitas cidades da Itália dos tempos de Maquiavel. O secretário florentino conclui que “onde há tantos motivos de corrupção, a lei não é mais do que um fraco obstáculo, sendo preciso apoiá-la com uma força mais difícil de resistir”<sup>201</sup>. Essa frase pode ser melhor depreendida se se tiver em mente que ela está num contexto argumentativo em que o autor defende a monarquia, ou um braço régio, e seu poder absoluto como algo que possa refrear a excessiva ambição e corrupção dos poderosos. De qualquer modo, permanece a idéia de que, nas sociedades corrompidas, a lei não é obstáculo suficiente para conter os impulsos perversos e a ambição humanas, o que explica a necessária vinculação entre boas leis e boas armas, bem como a função da força militar no plano interno.

A fim de demonstrar a fraqueza dos modernos, Maquiavel, uma vez mais, recorre ao exemplo da antiga Roma. O bom funcionamento e o adequado uso de algumas instituições transformaram a antiga República Romana num modelo: jurídico, social, político e militar. Maquiavel considerava que um dos aspectos que, *grosso modo*, mais distanciavam da antiga Roma os seus contemporâneos era justamente a força militar que constituía-se como uma das principais bases de qualquer Estado, seja república ou principado.

A crítica mais contundente aos governantes italianos referia-se à utilização de tropas mercenárias ou auxiliares. Apesar de muito criticadas, era bastante comum o seu emprego na Itália e em muitos outros reinos, os quais chegaram até a conquistar algumas vitórias com elas. Vitórias ilusórias, vai afirmar Maquiavel. Em especial, as forças mercenárias eram criticadas por serem constituídas basicamente por estrangeiros, por consumirem as riquezas das nações que as contratavam, por não serem leais às causas

---

<sup>201</sup> MACHIAVELLI. 1998. p. 132.

nacionais de quem pagava pelos seus serviços, por não obedecerem às leis civis do reino contratante e, mais ainda, por serem demasiadamente covardes no campo de batalha. Logo, conclui ele acerca desses dois tipos de forças, as “– armas – mercenárias e auxiliares são inúteis e perigosas”<sup>202</sup>.

A decadência da Itália era evidente; restava deixar igualmente em evidência as causas e os remédios. Entre outros fatores, Maquiavel atribui a culpa da ruína da Itália a esses tipos desqualificados de tropas, das quais a nação italiana se serviu por muito tempo. Como crítico contumaz das forças mercenárias, ele justifica suas posições com alguns argumentos inegavelmente relevantes. Primeiramente, ameaçavam a estabilidade dos governos populares, pois colocavam em risco a liberdade do Estado que, inicialmente, deveriam salvaguardar. Mais ainda, essas tropas se mostravam tão perigosas quanto o inimigo que deveriam combater, pois freqüentemente saqueavam o Estado que serviam, e o contratante, debilitado, não tinha como defender-se nem do seu inimigo nem de quem deveria ajudá-lo.

Ao analisar a estrutura dessas tropas, Maquiavel afirma que, além de não ser possível confiar no valor de soldados que recebem um pagamento bastante exíguo, também, não é possível confiar num capitão de tropas mercenárias: se o capitão tiver *virtù* suficiente, ambicionará os territórios conquistados para si e não para quem o contratou, isto é, mesmo vencendo, o contratante perde. Com esse tipo de tropa, uma coisa é certa: a derrota. Haja vista que, se o capitão não tiver a *virtù* necessária para comandar seu exército de mercenários, então a derrota é mais certa ainda, posto que esse tipo de “tropas

---

<sup>202</sup> MACHIAVELLI. 1998. p. 27.

dão apenas lentas, tardias e precárias conquistas, mas rápidas e espantosas perdas”<sup>203</sup>

Competente ou não, as tropas mercenárias oferecem um único “prêmio”: a derrota.

Maquiavel, por outro lado, insiste na tese de que qualquer Estado deve ser defendido por um exército próprio. Isto é, um exército composto por cidadãos, porque este tipo de exército tem razões mais fortes e dignas para lutar: está defendendo suas próprias terras, suas leis, suas famílias, sua liberdade etc. Além disso, tropas compostas por cidadãos são leais à república, pois combatem em defesa da liberdade da pátria e não pelo dinheiro que recebem, como ocorre com as tropas mercenárias. Daí que não é de estranhar que os exércitos italianos fossem tidos, em geral, como forças sem valor e muito distantes da *virtù* militar dos antigos romanos. Isso, em última instância, gerava um Estado demasiado fraco e sujeito às mais variadas “brisas” da deusa Fortuna. Cabe lembrar que, para Maquiavel, ético é a conservação do Estado. Nesse sentido, uma conduta ética passa obrigatoriamente pela posse, organização e uso de armas, as quais podem conduzir a nação à segurança, à paz, à ordem ou à violência etc.

### 3.2.2 Liberdade e religião

ALÉM de não terem uma organização militar que espelhasse a *virtù* dos antigos romanos, a religião representava um outro aspecto acerca do distanciamento relativo aos valores de Roma. O paganismo antigo, na perspectiva maquiaveliana, valorizava as virtudes cívicas, incentivando a coragem, a força e a busca da glória neste mundo. Esclarecemos que a sua crítica ao cristianismo respaldava-se precisamente em razões de ordem política e não em considerações de caráter teológico. Mesmo porque, por exemplo, ao tratar dos Estados Eclesiásticos, ele afirma que: “sendo eles regidos por poderes

---

<sup>203</sup> MACHIAVELLI. 1998. p. 29.

superiores, aos quais a razão humana não atinge, deixarei de falar a respeito; estabelecidos e mantidos por Deus tais Estados, seria de homem presunçoso e temerário agir de outra forma”<sup>204</sup>. Maquiavel não quer fazer teologia, mas sim política; daí que sua reflexão caminha no sentido de especificar o papel político da religião dentro de Estado que se quer bem organizado e forte.

O secretário florentino considerava que a religião cristã incentivava qualidades desnecessárias e até opostas às reais necessidades de um Estado, como, por exemplo: a humildade, a interiorização das virtudes, a abnegação e o desprezo por coisas tidas como mundanas pela religião cristã, a qual não se tornou uma religião cívica. O homem deveria voltar-se à “cidade celeste” e não para a “cidade terrena”. Mas isso não é, para Maquiavel, o necessário para um Estado. Daí que, nas palavras de Mark Hüllung, “a virtude cristã não é *virtù*, ao contrário, é corrupção”<sup>205</sup>. O secretário florentino via nisso os fundamentos da ruína de qualquer nação e, acima de tudo, da Itália, por julgar que o cristianismo transformava os homens em pessoas afeminadas e inaptas para as coisas não apenas da política, mas, também, das armas. Até porque, a religião cristã prega que o homem será recompensado ou punido; não nessa sua vida terrena presente, mas sim em algum lugar que transcenda a mera existência humana aqui e agora neste mundo. Para D’Istria e Frapet, o homem cristão, assim, “não sabe mais amar este mundo e sua glória; ele não sabe mais o que é o bem comum, nem mesmo onde está sua verdadeira pátria”<sup>206</sup>.

Por essas razões é que Maquiavel defendia que a religião oficial deveria reintroduzir o caráter da religião romana antiga – que um dia foi virtuoso, pois esta

---

<sup>204</sup> MACHIAVELLI. 1998, p. 26.

<sup>205</sup> HULLIUNG. 1983, p. 67.

<sup>206</sup> D’ISTRIA et FRAPET. 1980, p. 14-15.



glorificava as virtudes cívicas. Para o secretário florentino, essas características contribuiriam para manter a liberdade política e para livrar a Itália da corrupção desenfreada e amplamente disseminada naquela época. Daí que, fazendo coro com Savonarola, nesse contexto, o papado é atacado diretamente, pois ele tem uma grande parcela de culpa na decadência italiana.

Nessa perspectiva, de acordo com D'Istria e Frapet, “a única coisa que os italianos devem à Igreja romana é o ter se tornado irreligiosos e viciados”<sup>207</sup>. Ressaltamos que o papado dessa época era bem distinto do que seria visto num futuro não muito distante – por exemplo, no século XVII –, tendo em vista que os papas, até o início do século XVI, eram mais amantes das armas, dos vícios, das guerras e da devassidão do que propriamente de assuntos religiosos. Por isso Maquiavel afirma que: “uma vez por amor à religião e outras por suas próprias ambições, não cessavam de chamar à Itália novos homens e a suscitar novas guerras”<sup>208</sup>. Os papas não desconhecem a importância política da religião. Contudo, não buscavam conciliar os interesses da Igreja com os do Estado italiano como um todo. Procuravam, sim, aliar o poder atemporal com suas desmedidas ambições por ganhos particulares.

Os papas italianos intencionalmente fomentavam discórdias entre os vários príncipes e governantes italianos. Assim, a Igreja acabou não promovendo a unificação da Itália e, também, não deixou que ninguém o fizesse: “depois de terem tornado poderoso um novo príncipe, arrependiam-se e buscavam sua ruína, não consentindo que outros possuíssem aquelas províncias que eles, por fraqueza, não podiam possuir”<sup>209</sup>.

A posição de Maquiavel, entretanto, diante da religião não é apenas a de crítico. O

---

<sup>207</sup> D'ISTRIA et FRAPET, 1980, p. 97.

<sup>208</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 486.

<sup>209</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 486.



aspecto positivo da religião está em que ela representa, para o Estado, um poderoso fator de coesão coletiva das massas populares. Se ela é uma das grandes responsáveis pela decadência da Itália, poderá ser, em contrapartida, um dos grandes impulsionadores de sua regeneração. Para tal, torna-se necessário saber “astuciar” a força da religião com a força na religião. Para D’Istria e Frapet, “o conhecimento da natureza revela ao sábio que se a religião é falsa, a religiosidade é verdadeira, que se a religião deve ser instituída, a religiosidade do povo pode ser encorajada, mas não fabricada artificialmente”<sup>210</sup>. Nas palavras de Sasso, a religião:

coincide com o seu resultado – como as boas leis e as boas armas, como os bons costumes e a boa educação; e por isto, não é apenas um instrumento de domínio, mas sim, ao contrário, uma elevação da consciência, um vínculo de coesão interior, o fundamento profundo da vida estatal. Deste ponto de vista, a religião assume, seriamente, em Maquiavel, um significado construtivo<sup>211</sup>.

Mesmo porque, o povo quando torna-se incrédulo, torna-se, também, sem virtude.

Assim, Savonarola é o caso maquiaveliano paradigmático para demonstrar a relevância dessas duas teses complementares. O frade dominicano, por força da religião, torna-se o principal personagem político entre os anos de 1494 e 1498 na cidade de Florença, entretanto, por não saber aliar religião e armas – força – arruinou a si e ao Estado.

Ao tratar de Savonarola, percebemos uma oscilação no julgamento maquiaveliano. Num dado momento, Maquiavel afirma que “sobre um homem tão extraordinário só se deve falar com respeito”<sup>212</sup>, ou uma outra com o mesmo teor em que o secretário florentino

---

<sup>210</sup> D’ISTRIA et FRAPET. 1980, p. 98.

<sup>211</sup> SASSO. 1993, p. 511.

<sup>212</sup> MACHIAVELLI. 1998, p. 80.

abertamente diz, após “1494, a república de Florença havia reformado seu governo sob a influência de frei Savonarola, cujos escritos dão prova de ciência, sabedoria e virtude”<sup>213</sup>. Também as benéficas qualidades de profetas do frade dominicano são lembradas pelo secretário florentino<sup>214</sup>. Mesmo assim, Maquiavel, apesar de reconhecer méritos em muitas ações de Savonarola, reconhece que há outras que devem ser cabalmente repudiadas.

No mesmo parágrafo em que o secretário florentino elogia a sabedoria e a virtude do frade dominicano, encontramos, também, uma severa crítica. Posto que Savonarola empenhou-se pessoalmente na aprovação de uma lei que permitiria o recurso à apelação. Essa lei, contudo, com a anuência de Savonarola, foi desrespeitada e redundou em benefício ao frade e aos seus adeptos. Maquiavel é duro e incisivo, pois o frade, “com isto revelava seu caráter faccioso, e a ambição que o dominava, perdendo a reputação, e atraindo acusações gerais”<sup>215</sup>. Savonarola expôs, assim, à avaliação, uma faceta perigosa, a do oportunismo. Nas palavras de Berlin, o governante “pode ser violento e empregar seu poder para amedrontar, mas não deve desobedecer às suas próprias leis, pois isto destrói a confiança e desintegra a estrutura social”<sup>216</sup>.

Ainda assim, ao nosso ver, a crítica mais amarga está contida no capítulo 30 do último livro dos *Discorsi*. O próprio título do capítulo já é uma recomendação de caráter universal: “O cidadão que deseja empenhar sua reputação em alguma boa obra deve primeiro vencer a inveja geral; e como é necessário provar a defesa da cidade, quando o inimigo se aproxima”<sup>217</sup>. Nem mesmo o profeta bíblico Moisés, para estruturar leis e instituições, ignorou essas premissas, nem temeu ter as “mãos sujas” de sangue dos

---

<sup>213</sup> Ibidem, p. 120.

<sup>214</sup> Ibidem, p. 131.

<sup>215</sup> Ibidem, p. 120.

<sup>216</sup> BERLIN, 1972, p. 13.

<sup>217</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 247.

invejosos. É justamente a inveja que foi o móbil da ruína do frade de São Marcos. Nesse momento do texto, Maquiavel expõe para análise, tanto de Savonarola como de seu ex-patrão, Piero Soderini. Ambos não souberam se sobrepor à inveja. Ambos arruinaram-se. Assim, “ambos sucumbiram, e a causa foi apenas o não terem podido ou sabido vencer a inveja”<sup>218</sup>.

Vencer a inveja, mesmo para um homem sabidamente religioso, implica o necessário recurso à força. Vejamos melhor o caso de Moisés. Este, pelo uso de armas, pôde firmar as leis e as instituições, as quais não seriam alicerçadas naturalmente por uma suposta “conduta cívica” por parte do povo vulgar. Assim, armado ele venceu quando a fé, por si só, não foi suficiente. Savonarola, que não se armou nem diretamente nem indiretamente – por meio de seus seguidores ou aliados –, perdeu, pois confiou exclusivamente no poder da fé. Daí a firme conclusão maquiaveliana de que “todos os profetas armados venceram e os desarmados fracassaram”<sup>219</sup>. De acordo com Pocock, “Profetas, sejam falsos ou verdadeiros, necessitam da espada, porque eles são inovadores”<sup>220</sup>. Isso porque os profetas são uma espécie de príncipes novos. A própria Bíblia, por meio do exemplo de Moisés, traz um paradigma acerca da necessidade do emprego sábio da religião com o intuito de se criar e manter um Estado forte e duradouro. A religião é fundamental no momento da fundação de um Estado, mas apenas ela não o conservará. A religião deve estar amparada nas armas e as armas na religião. Em suma, a força da religião está no bom emprego da força na religião. Para Leo Strauss, “Savonarola, erroneamente, acreditava que ruína da Itália era causada por pecados religiosos e não por pecados militares”<sup>221</sup>.

---

<sup>218</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 248.

<sup>219</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 16.

Assim, nos parece cair por terra a tese que procura justificar a imoralidade de Maquiavel, argumentando acerca de sua suposta irreligiosidade. O secretário florentino não questiona a religião na condição de dogma. Sua postura caminha no sentido de demonstrar as fraquezas e vacilações daqueles que estão à frente de instituições religiosas ou que utilizam-se da fé para encabeçarem Estados ou promoverem reformas nestes. A crítica não é voltada ao Evangelho, mas às condutas dos vários seguidores e propagadores da *verdade revelada*. Ora, o cristianismo pode se tornar uma “religião cívica”, o exemplo de Moisés atesta isso; o que efetivamente falta são prelados de “espírito” mosaicos que saibam aliar a secularidade do Estado e a atemporalidade da religião. Por isso, como defende Federico Chabod, Maquiavel, ao tratar da religião:

ressente de pouca comoção de todo movimento espiritual, a qual não contém senão uma pura idéia política; a qual ignora não apenas o eterno e o transcendente, mas também, a dúvida moral e a ânsia tormentosa de uma consciência que se fecha em si mesma; ele é conduzido, em seguida, a transmutar, forçosamente, o valor humano e místico em uma fé no valor plenamente político, enquadrado nas leis e nas ordens do Estado<sup>222</sup>.

Dai podemos inferir a crítica maquiaveliana endereçada ao frade Savonarola. Este frade é um caso típico de um ético que domina a política, o que por si só já explica as causas de sua ruína. A política assenta-se primordialmente sobre relações lógicas de força e não de virtudes que transcendem o mundo da política. A ética, assim, para Maquiavel, torna-se um meio e não um fim, haja vista que a finalidade da política de Estado está na manutenção do bem comum.

---

<sup>220</sup> POCOCK. 1975, p. 171.

<sup>221</sup> STRAUSS. 1958, p. 58.

<sup>222</sup> CHABOD. 1974, p. 80-81.

### 3.2.3 Liberdade e a contemporânea República de Veneza

ENTRE a Itália renascentista e a republicana Roma, como vimos, existiam muitas diferenças institucionais. Basta nos atentarmos à maneira como o povo e o Senado na antiga Roma se relacionavam; lá encontraremos, de acordo com o pensamento maquiaveliano, uma salutar relação cívica, freqüentemente menosprezada na Itália renascentista. Estamos tratando especificamente da “benéfica” inimizade entre os grandes e o povo; a qual foi, segundo Maquiavel, a causa da potência e durabilidade daquela poderosa nação. Essa discórdia, na reflexão maquiaveliana, é vista como um mal necessário às repúblicas para manterem suas liberdades. Maquiavel sustenta a sua tese e ironiza os opositores, afirmando que aqueles:

que criticam as contínuas dissensões entre os aristocratas e o povo parecem desaprovar justamente as causas que asseguraram fosse conservada a liberdade de Roma, prestando mais atenção aos gritos e rumores provocados por tais dissensões do que aos seus efeitos salutare<sup>223</sup>.

Desse modo, segundo Maquiavel, é inegável a demonstração de virtude dos antigos romanos ao permitirem a luta de classes, além de institucionalizá-lo; tal atitude propiciou a criação de instrumentos públicos e legais em que uma classe poderia abertamente clamar contra uma outra.

O equilíbrio, assim, nasceria da diferença entre essas duas classes, e não numa igualdade, que é impossível aos diferentes e desagregadores humores dos homens. Além do mais, nem sequer:

se pode de forma alguma acusar de desordem uma república que deu tantos exemplos de virtude, pois os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis, e estas das desordens que quase todos condenam irrefletidamente<sup>224</sup>.

---

<sup>223</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 65.

<sup>224</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 65.



Daí que a fonte da liberdade está exatamente nessa desunião entre os diferentes desejos dos grandes e do povo. Ao bom governo, caberá, não acabar com essa situação, mas plantar e colher os frutos dessa adversidade. Para Sasso, em:

suas linhas essenciais, a tese de Maquiavel é extremamente simples. Se em todas as cidades sempre comportam-se, e se contrapõem, dois "humores", duas forças de sinal contrário e oposto, correspondendo uma ao desejo dos aristocratas ou patrícios de dominar o "povo" e a "plebe", a outra ao simétrico desejo dos "populares" ou "plebeus" de não ser dominados – a tarefa do legislador está em compreender a lógica desta situação: não extinguir um "humor" em proveito do outro, mas de conferir a ambos a adequada expressão no conjunto da sociedade e do Estado<sup>225</sup>.

Além do mais, o desejo dos homens em serem livres não é um entrave às boas ordens numa república. Mesmo porque, esse mesmo desejo encontra-se alicerçado ou em alguma forma de opressão, ou no simples temor do povo em ser oprimido. Tanto um como o outro sentimento podem ser transformados em capital político num Estado devidamente organizado.

Entretanto, Maquiavel, ao defender essa linha argumentativa, sabe que ela não poderá ser validada para todo e qualquer tipo de Estado, nem em toda e qualquer situação. Nas circunstâncias que envolviam os caminhos expansionistas e imperialistas trilhados pelos antigos romanos, podemos afirmar que, ao permitirem as discórdias, introduziu-se, no seio do povo, um desejo ímpar pela conquista da liberdade e contra a opressão. Isso aponta para o porquê de a vida da liberdade em Roma ser intimamente vinculado ao conflito entre essas duas distintas classes. Criticar as discórdias, desse modo, é criticar, ao mesmo tempo, um dos maiores pilares de liberdade daquela república. Mas, se se objetiva a manutenção da liberdade, tal modo de conduta seria reprovado; o que é ilustrado, com

---

<sup>225</sup> SASSO, 1993, p. 460-461.



Maquiavel, pela República de Veneza, que manteve, por muito tempo, a liberdade alicerçada na unidade, e não na disparidade, entre nobres e plebeus. O autor está, assim, flexibilizando o valor ético de uma dada ação, adequando-a em um tempo e um espaço específicos.

O povo, assim como os nobres, conforme atesta a história, podem ser os responsáveis pela guarda da liberdade do Estado. Na antiga República Romana, ela esteve, no dizer do secretário florentino, salvaguardada pelo povo. Na Itália dos tempos de Maquiavel, a República de Veneza teve a sua liberdade mais bem sustentada pelos nobres. Qual das duas seguiu o melhor caminho? Se o itinerário visa à construção de um império, Roma. Na busca da conservação, a melhor trilha é a de Veneza. Além do mais, o exemplo de Veneza, no interior da dialética do novo-velho, levando-se em conta o dilaceramento da Itália renascentista, funciona como uma “reserva moral”, na medida em que aponta para um Estado italiano que resiste ao caos comum ao resto da pátria de Maquiavel.

É lícito ressaltar que contra Veneza pesava o fato de manterem uma nobreza dentro da República. Entretanto, a própria nobreza de Veneza não era tão “nobre” assim. Os *gentiluomini* eram nobres mais de nome do que propriamente, pois não possuíam castelos ou súditos; suas posses se concentravam nas mercadorias que negociavam. Esse esclarecimento se faz necessário, uma vez que estamos tratando de um Estado republicano composto de nobres de “fachada”. Veneza, assim, não deve ser qualificada como um Estado indeciso entre o modo de governo republicano ou monarquista. A qualidade do povo veneziano é republicana. Maquiavel, assim como Savonarola, admitiam que deve-se criar um Estado em harmonia com as características do povo. A princípio, poderia parecer que o melhor regime para Veneza seria a monarquia, mas lá a nobreza o é de nome e não de fato. A nobreza não é ociosa, mas sim, ativa, muito ativa.

Mesmo assim, na dialética maquiaveliana, Veneza tanto é criticada como elogiada. Um dos maiores elogios feitos a essa cidade ressalta o fato de ela ter sido sábia, ao fazer da fundação contínua do Estado. Entre 1434 e 1494, os responsáveis pelo governo da república veneziana diziam ser necessário refazer o governo (*ripigliare lo stato*) em períodos de cinco anos. O maior benefício ao Estado dessa medida está em que ela representa um retorno às suas origens; o que faz renascer, no ânimo popular, o medo do castigo, o respeito às instituições públicas e propicia um momento para extirpar os males do Estado. Se o momento da fundação se perde na memória do povo, não tardará em que os mesmos comecem a reclamar e a agir impropriamente<sup>226</sup>. Assim, se se quer manter o Estado, torna-se necessário o retorno às origens. Isso evidencia a necessidade da fundação continuada na estratégia política de qualquer governo que vise estabelecer sólidos pilares que possam resistir à infâmia do tempo. O secretário florentino, todavia, não esquece de apontar falhas estruturais no governo da República de Veneza. Trata-se de um Estado inepto às coisas da guerra.

De modo diferente dos antigos romanos, os nobres venezianos optaram por desarmar o povo temendo que este viesse a utilizá-las contra aqueles<sup>227</sup>. Erro crasso que, também, é comum a outros Estados e outras cidades italianas, dentre elas: Florença. Caso se queira um Estado forte, essa força passa pela via das armas. Ninguém pode ser forte e não estar armado. Desarmar, logo, é o mesmo que auto-enfraquecimento; e isso é inadmissível a qualquer Estado, seja uma república ou um principado. Os governantes devem buscar segurança, evitando o ódio popular; não desarmando o povo<sup>228</sup>. Só assim se poderá construir bases sólidas ao *vivere civile*.

---

<sup>226</sup> Cf. os *Discorsi* de Maquiavel no livro III, capítulo 1.

<sup>227</sup> Cf. os *Discorsi* de Maquiavel no livro II, capítulo 30.

<sup>228</sup> Cf. o *Il Principe* de Maquiavel no capítulo 20.

No campo ético, os venezianos acertaram ao refazer o Estado a cada cinco anos. Ao renová-lo, cumpriram com a premissa de que ético é aquilo que se traduz no conservar da nação. Entretanto, Maquiavel é enfático: falharam no mesmo campo, ao descuidarem do uso e manutenção de uma força militar própria. Aos seus contemporâneos que insistem na tese de que Veneza é o melhor modelo para a Itália seguir, Maquiavel, como vimos, não a tratará com um Estado de puro êxito; o seu mérito será parcial e não total. Permanece a antiga República Romana como paradigma. Assim, Veneza, apesar de inegáveis pontos positivos, apenas atesta a falibilidade de todos os Estados italianos renascentistas.

### 3.3 A construção do *vivere civile*

NA CONSTRUÇÃO do *vivere civile*, Maquiavel, uma vez mais, não deixa de chamar a atenção para a malignidade humana como pressuposto político. O mal ou a malignidade humana, a princípio, pouco ou nada teria a contribuir nessa construção que se quer harmônica e edificante. Além do mais, de acordo com o secretário florentino, é inegável que existe uma real desproporção entre a infinidade dos desejos humanos e os limites que se colocam à possibilidade de satisfazê-lo. Nos *Discorsi*, o autor defende a tese de que:

a natureza criou os homens com a sede de tudo abraçar e a impotência de atingir todas as coisas. Como o desejo de possuir é mais forte do que a faculdade de adquirir, disto resulta um secreto desgosto pelo que possuem, ao qual se junta o descontentamento por si próprios<sup>229</sup>.

Ou, como ele mesmo afirma noutra passagem, com conteúdo semelhante, “nada pode saciar os apetites humanos, pois a natureza nos deu a faculdade de tudo desejar, mas a sorte

---

<sup>229</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 109.

não nos deixa senão provar poucas coisas”<sup>230</sup>. O que equivale afirmar que, na dialética maquiaveliana, a infinidade dos desejos e apetites encontram-se inexoravelmente limitada à finitude da capacidade humana em consegui-los. Por isso que, segundo Maquiavel, seria absurdo um Estado atender a tal infinita multiplicidade de desejos humanos. O Estado não se volta ao homem como particular, mas coletivamente. Ao Estado cabe dar freio ou um desafogo a esses múltiplos desejos, e não realizá-los. Assim, esses dois fatores – Estado como freio; desejos desenfreados dos homens em geral – devem ser colocados em qualquer equação política que se quer séria e que procure estabelecer um Estado sólido e capaz de durar.

Na concepção do secretário florentino, em lugar da racionalidade, o fator de análise privilegiado deve ser o da paixão na natureza humana. Para tanto, basta a simples constatação da própria terminologia empregada por Maquiavel, como, por exemplo: desejo, apetite, vontade etc. O que nos leva a concluir que, ao invés da existência de uma proporção racional entre “o que se deseja” e “o que se tem”, detecta-se, ao contrário, uma desmedida paixão que não consegue harmonizar os apetites e desejos com suas respectivas realizações. Enquanto, por exemplo, Aristóteles defende a tese do homem como um *animal político*, Maquiavel, sem fazer uma antropologia da natureza humana, argumenta que a natureza humana é propensa a ser comandada por suas próprias paixões e não pela razão. Se se concorda com o pensamento aristotélico, os homens realmente tenderiam para o bem comum. Mas não é isso o que acontece. Assim, ao tratar das paixões, o secretário florentino conclui acerca e em favor da desproporcionalidade entre os desejos e os fatos.

Ressaltamos que, ao não haver medida, podemos inferir que os homens, quando não conseguirem tudo o que querem, não deixarão de perseguirem seus desejos. Mesmo

---

<sup>230</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 142.

que inconscientemente, o comum dos homens parece acreditar na tese de que “querer é poder”; ou seja, tudo o que querem, podem conseguir. Os homens individualmente podem até abraçar essa forma de pensamento, mas se procurarem realizá-la num corpo coletivo; eis um quadro problemático que se apresenta àqueles cuja tarefa é governar. Num Estado em que os homens podem o que querem, caminha-se inexoravelmente para a própria destruição do governo. Na igualdade entre os desejos e os fatos, estará a ruína de qualquer Estado. Mas o que justifica tal ruína? Justamente o fato de atentarem contra a boa proporção que um Estado tem que possuir para cuidar de sua manutenção. Além do mais, convém destacar que desejo não é liberdade. Para Maquiavel, enquanto o desejo possui um âmbito estreitamente vinculado ao sujeito particular, a liberdade, por outro lado, tem uma dimensão propriamente coletiva. A liberdade adquire contornos delineados pela própria organização legal do Estado. De acordo com Sasso, “para Maquiavel, não é que os cidadãos sejam ‘livres’, mas que o Estado seja efetivamente ‘possuidor’ desse conteúdo político e social”<sup>231</sup>.

De acordo com Maquiavel, numa sociedade organizada, a liberdade não é total e plena, mas sim dotada de certos limites. A liberdade deve se conformar às leis da sociedade e não às vontades individuais, tendo em vista que, segundo Berlin, “o Estado e o povo não são governados da mesma maneira que o indivíduo. Não é o bem-estar dos indivíduos que torna as cidades grandes e sim o da comunidade”<sup>232</sup>. Isso se deve ao fato de que “todos os homens são maus, estando dispostos a agir com perversidade sempre que haja ocasião”<sup>233</sup>. Em resumo, o Estado é exatamente o freio à malignidade desregrada dos apetites humanos. Pode-se, inclusive, fazer a seguinte analogia: liberdade está para a razão

---

<sup>231</sup> SASSO, 1993, p. 470.

<sup>232</sup> BERLIN, 1972, p. 12.

<sup>233</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 64.



– ao nível do Estado –, assim como a licença está para os desejos do comum dos homens.

Desse modo, como levar os homens a terem uma convivência estável, se a natureza e os desejos deles são demasiadamente instáveis e naturalmente perversos. Em outras palavras: é possível racionalizar os múltiplos desejos humanos? Como superar esse quadro e conseguir a construção do *vivere civile*? Maquiavel parte da premissa de que o melhor motor para conduzir os homens à convivência civil é a *necessidade*. Para secretário florentino, é inegável que “os homens só fazem o bem quando é necessário; quando cada um tem a liberdade de agir com abandono e licença, a confusão e a desordem não tardam a se manifestar por toda parte”<sup>234</sup>. Ou como afirma Sasso, “a muita coisa que a razão não induz, a necessidade induz”<sup>235</sup>. A necessidade têm várias facetas, ela pode se manifestar de três distintos modos: fome, miséria e leis. De acordo com Maquiavel, a fome e a miséria tornam os homens industriosos e ativos, ao passo que, a lei os tornam bons. A bondade dos homens se manifestará em suas condutas, não na sua natureza. Entretanto, ele ressalta que isso não significa que a necessidade elimina a liberdade ou o livre-arbítrio, mas sim que a canaliza em proveito do Estado. Mas, como tudo ao nível do Estado, deve ter uma boa proporção.

O livre-arbítrio fatalmente resulta em dano, especialmente onde existe o excesso de escolha, que é típico das sociedades corrompidas pela anarquia dos costumes e das leis. Abandonada a si mesma, isto é, possuindo liberdade para autodeterminar-se, a natureza humana tende à corrupção e à desordem. Se considerarmos que o Estado existe para estabelecer e manter a ordem, inevitavelmente ele terá que possuir mecanismos que contornem os fatores desagregadores dos apetites humanos e colocar eficientes freios a este

---

<sup>234</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 64.

<sup>235</sup> SASSO, 1993, p. 484.



estado de licença. Como vimos, na perspectiva maquiaveliana, os homens possuem a tendência a desejar sem limite e sem medida; portanto, a função da lei consiste em colocar o limite e a medida à conduta dos homens, que, por si só, a natureza não dá.

O Estado deve, então, criar mecanismos ou soluções tais que contornem os desejos desagregadores dos homens e dê um caráter de necessidade às leis. Já sabemos que a necessidade exerce uma influência útil sobre o comportamento dos homens, obrigando-os a um aprimoramento moral em relação ao qual eles não se empenhariam voluntariamente. Não sendo possível conduzir os homens a determinados empreendimentos pelo caminho da razão, pode-se conseguir com a trilha da necessidade.

Daí que, como defende Sebastian De Grazia, uma das contribuições mais importantes de Maquiavel à filosofia política encontra-se no fato de ele ter colocado, lado a lado, uma natureza humana propensa ao mal e o bem comum como metas da sociedade, ou “visão de um mundo em que brutos racionais devem atingir o bem comum”<sup>236</sup>. O animal político ou o bruto racional pode alcançar, coletivamente, o bem comum; uma premissa não exclui a outra, pelo contrário.

A dúvida que permanece, no entanto, é: como encontrar o fator de conciliação entre os perversos apetites humanos e a construção de um Estado que vise ao bem comum? Tal objetivo, se Maquiavel estiver correto, parece ser de difícilimo alcance. Seria o mesmo que extrair o bem do mal, e até o mal do bem. O alcance dessa meta, quase impossível, se parece mais com a obra de um genial artista do que resultado da ação ordinária de um agente político comum. Mas isso Maquiavel tenta demonstrar; e não nos equivocaremos, se admitirmos que o Estado resulta, como criação, se equipara a uma obra de arte de um

---

<sup>236</sup> DE GRAZIA, 1993, p. 283.

artista excepcional.

O criador de Estados assemelha-se a um artista. O Estado acaba por configurar-se, efetivamente, como uma obra de arte, até em sentido estrito: um artista ou escultor (príncipe ou legislador) molda uma matéria “bruta” (o povo), de modo a dar a ela uma forma (constituição) cuja obra acabada são os diferentes tipos de Estado. Do mesmo modo que uma obra resultante da ação de várias pessoas apresenta particularidades inerentes a cada uma delas, também assim será um Estado criado pela mente de vários indivíduos, efetivamente; um prisma cuja função é decompor a luz. Em se tratando de uma estrutura criada para o bem da coletividade humana, um Estado, algo como um prisma, torna-se inadmissível; a convergência, num primeiro momento, deve se sobrepor à divergência. Assim, a harmonia, como manutenção dos pontos de tensões, da obra política – como na criação artística – depende da adequada proporção entre matéria e forma.

Para o secretário florentino, é impossível qualquer autonomia no campo político na ausência de auto-regulamentação dos desejos. Mais ainda, está fora de cogitação qualquer possibilidade de que o Estado bem construído resulte de um projeto coletivo ou do acordo das vontades particulares. Isso porque, coletivamente os homens são incapazes de criar um corpo político saudável e durável. O que equivale a dizer, como demonstramos anteriormente, que é preciso estar só para fundar ou reformar o Estado.

De acordo com Maquiavel, faz-se “necessário que um só homem imprima a forma e o espírito do qual depende a organização do Estado”<sup>237</sup>. Nesse quadro, até mesmo as ações extraordinárias são válidas, desde que sejam utilizadas para criar um reino ou uma república. Mas, ações extraordinárias, o que são? O termo *extraordinário* é utilizado para

---

<sup>237</sup> MACHIAVELLI. 1998. p. 74.

caracterizar determinadas atitudes de um único indivíduo, mais especificamente do príncipe. Daí que Raymond Aron argumenta que “o legislador deve agir sozinho, ele não deve hesitar, para realizar sua obra, em recorrer aos meios ilegais”<sup>238</sup>. Normalmente esses chefes únicos necessitam agir em circunstâncias críticas, sendo preciso o recurso aos métodos que estão para além dos mecanismos legais habituais de governo. No que se refere à:

reforma total e imediata da constituição política, quando há convicção geral de que ela é defeituosa, é difícil efetuar-la mesmo se o defeito é evidente, porque para isto os meios ordinários são insuficientes. Torna-se indispensável o recurso a métodos extraordinários – as armas e a violência. Antes de mais nada, o reformador deve apoderar-se do Estado, a fim de poder dele dispor à vontade<sup>239</sup>.

Na sua origem, a ação até pode ser enquadrada como má (maléfica, prejudicial). Contudo, se o seu resultado caminha nos trilhos que conduzem ao bem comum, então, em última instância, a ação deve ser considerada como boa. Daí que Maquiavel, para escândalo dos que o acusam de imoralidade, vai além e diz que se pode ser:

acusado pelas ações que [se] cometeu, e justificado pelos resultados destas. E quando o resultado for bom, como no exemplo de Rômulo, a justificação não faltará. Só devem ser reprovadas as ações cuja violência tem por objetivo destruir, em vez de reparar<sup>240</sup>.

Por essa razão, em termos histórico-políticos, Maquiavel defende que Rômulo deve ser absolvido da morte de seu irmão e do seu colega. De acordo com o secretário florentino, Rômulo, ao assassinar Remo e Tácio, não agiu motivado por vingança ou qualquer outro interesse de caráter pessoal; o fez visando ao bem da coletividade que deveria governar. Portanto, “para instituir uma república é preciso a ação de um só homem;

---

<sup>238</sup> ARON, 1993, p. 72.

<sup>239</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 91.

<sup>240</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 75.

e Rômulo, em vez de ser condenado pela morte de Remo e de Tácio, deve merecer nossa absolvição”<sup>241</sup>, posto que soube fazer um bom uso das ações extraordinárias.

Se um só basta para fundar; para manter, faz-se necessários que sejam vários. No que se refere ao Estado, eis uma máxima que Maquiavel aponta, ao afirmar que “se um só homem é capaz de estabelecer normas para um Estado, este durará bem pouco tempo, se um só homem também continuar a suportar todo o seu peso”<sup>242</sup>. E a razão é a seguinte: para reformar um Estado, em grupo, os homens podem ter o seu julgamento prejudicado pela diversidade de opiniões, o que não aconteceria se se estivesse só; já no que concerne à manutenção, a diversidade implicará em vistas mais largas, de modo a tornar-se, assim, um fator salutar à continuidade do governo. Para fundar, requer-se a unidade, já na manutenção, necessita-se da diversidade e da multiplicidade. Entretanto, salientamos que, de acordo com Lefort, “a fundação não se separa, jamais, da conservação”<sup>243</sup>.

Ao fundar solitariamente esse novo Estado, o príncipe presta um grande serviço. Mas se ele tentar mantê-lo apenas com suas próprias forças, irá ruir junto com a sua criação; daí que tal tarefa deve ser confiada e distribuída a muitas outras pessoas, as quais coletivamente estarão melhor preparadas para agüentar as vicissitudes e lidar com complexos fatores que a manutenção de um Estado requer.

A construção do *vivere civile* não centraliza as suas reflexões apenas em torno da questões que envolvem uma república. Ela abre margem para se pensar o principado, em especial o principado novo. Isso se deve ao fato de que, no principado novo, o príncipe deve ter a lei do seu lado e, concomitantemente, superar a incredulidade dos homens com

---

<sup>241</sup> MACHIAVELLI. 1998, p. 76.

<sup>242</sup> MACHIAVELLI. 1998, p. 75.

<sup>243</sup> LEFORT. 1972, p. 423.

relação às novidades. O príncipe novo deveria ser um fator extraordinário previsto em lei. Segundo Maquiavel, muitos são os obstáculos que se apresentam ao novo príncipe, mas ele deve, antes de mais nada, superar a “incredulidade dos homens, que não acreditam na verdade das coisas novas senão depois de uma firme experiência”<sup>244</sup>. Mais ainda, segundo o secretário florentino, “deve-se considerar aqui que não há coisa mais difícil, nem êxito mais duvidoso, nem mais perigosa, do que o estabelecimento de novas leis”<sup>245</sup>, que se fazem necessárias num principado novo. As novas leis, o novo príncipe e o velhos apetites humanos: como reuni-los satisfatoriamente em prol do bem comum? Como criar o *vivere civile* nesse contexto fértil às tensões?

Maquiavel defende abertamente que torna-se “necessário ser um homem de bem para reformar a vida política e as instituições de um Estado; mas a usurpação violenta do poder pressupõe um homem ambicioso e corrupto”<sup>246</sup>. Nada seria, aparentemente, mais contraditório do que esperar que homens bons sejam maus, ou que pessoas corruptas possam fazer o bem. Como ir do mau ao bom? Como transformar um poder ilegalmente usurpado em algo legalmente válido?

O poder ilegal pode converter-se em algo legítimo, desde que se dissociem essas duas noções, de modo a evidenciar claramente que a legitimidade pode advir de outros fatores que não a conformidade à lei. Maquiavel procura, assim, substituir a legalidade que o príncipe novo não possui, e sequer tem o direito de reivindicar, pela legitimidade ou reconhecimento de seu poder pelos súditos.

A conquista, que é em si resultado da ação extraordinária do novo governante, traz

---

<sup>244</sup> MACHIAVELLI. 1998, p. 16.

<sup>245</sup> MACHIAVELLI. 1998, p. 15.

<sup>246</sup> MACHIAVELLI. 1998, p. 91.



junto aquele leque de atitudes que estão fora do âmbito das ações ordinárias. Assim, não causa estranheza o fato de Maquiavel defender que, quando a maioria, cujo apoio o príncipe precisa conquistar para manter-se no poder, é corrompida, as boas ações são prejudiciais. Resta saber, após a conquista do principado novo, se um novo problema há de surgir e como manter a nova conquista?

Os homens, diz Maquiavel, não aderiram voluntariamente ao novo governo; resta, então, ao novo príncipe, forçá-los a crer. Isso porque aqueles não conseguem alçar vistas ao bem futuro; são prisioneiros da imediatidade. Seria, nesse contexto, a violência, o emprego da força, um recurso útil ou viável de que poderia dispor o novo governante? Para o secretário florentino, a violência consiste num meio a ser empregado sem comedimento na conquista do poder, mas perigoso quando seu emprego se perpetua; pode converter-se numa arma que se volta contra quem acionou. Maquiavel não condena a violência em geral, mas o exercício contínuo da violência, defendendo sua metamorfose em política. Dai que, segundo Bignotto, os “tiranos são criticados não pelo uso da força, mas pela mediocridade do uso que fazem dos meios extraordinários”<sup>247</sup>.

Em política, os problemas são como as cabeças da *hidra de Lerna*. Uma dada solução pressupõe a entrada em outros novos problemas. Assim, como lidar com homens que tem verdadeira aversão ao novo? A resposta maquiaveliana é incisiva: ser novo parecendo antigo. A fim de se obter o assentimento geral, torna-se necessário manter, pelo menos, a sombra dos antigos costumes. De acordo com Maquiavel, os homens, em sua totalidade, “se importam com a aparência das coisas, tanto quanto com o que elas realmente são; e muitas vezes se interessam mais pelas aparências do que pela

---

<sup>247</sup> BIGNOTTO, 1991, p. 103.



realidade<sup>248</sup>. Resta, então, ao novo governante, imprimir uma atmosfera secular às suas reformas políticas e a todos os seus atos que visem à alguma modificação da estrutura do Estado. O fator realmente importante, nesse caso, é ficar mais no nível da manutenção das aparências e não mostrar a realidade tal qual ela efetivamente é.

A construção de uma nova ordem política implica, obviamente, na ruptura com leis, usos e costumes tradicionais; contudo, isso deve ser feito mantendo-se a aparência do antigo. A estratégia do imaginário torna possível o paradoxo de inovar mantendo a aparência do antigo, como forma de minar resistências e conquistar o apoio político necessário à legitimação do poder do príncipe novo. Daí que, para Lefort, “grande deve ser o saber do verdadeiro capitão e do verdadeiro político. E faz-se necessário elogiar duplamente a capacidade em conhecer a medida do real e aquela da imaginação<sup>249</sup>. Ora, que os homens usualmente tendem a valorizar um governante que seja íntegro e louvável, isso todos concordam. Entretanto, o secretário florentino sabe que aquele(s) que governa(m) um Estado, cuja meta deve ser atingir o bem comum, não pode(m) ter tais princípios morais como guias de ação, uma vez que a experiência recomenda o uso da astúcia, do engano, da força e até mesmo da violência. Esse receituário está assentado na tese de que muitos sabem ver o que o governante aparenta, mas poucos sabem sentir ou conhecem o que ele realmente é. Ao governante, o que importa é o êxito, bom ou mau; ou seja, vencer e conservar seu Estado. O importante é os fatos consumados e a manutenção das aparências.

Maquiavel parte do pressuposto de que é um fato os homens serem muito mais ligados às coisas consolidadas do que às inovações. O antigo regime oferecia um dado

---

<sup>247</sup> BIGNOTTO, 1991, p. 103.

<sup>248</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 97.

<sup>249</sup> LEFORT, 1972, p. 636.

conjunto de leis, costumes e valores com determinada penetração no imaginário popular. Esta ordem tende em ser alterada com as novas mudanças, o que naturalmente leva os homens a resistirem a tais modificações. Mas nem por isso o príncipe deve desanimar de seu novo empreendimento.

O príncipe novo deve ter diante si o alcance do seguinte objetivo: os homens, ao encontrarem-se diante dos fins alcançados, perderão a memória sobre a apropriação ilegal do poder e sobre o fato de que o príncipe novo é um usurpador. O ato da conquista encontra-se justificado pela obra de regeneração do Estado corrompido, através da reorganização do *vivere civile* em benefício da maioria. Dai “alguém pode ser acusado pelas ações que cometeu, e justificado pelos resultados destas”<sup>250</sup>. O resultado de suas ações pode lhe dar a reputação necessária e fundamental a uma legitimação que acaba por revelar-se um pilar mais sólido do poder que o próprio direito de sangue. Para encerrar a discussão, Maquiavel parece apontar para a tese de que não há motivo para se defender a legalidade, quando a legitimidade a substitui com vantagens.

Fala do príncipe novo num tópico onde predomina as reflexões acerca da república se justifica, na medida em que estamos analisando o primeiro pilar de um Estado republicano consistente e duradouro, a saber, o tema da fundação. E como demonstramos anteriormente, por meio das palavras de Lefort<sup>251</sup>, não é possível dissociar a fundação – ícone do principado – com a manutenção, que é melhor amparada no interior de uma República. Maquiavel, uma vez mais, nos chama a atenção para a sua ética da flexibilidade, que, no entanto, deve manter a aparência tradicional, mesmo que tenha a necessidade de ser radicalmente nova. A discussão em torno do par legalidade/legitimidade

---

<sup>250</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 75.

<sup>251</sup> Cf. a nota 68 desse capítulo.

atesta isso. Enfim, mesmo que o tema seja a República, torna-se indispensável gastarmos algumas linhas com o tema do príncipe fundador.

### 3.4 Ruptura e continuidade: a questão da *virtù*

TENDO-SE em vista o que foi anteriormente exposto, Maquiavel nos induz à tese de que um Estado deve estar em harmonia com o seu corpo de cidadãos e instituições. A boa saúde do Estado dependerá não só dos bons legisladores, mas, também, de bons cidadãos. Nesse sentido, justifica-se a necessidade de examinarmos os elementos constantes do perfil do “bom cidadão”. Começaremos a traçar este perfil, expondo o dilema crueldade/piedade, já abordado em *O Príncipe*, e que reaparece formulado nos seguintes termos republicanos: “Se a clemência é mais necessária do que o rigor para governar a multidão”<sup>252</sup>.

Inicialmente, Maquiavel discorre sobre dois capitães romanos, cujos estilos de comando eram opostos; Ápio Cláudio, de conduta grosseira e cruel, e Quíncio, que possuía gênio suave e humano. O primeiro – mal obedecido por seus subordinados –, foi obrigado a fugir da província, mais ou menos derrotado; enquanto Quíncio, respeitado pelos soldados, tornou-se vitorioso. Parece – deduz o autor – que para governar a multidão é melhor ser humano que soberbo, piedoso que cruel. Essa verdade aparente será logo em seguida reforçada por um argumento de autoridade, a opinião de Cornélio Tácito, da qual partilham muitos outros escritores: “para governar a multidão, mais vale a humanidade do que a soberba, a clemência do que a crueldade”<sup>253</sup>. Assumindo o papel de mediador, Maquiavel acredita ser possível salvar as duas posições: quem governa homens que são seus iguais não pode usar inteiramente as penas e o rigor de que fala Tácito, devendo adotar uma conduta semelhante à de Quíncio; ao contrário, quem governa homens que são

---

<sup>252</sup> MACHIAVELLI, 1998, 19. Este é o título do capítulo.

<sup>253</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 234.

súditos deve preferir o rigor à clemência a fim de que estes não se tornem insolentes. Portanto, a conclusão do autor – absolutamente provisória, como se verá em seguida – determina ser necessário assumir uma conduta rigorosa nos principados, ao passo que nas repúblicas, o comportamento clemente e humano possui maior eficácia.

O capítulo seguinte – “Um exemplo de conduta humanitária pode mais sobre os faliscos do que toda a força das armas romanas” – vem alimentar e reforçar essa conclusão. O gesto humano, no caso, foi o de Camilo: quando assediava a cidade dos faliscos, um mestre encarregado da educação das crianças oriundas das famílias mais nobres da cidade – para conquistar o favor dos romanos – conduziu-as ao acampamento inimigo sob um pretexto qualquer e entregou as crianças a Camilo, dizendo-lhe que, ao mantê-las como reféns, aquela cidade se renderia às suas mãos. Camilo não só não aceitou a oferta, como fez castigar o mestre traidor. Pelo relato de Maquiavel, os faliscos, tocados por essa mostra de humanidade e integridade, não quiseram mais defender-se e entregaram a cidade. Desse episódio, pode-se, no dizer do secretário florentino, extrair a prova de que muitas vezes um ato humano e caridoso tem maior influência sobre os homens do que um ato violento e cruel; enfim, o poder da bondade prevaleceria sobre a força das armas.

Enumerando outros exemplos do mesmo gênero, Maquiavel continua batendo na mesma tecla: “Cipião, o africano, adquiriu menos reputação na Espanha com a tomada de Cartagena do que com o exemplo de honradez dado ao restituir ao esposo uma prisioneira jovem e bela, gesto que lhe valeu a afeição de toda a Espanha”<sup>254</sup>. O desfile de exemplos edificantes, do ponto de vista da moral tradicional, termina com uma proposição geral sobre as qualidades morais que povoam o imaginário dos povos, não mais diferenciando súditos de cidadãos; tais exemplos demonstram “também quanto os povos desejam que os

---

<sup>254</sup> MACHIAVELLI. 1998, p. 235.

grandes homens tenham essas virtudes, objeto do elogio dos historiadores, dos biógrafos dos príncipes, e de todos os que ensinam como estes devem se comportar”<sup>255</sup>.

Torna-se importante ressaltar que Maquiavel não está propriamente defendendo ou validando essas posições; o que ele faz é mostrar que, do ponto de vista da aspiração moral, os cidadãos da república não diferem dos súditos que vivem num regime principesco: os homens crêem naqueles mesmos valores que compõem o perfil imaginário do bom príncipe, pautando por eles seus juízos e reações. É oportuno lembrar que o mecanismo avaliativo exposto no capítulo 15 de *O Príncipe* não se restringia apenas aos príncipes; “todos os homens, máxime os príncipes, por estarem mais no alto, se fazem notar através da qualidades que lhe acarretam reprovação ou louvor”<sup>256</sup>. As mesmas qualidades consideradas louváveis no regime principesco são igualmente reconhecidas como tais pelos cidadãos; reconhecimento do qual depende a fama, honra, reputação ou a glória, termos pelos quais a imagem é designada na república. A boa ou má reputação determina-se com base em critérios de julgamento muito semelhantes nos dois regimes políticos: assim como existe imaginariamente um perfil principesco, também se pode falar num perfil imaginário do bom cidadão, que não estão muito distantes um do outro.

Assim como rompe com a figura do ‘bom príncipe’, Maquiavel coloca em questão o perfil do “bom cidadão”, moldando-o sobre a mesma matriz das virtudes tradicionais, procurando repor esse conceito em outros termos. E começa por fazê-lo no final do mesmo capítulo em que louva a conduta bondosa de Camilo, Cipião e tantos outros. Não obstante, objeta ele, Aníbal, com procedimentos contrários a estes – pela violência, crueldade, pilhagem e sobretudo infidelidade –, conseguiu alta fama e grandes vitórias. Procurando explicar como os mesmos resultados puderam ser alcançados por procedimentos

---

<sup>255</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 235.

<sup>256</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 34.



inteiramente diverso daqueles anteriormente descritos, o secretário florentino pondera que tudo se passa “como se a vitória não dependesse dessas causas, e as virtudes não aumentassem a força ou o êxito, já que agindo de outro modo se consegue igualmente a glória e a reputação”<sup>257</sup>.

Maquiavel ainda não está propriamente contestando os procedimentos antes louvados, ou lançando mão de asserções que os contradigam; basta-lhe por ora semear a dúvida quanto à sua eficácia. Para tanto, recorre à figura de Aníbal, cuja função argumentativa é a mesma desempenhada por Severo no capítulo 19 da obra *O Príncipe*: transtornar o nexó entre a boa imagem e virtude no seu sentido tradicional, aplainando o terreno para a construção de uma tese contrária.

Em busca de razões que esclareçam porque Aníbal, conduzindo-se de modo oposto ao de Cipião na Espanha, conseguiu todavia alcançar os mesmos resultados, Maquiavel atinge o aspecto central subjacente à antinomia clemência/rigor, já explicitado em *O Príncipe*. Lembra ele que os homens são impulsionados sobremaneira por duas causas – o amor e o ódio – e que é muito fácil fazer-se obedecer por temor como por afeição; aliás, diz ele, muitas vezes é melhor obedecido quem se faz temer do que aquele que se faz amar.

Diante disso:

não importa muito se um general segue um caminho ou outro, desde que tenha grande valor, qualidade que lhe dê reputação exaltada. Quando este valor chega ao grau de eminência de Aníbal e Cipião, compensa todas as faltas que poderiam ser cometidas pelo excesso de afeição ou de temor<sup>258</sup>.

Esta passagem desencadeia o processo de ruptura de Maquiavel com a concepção renascentista de virtude, progressivamente substituída pela noção de *virtù*. Não importa

<sup>257</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 236.

<sup>258</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 236-237.



muito como proceda um comandante – bem ou mal, praticando a virtude ou o vício no sentido tradicional –, desde que tenha *virtù* suficiente para se conduzir bem numa e noutra via.

O excesso de bondade é tão pernicioso quanto o excesso de crueldade; ambos acarretam inconvenientes e perigos quando não são retificados por uma grande *virtù*. Maquiavel sustenta que os dois modos de proceder podem trazer inconvenientes grandes o bastante para produzir a ruína política de um governante. Isso se os excessos em que se pode incorrer, tanto em relação ao amor – quem deseja demais ser amado, por pouco que se afaste do verdadeiro caminho torna-se desprezível – quanto em relação ao temor – quem muito deseja ser temido, por pouco que se exceda nisso torna-se odioso – não forem mitigados por uma excessiva *virtù*. Apenas em relação a esta última o excesso não se torna pernicioso.

O exemplo de Cipião e Aníbal comprova essas teses: ambos foram parcialmente prejudicados pelo seu modo de agir, mas não se arruinaram, porque a reputação que lhes dava sua *virtù* os tornou capazes de mitigar os excessos. Recorde-se o caso muito semelhante de Severo, excessivamente cruel, mas que pôde reinar com felicidade, haja vista que sua alta reputação o salvou do ódio dos súditos. Cipião foi prejudicado pelo excesso de bondade quando seus soldados se rebelaram contra ele na Espanha, porque não o temiam. Como era homem de grande *virtù*, pôde remediar a tempo tal inconveniente. E “para fazer face ao mal, foi obrigado a empregar o rigor que até então quisera evitar”<sup>259</sup>.

A *virtù*, e não a virtude no sentido clássico, produz a boa reputação, pois, agindo de modo contrário a esta última, também se conquista fama e glória. Maquiavel endossa a

---

<sup>259</sup> MACHIAVELLI. 1998. p. 237.

idéia convencional de que *virtù* é o nome dado àquele conjunto de qualidades que permitem a um príncipe aliar-se com a fortuna e conseguir honra, glória e fama. Mas afasta o sentido do termo de toda e qualquer conexão necessária com as virtudes cardeais e principescas.

A análise comparativa de Aníbal e Cipião procurou evidenciar que um, com comportamento louvável, e outro, com comportamento detestável, produziram o mesmo efeito. Em seguida, o autor anuncia que irá discorrer sobre dois cidadãos romanos que – com procedimentos diversos, mas igualmente louváveis – alcançaram a mesma glória. À primeira vista, trata-se apenas de apontar variações em torno do mesmo tema visando reforçar a tese central construída com base nos dois exemplos anteriores. Entretanto, à medida que a reflexão avança, claramente se vê que Maquiavel vai além e formula novas indagações.

Mânlio Torquato e Valério Corvino foram, para o secretário florentino, dois excelentes capitães romanos, semelhantes na *virtù*, nos triunfos militares e na glória, mas opostos na maneira de tratar os soldados. Mânlio, muito severo, impunha sem cessar trabalhos penosos às tropas. Valério, ao contrário, tinha modos humanos e afáveis; comandava seus soldados com a bondade de um pai. Mesmo com condutas tão desiguais, ambos colheram os mesmos frutos a favor da república e de si mesmos. Com base nesses fatos, Maquiavel levanta três questões: primeiro, é preciso examinar o que constrangia Mânlio a agir tão rigidamente e o que possibilitava Valério proceder com tanta humanidade; depois, descobrir as razões de procedimentos tão diversos produzirem o mesmo efeito; e, finalmente, qual dos dois deve ser imitado por ser melhor e mais útil.

Para responder às questões, Maquiavel leva em conta dois fatores: um de ordem interna – a *virtù* – e outro de ordem externa – a fortuna. Da harmonização de ambas resulta a glória, combinação que pode se dar com pesos e formas muito variados.

A fortuna pode apresentar-se ativamente benigna ou maligna; mas sua presença pode também ser inócua, quando se mantém numa posição neutra, sem interferir mais ativamente no rumo dos negócios humanos. A *virtù* capacita unicamente o homem para enfrentar a fortuna, qualquer que seja a forma que ela assuma; se benigna, é preciso não desperdiçar a ocasião propícia para agir e, também, não se envaidecer demasiadamente com o sucesso de uma ação que, afinal, não dependeu exclusivamente de qualidades pessoais; quando maligna, manter o ânimo firme, não se deixar abater e aguardar que a fortuna, volúvel, mude de direção. Quando ela se apresenta num estado neutro, a *virtù* tem um papel mais decisivo, na medida em que encontra campo livre para operar gloriosamente e inclinar a fortuna a seu favor. Em qualquer dessas situações, o mesmo princípio deve comandar a ação humana para que se tenha sempre boa fortuna: “julgo feliz aquele que combina o seu modo de proceder com as particularidades dos tempos, e infeliz o que faz discordar dos tempos a sua maneira de proceder”<sup>260</sup>. Tal idéia, reiterada nos *Discorsi*<sup>261</sup>, constitui a chave para responder às questões acima formuladas, bem como revelar a especificidade da *virtù* e sua respectiva imagem no interior do regime republicano.

O sucesso de um empreendimento não deriva apenas das qualidades pessoais do sujeito, por melhores que elas sejam. Dependem, também, de fatores externos e extrasubjetivos. Além disso, é fundamental que haja uma conformidade entre o modo de agir do indivíduo e a qualidade dos tempos, isto é, que as circunstâncias sejam propícias a determinado modo de proceder. Segundo Maquiavel, os homens agem de modos diferentes

---

<sup>260</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 52.

<sup>261</sup> Cf. os *Discorsi* de Maquiavel no livro III, capítulo 9.

na busca dos mesmos fins: alguns são mais circunspectos; outros, impetuosos; uns, violentos; outros, astutos, pacientes ou impacientes. E todos eles podem alcançar seus objetivos, desde que o momento seja oportuno àquele modo de agir. Assim, por exemplo, se alguém se conduz paciente e cautelosamente e o tempo e as circunstâncias lhe são favoráveis, seu governo é bem sucedido; porém, se o tempo e as coisas mudam, esse indivíduo se arruina quando não modifica seu modo de operar<sup>262</sup>.

Voltando às questões postas a partir dos procedimentos de Mânlio Torquato e Valério Corvino, pode-se compreender porque ambos obtiveram o mesmo resultado usando meios diferentes. Mânlio – inclinado à rigidez e à severidade – viveu num tempo em que tal conduta era necessária para impor disciplina ao exército romano; Valério, por sua vez, a quem bastava manter as regras em vigor num exército já disciplinado, pôde abandonar-se à sua natural humanidade<sup>263</sup>.

Nas repúblicas, a glória premia a *virtù*; entretanto, se o procedimento virtuoso deve variar segundo a conjuntura, isso significa que não existe uma estrada única que conduza à glória. Assim, diz Maquiavel, numa cidade cujas instituições ainda não estão corrompidas, os meios empregados para alcançar a glória não são os mesmos que numa república corrompida. Na república, como no principado, “os homens devem considerar a natureza dos tempos, ajustando a ela sua conduta”<sup>264</sup>.

Os homens, contudo, têm grande dificuldade em adequar seu procedimento à qualidade dos tempos, fundamentalmente por duas razões: “não se encontra homem tão prudente que saiba acomodar-se a isso, quer por não se poder desviar daquilo a que a natureza o impele, quer porque, tendo alguém prosperado num caminho, não pode

---

<sup>262</sup> Cf. o *Il Principe* de Maquiavel no capítulo 25.

<sup>263</sup> Cf. os *Discorsi* de Maquiavel no livro III, capítulo 22.

<sup>264</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 220.

resignar-se a abandoná-lo”<sup>265</sup>. Maquiavel procura chegar a uma fórmula geral para manter sempre a boa fortuna: flexibilidade diante das variações dos novos tempos. Entretanto, como os homens se aferram ao seu modo de proceder – porque seguem as inclinações de sua natureza, e, uma vez tendo conseguido sucesso de um modo, não querem agir de outro – essa regra geral tem pouca eficácia em relação ao indivíduo.

Semelhante dificuldade – intransponível no principado – pode, com relativa facilidade, ser superada na república, porque esta não constitui governo de um homem só. Na república, o poder se encontra disseminado por um número maior de indivíduos e há possibilidade de adaptação à variação dos tempos pela diversidade de cidadãos com que se pode contar. Foi o que se viu com Mânlio e Valério; ambos tiveram sucesso com inclinações naturais e procedimentos contrários. Enfim, na república, mudando os tempos – como os homens não mudam o modo de agir para o qual sua natureza os inclina –, mudam-se os homens.

Nessa perspectiva, deve ser interpretado o elogio de Maquiavel à: sabedoria, prudência, constância e fidelidade do povo<sup>266</sup>, que, de outra forma, seria contraditório com várias passagens de sua obra, onde ele afirma exatamente o contrário sobre as qualidades populares. O autor assegura que “um povo que tem o poder, sob o império de uma boa constituição, será tão estável, prudente e grato quanto um príncipe. Poderá sê-lo mais ainda do que o príncipe, reputado pela sua sabedoria”<sup>267</sup>. Com isso, conclui que: “quanto à sagacidade e à constância,[...] o povo é mais prudente, menos volúvel e, num certo sentido, mais judicioso do que o príncipe”<sup>268</sup>; afinal, o que está em pauta não são as qualidades pessoais do príncipe ou dos indivíduos que compõem as massas populares. Maquiavel não

---

<sup>265</sup> MACHIAVELLI. 1998, p. 52-53.

<sup>266</sup> Cf. os *Discorsi* de Maquiavel no livro I, capítulo 58 e 59.

<sup>267</sup> MACHIAVELLI. 1998, p. 136.

<sup>268</sup> MACHIAVELLI. 1998, p. 136.



está mensurando propriamente virtudes pessoais, mas as qualidades de dois regimes políticos e em que medida propiciam ou não o desenvolvimento da *virtù*.

Considerada assim, a república leva clara vantagem. Maquiavel identifica a ação virtuosa com a realização do bem comum e só na república isso é completamente possível. O regime principesco não transcende interesses particulares; aliás, por razões de ordem estrutural:

não é o interesse particular que faz a grandeza dos Estados, mas o interesse coletivo. E é evidente que o interesse comum só é respeitado nas repúblicas: tudo o que pode trazer vantagem geral é nelas conseguido sem obstáculos. Se uma certa medida prejudica um ou outro indivíduo, são tantos os que ela favorece, que se chega sempre a fazê-la prevalecer, a despeito das resistências, devido ao pequeno número de pessoas prejudicadas. O contrário acontece numa monarquia: com frequência, o que o monarca faz em seu próprio interesse prejudica o Estado – e o que beneficia o Estado é nocivo aos interesses particulares do monarca<sup>269</sup>.

Ao abordar, finalmente, a questão sobre qual dos dois modos de proceder é o mais louvável, a humanidade de Valério ou a severidade de Mânlio, Maquiavel procede com extremo cuidado, como sempre, que se rata de enfrentar opiniões partilhadas pelo senso comum e consagradas pela tradição. Alega que o assunto tem sido objeto de controvérsias, pois os escritores elogiam a ambos, parecendo, contudo, pender mais para Valério do que para Mânlio. Relata o que diz Tito Lívio a respeito de Valério:

Nunca houve comandante que tivesse maior familiaridade com os soldados; executava de boa vontade qualquer tarefa, por mais humilde que fosse. Além disto, com a mesma cordialidade vencia ou perdia nos exercícios militares de força ou velocidade, sem jamais desprezar quem o desafiasse. Era benevolente na ação, de acordo com a oportunidade; e também no expressar-se, dando menos importância à liberdade dos outros do que à sua dignidade e – o que, acima de tudo, lhe dava popularidade – exercia qualquer função com a mesma habilidade com que havia conseguido<sup>270</sup>.

---

<sup>269</sup> MACHIAVELLI. 1998. p. 146.

<sup>270</sup> MACHIAVELLI. 1998. p. 239.



Não é difícil entrever nesse retrato um perfil imaginário do “bom cidadão”, espécie de versão republicana da figura do “bom príncipe”. Ao menos parece ser esse o tratamento discursivo que o autor lhe confere, pois só cita Tito Lívio para romper com ele logo depois, ficando sugerido que, a rigor, não são essas qualidades que definem a *virtù*, embora efetivamente elas povoem o imaginário popular.

Julgando difícil chegar a uma conclusão definitiva, já que Tito Lívio fala de Mânlio de modo igualmente honroso e os escritores em geral estão longe da unanimidade, Maquiavel, finalmente, dispõe-se a emitir sua opinião, a pretexto de não deixar a controvérsia indefinida:

Dentro do âmbito de uma república, o comportamento de Mânlio merece mais encômios, e representa um perigo menor, porque se orienta totalmente pelo interesse do Estado, não sendo ditado pela ambição pessoal – de fato, não se consegue formar seguidores tratando a todos com dureza, tendo em vista apenas o bem público. Tanto isto é verdade, que as repúblicas exaltam este comportamento, de tal forma vantajoso para elas, e que, tendendo ao bem comum, não se pode suspeitar que seja de motivação personalista<sup>271</sup>.

Por outro lado, a maneira de agir de Valério, embora pareça contar com a preferência dos escritores, torna-se perigosa numa república pelo dano que pode causar à liberdade. Basta considerarmos que o comandante benevolente pode estabelecer com os soldados vínculos de afeição e adesão pessoal que criam condições propícias à usurpação do poder e instituição de uma tirania. O comportamento de Valério não chegou a produzir tais efeitos desastrosos porque os romanos ainda não estavam corrompidos; e ele não permaneceu tempo muito longo no comando.

No regime principesco, por outro lado, Maquiavel considera que não se deve imitar Mânlio, mas sim Valério, pois, como se viu anteriormente, um príncipe deve procurar ser

---

<sup>271</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 239.

amado pelos súditos; essa afeição ele conquista com afabilidade, humanidade, piedade e demais qualidades encontradas em Valério. A justificativa política mais forte, contudo, aparece em seguida: “o que deve ligar o príncipe aos súditos e aos soldados é a obediência e o amor”<sup>272</sup>. Mesmo porque, “a afeição pessoal pelo príncipe e o devotamento do seu exército estão perfeitamente em harmonia com todas as demais instituições do governo monárquico”<sup>273</sup>.

Estas conclusões constituem o exato oposto da tese estabelecida inicialmente, no final do capítulo 19, onde Maquiavel, sob a mesma justificativa de estar conciliando duas opiniões contrárias sobre o emprego da clemência e do rigor, assegurava que, numa república, onde se governa homens que são nossos iguais, não se pode aplicar com rigor as penas; ao passo que, no principado, deve-se preferir o rigor à clemência para evitar que os súditos se tornem insolentes. Diferentemente do que possa parecer a uma leitura desavisada, não há nenhuma contradição nessas duas conclusões opostas. A primeira refere-se ao imaginário moral humanista, compartilhado pelo senso comum e por muitos escritores que trataram do tema; a segunda constitui a posição de Maquiavel, construída precisamente a partir da ruptura com a anterior.

Vale lembrar que Maquiavel julga recomendável a instauração do regime monárquico nas cidades em que as relações políticas se acham comprometidas: seja pela desigualdade, isto é, onde a aristocracia feudal ainda tem força política; seja pela corrupção, com a obstrução do funcionamento das instituições e a obediência à lei.

Podem-se, portanto, concluir que quem quiser estabelecer uma república num país onde haja grande número de aristocratas não terá êxito a não ser que os mate a

---

<sup>272</sup> MACHIAVELLI. 1998, p. 240.

<sup>273</sup> *Ibidem*, p. 240.

todos; a quem pretender instituir um reino, ou principado, onde exista sentimento de igualdade entre os homens, só terá êxito se elevar alguns deles acima do nível ordinário dos cidadãos, transformando esses espíritos ambiciosos em aristocratas de fato, e não só de título; dando-lhes terras e castelos, cercando-os de privilégios, súditos e riquezas, de modo que possam apoiar nesses instrumentos seu poder e sua ambição<sup>274</sup>.

Nas sociedades em que o poder institucional deteriorou-se, tornou-se frágil e ineficaz, a ordem só pode ser eventualmente mantida à custa da instauração de um poder pessoal. A monarquia, longe de ser o melhor regime – como advogava boa parte da filosofia política clássica –, na perspectiva maquiaveliana, só é boa como mal menor, como alternativa ao caos social ou à licença.

Daí a particularidade relativa à questão da imagem no principado, onde esta deve servir à criação de um vínculo pessoal com os súditos, de maneira que o soberano seja amado ou, pelo menos, não odiado. O modo como bondade, humanidade, piedade, clemência e outras qualidades análogas se prestam ao estabelecimento de vínculos de afeição pessoal deve ser pôsto sob suspeita nas repúblicas, onde é preferível adotar uma conduta política fundamentada na severidade e no rigor.

Nos regimes republicanos, o vínculo do cidadão com o Estado deve ser estabelecido sobretudo pelas vias institucionais; a criação de laços pessoais redundaria na particularização do que é público, princípio elementar de toda tirania, e, portanto, ameaça à liberdade. De acordo com Sasso, “não é ao bem particular, mas ao bem comum é o que faz grande a cidade”<sup>275</sup>.

A oposição tradicional entre bem e mal – pólos a partir dos quais se definia a virtude tradicional – é retrabalhada por Maquiavel e recuperada numa outra ótica, a do conflito entre público e privado. Segundo Isaiah Berlin, em Maquiavel há “dois mundos: o

---

<sup>274</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>275</sup> SASSO, 1993, p. 500.

da moral pessoal e o da organização pública”<sup>276</sup>. A articulação dessa nova oposição presidirá à substituição da noção de virtude pelo conceito maquiaveliano de *virtù*. À luz dessa última, deverá ser equacionada, por sua vez, a questão do imaginário político na república.

A delimitação da noção de *virtù* se processa de modo concomitante ao seu definitivo distanciamento da significação tradicional de virtude. Em lugar da prática de um catálogo fixo de qualidades morais, virtuoso, no sentido maquiaveliano, é aquele que sabe agir de acordo com as exigências das circunstâncias em que se encontra e harmoniza fortuna e *virtù*, sem se deixar perturbar pela clássica diferenciação entre virtude e vício. Por essa razão, o conteúdo da noção de *virtù* tem necessariamente que ser flutuante, oscilante, não passível de determinações *a priori*. Flexibilidade constitui seu traço essencial, conforme se pode depreender da postura que Maquiavel prescreve ao príncipe novo: “que possua ânimo disposto a voltar-se para a direção a que os ventos e as variações da sorte o impelirem, e, como se disse acima, não partir do bem, mas, podendo, saber entrar para o mal, se a isso estiver obrigado”<sup>277</sup>.

A distância entre virtude no sentido tradicional e a noção maquiaveliana de *virtù* pode ser melhor mensurada nos *Discorsi*, no capítulo 28: “É preciso fiscalizar com cuidado o comportamento dos cidadãos, pois ocorre com freqüência que uma ação virtuosa oculta as raízes da tirania”<sup>278</sup>. Numa ocasião em que houve fome em Roma e as provisões públicas eram insuficientes para sanar o problema, Spúrio Mélio, rico cidadão romano, resolveu distribuir ao povo suas reservas privadas de cereais. Com esse ato de liberalidade, conquistou de tal modo o favor popular que o Senado, ao pensar nos inconvenientes que poderiam nascer disso, nomeou, contra Spúrio, um ditador que o fez executar. A respeito

---

<sup>276</sup> BERLIN, 1972, p. 11.

<sup>277</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 38.

desse episódio, Maquiavel comenta: “muitas vezes ações que parecem virtuosas, impossíveis de criticar de modo razoável, se tornam funestas, expondo as repúblicas aos mais graves riscos, quando estes não são remediados oportunamente”<sup>279</sup>.

O “parecer bom” convém perfeitamente ao principado, e o soberano deve empregar toda sua astúcia para construir essa aparência com base nos mesmos atos que são classificados de modo oposto – como cruéis – na república. São atos que parecem bondosos e efetivamente o são, quando considerados apenas em si mesmos, tanto que não se têm razões para condená-los enquanto tais. Satisfazem a noção de virtude do ponto de vista do imperativo moral tradicional, mas não no conceito maquiaveliano de *virtù*, pois um ato intrinsecamente bom pode ser politicamente mau.

Desse modo, tornam-se cada vez mais claros os motivos pelos quais a questão do imaginário político na república configura-se de modo inteiramente diverso do principado. Neste, a prática real ou aparente da virtude individual, que resulta numa boa imagem do soberano, permite estabelecer vínculos pessoais ou de afeição com os súditos, algo coerente com a essência das relações políticas no principado. Na república, ao contrário, a prática da virtude individual e os vínculos pessoais ou o partidarismo que ela engendra carregam dentro de si um potencial tirânico suficiente para metamorfosear em cruel uma ação que, em si mesma, seria boa.

---

<sup>279</sup> Ibidem, 1998, p. 245.



## C O N C L U S Ã O

**A** INTENÇÃO da presente dissertação encontra-se na tentativa de analisar a temática que envolve o debate entre ética e política na esfera da filosofia política do secretário florentino Nicolau Maquiavel. Partimos da premissa de que esse pensador político marcou definitivamente este debate polêmico, na medida em que sua proposta baseia-se numa ruptura que se situa entre os cânones da ética tradicional e a política moderna. Procuramos demonstrar que, durante toda a Idade Média, com Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, ambas – ética e política – eram examinadas conjuntamente e consideradas vinculadas e interdependentes convencionalmente.

No caso da ética medieval-cristã, de acordo com Maquiavel, enquanto transcendente e que fala ao homem interior, nem sempre ofereceu o melhor conselho àqueles que possuem a intrincada obrigação de governar e manter um Estado. Ao romper efetivamente com os clássicos, o secretário florentino segue a premissa de que a ética e a política são criações humanas para servirem unicamente aos próprios homens: não objetiva atender às necessidades de deuses, heróis ou santos; o seu caráter não é transcendente, mas imanente.

Homens concretos em situações reais: eis o foco das análises maquiavelianas sobre a relação entre ética e política. Mesmo porque, a Maquiavel parece “mais conveniente procurar a verdade pelo efeito das coisas do que pelo que delas se possa imaginar”<sup>280</sup>. Assim, uma vez que a ética e a política são criações de seres humanos para se auto-regularem, cabe então encerrarmos nossas análises, retomando a sua concepção do homem intrinsecamente perverso e mal. Contudo, ainda assim, esse homem é o elemento

---

<sup>280</sup> MACHIAVELLI, 1998, p. 33.



privilegiado e necessário à construção do Estado que vise ao bem comum.

Maquiavel, ao argumentar que os homens são imperfeitos, volúveis, maus etc., defende a idéia de que, para viverem coletivamente, necessitam de regras de conduta. Estas terão como funções conduzi-los de modo a determinar o que podem e o que não podem, tanto no que se refere à ética quanto à política; e que, acima de tudo, leve na devida conta como eles efetivamente são e não como deveriam ser.

O secretário florentino recusa, então, a perspectiva de uma ética que trate a coletividade humana como se esta fosse naturalmente boa ou sociável. Ao contrário, se os homens forem deixados ao seu livre-arbítrio e guiarem-se pela sua própria natureza, invariavelmente levarão a si e ao governo à ruína. Daí a necessidade de novos parâmetros para a ética e para a política. E uma vez que as soluções políticas ao convívio social e aos apetites humanos são variáveis, não deixamos de expor a necessidade de se levar em conta que a construção do *vivere civile* pode pressupor ou o principado, ou a república, como solução política ao desregramento das condutas dos homens em geral.

Enfim, de encontro à visão tradicional que ressalta a imoralidade de Maquiavel, ao nosso ver, impõe-se um outro Maquiavel; aquele que possui um ideal tanto de ética como de política, ou seja, o Estado Republicano. Neste é possível a melhor expressão coletiva da *virtù* e a conseqüente realização do “bem comum”. Por isso, afirmamos a existência de um projeto ético – a república –, embora este ideal, como vimos, não passe pelos mesmos caminhos da ética tradicional – seja a medieval-cristã, seja a dos *speculum principis* – muitas vezes ao contrário. Tal afirmativa se justifica na medida em que Maquiavel, em vários momentos, explicitava a necessidade de se romper com os clássicos. Uma vez que, na sua concepção, a ética subordina-se à política; ético é a conservação política da liberdade.

## B I B L I O G R A F I A

- AGOSTINHO, SANTO. "Confissões". In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- \_\_\_\_\_. *A Cidade de Deus (contra os pagãos)*, parte I e II. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- ANDRADE, S. M. VIEGAS. "Maquiavel: a execração da tirania". *Síntese*, n.º 7, 1976.
- AQUINO, TOMÁS DE. *Suma Teológica*. 2ª ed. Primeira Parte, Questões 1-49. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia de São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina Editora; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980. (Tradução de Alexandre Corrêa).
- \_\_\_\_\_. "Súmula contra os gentios". In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- ARAÚJO, CÍCERO. "Algumas reflexões sobre Descartes e Maquiavel." *Trans/Form/Ação*, n.º 17, 1994.
- ARON, RAYMOND. *Machiavel et les tyrannies modernes*. Éditions de Fallois, 1993.
- BERLIN, ISAIAH. "The originality of Machiavelli". In: M. P. GILMORE, *Studies on Machiavelli*, Firenze: G. C. Sansoni, 1972.
- \_\_\_\_\_. "O Problema de Maquiavel". *Documentação e atualidade política*, n.º 6, 1978.
- BIGNOTTO, NEWTON. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.
- \_\_\_\_\_. O conflito das liberdades: Santo Agostinho. *Síntese Nova Fase*, v. 19, n.º 58, 1992.
- \_\_\_\_\_. "A má fama na filosofia política: James Harrington e Maquiavel". *Discurso*, n.º 24, 1994.
- \_\_\_\_\_. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.
- \_\_\_\_\_. (org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- BOEHNER, PHILOTHEUS & GILSON, ETIENNE. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- BOVERO, MICHELANGELO. "Ética e política: entre maquiavelismo e kantismo". *Lua Nova*, n.º 25, 1992.
- BURCHARDT, JACOB. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

- BURKE, PETER. *A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luis XIV*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1994.
- CASSIRER, ERNST. *El mito del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- CHABOD, FEDERICO. *Scritti su Machiavelli*. Torino: Einaudi, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Escritos sobre el Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- COELHO, JONAS GONÇALVES. “Maquiavel: o príncipe para o povo”. *Leopoldianum*, n.º 54, 1992.
- COLONNA D’ISTRIA, GÉRARD et FRAPET, ROLAND. *L’art politique chez Machiavel – principes e méthode*. Paris: J. Vrin, 1980.
- CONDÉ, MAURO LÚCIO LEITÃO. “Maquiavel e Wittgenstein: a astúcia da linguagem”. *Caderno de Filosofia e Ciências Humanas*, n.º 1, 1993.
- DANÉL, ADAM D. *A case for freedom*. New York & London: University Press of America, 1997.
- DE GRAZIA, SEBASTIAN. *Maquiavel no Inferno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- FRANCO, AFONSO ARINOS DE MELO. O pensamento político no Renascimento. *Documentação e atualidade política*, n.º 7, 1978.
- GILBERT, FELIX. “The Humanist Concept of the Prince and The Prince of Machiavelli”. *Journal of Modern History*, 11 (1939), p. 449-483.
- \_\_\_\_\_. “The composition and structure of Machiavelli’s Discorsi”. *Journal of the History of Ideas*, 14 (1953), p.136-156.
- \_\_\_\_\_. *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento*. Torino: Einaudi, 1970.
- GILSON, ETIENNE. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GOMES, JOÃO CARLOS LINO. Ética, política e poder em Maquiavel. *Síntese*, n.º 60, 1993.
- GRAMSCI, ANTONIO. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. Rio de Janeiro; Civilização Brasileira, 1978.
- GUIMARÃES, MARIA TERESA CANESIN. “Uma Leitura de ‘Maquiavel: a política e o Estado moderno’”. *Estudos*, vol. 1, n.º 1, 1973.
- HULLIUNG, MARK. *Citizen Machiavelli*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

LARIVAILLE, PAUL. *A Itália no tempo de Maquiavel (Florença e Roma)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEFORT, CLAUDE. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

\_\_\_\_\_. *As formas da História*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

\_\_\_\_\_. *A invenção democrática*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

MACHIAVELLI, NICCOLÒ. *Tutte le opere storiche, politiche e letterarie*. Roma: Newton & Compton Editori, 1998.

MANENT, PIERRE. *Maquiavel e a fecundidade do mal*. In: *História Intelectual do Liberalismo: dez lições*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

MANSFIELD, HARVEY C. *Machiavelli's virtue*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1996.

MAQUIAVEL, NICOLAU. *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. 2ª ed. revisada. Brasília: Ed. UnB, 1979.

\_\_\_\_\_. *A Arte da Guerra. A vida de Castruccio Castracani. Belfagor, o Arquidiabo. O Príncipe*. 2ª ed. Brasília: Ed. UnB, 1982.

\_\_\_\_\_. *A Mandrágora*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. "O Príncipe. Escritos Políticos". In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MATTINGLY, GARRET. "Maquiavel". *Documentação e atualidade política*, n.º 11, 1980.

MERLEAU-PONTY, MAURICE. "Nota sobre Maquiavel". In: *Sinais*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

NAMER, GÉRARD. *Maquiavel ou as origens da sociologia do conhecimento*. São Paulo; Cultrix, 1982.

MIRANDA, GERALDO MAGELA CAROZZI DE. "Maquiavel e a possibilidade de pensar uma ética da flexibilidade". *Cadernos de Filosofia e Ciências Humanas*, n.º 10, 1998.

MOREIRA, MARCÍLIO Marques. "O Pensamento Político de Maquiavel". *Documentação e atualidade política*, n.º 7, 1978.

NEDEL, JOSÉ. "Hegel e Maquiavel". *Veritas*, n.º 153, 1994.

\_\_\_\_\_. *Maquiavel – Conceção antropológica e ética*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

- ALMEIDA NETO, MANOEL DE. "Desejo e Esquecimento: Considerações Sobre a História e o Tempo em Maquiavel e Nietzsche". *Caderno de Filosofia e Ciências Humanas*, n.º 5, 1995.
- PAREL, ANTHONY J. *The Machiavellian cosmos*. New Haven & London: Yale University Press, 1992.
- POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian moment*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- SABINE, GEORGE H. *Historia de la Teoría Política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2ª edición, 1992.
- SASSO, GENNARO. *Studi su Machiavelli*. Napoli: Morano, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Niccolò Machiavelli. I - Il pensiero politico*. Bologna: Il Mulino, 1993.
- SAVONAROLA, JERÔNIMO. *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- SKINNER, QUENTIN. *Machiavel*. Paris: Éditions du Seuil, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I - El Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- STRAUSS, LEO. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1958.
- \_\_\_\_\_. "Niccolò Machiavelli". In: *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1983.
- \_\_\_\_\_. CROUSEY, JOSEPH (compiladores). *Historia de la Filosofía Política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- VALVERDE, ANTÔNIO. "A Liberdade cívica no Livro I dos *Discorsi* de Maquiavel". *HYPNOS*, n.º 5, 1999.
- VESCHIA, RENATO SILVA DELLA. "Maquiavel, ética e política". *Sociedade em Debate*, vol. 3, n.º 1, 1997.
- VILLORO, LUÍS. "Los Dos Discursos de Maquiavelo". *Dianoia*, 1991.
- VIROLI, MAURIZIO. *Niccolò's smile: a biography of Machiavelli*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998.
- WEFFORT, FRANCISCO C. (Org.). *Os clássicos da Política*. 4ª ed. São Paulo: Ática, 1993.