

JOÃO CARLOS LINO GOMES

MAQUIAVEL E A MODERNA CONCEPÇÃO DO POLÍTICO

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Belo Horizonte

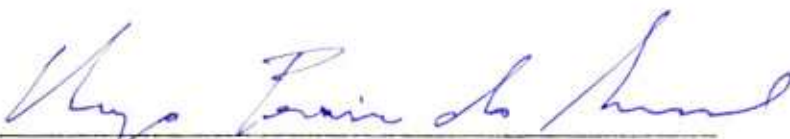
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS DA UFMG.

0 2/06

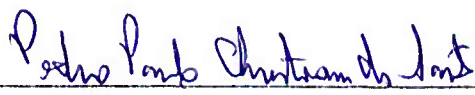
JOÃO CARLOS LINO GOMES

MAQUIAVEL E A MODERNA CONCEPÇÃO DO POLÍTICO

Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos professores:


Prof. Hugo Pereira do Amaral - Orientador


Prof.


Prof.

Curso de Mestrado em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG.

Belo Horizonte,

*À Professora Sônia Viegas, cujo
carinho e atenção possibilitaram
meu caminho na Filosofia.*

*Ao Professor Hugo Amaral, pela lú
cida e segura orientação deste
trabalho*

Para Ondina, com especial carinho.

*"Pour comprendre Machiavel, il
fallait donc pouvoir expliquer
comment l'auteur du Prince
était aussi le républicain
des Discours".*

Georges Mounin

SUMÁRIO

	PÁG.
INTRODUÇÃO	06
CAPÍTULO 1 - ARISTÓTELES E A CONCEPÇÃO GREGA DA POLÍTICA	09
1.1. A experiência política grega e a cidade	09
1.2. Ética e política em Aristóteles	18
1.3. A vida contemplativa como ideal de <u>feli-</u> <u>cidade</u>	30
CAPÍTULO 2 - A RENASCENÇA DE MAQUIAVEL E A DESTRUIÇÃO DO COSMOS ARISTOTÉLICO	35
2.1. A Renascença e a idéia de natureza ...	35
2.2. A Renascença e a idéia de homem	42
2.3. A Itália no Renascimento	49
2.4. O homem Maquiavel	56
CAPÍTULO 3 - MAQUIAVEL E A INSTAURAÇÃO POLÍTICA	61
3.1. A questão do poder	61
3.2. Poder e sociedade	67
3.3. O poder como jogo	72
3.4. A <u>virtú</u> e a fortuna	77
CAPÍTULO 4 - ÉTICA, POLÍTICA E PODER EM MAQUIAVEL	83
4.1. O poder e a natureza humana	83
4.2. Ética e política	89
4.3. A racionalização da força e a <u>institui-</u> <u>ção do Estado</u>	97
CAPÍTULO 5 - MAQUIAVEL E A LIBERDADE	104
5.1. O povo e o desejo de liberdade	104
5.2. A república e a realização da liberda- de	109
CONCLUSÃO	115
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	117

INTRODUÇÃO

Não é incomum começar um trabalho sobre Maquiavel mostrando a concepção negativa que se teve deste autor através da história. Sempre visto com desconfiança, Maquiavel foi alvo de muitas críticas e preconceitos que prejudicaram uma leitura mais imparcial de sua obra. Não é nosso objetivo nesta dissertação polemizar com as várias interpretações existentes da obra maquiaveliana. Pretendemos, sim, dar uma contribuição no sentido de resgatar o que há de importante em Maquiavel para se pensar a nossa modernidade.

Nascido durante o Renascimento, na cidade de Florença, este autor tem diante de si um mundo em transformação. O quadro político europeu sofre mudanças radicais e a Itália, ainda não unificada, é alvo dos interesses de diversas nações. Maquiavel ocupa o cargo de segundo secretário da embaixada de Florença e viaja pela Europa em várias missões que lhe possibilitam ver de perto como realmente funciona a política.

Mas a Renascença é uma época de transição. Como tal, assistimos a partir dela o desmoronamento do universo feudal e profundas modificações nas relações políticas. Esta época se situa entre a Idade Média e a modernidade e sendo assim, o quadro de representações do universo renascentista é extremamente instável. O pensamento que se radica nesta época expressa esta instabilidade e Maquiavel é um genial intérprete deste tempo. Em suas reflexões podemos ver com clareza a negação do ideal clássico da política mas, ao mesmo tempo, temos que fazer um esforço para apreender idéias como as de Estado, sociedade, poder, etc., que estão presentes em sua obra mas não de uma forma sistemática, clara.

Ao lermos Maquiavel podemos perceber as contradições da época em que ele viveu. Época esta que tenta se libertar

dos laços do feudalismo e constituir-se como um mundo novo onde se vê o surgimento do Estado moderno centralizando o poder e fundando a própria vida humana associada. Maquiavel assiste a formação deste Estado e se preocupa com a Itália desunida que serve de palco para acirradas lutas políticas. Seus textos refletem esta preocupação desde suas reflexões sobre a necessidade de um exército nacional até a exigência de um príncipe que tenha um braço forte e possibilite a formação de um Estado italiano. Desta forma, vemos que o pano de fundo sobre o qual se elabora o pensamento maquiaveliano se distingue radicalmente daquele sobre o qual se ergue a reflexão clássica sobre a política. Maquiavel não faz das perguntas sobre o bom governo e a boa sociedade o centro de suas reflexões. Sua preocupação é com a fundação do Estado. Na Europa da época, mesmo em estados como França e Inglaterra, ainda não temos um Estado no sentido moderno do termo, constituindo-se como uma instância impessoal, formada por funcionários, que não se confunde com a pessoa do governante.

O pensamento maquiaveliano enfrenta todas estas questões e não se reduz a um conjunto de conselhos perversos dados ao príncipe. A leitura do livro *O Príncipe* se não comparada com a dos *Comentários...* (*Discorsi*) pode efetivamente prejudicar uma interpretação menos apaixonada da obra do florentino. Tentaremos, no decorrer dessa dissertação, mostrar como os dois livros são importantes para uma correta compreensão de Maquiavel. Longe de ser um partidário da tirania, este autor aparece como um defensor da liberdade e é nesta defesa que ele exige o braço forte do príncipe para constituir o Estado e a vida em sociedade frente ao caos reinante na Itália de sua época. Como veremos em nosso texto, este momento onde o pulso do príncipe é necessário deve ser passageiro, pois não se pode governar o tempo todo com o uso de métodos tirânicos. Por outro lado, não se pode prescindir do Estado para possibilitar a vida

em sociedade, pois os homens vivem em conflito e só o poder do Estado impede que se destruam completamente.

Assim tentamos ler Maquiavel e contribuir para aclarar algumas questões presentes em sua obra. Procuramos mostrar, através dos cinco capítulos que compõem esta dissertação, como aparecem em nosso autor questões de fundamental importância para a moderna reflexão sobre a política. Mas, situamos Maquiavel no ponto de ruptura entre o pensamento clássico e o moderno. Desta forma, tivemos necessidade de mostrar como se pensava a política na Grécia antiga e centramos nossas reflexões em Aristóteles, já que este filósofo se encontra no termo da cidade-estado grega e é assimilado pelo pensamento medieval que será questionado na Renascença. A política grega e o pensamento aristotélico são portanto o conteúdo do nosso primeiro capítulo. Já no segundo capítulo, mostramos como se constitui o universo mental renascentista e qual o sentido da ruptura que ele opera com relação ao universo aristotélico-medieval. Também neste capítulo situamos Maquiavel na Renascença. No terceiro capítulo discutimos a importância da instauração da ordem política para a constituição da sociedade e explicitamos qual o papel do poder nesta constituição. No quarto capítulo discutimos as relações entre a ética, a política e o poder mostrando qual o conceito de natureza humana para Maquiavel e qual o verdadeiro lugar da ética no que se refere aos assuntos políticos. Finalmente, no quinto capítulo, refletimos sobre a questão da liberdade para Maquiavel. Este capítulo se impôs na medida em que a suposição com a qual trabalhamos durante toda a dissertação é a de que Maquiavel não é um defensor da tirania e, sim, da liberdade. Desta forma, fez-se necessário mostrar como o problema da liberdade é relevante para compreendermos este autor.

CAPÍTULO 1

ARISTÓTELES E A CONCEPÇÃO GREGA DA POLÍTICA

Este capítulo pretende apresentar a concepção aristotélica da política e sua articulação com a cultura grega. Desta forma, estaremos preparando terreno para nossa investigação sobre o pensamento político de Maquiavel e sua ruptura com a reflexão clássica sobre a política. Isto porque, tendo uma compreensão global das concepções de Aristóteles, será possível mostrar como o pensamento maquiaveliano é filho da ruptura que a Renascença opera com relação aos ideais do pensamento aristotélico-medieval.

1.1. *A experiência política grega e a cidade*

Aristóteles elabora o seu sistema filosófico de dentro do império macedônio. Esta referência é importante, pois o tema de que iremos tratar, a sua filosofia política, está perpassado pela tensão vivida por um pensador que tenta refletir sobre uma estrutura político-institucional que está em seu ocaso: a pólis grega. Não é difícil compreendermos este quadro onde a filosofia tenta resgatar, ao nível da consciência, um universo que se esboroa. Esta é a importância do esforço aristotélico: conceptualizar, deixando uma herança para o pensamento político do ocidente, a experiência vivida pela cidade-estado grega. É importante frisar neste ponto que, quando falamos da experiência política grega, temos em vista principalmente a cidade de Atenas e sua experiência democrática.

Assim, Aristóteles nos diz na Política que a cidade tem precedência sobre a família e sobre cada um dos cidadãos in

dividualmente¹. Ora, cabe entender o que o pensador está dizendo. Diferentemente dos modernos, que irão compreender o Estado como algo que está separado da sociedade e sobre esta legisladora, a concepção grega via na *pōlis* o único lugar onde a liberdade podia existir. Não se pensava num Estado que garantisse a liberdade dos homens em sociedade, restringindo as ações destes homens consideradas nocivas à comunidade². A *pōlis*, ao contrário, se constituiu na medida em que era geradora de liberdade e, como vai querer Aristóteles, de bem estar, de felicidade. Tratava-se não de cercear certas ações consideradas nocivas, mas de possibilitar a prática de ações justas.

Quando os gregos pensavam a *pōlis*, isto se dava nos quadros da convicção de que esta era a reprodução humana da ordem do cosmos. É por isto que Aristóteles nos dirá, numa passagem da *Política*, que a cidade é uma criação da natureza¹. Desta forma, embora a formação da cidade seja obra dos homens, esta construção obedece à necessidade radical de dar ao homem um lugar na ordem do mundo. Tal lugar é onde o homem se reconhece como humano e, para os gregos, o humano por excelência é o cidadão em pleno exercício de suas funções políticas.

Anteriormente ao advento da *pōlis*, a Grécia possuiu outras formações urbanas. Não é o caso de tematizá-las aqui. Só é importante lembrar o caráter do poder político da última formação urbana que antecedeu a *pōlis*. Nesta formação, o poder político se encontra ligado à figura de um soberano com poderes divinos, o *ānax*, em torno do qual a comunidade se consti-

¹ ARISTÓTELES, 1985. Livro I, Cap. I, 1253a.

² Sobre a liberdade na Grécia democrática Hélio Jaguaribe escreve: "Numa democracia como a grega, fundada na noção de cidadania, a liberdade é, ao mesmo tempo, um atributo desta e um requisito para seu exercício. Tem-se liberdade na *pōlis*, por se pertencer a ela e se estar consagrado ao seu bem. É uma liberdade ativa, participatória e pública". JÁGUARIBE, 1981. P. 4.

tuia. O próprio aproveitamento do espaço urbano estava ligado à figura deste soberano, sendo que as construções ficavam agrupadas em torno do palácio do rei. Jean Pierre Vernant, ao falar do fim deste período na Grécia, diz:

"Desaparecido o áanax que, pela virtude de um poder mais que humano, unificava e ordenava os diversos elementos do reino, novos problemas surgem: como a ordem pode nascer do conflito entre grupos rivais, do choque das prerrogativas e das funções opostas? Como uma vida comum pode apoiar-se em elementos discordantes? Ou - para retomar a própria fórmula dos orfíacos - como, no plano social o uno pode sair do múltiplo e o múltiplo do uno?"³.

Ou seja, as mudanças que se operaram ao nível da estrutura política, nesta fase da Grécia, provocaram uma ruptura na malha simbólica onde se inscreviam as representações que os gregos desta época tinham de si mesmo. Como deixou claro Vernant, a sociedade grega começou a se perguntar sobre seus fundamentos, sobre suas razões de ser. Uma certa imagem da comunidade, constituída em torno do poder soberano e tendo sua unidade garantida por forças divinas, se rompe.

É neste quadro que temos a formação da pólis. A comunidade, que era constituída em torno do palácio real, dá lugar à cidade cujo lugar central é a ágora, a praça pública onde os homens agem através do discurso e elaboram leis que, em sua universalidade, tentam dar conta do espaço comum. Jean Pierre Vernant nos diz que

"o aparecimento da pólis constitui, na história do pensamento grego, um acontecimento decisivo. Certamente, no plano intelectual como no domínio das instituições, só no fim alcançará todas as suas conseqüências; a pólis conhecerá etapas múltiplas e formas variadas. Entretanto, desde seu advento, que se pode situar entre os séculos VIII e VII, marca um começo, uma verdadeira invenção; por ela, a vida social e as relações entre os homens tomam uma forma nova, cuja originalidade será plenamente sentida pelos gregos"⁴.

³ VERNANT, 1981. P. 31.

⁴ Ibidem, p. 34.

É um novo universo espiritual que se organiza. Nele, os homens se inserem na ordem do cosmos por sua atividade neste microcosmos que é a cidade. Muito longe de nossas modernas sociedades políticas, onde há uma nítida separação entre Estado e Sociedade, Sociedade Política e Sociedade Civil, para os gregos, viver em sociedade era participar dos negócios políticos da cidade. O homem grego conseguia sua autonomia, esta possibilidade de ser regido por sua própria lei, na medida em que, se entregando à prática política, participava da elaboração das leis da cidade. Esta prática só era possível entre iguais. A vida entre desiguais, para os gregos, só era possível no restrito espaço do lar, onde o senhor reinava sobre a família na qual estavam incluídos os escravos. Isto porque o lar fazia parte da esfera privada em contraposição à agora que representava a esfera pública.

A autonomia dos homens, de que falamos, era um reflexo da autonomia da cidade. Esta possibilidade de gerar suas próprias leis, ao mesmo tempo em que constituiu a *pólis*, de certa forma marcou seu fracasso. Isto porque as cidades, quando tentam se unir para enfrentar o inimigo macedônio, viram-se feridas naquilo que constituía o seu ser: a sua auto-suficiência. Esta, que se produzia a partir de uma prática política, iria informar um horizonte mental onde foi possível o surgimento e desenvolvimento do que se chamou o "*gênio grego*". Esta prática política se ergue sobre pelo menos três pilares: a importância da palavra na constituição da vida política, a referência ao espaço público como o lugar de realização da vida social e a idéia de igualdade entre cidadãos⁵.

No caso da palavra, é bom frisar a importância da mudança de seu estatuto para o desenvolvimento da idéia de lei na Grécia. Nos tempos em que reinava o soberano, com poderes

⁵ VERNANT, 1981. Pp. 34-47.

sobrenaturais, sua palavra tinha um sentido ritualístico, carregando verdades que tinham um valor em si mesmas, não carecendo de fundamentação. Como nos diz Vernant, embora a palavra na pólis possa, num primeiro momento, ter este seu antigo uso, ela significa uma outra coisa. Na pólis

*"a palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação. Supõe um público ao qual ela se dirige como a um juiz que decide em última instância, de mãos erguidas, entre os dois partidos que lhe são apresentados; é essa escolha puramente humana que mede a força de persuasão respectiva dos dois discursos, assegurando a vitória de um dos oradores sobre seu adversário"*⁶.

Este uso da palavra só é possível relacionado com as outras duas bases da experiência política grega que apontamos aqui: a sua utilização na esfera pública e a igualdade reinante nesta esfera. É no espaço público que a persuasão pela palavra irá funcionar pois, entre iguais, como acontecia na ágora, não é possível um poder fundado na autoridade, no domínio, mas, sim, na argumentação e, desta forma, a política exige o *lógos* enquanto linguagem e reflexão. Vê-se, então, que o uso da palavra constitui-se numa reviravolta no quadro mental dos gregos.

Mas se a palavra produz toda esta mudança na cultura grega, é a escrita que será fundamental para o desenvolvimento desta. Vernant coloca que se a palavra se torna instrumento da vida política,

*"é a escrita que vai fornecer, no plano propriamente intelectual, o meio de uma cultura comum é permitir uma completa divulgação de conhecimentos previamente reservados ou interditos"*⁷.

Outro fato importante produzido pela escrita foi a possibilidade de se redigirem as leis. Isto, segundo Vernant, deu às leis um caráter de permanência⁷. Tornando-se escritas, as leis ga-

⁶ VERNANT, 1981. Pp. 34-35.

⁷ Ibidem, p. 36.

nam com mais força o espaço da cidade, na medida em que não vêm de fora da comunidade, reivindicando uma autoridade divina, transcendentas, mas são produzidas pelo debate na *ágora*.

Neste ponto devemos situar algo importante. Quando a lei nasce do consenso e da discussão, deixando de ser algo divino, torna-se possível pensar a *pólis*, não simplesmente como uma extensão de terras ocupadas por pessoas, mas sim como uma comunidade de homens que se reconhecem num mesmo conjunto de valores. A palavra, que como escrita permite a permanência das leis, é em si mesma, no momento em que ganha o espaço público, a produtora da experiência política. O cidadão grego sente-se membro da comunidade na medida em que se inscreve nesta pela universalidade do *lógos*. Henrique Cláudio de Lima Vaz, ao comentar a constituição da existência política pela palavra nos diz:

*"É, pois, no terreno do lógos como espaço de comunicação, como estrutura de interpretação e de expressão, que a particularidade do indivíduo é negada na abertura para o universal que se questionamento sobre o bem e o mal, o justo e o injusto, etc."*⁸.

Lima Vaz continua mostrando que o cidadão inscrito na comunidade política é o indivíduo singular que teve sua particularidade (enquanto, como homem individual, ele portava o *lógos*) negada na passagem pela universalidade objetiva *"do lógos que se exprime, por sua vez, numa dialética formal de valores: o bem e o mal, a justiça e a injustiça, etc."*⁸.

Pelo que vimos, então, a cidade grega não pode ser pensada apenas em seus aspectos urbano-geográficos. Ela é condição de possibilidade dos homens se reconhecerem enquanto cidadãos pela mediação dos valores que a cidade encarna. A relação entre a ordem de valores e sua efetivação na história é

⁸ VAZ, 1978. P. 38.

sempre tensa, sendo que a radicalização desta tensão produz, de certa forma, a reflexão ao nível da filosofia política. Não é acidental o fato de que os dois maiores pensadores da Grécia antiga irão elaborar suas teorias políticas no momento da decadência da pólis. Platão morreu dez anos antes da batalha de Queroneia, onde Felipe da Macedônia obtém a vitória sobre os gregos. Aristóteles, como já foi dito no início deste capítulo, reflete sobre a pólis de dentro do império invasor. É o próprio Aristóteles que irá apreender de forma magnífica o que dissemos sobre a cidade enquanto comunidade ética, enquanto um lugar onde os homens se reconhecem mediados por um conjunto de valores. No primeiro parágrafo do livro I da Política, o pensador nos diz:

*"Vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras tem mais que todas este objetivo e visa ao mais importante de todos os bens: ela se chama cidade e é a comunidade política"*⁹.

Pelo que expusemos até então, é possível notar que um dos elementos mais importantes para se compreender a experiência política grega é a noção de cidadania. Ser cidadão, neste momento da Grécia antiga, é encarnar os valores da cidade. É ser justamente este sujeito onde o *lógos* universal dos valores se realiza. Um dos direitos (e também um dos deveres) fundamentais do cidadão é o de opinar sobre o destino da cidade. Segundo HÉlio Jaguaribe, esta característica do conceito de cidadania faz-nos compreender que, *"em sentido lato, todas as cidades gregas foram tendencialmente democráticas"*¹⁰. O que modi-

⁹ ARISTÓTELES, 1985. Livro I, Cap. I, 1252a.

¹⁰ JAGUARIBE, 1981. P. 3.

ficarã é a maneira pela qual os cidadãos participarã dos negocios publicos¹¹. A medida para esta participação irã se modificar caso se trate de uma cidade democrãtica, aristocrãtica ou monãrquica. Nã é o caso aqui de tematizarmos esta participaçã em cada uma destas formas de governo. O importante para nos é que fique claro o carãter participativo da cidadania grega, que é possível, cremos pela nã-separaçã entre Estado e Sociedade civil que jã apontamos anteriormente.

Este carãter da cidadania é trabalhado pela filosofia política grega. Para Aristoteles, por exemplo, a polis, que tem o seu fundamento ultimo na natureza, so pode ser mantida pela prãtica política dos homens. A lei da cidade, que é obra humana, tenta reproduzir a ordem que impera na natureza. Desta forma, mesmo sem pertencer ao registro da Physis, a lei (nomos) nã é fruto do puro arbítrio. O debate em torno das leis, em praça publica, so é possível na medida em que a necessidade destas, tal como a cidade, estã inscrita na natureza. Assim, é a prãtica política que cria a possibilidade da vida feliz.

Mas a experiência política para os gregos so é possível entre iguais. E, desta forma, temos que discutir um pouco a idéia de igualdade na polis. Esta idéia estã presente desde o início do nosso capítulo e isto mostra sua importãncia para se pensar a política grega. Sobre a igualdade entre os gregos Jean Pierre Vernant escreve:

"Apesar de tudo o que os opoe no conereto da vida social, os cidadãos se concebem, no plano político, como unidades permutãveis no interior de um sistema cuja lei é o equilíbrio, cuja norma é a igualdade. Essa imagem do mundo humano encontrarã no século VI sua expressão rígorosa num conceito, o de isonomia: igual participaçã de todos os cidadãos no exercício do poder. Mas, antes de adquirir este valor plenamente democrãtico e de inspirar, no plano institucional, reformas como as de Clístenes, o ideal de isonomia pode traduzir ou prolongar

¹¹ JAGUARIBE, 1981. P. 3.

aspirações comunitárias que remontam muito mais alto, até as origens da pólis"¹².

Este ideal de igualdade existia, é bom lembrar, mesmo com o impedimento de algum grupo social participar dele. A igualdade, no caso, só existia entre aqueles que exerciam o poder. Mas o importante para nós aqui é mostrar como este ideal compôs um quadro mental que possibilitou uma certa auto-representação que os gregos fizeram de si. Temos tentado mostrar até agora como esta representação se constituiu. Ao fazermos isto devemos ressaltar que esta imagem do mundo dos gregos constituiu-se em meio a muitas contradições. Uma das maiores foi a que existia entre a universalidade da cultura, na qual as cidades que compunham a Grécia se reconheciam, e a autonomia que dava um conjunto de características próprias às diversas cidades. De certa maneira, esta contradição impediu a união da Grécia contra os inimigos externos e dificultou a elaboração de uma real política de auxílio entre as cidades¹³.

Somente diante do caos a Grécia tentou a união através das ligas e confederações. Mas neste momento a contradição que apontamos aparece com mais força. Como, unindo as cidades em torno de interesses comuns, resguardá-las em sua autonomia? A impossibilidade da realização deste ideal somente demonstrava uma coisa: a pólis, como formação histórica concreta, estava no fim. Um novo ideal estava no ar: o cosmopolitismo, impérios unificados sob um mesmo comando. Este ideal será iniciado por Felipe da Macedônia e concretizado por seu filho Alexandre.

Mas a unidade que os gregos almejavam, no momento de maior crise da cidade, só foi alcançada quando a Grécia se viu submetida ao domínio macedônio. É Gustave Glotz que nos diz:

¹² VERNANT, 1981. P. 42.

¹³ JAGUARIBE, 1981. Pp. 6-11.

*"A vitória de Felipe em Queroneia e a formação da liga pan-helênica marcam uma época na história do mundo: assinalam a data precisa de um grande acontecimento, a saber, o fim da cidade grega. Era, sem dúvida, uma morte de que se viam havia muito tempo os prenúncios, por causa dos sintomas da dificuldade de viver, e, aliás, não foi assim uma morte tão completa a ponto de impedir que sobrevivessem no regime novo algumas instituições seculares. Mas foi desde 338 que as cidades gregas deixaram de ser verdadeiramente livres, e que toda Grécia se tornou, pela primeira vez, simples dependência de um país estrangeiro"*¹⁴.

O período no qual a Grécia, submetida pela Macedônia, espalha sua cultura é conhecido como helenismo. Nele, posteriormente a Aristóteles, irão surgir novas formas de pensamento que irão se relacionar de uma maneira mais imediata com esta experiência que a Grécia vive. Mas não é objetivo deste capítulo discutir estas filosofias. Tentamos até aqui situar o horizonte espiritual da pólis para mostrar que é a partir dele que as motivações do pensamento de Aristóteles se elaboram.

1.2. Ética e política em Aristóteles

Cabe agora pensar como se articula o pensamento de Aristóteles no seio da cidade. Para isto é necessário não se esquecer que, ao refletir sobre uma determinada experiência, todo pensador encontra certos pressupostos que ao mesmo tempo em que abrem seus horizontes, limitam seu universo. Tudo o que falamos sobre a cidade compõe um vasto universo espiritual que condicionou a reflexão aristotélica. Já dissemos anteriormente que a experiência política grega se dava num quadro onde a ordem que deveria reinar na pólis era possibilitada pela ordem que existia na natureza. O próprio conceito de natureza que os gregos tinham, integrava a idéia de um todo ordenado, imutável. Diferentemente da concepção moderna, em seu mecanicismo,

¹⁴ GLOTZ, 1980. P. 313.

onde a natureza é vista como um mecanismo que deve ser operado, Aristóteles vê a natureza como uma espécie de essência das coisas.

É desta forma que se faz necessário compreender que todo este conjunto de concepções da cultura grega forma um pano de fundo que Manfredo A. Oliveira chamou de horizonte cosmocêntrico-objetual do pensamento clássico¹⁵. Isto significa que, neste horizonte, o homem se reconhece como tal na ordem objetiva do cosmos. Assim como no campo de uma pesquisa sobre o mundo físico este tipo de pensamento estará presente, no terreno da análise da experiência política os gregos também o tinham como referencial. Quando os pensadores gregos se perguntavam sobre qual a melhor forma de governo, esta pergunta tentava dar conta do melhor Estado onde as potencialidades do homem pudessem ser realizadas. Ser um bom cidadão em uma boa cidade é ter a possibilidade de encontrar sua humanidade enquanto portador do *êthos* da comunidade. A pergunta sobre o melhor governo subentende a que diz respeito a qual deve ser a vida melhor e como se deve atingi-la. Não se trata de constituir um universo político que venha a garantir os homens em seus assuntos privados, pois, como já mostramos anteriormente, estes assuntos pertenciam à esfera da família, da necessidade, enquanto a cidade é o lugar da realização da liberdade.

Desta forma, as questões sobre a ética e a política estiveram presentes com muita força na reflexão dos gregos. Mas, embora elas venham desde antes de Platão e tenham um rico tratamento neste filósofo, é em Aristóteles que teremos a sua mais rigorosa elaboração. Ao longo de sua reflexão sobre a política, este pensador espelha não só os referenciais a partir dos quais os gregos se pensavam, mas também possibilita a apreen-

¹⁵ OLIVEIRA, 1985. P. 38.

são de algumas tensões vividas por eles. Ao nos introduzirmos em seu pensamento político, de imediato nós o encontramos situando a ética e a política no campo do saber. O que nos guiará a partir de agora, neste capítulo, não é a intenção de fazer uma exposição sistemática da *Ética a Nicômaco* e da *Política*. Pretendemos, sim, destacar os pontos destas obras onde Aristóteles se mostra em sintonia com o horizonte da cultura grega.

Assim, segundo Aristóteles, na esfera da nossa vida existe, entre as coisas que procuramos, uma que desejamos pelo interesse que ela tem em si mesma. Tudo o mais deve ser desejado em função dela. Esta coisa se coloca para a vida humana como um fim almejado e Aristóteles a identifica com o bem. Ora, é este bem que já na *Política* o pensador coloca como o objetivo da vida em sociedade e, desta maneira, cumpre ao filósofo refletir sobre ele¹⁶. Mas o bem como objeto de estudo deve ser da competência de um conhecimento específico e este, para Aristóteles, é a política,

*"pois é ela que determina quais as ciências que devem ser estudadas num Estado, quais são as que cada cidadão deve aprender, e até que ponto, e vemos que até as faculdades tidas em maior apreço, como a estratégia, a economia e a retórica, estão sujeitos a ela"*¹⁷.

Aristóteles divide as ciências em teóricas (contemplativas) e práticas (voltadas para a ação). Enquanto a *Metafísica*, a *Física* etc., são de cunho teórico, a *Política*, a *Ética* e a *Retórica* pertencem ao campo das ciências práticas. Pela citação da *Ética* acima, vemos que a política ocupa o primeiro plano com relação ao conhecimento prático. É ela que estuda a experiência dos cidadãos na *pólis* e, também, elabora diretrizes para que este comportamento se dê dentro de certos princípios de

¹⁶ ARISTÓTELES, 1985. Livro 1, Cap. 1, 1252a.

¹⁷ Idem, 1979. Livro 1, Cap. 2, 1094a - 1094b.

eticidade.

A ação dos homens na *pólis* visa uma vida melhor e, neste caso, aquele conhecimento que mais os auxilia na busca deste fim é o mais nobre de todos. Mas a política enfrenta um problema com relação ao seu objeto, pois este não é facilmente apreensível. Para compreender o bem, que deve ser o fim almejado pela política, Aristóteles não parte, como Platão, da existência de uma idéia eterna e imutável de bem a partir da qual pudessem ser identificados os bens particulares. Ao contrário, ele parte desta particularidade dos bens concretos para identificar as flutuações dos vários conceitos de bem. Sendo assim, com relação aos assuntos tratados pela ciência prática,

*"devemos contentar-nos em indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais; e ao falar de coisas que são verdadeiras apenas em sua maior parte e com base em premissas da mesma espécie, só poderemos tirar conclusões da mesma natureza"*¹⁸.

Mas nem todos os homens farão bom proveito dos ensinamentos da política. São os que se pautarem pelo princípio racional poderão se apropriar deste conhecimento¹⁹. Para Aristóteles, esta apropriação é importante na medida em que a política coloca questões acerca do dever-ser do homem e, assim, a ela se incorpora a ética. Ora, a política enquanto ética se pergunta, como já vimos, sobre qual é o fim da vida humana na cidade e coloca este fim como sendo o bem. Resta agora saber qual é este bem e como deve se realizar o esforço dos homens para melhor alcançá-lo. Este bem, para o qual a ação dos homens na *pólis* deve se voltar, Aristóteles o identifica com a felicidade (tradução aproximada da palavra grega *eudaimonia*).

Não é difícil aqui percebermos como o pensador conse-

¹⁸ ARISTÓTELES, 1979. Livro 1, Cap. 3, 1094b.

¹⁹ *Ibidem*, 1095a.

que captar conceitualmente uma aspiração que, como já mostramos neste capítulo, é fundamental na formação da pólis grega, ou seja, o estabelecimento da política sobre bases racionais. Não é sem razão que Jean Pierre Vernant associa o nascimento da filosofia com o da pólis²⁰. Mas o que temos de identificar aqui é o que Aristóteles faz ao nível da ética. Ele a estabelece sobre fundamentos da razão. Esta se produz pelo discurso e pela ação dos homens em praça pública. Para o pensador existem três tipos de vida: a dos gozos e prazeres, a política e a contemplativa. Somente nas duas últimas se pode viver a verdadeira felicidade. É importante colocar que Aristóteles não vê esta felicidade como um estado, mas, sim como uma atividade que torna o homem auto-suficiente. Esta auto-suficiência o pensador a define *"como sendo aquilo que, em si mesma, torna a vida mais desejável e carente de nada"*. E continua: *"É como tal entendemos a felicidade, considerando-a, além disso, a mais desejável de todas as coisas, sem contá-la como um bem entre outros"*²¹.

Desta forma, a comunidade dos cidadãos produz o poder político na medida em que postula um bem a ser alcançado e faz da política um meio de atingi-lo. A questão da boa sociedade, que tanto irá marcar o pensamento político clássico, está ligada a esta necessidade de compreender a pólis como o melhor lugar para a atualização das potencialidades humanas. Não é o poder político que produz a felicidade, pelo contrário, é esta que forma o cimento e o motivo da vida em comum. Este ponto é importante de ser ressaltado porque será um dos que marcarão a

²⁰ Vernant nos diz: *"Advento da pólis, nascimento da filosofia entre as duas ordens de fenômenos os vínculos são demasiado estreitos para que o pensamento racional não apareça, em suas origens, solidário das estruturas sociais e mentais próprias da cidade grega"*. Cf. VERNANT, Jean-Pierre. As origens p. 94.

²¹ ARISTÓTELES, 1979. Livro 1, Cap. 7, 1097b.

diferença da forma antiga de pensar o político para a forma moderna, onde o poder constitui a cidade como se a transcendesse. No caso da Grécia, é justamente esta transcendência que não é possível. O poder é produzido pela atividade e esta se constitui no exercício das virtudes que geram a vida feliz.

É por isto que Aristóteles escreve na *Ética* que:

*"O homem verdadeiramente político também goza a reputação de haver estudado a virtude acima de todas as coisas, pois que ele deseja fazer com que os seus concidadãos sejam bons e obedientes às leis. Temos um exemplo disso nos legisladores dos cretenses e dos espartanos, e em quaisquer outras dessa espécie que possa ter havido alhures"*²².

David Ross, ao comentar a *Política*, diz que a ausência de um fim moral para o Estado, faz com que este se transforme numa mera aliança e a lei numa convenção que não tem a força de fazer os homens bons²³.

Pelo que vimos até aqui, o fato de a cidade ter o seu fundamento na natureza, não garante o seu bem estar. É necessário que os homens ajam de forma a tornar isto possível. A ação constitui justamente a *praxis*, que diferente da *technê* (produção), não tem como finalidade produzir objetos que lhe são externos, tendo um fim em si mesma. A esfera da ação é a da liberdade que se contrapõe à necessidade que pertence à esfera da produção. Assim, Aristóteles apreende, de forma bem precisa, o sentido que os gregos de sua época davam à liberdade ao entendê-la como participativa.

Com isto podemos compreender melhor o que foi colocado acima. O caráter natural da *pólis* nos dá apenas a possibilidade da vida feliz. Aristóteles está atento a isto quando, na *Ética*, nos fala que as virtudes morais não aparecem em nós por natureza. Ele diz:

²² ARISTÓTELES, 1979. Livro I, Cap. 13, 1102a.

²³ ROSS, 1957. P. 361.

*"Não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito"*²⁴.

Sõ se pode aprender a ser virtuoso na prática constante da virtude. Como já falamos anteriormente, nem todos os homens da cidade poderão tirar proveito do estudo das virtudes. Para tal é necessário que os homens se guiem pelo princípio racional. A medida do homem justo é o ato justo enquanto este está em concordância com a justa regra. Esta tenta estabelecer um meio-termo entre coisas que se opõem. Aristóteles escreve que:

*"Por meio-termo no objeto entendo aquilo que é equidistante de ambos os extremos, e que é um só e o mesmo para todos os homens; e por meio-termo relativo a nós, o que não é nem demasiado nem demasiadamente pouco - e este não é um só e o mesmo para todos"*²⁵.

É por causa desta necessidade de se atingir o meio-termo praticando ações de acordo com a justa regra, que Aristóteles coloca que o fato de os atos praticados de acordo com as virtudes terem um determinado caráter não implica que, necessariamente, elas tenham sido praticadas de uma maneira justa ou temperante. O pensador escreve:

*"Também é mister que o agente se encontre em determinada condição ao praticá-los: em primeiro lugar deve ter conhecimento do que faz; em segundo, deve escolher os atos, e escolhê-los por si mesmos; em terceiro, sua ação deve proceder de um caráter firme e imutável"*²⁶.

Assim, consciência e liberdade estão intimamente ligadas na formação do quadro dentro do qual a virtude poderá ser exercida. Ora, na pólis, não havia melhor lugar para que tal ocorresse do que a ágora, o lugar público onde os iguais tinham o seu espaço. A justiça, por exemplo, fundamental para

²⁴ ARISTÓTELES, 1979. Livro II, Cap. 1, 1103a.

²⁵ Ibidem, livro II, Cap. 6, 1106a.

²⁶ Ibidem, livro II, Cap. 4, 1105a.

pensar o exercício do poder, sō era possível no espaço público da política. Tanto assim que, para Aristōteles, não se podia ser injusto com um escravo jã que este, como parte do senhor, não tinha o benefício da liberdade da qual usufruíam os cidadãos. Como não é possível que se cometa injustiça com uma parte de si mesmo, a questão do justo e do injusto pertence rigorosamente à esfera da sociedade política²⁷.

É, assim, fundamental discutir a questão da justiça ao se tentar compreender as relações entre ética e política em Aristōteles. O filósofo coloca o justo como uma forma de medida das relações políticas. Ele identifica a existência de dois tipos de justiça: a universal, onde o justo é aquilo que está conforme à lei e a particular, onde o justo é o imparcial, o igual²⁸. Mas é com esta segunda forma de justiça que Aristōteles está preocupado. Ela nos permite falar dos casos particulares onde surge a questão do justo e do injusto.

Agora, se a justiça é uma medida pela qual se regulam as relações na cidade, através de quais elementos ela se realiza? Isto se dá na medida em que a justiça opera a proporcionalidade ou a igualdade. São estes os dois elementos capazes de atualizar a justiça entre os cidadãos. É por isso que Aristōteles irá identificar dois tipos de justiça (dentro da justiça particular, bem entendido): a distributiva e a comutativa. No primeiro, trata-se de distribuir os bens de acordo com o valor que uma determinada pessoa possui numa certa hierarquia, cada um recebendo de acordo com o seu mērito. No segundo tipo, tomam-se como iguais as partes envolvidas numa disputa e tenta-se fazer uma intermediação entre quem ganhou e quem perdeu algo, de forma a impedir a desigualdade²⁹.

²⁷ ARISTÓTELES, 1979. Livro V, Cap. 6, 1134b.

²⁸ ROSS, 1957. P. 298.

²⁹ Aristōteles, 1979. Livro V, Cap. 2-5, 1130a - 1134a.

É por isso que Aristóteles coloca a justiça como um meio-termo. Na *Ética* ele escreve: "*A justiça é uma espécie de meio-termo, porém não no mesmo sentido que as outras virtudes, e sim porque se relaciona com os extremos*"³⁰. Se pensarmos na experiência democrática grega, não nos será muito difícil compreender o que o pensador diz. É bom lembrar aqui o momento em que, neste capítulo, ao situarmos o horizonte espiritual da pólis, mostrávamos apoiados em Jean-Pierre Vernant como a idéia de isonomia marcou a formação da cidade. Assim como numa cidade democrática teríamos a justiça operando igualmente, numa cidade aristocrática a justiça seria distribuída proporcionalmente. O importante, para Aristóteles, é que ela faça o papel de mediadora, que é fundamental na gerência dos negócios da esfera política. Esta esfera deve ser fundada sob boas leis que irão ordenar a vida dos cidadãos. É por isto que quem deve governar na cidade é o princípio racional e não um homem³¹. A não-adequação ao princípio racional faz com que as paixões dominem e estas são incompatíveis com um governo justo.

Todo este esforço de Aristóteles para discutir a questão da justiça nos mostra como a vida política, para este pensador, só é possível enquanto exercício da virtude e controle das paixões. Só um homem que dominou suas paixões pode governar com justiça. Quando trabalharmos a concepção moderna do político, em Maquiavel (nos capítulos que irão se seguir), é que poderemos medir toda a extensão das formulações aristotélicas. A justiça, como medida da ação política, pressupõe uma concepção de Estado completamente diferente da que temos na mo

³⁰ ARISTÓTELES, 1979. Livro V, Cap. 5, 1133b.

³¹ Ver ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. São Paulo, Abril Cultural, 1979. Livro V, Cap. 6, 1134a. Ver, também, do mesmo autor: *Política*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1985. Livro III, Cap. XI, 1287b.

dernidade. Os cidadãos, na Grécia, não fazem um pacto com o Estado que lhes garante a vida em troca de sua submissão. Viver para os gregos, no sentido pleno, só era possível num espaço onde a dominação despótica não existia. Tal posição está fundada nas idéias de autonomia e de isonomia que já trabalhamos aqui.

É por isto que o próprio sentido de exercício do poder, em Aristóteles, irá diferenciar-se radicalmente da concepção que os modernos têm. David Ross, no seu comentário à Política de Aristóteles, coloca que a concepção aristotélica de cidadão está bem distante da nossa. Não há nela a idéia de um governo representativo mas, sim, direto. O cidadão não utiliza sua palavra simplesmente na eleição dos governantes, mas ele participa de tal forma que, por sua vez, ele também governa³². Aqui não há distância entre o cidadão e o Estado que temos na modernidade. O ideal da cosmópolis, que Alexandre da Macedônia levará a efeito, não se encontra reproduzido na obra aristotélica. Tensões como as que aparecem nos textos de Aristóteles (por exemplo: a discussão sobre se a escravidão é ou não por natureza) refletem justamente a experiência do filósofo ao pensar o sistema da pólis no momento de sua desagregação. Subjacente a sua reflexão está sempre presente a pergunta sobre os fundamentos da política. Para o pensador, a experiência dos homens no mundo tem um fim e este, como vimos, é a felicidade. Para atingi-la é necessário um Estado justo, formado de boas leis e bons cidadãos.

Henrique Cláudio de Lima Vaz, comentando a articulação entre ética e política em Aristóteles, diz:

"Assim, longe de ser uma technê a política, para Aristóteles, é essencialmente uma práxis e deve ser julgada segundo os critérios de auto-realização do homem, do seu ser-em-razão-de-si-mesmo (auton éneka, autárqueia), que estão pre

³² ROSS, 1957. P. 352.

*sententes na própria estrutura da práxis enquanto agir especificamente humano. Por conseguinte, a unidade epistemológica da 'filosofia prática' corresponde a unidade antropológica do ser moral e do ser político do homem, manifestada no finalismo do seu agir"*³³.

Ora, esta práxis em Aristóteles, para realizar o ser moral do homem deve ser informada por aquilo que o filósofo denomina sabedoria prática. Esta é uma disposição que permite a um homem escolher de forma sábia o que é bom. A sabedoria prática opera neste campo de contingência que é o da ação humana e dá as diretrizes pelas quais os homens em sociedade devem se pautar. Sobre isto Aristóteles escreve que:

*"Ora, julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como por exemplo sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral"*³⁴.

A sabedoria prática está voltada para a ação fundada num princípio racional. Ao elaborar esta noção, Aristóteles permite que nós venhamos a compreender melhor a ética como conhecimento voltado para a ação. É de posse deste saber que os legisladores podem fazer boas leis e os cidadãos cumpri-las corretamente. Acreditamos que se possa afirmar sem problemas que a sabedoria prática é a atualização do princípio racional no homem. Isto porque ela é uma parte da razão que ilumina as ações para que elas sejam boas.

Creemos ser interessante, aqui, reproduzirmos o que diz Marcelo Perine sobre a sabedoria prática. O autor, a nosso ver, consegue resumir muito bem o seu sentido na ética de Aristóteles. Assim, Perine escreve:

"A sabedoria é a consciência do dever. Ela é a reta regra. Ora, o justo meio é o dever, isto é, aquilo mesmo que ordena a reta regra"

³³ VAZ, 1978. P. 48.

³⁴ ARISTÓTELES, 1979. Livro VI, Cap. 5, 1140a.

mo um imperativo. Aqui está uma das idéias centrais da ética de Aristóteles: a conformidade da ação com a sua medida, a regra racional, é o que faz dela um dever para nós. Assim, a sabedoria não é apenas uma regulação das nossas ações, mas exprime uma obrigação propriamente dita. A sabedoria não julga, ela decide; não conhece simplesmente, ela faz. Ela é, portanto, o princípio da decisão"³⁵.

Desta forma, o homem de ação na pólis, o cidadão, deverá possuir esta sabedoria para o correto exercício da política. A sua capacidade de escolher o bem estará intimamente ligada com esta reta regra. Não deixa de ser interessante notar que quando Aristóteles estabelece a divisão do conhecimento em teórico e prático, ele cria condições para que a razão possa dar conta da experiência política imediata dos homens. Esta experiência, em sua concretude, não é acessível à razão teórica, pois esta trabalha com universais e aquela está radicada na particularidade. A razão teórica pode especular sobre uma idéia geral de bem e é justamente esta idéia que Aristóteles critica. Sendo a felicidade uma atividade, é necessária uma esfera do conhecimento humano específica para dar conta de sua existência. Desta maneira, esta esfera não pode ser puramente especulativa e tem que levar em conta a variedade de bens que encontramos na realidade.

É por isto que o pensador vê uma diferença entre a sabedoria prática e filosófica. Ele diz que homens como Anaxágoras, Tales e outros, embora tenham possuído sabedoria filosófica, ignoravam o que lhes era vantajoso. Mostraram, assim, não possuir sabedoria prática³⁶. Esta só é possível de ser exercida sobre coisas para com as quais podemos utilizar nossa capacidade de deliberação. Estas coisas não podem ser invariáveis e têm que ter uma finalidade. Sobre objetos que não têm estas características não se pode deliberar³⁶. Não basta, pois, co-

³⁵ PERINE, 1982. P. 25.

³⁶ ARISTÓTELES, 1979. Livro VI, Cap. 7, 1141b.

nhecer quais devem ser as ações justas e as coisas boas. A sabedoria teórica pode até nos dar o conceito destas coisas, mas ela não garante que agiremos como um homem bom agiria diante de las. Somente o exercício da virtude garante aos homens que eles se tornarão virtuosos.

1.3. *A vida contemplativa como ideal de felicidade*

É importante compreender as relações entre as sabedorias prática e teórica porque é a partir daí que podemos apreender o estatuto da vida contemplativa em Aristóteles. Para o filósofo, a sabedoria teórica é superior à prática. Embora a esfera teórica de nossa razão não possa realizar o fim último (o bem), ela o determina. Ao termos o fim determinado, pode agora a esfera prática ajudar-nos nas ações que nos levam a realizá-lo. Mas Aristóteles, ao falar da sabedoria prática, frisa que

*"nem por isso domina ela a sabedoria filosófica, isto é, a parte superior da nossa alma, assim como a arte médica não domina a saúde, pois não se serve dela, mas fornece os meios de produzi-la; e faz prescrições no seu interesse, porém não a ela. Além disso, sustentar a sua supremacia equivaleria a dizer que os deuses são governados pela arte política porque esta faz prescrições a respeito de todos os assuntos do Estado"*³⁷.

O motivo de a sabedoria teórica ser superior à prática é justamente porque aquela nos faz participar do divino na medida em que nos insere na vida contemplativa, que é digna dos deuses. Ora, a vida destes deve ser a melhor e a que mais se identifica com o bem. No entanto, como mortais, não nos identificamos de forma absoluta com a divindade. O que podemos fazer é exercitar nossa capacidade teórica que é, de certa forma, a presença do divino em nós.

³⁷ ARISTÓTELES, 1979. Livro VI, Cap. 7, 1141b.

É interessante notar aqui, no que diz respeito à ética aristotélica, o entrelaçamento constante das esferas prática e teórica. Ao mesmo tempo em que reflete sobre o bem, a virtude etc., Aristóteles prescreve normas de bem agir para os homens da pólis. Sua ética é normativa e não trata somente de explicitar conceitos. Hoje faríamos uma distinção entre um código moral para ser aplicado efetivamente e uma reflexão propriamente ética que trabalharia com a elucidação conceitual. Em Aristóteles, tal divisão não acontece³⁸.

Esta discussão sobre as relações entre as sabedorias prática e teórica, nos leva a uma reflexão sobre o lugar da vida contemplativa em Aristóteles. Para o pensador, esta é o ideal de felicidade que os homens devem atingir. É complexa, no filósofo, a relação entre a vida contemplativa e a sabedoria prática. Se é claro que esta nos auxilia a alcançar aquela, não é claro a relação das duas com a felicidade. John B. Morrall coloca que esta ambigüidade se materializa no fato de que de um lado temos a atividade política fundada na amizade, na cooperação etc. Por outro lado a felicidade como um bem supremo só pode ser vivida pelos filósofos. Desta forma, coloca Morrall, somos levados à disposição de rebaixar a política, na prática, a uma forma de controlar a perversidade dos irracionais da cidade³⁹. Morrall ainda nos diz que tanto Aristóteles quanto Platão enfrentaram este problema porque participaram "de

³⁸ Como mostramos em nosso capítulo, Aristóteles coloca que o objeto da ética é de difícil apreensão dada a contingência que reina na esfera das ações humanas. Desta forma, a ética não pode elaborar proposições com o mesmo rigor da ciência. David Ross discorda do pensador e diz que a contingência só interfere na ética aplicada que nos diz o que fazer em determinadas circunstâncias. A ética abstrata, segundo Ross, não seria afetada pela contingência já que sua função é a de explicitar conceitos dizendo "o que significa 'dever' e por que devemos fazer o que devemos fazer" (ROSS, W.D. Aristóteles. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1957. P. 270).

Discordamos desta posição de Ross, pois, como já dissemos em nosso capítulo, a distinção entre uma ética que explicita os conceitos e outra que elabora normas não nos parece existir em Aristóteles.

³⁹ MORRALL, 1981. P. 47.

uma tensão comum produzida pela incapacidade grega de encontrar a solução final do problema suscitado pela relação entre o filósofo contemplativo e a vida prática da sociedade"⁴⁰.

O interessante deste problema é que, depois de falarmos tanto sobre a importância da atividade política para Aristóteles, defrontamo-nos, ao final da *Ética*, com o pensador colocando o filósofo como o mais feliz dos homens. Ora, como conciliar esta atividade de felicidade da vida contemplativa com a que se relaciona com o exercício da política na pólis? John Morrall coloca que a conclusão a qual podemos chegar é que Aristóteles situa a existência de três espécies de pessoas:

- "1) o filósofo puro, que possui *sophia* (sabedoria);
- 2) o homem prático esclarecido, que possui *phronesis* (visão interior prática);
- 3) a massa dos não-esclarecidos, que não possuem nem uma coisa nem outra, e que, portanto, devem submeter-se à coerção da lei"⁴¹.

Mas estas colocações de Morrall não respondem à nossa pergunta formulada acima. Voltemos, então, a Aristóteles. Ele nos diz que podem existir ações virtuosas que têm nobreza mas que, por serem desejadas visando a um outro fim que não é elas mesmas, não constituem a verdadeira felicidade. Esta só é atingida na vida contemplativa. O filósofo escreve:

"Portanto, se entre as ações virtuosas, as de índole militar ou política, se distinguem pela nobreza e pela grandeza, e estas não encerram lazes, visam a um fim diferente e não são de desejáveis por si mesmas, enquanto a atividade da razão, que é contemplativa, tanto parece ser superior e mais valiosa pela sua seriedade como não visar a nenhum fim além de si mesma e possuir o seu prazer próprio (o qual, por sua vez, intensifica a atividade), e a auto-suficiência, os lazes, a isenção de fadiga (na medida em que isso é possível ao homem), e todas as demais qualidades que são atribuídas ao homem sumamente feliz são, evidentemente, as que se relacionam com essa atividade; segue-se que essa será a felicidade completa do homem, se

⁴⁰ MORRALL, 1981. P. 47.

⁴¹ Ibidem, p. 48.

*ele tiver uma existência completa quanto à duração (pois nenhum dos atributos da felicidade é incompleto"*⁴².

Aristóteles também nos diz, quanto ao ideal de auto-suficiência, que a vida contemplativa é a que mais nos proporciona a oportunidade de atingi-lo. Isto porque enquanto o homem justo, o temperante e o corajoso precisam de uma pessoa para com a qual eles possam exercer suas virtudes, o filósofo, mesmo estando sozinho, pode contemplar melhor a verdade e ser o mais auto-suficiente dos homens⁴². São que nem o filósofo experimenta a vida contemplativa perfeita. Esta só é digna dos deuses. Mas os homens, enquanto mortais, podem fazer um esforço para participar dela. Isto se dá quando o homem faz uso da sua parte que participa do divino e esta é a razão. É o caráter divino da razão que faz com que ela comande as outras partes da alma.

Por isto podemos entender que a vida política e moral é a vida melhor para o homem enquanto ser mortal, finito. Mas a felicidade perfeita não é acessível a todos e não basta viver a experiência política na cidade para atingi-la. O exercício das virtudes morais é fundamental para que os homens, controlando as suas paixões, possam ascender à vida contemplativa. Esta ascensão aproxima o homem do divino mas, é claro, não o torna um deus.

Podemos perceber, então, que a vida política possibilita uma forma de felicidade secundária em face da vida contemplativa. Aristóteles escreve:

"Mas, em grau secundário, a vida de acordo com a outra espécie de virtude é feliz, porque as atividades que concordam com esta condição humana. Os atos corajosos e justos, bem como outros atos virtuosos, nós os praticamos em relação uns aos outros, observando nossos respectivos deveres no tocante a contratos, serviços e toda sorte de ações, bem assim como às paixões; e todas essas coisas pare

⁴² ARISTÓTELES, 1979. Livro X, Cap. 7, 1177b.

*cem ser tipicamente humanas. Dir-se-ia até que algumas delas provêm do próprio corpo e que o caráter virtuoso se prende por muitos laços às paixões"*⁴³.

Existe, então, para Aristóteles, dois tipos de felicidade: uma ligada à vida moral na pólis e a outra ligada à vida contemplativa. O primeiro tipo pertence ao campo da experiência humana propriamente dita, sendo possibilitado pela práxis política. O segundo tipo, ligado à razão em seu exercício teórico, à contemplação, é uma forma especial de felicidade. Aristóteles escreve que *"a excelência da razão é uma coisa à parte"*⁴³. Assim, mesmo que a felicidade da vida contemplativa deva ser a mais desejada, a experiência moral e política na pólis nos possibilita o acesso à vida feliz correspondente à nossa humana condição. O filósofo, enquanto homem, deve participar desta felicidade. Só que, enquanto filósofo, ele também participa do divino por exercer aquela atividade que é digna dos deuses: a atividade contemplativa.

Mas os homens comuns devem ter suas almas preparadas para a vida moral através dos bons hábitos. A partir daí o homem estará apto a absorver a educação que pretende levá-lo a uma vida eticamente correta. Só que esta educação deverá ser garantida por leis que cubram desde a adolescência até a maturidade dos indivíduos⁴⁴. As boas leis, para Aristóteles, são aquelas capazes de fazer os homens melhores. É daí que ele conclui: *"E, se é pelas leis que nos podemos tornar bons, seguramente o que se empenha em melhorar os homens, sejam estes muitos ou poucos, deve ser capaz de legislar"*⁴⁵. Assim, ao associar governo, leis e educação, Aristóteles mostra mais uma vez a sua concepção da experiência política como experiência ética de homens que se reúnem numa comunidade visando a vida melhor.

⁴³ ARISTÓTELES, 1979. Livro X, Cap. 8, 1178a.

⁴⁴ Ibidem, Livro X, Cap. 9, 1179b - 1180a.

⁴⁵ Ibidem, Livro X, Cap. 9, 1180b.

CAPÍTULO 2

A RENASCENÇA DE MAQUIAVEL E A
DESTRUIÇÃO DO COSMOS ARISTOTÉLICO

Vimos no capítulo anterior o sentido que a política tinha na Grécia antiga. Utilizando as formulações de Aristóteles pudemos mostrar como os gregos apreendiam, ao nível de suas representações, sua experiência na pólis. Posteriormente à queda das cidades-estado teremos toda uma trajetória no pensamento político do ocidente até o momento que estudaremos a partir de agora: a Renascença e o início dos tempos modernos. É neste momento que se tem uma ruptura radical com as formas anteriores de se pensar a política, onde a questão acerca da boa sociedade e do bom governo cede lugar para a problemática do poder, de como consegui-lo e de como mantê-lo. Para situar o pano de fundo desta problemática, trabalharemos neste capítulo a mutação que a Renascença operou nas idéias de homem e de natureza. Mostraremos em seguida como se constituía a Itália durante o Renascimento e como Maquiavel, em Florença, foi influenciado pelas idéias de sua época.

2.1. *A Renascença e a idéia de natureza*

Antes de trabalhar um autor como Maquiavel é necessário pensar melhor o corte que a Renascença opera no pensamento ocidental, pois a ruptura com a antiga forma de pensar a política está fundada numa ruptura maior que se dá na própria cosmogonia da cultura ocidental. Em se tratando da Renascença italiana, poderemos perceber nela todo um movimento de dissolução de certos paradigmas no pensamento e a abertura para novos ho-

rizontes conceituais. A própria experiência cotidiana dos homens renascentistas possibilita que uma nova concepção de mundo se elabore.

Ora, ao pensar a política de forma diferente, o homem da Renascença tem como pano de fundo um outro universo. Para os gregos, como vimos no capítulo anterior, a ordem da cidade está fundada na ordem da *physis* e a lei (*nōmos*) se constitui numa dialética onde ao mesmo tempo em que se diferencia da *physis*, pois é convenção e não natureza, sō encontra sentido na medida em que instaura a ordem da sociedade política tendo como parâmetro a ordem do cosmos.

Toda esta articulação está presente na obra de Aristóteles e este filósofo irá influenciar o ocidente por longos séculos. A concepção aristotélica de cosmos contém a idéia de um todo hierarquizado onde cada coisa possui o seu lugar na ordem do mundo. Mesmo antes de ter acesso aos textos de Aristóteles, a Idade Média trazia consigo, adaptada a sua visão teológica do mundo, a idéia grega de cosmos. A partir do momento em que os textos de Aristóteles voltaram ao ocidente, em fins do século XII e durante o século XIII, tem-se uma forte aparelhagem conceitual para expressar a idéia de um mundo hierarquizado que a Idade Média possuía. Alexandre Koyré nos diz que o mundo aristotélico

*"é um 'mundo', uma natureza, ou um conjunto hierarquizado e bem ordenado de naturezas, conjunto muito estável e muito firme e que possui uma existência própria; que a possui por si próprio"*¹.

Ora, é esta concepção de mundo que a Renascença irá criticar e esta crítica, a nosso ver, está intimamente ligada com a mudança no estatuto da natureza para os renascentistas. Segundo Collingwood, há dois momentos na concepção renascentista da natureza: o primeiro é marcado por uma concepção orgâni-

¹ KOYRÉ, 1982. P. 35.

ca desta e o segundo por uma concepção mecânica. Os renascentistas estiveram muito mais próximos de Platão e de Pitágoras (por utilizarem o modelo matemático para pensar a realidade) do que de Aristóteles. Mas no primeiro momento a matemática convive com a visão em que tinha a natureza como possuidora de uma alma, como um ser vivo. Collingwood escreve que

*"as filosofias naturalísticas do século XV e XVI atribuíam à natureza razão e sentido, amor ódio, prazer e sofrimento, e encontravam nessas faculdades e nessas paixões as causas dos processos naturais"*²

Mas a tendência matemática, que esteve presente desde o início, se impôs ao animismo reinante no conceito renascentista de natureza e marcou com isto a passagem da concepção orgânica para a concepção mecânica de natureza.

Mas é importante lembrar que mesmo a concepção orgânica diferia da maneira grega de compreender a natureza. A Renascença pensava as causas formais ou eficientes como pertencentes ao mundo natural, não se situando fora deste como em Aristóteles². Collingwood explica que na concepção orgânica

*"a relação entre a natureza e o homem era ainda concebida em termos de astrologia e magia; isto porque o poderio do homem sobre a natureza era concebido, não como o poderio do espírito sobre o mecanismo mas sim como o poderio de uma alma sobre outra alma, o que implicava magia; e aquilo que na natureza era mais exterior, ou esfera estelar, era ainda concebido em moldes aristotélicos como sendo a mais pura e a mais eminentemente viva ou ativa ou influente parte do organismo cósmico e, portanto, como a causa de todos os acontecimentos ocorridos nas outras partes; consequentemente, como astrologia"*³.

Isto de certa forma explica o desenvolvimento do conhecimento da natureza na Renascença. Ele se deu num quadro onde os limites entre a magia e a ciência não eram muito claros. É até difícil falar de uma cosmovisão renascentista já que nesta

² COLLINGWOOD, s/d. P. 140.

³ Ibidem, p. 141.

época o que assistimos é a existência de um universo onde tudo é possível. Na medida em que destruiu a concepção de mundo fundada no sistema aristotélico, a Renascença se viu sem fundamentos ontológicos seguros para pensar o mundo. Esta época se encontrou, de certa forma, sem referenciais para pensar a realidade⁴.

Mas isto não impediu que pouco a pouco a concepção mecânica da natureza fosse ganhando espaço. Foi Copérnico, segundo Collingwood, que provocou a crise da cosmologia moderna no século XVI. Seu livro *De revolutionibus orbium coelestium* foi publicado postumamente em 1453 e nele Copérnico explica que os planetas giram em torno do sol (Heliocentrismo) e não da terra. A terra é então deslocada da posição de centro do mundo, operando toda uma mudança ao nível da Astronomia. Para Collingwood, a importância da descoberta de Copérnico

*"consistiu não tanto em deslocar o centro do universo da terra para o sol como em, implicitamente, negar que o mundo tivesse fosse que centro fosse"*⁵.

A idéia da natureza pensada como um organismo recebe assim seu golpe decisivo e teremos em Galileu, com a sua formulação de que o livro da natureza está escrito em linguagem matemática, a consumação deste golpe.

Não é difícil de imaginar a ruptura operada com relação à Grécia por esta nova imagem do mundo. É toda uma mudança ao nível da ontologia aristotélico-medieval que se pode perceber aí. Esta mudança também se operou ao nível de uma antropologia, pois o próprio homem se vê questionado quanto a sua dignidade de ser e o seu lugar no mundo. No que se refere a sua relação com a natureza, radicaliza-se entre esta e o homem o distanciamento que já se operava desde a fase em que predomi

⁴ KOYRE, 1982. P. 47.

⁵ COLLINGWOOD, s/d. P. 143.

nava a concepção orgânica da natureza. Com este distanciamento está colocada a possibilidade da ação humana sobre o mundo natural, num universo cujos limites são absolutamente questionáveis. Não há mais uma *physis* que é possibilidade da ordem no mundo humano. O que se começa a ter é uma natureza como conjunto de elementos que independentes do homem podem ser operados por ele. A concepção aristotélico-medieval de mundo hierarquizado, ordenado e estável vem abaixo. A idéia renascentista de natureza não vê nesta um paradigma para se pensar a ordem do mundo. O mundo para os homens da Renascença não tem centro e o homem não tem um lugar.

Todo este movimento de mudança tanto ontológica quanto antropológica tem implicações na concepção de razão que o ocidente herdou dos gregos. Seria possível, num quadro onde os próprios fundamentos da razão são questionados, continuar pensando o exercício desta razão como a busca de causas finais? Esta é uma das perguntas que esteve sempre presente, de uma maneira implícita, nos pensadores da Renascença. Quando Collingwood nos fala sobre o movimento cosmológico renascentista, ele nos diz que a teleologia é a doutrina mais atacada por este movimento. Segundo o autor, critica-se *"a teoria das causas finais, a tentativa de explicar a natureza como penetrada por uma tendência ou esforço para realizar formas ainda não existentes"*⁶. Collingwood continua dizendo que a nova doutrina da natureza trabalha suas explicações referindo-se a causas suficientes, explicando todos os processos e todas as mudanças *"pela ação de coisas materiais já existentes no começo de cada mudança"*⁷.

Desta forma, de uma razão grega que buscava os fins passamos para um modelo de razão que busca as ações que perma-

⁶ COLLINGWOOD, s/d. P. 137.

⁷ Ibidem. P. 138.

nentemente informam os processos na natureza. Quando falarmos do homem, no segundo item deste capítulo, veremos como sua experiência no mundo começou a ser pensada dentro dos parâmetros de uma nova racionalidade produzida no seio da Renascença.

Mas é necessário não esquecer que se o Renascimento é a porta de entrada da modernidade, ele não se confunde com esta. Todas as mudanças que estamos apontando aqui irão se radicalizar e amadurecer na época moderna. No que concerne à razão, por exemplo, nós teremos o ápice destas mudanças só a partir do século XVII com o racionalismo filosófico, que buscou nas ciências da natureza um modelo no qual pudesse se basear para uma análise do homem e da sociedade. Sendo nosso objetivo aqui pensar como a Renascença possibilitou o pensamento de Maquiavel na política, é bom lembrar que todas estas mudanças que possibilitaram a ruptura maquiaveliana com a política antiga, quando radicalizadas na época moderna, darão origem a pensadores como Hobbes ou Locke, por exemplo, que pensam dentro de um racionalismo e um empirismo consolidados.

Por isto, ao se falar da "cosmologia" renascentista, não podemos ter em mente uma visão de mundo estruturada e unificada. O que temos é um universo que tenta se constituir ao preço da destruição de um outro que se funda na concepção aristotélico-medieval de um mundo ordenado e hierarquizado. Sem apoio seguro sob os pés, os pensadores renascentistas transitavam num mundo confuso onde conviviam coisas das mais contraditórias. A perda da *physis* como referencial seguro possibilitou a procura deste referencial a partir de outras bases. Se pensarmos em termos da organização do mundo humano esta perda tem consequências radicais. É toda a idéia de modernidade que está em jogo aí. É assim que Alexandre Koyré, ao falar sobre as dificuldades de se definir o que são pensamento e tempo modernos, escreve que

"dentro de um espírito muito louvável de ecle-

tismo - aliás, uma característica do modo de pensar do nosso tempo, que não se apega mais às separações demasiadamente nítidas e às divisões excessivamente rígidas -, os primórdios da idade moderna se situam nas épocas em que viveram pensadores da Renascença e mesmo da Pré-Renascença. Petrarca, Maquiavel, Nicolau de Cusa e Cisalpino nos mostram diferentes aspectos dessa revolução, lenta mas profunda, que marca o fim, a morte da Idade Média"⁸.

Não é o caso aqui de acompanharmos a continuação do raciocínio de Koyré, pois seus objetivos são outros. Nosso interesse ao citá-lo é patentear o ecletismo que a Renascença viveu e a dificuldade de recortá-la para melhor expor a cultura que esta época produziu. Esta indeterminação ao nível das representações teve, particularmente na Itália, seu correlato ao nível da experiência sócio-econômica e política. Ao nos lembrarmos do nosso primeiro capítulo, veremos a diferença entre a experiência grega e a renascentista na medida em que o mundo dos gregos possuía uma ordem e as coisas tinham um lugar determinado. Assim, fica claro que é de fundamental importância apreender esta mudança que estamos trabalhando aqui no conceito de natureza, já que a idéia de ordem para os gregos está intimamente ligada a este conceito. Embora só no século XVII teremos uma relação mais bem definida do homem com a natureza, é na Renascença que iremos ter o início desta mudança e é nela que o universo aristotélico-medieval irá receber o seu primeiro impacto.

Assim, é necessário frisar que os renascentistas não chegaram a ter um conhecimento profundo do mundo natural. Falta-lhes uma aparelhagem conceitual mais poderosa que lhes possibilitasse uma visão da natureza mais bem elaborada cientificamente. Este trabalho será realizado a partir de Galileu. Mesmo com o gênio de um Giordano Bruno, de um Copérnico e de um Kleper é Galileu que marca, de uma certa forma, o fim da

⁸ KOYRE, 1982. P. 17.

Renascença. É ele quem irá geometrizar o espaço, possibilitando uma leitura cientificamente mais rigorosa da realidade⁹. Mas quando Galileu elabora sua teoria ele tem atrás de si toda a inquietação da Renascença.

2.2. A Renascença e a idéia de homem

Se no item anterior tematizamos a mudança operada pela Renascença na idéia de natureza, neste que trabalharemos agora pretendemos mostrar como se modificou a idéia de homem para os renascentistas. Esta mutação já foi rapidamente apontada por nós quando relacionamos as mudanças operadas pela Renascença na idéia de natureza com mudanças operadas ao nível de uma antropologia.

Ora, se a *physis* grega fundava a cidade, ou seja, fundava a possibilidade dos gregos se reconhecerem enquanto humanos, a destruição desta *physis* coloca para o homem renascentista questões acerca de sua identidade e de seu lugar no mundo. Na medida em que o mundo não é um cosmos hierarquizado, o homem não tem um lugar definitivamente seu, sendo preciso construí-lo. A comunidade humana não mais se funda na natureza, mas se relaciona com ela.

O homem que no sistema hierárquico encontra-se numa posição definitivamente fixada, pode agora determinar sua própria posição no mundo. Agnes Heller nos mostra que o Renascimento elaborou um conceito de homem dinâmico e este não tem uma definição precisa. A autora diz que se pode resumir este conceito pensando que no Renascimento as relações humanas se constituíram como dinâmicas.

"As concepções de valor deslocam-se; o infinito (infinitude do espaço, do tempo e do conhecimento) transforma-se não apenas num objeto

⁹ KOYRÉ, 1982. Pp. 53-54.

de especulação mas também numa experiência imediata, uma componente da ação e do comportamento; a perfeição deixa de constituir uma forma absoluta, pois quando tudo está em transformação, só pode existir uma constante procura de perfeição, mas não a perfeição absoluta no sentido antigo Kalokaqathia ou santidade existã"¹⁰

Assim, o homem é elevado ao primeiro plano na cultura renascentista. Por mais que quisesse se pautar em modelos da antiguidade, este estatuto do homem é algo de novo no Renascimento. Quando Copérnico mostrou que a terra não é o centro do universo, deslocou-se a morada do homem e o próprio homem. Agnes Heller diz que o problema não está em se saber se foi o homem ou a natureza que se tornou centro de interesse dos renascentistas, mas, sim, que a pergunta mais importante é a que tenta dar conta das relações entre a natureza e o homem. A autora escreve que

"em primeiro lugar, a noção de que o homem pode 'conquistar' alguma coisa à natureza, criando uma 'segunda' natureza a partir da primeira, data do Renascimento. O reconhecimento da 'conquista da natureza' é paralelo à descoberta do conceito de 'humanidade', que por sua vez é inseparável da idéia de desenvolvimento da humanidade"¹¹,

E assim que Agnes Heller nos mostra como a pergunta sobre o homem está intimamente ligada à pergunta sobre a natureza. Se o homem pode conquistar o mundo natural é porque ele pode agir no mundo e não se encontra diante de algo imutável, determinado. A impossibilidade de se encontrar num lugar fixo, deixa ao homem do Renascimento uma única opção: agir no mundo.

Ora, o problema da ação nos remete de imediato à questão da liberdade. Se não há mais o determinismo da hierarquia, abre-se então o mundo como espaço de possibilidades. Cremos que se pode perceber aqui as raízes do individualismo moderno. A liberdade para os renascentistas estava fundada no indivíduo,

¹⁰ HELLER, s/d. P. 14.

¹¹ Ibidem. PP. 16-17.

na sua capacidade de operar no mundo. Já para os gregos, o conceito de liberdade só tem sentido se se refere à experiência política, ao viver em comum. A esfera do lar, na Grécia, onde os indivíduos cuidavam de seus assuntos privados, era justamente o lugar onde a liberdade não existia. Para os gregos, a ação individual não tinha sentido, a não ser quando inscrita na esfera da política.

Vê-se, então, que não é este o conceito de liberdade dos renascentistas. Num mundo às portas do capitalismo, o que assistimos é a valorização da liberdade individual, independente da esfera política. A cidade não mais está, como queria Aristóteles, anterior aos indivíduos, mas estes existem como seres livres antes da cidade. Toda uma concepção de poder político na modernidade estará fundada nesta concepção de liberdade. Não são os cidadãos unidos que produzem o poder, como na Grécia, mas é o poder que transcendendo a cidade reúne, sob coação, os cidadãos. Jean Delumeau, comentando a questão da liberdade renascentista, escreve que

*"o Renascimento interrogou-se, pois, com angústia, sobre o problema da liberdade individual; e os melhores espíritos acusaram, por vezes, o destino - isto é, os astros - de os ter obrigado a uma existência dolorosa"*¹².

É assim que destino e liberdade se entrecruzam. O destino marca, de certa forma, esta obscuridade, esta incerteza que os homens têm acerca do resultado de suas ações. Na medida em que o homem assume sua liberdade, ele se vê de frente com o fato de que não pode dominar a totalidade das coisas que envolvem ou estão envolvidas em sua ação. Enquanto o homem do Renascimento tenta conquistar a natureza, ele se vê diante das pestes, da fome, ele se vê diante das forças que não pode controlar. Liberdade e destino se constituem na forma de um drama para o homem renascentista.

¹² DELUMEAU, 1984. P. 51.

Assim, o homem tem que assumir o seu destino trágico. A perda de um lugar num mundo hierarquizado o deixa nas mãos da fortuna. No entanto, o homem possui a virtū que corresponde justamente ao seu ser livre. Jean Delumeau diz que

"É difícil definir este termo de virtū italiana. No contexto do tempo, significava principalmente a vontade de erlar o seu próprio destino, o espírito de empreendimento, a audácia calculada, uma inteligência aguda. Não exclui a crueldade nem a astúcia desde que sejam necessários - prova-o a virtū que Maquiavel louva em César Borgia -, mas é necessariamente acompanhada de qyto-domínio e de uma certa grandeza de alma"¹³.

Virtū e fortuna são dois elementos chaves para compreender a dialética liberdade versus destino na Renascença. Esta dialética só foi possível na medida em que mudou o estatuto do homem, passando este a ter uma dignidade específica. O homem se constitui por sua própria ação no mundo, sua própria vontade. Segundo Ernst Cassirer, temos que perceber que na Renascença a ação do homem não se traduz apenas na força de sua vontade. Ela diz respeito ao conjunto de suas forças criadoras e cada ato criador seria mais do que agir no mundo. Isto significa que existe uma distinção entre aquele que age e o objeto sobre o qual ele age, sendo que o sujeito da ação tem consciência desta separação¹⁴.

É necessário chamarmos a atenção aqui para o fato de que este indivíduo do Renascimento ainda não é o da época moderna, ou seja, ainda não é o indivíduo em seu pleno desenvolvimento. A sociedade capitalista ainda não está constituída. Tal fato se colocava como um impedimento à completa formação do indivíduo, na medida em que as estruturas feudais não tinham sido ainda totalmente abolidas na Renascença. Talvez possamos, por este caminho, pensar porque se tornou tão acirrado, ao nã-

¹³ DELUMEAU, 1984. P. 51.

¹⁴ CASSIRER, 1951. P. 113.

vel das representações, o conflito liberdade versus destino que já apontamos aqui. Ao nível da própria experiência imediata, o homem renascentista se encontrava num mundo de complexas e profundas mudanças. Enquanto já se formavam pela Europa as monarquias nacionais, a Itália, por exemplo, ainda se compunha de cidades-estado, algumas das quais exerceram forte influência na história da época. Assim, as cisões que se operaram no homem renascentista não se deram apenas ao nível das representações. É toda uma relação com o tempo, a vida e o mundo que está em jogo quando se fala na ruptura que a Renascença operou com relação à Idade Média.

Mas nosso referencial aqui é a síntese aristotélico-medieval, ou seja, trabalhamos a partir da constatação da influência das concepções cosmológicas de Aristóteles no pensamento medieval e da luta que a Renascença irá travar contra esta síntese. Desta forma, é bom lembrarmos uma outra reviravolta operada pela Renascença com relação à Grécia. Se para os gregos a pólis era um microcosmos, para os renascentistas é o homem que ocupará este lugar. Sobre este ponto Cassirer nos diz que:

"Um dos motivos básicos da filosofia do renascimento, o motivo do microcosmos, que constitui uma esfera média na qual se encontram e determinam mutuamente o conceito de natureza e o de humanitas que o Renascimento tem, já parecia oferecer desde o primeiro momento esse termo de conciliação. Como símbolo, como imagem da natureza, o homem tanto se relaciona com essa natureza como se distingue dela. Ele a compreende em si próprio sem que por isto deva estar submetido a ela. Contém todas as forças da natureza e ainda mais uma, especificamente sua: a da consciência"¹⁵.

Enquanto microcosmos, o homem não precisa buscar um motivo transcendente para sua existência. Para os gregos, ser humano era participar nos negócios públicos da cidade porque assim se participava de uma ordem que reproduzia a ordem maior

¹⁵ CASSIRER, 1951. Pp. 143-144.

e transcendente do cosmos. Na Renascença, o homem se basta a si mesmo e este bastar-se está fundado no exercício de sua vontade livre. É assim que temos também uma abertura diferente para o conhecimento do mundo, pois o homem se distancia mais dele, faz dele um objeto. Desconfia-se da finitude do mundo, desconfia-se da finitude do homem. Os homens vivem em comunidade não porque isto está inscrito na ordem da natureza, mas porque é a melhor maneira de suprir suas necessidades.

No Renascimento, o reino das necessidades já não se restringe mais à esfera da vida privada. Bem vimos no primeiro capítulo que, na Grécia, o reino da liberdade (esfera pública) não se confundia com o reino das necessidades (esfera privada). Era por isto que Aristóteles achava impensável fundar uma comunidade política apenas para atender às necessidades humanas. Quando trabalharmos Maquiavel, veremos como toda esta mudança com relação à Grécia produziu um pano de fundo sobre o qual constituiu seu pensamento. São estes referenciais que deveremos ter claros para compreendermos como este pensador apreendeu, de uma maneira muito sutil, as mudanças que se operaram na cultura do ocidente e que deram origem a uma nova maneira de pensar o político. O Bem, que era o fim da vida política em Platão e Aristóteles, deixa de ter significado numa sociedade formada por indivíduos que não se prendem a um têlos, mas sim aos acontecimentos ditados pela fortuna.

Outras duas diferenças marcam a Renascença com relação aos gregos: as idéias de autonomia do indivíduo e de comunidade política. Quando se diz que a experiência ético-política do homem grego visava a sua autonomia, não é no mesmo sentido que usamos a palavra quando falamos do Renascimento. A autonomia do homem grego é atingida no momento em que este interioriza o êthos da comunidade. O homem na Grécia se tornava autônomo na medida em que ele conseguia encarnar o princípio racional sobre o qual se supunha fundada a cidade.

Mas no Renascimento as coisas não se darão desta forma. Um dos motivos desta mudança está ligado à concepção de sociedade que nesta época já começa a se consolidar. A ideia de sociedade não pressupõe necessariamente uma ordem natural como seu fundamento. Uma sociedade é uma associação de homens e não uma totalidade onde as partes se interagem visando o bem moral. A sociedade (*societas*) é justamente este agrupamento de indivíduos que lutam para vencer suas necessidades, sendo que este é o motivo de sua reunião. O direito natural da Idade Moderna irá mostrar que o poder político nasce para dar coesão ao tecido social e não o contrário, ou seja, não é a união dos indivíduos em torno do bem comum que gera o poder.

Gérard Lebrun, ao falar da constituição da ideia de poder na filosofia política, mostra que a oposição entre vida privada individual e a vida pública participante dos negócios da cidade há muito já não satisfazia nas reflexões sobre o poder. Lebrun coloca que, fora do domínio privado, o homem não pertence à cidade e sim "*à sociedade (societas), isto é, ao conjunto das relações jurídicas e econômicas que os indivíduos ou os grupos estabelecem entre si. Em outras palavras, ele des-politizou-se*"¹⁶. Lebrun ainda nos mostra que já Santo Tomás de Aquino não via o homem como o animal político de Aristóteles, mas como um animal social. Mas, como já apontamos, a sociedade não é a cidade grega, não é uma comunidade visando o bem comum. Assim, Lebrun nos diz que

*"é neste ponto remoto que principia a nossa modernidade; quando a comunidade não é mais entendida como congregação de homens que são diretamente encarregados de zelar pelo funcionamento do Todo, e que, por isso, devem ser protegidos pela instância política, em vez de participarem dela"*¹⁷.

¹⁶ LEBRUN, 1981. Pp. 37-38.

¹⁷ Ibidem. P. 38.

Estas formulações de Lebrun têm em mira situar sua reflexão sobre Hobbes, ou seja, o autor quer situar as concepções de um pensador que viveu num período em que os governos absolutos já estavam consolidados e a burguesia em ascensão. Mas, embora estejamos falando do Renascimento, as colocações de Lebrun servem para os nossos argumentos na medida em que é neste período que a Europa sofre sérias modificações em seu mapa político. A ruptura que Lebrun identifica entre a idéia de cidade e a de sociedade, apontando já em Santo Tomás esta ruptura, começa a se definir de uma maneira mais clara na Renascença e o novo estatuto do homem, que procuramos mostrar neste item, está intimamente relacionado com esta mudança.

2.3. *A Itália no Renascimento*

Falamos nos dois itens anteriores sobre algumas das mudanças na cultura do ocidente operadas pela Renascença. Isto para situar o horizonte espiritual de Maquiavel. Neste item trabalharemos um pouco sobre a maneira como a Itália se constituía na Renascença, principalmente do ponto de vista da organização política.

Quando se pensa em termos de organização política, uma das perguntas que nos vem à mente é a que toca na problemática do Estado. Mas ao se falar de Estado no Renascimento deve-se ter um certo cuidado. Esta época foi um momento de transformações na história e nela uma série de conceitos desaparecem e outra série começa a se formar. A idéia de um Estado formado por uma burocracia, um corpo impessoal de funcionários, embora tenha começado a surgir na Renascença, ainda não está bem definida nesta época. A figura do soberano ainda é muito presente e ela consegue conviver com uma burocracia estatal em formação durante algum tempo.

Os próprios indivíduos não possuem uma idéia clara do

país em que viviam. Isto não é de se assustar levando em conta a dificuldade de se estabelecerem fronteiras e pela impossibilidade do poder central controlar todas as áreas a ele submetidas¹⁸. É claro que tais elementos dificultavam de sobremaneira que a concepção moderna de Estado se consolidasse na Renascença.

Mas o certo é que não podemos ver a organização política renascentista como uma mera continuidade com relação à Idade Média. A mudança da representação de mundo dos renascentistas acompanha uma mudança na estrutura sócio-política da Europa. Sobre esta última J.R. Hale escreve que

"ao passo que o estado burocrático emergia penosamente da sua crisálida feudal os funcionários, sobretudo advogados, que o realizaram, eram forçados a um compromisso entre a eficácia do projeto (para o que existiam modelos no direito romano e na obra dos domínios individuais, tanto laicos como monásticos) e a tradição, para ceder ao sentimento local e procurar obter cooperação inovando o fascínio do nome real. Nenhuma promulgação emanava do 'governo'; as audiências, as proclamações e os editos eram apanágio do rei"¹⁹.

Mas como se encontrava a Itália de Maquiavel no quadro das estruturas européias? Ao responder a esta pergunta temos que ter em mente que, no Renascimento, a Itália ainda não era um estado unificado. Ela era composta por uma série de cidades-estado que guardavam sua autonomia político-administrativa. Apesar desta ausência de unificação, a Itália exerceu grande influência no quadro político europeu da Renascença. Isto se deu não só por ter sido motivo de vários conflitos entre nações que aspiravam dominar-lhe o território, como pela própria influência que exerceram algumas de suas cidades.

A Itália foi, de certa forma, berço de muitas das práticas políticas existentes durante o Renascimento. Perry Anderson chega a afirmar que muitas das técnicas administrativas

¹⁸ HALE, s/d. Pp. 50-51.

¹⁹ Ibidem. P. 89.

e diplomáticas do Estado absolutista tiveram a sua elaboração na Itália e o autor se pergunta porque, em face disto, nela não se constituiu um absolutismo nacional²⁰. Anderson tenta res-ponder a esta questão dizendo que

"o desenvolvimento prematuro do capital mercantil nas cidades do norte da Itália, que permitiu a formação de um poderoso Estado feudal, reorganizado ao nível nacional. Foi a riqueza e a vitalidade das comunas da Toscana e da Lombardia que derrotaram os mais sérios esforços para a constituição de uma monarquia feudal unificada que servisse de base a um posterior absolutismo (a tentativa de Frederico II, no século XIII, para alargar o seu baronato, relativamente progressivo, a partir da sua base no sul)"²⁰.

O interessante desta passagem de Anderson é que nela podemos notar o desenvolvimento desigual, do ponto de vista econômico, das cidades italianas. Esta desigualdade impossibilitou uma unificação sob os auspícios de um poder central como já acontecia com outros países da Europa. A falta de unidade na Itália também gerava um clima de instabilidade política entre as cidades, pois não raro uma delas se unia a um país estrangeiro para dar combate à outra.

Mas as cidades italianas prosperaram enquanto pequenos estados autônomos. Neste sentido há uma certa semelhança entre elas e as cidades gregas. Perry Anderson, ao traçar paralelos entre a antiguidade clássica e o Renascimento na Itália, mostra que para além do fato de que ambos os períodos tenham sido constituídos por cidades-estado, estas estavam sob o domínio dos nobres

"e em ambas a maioria da população primitiva possuía propriedade fundiária nos territórios rurais que rodeavam a cidade. A ambas o mesmo mar dava as principais vias comerciais. Ambas exigiam serviço militar aos seus cidadãos, cavalaria ou infantaria, segundo a sua qualidade de proprietários. Até mesmo algumas das singularidades políticas das pólis gregas tinham a sua contrapartida próxima nas comunas italianas: altíssima percentagem de cidadãos

²⁰ ANDERSON, 1984. P. 165.

*que detinham temporariamente cargos públicos ou o uso do sorteio para a escolha de magistrados*²¹.

Mas não nos deixemos enganar por estas semelhanças. O próprio Perry Anderson trata, em seu texto, de nos apontar algumas diferenças essenciais entre as cidades gregas e as italianas. Segundo Anderson, embora na Antiguidade e no Renascimento as cidades se constituíssem como locais onde se trocavam mercadorias,

*"as cidades italianas eram fundamentalmente centros de produção urbana cuja organização interna se baseava nas guildas de oficinas, ao passo que as cidades da Antiguidade sempre foram primordialmente centros de consumo, artífices, ligados em associações clânicas ou territoriais"*²².

Estas formulações de Anderson são importantes para nós na medida em que situam, do ponto de vista da organização econômica, dois momentos na história em que viveram e produziram Aristóteles e Maquiavel, respectivamente. É interessante notar que embora formalmente hajam semelhanças entre as cidades-estado antiga e renascentista, as diferenças se impõem na medida em que marcam a própria relação dos cidadãos com as respectivas cidades. Ao se pensar em termos de estruturas econômicas, podemos perceber que mesmo as semelhanças ao nível da organização político-administrativa entre as duas formas de cidades-estado (grande percentual de cidadãos detendo temporariamente cargos públicos, magistrados escolhidos por sorteio) não são suficientes para diminuir a profunda diferença entre elas.

Ora, cremos que um dos pontos desta diferença diz respeito ao quadro de representações que informava os dois momentos aqui evocados (a Antiguidade e o Renascimento). Não devemos perder de vista em nenhum momento os referenciais utilizados pelos gregos (que nós abordamos no primeiro capítulo) para

²¹ ANDERSON, 1984. Pp. 174-175.

²² Ibidem. P. 175.

pensar sua experiência política. Na Renascença, além de uma outra forma de organização sócio-econômica, teremos, como já mostramos neste capítulo, uma outra idéia de homem e uma outra concepção da organização do mundo humano. Como vimos no item em que falamos da concepção de homem na Renascença, o indivíduo neste período não mais se vê como ocupando um lugar fixo na ordem do mundo.

Assim, nas cidades italianas temos um exemplo de como se constituiu a política no Renascimento. Mesmo não conseguindo sua unificação nesta época, a Itália nos serve como um bom referencial quando tentamos pensar a maneira como a política se enquadrava no pensamento renascentista.

Mas, uma destas cidades deve nos chamar mais atenção: Florença. Além de ser a terra natal de Maquiavel, Florença era, segundo Perry Anderson, "o maior centro industrial e bancário da península"²³. Esta posição a colocava em destaque com relação a outras cidades italianas e a experiência política de Maquiavel se dará no convívio diário do universo político florentino. Este universo, por sua vez, refletiu muito das querelas que se davam no todo da política na Itália do Renascimento.

Assim, Alberto Tenenti escreve que

*"no começo da segunda metade do século XIV, Florença figura entre as numerosas comunas independentes da península italiana. Os magistrados da cidade não recebem sua autoridade do exterior e podem tratar para igual com os príncipes estrangeiros. Pisa, Siena e Luca, se bem que menos poderosas, acham-se em situação análoga. Nas regiões limítrofes da Itália central e da Planície do Pó, pode-se constatar o mesmo fenômeno. Florença se acha, assim, no coração de uma zona muito fragmentada politicamente, no interior da qual, todavia, ela não deixa mais escapar as ocasiões que se apresentam para alargar seu próprio território. A preocupação maior da comuna é assegurar a liberdade e a segurança das vias comerciais que a ligam a seu enorme espaço econômico"*²⁴.

²³ ANDERSON, 1984. P. 185.

²⁴ TENENTI, 1973. P. 12.

Mas esta expansão de Florença não se deu apenas pelo uso das armas. Em sua maioria, as cidades anexadas ao território florentino foram compradas²⁵. Isto foi muito facilitado pelo fato de ser Florença, como já dissemos aqui, "um centro industrial e bancário". Mas não é só isso. Segundo Jacob Burckhardt,

*"ao lado do cálculo, aplicado a todos os fatos da vida material, encontramos uma série contínua de quadros da vida política. Florença experimenta não só mais formas e ambientes políticos como os julga e discute infinitamente melhor do que outros estados livres da Itália ou, em geral, do ocidente. A sua historiografia é o espelho mais fiel da relação que existe entre classes e indivíduos dum lado, e um todo móvel e em mudança, pelo outro"*²⁶.

Em grande medida é em Florença que se elaboram os modelos de uma série de coisas que os italianos e os europeus irão fazer²⁷. É servindo como paradigma que esta cidade italiana estará no centro de uma série de convulsões na política italiana e será um lugar privilegiado para Maquiavel refletir sobre a política. Por mais que não tenha se constituído num Estado, no sentido moderno do termo, Florença foi uma espécie de escola pela qual se pautou a Itália.

Mas há outra coisa em Florença que nos chama a atenção. Comuna constituída nos moldes da Idade Média, nesta cidade podemos ver com muita clareza o conflito entre a organização cidadina medieval e o surgimento de um pré-capitalismo. A partir de 1293, tanto os nobres quanto os assalariados e artesãos não têm direitos políticos. J.F. Duvernoy nos diz que

"na época em que o capitalismo está em vias de formação nas cidades italianas, em que mudanças qualitativas se sobrepõem a um forte aumento do volume de negócios que são tratados em Florença, em que setores inteiros da atividade econômica assumem uma importância sem comparação com a que tinham até aí, os proprietários de fábricas têxteis, os comerciantes e os

²⁵ TENENTI, 1973. P. 17.

²⁶ BURCKHARDT, s/d. P. 70.

²⁷ Ibidem. P. 72.

banqueiros se atribuem o exercício do poder político"²⁸.

Duvernoy coloca também que estes comerciantes e estes banqueiros se reúnem em corporações de ofício (as chamadas "artes") partilhando um poder que pertence ao "ofício" ao qual se ligam. Estes ofícios se dividiam em *Arti maggiori* e os *Arti Minori*, sendo que os primeiros possuíam o poder supremo em Florença e os segundos possuíam um poder menor²⁹. As *Arti maggiori* estão ligados os banqueiros e os mercadores e as *Arti minori* se compõem de artesãos e pequenos comerciantes.

Assim era constituída Florença nos séculos XIV e XV. É nela que veremos o nascimento de Maquiavel e é a partir de sua política que este pensador irá elaborar suas idéias. A cidade era um palco de tensões numa época de mudanças. Estas tensões conseguem espelhar não só a história da cidade propriamente dita, mas também apreendem as modificações que se operavam na Europa. Jacob Burckhardt nos diz que

*"seria injusto estabelecer um paralelo entre algumas das outras repúblicas que existiam no século XV e a cidade de Florença que foi, de muito longe, o centro mais importante onde se elaborou o espírito italiano e até o espírito moderno da Europa em geral"*³⁰.

Desta forma, podemos compreender um pouco o mundo em que Maquiavel viveu. Pertencendo ao Renascimento e vivendo em Florença, suas obras nos transmitem a exigência que era imanente a toda Renascença: pensar sobre novas bases. No caso de nosso autor, estas bases pretendem fundar o político como algo autônomo, onde a questão do poder passa para o primeiro plano. Num mundo que não tem mais centro fixo, só a ação humana pode manter um certo equilíbrio no jogo de forças tal como é a política concebida por Maquiavel.

²⁸ DUVERNOY, 1984. P. 20.

²⁹ Ibidem. Pp. 20-21.

³⁰ BURCHHARDT, s/d. P. 74.

2.4. *O homem Maquiavel*

Maquiavel nasceu em 1469. Em 15 de junho de 1498 entrou para a vida pública, ocupando o cargo de secretário da segunda Chancelaria de Florença. Filho de uma família da burguesia toscana, nosso autor não poderia imaginar o destino que o aguardava em vida e as reverberações que o seu nome teria nos séculos próximos. Paralelamente às funções na Chancelaria, Maquiavel foi colocado como secretário à disposição dos Dez de Liberdade e de Paz. Estes eram magistrados eleitos que tinham como função, além de uma variedade de serviços públicos, encarregar-se da correspondência com representantes florentinos no exterior.

É neste trabalho diplomático que Maquiavel encontrou farto material que serviu de fomento às suas reflexões. Num período conturbado da história de Florença, onde os diplomatas iam e vinham em busca de soluções políticas, não é difícil de imaginar como os acontecimentos desta época se refletiam num espírito fino e sutil como era o de Maquiavel. O autor viveu numa Florença insegura que tentava manter sua autonomia às custas de frágeis tratados, numa Itália cobiçada pelas grandes potências estrangeiras. Maquiavel escreve calcado nestas experiências.

Apesar disso, não é justo reduzir a reflexão maquiaveliana apenas a este momento da história. É necessário que fique claro o painel que traçamos da Renascença, nos itens anteriores, para que se possa compreender as pressuposições do pensamento de Maquiavel. Toda sua reflexão sobre a ação, a virtude e o valor individual, encontra ressonâncias num imaginário que se constituía. Ernst Cassirer sustenta que Maquiavel, ao escrever sua obra, acreditava estar escrevendo não só para seu tempo, mas também para o futuro. Isto porque sua concepção de história privilegia os elementos estáticos desta e não os dinâmicos. Diferente da nossa concepção de história, que é pensa-

da em termos de uma progressão linear, Maquiavel acreditava que certos fatos se repetem em qualquer tempo³¹.

Estas formulações de Cassirer são feitas tentando apreender o ponto de vista em que Maquiavel se colocou ao escrever seus livros. Diríamos mesmo que é uma tentativa de apreender o autor a partir de suas intenções. Mas, teria Maquiavel conseguido objetivamente transcender sua própria época? Acreditamos que sim. Nosso autor vive num momento em que as fronteiras da Europa não estão bem delimitadas, mas é também o momento em que isto está se fazendo. Mudam-se as correlações de poder com o surgimento das grandes monarquias nacionais (como França e Inglaterra, por exemplo) e o próprio conceito de poder político. Mesmo com a força que ainda tem a pessoa do soberano, vemos passo a passo constituírem-se nos estados corpos de funcionários que irão compor uma administração impessoal, já antecipando a chamada burocracia governamental. É certo que quando Maquiavel fala do príncipe, ele ainda está pensando em governos de aventureiros como um César Borgia mas, a nosso ver, não é aí que está a questão. O importante em Maquiavel é que ele consegue perceber o maior problema com o qual irão se defrontar os pensadores políticos da modernidade: o poder.

Outra coisa importante em Maquiavel é a percepção do lugar que a força e o conflito ocupam na experiência política. A política não é mais o exercício dialógico da razão na praça pública. Ela nasce do embate de polos contrários, do conflito, e a modernidade terá de aprender a gerenciar este conflito. Maquiavel também retira toda transcendência do poder. É por isto que Cassirer nos diz, ao falar sobre o princípio formulado por São Paulo e utilizado pelos medievais, de que todo poder emana de Deus, que

"Maquiavel nem sequer o ataca; ignora-o simples

³¹ CASSIRER, 1976. P. 143.

*mente. Fala a partir da sua experiência política; e a sua experiência ensinou-lhe que o poder, o poder político real e de fato, é tudo menos divino. Observou os homens que fundaram 'os novos principados' e estudou profundamente os seus métodos. Pensar que o poder desses novos principados provinha de Deus não era somente absurdo como até blasfemo"*³².

Assim, o poder não está fundado nem no diálogo entre os homens e nem num Deus transcendente. A experiência política se constrói a partir do conflito que marca a existência de qualquer sociedade. Não se tem mais a comunidade grega, composta de homens que tinham como fim a vida melhor. O que temos, a partir do início de nossa modernidade, é um conjunto de homens que lutam para satisfazer as suas necessidades materiais. Maquiavel percebe esta mudança e nos fala dela.

É claro que o pensador escreve com os pés em sua época. Por mais geniais que sejam as suas intuições, ele está limitado por um horizonte histórico-conceitual que não o permite prever todo o desenvolvimento do Estado moderno. Mas o que queremos frisar aqui é a sua percepção da mudança na ação política dos homens e mais: a contribuição que o pensador deu para a modificação da nossa maneira de compreender o político. Maquiavel não se preocupa com questões acerca da lei ou do direito, tão caras aos teóricos do direito natural. Sabendo que a política é um jogo de forças, ele centra aí suas reflexões. Sobre isto Jean-Jacques Chevalier escreve que

*"o leitor que esperasse um debate prévio sobre as questões de direito, sobre a questão da legitimidade da aquisição, conheceria mal Maquiavel; trata-se de um domínio radicalmente estranho ao autor de O Príncipe. Este se move apenas no domínio evidente do fato, isto é, da força. Pois o triunfo do mais forte é o fato essencial da história humana. Maquiavel o sabe e o diz implacavelmente"*³³.

Desta forma, Maquiavel captou o seu tempo e a política

³² CASSIRER, 1976. P. 154.

³³ CHEVALIER, 1980. Pp. 25-26.

que se fundava a partir do seu tempo. Ele rompe os laços que prendiam o político à moral e à religião e reflete sobre um homem que não tem mais seu lugar definido na ordem do mundo. Pensando a partir da Florença de seu tempo, Maquiavel percebe todo um movimento de desagregação do horizonte espiritual da Idade Média e auxilia, ao nível do pensamento político, este desmoronamento. Sem constituir propriamente um sistema de filosofia política, o pensador muito contribuiu na preparação do terreno para a reflexão política da modernidade. Isto descontando todas as leituras onde Maquiavel é visto como imoral, perverso e cruel. Muito tempo correu antes que se pudesse ter uma leitura menos apaixonada do florentino. Confundi-se muitas vezes as colocações do nosso autor com a crueldade gratuita de alguns regimes políticos.

Mas é fato que a reflexão maquiaveliana separa a ética da política. É necessário ao governante, no jogo de forças do mundo político, entender a política como técnica. É preciso que ele conheça e exercite estratégias capazes de levá-lo a conquistar o poder e a mantê-lo. Não é o consentimento prévio dos homens que cria o espaço político. Os homens não têm uma tendência natural para a vida comunitária. O que eles têm são necessidades e se batem para satisfazê-las.

Mas Maquiavel não conseguiu contribuir por toda a vida com a cidade de Florença. Quinze anos depois de chegar à segunda Chancelaria, o pensador é destituído pelos Médici, família de ricos banqueiros que já tinha estado no poder em Florença e fora expulsa por duas vezes da cidade. J.F. Duvernoy nos diz sobre isto que

*"a partir de sua destituição, o destino de Maquiavel e o de Florença não se ligam mais senão de longe, ao menos nos detalhes da vida de nosso homem. Maquiavel não é mais um homem público e sua cidade de novo adotou o regime aristocrático que lhe deu o retorno dos Médici"*³⁴.

³⁴ DUVERNOY, 1984. P. 40.

Uma sêrie de mudançãas se operam na cidade de Florença e o ex-secretário ainda tenta ganhar as graças dos novos senhores. Consegue apenas pequenos encargos e ainda será prejudicado por isto quando, ao se expulsar os Mēdici pela terceira vez, Maquia-vel não merecerã a confiança de Florença por ter andado por perto dos senhores depositos.

CAPÍTULO 3

MAQUIAVEL E A INSTAURAÇÃO POLÍTICA

3.1. A questão do poder

No capítulo 1 pudemos ver que Aristóteles acreditava que os homens se reúnem numa cidade visando uma vida eticamente melhor. A cidade existia anteriormente a esta associação, pois era entendida como a realização da ordem da natureza. A pólis, ao invés de ser um simples aglomerado de homens, se constituía como uma comunidade ética, um conjunto de homens reunidos em conformidade com o império da lei, do nōmos.

Ora, vimos no capítulo 2 como a Renascença opera uma cisão com esta visão de mundo que encontrava sua grande sistematização na obra de Aristóteles. Na medida em que o Renascimento operava modificações nos conceitos da antiguidade grega, fazia-se necessária a produção de novos conceitos para abordar novas realidades. É no intervalo destas mudanças que os pensadores do Renascimento produzem suas obras e muitas das lacunas ou contradições que podemos perceber nestas têm como motivo a ausência de uma aparelhagem conceitual mais rigorosa para pensar a realidade de uma época conturbada.

A Filosofia Política irá sentir o impacto de todo este movimento. Com a perda do referencial cosmológico grego e a mudança na experiência política dos homens, novas questões são colocadas para os pensadores políticos. Com a dissolução do mundo feudal e a paralela destruição da visão de mundo que o acompanhava, assistimos ao crescimento da centralização do poder político encarnado nas grandes monarquias nacionais. De um poder fragmentado na Idade Média passa-se a um poder unificado. Ora, se a principal questão que os gregos se colocavam dizia respeito à melhor forma de governo, temos, na Renascen-

ça, no limiar da Idade Moderna, o poder elevado à condição de questão central para o pensamento político. O que é o poder? Como conquistá-lo? Como mantê-lo?

Neste quadro Maquiavel escreve suas obras e atua na política. Muitas são as leituras que se tem da obra do florentino. Sendo assim, nossa intenção aqui não é a de encontrar uma interpretação original do pensador. O que desejamos, particularmente neste capítulo, é esclarecer a ruptura operada por ele com relação à tradição de pensamento político nascida na Grécia Antiga. É sabido que a questão mais importante desta ruptura está ligada à idéia de autonomia da política que passa a obra de Maquiavel. O poder e a política, neste caso, não precisam mais buscar fora de si a sua justificação. A política não mais se funda numa ordem cosmológica, no poder divino ou num conjunto de valores morais que viessem a estabelecer parâmetros para a ação do governante. No livro *O Príncipe*, Maquiavel discorre sobre uma série de ações e situações que podem auxiliar um príncipe efetivo na conquista e na manutenção do poder. Tentaremos, no decorrer deste capítulo, explicitar a importância deste livro de Maquiavel para se pensar a questão da instauração do poder político.

Logo no início de *O Príncipe* Maquiavel nos diz, numa passagem largamente citada, que "*todos os Estados, todos os domínios que tem havido e que há sobre os homens foram e são repúblicas ou principados*"¹. O autor escreve que os principados se dividem em hereditários, sendo estes dominados por príncipes que os herdaram por direito de sangue, ou novos. Os novos são subdivididos em totalmente novos ou são acrescentados ao Estado como herança adquirida pelo príncipe¹. Mas toda reflexão de Maquiavel recai sobre os principados novos e isto merece a nossa atenção. O autor justifica seu interesse di-

¹ MAQUIAVEL, 1979. P. 5.

zendo que nos principados hereditários basta ao príncipe seguir a forma de agir de seus antepassados, já que ele recebeu o poder por herança, tendo a suficiente habilidade para resolver dificuldades particulares que possam surgir. O príncipe não precisa instaurar aí um poder, pois este já existe.

Tal não acontece com relação aos principados novos. Muitas são as maneiras de conquistá-los e de mantê-los, mas muitas são também as dificuldades de se exercer sobre eles o poder. É aqui que nos interessam as preocupações de Maquiavel. Situado neste intervalo entre a dissolução do poder feudal e a formação dos estados nacionais, a questão da política como ato de fundação será uma presença constante no seu pensamento. Como e por que se constitui o poder político? Vimos no capítulo 2 como a dissolução da idéia grega de *physis* inviabiliza a fundação da política sobre a ordem da natureza. Maquiavel vive em Florença, numa Itália que experimenta em seu sonho de unificação todas as dificuldades de um país de estrutura feudal já no início do capitalismo. Paul Larivaille nos descreve a Itália à época do nascimento de Maquiavel como

*"um mosaico de Estados de dimensões territoriais, regimes políticos, estágios de desenvolvimento econômico, até culturas muito variáveis. Cinco grandes Estados 'regionais', opostos por conflitos frequentes, dominam a vida da península: o Reino de Nápoles, nas mãos dos aragoneses; os Estados Pontifícios; o Estado Florentino, há décadas sob o controle da família Médici; o Ducado de Milão, e a República de Veneza. Em torno desses cinco Estados gravitam alguns Estados menores, teoricamente independentes e soberanos, mas, de fato, obrigados, para neutralizar as ambições e sobreviver, a alinhar, de acordo com os seus interesses, sua política, a de um ou outro de seus poderosos vizinhos"*².

Esta descrição que nos faz Larivaille mostra todo um conjunto de fatores que produzem um diferente quadro de relações na Itália da Renascença. Maquiavel vive neste universo

²LARIVAILLE, 1988. P. 9.

e tenta compreendê-lo. Se *O Príncipe* não é um livro sistemático, também não é uma simples cartilha de conselhos, pois, ao aconselhar o príncipe, Maquiavel tem toda uma concepção de política subjacente a estes conselhos. O autor percebe, com os olhos em sua época, que a experiência política não nasce do acordo dos homens em torno de uma vida eticamente melhor. É justamente a partir do contrário, ou seja, é do conflito que as relações políticas se tecem. Maquiavel formula isto claramente quando no seu livro *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio (Discorsi)* nos mostra que foram as dissensões entre o povo e o senado que fizeram com que se produzissem leis que garantiam a liberdade em um dado momento da história de Roma³.

Toda uma maneira de se pensar a política é modificada com esta formulação maquiaveliana. Em *O Príncipe*, o governante não pode contar com o consenso dos homens em torno do seu poder, pois é este que possibilita uma certa união entre os indivíduos. O príncipe é um senhor que exerce o seu poder entre dois desejos e isto é formulado quando Maquiavel fala do principado civil. Segundo ele, o poder neste principado é dado ao príncipe pelos seus próprios concidadãos. Estes ou são o povo ou são os poderosos. Isto se dá porque

*"em todas as cidades se encontram estas duas tendências diversas e isto nasce do fato de que o povo não deseja ser governado nem oprimido pelos grandes, e estes desejam governar e oprimir o povo. Destes dois apetites diferentes nasce nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade, desordem"*⁴.

Ora, vemos assim que ao invés de compreender a política como a esfera onde os iguais irão operar o consenso pelo debate, pela palavra, o príncipe para Maquiavel tem que compreendê-la como algo que se funda num conflito de interesses.

³ MAQUIAVEL, 1979. P. 31.

⁴ Ibidem. P. 39.

O príncipe exerce seu poder num jogo onde ele terá de arbitrar a convivência das duas partes em conflitos. Seu poder, que não está fundado em nenhuma ordem transcendente, depende de sua habilidade em jogar com estas duas forças opostas. Estes dois desejos são irreconciliáveis e toda a dificuldade do príncipe será a de exercer seu poder tendo como suposto este conflito. Ao fazer isto deve o príncipe ter a consciência de que uma das maiores preocupações do governante tem que ser a de não contrariar o povo. Para Maquiavel não se pode satisfazer plenamente os grandes sem agredir o povo. Segundo nosso autor

"o povo pode ser satisfeito. Porque o objetivo do povo é mais honesto do que o dos poderosos; estes querem oprimir e aquele não ser oprimido. Contra a hostilidade do povo o príncipe não se pode assegurar nunca, porque são muitos; com relação aos grandes, é possível porque são poucos"⁵.

Vemos assim, que a relação de dominação para Maquiavel é algo complexo. Não se trata simplesmente do uso da força bruta. Apesar das leituras neste sentido que se fez da obra do florentino, Maquiavel pede ao príncipe que tenha uma capacidade de jogar o jogo político a partir de uma visão lúcida e estratégica das forças em conflito. É necessário que o príncipe tenha poder suficiente para evitar que certos problemas aconteçam, pois é muito mais seguro para ele prever as dificuldades e evitá-las do que ter que remediá-las posteriormente. É desta forma que Maquiavel escreve, ao falar da política de Roma para com as nações conquistadas, que

"os romanos nestes casos fizeram o que todo príncipe prudente deve fazer: não só remediar o presente, mas prever os casos futuros e preveni-los com toda a perícia, de forma que se lhes possa facilmente levar corretivo, e não deixar que se aproximem os acontecimentos, pois deste modo o remédio não chega a tempo, tendo-se tornado incurável a moléstia"⁶.

⁵ MAQUIAVEL, 1979. P. 40.

⁶ Ibidem, P. 12.

Portanto, o príncipe atua na política com uma visão estratégica que lhe permite perceber inclusive o movimento futuro das peças do jogo. Não que tenha de partir de abstrações, ao contrário, é a observação dos fatos que acontecem e dos que já aconteceram que permite a suposição de como as coisas podem vir a acontecer.

É assim que Maquiavel fala do exercício efetivo do poder. A instauração deste é que permite que a associação dos homens seja possível. Anteriormente à existência deste poder só existe a desordem, o caos e Maquiavel vê isto concretamente na Itália dividida de sua época. A instauração do poder feita pelo príncipe coloca um terceiro elemento na relação povo versus grandes que será o mediador e o ordenador destes dois desejos.

Desta forma, o próprio poder para o florentino deve ser visto como instância mediadora de conflitos. Isto está implícito em suas reflexões, embora ele não nos dê uma definição de poder político. Isto se deve ao fato de que seu pensamento se constrói a partir da própria dificuldade que o pensador tem de precisar os conceitos de uma possível Ciência da Política. Concretamente, como já vimos no capítulo 2, a Europa e particularmente a Itália, enfrentavam na Renascença uma série de transformações ao nível de sua organização política. Enquanto Aristóteles, em meio à desagregação da Grécia, conseguiu encontrar numa cultura solidamente constituída os referenciais para pensar a política, Maquiavel tem diante de si não só uma experiência imediata de mudanças radicais, mas uma cultura absolutamente fragmentada. Mas no seio de toda esta fragmentação, o poder existe efetivamente. Para Maquiavel, o príncipe no exercício deste poder não encontra certeza a priori e somente sua ação pode estabelecer alguma espécie de ordem. O campo da política, entendida como um jogo, é um terreno de incertezas que só a perspicácia do príncipe poderá con-

trolar. Desta forma, Maquiavel diz que

*"Não pense nunca nenhum governo poder tomar decisões absolutamente certas; pense antes em ter que tomá-las sempre incertas, pois isto está na ordem das coisas, que nunca deixa, quando se procura evitar algum inconveniente, de incorrer em outro. A prudência está justamente em saber conhecer a natureza dos inconvenientes e adotar o menos prejudicial como sendo bom"*⁷.

Percebe-se, então, o que significa a política como técnica para Maquiavel. A política, em sua concepção, não tem o caráter sapiencial como em Aristóteles, onde o homem virtuoso consegue encarnar em sua práxis a lei, o nōmos, como ordem reguladora do universo. Sendo a política encarada como um jogo onde a conquista e a manutenção do poder são a meta, cabe ao príncipe elaborar estratégias e dominar técnicas capazes de assegurar o seu exercício. O que está em jogo para Maquiavel não é o bem a que certas práticas podem levar, mas a utilidade que elas têm. Quando a associação dos homens perde o caráter de comunidade, como vimos no capítulo 2, e passa a se constituir como sociedade, onde os homens lutam por suas necessidades, perde-se a dimensão de um poder nascido do consenso, pois é o interesse de cada um em manter sua própria vida que passa para primeiro plano.

3.2. Poder e sociedade

Vimos no item anterior o poder surgir como uma questão fundamental no pensamento de Maquiavel. Este poder não mais se funda no consenso, mas, pelo contrário, é ele que possibilita a associação dos homens. Ele só se sustenta se pode garantir aos homens a sua segurança e a sua liberdade, não podendo ser exercido apenas dentro da lógica da força. Tanto é

⁷ MAQUIAVEL, 1979. P. 95.

assim que, mesmo atribuindo todo poder ao príncipe, Maquiavel o desaconselha a ser odiado pelos súditos. O ideal, para o pensador, é que o príncipe seja temido e consiga ao mesmo tempo não ser odiado. Ele escreve que

*"deve, portanto, o príncipe fazer-se temer de maneira que, se não se fizer amado, pelo menos evite o ódio, pois é fácil ser ao mesmo tempo temido e não odiado, o que sucederá uma vez que se abstenha de se apoderar dos bens e das mulheres dos seus cidadãos e dos seus súditos, e, mesmo sendo obrigado a derramar o sangue de alguém, poderá fazê-lo quando houver justificativa conveniente e causa manifesta. Deve, sobretudo, abster-se de se aproveitar dos bens dos outros, porque os homens esquecem mais depressa a morte do pai do que a perda de seu patrimônio"*⁸.

Hã um limite, então, para a ação do príncipe e este se encontra na esfera da vida privada dos homens, onde estes buscam segurança, possuem bens e suprem suas necessidades. Na Renascença, esta esfera privada não é o mundo doméstico, a casa, como para os gregos. Não é o lar onde o chefe da família exerce a dominação sobre os outros membros. Na Itália, por exemplo, hã um grande desenvolvimento econômico e já podemos assistir na Europa o surgimento do que se chama hoje a esfera do social. O reino das necessidades não se restringe mais à esfera doméstica, mas ele ganha o espaço público na forma do social. Estando os homens, na esfera do social, em constante luta, já que movidos por interesses opostos, a questão que se coloca é a de como governã-los sem deixar que a sociedade se transforme num caos ou seja suprimida enquanto sociedade civil pelo exercício de um poder tirânico.

Hannah Arendt mostra muito bem como se dá esta passagem da esfera das necessidades do espaço da família, na Grécia Antiga, para o espaço público na Idade Moderna⁹. Ela

⁸ MAQUIAVEL, 1979. P. 70.

⁹ ARENDT, 1961.

identifica um abismo entre a vida do lar e a vida na esfera política, colocando Maquiavel como o pensador que tentou dar conta desta questão. Segundo ela,

*"o que continua a ser surpreendente é que o único teórico pós-clássico que, num esforço extraordinário para devolver à política sua dignidade, entreviu este abismo e a coragem necessária para transpô-lo, tenha sido Maquiavel, que mostra como 'o condottiere se eleva de uma baixa condição até uma condição elevada', da vida privada ao principado, das condições comuns à glória das grandes façanhas"*¹⁰.

Concordamos com as colocações de Hannah Arendt, mas temos que chamar a atenção para um fato: seguramente Maquiavel não está querendo resgatar a dignidade da política tal como os gregos a compreendiam. Quando ele busca exemplos na história ele os encontra na cidade de Roma. Ora, a visão dos gregos e a dos romanos sobre a política são diferentes e a própria Hannah Arendt percebe isto quando nos mostra, ao discutir as diferenças entre os conceitos de social e de político, que em Sêneca já encontramos a tradução do animal político (Zoon politikon) de Aristóteles por animal social (animal socialis). A autora diz que *"melhor que toda teoria, esta substituição do político pelo social mostra até que ponto estava perdida a concepção original grega da política"*¹¹. É desta forma que acreditamos que Maquiavel elabora uma nova concepção da política sem querer resgatar o sentido ou a dignidade que esta tinha para os gregos. A nosso ver, sua teoria se produz justamente no espaço entre o fim da possibilidade de se pensar a política tal como os gregos o faziam e a consequente necessidade de fundar um outro corpo de conceitos para refletir sobre ela. Maquiavel escreve em um momento em que não só o Estado moderno começa a se configurar, mas também uma

¹⁰ ARENDT, 1961. P. 45. (tradução minha)

¹¹ Ibidem. P. 32. (tradução minha)

sociedade com problemas que não se reduzem à esfera política mas têm, de uma forma ou de outra, que ser equacionados por esta. Maquiavel escreve tendo como pano de fundo estas questões. A economia na Itália, por exemplo, já não estava mais restrita, como na Grécia, à organização do lar em contraposição à esfera política. Como escreveu Perry Anderson, num texto já citado no capítulo 2 desta dissertação, as cidades italianas se constituíam, diferentemente das gregas, como centros de produção¹². O comércio era intenso e também a indústria têxtil. Segundo a crônica de um viajante da época, Florença teria, por volta de 1472, duzentas e setenta oficinas especializadas na lã, oitenta e três especializadas na seda e trinta e três bancos¹³.

Assim, embora Maquiavel não centre suas reflexões nos problemas da economia, estes existem de fato e exigem uma ordem política que não entrave seu desenvolvimento. Mas a economia não é a política e aí está a questão. São duas esferas distintas mas que vão, à medida em que se complexificam as relações numa sociedade, se interpenetrando cada vez mais. Na Itália renascentista, economia e política se cruzam, por exemplo, no momento em que ricos banqueiros, como os Médici, exercem influência nos negócios políticos. Maquiavel, como secretário da embaixada florentina, viu de perto estes problemas. A esfera das necessidades onde a dominação se exercia na Grécia antiga ganha espaço público e o poder, enquanto dominação, se exerce neste espaço. O príncipe do qual Maquiavel nos fala encarna este poder e muitas são as leituras que o vêem como o símbolo da tirania. Mas é a esta leitura que não nos apegamos e no capítulo 4 poderemos mostrar mais detidamente o porquê de nossa posição. Por ora, as reflexões que fizemos sobre a im-

¹² Ver nota 24 do capítulo 2.

¹³ LARIVAILLE, 1988. Pp. 111-112.

portância da economia e o surgimento da esfera do social têm o objetivo de corroborar nossa afirmação anterior, de que Maquiavel vê limites para o poder do príncipe. Este, enquanto representa o Estado, não pode simplesmente absorver em si a esfera em que se desenvolve a vida privada dos seus súditos e que já se constitui na Renascença de Maquiavel, como o esboço de uma sociedade civil entendida aqui como uma esfera de relações entre particulares, que se auto-regula sem a necessidade do poder coativo do Estado¹⁴. Isto é claro quando Maquiavel, ao falar das atitudes do príncipe para conseguir a estima do povo, escreve:

*"Deve ainda um príncipe mostrar-se amante das virtudes e honrar os que se revelam grandes na arte qualquer. Além disso, deve animar os seus cidadãos a exercer livremente as suas atividades, no comércio, na agricultura e em qualquer outro terreno, de modo que o agricultor não deixe de enriquecer as suas propriedades e o comerciante não deixe de desenvolver o seu negócio por medo de impostos. Pelo contrário, deve instituir prêmios para os que quiserem regular tais coisas e para todos os que, por qualquer maneira, peçarem em ampliar a sua cidade ou o seu Estado"*¹⁵.

Vê-se pela citação acima que Maquiavel percebe uma esfera de relações que não pertence ao Estado, mas é fundamental para a existência deste. Isto não quer dizer que a relação Estado/Sociedade Civil seja algo claro e já bem constituído em Maquiavel. O que estamos tentando mostrar é que o florentino, vivendo as mudanças de sua época, começa a perceber o surgimento de certas questões que irão balizar o pensamento político desde então. Diferentemente dos gregos, a política para Ma-

¹⁴ Utilizamos o conceito de Sociedade Civil aqui tal como o de fine, num primeiro momento, Norberto Bobbio. No texto que utilizamos deste autor é demonstrada toda a complexidade e o desenvolvimento deste conceito na Filosofia Política. Mas, para nossos objetivos, basta a primeira definição que visa nomear a esfera de interesses privados que não se confunde com o Estado. Para maiores detalhes sobre o conceito de Sociedade Civil ver: BOBBIO, Norberto. Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, cap. II.

¹⁵ MAQUIAVEL, 1979. Pp. 95-96.

quiavel é onde a dominação se exerce o nosso autor crê que o desejo de dominar é algo natural nos homens¹⁶. Mas esta dominação não pode ser tirânica, onde o poder é totalmente polarizado na figura do príncipe. A esfera em que o príncipe se situa não pode absorver a esfera em que se situam seus súditos que, como já mostramos anteriormente, não se apresentam como uma massa única mas se dividem entre os grandes e o povo. O príncipe, ao fundar o Estado, possibilita que do conflito existente entre estes dois pólos, venha a surgir a sociedade política.

Sendo assim, não é apenas o uso da força bruta que assegura o poder do príncipe. O uso da força só é válido quando ela é bem utilizada e isto implica saber da necessidade real deste uso, o momento e o contexto certos para que ele tenha lugar.

3.3. *O poder como jogo*

Constatamos então, no último item, que o poder do príncipe têm limites e que não pode ser exercido apenas pelo uso de força bruta. Isto é importante porque não foram raras as vezes em que se confundiu a teoria de Maquiavel com uma apologia da violência. É bem verdade que a violência aparece nos textos do florentino, mas é necessário compreender como ela se inscreve no quadro geral de suas formulações.

Sobre este aspecto é famosa uma passagem de *O Príncipe* onde Maquiavel fala da tomada da Romanha por César Borgia. Segundo nosso autor, a Romanha se encontrava mais espoliada do que governada por seus antigos senhores. Havendo muitos distúrbios e muita revolta por causa disto, César Borgia deu plenos poderes a um homem chamado Ramiro de Orco para restaurar a

¹⁶ MAQUIAVEL, 1979. P. 14.

ordem e este, usando de grande crueldade, conseguiu se desincumbir da tarefa. Sendo isto feito, para não atrair o ódio do povo, César Bórgia constituiu um juízo civil na província e fez com que o povo visse que as crueldades praticadas foram causadas não por ele, mas pelo excessivo rigor de Ramiro de Orco. Posteriormente a isto, mandou cortar o ministro em dois pedaços e exibi-lo em praça pública¹⁷. Ora, não é a ferocidade do espetáculo que impressiona Maquiavel, mas sim a habilidade de César Bórgia em jogar com ela para acalmar os ânimos do povo. Sendo comum este tipo de punição na Renascença, o que chama a atenção de nosso autor é que neste episódio não se tem o uso da brutalidade pela simples brutalidade, mas a utilização desta com o fito de garantir a manutenção do poder. O uso da força não pode ser indiscriminado, pois tem-se que observar a utilidade ou não que ele possa ter.

Desta forma, os atos do príncipe não podem ser irracionais sob o risco de que ele venha a perder os seus domínios. Como já demonstramos, o príncipe não é um déspota que governa em benefício próprio. Ele não pode simplesmente aumentar impostos, roubar os súditos e violar suas mulheres. Quando comenta a morte de Ramiro de Orco, Maquiavel frisa, e já o mostramos acima, que a Romanha era mais espoliada do que governada por seus antigos senhores e isto vem reforçar nossa formulação de que o florentino não é um adepto do despotismo. Por mais que quisesse, ao escrever *O Príncipe*, agradar aos Médici no poder, nosso autor era um republicano que sabia muito bem qual o valor da liberdade. *O Príncipe*, aliás, foi escrito durante a elaboração dos *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, livro onde Maquiavel expõe seus ideais republicanos e que trabalharemos no próximo capítulo. Sem desconhecer as diferenças quanto ao tema entre os dois livros, cremos que

¹⁷ MAQUIAVEL, 1979. P. 30.

ambos fazem do exercício do poder objeto de reflexão.

Assim, se o poder para Maquiavel é o que deve estar em primeiro plano nas preocupações do príncipe, este não deve poupar esforços para mantê-lo. Não podendo fazê-lo apenas pelo uso da força, pelas razões que já apresentamos, deve o príncipe unir a esta a prudência. Maquiavel comenta que

*"é necessário que o príncipe seja tão prudente que saiba evitar os defeitos que lhe arrebatariam o governo e praticar as qualidades próprias para lhe assegurar a posse deste, se lhe é possível; mas, não podendo, com menor preocupação, pode-se deixar que as coisas sigam seu curso natural"*¹⁸.

A prudência neste caso é uma capacidade de cálculo, é o saber agir medindo a utilidade ou não de suas ações e o favorecimento ou não do conjunto de circunstâncias do momento. Sendo a política um jogo, é necessário saber a hora certa de movimentar suas peças e, inclusive, o momento certo de blefar. O que conta é a vitória e, depois desta, todas as estratégias usadas para atingi-la encontram justificativa. Sem acreditar que seja importante saber se Maquiavel, enquanto cidadão comum, apoiava ou não estas ações do príncipe, o importante aqui é nos lembrarmos de que as suas opiniões não se fundam em abstrações. É muito claro o princípio metodológico do florentino ao refletir sobre a política quando, no capítulo XV de *O Príncipe*, ao falar sobre a maneira do príncipe de se comportar com os seus súditos e amigos, Maquiavel diz:

*"Todavia, como é meu intento escrever coisa útil para os que se interessarem, pareceu-me mais conveniente procurar a verdade pelo efeito das coisas, do que pelo que delas se possa imaginar. E muita gente imaginou repúblicas e principados que nunca se viram nem jamais foram reconhecidos como verdadeiros. Vai tanta diferença entre o como se vive e o modo por que se deveria viver, que quem se preocupar com o que deveria fazer em vez do que se faz aprende antes a ruína própria, do que o modo de se preservar; e um homem que quiser fazer profissão de bondade é natural que se arruíne entre tantos que são maus"*¹⁹.

¹⁸ MAQUIAVEL, 1979. P. 64.

¹⁹ Ibidem. P. 63.

Mas, o princípio metodológico acima vem nos lembrar algo de que já falamos anteriormente: o terreno da política, não sendo um modelo abstrato, mas a realidade concreta, é um jogo onde se pode perder ou ganhar. Sendo assim, todas as ações que Maquiavel sugere ao príncipe não têm o caráter de um absoluto e o governante que as aplicasse cegamente não teria aprendido nada sobre a prudência que o florentino aconselha. Como já mostramos neste capítulo, Maquiavel vê o campo da política como um campo de relativa indeterminação e desta forma não há nenhuma essência, nenhuma verdade inscrita no terreno político que possa ser apreendida pelo príncipe. Para Maquiavel, em *O Príncipe*, o exercício do poder não é uma questão de sabedoria, mas de cálculo. Diante da impossibilidade de possuir uma verdade que ilumine suas ações, cabe ao príncipe observar as diferentes situações que se lhe apresentam e agir em conformidade com elas. As circunstâncias lhe mostram qual a melhor maneira de agir, mas nem todo príncipe fará uma boa leitura delas.

Desta forma, o príncipe deve ser um homem de ação e a ação humana é algo de muito importante no universo mental renascentista, como já mostramos no capítulo 2. Só a ação calculada pode instaurar o poder, mas esta ação é também importante porque só ela pode manter o poder. Depois de instaurado o poder num principado novo, não há nenhuma garantia de que este poder será mantido. O príncipe que só tivesse condições de agir com perspicácia no momento da instauração do poder provavelmente o perderia. Isto porque a capacidade de agir de acordo com as circunstâncias deve ser uma constante, pois o poder nunca estará plenamente garantido justamente porque, para Maquiavel, ele não se funda na razoabilidade e sim no conflito. O príncipe não extingue este conflito mas joga com ele para a própria manutenção do Estado. Mas jogar com o conflito, em nosso autor, é perceber também que existe um conflito que di-

ríamos fundamental, que existe entre os grandes e o povo, e outros conflitos circunstanciais, como entre partidos ou facções. Estes últimos podem ser evitados ou mantidos de acordo com a necessidade, época ou circunstâncias. No capítulo XX de O Príncipe, quando Maquiavel fala sobre a utilidade ou não do uso das fortalezas para proteger uma cidade, nosso autor escreve que:

*"Os nossos antepassados e aqueles que eram tidos como prudentes, costumavam dizer que Placência tinha de ser mantida pela divisão dos partidos, e Pisa pelas fortalezas, e assim agiam de maneira diversa nas cidades conquistadas para poder conservá-las mais facilmente. Essa era a política mais sábia provavelmente naqueles tempos em que a Itália estava de certo modo equilibrada, mas não creio que possa servir hoje como preceito; não acredito que as divisões trouxessem qualquer bem; antes, pelo contrário, acontece que quando o inimigo se aproxima, os cidadãos perdem-se logo, porque a parte mais fraca aderirá às fogueiras externas e a outra não se poderá manter"*²⁰.

Vemos, assim, que a necessidade e o tempo ditam se se deve manter ou extinguir os conflitos que chamamos de circunstanciais. Tal não acontece com o conflito entre os grandes e o povo que denominamos fundamental. Sendo impossível ao príncipe acabar com ele, já que acabaria com o próprio Estado, deve então jogar com sua existência para o benefício do próprio poder e isto ele fará mediando o atrito existente entre os grandes e o povo.

A constatação destes dois tipos de conflito deixa bem clara a descrença de Maquiavel na propensão natural dos homens para a vida associativa. Sem um poder que os coagisse, os homens se matariam, cada um defendendo o que é seu. Não há em O Príncipe nenhuma referência a um estado de natureza onde o homem seria o lobo do próprio homem, como em Hobbes. Maquiavel não se inscreve nas querelas do direito natural moderno justamente porque este reflete sobre uma idéia já bem constituída de

²⁰ MAQUIAVEL, 1979. P. 88.

poder político. Para o florentino, vivendo na Itália de sua época, a grande questão é a de compreender o que é o poder e pensar como ele pode se constituir em sua pátria como possibilidade de unificação face ao caos político em que ela vivia. Mas para isto é necessária uma grande habilidade do príncipe. O homem como lobo do homem em Maquiavel não é a situação, como já foi dito, de um estado de natureza anterior ao estado de sociedade. Os homens se batem antes e depois da instituição do poder, mas o exercício deste pode controlá-los canalizando os conflitos para o bem do Estado.

Mas Maquiavel não acredita muito na capacidade dos príncipes italianos. No capítulo XXIV, depois de explicar por que estes perderam seus Estados, conclui assim suas observações:

*"Assim, esses nossos príncipes que possuíram, por muitos anos, seus principados, para depois perdê-los, não acusem a sorte, mas sim a sua própria ignávia: porque não tendo nunca nas boas épocas pensado em que os tempos poderiam mudar (e é comum nos homens não se preocupar, na bonança, com as tempestades), quando vieram tempos adversos, pensaram em fugir e não em defender-se e esperaram que as populações fatigadas da insolência dos vencedores os chamassem novamente. Esse recurso é bom, mas quando os outros falharam; é bem mau, por não deixar os outros remédios em troca de esse"*²¹.

3.4. A virtù e a fortuna

Já falamos muito sobre a perspicácia, a habilidade que o príncipe deve ter para conquistar e manter um principado. Como vimos, ela é fundamental ao exercício do poder, pois é através dela que o príncipe poderá enfrentar as diferentes situações que podem surgir no exercício deste. Maquiavel denomina esta habilidade de virtù. A tradução desta palavra por virtude não seria feliz, pois pode dar a entender que ela se refere

²¹ MAQUIAVEL, 1979. P. 102.

ã virtude (aretê) dos gregos, ã esta excelência que um homem deveria ter em sua vida moral e política. Pode-se confundir, também, com uma certa exigência cristã de santidade. Na verdade, qualquer uma destas formulações estaria bem distante do pensamento do florentino. Nem a excelência grega e nem a santidade de cristã são, para o nosso autor, elementos que possam auxiliar de forma efetiva no exercício do poder. A excelência e a santidade prescrevem certas regras universais para a conduta e para as ações humanas e Maquiavel exige do príncipe justamente a capacidade de agir de acordo com a particularidade inscrita nas diferentes circunstâncias. O oportunismo da ação vale mais do que um conjunto de regras cuja universalidade pode impedir que se acompanhe o fluxo contínuo dos acontecimentos no bojo do qual se inscreve o inesperado de certas situações. Este inesperado Maquiavel o chama de fortuna.

A questão sobre as relações entre virtū e fortuna eram comuns na Renascença e já o mostramos no capítulo 2 desta dissertação. Maquiavel se apropria da tradição humanista do Renascimento e busca estas duas noções nos romanos. Para estes a fortuna era uma deusa e havia uma preocupação em se descobrir como conseguir os seus favores. Mas os moralistas romanos não viam a fortuna como algo necessariamente ruim. Pensavam eles que valia a pena atrair seus favores para conseguir glória, honra e poder²². O cristianismo irá abandonar esta análise negando a possibilidade dos homens influenciarem a fortuna²³. Para Quentin Skinner, o pensador cristão Boécio une a fortuna à providência e isto irá influenciar por muito tempo a literatura italiana. Mas com a tentativa do humanismo renascentista em recuperar os valores clássicos, esta concepção da fortuna

²² SKINNER, 1988. P. 45.

²³ Ibidem. P. 46.

foi abandonada ao se retomar a idéia dos antigos de que havia uma distinção entre fortuna e destino²⁴.

Desta forma, talvez a tradução mais aproximada de fortuna seja sorte, querendo com isto abarcar este conjunto de circunstâncias produzidas pelo acaso e que, fugindo do controle dos homens, podem ter efeitos positivos ou negativos sobre estes. Ora, já mostramos neste capítulo que Maquiavel julga a política um campo onde não se pode ter certezas absolutas. Sendo necessário ao príncipe operar neste campo, é preciso que ele possua virtū para que sua ação possa fazer frente às incertezas produzidas pelas circunstâncias e que trazem a marca da fortuna. Maquiavel inicia o capítulo XXV de O Príncipe dizendo:

*"Não me é desconhecido que muitos têm tido e têm a opinião de que as coisas do mundo são governadas pela fortuna e por Deus, de sorte que a prudência dos homens não pode corrigi-las, e mesmo não lhes traz remédio algum. Por isso, poder-se-ia julgar que não deve alguém incomodar-se muito com elas, mas deixar-se governar pela sorte"*²⁵.

Em seguida, o florentino mostra que mesmo estando propenso a aceitar tal opinião ele não o faz porque acredita que, sendo o homem um ser que possui livre arbítrio, ele pode dominar pelo menos metade de suas ações²⁶. Maquiavel compara a fortuna a um rio que na época das enchentes destrói tudo em seu caminho mas, quando se acalma, pode ter as calamidades que provocou prevenidas pelo homem que, construindo barragens e fazendo reparos, sem conseguir evitar as enchentes, pois estas fogem de seu controle, pode diminuir-lhes os danos causados. Assim aconteceria com a fortuna que só teria influência absoluta nos negócios humanos se não encontrasse, por parte dos homens, uma forma de resistência²⁶.

²⁴ SKINNER, 1988. Pp. 47-48.

²⁵ MAQUIAVEL, 1979. P. 103.

²⁶ Ibidem. P. 104.

Por isto a virtū serā a qualidade fundamental em um príncipe. O seu exercício irá possibilitar ao governante o domínio das mais diversas situações e imprevistos que, tal como as enchentes, podem ser evitados. O que se espera do príncipe que possui virtū não é a ação moralmente boa, mas a ação útil para a conquista e manutenção do poder. O interessante, a nosso ver, é que a virtū maquiaveliana espelha aquela mudança no estatuto do homem operada pelo Renascimento, quando este homem passa a ser o centro dos interesses humanistas e a ação humana ganha dimensões de grande importância. O homem de Maquiavel, por exemplo, não é um simples brinquedo nas mãos do destino. Ele domina pelo menos metade das coisas que lhe acontecem e esta metade, segundo o florentino, não deixa que a fortuna aja com toda a sua força. Segundo Ernst Cassirer, esta concepção em que a fortuna dirige apenas metade das coisas do mundo é uma inovação de Maquiavel²⁷.

As formulações sobre a virtū e a fortuna não são, a nosso ver, uma simples curiosidade no pensamento de Maquiavel. Quando o florentino introduz estas duas noções, no capítulo XXV, suas intenções são bem claras. Ele deseja mostrar como os príncipes da Itália não conseguiram se precaver contra as armadilhas da fortuna, justamente por não possuírem a virtū necessária. Parece-nos sintomático que o capítulo sobre a fortuna esteja situado exatamente entre o capítulo XXIV, onde Maquiavel fala sobre o porquê dos príncipes da Itália terem perdido os seus reinados, e o capítulo XXVI, que é o último, onde o pensador pede apaixonadamente a um príncipe possível que livre a Itália dos bárbaros. Assim, Maquiavel escreve no capítulo XXV, ao comparar a desordem da Itália com as enchentes de um rio, que:

²⁷ CASSIRER, 1976. P. 177.

"E, se considerardes a Itália, que é a sede e a origem destas revoluções, vereis que é ela como uma região sem diques e sem nenhuma barreira, e que, se fosse convenientemente protegida como a Alemanha, a Espanha e a França, ou as cheias não causaríam as variações que há, ou mesmo não se teriam verificado"²⁸.

Ora, este despreparo com relação aos movimentos da fortuna se dá, segundo Maquiavel, quando um príncipe se baseia inteiramente nela. A fortuna, sendo extremamente variável, arrasta consigo todo aquele que não souber ligar sua ação às suas variações. Maquiavel escreve que: *"Também 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"*²⁸. Assim, a virtú possibilita que o príncipe não tenha uma maneira unívoca de agir. Tempos diferentes pedem ações diferentes e sendo assim o príncipe, sem ser arrastado pela fortuna, age no mundo se apropriando do seu próprio movimento.

Então chegamos a um ponto importante. Como já dissemos, citando Cassirer, a idéia de que a fortuna só domina metade de nossas ações é uma inovação de Maquiavel e agora podemos compreender o porquê do florentino ter elaborado esta concepção. Se o príncipe, e principalmente o príncipe novo, é o instaurador da ordem política, esta instauração tem que buscar o seu sentido em alguma coisa. Como sabemos, o legislador grego tentava com a elaboração das leis ordenar o mundo humano de forma a reproduzir neste a ordem da natureza. Na Idade Média, o exercício do poder político estava submetido ao poder maior de Deus. Ora, vemos então que a instauração política nestes dois momentos da história do Ocidente é garantida por algo que transcende o próprio poder. Mesmo sendo os homens o instrumento desta instauração, o sentido e a justificação desta vinha da necessidade de conformar estes homens a alguma coisa que

²⁸ MAQUIAVEL, 1979. P. 104.

transcendia a própria ordem humana. Em Maquiavel tal não acontece. Filho da Renascença, sua antropologia vê o homem como o agente capaz de operar por sua própria conta o mundo. Sendo assim, cremos, quando nosso autor fala da fortuna ele não poderia concebê-la como algo que anulasse a possibilidade da ação humana. Sendo a fortuna sempre pensada com relação à virtú, o florentino nada mais tem que fazer a não ser atribuir a esta a capacidade de diminuir a força da primeira.

Mas é necessário lembrar aqui que virtú e fortuna são conceitos muito comuns no universo mental renascentista, o que os tornam desprovidos de um caráter rigorosamente teórico. Mesmo assim, estes elementos iluminam muito a questão da instauração política que deve ser levada a efeito pelo príncipe. O príncipe que possui virtú sabe muito bem que a manutenção do seu principado está intimamente ligada com a sua capacidade de mudar de acordo com os movimentos da fortuna. A instauração e a manutenção do poder são estarão seguras se o príncipe dominar a particularidade das diversas situações que surgem no espaço da política. A ação do príncipe não deve estar balizada por valores morais, mas por sua virtú, por sua perspicácia e impetuosidade.

CAPÍTULO 4

ÉTICA, POLÍTICA E PODER EM MAQUIAVEL

4.1. *O poder e a natureza humana*

No capítulo anterior tentamos mostrar a importância da constituição do poder para a instauração política em Maquiavel. Agora iremos discutir o tema que mais gerou polêmicas nas diversas interpretações que foram feitas de sua obra: a ruptura entre a ética e a política. Esta ruptura, que de fato Maquiavel realiza, fez de nosso autor alvo de múltiplas condenações e de leituras apaixonadas que acabaram desviando o olhar dos seus intérpretes de muitas questões realmente importantes no florentino. Mostramos, também, no capítulo anterior, como um novo conjunto de correlações de forças no plano político e social colocou o pensador em face de questões que ele percebia e tentava exprimir mesmo não possuindo uma aparelhagem conceitual rigorosa. No quadro destas mudanças a questão da melhor forma de governo, pergunta fundamental para a filosofia política antiga, deixa de ser colocada em primeiro plano e em seu lugar surgem as questões acerca do poder.

Quando Maquiavel elabora a sua obra, os referenciais greco-medievais estão sendo colocados em questão. O poder político funda a si mesmo e não há nenhum fim ao qual ele deva atingir a não ser a dominação dos homens. Para nosso autor, os homens ou se conquistam ou se exterminam e, no exercício do poder, o príncipe legifera sobre homens que não tendem naturalmente para a vida associativa¹. É necessário notar, então, que o florentino parte de um pressuposto antropológico completamente diferente do de Aristóteles. Este, como sabemos, definia o

¹ MAQUIAVEL, O Príncipe. P. 31.

homem como um animal político. Para Maquiavel isto não é verdade. Os homens não têm propensão para a vida política e, sendo assim, esta tem que ser instaurada e seria um engano acreditar que esta posição de Maquiavel está ligada somente ao governo monárquico do príncipe. Nos Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio, livro em que Maquiavel reflete sobre o governo das repúblicas, ele escreve:

*"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. Se esta malvadez se oculta durante um certo tempo, isso se deve a alguma causa desconhecida, que a experiência ainda não desvelou; mas o tempo - conhecido justamente como o pai da verdade - vai manifestá-la"*².

Assim, a natureza humana é má e, para o florentino, no momento da elaboração das leis, o legislador deve partir deste pressuposto.

É importante notar que o Maquiavel que escreve estas linhas é o republicano e não o defensor do regime principesco. Isso nos mostra que apesar da diferença de objeto entre O Príncipe e os Comentários..., podemos extrair deles pelo menos um ponto em comum: os homens têm que ser dominados, pois do contrário dariam vazão a toda sua virulência e tornariam a vida associada impossível. Isto fica claro quando nos Comentários... o pensador fala da expulsão dos Tarquínios de Roma. Segundo Maquiavel, depois que tal fato ocorreu, tinha-se a impressão de reinar uma grande concórdia entre o povo e o senado. Isto acontecia porque aos nobres tinha sido tirado o orgulho e assim eles aparentemente se revestiam de uma "disposição popular" e isto fazia com que as "classes mais modestas" os aceitassem melhor. Enquanto os Tarquínios viveram esta aparente união durou. O florentino diz que a nobreza temia não só os

² MAQUIAVEL, Comentários... P. 29.

Tarquínios, mas também um afastamento do povo ao se sentir ofendido e isto fazia com que ela tratasse este povo com moderação³. Mas Maquiavel escreve que:

*"Todavia, logo que os Tarquínios morreram, e os nobres perderam o medo, começaram a derramar sobre o povo o veneno que guardavam no coração, agredindo-o com todas as vexações que podiam conceber. O que prova seguramente o que disse antes: 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. Por isto se diz que a fome e a miséria despertam a operosidade, e que as leis tornam os homens bons. Quando uma causa qualquer produz boas consequências sem a intervenção da lei, esta é inútil; mas quando tal disposição própria não existe, a lei é indispensável"*³.

Vê-se, na citação anterior, como a idéia de uma natureza humana má funda a necessidade da coerção pelas leis em Maquiavel. O poder existe para coibir esta maldade natural que se configura nos conflitos que se pode ver num Estado, pois este, como já vimos no capítulo anterior, se funda sobre o conflito essencial entre os grandes e o povo. Se os homens não fundam a vida associada espontaneamente, cria-se a exigência de um poder que efetive esta associação. Tanto em *O Príncipe* quanto nos *Comentários*... Maquiavel utiliza de vários exemplos para fundamentar esta sua tese, não a extraíndo de abstrações. Sua prática como homem de Estado o levava a observar atentamente a ação dos homens e daí ele tira suas reflexões. O interessante é que não é comum esta visão da natureza humana na Renascença. Em Maquiavel ela não se confunde com a idéia da queda do homem pelo pecado, tão cara à Idade Média e é fundamental para que o pensador elabore sua teoria sobre o exercício do poder. Este poder deverá ser exercido sobre homens em constante conflito e deverá ter condições de equacioná-lo.

É refletindo sobre a natureza humana no florentino que discordamos da formulação de Ernst Cassirer quando este autor

³ MAQUIAVEL, *Comentários*... P. 29.

escreve que "*Maquiavel, na sua teoria, esquece que o jogo político se joga com verdadeiros homens, e não com marcas, e que o que está em jogo é a felicidade ou desgraça desses homens*"⁴.

Ora, a nosso ver Maquiavel não se esquece que os homens são seres humanos. É a sua concepção da natureza humana que se constrói de uma maneira diferente da de toda uma tradição da filosofia política. É necessário não perder de vista também as questões que Maquiavel tenta responder com isto. A natureza perversa dos homens, para o florentino, é um dado e está ligada ao fato de que os homens sempre dominaram uns aos outros. Maquiavel nos mostra que a questão da dominação é fundamental no jogo político e tenta compreender os mecanismos desta. Seguramente o florentino vê no Estado a possibilidade de uma vida socialmente organizada e sem a mediação deste seria impossível a constituição desta vida. Os homens têm desejos e interesses opostos, sendo necessária uma instância que faça a mediação destes para evitar a dissolução da cidade. Maquiavel escreve que

*"de fato, 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, dito resulta um secreto desgosto pelos que possuem, ao qual se junta o descontentamento por si próprios. Esta é a origem dos seus variados destinos. Uns querem possuir mais, outros temem perder o que já ganharam; daí o atrito e a guerra, que por sua vez provocam a destruição de um império para servir à elevação de outro"*⁵.

Maquiavel nos parece muito claro nestas linhas. Ele parte de uma evidência, que são os conflitos nas cidades, para elaborar suas idéias. Fossem os homens seres naturalmente inclinados para a vida em sociedade, não seria necessária a existência de um Estado. Assim, esta questão acerca da maldade na

⁴ CASSIRER, 1976. P. 160.

⁵ MAQUIAVEL, Comentários... P. 122.

tural dos homens não é uma mera banalidade em nosso autor. Ela é extremamente importante porque é a partir dela que podemos compreender porque os homens tem que ser dominados, ou seja, porque é necessário o poder. Somente conhecendo esta natureza má do homem, o governante poderá efetivamente exercer a sua força. Isto porque, ao exercer o poder político, é necessário ao príncipe ou à república o conhecimento daqueles sobre os quais o poder se exerce e sobre isto Ernst Cassirer nos diz, comentando Maquiavel, que

*"a primeira coisa para governar os homens é conhecer o homem. E nunca o compreenderemos enquanto estivermos sujeitos à ilusão de sua 'bondade original'. Tal concepção pode ser muito humana e benevolente, mas na vida política é um absurdo"*⁶.

Desta forma, o conhecimento dos governados é fundamental para quem detém o poder. Já no texto introdutório de *O Príncipe*, ao oferecer o livro a Lorenzo de Médici, Maquiavel escreve que *"para conhecer bem a natureza dos povos é necessário ser príncipe, e para conhecer a dos príncipes é necessário ser do povo"*⁷. Ora, Maquiavel escreve estas linhas tentando argumentar sobre a importância que seu livro pode ter para quem é príncipe. É como se, ao ler o seu livro, o príncipe efetivo pudesse conhecer a maneira como o povo o conhece e sendo assim passasse a conhecer mais o povo. Isto mostra o quanto é fundamental para Maquiavel que aquele que está no poder possua um saber o mais correto possível acerca dos governados.

É assim, cremos, que se torna importante no florentino suas reflexões sobre a natureza humana. Sendo a experiência dos homens em sociedade quase sempre pautada pelo conflito de interesses opostos, qualquer forma de governo que se estabeleça deverá ter os homens sobre a ótica da suspeição, ou seja,

⁶ CASSIRER, 1976. P. 165.

⁷ MAQUIAVEL, O Príncipe. P. 4.

deverã entender que o uso da força aliada ã prudência e ã perspicácia sã fundamentais para o exercício do poder. Não é sã Maquiavel que fala dos principados que defende esta tese. Normalmente, quando se quer criticar o amoralismo de Maquiavel cita-se O Príncipe. Mas, como já falamos neste item, não é sã neste livro que se encontra o pressuposto da maldade dos homens. Nos Comentários... Maquiavel narra uma pequena revolta do povo romano quando este queria alã de restabelecer os tribunos e de permitir o apelo das sentenças de todos os magistrados, matar todos os decênviros. Maquiavel diz que os representantes enviados pelo senado para ouvir as reivindicações aplaudiram as primeiras e discordaram da última. O florentino conclui que

*"este exemplo mostra claramente como é imprudente e tolo dizer, ao pedir alguma coisa, que se pretende utilisã-la contra os interesses de quem a dã. Não se deve manifestar imediatamente a prãpria intençã, e sim procurar obter a qualquer preço o que se pretende. Ao solicitar as armas de alguã, não se dirã: preciso dã-las para matar-te. Quando as armas estiverem em nossas mãos, podem ser empregadas para o fim que preferirmos"*⁸.

Quem escreve estas linhas é o Maquiavel republicano. Desta forma, podemos perceber que, para alã da distinçã entre repúblicas e principados, a questã da instauraçã do poder como um momento em que se suprime a prãpria moralidade vigente perpassa tanto O Príncipe quanto os Comentários... e o pressuposto da maldade natural dos homens estã presente nos dois livros, pois é a partir daã que se explica o exercício do poder político. O objetivo da vida política para Maquiavel não é a felicidade da qual Aristóteles nos fala. Nada mais distante do pensamento de Maquiavel do que a concepçã grega de política, onde esta era entendida como a realizaçã da liberdade fundada na igualdade dos cidadãos. Mesmo o Maquiavel dos Comentários..., que tem a liberdade como um valor fundamental,

⁸ MAQUIAVEL, Comentários... P. 143.

se distancia extremamente dos gregos. A liberdade para o florentino não tem como garantia o consenso dos cidadãos. Ela só é possível através da mediação do Estado, pois os homens não a buscam naturalmente. Segundo o pressuposto da natureza má dos homens, estes, se entregues à própria sorte, viveriam num individualismo radical defendendo cada um os seus próprios interesses.

Por isto Maquiavel nos diz nos *Comentários...* que

*"não se pode dar aos guardiães da liberdade ao Estado direito mais útil e necessário do que o de poder acusar, perante o povo, ou diante de um magistrado ou tribunal, os cidadãos que tenham atentado contra esta liberdade. Esta medida tem numa república, dois efeitos extremamente importantes: o primeiro é que os cidadãos, temendo ser acusados, não ousam investir contra a segurança do Estado; se tentam fazê-lo, recebem imediatamente o castigo merecido. O outro é o de se constituir numa válvula de escape à paixão que, de um modo ou de outro, sempre fermenta contra algum cidadão. Quando esta paixão não encontra um meio legal de vir à superfície, assume uma importância extraordinária, que abala os fundamentos da república. Nada a enfraquecerá tanto, todavia, quanto organizar-se o Estado de modo tal que a fermentação de paixões possa escapar por um canal autêntico"*⁹.

A liberdade é realizada pelo Estado porque este faz o papel de mediador. Mas esta mediação só é possível porque o Estado tem o monopólio da força e usa deste monopólio para manter os cidadãos reunidos. Assim, para Maquiavel, só a constituição de um Estado unificado pode impedir que a divergência dos interesses existentes entre os homens venha a implodir a cidade.

4.2. *Ética e política*

Pelo que vimos no item anterior, para Maquiavel os homens são fundamentalmente maus e na ausência de um poder que os coaja, seria impossível a vida em sociedade. É por isto que

⁹ MAQUIAVEL, *Comentários...* P. 41.

se torna tão importante o momento da instauração política, como mostramos no capítulo 3, quando a constituição do poder possibilita a vida associada. Mas este poder não busca sua justificativa fora de si mesmo. Seu exercício, para Maquiavel, não se pauta por normas morais que indicassem previamente qual a melhor conduta para o governante. As ações deste só podem ser medidas pelo seu resultado, pois é a manutenção ou não da ordem no Estado que indica sua capacidade de governar. Maquiavel escreve que

"o legislador sábio, animado do desejo exclusivo de servir não os seus interesses pessoais, mas os do público: de trabalhar não em favor dos próprios herdeiros, mas para a pátria comum, não poupará esforços para reter em suas mãos toda a autoridade. E nenhum espírito esclarecido reprovará quem se tenha valido de uma ação extraordinária para instituir um reino ou uma república. Alguém pode ser acusado pelas ações que 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"¹⁰.

Esta citação de Maquiavel é importante para nós. É esta justificativa dos meios pelos fins que motivou grande parte dos ataques apaixonados que se fez à obra do florentino através dos séculos, e se citamos um trecho dos *Comentários...*, é justamente para mostrar que este princípio não está só em *O Príncipe*. Ele não é um bom argumento, se deslocado da reflexão do florentino, para acusá-lo de imoral. De fato, a obra de Maquiavel não está cheia de máximas morais e nos chocam algumas das sugestões que ele faz ao príncipe. Mas em nenhum momento dos dois livros que estamos abordando nesta dissertação Maquiavel sugere que os homens, em outras esferas de suas vidas, devam abrir mão dos preceitos morais. É na esfera da política que Maquiavel não vê como estes preceitos podem aprioristicamente auxiliar no exercício do poder que se exerce so-

¹⁰ MAQUIAVEL, *Comentários...* P. 49.

bre homens em conflito. Enquanto Aristóteles partia da suposição de que os homens têm uma propensão natural para a política e fundava sua reflexão na idéia de identidade entre razão e bem, Maquiavel parte de outras premissas e nossa análise da natureza humana, no item anterior, procurou demonstrar isto no que se refere à maldade natural dos homens. Mas, a moralidade continua existindo na esfera política como em outras esferas da experiência humana. A diferença é que na política a moral está submetida, como várias outras coisas, aos interesses do poder. Ela já não é algo de fundamental, como para Aristóteles, e não é através do exercício das virtudes morais que um principado ou mesmo uma república se sustenta. Cassirer nos diz que

"quando se fala do 'imoralismo' de Maquiavel, não devemos traduzir o temor no seu sentido moderno. Maquiavel não julga as ações humanas de um ponto de vista 'para além do bem e do mal'. Ele não desprezava a moralidade, mas tinha os homens em muito pouca estima. De era um cético, o seu ceticismo era mais humano do que filosófico".

Maquiavel observa como os homens governam e são governados e fala sobre o que vê. Para além disso, como já mostramos no capítulo 3, ele vive numa época em que se faz necessária uma mudança de perspectiva na reflexão sobre a política, tendo o poder emergido como tema central desta reflexão. Pode-se questionar o amoralismo de Maquiavel, mas juntamente com ele é preciso questionar a ação concreta dos homens. Ora, é esta ação que o pensador quer apreender. Para tanto ele não parte de nenhum sistema metafísico a partir do qual ele pudesse fundar sua visão da política. Toda a reflexão aristotélica sobre as relações entre a ética e a política não têm lugar na obra do florentino. Para ele, todas as qualidades que Aristóteles vê no homem virtuoso, ao príncipe só servem quando podem ser usadas como uma estratégia onde o soberano finge ser vir-

¹¹ CASSIRER, 1976. P. 165.

tuoso para manter o poder. É por isto que Cassirer escreve que

*"do fato de O Príncipe não ser nem um tratado de pedagogia nem um tratado de moral, não deve concluir-se que se trata de um livro imoral: é um livro técnico. Num livro técnico não se deve esperar encontrar regras de conduta ética, do bem e do mal. Basta-que nos diga o que é útil e o que é inútil"*¹².

Sem compreender as mudanças na estrutura política europeia na época de Maquiavel e as questões colocadas a partir daí no que diz respeito ao poder, é extremamente difícil compreender a separação entre a ética e a política operada pelo pensador. Se fizermos tábula rasa deste pano de fundo sobre o qual o florentino escreveu, o que fica dele é a imagem de um homem absolutamente cínico e sem princípios morais. Mas, na verdade, Maquiavel não ataca o problema da ética diretamente, pois sua questão é o exercício do poder. Ele elabora sua reflexão já com o pressuposto de que a política possui uma autonomia e todo o seu pensamento segue esta orientação.

Mas Maquiavel não desconhece o que a tradição do humanismo clássico pensava sobre a moral do príncipe. Segundo Quentin Skinner, os moralistas romanos indicavam quatro virtudes que deveriam compor o caráter do homem virtuoso: a sabedoria, a justiça, a coragem e a temperança. Skinner diz que Cícero, na linha de Platão, fala destas quatro virtudes no início de seu livro A obrigação moral¹³. Mas para além destas virtudes, os moralistas romanos prescreviam para o homem virtuoso um conjunto de qualidades que eram consideradas fundamentais para o exercício da atividade do príncipe e a principal delas, que Cícero assinala em seu livro, era a honradez. Para Cícero, segundo Skinner, o príncipe que possuísse esta qualidade trataria de maneira honrosa os homens em qualquer circunstância man

¹² CASSIRER, 1976. P. 170.

¹³ SKINNER, 1988. P. 60.

tendo assim os seus bons princípios¹⁴. Skinner continua sua reflexão mostrando que a honradez seria, para Cícero, complementada por mais dois atributos citados em *A obrigação moral*, mas que foram trabalhados mais profundamente por Sêneca. Estes atributos são a magnanimidade e a liberalidade. De uma maneira geral, os que escreveram livros de conselhos para os príncipes na Renascença se pautaram integralmente por este referencial dos moralistas clássicos¹⁵.

Mas Maquiavel não aceita a idéia humanista de que o príncipe, para o exercício do seu poder, tenha que adquirir as virtudes prescritas pelos moralistas romanos. Ele não acredita que o príncipe possa ser bom e exercer o poder num mundo onde os homens não o são. O príncipe que tem por obrigação manter seus domínios, se arruinaria num abrir e fechar de olhos. Para a antiguidade sempre houve uma equivalência entre razão e moral, entre racionalidade e bem. Esta idéia, que nasce com os gregos e chega até os moralistas romanos, será modificada pelas formulações de Maquiavel. A razão da política para o florentino é a razão de Estado, ou seja, tudo o que o príncipe fizer, desde que seja praticado para salvaguardar o Estado, é justificável. Assim, Maquiavel não só vai contra as concepções clássicas sobre a moral principesca, mas também contra a ética cristã que submetia o poder do príncipe ao poder de Deus. Sobre isto Quentin Skinner escreve:

"Mas como fica a objeção cristã de que, além de ser perversa, esta é uma posição (a posição de colocar o Estado acima da moral) que seria tolo adotar, já que, assim, se esquece do dia do juízo, quando todas as injustiças serão finalmente punidas? Sobre esta questão, Maquiavel não diz absolutamente nada. Seu silêncio é eloquente e, de fato, memorável, marcando o início de uma nova era: ele ecoou por toda a Europa cristã, encontrando como resposta, pri-

¹⁴ SKINNER, 1988. P. 60.

¹⁵ *Ibidem*. P. 61.

meiro, um assombrado silêncio e, depois, um clamor de rejeição que finalmente jamais se extinguirá"¹⁶.

Assim, Maquiavel fez desabar todo um edifício que se erguia sobre a união da ética com a política. De nada vale a moralidade, para nosso autor, se ela não pode ser vista sobre a ótica utilitária de quem está no poder. Maquiavel, que como já demonstramos não desconhece os moralistas clássicos, sabe que existe toda uma expectativa em torno da moralidade do príncipe. Espera-se que ele seja bom, piedoso etc. Ora, para nosso autor, o príncipe não deve fazer tábula rasa desta demanda e já que ela existe o governante deve saber fingir que possui estas qualidades e, desta forma, agradar os que a exigem dele. Os valores morais neste caso não fundam uma prática política, mas são apropriados por uma prática política já em curso.

Mas nosso autor não pede simplesmente ao príncipe que seja cruel, exercendo a crueldade pela simples crueldade. O príncipe que agisse assim estaria traindo um dos preceitos básicos do nosso autor, já abordado por nós, que diz ser necessário saber agir de acordo com as circunstâncias. A crueldade só se justifica se as consequências de sua prática retornarem como benefício para o Estado. Maquiavel escreve que

*"César Bórgia era considerado cruel e, contudo, sua crueldade havia reerguido a Romanha e conseguido uni-la e conduzi-la à paz e à fé. O que bem considerado, mostrará que ele foi muito mais piedoso do que o povo florentino, o qual, para evitar a pecha de cruel, deixou que Pistoia fosse destruída. Não deve portanto imitar ao príncipe, a qualificação de cruel para manter os seus súditos unidos e com fé, porque com raras exceções, é ele mais piedoso do que aqueles que por muita clemência deixam acontecer desordens, das quais podem nascer as assassinos ou rapinagem"*¹⁷.

Este é o Maquiavel de *O Príncipe* que fala e nem por isto existe, a nosso ver, discordância entre esta postura e a que nos é

¹⁶ SKINNER, 1988. P. 63.

¹⁷ MAQUIAVEL, O Príncipe. P. 69.

revelada nos Comentários..., quando o florentino diz que

*"naturalmente, onde não existe a virtude não se pode esperar de bom; por isto não se pode, em nossos dias, contar com muitos países nos quais reina a corrupção, especialmente com a Itália - embora a França e a Espanha estejam longe de escapar a esta licença generalizada dos costumes. Se nesses países não há tantas desordens quanto na Itália, isto não se deve a suas virtudes - virtudes que em grande parte lhe são estranhas -, mas à presença de um rei - cujo pulso mantém a união no Estado e às instituições ainda não corrompidas que lá permanecem"*¹⁸.

Vemos, então, que tanto no Maquiavel que fala dos principados quanto no republicano existe a idéia de que as virtudes por si mesmas não auxiliam o príncipe no exercício do poder. Também podemos notar que as duas citações mostram com muita clareza que Maquiavel não exclui simplesmente a moral de todas as esferas da vida humana. Toda a sua luta é contra a idéia de que a política deve se submeter à ética, pois, para nosso autor, as duas esferas não se pertencem necessariamente. Mas não é isto que Maquiavel vê concretamente em sua época? Os jogos políticos neste momento de mudança do mapa político europeu, jogos dos quais nosso autor participou enquanto secretário da embaixada florentina, estão fundados numa lógica onde só o fim alcançado é o que importa e este fim é a manutenção do Estado. Mas o florentino faz questão de deixar claro que este Estado não tem um fim em si mesmo e tem a função de garantir a união e a segurança dos homens, homens estes que, como vimos no primeiro item deste capítulo, não tendem naturalmente para a vida associada.

Desta forma, a ordem da sociedade em Maquiavel depende de um Estado forte e unificado e a existência deste é que garante que as virtudes tenham lugar numa comunidade e não ao contrário, ou seja, não são as virtudes que fundam um bom Estado e sabemos que o exemplo italiano está presente todo o tempo

¹⁸ MAQUIAVEL, Comentários... P. 171.

nas reflexões maquiavelianas. Para o florentino, mesmo sendo um republicano, era necessário um poder forte e centralizado para conseguir a unificação de seu país. É por isto que no último capítulo de *O Príncipe* ele clama por um redentor que deverá ter a virtude suficiente para realizar a unificação da Itália a partir da instauração do poder político. Não adiantaria a este príncipe se pautar pelos padrões da moralidade comum, pois esta ou só funciona fora dos limites da política, ou só tem valor dentro de um Estado organizado.

Assim, o príncipe de Maquiavel tem uma função: fundar e preservar o Estado e desta forma zelar pela vida dos homens que vivem sob o poder deste. Sejam quais forem suas ações elas se justificam na medida em que ele se desincumbir bem desta tarefa. A idéia de que os fins justificam os meios em Maquiavel não é simplesmente uma concepção cínica do mundo. Ela se inscreve no quadro desta importante tarefa de instauração da ordem política no seio do próprio caos. Se é um fato que os homens vivem em constante conflito e ligados somente aos seus interesses particulares, de nada adianta a referência a valores morais, pois estes estão submetidos à lógica destes interesses. Sobre a questão da moralidade em Maquiavel, Duvernoy nos diz que

*"a política está no tempo; o juízo moral está fora do tempo. Não são de modo algum o bem e o mal que estão sujeitos às apreciações circunstanciadas, é bem mais sua relação com a categoria do político. Há no secretário coisas que 'valem' e outras que 'não valem', fora das oportunidades da fortuna e das atuações políticas datadas. Mas, então, se é uma relação que é preciso julgar, Maquiavel dela afirma duas coisas. A primeira concerne à aparição da política: é a depravação, dada como histórica, dos costumes humanos que introduz o divórcio entre a política e a ética. A segunda destas afirmações consiste numa valorização do político em relação à infecunda permanência de uma ética impotente"*¹⁹.

¹⁹ DUVERNOY, 1984. Pp. 202-203.

4.3. *A racionalização da força e a instituição do Estado*

Uma leitura apaixonada de Maquiavel pode compreendê-lo como um pensador absolutamente despido de quaisquer padrões de moralidade, como um cínico que não condenaria nos homens o dar vazão às suas mais torpes paixões. Esperamos ter mostrado em nossos itens anteriores que esta leitura deve ser feita no mínimo com um certo cuidado. Em primeiro lugar Maquiavel não crê que os homens sejam naturalmente bons e acha que eles se destruiriam não fosse a presença de um poder que os coagisse. Em segundo lugar, o pensador não abole a validade de toda e qualquer ética, mas deixa claro que, no terreno da política, o que vale é a eficácia das ações e os conceitos de bom e de mau são substituídos pelos de útil ou não-útil. Uma crítica a estas concepções maquiavelianas só pode ser feita se se compreende o encadeamento geral das idéias do florentino. O braço forte que Maquiavel exige do príncipe se justifica quando se faz referência à virulência dos homens.

Mostramos, também, no segundo item deste capítulo, que Maquiavel não desconhece a reflexão dos moralistas romanos sobre a exigência de retidão moral do príncipe e que conhece também a apropriação que o humanismo renascentista fez desta reflexão. Com isto pudemos ver que a ruptura operada pelo florentino com relação à reflexão clássica (pelo menos a romana) é algo consciente e não uma simples consequência do seu pensamento. Este nasceu da comprovação feita por Maquiavel, enquanto funcionário da embaixada florentina, de que as especulações sobre repúblicas ou principados que nunca existiram de nada adiantavam para se compreender a realidade efetiva da política. É neste sentido que Gérard Namer comenta que a moral do príncipe é dirigida pela situação política, não se constituindo o bem e o mal como um ideal. O príncipe deve distinguir a maneira como se vive da maneira como se deveria viver²⁰.

²⁰ NAMER, 1982. Pp. 36-37.

Mas Maquiavel reconhece em meio a todo o seu utilitarismo político ações que ele julga criminosas. No capítulo VIII de *O Príncipe* ele trata justamente dos homens que conquistaram o poder através de ações criminosas. No início do capítulo citado, o pensador escreve que além da fortuna ou do valor existem dois outros elementos através dos quais um homem pode se tornar um príncipe. Estes dois valores são: em primeiro lugar, o exercício da maldade ou o uso de caminhos cuja perversidade contraria toda e qualquer lei humana e divina. Em segundo lugar, pode um homem tornar-se príncipe pelo favor de seus contemporâneos²¹. Maquiavel, na verdade, se atém ao comentário neste capítulo, da primeira forma de adquirir o poder, ou seja, pelo crime. Ele comenta sobre Agátocles Siciliano que se tornou rei de Siracusa através de uma série de maldades e sobre Oliverotto da Fermo que ao se apoderar da cidade de Fermo não hesitou em matar seu próprio tio e uma série de outras pessoas. Maquiavel chama a atenção para o fato de que homens assim podem conquistar o mando, mas não a glória. Jamais serão celebrados pela história como homens ilustres²². Aqui nós acreditamos que Maquiavel reconhece a existência de ações que ferem nosso senso moral. Vê-se mais uma vez que a moral não é algo inexistente para o nosso autor. O problema está em adequar esta moral à necessidade absoluta de manter o Estado que nasce justamente porque os homens não têm regras morais inerentes à sua própria natureza.

Já no final do capítulo VIII Maquiavel volta a mostrar que a moral deve ser utilizada com vistas à sua utilidade ou não para o Estado. Mas o ^{INTERESSANTE} ~~interesse~~ é que, além de mostrar sua dificuldade de trabalhar com os conceitos de bom e de mau em face de sua teoria, ele deixa muito claro que as crueldades

²¹ MAQUIAVEL, *O Príncipe*. P. 35.

²² *Ibidem*. P. 36.

praticadas pelo príncipe devem ter o caráter passageiro, ou seja, elas devem ter lugar no momento de instauração do poder de tal forma que não haja necessidade de se fazer um recurso constante a elas. O exercício do poder não pode ser um constante exercício do terror. O florentino trata destas questões na passagem do Capítulo VIII, onde ele fala das dificuldades de se compreender o porquê de alguns príncipes, como Agátocles Siciliano e outros, terem conseguido manter o poder depois da prática de tantas crueldades, enquanto outros príncipes, também praticando crueldades, não conseguiram assegurar seus domínios nem nos tempos de guerra e nem nos tempos de paz. Maquiavel escreve que:

"Creio que isto seja consequência de serem as crueldades mal ou bem praticadas. Bem usadas se podem chamar aquelas (se é que se pode dizer bem do mal) que são feitas, de uma só vez, pela necessidade de prover alguém a própria segurança, e depois são postas à margem, transformando-se o mais possível em vantagem para os súditos. Mal usadas são as que, ainda que a princípio sejam poucas, e, vez de extinguírem-se, crescem com o tempo"²³.

Vemos que se o objetivo do príncipe é manter o Estado, ele não pode gerar um clima tal que faça com que a insegurança se aposse dos seus súditos. Se isto acontece, o próprio poder não se encontra seguro e o príncipe que não evitar tal coisa não estará cumprindo acertadamente sua missão. É muito importante termos isto em vista ao abordarmos a obra de Maquiavel, pois percebendo estas sutilezas em seu pensamento é que podemos compreender o quão apaixonados foram vários dos comentaristas que a posteridade teceu sobre sua obra. A preocupação de Maquiavel em distinguir entre dois príncipes que conquistaram o poder pela crueldade, o que age corretamente e o que não age, é fundamental para se questionar a imagem que se criou do nosso autor como um simples defensor da crueldade e do despotismo político. O príncipe que ao praticar atos vis consegue manter

²³ MAQUIAVEL, O Príncipe. P. 38.

o Estado demonstra sua capacidade de garantir a ordem política e isto o livra de possíveis acusações quanto aos seus atos anteriores. As crueldades do príncipe, desta forma, devem ter o caráter passageiro, constituindo-se como atos de exceção sô justificáveis no momento de instauração ou reinstauração do Estado. Se se consegue estabelecer uma ordem política bem estruturada, os atos cruéis do príncipe perdem sua razão de ser. Mesmo que aquele que está no poder deva estar sempre pronto para usar da força para manter seus domínios, isto sô deve ser feito em momentos específicos quando o Estado está em perigo.

Deve, pois, o príncipe, ter um domínio sobre sua crueldade, sendo que ela deve ser praticada dentro de um cálculo, uma racionalização que objetiva o seu uso correto para a fundação ou a manutenção do Estado. Assim, ele terá sempre o controle da situação e o domínio sobre suas ações. Sem se tornar um tirano ele conseguirá estabelecer um Estado forte que garanta a segurança e a liberdade dos súditos. O domínio sobre o exercício da crueldade implica reconhecer os limites de sua aplicação. As leis, por exemplo, não deixam de existir para nosso autor. Sô que num mundo de homens perversos as leis não subsistem sem a existência das armas²⁴. O príncipe deve manter o equilíbrio destes dois elementos para conseguir a manutenção do poder. Por isto Maquiavel escreve:

*"Deveis saber, portanto, que existem duas formas de se combater: uma pelas leis, outra pela força. A primeira é própria do homem; a segunda, dos animais. Como, porém, muitas vezes a primeira não seja suficiente, é preciso recorrer à segunda. Ao príncipe torna-se necessário, porém, saber empregar convenientemente o animal e o homem"*²⁵.

Para o florentino, o príncipe que não souber utilizar estas duas formas de combate viverá sempre na instabilidade²⁵.

²⁴ MAQUIAVEL, O Príncipe. P. 49.

²⁵ *Ibidem*. P. 73.

Mas não nos deixemos enganar. Se em *O Príncipe* Maquiavel privilegia o uso da força é porque ele fala neste livro de um momento de exceção no Estado, ou seja, ele está refletindo sobre o momento da constituição do poder político numa época de crise, pois seu pano de fundo é a Itália dividida. Nos *Comentários...*, embora não negue o uso da força, o florentino trabalha o tempo todo a partir da idéia de que o respeito às leis é fundamental para o Estado. Ele escreve:

*"Que se convençam pois os príncipes de que começam a perder o controle sobre o seu império no momento em que desrespeitam as leis e os costumes tradicionais; que orientam há muito a vida dos cidadãos. Se, ao perder sua coroa, pudessem perceber como é fácil governar um império quando só se ouve boas resoluções, o pesar sentido pela perda do poder seria bem mais vivo, e estariam prontos a condenar-se a penas ainda mais severas do que as recebidas dos seus súditos; pois é bem mais fácil ser castigado pelos bons do que pelos maus; obedecer às leis do que submetê-las"*²⁶.

Não há, a nosso ver, contradição entre as formulações dos dois livros no que concerne ao respeito às leis por parte do príncipe. Seguramente Maquiavel era um republicano sem grandes paixões pelo regime monárquico. Mas, como já dissemos, o livro *O Príncipe* fala de um momento de exceção onde o Estado tem que ser constituído e tem como pano de fundo a Itália dividida e explorada. É necessária, neste momento, a instauração de um poder unificador. É sintomático que em *O Príncipe* Maquiavel não fale do surgimento de um principado no lugar de uma república. São sempre principados que surgem no lugar de outros ou no lugar da desordem, ou seja, em nenhum momento do livro o florentino defende a mudança de um regime republicano para um regime principesco. Se o príncipe governa com poderes extraordinários é para instaurar a ordem e tão logo isto seja feito, seguramente o ideal de Maquiavel é que se constitua, então, uma república. O florentino não o diz, mas é como se o

²⁶ MAQUIAVEL, *Comentários...* P. 311.

príncipe tivesse o caráter do ditador em Roma. Como se sabe, a ditadura romana era prevista pela própria lei da república, com o tempo de duração determinado, onde o ditador, que era designado pelos cônsules, exercia o poder em regime de exceção para enfrentar crises internas e externas²⁷. Esta nossa análise é corroborada pelas formulações de Maquiavel no capítulo no no dos Comentários..., onde ele trata justamente da fundação da república. O pensador inicia este capítulo comentando o assassinato praticado pelo fundador de Roma, Rômulo, contra seu próprio irmão. Segundo Maquiavel, alguns condenam este tipo de ato, pois pensam que os cidadãos podem seguir-lhe o exemplo e tal coisa deve ser evitada²⁸. Maquiavel escreve que:

*"Esta opinião seria bem fundamentada se não se levasse em conta o motivo que conduziu Rômulo àquele homicídio. É por assim dizer uma regra geral a de que as repúblicas e os reinos que não receberam as suas leis de um único legislador, ao serem fundadas ou durante alguma reforma fundamental que se tenha feito, não possam ser bem organizadas. É necessário que um só homem imprima a forma e o espírito do qual depende a organização do Estado"*²⁸.

Creemos que nesta citação Maquiavel é claro. Para fundar o Estado é necessário um só homem que tenha virtude suficiente para esta empreitada que irá instituir, no lugar do caos produzido pela incapacidade de associação dos homens, a sociedade política. É a este homem que Maquiavel clama no último capítulo de O Príncipe. É ele que deve exercer o poder, em regime de exceção, de forma a possibilitar a unificação da Itália. Não há, assim, contradição entre O Príncipe e os Comentários... e as formulações de Maquiavel deixam isto claro.

Mas o exercício dos poderes de exceção do príncipe deve ser passageiro. Tão logo a ordem for estabelecida ou reestabelecida, o poder deve passar para as mãos da maioria a quem

²⁷ BORNECQUE e MORNET, 1976. p. 91.

²⁸ MAQUIAVEL, Comentários... p. 49.

efetivamente compete governar. Maquiavel escreve que

*"um príncipe deve ter bastante sabedoria e virtude para não legar a outrem a autoridade da qual se apossou; de fato, como os homens se inclinam mais ao mal do que ao bem, seu sucessor poderá empregar ambiciosamente o poder de qual o primeiro príncipe só se serviu de maneira virtuosa. Por outro lado, se um só homem é capaz de estabelecer normas para um Estado, se te durará bem pouco tempo, se um só homem também continuar a suportar todo o seu peso. Não acontece o mesmo quando a sua guarda é confiada a um grande número de pessoas. E, da mesma forma que um grupo de homens será incapaz de fundar uma instituição, se não lhe reconhecer as vantagens, porque a diversidade de opinião obscurece o seu julgamento, depois que lhe admitam a utilidade, jamais poderão pôr-se de acordo para abandoná-la"*²⁹.

Temos falado desde o capítulo 3 que o poder do príncipe para Maquiavel não se confunde com o despotismo e aqui está a comprovação. Vê-se, pela citação acima, o caráter provisório do poder do príncipe que, se perpetuado para além do momento da fundação do Estado, torna-se tirania. Seguramente esta é abominada por Maquiavel. O que ele deseja é que um príncipe de virtude fundasse o Estado unificado italiano e que posteriormente a isto o poder passasse para as mãos do povo que, para o nosso autor, é o verdadeiro guardião da liberdade.

²⁹ MAQUIAVEL, Comentários... P. 50.

CAPÍTULO 5

MAQUIAVEL E A LIBERDADE

5.1. *O povo e o desejo de liberdade*

Neste nosso último capítulo trabalharemos alguns elementos que podem auxiliar na compreensão da idéia de liberdade em Maquiavel. O tema será apenas introduzido, pois, por si só, poderia se constituir em objeto de uma dissertação. Em nosso trabalho este capítulo se impõe pela necessidade de mostrar, depois de termos refletido sobre a constituição do poder político em Maquiavel, que o objetivo principal deste poder é a garantia da liberdade no Estado.

Sendo assim, recapitulemos um pouco. No primeiro item do capítulo 4 expusemos as idéias de Maquiavel sobre a natureza má dos homens. No segundo item mostramos como a política se constitui pelo cerceamento desta natureza e isto gera uma concepção de político onde a ética é submetida à eficácia do poder em coagir a maldade natural dos homens através do uso da força. Por fim, no último item, mostramos que a força não pode ser usada indiscriminadamente, segundo nosso autor, mas de forma calculada, pois por si mesma ela não garante o Estado.

Ora, estas reflexões de nosso capítulo anterior partiam da suposição de que Maquiavel não é um defensor da tirania. Vimos que, malgrado as leituras que não vêem relação entre os *Comentários...* e *O Príncipe*, os dois livros se pertencem. À primeira vista pode causar estranheza a exigência que *O Príncipe* faz de um governo forte, que detenha toda a autoridade em suas mãos, com as reflexões dos *Comentários...* que, versando sobre as repúblicas, demandam um governo oposto à monarquia. Para mostrar que não há propriamente oposição entre

os dois livros nós acompanhamos os raciocínios de Maquiavel nos Comentários..., onde o autor coloca claramente que o regime do príncipe é importante como momento de instauração do poder político face ao caos de uma cidade ou um país (tal como acontecia na Itália). Posteriormente a esta instauração, o poder deveria passar para as mãos da maioria. Assim, se a supressão da liberdade pelo príncipe deve ser um momento passageiro, a sua forma de governo não é a melhor e só se justifica na medida em que possibilita a instituição desta que, para o florentino, é a república.

A maior qualidade da república é a garantia da liberdade dos cidadãos. Sendo assim, se o poder do príncipe é necessário em tempo de crise para a instauração desta forma de governo, pode-se colocar a questão da liberdade como algo que perpassa os dois livros que trabalhamos de Maquiavel, mesmo que em O Príncipe ela não seja objeto principal de reflexão. Mas esta liberdade para Maquiavel só é possível com a instituição do Estado, pois é este que faz a mediação dos conflitos e coage a maldade dos homens. É bom chamar a atenção que ao afirmarmos isto não estamos querendo defender Maquiavel como um teórico do Estado constitucional, mas cremos que seguramente a sua paixão pela liberdade nos impede de vê-lo como um arauto da tirania.

Assim, se a idéia de liberdade é tão importante para o florentino, o primeiro passo para compreendê-la é analisar a atenção que ele dispensa ao povo. Já mostramos que para Maquiavel uma cidade é composta de dois desejos: o de dominar, que diz respeito aos grandes, e o de não ser dominado, que se refere ao povo. Vimos como este conflito é essencial numa cidade e o príncipe deve mediá-lo, já que não pode suprimi-lo sob o risco de destruir o próprio Estado. Mas na mediação deste conflito, mesmo governando em regime de exceção, o príncipe nunca deverá perder o apoio do povo. Maquiavel nos diz no capítu

1o XIX de O Príncipe que

*"os Estados bem organizados e os príncipes prudentes preocuparam-se sempre em não reduzir os grandes ao desespero de satisfazer e contentar o povo, porque essa é uma das questões mais importantes que um príncipe deve ter em mente"*¹.

Também no capítulo XX, depois de ter feito uma série de reflexões sobre a importância ou não das fortalezas na defesa das cidades, Maquiavel escreve que:

*"Considerando-se, pois, todas estas coisas, louvarei os que construírem fortalezas e também os que não as construírem, e lamentarei aqueles que, fiando-se em tais meios de defesa, não se preocuparem com o fato de serem odiados pelo povo"*².

Vê-se, então, que já em O Príncipe Maquiavel demonstra uma grande preocupação com o povo (e povo para nosso autor, é necessário frisar, não é a plebe, despossuída de direitos políticos em Florença, mas a ascendente burguesia) que é aquele que só deseja não ser dominado, ou seja, é aquele que deseja a liberdade. Ora, toda a reflexão de Maquiavel mostra que para ele a obrigação do Estado é garantir a liberdade dos cidadãos e esta é a liberdade dos vários indivíduos que somada se torna um bem público. É claro que esta concepção onde o Estado tem como função garantir as liberdades individuais está ainda incipiente na obra do Florentino, pois, como temos mostrado desde o capítulo 2 desta dissertação, nosso autor vive em uma época de mudanças radicais e lhe faltam conceitos para pensar certas realidades na esfera política, inclusive porque estas realidades ainda estão se formando. Maquiavel tenta pensar o estatuto do nascente Estado moderno em face de uma sociedade civil também em formação. A questão da legitimidade do poder não é colocada (como fará a Filosofia Política posterior à Renascença) porque não se tem ainda, nesta época, um poder político

¹ MAQUIAVEL, O Príncipe. P. 79.

² Ibidem. Pp. 90-91.

claramente constituído. O Estado maquiaveliano coage a natureza má que se manifesta ou pode se manifestar nos homens com o objetivo de instituir a sociedade política e nela garantir a liberdade do povo. Este povo, que já sabemos ser identificado por Maquiavel com a burguesia florentina, é a verdadeira razão de ser de uma república e nosso autor sabe o porquê. Efetivamente é o povo que mantém a cidade. É a ascendente burguesia florentina que controla a economia, destruindo pouco a pouco as estruturas feudais. Cremos que Maquiavel, um espírito arguto, podia perceber com muita clareza o lugar que esta classe ocupava. Tanto que os aristocratas (os grandes) não são bem vistos por nosso autor. Nos Comentários..., ao falar do prejuízo que a aristocracia leva para os bons costumes no Estado, o florentino escreve que:

*"Para que fique bem claro, entendo por aristocrata aquele que vive no ócio, sustentado pelos frutos dos seus bens; que passa seus dias na abundância, sem preocupar-se com os meios de sobrevivência, como a agricultura ou outro trabalho qualquer. Essas pessoas são perigosas para todos os Estados. Dentre eles, deve-se temer acima de tudo os que, além das vantagens assinaladas, possuem castelos e vassalos sob suas ordens"*³.

Desta forma, o interesse que Maquiavel tem pelo povo não é algo abstrato, pois ele sabia muito bem qual era a importância deste, particularmente em Florença.

Mas o certo é que é difícil dar uma definição precisa de liberdade em Maquiavel. Se ela não se assemelha à concepção grega de liberdade política como possibilidade de participar da coisa pública, ao mesmo tempo não pode ser tomada como o conceito moderno de liberdade, tão bem formulado por Benjamin Constant, onde liberdade é justamente ter a esfera privada da vida garantida não só com relação aos outros cidadãos, mas também com relação ao Estado⁴.

³ MAQUIAVEL, O Príncipe. P. 79.

⁴ CONSTANT, 1985. In: Filosofia política 2.

participam diretamente dos negócios públicos, mas se fazem representar na política por alguns dentre eles que são eleitos para tal função. Seguramente não é este o conceito Maquiaveliano de liberdade. Para nosso autor, a liberdade é simplesmente a possibilidade de se viver em segurança na esfera privada. O problema é que as relações entre a esfera pública e a esfera privada não são claras em Maquiavel tanto quanto não são claras no próprio momento histórico em que ele vive. O florentino percebe a dissolução dos laços de obrigação que ligavam os homens no regime feudal e a formação de um outro quadro de relações onde a economia, como esfera de relações entre particulares, tem uma grande importância na formação da incipiente Sociedade Civil na medida em que garante sua auto-regulação, sua subsistência e conseqüentemente sua independência com relação ao também nascente Estado moderno.

Claude Lefort, comentando a importância do econômico para o poder político em Maquiavel, escreve que

"o objeto de Maquiavel não é a técnica do poder mais do que a do comércio. Podemos certamente dizer que sua questão recai essencialmente sobre a política, mas com a condição de entender este termo em sua mais ampla acepção, isto é, clássica. É a questão da forma das relações sociais que ele coloca através da divisão grandes / povo. A reflexão sobre o poder está no centro de sua obra, mas pela razão de que, a seus olhos, a sorte da divisão social se decide em função do modo de divisão do poder e da sociedade civil e que assim se determinam as condições gerais dos diversos tipos de sociedade"⁵.

Não queremos fazer de Maquiavel um arauto da burguesia mas perceber como, ao pensar sobre a política, nosso autor apreendeu a importância política de uma classe, que ele chama de povo, que é fundamental na esfera da economia e para qual, segundo o florentino, a liberdade tem um extremo valor.

⁵LEFORT, 1979. In: As formas da história, p. 144.

5.2. A república e a realização da liberdade

Como vimos no item anterior, o desejo do povo é o de viver em liberdade. Por isto, para Maquiavel, dificilmente este povo iria querer usurpar a autoridade num Estado, pois ele deseja simplesmente ser livre⁶. Já os grandes têm o desejo de dominar e quanto mais coisas têm mais querem⁷. É impossível, desta forma, que a eles interesse a salvaguarda da liberdade. Ora, se os grandes não têm este interesse e o povo o tem, o Estado, como instância mediadora, tem que garantir a liberdade do povo, pois, para Maquiavel, este é o objetivo principal do Estado e, quando este não o atinge, coloca sua própria integridade em risco. Quando os que detêm o poder, por exemplo, governam em causa própria, o Estado está muito perto de sua desintegração. Já, ao contrário, quando um povo vive em liberdade, a cidade progride e enriquece. Neste sentido, Maquiavel escreve:

*"Percebe-se facilmente de onde nasce o amor à liberdade dos povos; a experiência nos mostra que as cidades crescem em poder e em riqueza enquanto são livres. É maravilhoso, por exemplo, como cresceu a grandeza de Atenas durante os cem anos que se sucederam à ditadura de Pisístrato. Contudo, mais admirável ainda é a grandeza alcançada pela república romana depois que foi libertada dos seus reis. Compreende-se a razão disto: 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 a fazê-la prevalecer, a despeito das resistências, devido ao pequeno número de pessoas prejudicadas"*⁸.

Assim, a república é o melhor sistema de governo para salvaguardar a liberdade. O regime do príncipe, como já o mostramos, só é válido enquanto nele se exerce um poder forte mas

⁶ MAQUIAVEL, Comentários... P. 33.

⁷ Ibidem. Pp. 34-35.

⁸ Ibidem. Pp. 197-198.

temporário, em épocas de crise, justamente quando a liberdade é ameaçada. Mas, como forma de governo permanente, o governo de um sō torna-se um perigo para a vida livre do povo. Se a república visa o bem comum, Maquiavel diz que

"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. Assim, quando a tirania se levanta no meio de um povo livre, o inconveniente menor que traz é a sustentação do progresso, deixando o país de crescer em poder e em riqueza; porque o normal é que, nesse caso, o Estado regrida. Se surge por acaso um tirano dotado de alguma virtude, que com valor e capacidade militar aumenta o seu domínio, isto não traz à república qualquer vantagem: o tirano é o único beneficiado. Estará impedido de homenagear seus súditos mais sábios e corajosos, para não tê-los como inimigos; e não transformará os Estados conquistados em tributários, pois não lhe interessa fazer sua cidade mais poderosa. Para ele, o único que conta é que todas as cidades e províncias o reconheçam como mestre. Quer semear a desunião extraíndo das suas conquistas proveito para si próprio, não para a pátria".

Vê-se, desta forma, o quanto é importante para Maquiavel a liberdade de um povo e como esta sō é possível sob um regime republicano. Mas ao mesmo tempo é difícil, como já mostramos neste capítulo, dar uma definição exata de liberdade no florentino. Se nós podemos chamar a liberdade grega de participativa, porque está fundada na participação dos cidadãos nos negócios públicos, e a liberdade moderna de restritiva, porque se tem a liberdade constituída a partir do momento em que a sociedade estabelece o que não se pode fazer e até onde se pode ir, em Maquiavel o estatuto da liberdade fica um tanto obscuro, pois o autor não se preocupa em defini-la. Apesar disto, cremos que se pode perceber no conceito maquiaveliano de liberdade certos elementos que anunciam o conceito moderno. O Estado de Maquiavel também exerce uma função restritiva no momento em que coage a maldade dos homens possibilitando a instauração

⁹ MAQUIAVEL, Comentários... P. 198.

da sociedade política. Nesta sociedade, Maquiavel, como já mostramos nesta dissertação, reconhece que a esfera da vida privada dos súditos deve ser protegida pelo príncipe e nela este não pode intervir, tendo neste fato um limite ao seu poder. Neste sentido, a liberdade para nosso autor não implica a participação nos negócios da cidade, mas a possibilidade de viver a sua vida privada em segurança. Como mostramos neste capítulo, se se consegue isto o Estado se desenvolve e enriquece.

Por isto, cremos, já existe de forma incipiente em Maquiavel a idéia de uma liberdade individual que se diferencia da liberdade política tal como os gregos a compreendiam. Sendo assim, o florentino se aproxima mais da liberdade moderna. Benjamin Constant escreve:

"A liberdade individual, repito, é a verdadeira liberdade moderna. A liberdade política é a sua garantia e é, portanto, indispensável. Mas pedir aos povos de hoje para sacrificar, como os de antigamente, a totalidade de sua liberdade individual à liberdade política é o meio mais seguro de afastá-los da primeira, com a consequência de que, feito isto, a segunda não tardará a lhe ser arrebatada".

Este é o conceito moderno de liberdade e pensamos que é para ele que Maquiavel aponta, já que ele vive num momento em que o indivíduo se constitui de uma maneira definida e, em Florença, a burguesia demonstra a importância do esforço individual com sua inserção na economia. Cremos que Maquiavel percebe este quadro, embora não haja em sua obra uma reflexão detida sobre questões tais como os direitos individuais, o direito de propriedade etc. Nunca será demais reafirmar que creditamos isto não à deficiências da teoria do florentino, mas ao próprio momento histórico em que ele vivia, onde estas realidades e os conceitos que tentam dar conta delas estão em formação.

Mas Maquiavel reconhece que num Estado devem existir leis e instituições com o objetivo de garantir a segurança dos

¹⁰ CONSTANT, 1985. In: Filosofia política 2, p. 21.

cidadãos. Se não está claramente formulada em sua teoria a idéia dos direitos individuais, é certo que para ele a segurança dos cidadãos de uma república é elemento vital para que estes não se revoltem incitados pelo medo¹¹. Desta forma, as boas leis garantem a ordem no Estado porque garantem a segurança dos cidadãos e esta segurança diz respeito, para Maquiavel, não só aos males que os cidadãos podem causar entre si, mas aos que lhes podem ser infligidos pelo próprio Estado. O pensador escreve que

*"nada mais funesto do que inflamar a cada dia, entre os cidadãos, novos ressentimentos pelos ultrajes cometidos incessantemente contra alguns destes, como acontecia em Roma depois do decenvirato. De fato, todos os decênviro, e muitos outros cidadãos, foram em várias oportunidades acusados e condenados. O temor era geral entre os nobres, que não viam o fim dessas condenações antes que se destruísse toda a sua classe. Disto teria resultado inconvenientes dos mais desastrosos para a república se o tribuno Marco Duélio não houvesse posto termo à situação proibindo, durante um ano, citar ou acusar qualquer cidadão romano, o que fez com que os nobres recobrassem a segurança"*¹².

E Maquiavel continua dizendo que

*"este exemplo mostra como é perigoso para uma república ou para um príncipe manter os cidadãos em regime de terror contínuo, atingindo-os sem cessar com ultrajes e suplícios. Nada há de mais perigoso do que este tipo de procedimento, porque os homens que temem pela própria segurança começam a tomar as precauções contra os perigos que os ameaçam; depois, sua audácia cresce, e em breve nada mais pode conter sua ousadia"*¹².

Pelo exposto acima, vê-se a importância das leis para o florentino, na medida em que regulam os cidadãos e impedem o arbítrio do Estado. Mas estas leis, para Maquiavel, não são boas por si mesmas ou em função de algum abstrato princípio de justiça. As boas leis estão fundadas nos bons costumes de uma república e elas por sua vez garantem a conservação destes cos

¹¹ MAQUIAVEL, Comentários... P. 71.

¹² Ibidem. P. 146.

tumes¹³. Aqui está o motivo de toda a preocupação de Maquiavel com o problema da corrupção nas repúblicas. Esta corrupção marca justamente a dissolução dos costumes, dando origem a uma instabilidade tal que a segurança dos cidadãos não pode mais ser garantida. Ora, findando a segurança termina com ela a liberdade, pois os cidadãos, movidos pelo medo, não mais se submeteriam ao poder do Estado e isto provocaria o fim da sociedade política. É neste momento que se pode compreender a formulação de Maquiavel em *O Príncipe*, onde ele diz que para se manter as boas leis é preciso ter boas armas. Isto não entra em contradição com o trecho dos *Comentários...* que transcrevemos acima, onde os bons costumes fundam as boas leis. Segundo Maquiavel, quando uma cidade atinge o ápice da corrupção, as leis e as instituições de uma república não são suficientes para restabelecer a ordem. Desta forma, depois de falar no capítulo 18 dos *Comentários...* sobre vários problemas ligados à corrupção de uma república, Maquiavel escreve:

*"Do que acabo de dizer, transparece a dificuldade, ou mesmo a impossibilidade, de manter o governo republicano numa cidade corrompida, ou de ali estabelecê-lo. De qualquer maneira, mais vale a monarquia do que o estado popular para assegurar que os indivíduos cuja insolência as leis não podem reprimir sejam subjugados por uma autoridade real"*¹⁴.

Fica claro, assim, que o fundamento das boas leis para o florentino são os bons costumes. O uso das armas só se faz necessário quando falha a força da lei com a corrupção da cidade. Compreende-se aqui mais uma vez o porquê das formulações de Maquiavel em *O Príncipe* e a aparente distância que há entre este livro e os *Comentários...* Na Itália corrupta e fragmentada, as leis perdiam a força e se fazia necessária a constituição de uma "autoridade real" pois, como vimos, quando a corrupção se instala numa cidade, perdem os cidadãos a segurança e a liber-

¹³ MAQUIAVEL, *Comentários...* P. 75.

¹⁴ *Ibidem.* P. 77.

dade. Tal coisa, para Maquiavel, deve se constituir numa preo
cupação constante do Estado.

CONCLUSÃO

A obra de Maquiavel continua a nos colocar problemas. Quanto mais se discute a importância do Estado, da política e da liberdade, mais se faz necessária uma reflexão sobre as formulações do florentino. Como cremos ter deixado claro em nossa dissertação, não tivemos a pretensão de inovar, mas de esclarecer. Não raro, ou se ataca Maquiavel ou simplesmente se nega a discutir questões mais polêmicas de seu trabalho. Tentamos evitar as duas posições. O que pretendemos ter feito é mostrar que o florentino tinha questões concretas a partir das quais ele refletia e de que seu pensamento pode sobreviver à sua época na medida em que não diz respeito somente à Itália renascentista, mas ao próprio projeto político da modernidade que estava nascendo. O Estado-nação se constituía e com ele um novo conjunto de problemas se afigurava no horizonte do pensamento político.

Seguramente Maquiavel não podia prever a extensão de sua fama. Sua obra *O Príncipe*, escrita na esperança de possibilitar sua volta à cena política, dominada neste momento pelos Médici, não consegue seu intento na época. Hoje, o que se impõe é uma releitura atenta de Maquiavel. É necessário perceber em que medida sua obra nos fala e como a ela somos remetidos quando se discute questões ligadas à política. O problema do Estado, por exemplo, de fundamental importância para os pensadores posteriores à Renascença, já se encontra colocado na obra do florentino. A fundação do Estado é sua preocupação constante na medida em que este Estado é a condição da sociabilidade humana na modernidade.

A Renascença, como vimos nesta dissertação, elaborou um novo ideal de homem, onde este deixa de se submeter ao des-

tino ou à natureza e constitui o seu próprio caminho. Ao nível da reflexão política, Maquiavel encarna este ideal. Ao concluir este trabalho, deixamos registrado o esforço realizado para apreender algumas das articulações da obra deste pensador. Se Maquiavel é até hoje estudado é porque ele nos incomoda, nos interroga e nos leva a interrogar. Quando assistimos a críticas que pretendem destruir o Estado e ao mesmo tempo percebemos o agigantamento deste, muitas questões nos são dadas a pensar. Podemos nos perguntar, por exemplo, sobre como devem ser as relações entre o Estado e a Sociedade Civil ou sobre como tornar este Estado efetivamente num Estado de direito. Mesmo que estas questões não tenham sido levantadas por Maquiavel, elas são possíveis em nossa modernidade e ele viveu no limiar desta. Seja qual for a nossa posição com relação ao Estado, ele existe, é um fato. Maquiavel foi o primeiro pensador político a enfrentar e dar importância a este fato e tenta articular com ele a idéia de liberdade. Tal articulação se coloca como um problema que ainda inquieta nossa contemporaneidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Perry. Linhagens do estado absolutista. Porto, Afrontamento, 1984.
- ARENDT, Hannah. Da revolução. São Paulo, Ática, 1988.
- _____. Entre o passado e o futuro. São Paulo, Perspectiva, 1979.
- _____. Condition de l'homme moderne. Paris, Calmann-Lévy, 1961.
- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- _____. Política. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1985.
- BARKER, Sir Ernest. Teoria política grega. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1978.
- BOBBIO, Norberto. Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- _____. & BOVERO, Michelangelo. Sociedade e Estado na filosofia política moderna. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- BORNECQUE, Henri & MORNET, Daniel. Roma e os romanos: literatura, história e antiguidades. São Paulo, Editora Pedagógica e Universitária e Editora da Universidade de São Paulo, 1976.
- BURCKHARDT, Jacob. A civilização do renascimento italiano. Lisboa, Editorial Presença, s/d.
- CASSIRER, Ernst. O mito do Estado. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.
- CHEVALLIER, Jean-Jacques. As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias. Rio de Janeiro, Agir, 1980.
- _____. História do pensamento político. Rio de Janeiro, Zahar, 1982, 2 vols.
- CASTORIADIS, Cornelius. Revolução e Autonomia. Belo Horizonte, COPEC, 1981.
- COLLINGWOOD, R.G., Ciência e filosofia. Lisboa, Editorial Presença, s/d.
- DELUMEAU, Jean. A civilização do renascimento. Lisboa, Editorial Estampa, 1984. Volume II.
- DUVERNOY, J.F. Para conhecer o pensamento de Maquiavel. Porto Alegre, L&PM, 1984.
- FINLEY, M.I. A política no mundo antigo. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
- GLOTZ, Gustave. A cidade grega. São Paulo, Difel, 1980.

- GRAMSCI, Antonio. Maquiavel, a política e o Estado moderno. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.
- HALÉ, J.R. A Europa durante o renascimento. Lisboa, Editorial Presença, s/d.
- HATZFELD, Jean. História da Grécia antiga. Lisboa, Publicação Europa-América, 1965.
- HEBECHE, Luiz A. A guerra de Maquiavel. Ijuí, UNIJUI, 1988.
- HELLER, Agnes. O homem do renascimento. Lisboa, Editorial Presença, s/d.
- HORKHEIMER, Max. Origens da filosofia burguesa da história. Lisboa, Editorial Presença, s/d.
- JAGUARIBE, Hélio (org.). A democracia grega. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981.
- KOYRÉ, Alexandre. Estudos de história do pensamento científico. Rio de Janeiro, Ed. Forense Universitária; Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982.
- LARIVAILLE, Paul. A Itália no tempo de Maquiavel. 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.
- MAQUIAVEL, Nicolau. O Príncipe. São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- _____. Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982.
- MORRALL, John B. Aristóteles. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981..
- MOSSE, Claude. Atenas: a história de uma democracia. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982.
- MOUNIN, Georges. Maquiavel. Paris, Editions du Seuil, 1958.
- NAMER, Gérard. Maquiavel ou as origens da sociologia do conhecimento. São Paulo, Cultrix, 1982.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. Filosofia política: de Hobbes a Marx Síntese. Belo Horizonte, 33: 37-60, 1985.
- PERINE, Marcelo. Nas origens da ética ocidental: a Ética a Nicômaco. Síntese. Belo Horizonte, 25: 21-38, 1982.
- QUIRINO, Célia Galvão & SOUZA, Maria Teresa Sadek R. de. (org.). O pensamento político clássico. São Paulo, T.A. Queiroz, 1980.
- ROSS, W.D. Aristóteles. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1957.
- SKINNER, Quentin. Maquiavel. São Paulo, Brasiliense, 1988.

- STRAYER, Joseph R. As origens medievais do Estado moderno. Lisboa, Gradiva, s/d.
- TENENTI, Alberto. Florença na época dos Médici. São Paulo, Perspectiva, 1973.
- TORRES, João Carlos Brum. Figuras do Estado moderno: representação política no ocidente. São Paulo, Brasiliense, 1989.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Antropologia e direitos humanos. Encontros com a Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1: 33-64, 1978.
- _____. Escritos de filosofia II: ética e cultura. São Paulo, Loyola, 1988.
- VERNANT, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego. São Paulo, Difel, 1981.
- WEIL, Eric. Philosophie politique. Paris, Vrin, 1956.
- _____. Essais e conférences. Paris, Plon, 1971. Tome second.