

IVANI CUNHA DI SARNO

Maquiavel defensor da liberdade

DOUTORADO EM FILOSOFIA

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO - PUC
SÃO PAULO-2006

IVANI CUNHA DI SARNO

MAQUIAVEL DEFENSOR DA LIBERDADE

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutora em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde.

SÃO PAULO- 2006

Comissão Julgadora

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Se for bem verdade que no trabalho intelectual torna-se difícil estabelecer fronteiras entre aquilo que é idéia própria e o que não o é, cabe a quem faz uma tese tão somente reconhecer-se nos possíveis erros e inconsistências, cabendo quanto ao mais agradecer aqueles que, por terem estado perto encontrará um pouco de si no que ficou escrito. Assim, quero agradecer de forma especial ao (a)

Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde, a quem devo mais estímulo e auxílio do que posso expressar ou retribuir.

Prof.Dr. Edison Nunes, Prof^a. Dra. Maria Constância Peres Pissarra e ao Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros pelas sugestões e críticas feitas ao trabalho.

Sumário

Resumo.....	8
Abstract.....	9
Introdução - Exercitando a liberdade.....	11
 I-Anexação da “liberdade” política à religião.....	29
1- <i>Médium tempus</i>	30
1.2-Dualidade do poder.....	32
1.3- Império carolíngio.....	33
1.4-Igreja: monopólio do saber.....	36
1.4.1-Igreja: poder	38
1.5-Ética fundamentada na fé.....	39
1.6-Influência do pensamento aristotélico.....	41
1.7-Expansão econômica.....	44
 II-A liberdade maquiaveliana: dessemelhança do legado humanista.....	48
2.1-A fenomenologia das repúblicas.....	53
2.2-A questão dos humanistas.....	59
2.2.1 – As duas forças em movimento para a liberdade.....	62
2.2.2 - Humanismo cívico.....	65
2.2.3 -Do conflito surge a liberdade.....	71
2.2.4 - O abandono do paradigma da contemplação.....	75
2.3 -A influência do frei Savonarola.....	79
2.4 -As observações de Maquiavel.....	83
2.5 -Acerca da liberdade.....	85
2.6 - A ação na construção da liberdade na cidade.....	87

2.7- Modelo romano, liberdade e os <i>Discorsi</i>	96
2.7.1- Modificações do espaço privado; a lei das XII tábuas.....	103
2.8 - Como explicar a dedicatória do <i>Príncipe</i> ao Lorenzo.....	106
2.9 - Definição da cidade: o desejo dos grandes e o desejo do povo.....	109
III-A “guarda” da liberdade.....	117
3.1-A intervenção do povo.....	118
3.2- Os pilares de sustentação de liberdade.....	122
3.3- Liberdade como força e potência.....	125
3.4- A ambição põe em risco a liberdade.....	127
3.5- Não há liberdade e força, em que as ordens não sejam populares...	128
3.6- “Quando uma cidade pode se chamar livre”.....	133
3.6.1- Corrupção e religião.....	135
3.6.2- Público e privado.....	137
3.6.3- Calúnia versus denúncia.....	140
IV- “Virtù” e ação política.....	147
4.1- Duas moralidades.....	148
4.2- “Virtù”.....	149
4.3- Fortuna.....	151
4.4- “Virtù”: tradição.....	153
4.4.1- “Virtù”: imitação.....	157
4.5- A ciência dos limites de ação.....	159
4.6- “Virtù” não como potência moral.....	162
4.7- “Virtù: humanistas”.....	163
4.8- Oposição entre “Virtù” e Fortuna.....	170
Conclusão.....	175
Bibliografia.....	181

RESUMO

Inovador e instigante, Maquiavel nos convida a *dianoésis* e ao exercício do *logos*. Aos poucos, a possibilidade do resultado do estudo será reconhecer a racionalidade objetiva deste pensador que contestou o “pragmatismo” dos homens particulares em favor da liberdade da ação política, único feito possível que estabeleça o domínio público-político e que torna a política vincular-se às idéias da liberdade. O vocábulo liberdade aparece nos *Discorsi* como o princípio e o fim de toda a política na forma republicana de governo e por extensão é a garantia deste mesmo regime. A fundamentação da liberdade está “quando, na mesma ‘constituição’, se reúnem o príncipe, os grandes e o poder do povo, e cada um dos três poderes vigia os outros”.¹ Da possibilidade constitucional de contestação das decisões de uma dessas três forças, pelas outras duas que se estabelece a liberdade. Em cada passo desta tese, notam-se dois grandes alicerces que sustentam o entendimento da liberdade política em Maquiavel. O primeiro, as dissensões entre os grandes e os oprimidos e o segundo alicerce, o distanciamento da idéia de liberdade dos humanistas como regimes ideais. Quando se examina os *Discorsi*, verifica-se que as divergências que constituem o ponto referente e, de vários ângulos, fundamentais, estão presente em épocas (grega e romana) que o Autor relata. Essa é a chave para a compreensão da posição do pensador florentino diante dos humanistas que supunham que os conflitos paralisavam a vida da cidade e a levava à decadência e a tirania, conseqüentemente, a supressão da liberdade. Fundamentalmente, a tese maquiaveliana é: se em cada cidade sempre agem, e se opõem, dois “humores”, duas forças contrárias e opostas correspondendo uma, ao desejo “otimizado” de dominar o povo, e a outra, ao desejo dos “populares” de não serem dominados, o dever do ‘legislador’ é de compreender a lógica dessa situação: não extinguir um “humor” em prol do outro, mas de conferir a ambos uma expressão adequada -o espaço público- no conjunto da sociedade e do Estado, esta é a garantia da liberdade. Embora os temas abordados neste estudo variem, todavia uma preocupação os unifica: que a verdadeira liberdade política deve se opor à submissão do bem comum a interesses particulares, tal como demonstrou o defensor da liberdade.

¹ G.MOUNIN, *Maquiavel*, p. 32.

Abstract

The innovative and provocative Machiavelli lures us toward *dianoésis* and the practice of *logos*. Gradually, the study aims to show the objective rationality of this philosopher who favored freedom of political action over the “pragmatism” of individual men as the only way to establish public political power and foster concepts of freedom in the political realm. The word freedoms appears in the *Discorsi* as the beginning and end of all politics in the republican form of government and, by extension, guarantees the continuation of the regime itself. The basis of freedom is “when, under the same “constitution,” the Prince, ruling class and the power of the people are united, and each of the three branches checks and balances the others.”² The constitutional recourse of contesting decisions made by any one of these three branches by the other two is how freedom is established. In each step of this thesis, the understanding of political freedom according to Machiavelli is based on two important foundations. The first, discord among the ruling class and the oppressed and the second foundation, the distancing of the idea of freedom from the humanistic one of ideal regimes. When *Discorsi* is examined, the differences that make up the reference point and, from various angles, these fundamentals, are present in the eras (Greek and Roman) that the author reports. This is the key to understanding the Florentine philosopher’s position on the humanists, who believed that conflict paralyzed city life and led it into decadence and consequently toward the suppression of freedom. Basically, the Machiavellian thesis can be summed up as: if in each city there were always two opposing factions, two humors, two contrary and opposite forces, one the “optimized” desire to dominate the people, and the other, the desire of the people to not be dominated, the duty of the legislator is to understand the logic of the situation: not to extinguish one humor on behalf of the other, but to confer on both appropriate access to public space and the whole of society and government. This is the guarantee of freedom. Although the topics addressed in this study vary, there is a concern to unify: that true political freedom should oppose submission of the common good to private interests, as demonstrated by the defender of freedom.

² G.MOUNIN, *Maquiavel*, p. 32.

*“Il mondo fu sempre ad um modo abitato da uomini che hanno avuto sempre le medesime passioni, e sempre fu chi serve e chi comanda; e chi serve mal volentieri e che serve volentieri; e chi si ribella ed è ripreso”.*³

³ “O mundo foi sempre habitado da mesma maneira, por homens que sempre tiveram as mesmas paixões, e sempre existiu quem serve e quem manda, e quem serve de má vontade e quem serve de bom grado, e quem se rebela e se rende”. MACHIAVELLI, “Scritti politici minori- Del modo di trattare i popoli della Valdichina ribellati”. *Opere*, p.381.

Introdução

Exercitando a liberdade

Por que estudar o pensamento de Maquiavel, hoje? Num momento em que se realiza a ‘mundialização’ da economia e do mercado capitalista, em que o príncipe não é nem o condottiere, nem partido político, mas ‘príncipe eletrônico’, - “uma entidade nebulosa e ativa, presente e invisível permeando a sociedade como intelectual coletivo e orgânico das estruturas e blocos de poder presente “-, ⁴ parece que estudar as idéias do florentino, sobretudo como defensor da liberdade política e do interesse da própria preservação do espaço público, plenamente social e político, é estar na contramão. Um dos problemas que se manifesta na atualidade é que se tem a impressão de que o interesse pela liberdade política de participação democrática, - o espaço público da palavra e da ação humana-, não se exerce mais como um espaço constituído. Em “Problemas atuais da teoria republicana”, Bignotto escreve que um povo que perdeu “a capacidade de agir, na esfera pública e que não confia mais nos princípios que estiveram na origem de sua identidade política, dificilmente poderá viver de maneira livre, pelo menos da forma como a liberdade é concebida, por uma

⁴ O.IANNI, “O príncipe eletrônico”, p.62.

boa parte da tradição republicana”.⁵ Sustenta-se a descrença na *ágora*, -no espaço público- e a *Res publica* ou bem comum “valem cada vez menos, na prática”.⁶ Hoje, vê-se que “os negócios da humanidade são conduzidos especialmente por tecnocratas, resolvedores de problemas, e para os quais a história é quase irrelevante”,⁷ o que vale dizer que a perda do espaço público, que compunha a continuidade histórica da tradição ocidental, se tornou inadequado não só para fornecer regras para a ação, problema clássico colocado por Platão-escreve Arendt-, mas para inserir as perguntas relevantes no quadro de referência da perplexidade contemporânea.⁸ De fato, são “verdadeiros tesouros perdidos”, no campo do pensamento. Em “Da Dignidade da Política”, Lafer afirma que o “esfacelamento da tradição implica na perda de sabedoria”,⁹ isto significa que a ausência de pensamento político e a irreflexão sobre os parâmetros norteadores da tradição na atualidade geram o abandono do interesse pela liberdade pública. Daí essa insatisfação atual, pelo menos em parte, com a política. Evidentemente, chega-se a uma situação, na qual não se sabe, pelo menos ainda, “mover-se politicamente”, - escreve Hannah-, pois “o perigo é a ‘coisa’ política desaparecer do mundo”,¹⁰ passo decisivo no caminho da abolição da liberdade. Tal pensamento histórico –arendtiano- apesar das condições e perspectivas sombrias em meados do século XX,¹¹ fornece subsídios para pensar a liberdade política de hoje. Mesmo em épocas diferentes, sempre haverá uma variação em torno do mesmo propósito, pois a “república perfeita” (Maquiavel) passa necessariamente pela liberdade política, em que se discutem os caminhos que se desejam para a sociedade. E na opinião de Bignotto, “o sucesso da democracia perpassa pela instauração dos ideais republicanos, baseados na existência de uma esfera pública que só se sustenta pela

⁵ N.BIGNOTTO, *Retorno ao republicanismo*, p.37.

⁶ R. JANINE, “O chão ensaboado do príncipe”, p.3: *FOLHA de S. PAULO*-Caderno Mais.

⁷ E. HOBSBAWM, *Tempos interessantes: uma vida no século XX*, p.326.

⁸ Ver H. ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, pp.44/46.

⁹ C.LAFER, *Hannah Arendt - Pensamento, persuasão e poder*, p.59.

¹⁰ H. ARENDT, *O que é Política*, p.25.

¹¹ “A desgraça da política no século XX não reside no fato de que surgiram terríveis regimes totalitários que apagaram a liberdade como característica essencial do político, mas sim no fato de que seu surgimento levou a também os sistemas políticos, que pretendem ser liberais, correrem o perigo de ser infectados pelo bacilo totalitário”. H. ARENDT, *O que é Política*, pp.9/10.

intervenção permanente dos atores sociais.”¹² De Maquiavel a Hannah Arendt, todos os autores clássicos, entre o século XVI e século XX retornam à história para reler a luz da experiência as relações entre espaço político público e a liberdade; e segundo o pensador florentino, quem observa com diligência os fatos do passado pode prever o futuro em qualquer república e usar os remédios aplicados desde a Antiguidade ou, na ausência deles, imaginar novos, de acordo com a semelhança de circunstâncias entre o passado e o presente.

Em síntese, a história nos ensina a pensar, a compreender (a complexidade informacional da atualidade, que nos enriquece de dados e nos empobrece de respostas) e a não vacilar. Um dos empreendimentos da história é a atualização da idéia de liberdade, enquanto relacionada à política e não ao fenômeno da vontade - *liberum arbitrium*-, uma liberdade de escolha que arbitra e decide entre o bem e o mal, ou predeterminada pelo fato como jogo de xadrez¹³, no qual o sistema total das regras está perfeitamente estabelecido. Sempre se equaciona liberdade com livre-arbítrio, porém essa liberdade surge da tradição cristã e de uma tradição filosófica originariamente ‘antipolítica’, iniciada com Platão, fundava-se em oposição ao *bíos politikós*, o modo político de vida. Daí o pensamento político cristão, utilizando-se desta concepção em conformidade com o princípio bíblico-teológico (segundo o qual ‘todo poder vem do Alto’), produziu um paradigma teológico-político, no qual será refutado por Maquiavel.

Historicamente, de fato, até a Idade Média, a liberdade política tinha o ideal limitado da Antiguidade clássica, cujo conhecimento teórico e normativo definia o limite da ação do governo, sobretudo o conteúdo ético e moral. Maquiavel, analisando a natureza e o comportamento do homem, retorna a história à luz da experiência e toma como pressuposto da ação política as possibilidades da condição humana, com

¹² N.BIGNOTTO, *Retorno ao republicanismo*, p.37.

¹³ O xadrez permite liberdade de permutações no contexto de uma série de regras e movimentos prescritos. Porque um jogador de xadrez não pode mover as peças absolutamente como deseja, quer em termos de regras, quer em termos de exigências de uma partida concreta, será que não tem liberdade de movimentos? O jogo de xadrez que eu jogo com a minha existência tem regras diferentes do seu ou de qualquer outro; a única semelhança é que cada um dos nossos jogos isolados tem sempre regras. Os dons, herdados e adquiridos que me são característicos, são as regras do jogo; e a situação em que me encontro num dado momento é a situação do jogo. A minha liberdade é a escolha da ação e o poder de promovê-la, que eu tenho dentro das regras do jogo e da situação do jogo.

incidência nas opções do presente. Dessa perspectiva se deduz que cada fato histórico estudado do agir humano evidencia-se a oposição do pensador florentino frente aos Estados governados com ‘padres-nossos’ e governantes agindo em princípios do “Sermão da Montanha”,¹⁴ ou seja, a superioridade do poder espiritual sobre o temporal. Sucessora de Roma, e agente de ligação entre o mundo antigo e a Idade Média, a Igreja irá ocupar, progressivamente, o espaço do poder imperial, promovendo a restauração da autoridade pública sob um novo conceito de poder. Maquiavel não hesitará em contestar a autoridade eclesiástica, no exame dos assuntos políticos.

Quanto à falta de um conhecimento da história que limita o governante, Maquiavel alerta àqueles que a lê e que não sabem tirar o sentido do seu conteúdo. Relata que apesar de muitos daqueles que perscrutam a história reconhecerem as variações dos acontecimentos, sentem dificuldades de absorvê-la. “Come se il cielo, il sole, li elementi, li uomini fussino variati di modo, di ordine e di potenza, da quello che gli erono antiquamente”.¹⁵ Assim, como o florentino, vai-se ao passado procurando entender o tempo e a mudança, ‘nossos mestres’, para tentar de alguma forma agir sobre a realidade e ter ao menos a “ilusão de domar o destino”.¹⁶ Desse modo, crê-se que o pensamento do Autor, pela sua capacidade na reflexão histórica e pela conseqüente revisão de conceitos que acarretou, tem muito a ensinar sobre o pensar no espaço público atual. Daí elaborar a pesquisa “Maquiavel defensor da liberdade”.

Especificamente, nesta tese, o tema liberdade está ligado à fenomenologia da liberdade política, como fundação na ação humana, não determinada ou limitada por apenas um curso, mas como alternativa ao debate no espaço público para garantir as instituições democráticas. É evidente que em Maquiavel isto não é claro, mas como ‘defensor’ da forma republicana de poder (*Discorsi*), crê-se que sua preferência

¹⁴ “Bem-aventurados os pobres em espírito, porque deles é o reino dos céus; bem-aventurados os que choram, porque serão consolados;... os mansos, porque possuirão a terra; ...os famintos e sedentos da justiça porque serão saciados; ...os misericordiosos porque alcançarão misericórdia; ...os limpos de coração porque verão a Deus; ... os que trazem a paz porque serão chamados filhos de Deus;... os que padecem perseguição pela justiça porque deles é o reino dos céus, etc.” *Mateus*, 5, 1-13. Ver também M. WEBER, *Ciência e política duas vocações*, p.118.

¹⁵ “Como se o céu, o Sol, os elementos e os homens no seu movimento, organização e condições de força fossem diferentes daquilo que foram na Antiguidade”. MACHIAVELLI, *Opere*, p.58.

¹⁶ C.VOUGA, “A leitura dos clássicos”, *Clássicos do pensamento político*, p.15.

“democrática”¹⁷ era pelo regime que garantia a liberdade política. Segue-se, então, que outras formas de governo que não sejam republicanas são incompatíveis com a manutenção da liberdade política. Ao criticar o modelo veneziano, considerado um regime aristocrático (governo “stretto”) e elogiar o de Roma governo “largo” com participação popular, o pensador florentino explicita a escolha pelo regime republicano. Desta forma, a análise fenomenológica só pode efetuar-se no sentido específico em que se empregue para designar uma compreensão do reconhecimento de que uma república só pode ser livre com a participação do povo.

Ao tratar da fenomenologia das repúblicas, Maquiavel compreendeu a importância do significado das leis nas repúblicas da história romana e de Atenas. Reconheceu na lei um desenvolvimento progressivo das repúblicas, um desenvolvimento que se manifesta de forma intermitente exigindo do Estado flexibilidade e capacidade de transformação. Trabalhou com a noção de tempo cíclico, - repetição da história-, fundamentando que toda sociedade política está sujeita à corrupção e à degeneração, cujas causas da corrupção das sociedades são atribuídas à natureza humana, sendo vistas como inevitável, ou seja, um dado da natureza e da história própria de todos.

Apesar das realidades diferentes, “o artista da política”-, que vestido com dignidade, entrava solenemente no reino dos grandes dos tempos passados, em que era recebido com toda amizade¹⁸, perquiri-lo é obter um potente acréscimo de significação, nos dias atuais. Analisar as características da ação humana política na Itália corrupta de Maquiavel, pode-se compreender a ‘circularidade’ da relação entre

¹⁷ “O termo democracia tinha pouco uso na época e certamente não correspondia à imagem que Maquiavel tinha do modelo romano.” Ver N.Bignotto, *Maquiavel republicano*, p.103.

¹⁸ “Ao anoitecer volto para casa e dirijo-me para o meu gabinete de trabalho. À entrada dispo o traje de camponês, cheio de pó e lama, e envolvo-me em roupagens reais. Então, vestido com dignidade, entro solenemente no reino dos grandes dos tempos passados. Ali sou recebido com aquele pábulo que é só meu e para o qual nasci. Ali não há medo. Falo com eles e pergunto-lhes quais as razões da sua ação e eles num gesto de nobre humanidade, conversam comigo e respondem-me. Durante quatro horas de puro gozo espiritual não sei o que é miséria e esqueço a dor, a pobreza e não temo a morte, de tal forma me sinto reviver. Como Dante diz que não há ciência em pensamento, resolvi escrever o que aproveitei destas conversações e assim compus um livrinho” *O Príncipe*. É isto que agora me leva a aprofundar toda a questão (...). Da minha lealdade ninguém deve duvidar e, já que sempre fui leal, não será agora que vou aprender a proceder de maneira diferente. Aquele que foi durante 43 anos, - leal e íntegro não poderá modificar mais o seu caráter. “E a prova evidente da lealdade e integridade do meu caráter é a miséria com que luto”. *Carta a Vettori*, 10.XII-1513.

fatos e teorias, em sociedades que avançaram na busca da liberdade política.¹⁹ Análises estas que retomam e atualizam o pensamento maquiaveliano, pois, segundo o Autor, todas as coisas do mundo em todos os tempos têm correspondência própria com os antigos tempos. Do que resulta que, sendo elas feitas pelos homens que têm e tiveram sempre as mesmas paixões, dá-se necessariamente que produzem o mesmo efeito. Portanto, retornar à história para reler casos de relevância é compreendê-la para poder transformá-la.

Inscrevem-se no mesmo campo de estudo dois aspectos importantes na tese: primeiro, ler Maquiavel é sempre se surpreender com quão moderno ele soa; segundo, é saber que seu pensamento é mais complexo do que a ‘caricatura’ que dele traçaram seus adversários, na qual ele aparece apenas como defensor da amoralidade, e mesmo da imoralidade, no exercício do poder. Para muitos, o príncipe maquiaveliano simboliza o político sem “escrúpulos”, visto como um sujeito de ação, cujo objetivo é o interesse próprio à custa da desgraça de outrem. Em outras palavras, o político ‘maquiavélico’ consiste em permitir que o adversário tenha a ilusão de atuar livremente, sem perceber que cada um dos seus atos o conduz à sua própria ruína. Usado na linguagem coloquial, o adjetivo maquiavélico valida o interesse particular. Talvez Maquiavel tenha sido sempre lido demasiado depressa. Mais que qualquer outro autor, ele requer ser lido cientificamente, sem precipitação, no intuito de captar, por meio de tantas imagens sobrepostas que dele foram dadas, uma idéia que proporcione aproximar-se do verdadeiro pensamento. Desvendar o sujeito maquiaveliano sob a imagem maquiavélica é reconhecê-lo como um republicano, defensor da liberdade. As lições para o príncipe visam à flexibilidade na arte de governar porque o Estado depende do ‘jogo’ de forças, no qual nenhum príncipe, ‘grande’ ou ‘povo’ dispõem de meios para manter sempre a hegemonia. Deste ponto de vista seria incorreto pensar que inexiste uma ética política²⁰ para governar, ou que o

¹⁹ H. ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p.17. Cf. Larivaille, “a Itália do tempo de Maquiavel é a do clero corrupto, em que os próprios papas dão maus exemplos, governando cada vez mais a Igreja como uma monarquia temporal e confundindo, com frequência, os negócios pessoais e familiares com os do Cristianismo”. P. Larivaille, *A Itália no tempo de Maquiavel*, pp.9/14.

²⁰ “Um bom número de intérpretes, mais preocupados em mostrar a ruptura operada por Maquiavel da ética com a política, prefere ater-se ao fato de que ele legitima uma via que não respeita os cânones éticos, afirmando a absoluta independência da política”. Segundo Bignotto, uma leitura menos preocupada com as interpretações

governante não deve ter firmeza no trato da ‘coisa’ pública. Ao contrário, havia uma preocupação do escritor florentino com a ação do príncipe, no espaço-público, não com vistas a resultado moral, mas à “ética de responsabilidade” do político como polarizador da opção humana (moral maquiaveliana-necessária para a política). E não há dúvida, segundo Bignotto, que falar em divórcio entre a ética e a política não espelha o pensamento de Maquiavel, “ainda que para ele a ética pareça ser apenas o depósito de nossas representações”.²¹

Quanto à disposição do príncipe de fazer o que for necessário para alcançar a grandeza, Maquiavel assinala que o poder se funda na força, mas é necessário “virtù” -termo para o qual talvez a melhor tradução seja “competência” e não ao que se chama de ‘virtude’, subordinada à glória humana- para se manter no poder. Portanto, para o pensador florentino, a força explica o fundamento do poder, mas é a “virtù” do príncipe que se tem a manutenção da conquista. (Assunto do IV capítulo da tese)

Nos capítulos II, III e IV da tese, ver-se-á que o Autor opõe-se às ações virtuosas, idealizadas pelos humanistas no qual o homem virtuoso, cuja honra e educação elevada, habilitariam ao exercício do poder. Portanto, a idéia de qualquer equivalência necessária ou mesmo aproximativa entre a “virtù” e as virtudes importa um “equívoco de conseqüências desastrosas”. O que Maquiavel distinguiu não foram valores especificamente morais de valores especificamente políticos, ou seja, não foi emancipar a política da ética ou da religião, (o que Croce e muitos outros comentaristas consideram sua mais completa realização). Em verdade, o que o pensador florentino institui é algo que possui um impacto ainda mais profundo – uma diferenciação entre dois ideais incompatíveis de vida, duas moralidades.²²

A “virtù”, que Maquiavel revela, é a que torna o príncipe capaz de compreender o que se passa à sua volta, não se deixando enganar pelas aparências e tomando as decisões que melhor convierem: fazer alianças ou desfazê-las, mostrar-se clemente ou brutal, manter acordos ou traí-los – desde que possa neutralizar as reações dos prejudicados, que naturalmente tudo fará para se ‘vingar’. Misto de lucidez,

tradicionais da obra maquiaveliana pode “levar-nos a interpretar os ‘sinais’ do texto de uma maneira diferente”. Ver N.BIGNOTTO, “As fronteiras da ética: Maquiavel”, pp.115/116.

²¹ N.BIGNOTTO, “As fronteiras da ética: Maquiavel”, p.116.

²² Ver I.BERLIN, *Estudos sobre a humanidade*, p.314.

determinação, conhecimento e habilidade, a “virtù” é a principal qualidade que um príncipe ou um ‘Estado’ deve possuir para tornar-se grande e assim se manter. Os ditames da moralidade convencional podem significar ruína. Um príncipe com competência –“virtù”- deve guiar-se pela necessidade- “aprender os meios de não ser bom e a fazer uso ou não deles, conforme as necessidades”. Desse modo, a qualidade exigida do príncipe que deseja se manter no poder é, sobretudo, a competência de agir conforme as circunstâncias. Para que seja capaz de diversificar a conduta é preciso também a Fortuna - combinação favorável das circunstâncias - que graças à sua elevada “virtù”, o príncipe tem condições de aproveitar; recursos naturais ou militares, oportunidade adequada para tomar tal ou qual medida. De outro lado, sem “virtù”, a Fortuna será incapaz de impedir o enfraquecimento de um Estado, ou a ruína de quem o governa. (Assunto do IV capítulo da tese)

Apesar das inúmeras mudanças que desde o tempo de Maquiavel ocorreram na organização do Estado moderno, sua análise sobre a teoria do Estado permanece válida e atual. Por isso, este repensar entre “o passado e o futuro” é um movimento da história, que “condiciona e é condicionada pelas vagas inconscientes da percepção da própria história que desloca como o vento a forma da duna, o perfil das sociedades e, de repente, nos reconhecemos num verso, num tratado político, numa catedral”,²³ ou na política de Maquiavel que se impõe como tarefa de reflexão. Assim, seria um erro crer que o pensamento de Maquiavel, quase cinco séculos depois de sua morte, está ultrapassado ou que tudo que se escreveu e interpretou sobre esse Autor se esgotou.

Não há como negar que muitos intérpretes continuam produzindo uma série de comentários, textos e bibliografias que permanecem constantes em todos os verdadeiros admiradores do pensador florentino na idade contemporânea. Berlin escreve que há “algo surpreendente sobre o número de interpretações das opiniões políticas de Maquiavel”,²⁴ a cada leitura de sua obra, despertam-se mais informações. Mas, há também muitos problemas e dificuldades em absorver a grande abstração de suas reflexões nesse período, ocorrendo um “grau espantoso de divergência sobre a visão central, a atitude política básica do escritor”.²⁵ Isso evidencia a criatividade da

²³ C. VOUGA, “A leitura dos clássicos”, *Clássicos do pensamento político*, p.15.

²⁴ I.BERLIN, *Estudos sobre humanidades*, p.299.

²⁵ *Ibid.*, idem.

sua obra e a pluralidade contraditória das suas conclusões, deixando os seus leitores livres para escolher ou para decidir sobre a hermenêutica de seu texto. Neste sentido, pode-se dizer que é uma “obra aberta”, permite-se diferentes interpretações, sem estabelecer regras predeterminadas, pois a arte da compreensão de uma obra não é uma atividade inventada pelos teóricos da literatura do século XX, e sim uma atividade central das humanidades. Está na origem do surgimento da pretensão a um saber histórico e cultural do homem, sob a pressuposição de que se trata sempre de compreender o outro corretamente a partir de suas expressões, visando à apreensão do sentido do discurso e, ao mesmo tempo, o pensamento do Autor.²⁶ Mas como escapar à repetição ao já dito, ao já pensado?

Há inúmeras interpretações para o significado do conceito de liberdade na obra de Maquiavel.²⁷ Pretende-se percorrer o estudo dos intérpretes Bignotto e Sasso, e analisar a teoria política maquiaveliana e a sua maneabilidade para pensar a liberdade. Esta que certamente está presente em todas as atividades humanas, desde a independência legítima que um cidadão, um povo ou uma nação elege como valor supremo, como também a faculdade de cada um se decidir ou agir segundo a própria determinação ou a possibilidade adquirida de escolha. Mas saber o que é liberdade especificamente é quase um empenho ‘irrealizável’. Segundo Arendt, é como se “velhas contradições e antinomias estivessem à nossa espreita para forçar o espírito a dilemas de impossibilidade lógica de tal modo que, dependendo da solução escolhida, se torna tão impossível conceber a liberdade ou o seu oposto quanto entender a noção de um círculo quadrado”.²⁸ O campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, mas como fato da vida cotidiana, é o âmbito da política, escreve Hannah. E a *raison d'être* da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a ação.²⁹ Quase que automaticamente se equaciona liberdade com livre-arbítrio - o que é uma faculdade virtualmente desconhecida para a Antiguidade clássica. O livre-arbítrio, como descobriu o Cristianismo, tem tão pouco em comum com as conhecidas

²⁶ “A teoria geral da compreensão que tem como alicerces conceituais a lingüísticidade, a historicidade e a individualidade livre espontânea, o que torna extremamente atual”. Ver F. SCHLEIERMACHER, *Hermenêutica, arte e técnica da interpretação*.

²⁷ Ver I. BERLIN, *Estudos sobre a humanidade*, pp.302/304.

²⁸ H. ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p.188.

²⁹ *Ibid.*, p.192.

capacidades para desejar intentar e visar a algo que somente reclamou atenção depois de ter entrado em conflito com elas. Arendt escreve que se a liberdade não fosse realmente mais que um fenômeno do arbítrio, “seríamos forçados a concluir que os antigos não conheciam a liberdade”. “Evidentemente isso é um absurdo”, escreve Arendt, tanto na Antiguidade grega quanto na romana, a liberdade era um conceito “exclusivamente político a quintessência, na verdade, da cidade-estado e da cidadania”.³⁰ Arendt relata que a tradição filosófica de pensamento político iniciando-se com Parmênides e Platão, fundava-se explicitamente em oposição a *polis* e a cidadania. O modo de vida escolhido pelo filósofo era visto em oposição ao *bios politikós*. Portanto, a liberdade, a própria idéia central da política como entendiam os gregos, era uma idéia que, quase por definição, não podia ter acesso ao quadro da Filosofia grega. É somente quando os cristãos primitivos descobriram uma espécie de liberdade que não tinha relação com a política que o conceito de liberdade pôde penetrar na história da Filosofia.³¹ A liberdade tornou-se um dos principais problemas da Filosofia quando foi vivenciada como algo que ocorria no relacionamento entre mim e mim mesmo, fora do relacionamento entre homens. Livre-arbítrio e liberdade de noções tornam-se sinônimos e a presença da liberdade era vivenciada em completa solidão, em que “nenhum homem pudesse obstar a ardente contenda em que empenhara comigo mesmo”, o mortal conflito que tinha lugar na “moradia interior da alma e na escura câmara do coração”.³²

A Antiguidade clássica, segundo Hannah, de modo algum era alheia ao fenômeno da solidão; ela sabia suficientemente bem que o homem solitário não é mais um, e sim dois em um, e que tem início um relacionamento entre mim e mim mesmo no momento em que, por algum motivo, se interrompeu o relacionamento entre mim e meu próximo. Além desse dualismo que é a condição existencial do pensamento, a Filosofia clássica, desde Platão, insistira em um dualismo entre alma e corpo pelo qual a faculdade humana do movimento fora atribuída à alma, que moveria o corpo bem como a si mesma; e não chegava a extrapolar o âmbito do pensamento platônico a

³⁰ H. ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p.205.

³¹ *Ibid.* idem.

³² *Ibid.* idem.

interpretação dessa faculdade como uma ascendência da alma sobre o corpo.³³ Como todo o problema da liberdade nos surge das tradições cristãs, por um lado, e de uma tradição filosófica originariamente antipolítica, de outro, é difícil compreender-se que pode existir uma liberdade que não seja um atributo da vontade, mas sim um acessório do “fazer e do agir”. Uma visão que atualiza este conceito é quando uma eleição é vista como luta entre o bem e o mal, o resultado será o “divórcio entre liberdade e política”. Todos perdem. O que se discute é a *raison d’être* da política, como a política é a liberdade vivida na ação ao bem comum. Portanto não é um pensamento dualista. Deve-se basear na tensão entre dois conceitos básicos: as idéias – produzidas de conhecimento do intelecto (“virtù”) e nas ações ao bem comum. Mas para se fazer a verdadeira política, exercida na liberdade, segundo o pensamento weberiano, é preciso haver impessoalidade de cargos (separação entre o público e o privado). As análises relevantes fundamentam-se na vocação da política, o viver “para” a política ou viver “da” política. Nessa oposição quem vive “para” a política, segundo Weber, a transforma, no sentido mais profundo do termo, em “fim de sua vida”, seja porque encontra “forma de gozo na simples posse do poder”, seja porque o exercício dessa atividade lhe permite achar equilíbrio interno e exprimir valor pessoal, colocando-se a serviço de uma “causa” que dá significação a sua vida. Weber escreve que neste sentido profundo, todo homem sério, que vive para uma causa vive também dela. A distinção assenta-se num aspecto extremamente importante da condição do homem político, ou seja, o aspecto econômico. “Daquele que vê a política uma permanente fonte de rendas, dir-se-á que “vive da política” e no caso contrário que “vive para a política””.³⁴ O homem político deve ser “economicamente independente das vantagens que a atividade política lhe possa proporcionar”,³⁵ esta seja a condição objetiva para avançar no espaço público e aprofundar a democracia.

Em Maquiavel, mais do que pano de fundo, a necessidade política ou da razão do Estado é o princípio pelo qual a soberania de um Estado não pode ser lesada e pelo qual o governante não pode tergiversar entre medidas cruéis ou não para garantir a soberania da nação e o ‘bem’ da população. A razão do Estado exige quaisquer atos.

³³ Ver H. ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, pp.204/228.

³⁴ M. WEBER, *Ciência e Política duas vocações*, p.64.

³⁵ Ver M.WEBER, *Ciência e Política duas vocações*, pp.64/70.

Daí a necessidade da liberdade política. Se a liberdade é inerente à ação, consequentemente, pode-se dizer que é um conceito “exclusivamente político” da cidadania. Mas para que haja liberdade política, o pensador florentino evidencia o conflito dos “grandes que querem oprimir e do povo que não quer dominado” e é no ‘absoluto’ das diferenças que surge o Estado³⁶ como organização da sociedade; da liberdade no espaço público e como organizador do exercício do poder na sociedade. Entretanto, a centralidade do poder do Estado, no pensamento de Maquiavel, levou muitos comentadores a argumentarem que ele rejeita a moralidade do poder, separando a política da moralidade, levando a crer que não existe uma ética própria. Ao contrário, ao analisar *O Príncipe e os Discorsi* constata-se que há uma ética de responsabilidade necessária à liberdade política exposta por Maquiavel, que não apenas reconcilia estas duas obras, mas impede que a primeira caia no oportunismo político, isto é, que não existe “ética na política”. Talvez, o primeiro passo que distingue uma ética com vistas a resultados e outra que respeitam os valores tenha sido dado por Weber, em sua obra “Ciência e Política - Duas Vocações”. Em “seu significado político, a ética distingue-se em: “ética de convicção” e ética de responsabilidade”. A primeira é a ética normal, cristã, comum a todas as culturas e religiões. A segunda praticada pelo governante e fundada no conceito político de “razão de Estado”, foge dos princípios normais da ética de convicção. Em seu discurso *Politik als Beruf* (a política como profissão), que o Weber extraiu o conceito de ética aplicado ao maquiavelismo (o significado político-ética de responsabilidade ou a razão de Estado). Isto significa que o pensador florentino opera com uma ética da responsabilidade: nada de abandonar uma ação já cometida ou condená-la retroativamente, em função dos maus resultados, ou seja, recusa que o valor moral de um homem seja avaliado por capacidade de sentir “culpa” pelo ato cometido. Maquiavel separa a ética de convicção da esfera política releva a da responsabilidade e estuda a sociedade por meio da realidade, cujo eixo de ação está no Estado.

Pensar que na obra *O Príncipe*, Maquiavel inaugura uma nova ciência política, discutindo técnicas para se governar, reduzindo-a ao manual de instruções e

³⁶ Embora Maquiavel não tivesse usado o conceito de *razão de Estado* (Rousseau), é considerado o pensador que começa a esboçar a doutrina que vigorará no século seguinte.

técnicas, comete-se erros. Ele requer ser lido cientificamente, sem precipitação. Uma primeira leitura tem-se um ponto de vista da defesa do absolutismo e do mais completo imoralismo: “é necessário a um príncipe, para manter, que aprenda a poder ser mau e que se valha ou deixe de valer-se disso segundo a necessidade”.³⁷ Talvez a leitura rápida da obra levasse à criação do *mito do maquiavelismo*. O mito não só representou o aspecto do político maquiavélico, mas se estendeu à avaliação das atividades habituais do senso comum. “O *Príncipe* é um livro curto. O estilo é em geral descrito como singularmente lúcido, sucinto e cáustico - um modelo de prosa renascentista”. O interesse de Maquiavel não era aconselhar “pequeno tirano”, mas transformar a mera tirania elevando seus objetivos, segundo Chisholm.³⁸ Embora o conselho prático oferecido ao príncipe se refira à utilização de “táticas de tiranos”, porque o homem bom não é capaz de garantir sua própria segurança neste mundo, Maquiavel “aconselha o príncipe a repudiar a autocomplacência e a assumir uma conduta quase ascética, devotando-se aos deveres de seu ofício e não à indolência e ao excesso”.³⁹ O pensador florentino oferece uma combinação dos dois modos de tirania apresentados por Aristóteles como alternativos mutuamente excludentes.⁴⁰ Mas *O Príncipe* não se limita a conselhos práticos, mais que isso, Maquiavel pretende fornecer não apenas a ‘tática’, mas o objetivo do príncipe com a “verdade efetiva da coisa”, isto é, o estabelecimento de uma ordem estável em meio a um mundo de contingência e acaso. Chisholm escreve que “tudo está subordinado à criação de uma ordem humana neste mundo”. A subordinação de todas as outras considerações a esta última está na raiz da alegação de que Maquiavel deseja divorciar a política da moralidade. Mas essas alegações são equivocadas na medida em que insistem na natureza universal da moralidade apesar da insistência de Maquiavel de que o mundo não se submete as

³⁷ *O PRÍNCIPE*, cap.XV.

³⁸ R.CHISHOLM, professor na Universidade de Pittsburgh - conferência no IEA/USP- 27 de outubro de 1995.

³⁹ Ver R.CHISHOLM, “A ética feroz de Nicolau Maquiavel”, *Clássicos do pensamento político*, pp.52/54.

⁴⁰ Excludentes: primeiro - escreve Aristóteles-, “a aparência do tirano não deve ser severa, mas séria, de maneira a não inspirar temor e sim respeito naqueles que o encontram, embora isto não seja fácil de conseguir se ele for desprezível; por isto, ainda que negligencie outras qualidades ele deve dedicar-se ao menos à ciência política e dar a impressão de que é hábil nela; segundo o tirano deve evitar todas as formas de ultraje, e duas delas mais que todas: castigos corporais violentos e ultraje ao pudor dos jovens. Esta precaução deve ser tomada principalmente em relação às pessoas ambiciosas de honrarias, pois se lesões patrimoniais são dificilmente suportadas pelos ambiciosos de riquezas, ofensas que acarretam desonra são insuportáveis para os ambiciosos de honrarias e os homens de bem. Logo, o tirano não deve agir desta maneira com tais pessoas, ou então, deve dar a

universais.⁴¹ Para o escritor, não há fundamento para julgamentos universais, há apenas uma resposta para a circunstância particular. “Pode-se chegar até a dizer que a ação estabelece o terreno da moralidade”, escreve Chisholm, mas a ação humana é a única base para julgamentos normativos. A ação política é a ação humana que cria a ordem dentro das quais tais julgamentos podem ser feitos. Entender isso a respeito de Maquiavel permite-se desenhar os critérios avaliativos de sua ética política. Do ponto de vista de Chisholm, há dois critérios para a compreensão sobre a esfera da moralidade: a lealdade do agente político a algo que transcende a fortuna pessoal; e os efeitos de suas ações.⁴² O primeiro deles tem a ver com a preocupação do pensador florentino com a imposição da ordem sobre o mundo da contingência. O empreendimento humano coletivo -o Estado- é o contexto dentro do qual essa ordem pode ser criada; portanto, é o objeto adequado da lealdade.

A convicção de Chisholm é que o propósito da ação política é estabelecer uma ordem coletiva estável e segura, com esse e somente esse propósito é que a “tática” da tirania pode ser usada sem incorrer na mera criminalidade, mas isso não quer dizer que Maquiavel acredita que o fim justifica os meios. Chisholm escreve que em vez disso, o pensador florentino crê que “quando o efeito é bom ele sempre justifica a ação”⁴³, ‘o que não é a mesma coisa’. Segundo Chisholm, “a ação política deve ser julgada apenas por suas conseqüências, e nem o objetivo buscado por um agente nem o valor moral inerente de um ato, nos termos da filosofia moral cristã ou clássico, é vital nessa avaliação”.⁴⁴ Não há problema de “mãos sujas” – a busca de bons objetivos por meio de meios maléficos – há apenas bons e maus efeitos, definidos como os resultados dos atos, e não pelas intenções ou pelos objetivos dos agentes.

impressão de estar aplicando paternalmente as punições e não por desprezo”. Maquiavel se contrapõe a estas afirmações. Ver Aristóteles, *Política*, IX, pp.198/199.

⁴¹ R.CHISHOLM, “A ética feroz de Nicolau Maquiavel”, *Clássicos do pensamento político*, p.52/53. Segundo o cientista Sérgio Danilo Pena, da UFMG, “a música é uma das linguagens mais universais que existem. Só perde para a mais universal de todas - o código genético.” *FOLHA de S. PAULO*, 10/09/2005.

⁴² Segundo Weber, a visão de Maquiavel em *O Príncipe* é precursora da “ética de responsabilidade” em que o pensador florentino acredita na lealdade a algo maior que os interesses pessoais e os bons efeitos. Weber argumenta que o político que busca ser algo mais que um demagogo ou um fanático deve ter fé em uma causa a que ele serve e um senso de sua responsabilidade, de responder pelos resultados previsíveis de suas ações”. Ver *Ciência e Política duas vocações*, pp.117/120.

⁴³ R.CHISHOLM, “A ética feroz de Nicolau Maquiavel”, *Clássicos do pensamento político*, p.53.

⁴⁴ *Ibid.*

Em os *Clássicos do pensamento político*, Hulliung argumenta contra a consideração do problema das ‘mãos sujas’ na obra do florentino, o viés de seu argumento é que “Maquiavel julga a violência, o logro, a crueldade e a fraude como válidos em si mesmos”. No *O Príncipe*, capítulo XVIII deve-se notar que por bons efeitos o Autor não quer simplesmente dizer sucesso imediato, de interesse apenas do vulgo, que é incapaz de enxergar além das aparências,⁴⁵ sua preocupação que distingue a sua posição da ‘crua adoração’ do sucesso individual. Com isso em mente, pode-se iniciar uma leitura de *O Príncipe* em que revela a ética de Maquiavel. Certamente, *O Príncipe* é sobre o poder - aquisição, manutenção e utilização - isso não se pode negar. Entretanto, o pensador florentino não faz apologia do fato de que a posse do poder exige atos que não são congruentes com a moralidade cristã, não gasta tempo lamentando que o príncipe algumas vezes, talvez a maior parte do tempo tenha de agir de um modo não cristão. Segundo Chisholm “ele não se tortura pelo mal que é necessário para um governo eficaz, nem oferece ao suposto governante cristão um manto de virtudes cristãs que oculte a traição, o assassinato, a dissimulação e outros atos condenados pela moral do cristianismo; em vez disso, ele argumenta que os atos necessários para os fins políticos exigem um rompimento com as idéias tradicionais de virtude e moralidade”.⁴⁶

Mas saber como Maquiavel tece suas idéias para garantir um Estado coletivo e seguro é preciso compreender os mecanismos da assimetria do poder. O processo está na simbolização autônoma da ação política, independente do pensamento tradicional ou autoridade eclesiástica que não eram os seus próprios cidadãos. Sabe-se que a interferência da Igreja na Idade Média era significativa na subordinação do poder temporal ao poder espiritual. Diferentemente dos teólogos, que partiam da Bíblia e do Direito Romano para formular teorias políticas e, diferentemente dos renascentistas, que partiam das obras dos filósofos clássicos para construir suas teorias políticas, Maquiavel parte da experiência real de seu tempo. Para ele, o poder espiritual -a religião- tinha duplo significado. Era sem dúvida *instrumentum regni*, o meio com o qual, em nome de Deus, um legislador prudente pudesse conduzir grandes

⁴⁵ Ver *O PRÍNCIPE*, cap. XVIII.

⁴⁶ R.CHISHOLM, “A ética feroz de Nicolau Maquiavel”, *Clássicos do pensamento político*, p.54.

e extraordinárias conquistas - “um instrumento utilitário”-, no entanto, no povo ela servia como instrumento de coesão. Desse ponto de vista, a religião assume um significado construtivo. Mas numa cidade corrompida como a Florença de Maquiavel, para se manter um governo livre era necessário que se promulgassem novas leis e ao mesmo tempo estabelecesse novas instituições, isto significava distanciamento da postura eclesiástica para teorizar a autonomia da política. O que se tenta provar nas suas idéias é a relação do homem e a constituição entre eles de uma situação e de uma história que lhes sejam comum, que substitua a exortação moral pela política. (Assunto dos capítulos I e III)

Ainda nesta pesquisa, pretende-se desenvolver o pensamento do Autor reconhecendo a ligação entre as suas idéias e as lutas históricas das épocas nas quais viveu e a formação do Estado moderno à contemporaneidade. Ele nos oferece uma concepção sobre os indivíduos, a desigualdade, a religião, a “virtù”, a moral, para pensar em nosso tempo. Escreve Berlin, “há algo peculiarmente perturbador sobre o que Maquiavel disse ou sugeriu, algo que tem causado uma profunda e duradoura inquietação”.⁴⁷ Certamente, não há dúvida que o trabalho suscita problemas e diversidade dos pontos de vista sobre a liberdade no pensamento do Autor. Portanto, analisá-lo implica uma aventura arriscada, pois se soma à pesquisa aos vários intérpretes divergentes que debatem exclusivamente sobre a liberdade. Entretanto, compreender as idéias sinuosas de Maquiavel acarreta a possibilidade de acrescentar e esclarecer alguns pontos já mapeados por outros intérpretes. Toda pesquisa reflete uma escolha e tem por objetivo acrescentar algo que, ao final, não há dúvida de que não há certeza, senão a de estar interpretando algo que se oculta, pelo próprio modo de ser, da interpretação.

Seja como for cada camada retirada ou segredo decodificado de sua leitura mostram ser apenas a antecâmara de uma verdade mais oculta. Daí a admiração de sua obra. Todos os intérpretes do pensador florentino reconhecem a excepcionalidade do desenvolvimento do seu trabalho, tal como “Dante é o maior poeta da Itália, Maquiavel é seu maior escritor em prosa”.⁴⁸ Irreverente, calculista, quer se fazer

⁴⁷ I. BERLIN, *Estudos sobre a humanidade* p.300.

⁴⁸ S. GRAZIA, *Maquiavel no inferno*, p.11.

reconhecer por seus leitores presentes e futuros como o perito mais hábil em ensinamentos de como conquistar Estados e conservá-los sob domínio. Lefort escreve que o pensador florentino é o crítico sarcástico dos espíritos fortes de seu tempo, daqueles que chama de sábios “i savii de nostri tempi”, cuja virtude se esgota em avaliar os lucros e perdas de uma operação e em reduzir as margens de insegurança”.

Busca-se na prática, então, algum tipo de unidade de crença e sensibilidade por trás dos seus vários textos escritos e, em conformidade com isso, permite-se analisar o tema proposto. Não é simplesmente ter um esboço biográfico que se tem uma reconstituição de época ou uma reflexão sobre a liberdade política do Autor, mas é buscar na leitura de sua obra, um encadeamento coerente, conciso e lógico para dar autoridade sobre o conceito da questão da liberdade, facultando àqueles que o lerem à compreensão da sua originalidade e a sua atualidade.

A pesquisa segue o caminho percorrido por Bignotto “Maquiavel republicano” o qual busca apoio em intérpretes com os quais partilha várias convicções, como Lefort e Sasso, sobre a questão da liberdade no pensamento de Maquiavel. Desse campo demarcado por esses intelectuais que discutiram amplamente a questão da liberdade política na obra do Autor, reserva-se acrescentar um novo fio. Acrescentar não é aqui senão dar a ler atentamente a dissimulação do texto maquiaveliano. Em particular, o fio suplementar é tecido para a compreensão da liberdade no pensamento do Autor, ou seja, é o repensar do problema do tema das “discórdias” que Maquiavel constrói, procurando sua gênese na literatura grega e romana, analisada principalmente nos *Discorsi*. E são nas divergências entre “os grandes que querem dominar e o povo que não quer ser oprimido”, que o pensador florentino pensa a liberdade e semeia a dúvida entre quem deve salvaguardá-la: se os “grandes” ou o “povo”. (Assunto do III capítulo)

Para explicar, identificar o problema e mostrar o critério fundamental da questão recorreu-se ao capítulo sexto do volume I - “Il pensiero politico” (*I Discorsi*) de Sasso como fio condutor para uma parte do aprofundamento das análises sobre a questão da liberdade, na fenomenologia das repúblicas. Assim, para esta pesquisa, foram traduzidos parte de textos do conjunto da obra maquiaveliana e do intérprete contemporâneo Genaro Sasso. Os textos traduzidos do Autor são balizados, sobretudo

pela importância “simbólica” da República romana -fenomenologia das repúblicas- e pelo pensamento do Autor nos *Discorsi*, em que se firma a imagem de pensador comprometido com a liberdade do povo e um defensor do Estado ‘forte’, não autoritário, ‘forte’ no sentido de desempenhar suas “funções básicas”, entre as quais assegurarem o respeito às regras da lei e os bens públicos.

A totalidade da pesquisa compõe-se: da ‘liberdade’ no pensamento medieval, fundado sobre o mistério da revelação e da consciência moral dos homens; dos tumultos nascidos das lutas entre os patrícios e os plebeus como motivos de liberdade, na república romana; da “guarda da liberdade”: da escolha popular e da necessidade de conquista; das leituras da Antiguidade e das reflexões conjuntas que Maquiavel faz no seu tempo, nas quais a direta “experiência das coisas modernas” conquista a sua completa forma conceitual; e o interesse coletivo para a concepção da liberdade no pensamento do Autor.

Flagrados os pontos necessários para esta pesquisa, *Maquiavel defensor da liberdade* contém quatro capítulos. O primeiro refere-se à “a anexação da ‘liberdade política à religião” no pensamento medieval, as dissensões entre “as ordens” Igreja e Império; o segundo capítulo, a liberdade maquiaveliana e a crítica às instituições florentinas, bem como a diferença entre a formação de um idealismo do humanismo cívico - *libertas* para os humanistas - e a “liberdade” para Maquiavel; o terceiro capítulo trata da guarda da liberdade, em que mãos a liberdade estaria mais bem salvaguardada; e o último capítulo discorre sobre o conceito de “virtù” e ação política necessária à liberdade.

Capítulo I

A anexação da ‘liberdade’ política à religião

A finalidade deste primeiro capítulo é expor os principais aspectos da estrutura do pensamento teológico-político medieval como explicação da vinculação da ‘liberdade’ política à religião e o deslocamento dela para o pensamento político moderno laico. O que vai permitir focalizar que a questão da liberdade política maquiaveliana, como categoria autônoma, está no confronto do Autor com a tradição cristã e platônica.

Ao insistir em que a primeira meta de qualquer “legislador” ao “constituir uma república” deve ser a de “prever todas as leis necessárias” para a conservação da liberdade, Maquiavel objeta a tradição platônica, a inversão de posições entre a contemplação e a ação. O pensador florentino recoloca em seus estudos, os caminhos percorridos pelos historiadores, Tácito, Tucídides e Tito Lívio, em que esses autores apontavam à conciliação da Natureza e da razão como resultado da liberdade política. O Autor opõe-se às concepções e os valores da Idade Média, sobretudo à idéia ‘imperativa’ teológica de uma ordem natural e eterna, segunda a qual, o homem recebe de Deus o conhecimento das verdades eternas. Embora a influência entre a dualidade do pensamento divino e o humano tenha modelado a cultura ocidental, segundo Le

Goff ⁴⁹, torna-se admissível que a autoridade do poder teológico-político medieval era inaceitável para consolidar a política moderna, na medida em que a Igreja mantinha o monopólio do saber e o poder teocrático. Dessa maneira, a ‘ruptura’ entre a liberdade política e a vinculação à esfera religiosa vai alojar-se numa nova concepção, isto é, o Estado. E, Maquiavel, como fundador desta nova visão política, distancia-se de toda consideração de ordem moral⁵⁰, o que caracteriza o processo de formação da modernidade.

1. *Medium tempus*

Diferentemente dos que consideram a Idade Média um período obscuro, ela foi uma época lenta, e talvez dolorida, fecundação de idéias e técnicas que prepararam a Idade Moderna. E *Em busca da Idade Média*, Le Goff, reconhece que a fase medieval é bastante complexa, mas é por meio dela que se compreendem os processos sociais que ocorreram e a possibilidade de mudanças que provocaram a reflexão. Separado da ordem política, o cristianismo não possuirá a *polis* como referência. Resumidamente, vários fatores apontam como parte do poder teológico-político medieval: o primeiro, o poder da Igreja aumenta com o declínio do Império Romano; o segundo a própria expansão do cristianismo pela obra da evangelização dos povos, realizada pelos padres nos territórios do Império Romano; e terceiro porque o declínio de Roma, do qual resultará, nos séculos seguintes, a formação sócio-econômica conhecida como feudalismo, fragmentou a propriedade da terra (anteriormente, tida como patrimônio de Roma e do imperador) e fez surgirem pequenos poderes locais

⁴⁹ “De fato, a Idade Média lançou as bases para a formação dos Estados Nacionais e de uma sociedade alicerçada na fé, na família, na educação e no Estado, características ainda presentes na vida dos povos contemporâneos. Heranças materiais e costumes medievais ainda fazem parte do dia-dia”. Ver Le Goff, *Em busca da Idade Média* e também *Para um novo conceito de Idade Média*.

⁵⁰ Costuma-se afirmar que a política deixou de ser uma questão filosófica e se tornou uma questão científica quando os pensadores deixaram de lado a discussão acerca da boa-sociedade e do governo justo e virtuoso para discutir instituições e práticas necessárias ao funcionamento dos diferentes regimes políticos. Assim, enquanto Platão, Aristóteles e Santo Tomás encontram-se entre os filósofos, Maquiavel, Hobbes, Espinosa e Montesquieu encontram-se entre os cientistas.

isolados, e o único poder centralizado e homogeneamente organizado era o da Igreja. Na elaboração da teologia política, os teóricos cristãos dispunham de três fontes principais: a Bíblia latina, os códigos dos imperadores romanos, e as idéias retiradas de algumas poucas obras conhecidas de Platão, Aristóteles e, sobretudo, Cícero.

De Platão, vinha à idéia da comunidade justa, organizada hierarquicamente e governada por sábios legisladores. De Aristóteles a idéia de que a finalidade do poder era a justiça, como bem supremo da comunidade. De Cícero, a idéia do Bom Governo do príncipe virtuoso, espelho da comunidade. De todos a idéia de que a política era resultado da Natureza e da razão. No entanto, essas idéias filosóficas precisavam ser conciliadas com a outra fonte do pensamento político, a Bíblia. E a conciliação não era fácil, uma vez que a Escritura Sagrada não considerava o poder como algo natural e originado da razão, mas proveniente da vontade de Deus, sendo, portanto, teocrático.

As teorias do poder teológico-político medieval, embora tenham recebido diferentes formulações no correr da Idade Média, apresentavam os seguintes pontos em comum: o poder teocrático pertence a Deus e dele vem aos homens por ele escolhidos para representá-lo. A fundamentação dessa idéia é uma passagem do Antigo Testamento em que se lê: “Todo poder vem do Alto, por mim reinam os reis e governam os príncipes”. O poder é um favor divino ou uma graça divina e o governante não representa os governados, mas representa Deus perante os governados. O regime político é a monarquia teocrática em que o monarca é rei pela graça de Deus. A comunidade política se forma pelo pacto de submissão dos súditos ao rei.

No começo da Idade Média não havia conflito. O papa possuía a autoridade espiritual, voltada para a salvação, enquanto os reis possuíam a autoridade legal. Mas pouco a pouco as divergências entre as duas autoridades se instalam. Padres e bispos são administradores da Igreja no interior dos reinos e do conjunto formado por eles, o Sacro Império Romano-Germânico. Se forem administradores devem ser investidos em seus cargos pelo rei e pelo imperador. Isso significa, porém, que reis e imperadores passam a intervir na autoridade da Igreja e do papa, o que, para ambos, é inaceitável. Os juristas eclesiásticos elaboram uma legislação, o direito canônico, para garantir o

poder do papa na investidura de padres e bispos. Essa elaboração, gradualmente, leva à teoria do poder papal como autoridade suprema à qual deve submeter-se o imperador.

1.2-Dualidade do poder

Por meio da sua obra, *A Cidade de Deus*, Santo Agostinho (354-430 d.C) influenciou toda a obra teológico-político ocidental, com uma visão de absoluta dependência do homem em relação às ordenações divinas, projetando nos séculos seguintes o crescimento do poder do papado. Doutrina esta que determinava a transcendência do mundo material e físico para o inalcançável e o intangível. Santo Agostinho retoma a dicotomia platônica referente ao mundo sensível e ao mundo das idéias e substitui esse último pelas idéias divinas.

A obra *A Cidade de Deus* trata do tema das duas cidades, a “cidade de Deus” e a “cidade terrestre”, que não deviam ser entendidas como referência ao reino de Deus que se sucede à vida terrena, mas à coexistência dos dois planos de existência na vida de cada um, isto é, todos têm uma dimensão terrena que se refere à sua história natural, à moral, as necessidades materiais - temporal. Outra corresponde à comunidade dos cristãos, inspirada no amor a Deus e que vive da fé - atemporal. A reação entre as duas dimensões é de ligação e não de oposição, mas a repercussão do seu pensamento marca a Idade Média significando o confronto entre o poder do Estado e o da Igreja, considerando a superioridade do poder espiritual sobre o temporal. Entende-se da tradição filosófica medieval que a característica fundamental era que os homens vivessem em conformidade, com uma ordem ditada pela natureza, segundo a qual toda lei tinha sua origem em Deus. Este pensamento agostiniano prevaleceu no Ocidente cristão quase sete séculos.⁵¹ Era uma religião revelada - não uma filosofia- constituída por regras de conduta moral e pela crença na salvação por meio do

⁵¹ Santo Agostinho aproxima-se da doutrina platônica, segundo a qual todo conhecimento é reminiscência. Não obstante as evidentes ligações entre os dois pensadores, Santo Agostinho afasta-se, porém ao entender a percepção do inteligível na alma não como descoberta de um conteúdo passado, mas como irradiação divina no presente. Ver S. AGOSTINHO, *Os Pensadores*, introdução.

sacrifício de Cristo. A teologia política, nesse período inicial, era restringida pelo lineamento da linguagem litúrgica e do pensamento teológico, já que, até então, escreve Kantorowicz, não se desenvolvera uma ‘teologia política’ secular independente da Igreja. A unidade de poder, expressada na difusão do cristianismo, representou na Idade Média, o “ideal” de Estado universal.

Desde o final do Império Romano, quando o cristianismo se tornara a religião oficial (ano 313) estabeleceu-se a ligação entre Estado e Igreja, pois esta legitimava o poder do Estado, atribuindo-lhe uma origem divina. Previsivelmente, o rei imitador de “Cristo” era concebido e interpretado como mediador entre o céu e a terra. Em analogia ao mediador entre Deus e o homem, o rei agiria como mediador entre clero e o povo. O rei, que em certo sentido pertencia ao clero, porta, como o *christus Domini*.⁵² No século VII, Carlos Magno restaurou de certa forma a unidade do poder secular com a fundação do Império do Ocidente. Ao ser sagrado imperador pelo papa Leão III, ele reforçou ainda mais a aliança entre a política e a religião.

1.3-Império Carolíngio

A cristianização do Ocidente e a sacralização do poder temporal, que se estendem do século VI ao IX, caracterizam as transformações que constituíram a sociedade medieval. A fundamentação teórica de um Império espiritual encontra-se na

⁵² “A linguagem do exemplarismo cristológico era integralmente utilizada para proclamar o rei como *typus Christi*. Essa tipologia abrangia, na verdade, dois aspectos do cargo real: um, ontológico, e o outro, funcional, e ambos se refletiam nos títulos honoríficos que tantas vezes exaltavam o monarca medieval: ‘Imagem de Cristo’ e ‘Vigário de Cristo’. Enquanto a primeira designação talvez se referisse mais ao seu Ser, a segunda sublinhava juridicamente suas funções administrativas e referia-se basicamente ao seu Fazer. Nenhum desses títulos, em si mesmo, era específico sobre as duas naturezas, ou enfático quanto a alguma semelhança ‘fisiológica’ entre monarca e Deus-homem; mas, enquanto vigorasse a ligação entre o monarca e Cristo nesses títulos, o rei poderia figurar, pelo menos potencialmente, como uma gemina *persona*, equivalente às duas naturezas do protótipo humano-divino de toda realeza terrestre. Entretanto, mesmo a relação meramente potencial entre o rei e as duas naturezas de Cristo foi confiscada quando as designações de “*rex imago Christi* e *rex vicarius Christi*”, da Alta Idade Média, começaram a dissipar-se e deram lugar às de “*rex imago Dei* e *rex vicarius Dei*”. Sem dúvida, a representação do Príncipe como um símile ou um executivo de Deus era uma idéia sustentada pelo antigo culto do monarca, bem como pela Bíblia. Daí porque os títulos e metáforas de Deus podem ser encontrados em todos os séculos da Idade Média”. E.KANTOROWICZ, *Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval*, p.73.

referida doutrina política elaborada por Gregório Magno e Isidoro de Sevilha. De fato, ao atribuir um grau de sacralidade ao poder civil, Gregório e depois Isidoro têm em vista uma concepção cristã do mundo. É essa filosofia política que vai presidir, um século mais tarde, à construção do edifício carolíngio e mostrar de maneira significativa que existem muitos meios para um Estado cristão assim definido e sacralizado situar-se diante da autoridade eclesiástica. O Império Carolíngio encarna essa idealização. A aliança entre os carolíngios e a santa Sé consubstancia-se com a criação da nova dinastia. A aliança entre a Igreja e a realeza carolíngia dá origem à nova ideologia. Carlos Magno (742-814) permaneceu sempre fiel à idéia de protetor da Igreja. A proteção é autoritária e confere ao protetor o direito de intervir nos negócios do protegido, decorrência natural, diante da Igreja a atitude do imperador, embora cercada de respeito, será sempre imperativa. Por outro lado, a insegurança geral predominante na sociedade favorece que exerça de imediato sua missão protetora. Carlos Magno rege a Igreja até em matéria disciplinar e doutrinária. Mesmo que estivesse persuadido da primazia, Carlos tinha absoluta convicção de que ele próprio governava. Entretanto, a partir da ascensão do filho de Carlos Magno, é crescente a influência do episcopado na vida do Império. Obviamente, a fraqueza do soberano propicia o fortalecimento do poder do alto clero. Mas existe um forte desejo, da parte eclesiástica, de ocupar um espaço de libertar o poder religioso da dominação temporal. Chega a contestar vivamente a posição do imperador. A administração pública passa a ser regida segundo a ótica do moralismo. Os clérigos erguem-se em juízes severos do governo, ditam normas e se dispõem a advertir sobre os perigos que cercam o reino confiado a Luís. A tal ponto chega à ingerência da Igreja nos negócios públicos, que se traça abertamente um programa de reforma do Império. Note-se que a nova ideologia se inspira no agostinismo político, isto é, a organização do reino terrestre segundo o modelo da cidade celeste. Em verdade, os bispos não desejavam diminuir a competência do Estado nem enfraquecer a autoridade imperial. Até porque são favoráveis à idéia de Império revestida de princípios cristãos. O que os dignitários religiosos pretendem é um lugar saliente no Estado. O protetorado episcopal expressa a supremacia do espiritual por meio da *auctoritas*, com base na doutrina gelasiana. O sínodo de Paris (829) reflete muito isso. Os bispos começam definir o poder. Declaram

que o príncipe recebe seu poder de Deus, segundo o que afirmara Gelásio. Insistem no primado espiritual, de onde se retira a superioridade da ordem sacerdotal, com fundamento na diferença entre a *auctoritas* da Igreja e a *potestas* real ou imperial. Interpretam o texto gelasiano ao concluírem que apenas a Igreja detém a verdadeira soberania. Após definir o poder, traçam o perfil do príncipe ideal de acordo com os preceitos de uma moral mais exigente: primar, sobretudo por uma vida virtuosa. Desse modo, o soberano aparece como o modelo aos seus fiéis, não em virtude de seus triunfos ou de sua capacidade para governar, mas porque ele é a imagem por excelência do comportamento virtuoso. Os bispos exigem ainda amplas reformas na atividade política e religiosa.

A preponderância do poder eclesiástico no Estado e sua intromissão nos problemas internos da monarquia favoreciam o enfraquecimento da autoridade imperial. Não se pode negar: os bispos agiam como intérpretes da vontade divina para derrubar o imperador. Mas qual foi o motivo invocado para sua justificar sua queda? Foi sua derrota diante dos “filhos rebelde”. Somente eles, os bispos sentiam-se habilitados a oficializar aquilo que Deus havia desejado. Posição idêntica tem Gregório IV, ao afirmar que toda a sociedade está sob a jurisdição espiritual da Igreja. Sustenta que o governo das almas que pertence ao pontífice é mais importante que o governo temporal que pertence ao imperador.⁵³ A segunda metade do século IX é dominada por Hincmar⁵⁴, arcebispo de Reims proclama a absoluta independência da Igreja em relação à realeza ao asseverar que, “se o rei é cristão e deseja governar segundo Deus, deve ouvir os conselhos dos bispos”. Afirma que é a sagração, ato episcopal e espiritual por excelência, que confere a dignidade real. No sínodo de Sainte-Macre (881), que ele preside, os bispos asseguram que a dignidade dos pontífices é superior à dos reis porque “os reis são sagrados pelos pontífices, enquanto os pontífices não podem ser sagrados pelos reis.” As duas afirmações completam-se e têm o claro objetivo de exaltar a autoridade episcopal. Hincmar sustenta a idéia de unidade espiritual da Igreja, com vocação universal, fundada no Corpo do Cristo. Não concebe, entretanto, essa unidade universal sob a forma de monarquia pontifícia.

⁵³ Ver DE BONI, L. A. *Idade Média, ética e política*, p.99.

⁵⁴ Hincmar (805-882), arcebispo de Reims, uma das figuras mais importante na história eclesiástica da França.

Cristo instituiu o primado universal de São Pedro e também escolheu outros apóstolos de que os bispos são seus sucessores. Para ele, a soberania está em Cristo. Na teologia hincmariana é plena a união entre o corpo eclesiástico e o corpo eucarístico de Cristo. Afirma com frequência a fórmula de Leão I, segundo a qual os cânones dos concílios “estabelecidos pelo espírito de Deus e consagrados pela veneração do universo” instituíram os metropolitanos à frente das províncias. A Igreja universal é constituída do conjunto de igrejas locais, unidas na mesma fé. Sua idéia de universidade baseia-se em múltiplas unidades reunidas em uma. A unidade da Igreja resulta de um acordo tácito dos fiéis, com base na fé. A ideologia da substituição do Estado pela Igreja dá origem à elaboração de uma teoria do Império Cristão. O Império Carolíngio é a encarnação dessa idealização, e Carlos Magno (para alguns) a resposta ao ideal de Santo Agostinho.

No reinado do imperador Luís, filho e sucessor de Carlos Magno, o episcopado assume papel de relevo e dita normas. Os bispos tornam-se conselheiros dos reis. Ao invocar a sua *auctoritas* para julgar os monarcas, o clero carolíngio dá origem aos elementos doutrinários de indiscutível importância para o estudo do pensamento político. A ideologia episcopal irá alimentar após longo tempo o sonho de uma restauração carolíngia e impregnar o Estado Feudal. Releva obrar ainda que o sistema hierocrático seja o prenúncio da teocracia pontifícia. De resto, assinala-se que essas disputas em que mergulhou o Ocidente propiciaram o desenvolvimento da doutrina da monarquia do papa. Gradualmente fortalecida, Roma pode afirmar a supremacia moral do papa sobre a monarca e submeter os bispos à sua autoridade.

1.4-Igreja: monopólio do saber

A partir do século XI, houve a desagregação do Sacro Império Romano Germânico e se estabeleceu uma nova ordem feudal. Trata-se de um período de enfraquecimento do Estado, em que os países foram recortados pelos territórios possuídos por duques, condes e barões que, com suas milícias e autonomias na

administração da justiça, muitas vezes tinham maior poder que o próprio rei. Portanto, o fim do Império do Ocidente -nas mãos dos bárbaros- põe fim à idéia romana de Estado. Nesse contexto de extrema fragmentação política e descentralização do poder, a Igreja exerce enorme influência, na medida em que mantém o monopólio do saber. O primeiro reino germânico que se cria o *Regnum Francorum*, estabelecido na Gália por Clóvis, é uma monarquia de caráter patronal e patrimonial. O soberano merovíngio-primeira dinastia francesa- é o senhor que exige obediência e oferece proteção; é o proprietário – as terras pertencem ao rei por direito de conquista.

A concepção do Império, isto é, a noção de que o povo romano se identifica à pessoa de um homem que assume o encargo da defesa e da felicidade da Humanidade, é absolutamente estranha à monarquia francesa. A realeza merovíngia é antes de tudo “um Estado de fato, um produto de força”. Inexiste a noção do direito público. A sucessão se processa segundo os princípios do direito privado. A partir de Clóvis, por exemplo, a divisão do reino obedece ao prescrito na lei *Sálica* - lei dos francos sálicos que excluía as mulheres do trono-, como se tinha o costume de fazer com os bens de família. Entretanto, para os romanos, a *respublica* constituía a essência de sua concepção política, e em Maquiavel será objeto de estudo nos *Discorsi*, o princípio de todo o Direito Público era a soberania do Estado. “O Estado, ou a ‘coisa’ pública-*Res publica*-, não era para os romanos uma concepção vaga”, para eles, *Res publica* era uma composição de todos os cidadãos ‘ um poder superior, uma autoridade ao quais todos deviam obediência. Esse ideal político subsiste no Principado.

O novo regime faz do imperador um magistrado que detém o *imperium* por delegação popular. O Império não é um poder pessoal, e acima do imperador está o Estado, isto é, a Lei. O príncipe é um depositário da autoridade delegada pelo povo. O Império Romano, portanto, não suprimiu a idéia de coisa pública. Em verdade, o próprio Augusto se dizia o restaurador da República e se manteve fiel ao *mos maiorum*. Ele e seus sucessores do Alto Império deixaram subsistir a idéia de *Res publica* que dominava os “espíritos da época”.⁵⁵ A fraqueza do pensamento político que se registrava no momento da instalação do bárbaro no solo romano encontrava

⁵⁵ Ver DE BONI, L. A. *Idade Média, ética e política*, pp.91/104.

apoio na desordem dos tempos da Gália merovíngia e na Itália lombarda do século VII.

1.4.1- Igreja:poder

A queda definitiva de Roma fez germinar uma esperança entre os romano-italícos: para se “consolarem da perda do Império eles tinham necessidade de acreditar que o momento histórico do Estado estivesse superado e que Roma tivesse de ressurgir sob nova forma”, isto é, buscavam os fundamentos teóricos de um Império–Cristão. Desse modo, a Igreja ocupa o espaço do poder imperial. A desordem, que se seguiu às invasões dos bárbaros, fez do bispo de Roma e demais bispos líderes políticos que chefiavam a luta contra os bárbaros. Como inexistia um poder civil, o papado torna-se a única força capaz de fazer frente aos lombardos. O papa é o senhor da cidade e o único representante do Império. A Igreja acumula considerável patrimônio, graças à doação de reis e senhores: terras, isenções, rendimentos. Seus bispos pertencem aos clérigos, que passam a usufruir de favores fiscais e a dispor de patrimônio, resultante de liberalidades.

A evolução do ideário da Igreja-Estado compreende diversas fases e insere-se na experiência política da Igreja.⁵⁶ As guerras foram travadas pelos bárbaros e a Igreja, embora possuísse Estado e poder temporal, não teve força suficiente para unificar a Itália. A Igreja impediu que outros estados italianos instaurassem a obediência geral a uma única república ou príncipe, como ocorreu na França e na Espanha. E não teve capacidade para ocupar a Itália e nem permitiu que um outro a ocupasse.⁵⁷

⁵⁶ Em *Maquiavel no Inferno*, Grazia escreve que Maquiavel criticou a Igreja por sua política exterior e só reconheceu nela o mérito de lutar contra a superstição. GRAZIA. S. *Maquiavel no Inferno*, p.97.

⁵⁷ Ver GRAZIA. S. *Maquiavel no Inferno*, pp.96/130.

1.5-Ética fundamentada na fé

As tradições cristãs dirigiram-se aos homens com a promessa de salvação individual eterna. À idéia política da lei escrita e codificada em regras objetivas contrapõe a idéia de lei moral invisível (o dever a obediência a Deus e o amor ao próximo). Portanto, a ética cristã - como filosofia cristã geral – parte de um conjunto de verdades reveladas a respeito de Deus, das relações do homem como o seu Criador e do modo de vida prático que o homem deve seguir para obter a salvação. Deus, criador do mundo e do homem, é concebido como um ser pessoal, bom, onisciente e todo-poderoso.

O homem, como criatura de Deus, tem seu fim último em Deus, que é o seu bem mais alto e o seu valor supremo. Deus exige a sua obediência e a sujeição a seus mandamentos, que neste mundo humano, terreno, tem caráter de imperativos supremos. Assim, pois, na religião cristã, o que o homem é e o que deve fazer definem-se essencialmente não em relação com uma comunidade *-ekklesia-* humana (como a *polis*) ou com o universo, mas, antes de tudo, em relação a Deus. O homem vem de Deus e todo o seu comportamento- incluindo a moral – deve orientar-se para ele como objetivo supremo. A essência da beatitude é a contemplação de Deus; o amor humano fica subordinado ao divino; a ordem sobrenatural tem a primazia sobre a ordem, natural humana. Também a doutrina cristã das virtudes expressa esta superioridade do divino. Embora assimile – como virtudes fundamentais – a prudência, a fortaleza, a temperança e a justiça, já proclamadas por Platão e que são as virtudes morais em sentido próprio, admite determinadas virtudes supremas ou teologias (fé, esperança e caridade). Enquanto as fundamentais regulam as reações entre os homens e são, por isto, virtudes em escala humana, as teologias regulam as relações entre o homem e Deus e são, por conseguinte, virtudes em escala divina.

O cristianismo pretendeu elevar o homem de uma ordem terrestre para uma ordem sobrenatural, na qual possa viver uma vida plena e verdadeira, sem as imperfeições, as desigualdades e injustiças terrenas. Propondo a solução de graves problemas do mundo, o cristianismo introduziu uma idéia de riqueza moral: a da

igualdade dos homens. Todos os homens, sem distinção, escravos e livres, cultos e ignorantes -, são iguais diante de Deus e são chamados a alcançar a perfeição e a justiça num mundo sobrenatural.

A mensagem cristã da igualdade é lançada num mundo social em que os homens conhecem a desigualdade: a divisão entre escravos e homens livres, ou entre servos e senhores feudais. A ética cristã medieval não condena esta desigualdade social e chega inclusive a justificá-la. A igualdade e a justiça são transferidas para um mundo ideal, enquanto aqui se mantém e se sanciona a desigualdade social. Significa isso, talvez, que a mensagem cristã carecia de efetividade e cumpria somente uma função social justificativa? O problema deve ser enfrentado de uma maneira não abstrata, mas no quadro das condições histórico-sociais de seu tempo. E, considerando estas, não se pode dar uma resposta simplista. De fato, o cristianismo deu aos homens, pela primeira vez, incluindo os mais oprimidos e explorados, a consciência da sua igualdade, exatamente quando não existiam as condições reais, sociais, de uma igualdade efetiva como se sabe hoje – passa historicamente por uma série de eliminações de desigualdades concretas (políticas, raciais, jurídicas, sociais e econômicas).

Na Idade Média, a igualdade só podia ser espiritual, ou uma igualdade para o amanhã num mundo ‘sobrenatural’, ou ainda uma igualdade efetiva, mas limitada no mundo real e algumas comunidades religiosas. Por isto, tinha de coexistir necessariamente com a mais profunda desigualdade social, enquanto não efetiva. Assim, pois, a mensagem cristã tinha profundo conteúdo moral na Idade Média, isto é, quando era completamente ilusório e utópico propor-se a realização de uma igualdade real de todos os homens. Contudo, a ética cristã tende a regular o comportamento dos homens com vistas a outro mundo (a uma ordem sobrenatural), colocando o seu fim ou valor supremo fora do homem, isto é, em Deus.

Decorre que, para a ética cristã, a vida moral alcança a sua plena realização somente quando o homem se eleva a esta ordem sobrenatural; e daí decorre que os mandamentos supremos que regulam o seu comportamento, e dos quais derivam todas as suas regras de conduta, procedem, de Deus e apontam para Deus como fim último. O cristianismo como religião oferece ao homem certos princípios supremos morais

que, por virem de Deus, têm para ele o caráter de imperativos absolutos e incondicionados.⁵⁸

1.6-Influência do pensamento aristotélico

No final da Idade Média, sobretudo, com a retomada das obras de Aristóteles pelos teólogos, haverá um esforço para separar a Cidade de Deus – a Igreja – e a Cidade dos homens – a comunidade política. Com o renascimento urbano, no final do século XI, começam a surgir ameaças de ruptura da unidade da igreja e as heresias anunciam o novo tempo de contestação e debates em que a razão busca sua autonomia. E é a partir do século XIII que Santo Tomás de Aquino utiliza as traduções feita diretamente do grego e faz a síntese mais fecunda da escolástica, e que será conhecida como filosofia aristotélica–tomista. Daí para frente, a influência de Aristóteles se fará sentir de maneira forte, sobretudo, pela ação dos padres dominicanos e mais tarde dos jesuítas. Se por um momento a recuperação do aristotelismo constitui um processo de cristianização para Santo Tomás de Aquino,⁵⁹ já no período final da escolástica torna-se um entrave para o desenvolvimento da ciência.

Do ponto de vista político, nos séculos XII e XIII ainda não era possível simplesmente deixar de lado a concepção, segundo a qual toda lei tinha sua origem em Deus, ou seja, pensar o mundo da política dissociado da religião. O fundamento da política encontrava-se em Deus (seja na vontade divina, que doa o poder aos homens, seja na Providência Divina, que favorece o poder de alguns homens). O resultado desses “padrões de vida” foi tornar o mundo fraco, e oferecê-lo “como presa aos

⁵⁸ Ver A.VÁZQUEZ. “Ética, cristã medieval”, p.275/278.

⁵⁹ “À Idade Média, a questão do governo misto como o melhor regime chegará com a recuperação da *Política* de Aristóteles - traduzida para o latim em 1260, pelas mãos de Santo Tomás de Aquino e seus discípulos mais próximos. Mesmo considerando a monarquia o melhor regime, o filósofo retoma a questão do governo misto na sua defesa de uma monarquia eletiva, temperada por contrapesos aristocráticos (conselhos) e populares (eleições dos magistrados, ou príncipes), constituída de modo a controlar prepotência do monarca e a tendência à degeneração apresentada pelo regime (a única forma de assegurar a paz entre o povo é que todos tenham alguma parte nos negócios do governo)”. N.BIGNOTTO, *Pensar a República*, p.47.

maus”.⁶⁰ Mas quando se explicita o caráter crucial das relações entre teológico e o político gera inquietações e novos debates, e foi no final do século XIII, e começo do século XIV, que a vida intelectual retomou as fontes do pensamento antigo, em que engendrou os elementos básicos do Renascimento. Como se vê, Santo Tomás de Aquino (1225/1274) foi um dos primeiros representantes da escolástica, tendência da filosofia medieval influenciada por Aristóteles. O pensamento tomista se caracteriza por ter realizado a síntese do aristotelismo e as “verdades teológicas da fé cristã”. Santo Tomás muda o enfoque dos temas políticos e, sob a influência dos textos de Aristóteles preocupam-se com questões tais como a natureza do poder e das leis e a questão clássica do “bom governo”. Como Aristóteles, Santo Tomás considera que o homem só encontra sua realização na cidade, e o plano político é a instância possível em que o governo não tirânico pode aliar ordem e justiça na busca do bem comum.

O poder político, mesmo que seja de origem divina, circunscreve-se na ordem das necessidades naturais do homem enquanto ser social que necessita alcançar seus fins terrenos. Daí o que o estudo da política requer o uso da razão natural, não se circunscrevendo apenas ao âmbito da teologia. No entanto, coerente com a sua visão religiosa do mundo, Santo Tomás conclui que o Estado conduz o homem até certo ponto, quando então se exige o concurso do poder da Igreja, sem dúvida superior, e que cuidará da dimensão sobrenatural do destino humano. Preocupado com a questão da tirania, considera que a paz social resulta da unidade do Estado, sendo importante à virtude do governante. Ao abordar as formas de governo, indica suas preferências pela monarquia, desde que equilibrada em que o poder é repartido entre o rei e um grupo de homens especiais escolhidos pela maioria.

Quanto à ética tomista, ela coincide nos seus traços gerais com a de Aristóteles, sem esquecer, porém, que se trata de cristianizar a sua moral como, em geral, a sua filosofia. Deus, para Santo Tomás, é o bem objetivo ou fim supremo (nisto se afasta de Aristóteles, para quem a justiça é o fim último). Mas, como em Aristóteles, a contemplação, o conhecimento (como visão de Deus) é o meio mais adequado para alcançar o fim último. Por este acento intelectualista, aproxima-se de Aristóteles. Na sua doutrina político-social, atém-se à tese do homem como ser social

⁶⁰ N.BIGNOTTO, *Pensar a República*, p.187.

ou político, e, ao referir-se às diversas formas de governo, inclina-se para uma monarquia moderada, ainda que considere que todo o poder deriva de Deus e o poder supremo caiba à igreja. Desta perspectiva, delineia-se o início de uma nova concepção de poder político. Embora as novas idéias não tenham provocado alterações políticas imediatas, inicia-se uma lenta e profunda transformação. Os primeiros teóricos e que podem ser considerados pré-renascentistas a pensar as novas idéias são Dante, Marsílio e Guilherme de Ockham. No caso de Dante e Marsílio, suas idéias são influenciadas pela situação especial vivida pela Itália, divididos em inúmeros pequenos condados (estados) independentes que até 1250 estiveram sob a tutela dos imperadores alemães.

A interferência da Igreja nos negócios políticos e o específico interesse dos Estados Pontifícios nos demais territórios italianos, bem como o desejo de recuperarem o poder sobre a península, criam a luta de facções entre guelfos (partidários do papa) e gibelinos (partidários do imperador). Estes últimos representam o ideal de secularização do poder em oposição à ação da Igreja. Dante Alighieri (1265-1321), poeta italiano, autor da *Divina Comédia*, escreve *A monarquia*, em que elimina o papel mediador do papa introduzindo teses naturalistas. Segundo Dante, Deus, criador da natureza, nos dotou de livre raciocínio e vontade que nos permitem a perfeita condução do Estado. O poeta coloca a autoridade temporal e política independente da autoridade do papa e da Igreja. Também Marsílio de Pádua (1280-1341) se refere à *voluntas populi*, a vontade do povo, pela qual melhor se conhece o que deve e o que não deve ser feito.⁶¹ O único meio de regular as relações sociais está na elaboração das leis, instrumentos pelo qual se alcança a cidadania. O que esses pensadores prenunciam são as novas formas de relação de poder, iniciando a crítica às relações feudais e renunciando a aliança que se dará entre a “burguesia” e os reis na formação das monarquias.

Durante a Idade Média, o poder do rei era sempre confrontado com os poderes da Igreja. As monarquias nacionais surgem com o fortalecimento do rei, e, portanto com a centralização do poder, fenômeno este que se desenvolve desde o final do século XIV (Portugal) e durante o século XV (França, Espanha e Inglaterra). Dessa forma surge o Estado moderno, que apresenta características específicas, tais como o

⁶¹ Ver N. BIGNOTTO, *Origens do republicanismo moderno*, pp. 33/82.

monopólio de fazer e aplicar as leis. A novidade é que isso se torna prerrogativa do governo central, o único que passa a ter o aparato administrativo para prestação dos serviços públicos bem como o monopólio legítimo da força. É em função desse contexto que torna possível compreender o pensamento de Maquiavel.

1.7-Expansão econômica

O processo da passagem do pensamento da Idade Média para o da Idade Moderna foi em razão das várias transformações. Assim, vai desde a alteração da percepção na política⁶² - contribuindo para o aparecimento de movimentos que recusavam a interferência religiosa nos assuntos da política - até o aparecimento das cidades em que se inicia o processo de laicização⁶³ da sociedade, constituindo, o “instrumento político por excelência”,⁶⁴ instrumento privilegiado das relações sociais. A maneira pela qual começa a surgir a expansão das cidades é, sobretudo, do papel ativo desempenhado pelo “senhor” municipal, sendo substituído pelo “senhor” territorial, e depois por “um soberano independente, e na posição que lhe é proporcionada por Deus numa sociedade piramidal”.⁶⁵ A cidade gradualmente tornava-se o centro político e econômico, em torno do qual era desejável agrupar o conjunto de acordo com uma política de absorção e centralização.⁶⁶ Objetivamente, os anseios pela liberdade avançavam, mas surgiam as facções internas do poder, as quais em detrimento das constituições republicanas aceitavam o poder absoluto de um *signiore*, deixando a forma de governo livre para um déspota. Na formação econômica

⁶² Há uma tese aceita por um grande número de estudiosos que Petrarca (1304/1374) foi um marco fundamental na transição da Idade Média para uma época que viu nascer uma nova forma de abordar a significação da vida política. Alguns, por exemplo, insistem em que o poeta pode ser considerado o pai do humanismo, por ter consolidado, ou inventado, uma série de procedimentos literários, que estariam na origem da revolução que iria ocorrer ao longo do período que vai da metade do século XIV até a metade do século seguinte. (N. BIGNOTTO, *Origens do republicanismo moderno*, p.57). Cf. também, N. BIGNOTTO, *Maquiavel republicano*, p.10.

⁶³ Cf. M. DETIENNE, “Laicização”, pp. 45/55.

⁶⁴ Cf. J. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, p.40.

⁶⁵ E. GARIN, *O homem renascentista*, p.19.

⁶⁶ Ver F. CHABOD, *Maquiavel e a renascença*, pp.95/96/97.

das cidades destacava-se o papel do Estado regional, que sofreu uma transformação significativa em relação à tradição medieval, da economia feudal - subsistência e auto-suficiente – para uma economia monetária e de mercado; da sociedade rural para sociedade urbana; do Estado feudal fragmentado para os Estados nacionais centralizados, assinalando, quer seja na ordem econômica, social e política, a passagem da Idade Média a Moderna. Com isso, ”a sociedade italiana claramente perdera seu caráter feudal”.⁶⁷ O que ocorreu foi um processo de transformação e uma expansão. As transformações constituíram o início de uma organização política e conseqüentemente, as cidades plebéias serviram de suporte para a construção da idéia de República autônoma, soberana. A formulação posterior da soberania, como autonomia territorial, jurídica e política fundada no povo e na nação, encontravam nas comunas urbanas seu primeiro suporte histórico. A centralização administrativa, o exército profissional e a delimitação do território constituíam os pilares para a formulação subsequente do Estado Nacional. As cidades iniciaram o que viria a ser conhecido como ‘capitalismo’ comercial ou mercantil, portanto, não podiam continuar submetidas aos padrões, às regras e aos tributos da economia feudal agrária. As lutas econômicas da “burguesia” nascente contra a nobreza feudal prosseguiram sob a forma de reivindicações políticas: as cidades desejavam liberdade e independência em face de barões, reis, papas e imperadores. Com isso surgem ameaças de ruptura da igreja, que teve o seu apogeu no século XIII, e a partir do século XIV, entra em declínio embora a aliança entre razão e fé continuasse. Mas, foi o pensador florentino que se atreveu a enunciar que o cristianismo contemplativo não era proveitoso ao Estado e à defesa da liberdade, e que a religião, só santificava os humildes e os homens inclinados à contemplação, e não à vida ativa.

Para Maquiavel, a Igreja era responsável pela decadência dos costumes e pela incapacidade política dos homens públicos. Escreveu que o povo florentino, pelo mau exemplo da igreja romana, era menos religioso e mais corrupto. Parece que esse pensamento -ressalta Larivaille - que o “mínimo que se pode dizer é que Maquiavel não era gentil para com a Igreja romana”.⁶⁸ Nos *Discorsi*, Livro I, cap. XII, Maquiavel

⁶⁷ Q. SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p.25.

⁶⁸ P.LARIVAILLE, *A Itália no tempo de Maquiavel*, p.87.

escreve que se, nos inícios da República cristã, a religião tivesse permanecido fiel aos princípios de seu fundador, os Estados e as repúblicas da cristandade seriam mais unidos e bem mais felizes. Ressalta que

Nè si può fare altra maggiore coniettura della declinazione d'essa, quanto è vedere come quelli popoli che sono più propinqui alla Chiesa romana, capo della religione nostra, hanno meno religione. E chi considerasse i fondamenti suoi, e vedesse l'uso presente quanto è diverso da quelli, giudicherebbe essere propinquo, senza dubbio, o la rovina o il fragello. E perchè molti sono d'opinione, che il bene essere delle città d'Italia nasca dalla Chiesa romana, voglio, contro a essa, discorrere quelle ragioni che mi occorrono: e ne alleggerò due potentissime ragioni le quali, secondo me, non hanno repuganzia. La prima è, che per gli esempi rei di quella corte, questa provincia há perduto ogni divozione e ogni religione: il che si tira dietro infiniti inconvenienti e infiniti disordini; perchè, cosí come dove è religione si presuppone ogni bene, cosí, dove quella manca, si presuppone il contrario. Abbiamo adunque, con la Chiesa e com i preti noi Italiani questo primo obbligo, di essere diventati senza religione e cattivi: ma ne abbiamo ancora uno maggiore, il quale è la seconda cagione della rovina nostra. Questo è che la Chiesa ha tenuto e tiene questa provincia divisa. (...) Di che noi altri Italiani abbiamo obbligo con la Chiesa, e non con altri. E chi ne volesse per esperienza certa vedere più pronta la verità, bisognerebbe che fusse di tanta potenza che mandasse ad abitare la corte romana, com l'autorità che l'ha in Italia, in le terre de' Svizzeri; i quali oggi sono solo, popoli che vivono e quanto alla religione e quanto agli ordini militari, secondo gli antichi; e vedrebbe che in poco tempo farebbero più disordine in quella provincia i rei costumi di quella corte, che qualunque altro accidente che in qualunque tempo vi potesse surgere.⁶⁹

⁶⁹ *OPERE*, p.81/82. Não há melhor indício de seu declínio do que o fato de que os povos mais próximos da Igreja de Roma, líder da nossa religião, é que são os menos religiosos. A ponto de que se confrontarmos os princípios que presidiram a sua criação e uso que é feito deles hoje, julgamos próxima, sem dúvida alguma, à hora da sua ruína ou da calamidade. Mas como muitos acreditam que a Igreja romana é fonte de bem para as cidades italianas eu apresentarei contra essa opinião as razões que se impõem a mim, entre as quais duas, muito forte, que me parecem incontestáveis. A primeira é que, em virtude dos meus exemplos que lhe vêm da corte de Roma, a Itália perdeu toda a devoção e todo o sentimento religioso que dá origem a uma infinidade de desregramentos e desordens porque, assim como a presença da religião pressupõe todo o tipo de bem, sua ausência dá a entender o contrário. Nós temos, nós italianos, uma primeira dívida para com a Igreja e os padres: a de termos perdido todo o sentimento religioso e de nos termos tornado maus. Mas nós lhe devemos outra coisa, ainda mais importante, e que é a segunda das causas de nossa ruína, terem mantidos e meterem sempre o nosso país dividido. (...) Ora, com relação a isso é da corte de Roma e não de outros que nós, os italianos, somos devedores. Para convencer as pessoas prontamente, pela experiência, da verdade das minhas afirmações, seria preciso mandar a corte de Roma, com autoridade de que ela goza na Itália, residir no território dos suíços, o único povo que em matéria de religião e de disciplina militar permaneceu fiel aos costumes antigos. Ver-se-ia em pouco tempo os costumes censuráveis dessa corte causar aí mais distúrbios do que qualquer outro acidente jamais pode produzir na história desse país.

Estes escritos nos anos que precederam à revolta luterana na Alemanha resumem bem, a despeito dos exageros, a situação delicada da religião e do papado na época de Maquiavel. Com efeito, nota-se o declínio da religião nos estados e nas repúblicas da cristandade, como também a corrupção que ocorreu na Igreja, em virtude do poder temporal que os papas exerciam e da “mundanização” crescente dos assuntos espirituais, o que ultrapassou largamente o domínio estritamente religioso e moral comprometendo seriamente o destino político da Itália.⁷⁰

*

⁷⁰ Ver P. LARIVAILLE, *A Itália no tempo de Maquiavel*, pp.87/110.

Capítulo II

A liberdade maquiaveliana: dessemelhança do legado humanista

Neste segundo capítulo, ver-se-á que ao tratar do ‘Estado’, reiterando sua concepção da política, Maquiavel distancia-se do “conforto” opressivo das tradições e da “aventura” arriscada da liberdade política ideal dos humanistas. A principal preocupação do pensador florentino não vai ser a continuidade do “status” da moral ética cristã inerente às ações ou aos fins para os quais elas são praticadas, na forma para se governar, mas seus efeitos aos interesses coletivos. Esses efeitos são as bases para a avaliação de Maquiavel no regime republicano. Sem dúvida, isso evidencia a transgressão do pensamento maquiaveliano à idéia dos escolásticos e dos humanistas. Vistos dos conflitos que política e liberdade são coincidentes, e se articulam quando existe o espaço público, Maquiavel tenta explicar que as divergências-kerne da discussão política - é o caminho para uma “república perfeita”.

Especificamente, neste capítulo, o problema é entender em que medida o secretário florentino empenhou-se em contestar o legado humanista, a partir dos conflitos da cidade de Florença. Buscando na história de Roma a atualização da idéia de liberdade política, Maquiavel contraria o pensamento dos humanistas que extraíam da história romana a matéria dos “elogios” dirigidos à Florença. O Autor, ao contrário, fazia da história romana o juízo crítico. Para Maquiavel, era só por meio da

condenação ou mesmo da comparação que Florença poderia tomar consciência da realidade dos tumultos, e eventualmente empreender o caminho do resgate por meio da crítica, uma nova concepção de sociedade e de Estado.

Duas razões essenciais nutrem a convicção de que este capítulo é imprescindível para o entendimento da liberdade política em Maquiavel: a primeira é constatar que não é a liberdade individual dos cidadãos que tem importância para o Autor, mas a liberdade política, relacionada aos interesses coletivos, não é uma procura do bem-estar particular de uma classe ou de um grupo é, ao contrário, a busca do bem estar de todos. Para Maquiavel, a liberdade política está relacionada ao ‘Estado’ ou a ‘coisa’ pública- *Res publica*. A sociedade sobre a qual pensa é uma sociedade de conflitos, cuja ação política encontra a solução dos conflitos nas leis, em um regime de leis. Isto dá força ao ‘Estado’ não só para destruir os “desejos particularistas”, mas também para que o ‘Estado’ seja efetivamente “governo” do seu conteúdo político e social e, portanto “democrático”. Nesse sentido, os cidadãos devem ser livres, entendendo também que a lei deve ser igual para todos, à qual também o “governo” submete-se, isso significa que o bem comum é um conjunto de forças fundamentais da cidade ao seu governo. A participação dos cidadãos no controle da ação do ‘Estado’ é expressa e garantida pela constituição republicana em que cria, no ato de sua fundação a coletividade que a legitima.

A segunda razão, a liberdade política que Maquiavel teoriza pressupõe a crise, não a idealização das instituições comunais preconizadas pelos humanistas, que tinham a consciência de que as dissensões paralisavam a vida da cidade e a levavam à decadência. Ao contrário, para o pensador florentino as divergências ou os tumultos da cidade constituem o ponto relevante. A livre expressão política das forças e das tendências profundas do corpo social são condições da potência para a liberdade política. Apesar da paixão que o próprio nome da liberdade lhe acende o seu apreço é político – não ético, e muito menos moralístico. Inserem com as razões acima também duas pistas: a primeira refere-se à “fenomenologia das repúblicas”,⁷¹ ou seja, Maquiavel busca uma lógica que conduz à teorização das “repúblicas” específica na

⁷¹ Cf. G.SASSO, “Il pensiero politico”, p. 480.

interpretação histórica do passado e do presente. O Autor procurou dar sentido à filosofia da história localizando-a no tempo com referência às seus precedentes e atentando para os fatos históricos, que permitiram influenciar sua produção. Esse desempenho de historicista é que dará o suporte para tratar da “fenomenologia das repúblicas”. Com isso, pode-se observar que o pensador florentino constrói uma teoria, escreve Negri, “Maquiavel arranca a história do passado e a considera como um contínuo temporal: arranca o tempo à continuidade e constrói a possibilidade de determinar o destino”.⁷² Ao que Sasso acrescenta que, “meglio che in ogni altra sua opera política, e il suo talento storiografico”,⁷³ (melhor que toda sua obra política, é o seu talento historiográfico). A segunda pista está relacionada às discórdias, que tornaram espólio de nebulosas tirânicas, despedaçaram e quase dissolveram o “reino itálico”, vai encontrar no pensamento maquiaveliano a idéia de potência, pois ao repensar este problema, antigo e novo, quase que por instinto, Maquiavel põe de cabeça para baixo uma das premissas das “distinções”, da tradição clássica e medieval. Tratado anteriormente, a condição da potência é a liberdade, a livre expressão política das forças e das tendências profundas do corpo social.

Para compreender tais pistas - a fenomenologia das repúblicas e os problemas dos tumultos da cidade -, estudam-se as repúblicas relatadas pelo Autor sobre a República de Roma e de Florença, utilizando as leituras dos *Discorsi* e a *História de Florença*. Tais escritos confirmam a anatomia de seu pensamento, isto é, um laboratório de idéias científicas e uma teoria lógica de seu pensamento. Na sua observação empírica da história, Maquiavel escreveu que a história é a “mestra das ações humanas e que a ignorância do espírito genuíno da história impedia aprender o sentido real das coisas”.⁷⁴ Daí a investigação da história seria a chave para o entendimento das realizações de Roma. Considerando os exemplos de Atenas e de Roma, Maquiavel relata nos capítulos primeiro e segundo do Livro I, dos *Discorsi*, que as cidades ampliaram seus domínios e riquezas, enquanto estiveram em liberdade, ressalta que “uma cidade deve sua fundação e existência a homens livres”. Algumas receberam legislação de um único homem, no momento da fundação como aconteceu

⁷² A. NEGRI, *O poder constituinte*, p. 62.

⁷³ G. SASSO, “Il pensiero politico”, p.493/464.

⁷⁴ *DISCORSI*, Introdução.

com Licurgo, na Lacedemônia. Em outras- escreve- as leis foram sendo instituídas gradualmente, de acordo com os acontecimentos – como em Roma. Escreve que “‘feliz’ é a República à qual o destino outorga um legislador prudente, cujas leis se combinam de modo a assegurar a tranqüilidade de todos, sem que seja necessário reformá-las. É o que aconteceu em Esparta, em que as leis foram respeitadas durante oito séculos, sem alteração e sem desordens”.⁷⁵ Esta avaliação, Maquiavel relata nos seus estudos históricos sobre as grandezas da cidade de Atenas e Roma. Da primeira afirma que era importante considerar a grandeza dessa cidade, ela foi capaz de alcançar “efetivamente a grandeza após ter sido libertada da tirania de Psístrato, todavia a grandeza maior está em Roma, depois que se ‘libertou de seus reis’”.⁷⁶ Ao contrário, o que acontece em países que vivem como escravos, “tão logo uma tirania se estabelece em uma comunidade livre”, o primeiro mal que resulta é que tais cidades “não mais vão para frente e não mais aumentam seu poder ou sua riqueza, mas na maioria dos casos vão para trás”.⁷⁷ Ao destacar a liberdade e argumentar as conseqüências positivas do regime livre, ficam evidentes as negativas do regime tirânico em Maquiavel. Como observa Bignotto, o pensador florentino tem plena consciência de que uma cidade que decida alcançar a grandeza deve permanecer livre de qualquer forma de servidão política, quer seja ela imposta “internamente”, pelo governo de um tirano, quer “externamente”, por um poder imperial. Em outras palavras, significa dizer que uma cidade que tenha liberdade é independente de qualquer autoridade que não seja o da própria sociedade.

Maquiavel esclarece à questão da liberdade da cidade, no capítulo segundo do Livro I, dos *Discorsi*, ao asseverar que “deixará de lado a discussão daquelas cidades, cuja fundação se deve a um outro Estado; para convergir naquelas que surgiram livres de qualquer dependência estrangeira”. Ainda no mesmo capítulo, o Autor reafirma o compromisso com a liberdade, ao elogiar as leis de Sólon por terem estabelecido uma forma de governo baseado no povo, para, em seguida, mostrar que “essa organização é equivalente a viver em liberdade”.⁷⁸ Assim, as cidades só

⁷⁵ *DISCORSI*, Liv. I, cap.1 e 2.

⁷⁶ *Ibid.*, cap.2.

⁷⁷ *Ibid.*, idem.

⁷⁸ *Ibid.*, cap.4.

conseguem obter crescimento com rapidez e adquirir grandeza se o povo tem participação nelas delas. Isso não leva Maquiavel a se desinteressar dos principados, pois algumas vezes parece inclinado a crer que a manutenção do controle popular pode ser compatível com uma forma monárquica de governo. Mas a conclusão certamente o leva a expressar uma nítida preferência pelos regimes republicanos em oposição aos regimes fundados no poder dos príncipes. As razões dessa preferência são apresentadas de modo mais incisivo no início do Livro II dos *Discorsi*. O que “torna grandes as cidades” não é o bem individual, mas o bem comum. Sem dúvida esse bem comum só é considerado importante nas repúblicas porque está submetido às leis. Sob o governo de um príncipe, ocorre ao contrário, pois o que beneficia o bem individual normalmente prejudica a cidade, e o que beneficia a cidade o prejudica. Neste caso, o príncipe é um déspota, que faz da sua vontade a lei. Isso explica por que as cidades sob o governo monárquico poucas vezes “vão para frente”, enquanto “todas as cidades e províncias que vivem em liberdade, em qualquer parte sempre obtêm grandes ganhos”.⁷⁹ Escreve Maquiavel que seja o soberano um monarca constitucional ou uma assembleia popular, o regime político é considerado republicano (exceção, para o despotismo) e sua origem é a soberania popular- que tanto pode ser voluntariamente alienada ao ocupante do governo, quanto ser conservado-, por meio da representação política em assembleias eleitas. O fato que para viver em liberdade, segundo o secretário florentino, há necessidade das leis, as quais são conseqüências das divergências da cidade. Sem ser muito explícito, nas páginas dos *Discorsi*, ressalta que “é necessário que as leis de uma república dêem ao povo um meio legal de manifestar suas divergências que sentem contra os grandes”.⁸⁰ Segundo Sasso⁸¹, “o princípio está na força da lei, da qual se permiti estabilizar os conflitos”.

Do ponto de vista das dissensões, o que distingue o pensamento do Autor do pensamento dos humanistas é a visão de soluções opostas para os conflitos políticos. Um dos aspectos comuns dos humanistas era censurar as divergências,

⁷⁹ *DISCORSI*, Liv. II, cap.2.

⁸⁰ *Ibid.*, Liv. I, cap. 37.

⁸¹ “(...) il principio inforza del quale la *συσνοσις* vince, e deve vincere, la *πλεουεξια*, la prepotente Che andando al di là del suo limite, la parte si ponga come il tutto e ad essa sai perciò in qualche modo concesso di mettere incrisi la sabile struttura dell’intero”. G. SASSO, “Il pensiero politico”, p. 502.

exaltando-se à deploração e à invectiva, ao passo que Maquiavel buscava compreender e chegar à raiz do problema histórico das instituições florentinas. Sem assinalar uma causa específica, na visão deles, os conflitos geravam tiranias. Ao contrário, para Maquiavel, as divergências geravam leis, por isso, o secretário florentino buscou na ‘gênese’ dos conflitos, uma explicação e um sistema teórico para pensar a liberdade, que se realizará quando tiver leis favoráveis ao bem público.

Para que o conflito de cada Estado resultasse da presença ‘natural’ dos ‘humores’, objetados pela nobreza e pelo povo, deve este ser colocado a serviço da razão e dos direitos dos cidadãos, conseqüentemente, submetendo o soberano à lei,⁸² - o espaço político-. O lineamento da teorização pertence à fenomenologia das repúblicas, Maquiavel ressalta o problema da história da República romana, no início da fundação; depois apresenta a diferença do que ocorre em Atenas com Psístrato e depois com Sólon. É por meio do esboço teórico fenomenológico das repúblicas que o Autor analisa as discórdias.

2.1- A fenomenologia das repúblicas

Ao tratar da fenomenologia ou da história das repúblicas, Maquiavel não só apreendeu a importância do significado das leis nas repúblicas da história romana e de Atenas, como teve a preocupação de examiná-las nos ciclos históricos. Reconhece na lei um desenvolvimento progressivo das repúblicas, um desenvolvimento que se manifesta de forma intermitente exigindo do Estado flexibilidade e capacidade de transformação. Trabalhou com a noção de tempo cíclico, - repetição da história-, fundamentando que toda sociedade política está sujeita à corrupção e à degeneração, cujas causas da corrupção das sociedades são atribuídas à natureza humana, sendo vistas como inevitável, ou seja, um dado da natureza e da história própria de todos.

O pensador florentino examina todos os modos possíveis e todos os tipos de repúblicas análogas ao seu tempo. Maquiavel analisou as lutas internas de Roma,

⁸² Cf. G. SASSO, “Il pensiero politico”, p.510.

principalmente as lutas políticas e sociais entre o conflito dos patrícios e plebeus, em contraste com as facções políticas de Florença, traçando um paralelo entre as discórdias de Roma e Florença. As inimizades que existiam entre o povo e os nobres foram causadas porque estes queriam mandar e aqueles não queriam obedecer. Estes, - escreve Maquiavel-, “são os motivos de todos os males que surgem nas cidades, porque da diversidade de humores nutrem-se todas as outras coisas que perturbam as repúblicas”.⁸³ Constata-se este pensamento nos *Discorsi*, do Livro I, capítulos, um, dois, quatro e cinco, e também no *Príncipe*, capítulo IX. Dos ‘tumultos’ entre o povo romano e a nobreza convinham criar leis que satisfizessem o povo e obrigassem os nobres cumprirem com dignidade. No entanto, em Florença, Maquiavel procura diferenciar a ênfase que dá aos conflitos internos desta cidade, escreve que “o desejo do povo florentino era injusto, por isto a nobreza preparava as suas defesas com maiores forças”. E assim criava leis, não à utilidade pública, fato este que implicava em lutas constantes entre as facções da cidade, em que ocorriam banimentos, apreensões, exílios, e falências. Por outro lado, os humanistas, com o conceito de Estado ideal e de perfeição do modelo da república romana, transmitiam aos jovens florentinos a idéia que para legitimar uma oligarquia na cidade, por meio do modelo romano, seria necessário ter: a sabedoria do patriciado, a ordem e o Estado acima das divisões e a obediência às leis. Ao contrário, Maquiavel neutraliza tal imagem da República romana construindo um modelo de sociedade “que engendra sua história a partir dos conflitos internos”.⁸⁴ Escreve Lefort: “o filósofo se esforça menos em restituir a história de Roma tal como foi em sua ‘verdade efetiva’ do que em modificar a relação que seus auditores e mais tarde seus leitores mantém com certa imagem (...) da boa sociedade perdida”.⁸⁵ Tal como em Roma, Florença passou por experiências de lutas, riscos e perigos, porém a desunião das classes sociais destas cidades que por tanto tempo transtornou a vida interna foi à razão da grandeza de Roma e da ascensão como potência do ‘mundo’, mas em Florença, citado acima, as divergências entre as facções da cidade houve banimentos, apreensões, exílios, e falências.

⁸³ N. MAQUIAVEL, *História de Florença*, p.143.

⁸⁴ C. LEFORT, *As formas da história*, p.172.

⁸⁵ *Ibid.*

Em Roma, patrícios e plebeus conseguiram, por meio dos conflitos, harmonia interna, recuperando o estímulo à conquista; em Florença, nas dissensões houve debilidade e declínio da cidade.⁸⁶ A história romana tornou-se o critério essencial para Maquiavel que procurou compreendê-la, para pensar a cidade florentina. Roma foi o exemplo vivo de uma sabedoria política, para enfrentar as dissensões e dominá-las, de que jamais Florença soubera dar provas autênticas. Enquanto os humanistas (Salutati e Leonardo Bruni) destacaram a grandeza da República romana, a fim de celebrarem a nobreza *florentina liberta* e seus ascendentes, Maquiavel observava que entre Roma e Florença havia um intransponível abismo, porque uma era, ‘aos seus ‘olhos’, a mais ‘perfeita’ das cidades, a outra era um notável exemplo de incoerência política e constitucional. Sem dúvida, que houve compartilha entre os humanistas cívicos e o secretário florentino, principalmente na inclinação ao regime republicano, mas a maneira de entender a história romana era diferente deles.

Nos capítulos compreendidos entre o primeiro e o décimo oitavo, do Livro I, dos *Discorsi*, o Autor, teoricamente, explica como devia constituir-se no fundamento da permanente conflituosidade dos ‘humores’ contrastantes, do povo e da nobreza, a verdadeira República. Transposta para a sociedade, o intento fundamental era discutir as instituições e práticas necessárias da política, como atividade social e intelectual independentes dos ditames e da autoridade de qualquer poder constituído, religioso ou não, deixando de lado os humanistas que discutiam acerca da boa sociedade e do governo justo e virtuoso, ou do ideal ou “mito” da fundação perfeita. “Ele abandona a idéia da justiça como aplicação na cidade dos ‘princípios ético eterno’, para concebê-la como uma expressão possível do conflito de classes”, ou o tema das “discórdias”.⁸⁷

⁸⁶ Cf. G. SASSO, *op.cit.*, “Il pensiero politico”, pp.487/488, e *DISCORSI*, Liv. I, cap.2.

⁸⁷ Pode-se notar no texto de Sasso: “nei testi dei cronisti, degli storici, degli scrittori politici, in Giovanni Villani, ma anche in Marsilio da Padova, um Marchionne di Coppo Stefani, in Dante, la consapevolezza che i contrasti paralizzano la vita della città e la inclinano alla decadenza, é presente fin quasi all’ossessione; e in esse Machiavelli poteva trovare ampie e puntuali conferme alla sua intuizione, - che nei contrasti politici e sociali stesse, comunque, il nodo decisivo. Nella trattatistica politica, dunque, e nella storiografia, il motivo torna insistente. Si sa che, con pressoché assoluta certezza, la *Cronica* di Dino Compagni essendo rimasta sconosciuta a lui come, nel suo tempo, a ciascun altro, Machiavelli non pote seguirvi il filo dell’amara rampogna rivolta ai malvagi cittadini di Firenze, autori, oltre che delle tante discordie che ne punteggiarono la storia, di quella fatale che la divide nelle parti nemiche del Guelfi e dei Ghibellini. E del resto è bem probabile che com l’*animus* politico che emerge dalla *Cronica* Machiavelli no avrebbe simpatizzato. Ma certo è che, simpatia a parte, egli avrà letto nello Stefani “che é meglio pacificarsi insieme e non avere discordia, che tiranno dopo discordia, e poi la pace”; e analoghe preoccupazioni, una non diversa esaltazione della “concordia”, una altrettanta appassionata censura del disordine e del conflitto, avrà letto in Leonardo Bruni, ossia nello storico al quale, nelle *Istorie*

Ressalte-se que o diferencial do pensamento de Maquiavel não foi o fato de ter descoberto o ‘papel’ e a importância das leis, mas o de saber compreender que as leis são frutos do conflito ‘infinito’ de desejos opostos - a discórdia-. E à falta de mecanismos de oposição leva todo o poder, mesmo o melhor, à tirania, de um lado, à conspiração e à revolução, de outro. Pelas razões que foram expostas, no capítulo anterior, partindo do universo teórico dos antigos e rejeitando paradigmas ideais dos humanistas, o Autor conquistou um novo domínio de investigação científica, pautado na experiência real de seu tempo. Define a interpretação da história florentina, e contemporaneamente, traça as linhas da sua concepção da sociedade e do Estado. A interpretação de Sasso é bastante clara a este propósito ao escrever:

“Se dunque, dalla tradizione del più maturo e consapevole umanesimo fiorentino Machiavelli deriva alcuni motivi importanti della sua riflessione teorica (e la ricerca andrebbe estesa ben oltre questi magri accenni), - le sue impostazioni sono invece, nel profondo, tanto lontane da quelle umanistiche quanto diverse erano ora le condizioni di Firenze e dell’Italia, e la coscienza

fiorentine, avrebbe rivolto un aspro, e fin quase feroce, giudizio. E, del resto, di analoghe o consimili considerazioni e preoccupazioni (si pensi, ad esempio, a Giovanni Villani) i testi sono pieni. Ma la nota dominante non è in esse l’analisi obiettiva delle strutture; è invece, piuttosto, il moralismo. Anche Dante, il quale, fa che Marco Lombardo rimproveri con amarezza coloro che “ogni cagione” recano pur suso al cielo, pur come se tutto movesse seco di necessitare, e, per contrasto, svolga il grande elogio del libero arbitrio, pensa poi che le ragioni della crisi siano da ricercare nella folle” ambizione” degli uomini che invece di ricercare concordia e felicità nel quadro pacificante dell’impero, si oppongono gli uni agli altri nelle guerre che insanguinano il mondo. Alla radice dell’imponente costruzione teorica dell’impero, sta insomma, facilmente riconoscibile, il tema delle discordie onde l’umanità é travagliata; e di qui nascono le balenanti invettive del *Convivio*, - di qui le grandi, indimenticabili parole che concludono il primo libro della *Monarchia*: “o genus humanum”...Anche in opere altamente ispirate e pensate, dunque, il classico tema delle discordie, costituisce la nota ricorrente e, per molti versi, fondamentale; la premissa, il *prius* passionale, su cui la costruzione s’innalza. In um luogo “aureo” del *Defensor pacis*, Marsilio si era esplicitamente posto il problema delle cause”. Tradução- “Nos textos dos cronistas, Giovanni Villani, Marsílio de Padova, Marchionne de Coppo Stefano e em Dante, a consciência que os contrastes paralisavam a vida da cidade e a levavam à decadência, está sempre presente, , Maquiavel encontra neles confirmações à sua intuição – nos contrastes políticos e sociais. Sabe-se que a *Crônica* de Dino Campagni permaneceu desconhecida a Maquiavel que não pode seguir o fio da represália voltada aos cidadãos de Florença, autores, além de tantas discórdias que lhe marcaram a história, do episódio que a dividiu nas partes inimigas dos Guelfos e Gibelinos. É bem provável que com a *animus* política que emerge da *Crônica*, Maquiavel não teria simpatizado, mas é certo que leu em Stefani “é melhor pacificar em conjunto e não ter discórdia, que déspota depois da discórdia”, e depois a paz; e análogas preocupações, uma com diferente exaltação da concórdia, e outra com a mesma apaixonada censura da desordem e do conflito, terá lido em Leonardo Bruni. Mas o ponto dominante não é nessa análise objetiva das estruturas; está ao contrário o moralismo. Também Dante e Marco Lombardo desenvolveram o elogio do livre arbitrio, pensa, pois que as razões da crise sejam procurar na “ambição” dos homens que, ao invés de procurar harmonia no quadro pacificador do Império, opõem-se uns contra outros nas guerras que ensangüentam o mundo. À raiz da imponente construção teórica do Império, está facilmente reconhecível, no tema das discórdias em que nascem as invectivas do *Convívio* – as grandes palavras que finalizam o primeiro livro da *Monarquia*: O *genus humanum*,... o clássico tema das discórdias constitui o ponto fundamental do *Defensor pacis*, Marsílio colocou explicitamente o problema das causas”. G. SASSO, “Il pensiero politico”, pp.497/499.

di una “svolta” radicale e senza ritorno si era tradotta in pensiero. Il tempo degli elogi era finito: cominciava quello della critica”.⁸⁸

Por isso, quando Maquiavel pensa a República romana raciocina no regime de leis que a constituiu e não em uma constituição ideal abstrata. Ao insistir em que a meta primeira de qualquer legislador ao constituir uma república “deve ser a de ‘prever todas as leis necessárias para a conservação da liberdade’”.⁸⁹ “E que aqueles que fizeram mostram de prudência na constituição de uma República consideraram a preservação da liberdade uma das coisas mais essenciais de que tinham de cuidar”.⁹⁰ Maquiavel inaugura uma política ‘radicalmente’ nova, escreve Strauss que “foi necessário destronar todo o ensino tradicional e colocar no seu lugar um ensinamento novo ainda que escandaloso”.⁹¹ Indagado qual é a finalidade última do melhor Estado, em oposição ao meramente bom, escreveu que não era o bem particular, mas o bem comum era que engrandece as cidades. Nos *Discorsi*, Livro II, capítulo dois, Maquiavel ressalta:

“nessuna cosa fe’ più faticoso a’ Romani superare i popoli d’ intorno e parte delle provincie discosto, quanto lo amore che in quelli tempi molti popoli avevano alla libertà; (...) e facil cosa è conoscere, donde nasca ne’ popoli questa affezione del vivere libero; perchè si vede per esperienza, le cittadi non avere mai ampliato nè di dominio nè di ricchezza, se non mentre sono state in libertà. (...) la ragione è facile a intendere; perchè non il bene particolare, ma il bene comune è quello che fa grandile città.”

Portanto, a prioridade dos interesses do Estado sobre os interesses do seu príncipe, a prioridade da Constituição, da lei, sobre o bel-prazer do soberano, deificação do Estado (com o qual o bom príncipe deve identificar-se) encontram-se na

⁸⁸“E se, então, da tradição do mais maduro e consciente humanismo florentino, Maquiavel soma alguns motivos importantes da sua reflexão teórica (e a procura iria estender-se bem além desses tênues sinais), - as suas colocações estão ao contrário, no âmago, tão longe daqueles humanísticos quanto diversas eram naquele momento as condições de Florença e da Itália, e a consciência de uma “reviravolta” radical e sem recuo se havia manifestado em apreensão”. G. SASSO, “Il pensiero politico”, p.491.

⁸⁹ *DISCORSI*, Introd. Ver Q.SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p.177.

⁹⁰ *DISCORSI*, Proêmio.

⁹¹ L. STRAUSS, *Pensamento sobre Maquiavel*, p.86.

teoria do Estado ou teoria do equilíbrio ⁹² das forças políticas e sociais. Segundo Sasso, quem percorre rapidamente a linha da interpretação da constituição florentina, proposta em muitas exposições por Leonardo Bruni, viram as diferenças profundas que ocorreram. Este humanista, consciente da resistência florentina em comparação a Giangaleazzo Visconti, di Ladislao di Durazzo, di Filippo Maria Visconti, foi o teórico apaixonado da florentina ‘libertas’, o “exaltador da *virtus* republicana, o crítico do Império”. ⁹³ Sua análise, sem dúvida, construiu o critério da liberdade como um ‘mito’ de Florença, porque a sua essência consistia na superação do poder oligárquico das grandes famílias e na celebração da igualdade dos cidadãos perante as leis. O domínio das grandes famílias, que mantinham para si todo o poder, foi substituído, em Florença, por uma legislação baseada na força de que o direito de cada um era a condição da liberdade de todos. Diferentemente do pensamento de Maquiavel. A liberdade era o direito à livre competição no interior do Estado, era a possibilidade, de que todos se reconhecem iguais, de aproximar-se do “governo e da potência pessoal”. ⁹⁴ Uma posição dessa natureza supõe em primeiro lugar um ponto de vista sobre uma sociedade que se apresenta como realista ao pensamento maquiaveliano.

Nos *Discorsi*, Maquiavel analisou a história romana em função dos problemas de Florença do seu tempo. Escreveu sobre as formas de governo de Roma e as circunstâncias que as levaram à perfeição. Procurou acontecimentos e seqüências de fatos na história de Roma republicana, que confirmassem suas convicções acerca da qual a política que a Itália – então dividida em várias cidades-estado e enfrentando graves problemas por causas dos conflitos interno - deveria seguir para alcançar a unificação e aumentar o seu poderio.

O secretário florentino analisava as formas de governo e como estes estabeleciam a ordem na cidade. Sobre a organização dos Estados (República), escreve que há três espécies de governos: monárquicos, aristocrático e popular (*principado, ottimati e popolare*), e que todos aqueles que querem estabelecer a ordem na cidade, devem escolher entre essas três espécies, a que mais convém a seus desígnios. ⁹⁵

⁹² Cf. G. MOUNIN, *Maquiavel*, p.32.

⁹³ G. SASSO, “Il pensiero politico”, p.514.

⁹⁴ *Ibid.*, p.513.

⁹⁵ *DISCORSI*, Liv. I, cap.2.

Maquiavel utiliza o ‘termo’ República ora para designar o Estado em geral, ora para designar um regime de Estado: a forma republicana. Da mesma forma, o termo príncipe ora significa “dirigente político”, ora designa o chefe do principado, do governo monárquico.

Quanto ao governo misto em Roma, Maquiavel escreve que a cidade depois da expulsão dos reis, transformou-se numa República, conservou os côsules e o Senado. No princípio havia o regime da monarquia e da aristocracia, revoltado o povo exigiu participação no governo, resultando no tribunato popular, trazendo estabilidade à cidade. O equilíbrio dos três poderes deu origem a uma “República mista perfeita”.⁹⁶ No processo de consolidação do governo, o pensador florentino escreve que o povo e os dirigentes romanos foram prudentes em estabelecer compromissos entre as várias forças sociais e políticas, e com o Senado promulgando leis, o povo teve suas exigências cumpridas.

2.2 - A questão dos humanistas

A insistência de Maquiavel, em reavaliar as relações entre a liberdade política, associada a moral laica, diferente da moral cristã -apoiada em uma concepção do bem e do mal- e a idealização dos humanistas cívicos, foi para refletir sobre a inflexibilidade da conduta moral individual à vida política. O retrato do Renascimento, enquanto movimento cultural resgatando da Antiguidade greco-romana os valores antropocêntricos e racionais, que adaptados ao período entraram em choque com o teocentrismo e dogmatismo medievais, sustentados pela Igreja, vai ao encontro com a perspectiva para fazer política moderna, mas difere em Maquiavel quanto à questão dos conflitos.

Tanto o Renascimento da Antiguidade clássica e do humanismo trouxeram como reflexo um renascimento do próprio Platão, porém as ramificações platônicas da escolástica medieval tinham partido do neoplatonismo cristão de Santo Agostinho e

⁹⁶ *DISCORSI*, Liv. I, cap.2.

das obras do “teólogo místico”, conhecido por Dionísio Aeropagita. Desse modo, a compreensão do Platão redescoberto no Renascimento continuou provisoriamente vinculada à tradição cristã e neoplatônica. Transplantada de Constantinopla para a Itália juntamente com os manuscritos do filósofo grego, pela época da conquista daquela capital pelos turcos. O Platão que o teólogo e místico bizantino Gemistos Plethon transmitiu aos italianos do *quattrocento* e cujas doutrinas Marsílio Ficino professavam na Academia platônica de Lorenzo de Medici, em Florença, era um Platão visto pelos olhos de Plotino. Para Marsílio Ficino, Platão era o profeta místico religioso e não o Platão científico e metodológico de Galileu. À medida que o poder religioso foi sendo relegado na cultura moderna, deslocado pela racionalidade e pela tendência para as ciências, à influência de Platão foi-se confinando cada vez mais aos movimentos teológicos e estéticos da época. Mas no final da Idade Média, - primeiro capítulo da tese-, a relação do homem com Deus afastava-se do ‘realismo’ do mistério centrado no objeto, para centrar-se no sujeito,⁹⁷ e a própria mediação do rei era investida de Lei, - uma filosofia do Direito. Portanto há uma nova relação do rei com o Direito e a Justiça, substituindo o *status* anterior em relação ao Sacramento e o Altar.⁹⁸ Assim, segundo Kantorowicz, as concepções de realeza centradas no Deus-homem, nas idéias de justiça e lei, nas corporações de coletivos políticos ou dignidades institucionais, foram desenvolvidas, “sucessiva e alternadamente, com muita sobreposição e empréstimos mútuos, por teólogos, juristas e filósofos políticos”,⁹⁹ e em um tempo em que essas concepções exaltavam a submissão, a fé cega e o conformismo, surge a “realeza centrada no homem”.¹⁰⁰ Efetivamente, o homem em todas as relações com Deus e o universo, com a lei, a sociedade e a cidade, com a natureza, conhecimento e fé. “*Homo instrumentaum humanitatis*- essa guinada da máxima teológico-legal.”¹⁰¹ Para defender essa argumentação, nos princípios dos séculos XIV e XV, Dante (1265/1321) valeu-se de umas análises detalhada dos textos

⁹⁷ Ver E.KANTOROWICZ, *Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval*, p.75. Ver também E.KOSMINSKY, *História da Idade Média*, pp.138/140.

⁹⁸ E. KANTOROWICZ, *Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval*, p.73.

⁹⁹ *Ibid.*, p.273.

¹⁰⁰ *Ibid.*, idem.

¹⁰¹ E.KANTOROWICZ, *Os dois corpos do rei, um estudo sobre teológica política medieval*, p 273.

de Tomás de Aquino¹⁰² (1225/1274), embora não sendo um tomista, assimilou ao máximo as doutrinas políticas que moviam seu século.¹⁰³ Dante -escreve Kosminsky - insurgiu contra a estreiteza dos pontos de vista da Igreja, elogiou a liberdade de consciência, o espírito de investigação e a aspiração ao conhecimento universal.¹⁰⁴ O homem- afirmava Dante- sendo composto de um “corpo corruptível e uma alma incorruptível, isolado de todos os seres criados, ocupa um lugar intermediário, assimilado ao horizonte que está no meio entre os dois hemisféricos”. Daí nasce uma nova concepção. É verdade que Dante, segundo Kantorowicz, derivava suas noções de Aristóteles. Citava a *Ética a Nicômaco* e a *Metafísica*, e a noção de *optimus homo* provavelmente também era inspirada pela Política aristotélica,¹⁰⁵ embora, em particular, Dante principia-se na separação dos conjuntos de virtudes para compor uma cidade harmoniosa. O poeta toma emprestado da Igreja seu ideal de Cristandade universal e seculariza-a substituindo-a da noção de “Cristandade” por humanidade, o que significa o aperfeiçoamento do caráter e da dignidade humana, fundada numa filosofia moral, na convenção ou na Lei Natural. Escreve Kantorowicz que Dante ocupou posição-chave nas discussões políticas e intelectuais ocorrentes por volta de 1300. Maquiavel foi um admirador de Dante, mas vai objetar as tradicionais reivindicações universais da filosofia moral.

¹⁰² O fim do homem, para Santo Tomás, é o aperfeiçoamento de sua natureza, o que somente pode cumprir-se em Deus. A finalidade última das ações humanas transcenderia, portanto ao próprio homem, cuja vontade, mesmo que ele não o saiba leva-o a dirigir-se ao ser supremo. Para que possa ser considerada boa, a vontade deve conformar-se à norma moral que se encontra nos homens como reflexo da lei eterna da vontade divina. Esta, no entanto, não pode ser conhecida pelo homem, de tal forma que ele deve limitar-se a obedecer aos ditames da lei natural, entendida como lei da consciência humana. Em política, Santo Tomás distingue três tipos de lei, que dirigem a comunidade ao bem comum. O primeiro é constituído pela lei natural (conservação da vida, geração e educação dos filhos, desejo da verdade); o segundo inclui as leis humanas ou positivas, estabelecidas pelo homem com base na lei natural e dirigidas à utilidade comum; finalmente, a lei divina guiaria o homem à consecução de seu fim sobrenatural, enquanto alma imortal. Quanto ao problema das relações entre o poder temporal e o poder espiritual, as idéias de Santo Tomás revelam a procura de equilíbrio entre as tendências conflitantes da época. O Estado (poder temporal) é concebido como instituição natural, cuja finalidade consistiria em promover e assegurar o bem comum. Por outro lado, a Igreja seria uma instituição dotada fundamentalmente de fins sobrenaturais. Assim, o Estado não precisaria se subordinar à Igreja, como se ela fosse um Estado superior. A subordinação do Estado à Igreja deveria limitar-se aos vínculos de subordinação existentes entre a ordem natural e a ordem sobrenatural, na medida em que esta aperfeiçoaria a primeira. A harmonização, no plano social e político, entre poder temporal e poder espiritual seria, portanto, análoga à que Santo Tomás procura estabelecer entre filosofia e teologia, entre razão e fé. Ver Santo Agostinho, *Os Pensadores*.

¹⁰³ E.KANTOROWICZ, *Os dois corpos do rei, um estudo sobre teologia política medieval*, p. 273.

¹⁰⁴ Ver E. KOSMINSKY, *História da Idade Média*, p.157.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.278.

Para o Autor florentino, a política estava isolada da moralidade tradicional, mas isso não garantia uma licença absoluta para o príncipe para governar. Segundo Chilsholm, “há um padrão de conduta baseado na única atividade que resulta no bem em seus próprios termos: a política, a criação da ordem dentro de um mundo de contingência.”¹⁰⁶ Para Maquiavel, os julgamentos sobre a ação política não podem ser feitos com base em padrões normativos universais; eles podem fundamentar-se apenas na esfera que cria as condições dentro das quais as normas podem fazer sentido, porque na medida em que a moralidade tradicional regula a conduta privada dos cidadãos, ela é útil e, portanto, boa; mas, na medida em que ela interfere na realização de bons efeitos, definidos em termos políticos, ela é ruim. Portanto, Maquiavel oferece uma alternativa radical para a moralidade tradicional, mas que não é a imoralidade, é uma ética política. Essa ética é particularista; a política não fornece a base para uma moralidade universal, apenas normas para as relações entre os cidadãos e entre governante e governado. Sadek escreve: “Maquiavel fala do poder que todos sentem, mas não conhecem. Porém, para conhecê-lo é preciso suportar a idéia da incerteza, da contingência, de que nada é estável e que o espaço da política se constitui e é regido por mecanismo distintos dos que norteiam a vida privada”.¹⁰⁷ Daí o erro de muitos governantes atuais.

2.2.1 - As duas forças em movimento para a liberdade

O século XIV tem-se o Renascimento que significou uma fase de alargamento dos limites humanos. Deu-se de maneira progressiva, começando pela crise simultânea do sistema de principado e de monarquias hereditárias em que se sustentara o império germânico¹⁰⁸ e prolongando-se no problema da

¹⁰⁶ R. CHILSHOLM, “A ética feroz de Nicolau Maquiavel”, *Os Clássicos do Pensamento Político*, p.74.

¹⁰⁷ M. SADEK, “Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtù”, *Os Clássicos da Política* p.18.

¹⁰⁸ As pretensões legais dos imperadores germânicos sobre a Itália vinham já desde os tempos de Carlos Magno, cujo império se estendera da Alemanha até o norte da Itália em princípios do século IX.. (...) Oto I decretou a anexação do *Regnum Italicum* a suas possessões germânicas. Ao acender Frederico Barbosa ao trono

“ingovernabilidade” diagnosticada pelos movimentos intelectuais e populares. Para a difusão da cultura renascentista, contribuiu em larga medida o fato de que a segunda metade do século XV foi à época que viu nascer o livro impresso. “Nenhum grupo percebeu tão depressa quanto os humanistas as potencialidades do novo meio de comunicação”.¹⁰⁹ Com a idéia de restaurar os valores do mundo clássico, o Renascimento foi uma afirmação renovada do homem, dos valores humanos nos vários domínios, desde “as artes à vida diária (...) o humanista, o notário, o jurista, que se tornam magistrados, e que com os seus escritos influencia na vida política, o arquiteto que negocia com o príncipe para construir fisicamente a cidade”.¹¹⁰ Com o Renascimento surge um conceito dinâmico do homem. O indivíduo passa a ter a sua própria história de desenvolvimento pessoal, tal como a sociedade adquire também a sua história de desenvolvimento.

A identidade contraditória do indivíduo e a da sociedade surge em todas as categorias fundamentais. A relação entre o indivíduo e a situação torna-se fluida: o passado, o presente e o futuro transformam-se em criações humanas. Esta humanidade -escreve Heller- “constitui um conceito generalizado, homogêneo”. É neste momento, segundo Heller, que a “‘liberdade’ e a ‘fraternidade’ nascem como categorias ontológicas imanentes”, isto é, o “tempo e o espaço humanizam-se e o infinito transforma-se numa realidade social”.¹¹¹ De outro lado, há uma linha direcional, indícios suficientes para sugerir que existem duas forças em ação no Renascimento. Uma é a gênese da consciência moderna e a outra é a da ‘mutação’. A primeira seria o antropocentrismo, isto é, a visão que colocava o homem no centro do universo, o tempo de aparecimento do indivíduo moderno, “o senhor do Renascimento já não é um príncipe, no sentido feudal do termo, mas, de acordo com as concepções de Maquiavel e de outros pensadores políticos, que remetem para a tradição clássica, um soberano

imperial, em meados do século XII, os imperadores já tinham assim duas razões especiais para insistir em que a condição legal do *Regnum* do norte da Itália era mera província do Império. (...) Os começos do século XIV assistiram a mais duas tentativas dos imperadores germânicos de fazer valer sua pretensão a serem os governantes legais do *Regnum Italicum*. Q. SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, pp. 26/28.

¹⁰⁹ Q. SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p.215.

¹¹⁰ E. GARIN, *O homem renascentista*, pp.10/11.

¹¹¹ A. HELLER, *O homem do Renascimento*, p. 9.

independente”.¹¹² A segunda induz os homens a perseguirem, mediante um processo racional, um horizonte de desejos em contínua expansão, ou seja, a transformação de uma sociedade, “como una transición de la Edad Media al Renacimiento”.¹¹³ O “duplo movimento”, a consciência moderna e a mutação apontam para a ação contraditória dos princípios que moveram os modelos medievais. Ligada ao passado combinado com uma criatividade liberada das amarras do período medieval, a Renascença alterou os eixos de sustentação desse período.¹¹⁴ Negri escreve que “é um incessante movimento sobre ‘a mutação’¹¹⁵ que naqueles anos se revela – “é um incessante movimento aquele ao qual assiste uma absoluta precipitação da história”.¹¹⁶ É a partir dessas reviravoltas que se geraram progressos tanto sobre uma nova concepção da ciência política quanto da defesa da liberdade que floresce sob o amparo do “humanismo cívico”¹¹⁷ que dominou a cena política ao longo dos primeiros anos

¹¹² E. GARIN, *O homem renascentista*, p. 19. Ver E.KANTOROWICZ, *Os dois corpos do rei- - um estudo sobre teologia política medieval*.

¹¹³ Igualmente compatibles com mis puntos de vista fueron los de Frederico Chabod; la percepción que este tuvo de la insurgencia de un entendimiento causal y natural de la vida como una transición de la edad Media al Renacimiento. H. BARON, *Em busca del humanismo cívico florentino*, p.405.

¹¹⁴ Examinamos a passagem pela qual o pensamento desabrochou neste período da Renascença. Há nos inícios do século XV, duas importantes tradições intelectuais: a dos *dictatores* medievais e a dos humanistas petrarquianos de fins do século XIV. Isso não significa, porém, que seja possível reduzir os trabalhos dos humanistas da Renascença a uma continuação e desenvolvimento de correntes doutrinárias já existentes. Essa advertência tem sua importância, dado que a análise da evolução cultural da Renascença, que devemos a Kristeller e que tanta influência exerceu sobre os estudiosos de nosso tempo, às vezes parece ter por pressuposto uma derivação direta dos *dictatores* aos humanistas. “Por isso, fala Kristeller numa “continuidade de pensamento ligado a Idade Média à Renascença”, e afirma que o” período da Renascença deve ser considerado, numa boa medida,” uma continuação direta da Idade Média (Kristeller, 1956, pp.38, 359; cf. Seigel, 1966, p.43), apud Skinner, 2000, p.123. Inegavelmente, a perspectiva de Kristeller se mostrou extremamente rica. Ela evita, por exemplo, que adotemos a imagem tradicional – e tão equivocada – da Renascença como uma era de mudança inesperada e explosiva (cf. Fergusson, 1948, pp.195-252). Nesse sentido, constitui um corretivo mais que necessário, pois embora hoje seja lugar-comum dizer que o maior defeito da clássica análise de Burckhardt consistiu em isolar a Renascença de suas raízes medievais, é impressionante ver como esse mesmo tipo de pressuposto continua presente em boa parte dos estudos mais recentes sobre o pensamento renascentista. Hans Baron, entre outros, ainda insiste em assinalar uma nítida ruptura (cf. Q. SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p.123).

¹¹⁵ Cf., A.NEGRI, *O poder constituinte*, p.58.

¹¹⁶ MACHIAVELLI, *Opere*, p.768, apud Antonio Negri.

¹¹⁷ “Com a morte de Salutati, a fase heróica do humanismo cívico chega ao fim. Em 1406, Florença possuía um grupo significativo de intelectuais que garantiu à continuidade dos esforços dos homens do “trecento”, fazendo do estudo dos clássicos a fonte da cultura nascente. Entre esses homens, Leonardo Bruni ocupou um lugar especial, discípulo direto de Salutati, conhecedor profundo do latim e do grego, escritor de talento vemos cruzarem-se em sua obra todos os temas centrais do humanismo, a questão da liberdade, uma nova teoria da história, o elogio da *virtù* no seu sentido romano e uma nova abordagem da questão militar. (...) Mas a sua originalidade da obra de Bruni, sobretudo a política está fundada em dois princípios: *ius e libertas*. Dos dois, a liberdade é o mais importante, pois incorpora em si a justiça, fazendo desaparecer a ambigüidade que acompanhara a obra de Salutati, que ainda pensava a liberdade como uma faculdade da vontade. Em Bruni, não existe a associação entre liberdade e indivíduo, ela sempre associada ao exercício da cidadania. O que importa são os laços que unem os homens a *polis*, e não mais seus atos individuais”. N. BIGNOTTO, *Maquiavel republicano*, p.28.

do *Cinquëcento*. Segundo Bignotto, a construção de uma nova maneira de se ver a política, a partir do uso intensivo da herança greco-romana, foi talvez o traço mais original do Renascimento.¹¹⁸

2.2.2- Humanismo cívico

O surgimento do humanismo cívico,¹¹⁹ alguns pesquisadores insistem na tese, segundo a qual o humanismo foi um importante esteio para a política conservadora da oligarquia florentina, sobretudo depois das revoltas das classes menos favorecidas no final do *Trecento*. Bignotto escreve que foi um movimento da ‘burguesia’ e exprimiu, num certo sentido, seu pensamento ligado à ideologia que sustentou a ascensão da oligarquia. Outro argumento tradicional que o humanismo tardio enfatizava era que “para se defender da forma mais eficaz o valor da liberdade, necessitava-se basicamente providenciar não tanto uma estrutura de instituições e leis eficientes, mas um sentimento de orgulho cívico e de patriotismo que se constatasse em todo o povo”.¹²⁰ É interessante assinalar que Florença teve uma grande expansão econômica, o que proporcionou transformações no comportamento político. À medida que a economia crescia ficava mais evidente a necessidade de estruturar a base das classes dominantes, e pela primeira vez na história, em Florença teve lugar, uma

¹¹⁸ Ver N. BIGNOTTO, *Origens do republicanismo moderno*, pp.86/87.

¹¹⁹ “Uma segunda ordem de transformações, ocorridas com o surgimento do humanismo cívico, diz respeito à recuperação do valor da retórica. É verdade que os medievais conheciam e desenvolviam várias formas de retórica. Ela ocupava um lugar de destaque na formação de algumas universidades ou no contexto italiano, dos que iriam tratar de negócios notariais e afins. O que os humanistas desenvolveram, no entanto, foi algo mais do que a simples continuação das técnicas conhecidas do passado. O que eles recuperaram foi o valor dos discursos para a vida pública. Nesse sentido podemos dizer que a retórica deixou de ser um apêndice das atividades políticas, para se incorporar a seu núcleo principal. Falar bem fazia parte de uma cidade, que pensava seus membros como integrantes de um espaço comum dentro do qual era possível convencer os outros de suas próprias idéias. Aliás, os humanistas pareciam ter muita clareza a esse respeito, como demonstra uma fala de Salutati para seus discípulos, no começo do *Quattrocento*, quando ele os recrimina por abordar os estudos clássicos de maneira privada sem comunicá-los aos outros cidadãos. Como diz o velho chanceler, falar da Antiguidade é antes de mais nada falar de coisas que interessam ao tempo presente e não apenas voltar a temas esquecidos no passado. Por isso, não parece suficiente destacar apenas o caráter imitativo dos discursos dos humanistas. É preciso tentar compreender o alcance de suas proposições no contexto no qual foram proferidas. Ou seja, a recuperação da importância da retórica foi acompanhada pela preocupação com a eficácia pública dos discursos”. N. BIGNOTTO, *Humanismo cívico hoje*, p.52.

¹²⁰ Q. SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p.195.

grande insurreição operária, conhecida como a revolta dos “Ciompi”,¹²¹ porém, a eficácia dos discursos republicanos foi um dos produtos mais notáveis da mistura entre cultura “erudita e prática política que caracterizou Florença durante o quattrocento”. Como resultado a dominação dos Medici, nesta época, não deixava a menor margem para o funcionamento das instituições verdadeiramente democráticas da República florentina. Não obstante o crescimento de revoltas contra os Medici nos anos de 1460, revoltas que só conhecerão uma face mais radical com a geração de Maquiavel, quarenta anos depois. Quanto ao poder que tinham, Barincou escreve que os Medici “conduziram magistralmente seu jogo para eliminar os competidores”.¹²²

Em *Histórias de Florença*, Maquiavel relata sobre o conflito básico da cidade, que são as disputas internas entre os grandes e o povo. Esses seriam os dois partidos fundamentais. Quanto à corrupção externa e interna da cidade, o Autor escreve que a corrupção externa, ocorria, principalmente, pela condução dos negócios militares devido à utilização das tropas mercenárias e a corrupção nos negócios internos ocorria com as leis e as instituições cívicas que não eram planejadas para o benefício comum, mas para as vantagens individuais e de grupos. Maquiavel investiu fortemente contra os que tinham a chefia do Estado que faziam da sua vontade as próprias leis, escreveu que “che una republica possa essere unita, assai di questa speranza s’ingannono. Vera cosa è che alcune divisioni nuocono alle republiche e alcune giovano. (...) Non potendo adunque provvedere uno fondatore di una republica che non sieno inimicizie in quella, ha a provvedere almeno che non vi sieno sette. E

¹²¹ “Nome que se dava aos operários têxteis. Esta insurreição se deu em 20 de julho de 1378, os *ciompi* e os pequenos artesãos saíram à rua ao som de campainhas. Primeiro trataram de apossar-se do edifício da Senhoria, e como não o conseguissem, correram a destruir as casas dos cidadãos ricos. Dois dias depois se apoderaram do palácio da Senhoria, cujos membros fugiram espavoridos. Logo depois de derrubar o poder do *povo grosso*, os insurretos organizaram três novos grêmios: dois para os pequenos artesãos e um para os *ciompi*. Seus representantes passaram a fazer parte de Senhoria, a cuja frente foi colocado o chefe dos *ciompi*, o penteador de lã Miguel Lando. Este, porém tornou-se um traidor; subordinado pela burguesia, seu principal objetivo era a proteção dos bens dos ricos, e não os interesses dos trabalhadores. Os grandes empresários, em resposta à insurreição popular fecharam seus estabelecimentos. Começou o desemprego e a fome. Os *ciompi* tentaram sublevar-se novamente, porém não contaram com o apoio dos pequenos artesãos, a quem os ricos prometeram ampliar os direitos políticos. A insurreição foi esmagada. Começaram cruéis represálias. Um grande número de operários foi obrigado a fugir de Florença. O grêmio dos *ciompi* foi suprimido e restabelecido o poder do *povo grosso*. A revolta dos *ciompi* atemorizou, o *povo grosso* que, para prevenir novas insurreições, decidiu implantar outra forma de governo. Portanto, no século XV, o poder passou às mãos do maior banqueiros de Florença, Cosme de Medici. (...) Os *Medici* converteram-se numa dinastia não coroada de Florença”. Surge o poder absoluto, concentrado num só homem – tirania-. Ver E. KOSMINSKY, *História da Idade Média*, pp.154/156.

¹²² E. BARINCOU, *Maquiavel por ele mesmo*, p.11.

però è da sapere come in due modi acquistano riputazione i cittadini nelle città: o per vie publiche, o per modi privati”.¹²³ Discorrendo sobre os que desejavam uma República unida, o pensador florentino escreveu que algumas divisões a prejudicavam, outras a beneficiavam, e o fundador de uma República deveria distinguir a reputação de uma cidade, separando o modo público do privado. De outro lado, no “Prefácio” da *História de Florença*, vê-se que Maquiavel procurou manter-se na tradição uma preocupação com a verdade dos fatos descritos, com uma maior fidelidade possível aos fatos. De início, Maquiavel partilhou com os mestres do humanismo cívico, para depois recusá-los por demasiado idealismo e enfrentar, muitas vezes por via opostas, o dilema do ato consciente e livre diante de uma sociedade corrompida. A Florença que emerge de suas análises é uma cidade corrompida, dominada pelas lutas internas, e não a pátria de um humanismo triunfante. Negri escreve que o Proêmio da *História de Florença* é “certamente um dos pontos mais altos da definição maquiaveliana”.¹²⁴ Maquiavel se convenceu em escrever a história de Florença desde as origens, (ele que havia pensado, inicialmente, em tratar apenas do período compreendido entre a hegemonia dos Medici, conquistada em 1434, e os tempos presentes), porque as histórias já escritas não levavam suficientemente em conta, e de todos os modos não descreviam (as discórdias civis, as hostilidades internas e os efeitos delas decorrentes). Inicia-a a partir dos bárbaros que ocuparam o Império romano.

Para o pensador florentino, as análises sobre as dissensões, desde Roma e Atenas tiveram os nobres contra a plebe como conflito particular. Em Florença, o conflito era geral. O que parecia um paradoxo foi o próprio cerne do discurso de Maquiavel, ou seja, nada pode demonstrar melhor a excelência e a potência de Florença do que o fato de não haver ‘desmoronado’ sob o peso das dissensões, de haver feito de tais divergências “a mola mestre do seu progresso”. Segundo Negri, a ontologia histórica constitutiva manifesta-se como materialismo histórico. A ordem das coisas encontra em sua base a ação – a dissensão – motor e sentido do processo histórico. O ser é constituído pela *práxis* humana que se organiza na desunião universal e é por meio da desunião que se descobre e organiza o poder constituinte.¹²⁵

¹²³ MACHIAVELLI, *Opere*, pp.638/639.

¹²⁴ A. NEGRI, *O poder constituinte*, p.126.

¹²⁵ Ver A. NEGRI, *O poder constituinte*, p.127.

Parece contraditório que Maquiavel se identificasse com a República, ao escrever, a convite dos Medici, em 1520, a *História de Florença*, após sua destituição do cargo de secretário da república. No entanto, a história florentina é entre os seus livros aquela que simultaneamente revela o historiador ao lado do pensador. Nele se contém, praticamente, de forma sistemática a história de toda a teoria política. Mesmo a convite dos Medici, sabe-se que Maquiavel teve como objetivo expor sua luta contra certos hábitos que vinham de longe, como por exemplo, a dominação dos Medici que não deixaram funcionar as instituições democráticas da República florentina. Não se pode esquecer que mesmo sendo uma obra de encomenda e oficial, apresenta características de todo extraordinárias. Chamavam-se, na época, *storie vere* (histórias verdadeiras, ou verdadeira história) os livros de história política: tinham a finalidade de alçar a moral das pessoas por meio de descrições *abbellite* (embelezadas) dos feitos.

As batalhas eram descritas de forma elaborada, procurava-se estimular e reforçar virtudes lembrando e dimensionando eventos, tornando-os impressionantes. Escreve Bignotto que “toda análise dessa obra terá de enfrentar o problema de descobrir por detrás de uma apresentação tradicional, um conteúdo revolucionário”.¹²⁶ A *História de Florença* pode ser lida como um tratado sobre a corrupção, o que por si só já é algo revolucionário para a época. As histórias florentinas nascem dos *Discorsi*. Desenvolvem não só a comparação com a história de Roma, mas também a sua queda, vinculando, um sentido de negatividade ao destino das *urbes* que daí nasceu. Maquiavel analisa o entrelaçamento entre consciência histórica e reflexão política e a capacidade de desenvolver a comparação do presente e do passado à luz da teoria.

Nos *Discorsi*, por meio da análise da história de Roma, Florença era reconstruída nos seus obstáculos e nos seus momentos essenciais. E basta examinar os capítulos, em todo sentido fundamentais, dedicados às lutas entre patrícios e os plebeus, para percebê-lo. Vê-se que a Roma republicana era uma cidade dividida politicamente entre patrícios e plebeus.

Os patrícios representavam à nobreza, com privilégios definidos. A plebe era composta pelos camponeses, pelos artesãos e pelos comerciantes. A luta entre eles durou mais de duzentos anos. No entanto, os plebeus não eram uns grupos

¹²⁶ N. BIGNOTTO, *Maquiavel republicano*, p.186.

homogêneos. Havia os plebeus mais ricos que lutavam por direitos políticos, pelo acesso à magistratura e pela igualdade de direitos políticos no Senado, pela igualdade social, principalmente pela autorização do casamento entre os patrícios e plebeus e pelo direito de negociar livremente. Os mais pobres queriam livrar-se das dívidas e participar da posse da terra.¹²⁷ Tais conflitos, Maquiavel soube compreender, a importância das divergências da cidade. Compreendeu com profundidade as dissensões entre os patrícios e a plebe. Nos confrontos da história de Florença assume uma nova postura, não de simples condenação “moralístico” das lutas internas da cidade, dos contrastes violentos dos grupos políticos e dos dirigentes, mas da compreensão crítica pelos quais os contrastes e as lutas nasciam, pois, para o Autor eram nas divergências que surgiam ‘boas’ leis.

Na época de Maquiavel havia as corporações de artesãos, particularmente em Florença, em que contribuíram largamente para as lutas vitoriosas das cidades contra a nobreza feudal e, depois para o desenvolvimento do cotidiano. Durante o século XIV, a política florentina havia sido dominada pelas lutas incessantes entre “os pequenos artesãos, preocupados em preservar seus direitos e seus interesses, e os economicamente mais poderosos”.

Os grandes aspiravam reforçar seu poder e, para chegar a isso, desqualificavam os profissionais indispensáveis à prosperidade de seus próprios negócios. Mas, durante os decênios que se haviam seguido à grande revolta proletária “*avant la lettre*” dos *ciompi* (cardadores de lã), em 1378, a recuperação e a consolidação da oligarquia no poder havia posto fim a essas lutas e conduzido às artes menores à submissão: o que ocorreu facilmente na medida em que ainda num nível hierárquico bem inferior, os artesãos, igualmente empregadores, partilhavam dos interesses dos grandes empresários e seus temores diante da agitação endêmica da plebe dos assalariados.

O sistema tortuoso de governo gradualmente instaurado por Cosme de Medici havia a seguir concluído a obra começada, neutralizando até as artes maiores, cuja influência política não cessara de declinar à medida que se consolidava a dominação dos Medici sobre a cidade. De tal forma que, mesmo após 1494, no tempo

¹²⁷ Cf. M. GUIDE, *Maquiavel e os partidos*, p.124.

da restauração republicana, a recrudescência das rivalidades entre os grandes e o povo não ofereceu mais muitos pontos em comum com as lutas.¹²⁸ Dos acontecimentos políticos de seu tempo, Maquiavel critica as instituições florentinas e coloca a política no plano de uma filosofia de ação, independente dos ditames e da autoridade de qualquer poder constituído, religioso ou não.

Como pensador, escreveu a respeito da tradição retórica, afirmando que ela deveria ser acompanhada por uma profunda preocupação com a verdade dos fatos descritos. Essa afirmação - exigência de verdade – está na dedicatória das histórias florentinas, bastante incomum para época, sobretudo porque Maquiavel escreve que não elogiar aqueles a quem a obra se destina é uma condição essencial para se atingir a maior fidelidade possível aos fatos. Suas idéias sobreviveram ao seu próprio tempo, e é parte constitutiva da nossa atualidade. Escreveu que as repúblicas quando fazem à guerra começam por esvaziar o erário público, empobrecem em seguida o povo e não sabem, por isso, acautelá-lo contra os seus inimigos.

Maquiavel criticava os escritores de Florença, porque, embora esses literatos tivessem estudado as relações de Florença com outras cidades da Itália, haviam descuidado dos conflitos internos, das “discórdias civis”. Escreve que se alguma lição era útil aos cidadãos que governavam as repúblicas, “era precisamente a exposição dos motivos de ódios e divisões das cidades”.

Para o Autor, as dissensões eram os alicerces da compreensão da liberdade. Essa é a chave de sua tese: se em cada cidade sempre agem e se opõem dois “humores”, duas forças de alvo contrário e oposto, correspondendo, uma ao desejo “otimizado”, representada pelo “patrício”, de dominar o “povo”, ou a “plebe”, e a outra ao desejo simétrico dos “populares, ou “plebeus”, de não serem dominados, - o dever do legislador é de compreender a lógica dessa situação: não de extinguir um “humor” em prol do outro, mas de conferir a ambos uma expressão adequada no conjunto da sociedade e do Estado”.

¹²⁸ Ver P. LARIVAILLE, *A Itália no tempo de Maquiavel*, p.191/203.

2.2.3- Do conflito surge a liberdade

Do ponto de vista das dissensões da cidade, o que distingue o pensamento do Autor do pensamento dos humanistas é a visão de soluções opostas para os conflitos da sociedade. Os humanistas censuravam as divergências, exaltando-se à invectiva, ao passo que Maquiavel buscava compreender e chegar à raiz do problema histórico das instituições florentinas. Sem assinalar uma causa específica, na visão dos humanistas os conflitos geravam tiranias. Ao contrário, para Maquiavel, as divergências geravam leis, por isso, o secretário florentino buscou na ‘gênese’ dos conflitos, uma explicação e um sistema teórico para pensar a liberdade, que se fundamenta no equilíbrio entre o príncipe, os grandes e o povo por meio das leis. Escreve Maquiavel: “Potrebbe dare in sostentamento delle cose soprascritte infiniti esempi; come Moises, Licurgo, Solone, ed altri fondatori di regni e di repubbliche, e quali poterono, per aversi attribuito un autorità, formare leggi a propósito del bene comune”.¹²⁹ Para o Autor, não interessava que o soberano fosse submetido ao controle da lei, e nem que o povo reconhecesse à capacidade e o direito da autodecisão, mas que o Estado devesse asseverar a harmônica funcionalidade dos órgãos constitutivos e da violência de facções. Para que o conflito de cada Estado resultasse da presença ‘natural’ dos ‘humores’, o Estado deveria ser colocado a serviço da razão e dos direitos dos cidadãos, conseqüentemente, submetendo o soberano à lei.¹³⁰ Embora Maquiavel tenha visto o Estado do ponto de vista da força e do funcionamento, isso não ‘ofuscava’ a idéia do espaço público, idéia esta, segundo Hannah, que “aflora pela primeira vez na história na *polis* grega, e que é idêntica à liberdade”.¹³¹ O que o Autor preconizava era justamente um Estado italiano forte (não autoritário) que assegurasse o respeito às leis, à segurança pública, e que fosse livre das “mãos dos bárbaros”,¹³² e

¹²⁹ Para sustentar esta opinião, poderia citar inúmeros exemplos, tais como os de Moisés, Licurgo, Sólon, e de alguns outros fundadores de reinos e de repúblicas; todos puderam formular leis favoráveis ao bem público. MACHIAVELLI, *Opere*, Liv. I, cap.9.

¹³⁰ Cf. G. SASSO, “Il pensiero politico”, p.510.

¹³¹ Ver H. ARENDT, *O que é Política?*, p.8. Escreve Hannah que a política baseia-se no fato da pluralidade dos homens, ela deve organizar e regular o convívio de diferentes, não de iguais.

¹³² *O PRÍNCIPE*, cap.XXVI.

acima de tudo recomendava aos governantes firmezas no trato dos bens públicos - o que atualmente não se vê. Para Maquiavel, a lei deve atuar no Estado “forte” e esta não se contrapõe a força porque é força, e é por meio dela que se realizam os interesses fundamentais da cidade, impedindo a crise e a corrupção do Estado. Escreve o Autor que é necessário recorrer à força, se a lei não bastar, mas não a força tirânica que proporciona caminhos para novos governos injustos e cruéis que oprimem com violência o povo, tolhendo-lhe a liberdade, mas a força da lei. Esta concepção expressa a particularidade e a inovação do Autor na observação dos conflitos da cidade e estes fazem parte constitutiva da potencialização das leis, para garantir liberdade à sociedade. Hoje, apesar das experiências de calamidade que o homem contemporâneo tem com o político, deve-se compreender que a liberdade e a espontaneidade dos homens, - a liberdade de expressão-, são pressupostos necessários para o surgimento do espaço público, em que se torna possível a política, pois “o sentido da política é a liberdade”.¹³³ A crítica incisiva de Maquiavel ao ideal da liberdade dos humanistas ocorre em oposição ao governo ideal, estruturado nas idéias platônicas; ao retorno contínuo da *polis* e na conservação das instituições, na estabilidade e na atemporalidade.

Em carta escrita a Vettori, o pensador florentino declara sua missão de “falar sobre o Estado”, não sobre o Estado ideal, “aquele tantas vezes imaginado, mas que nunca existiu, mas o Estado real, capaz de impor a ordem”.¹³⁴ Maquiavel declina do pensamento da tradição e dá ênfase na *verità effettuale* – a verdade efetiva das coisas, ou seja, analisar a realidade tal como ela é e não como se gostaria que ela fosse. O Autor insistia na renovação dos valores para que a cidade florentina pudesse tomar consciência da realidade.¹³⁵ Apesar da afirmação de Heller que “todos os ideais do

¹³³ H.ARENDT, *O que é Política?*, p.9.

¹³⁴ “O destino determinou que eu não soubesse discutir sobre a seda nem sobre a lã; tampouco sobre questões de lucro ou de perda. Minha missão é falar sobre o Estado. Será preciso submeter-se à promessa de emudecer, ou terei que falar sobre ele.” Carta a F. Vettori, *op.cit.*, M.T. SADEK, “Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtù”, *Os Clássicos da política*, p.17.

¹³⁵ Para os humanistas, a referência do governo ideal estava nas idéias platônicas. Sabe-se que em Platão, apenas um governo de leis sábias, promulgadas por um legislador impregnado de filosofia, poderá imitar ou refletir no mundo dos homens as ordenações divinas da justiça (que nunca cidade ideal, como aquelas imaginadas na República, seriam objetos dos decretos de um governante filósofo). Cf. N. BIGNOTTO, “Pensar a República”, p.43.

homem foram sempre acompanhados por um ideal de sociedade”,¹³⁶ e que o ideal grego de homem foi acompanhado por um “ideal estático do Estado, de um Estado livre de conflitos de classe; da conjunção final dos dois ideais, e que é apresentada coerentemente na República de Platão”,¹³⁷ isso mostra que os humanistas retomam o passado sem renová-lo, diferentemente de Maquiavel que interpretava a história e renovava-a para dar um ensinamento novo. Compreende-se que a crítica de Maquiavel ao ideal dos humanistas estava justamente na incapacidade deles de compreenderem as exigências sempre renovadas da ação política.¹³⁸ Portanto, a condição da renovação está na ação política, para alcançar e se manter no poder e os meios necessários para a realização seriam válidos por si, independentemente de qualquer consideração moral, independente do ideal dos humanistas, relacionada a *polis*, para legislar. Esta compreensão está na observação que Maquiavel faz do comportamento humano, das lutas políticas e da renovação da ação política, sem que se coloque o problema específico do “dever ser”, que era o da moralidade. Embora Maquiavel tenha escrito que era necessário ser um homem de bem para reformar a vida política e as instituições de um Estado,¹³⁹ a ação política se fazia com determinadas regras, independente da religião ou da moral. Para governar, escreve o pensador florentino, não depende da boa vontade do governante, pois a administração pública é muito mais complexa e as estruturas mais poderosas que os particulares. Há teoricamente uma separação do valor, do ideal e da tabela de virtude, abrindo atalhos ao desenvolvimento de uma “ética realista”, escreve Heller. Numa época em que uma comunidade relativamente pequena já não poderia determinar o limite da ação humana, a medida da validade ou nulidade da ação, o indivíduo era obrigado a encontrar terreno para uma ação moral, “numa situação em que os valores e interesses tinham-se tornados relativos e contraditórios”.¹⁴⁰ O ato inaugural da renovação, no espaço público republicano de sua época, diante do poder teológico-político da Idade Média, encontra-se na ousadia de uma filosofia de ação independente do poder

¹³⁶ A.HELLER, *O homem do Renascimento*, p.23.

¹³⁷ *Ibid.*, p.26.

¹³⁸ Ver N.BIGNOTTO, *Maquiavel republicano*, pp.215/216.

¹³⁹ Ver MACHIAVELLI, *Opere*, Liv. I, cap.18.

¹⁴⁰ Cf. A. HELLER, *O homem do Renascimento*, p.23.

constituído religioso como atividade social e intelectual autônoma, decorrente de determinados interesses que a deveriam condicionar e guiar, sem a subordinação ao que, desmascarado, não era mais que outra rede de interesses empenhada noutra ação política, dominada por oligarquias aos interesses de estrangeiros.¹⁴¹ As estruturas da sociedade haviam entrado num vertiginoso processo de transformação, no período em que Maquiavel viveu. Mas é erro supor que, no domínio da especulação literária ou científica, ou mesmo da organização política, a linguagem do pensamento estivesse cônica de quanto se passava, muito pelo contrário, a maior parte das expressões filosóficas ou literárias daquela época tem um caráter extremamente evasivo.

Ressalta Larivaille que “salvo em Maquiavel e talvez alguns outros, não há uma consciência política nacional”.¹⁴² E de modo algum, as ciências e as técnicas encontravam, por parte dos intelectuais, ou da generalidade deles, aquele reconhecimento de decisiva importância na vida humana, que o experimentalismo só mais tarde começará a orientar e sistematizar. O pensamento dos homens representativos do Renascimento estava enraizado na descoberta do mundo grego e latino. As cidades-estado do Renascimento procuraram na história de Roma, os fundamentos da sua própria história “nacional”, evidenciando a fundação dessas cidades em tempos romanos. Escreve Heller que: “a tradição romana era o legado mais poderoso da Antiguidade”,¹⁴³ mas isto se devia não apenas à aceitação da lei romana, segundo Heller, mas ao fato de Roma ter produzido um número de figuras políticas, e à circunstância de só ter surgido à alternativa “império ou república”.

¹⁴¹ “Seria, sem dúvida, anacronismo cultural supor em Maquiavel uma visão sociológica da História ou da política, uma consciência de que as ideologias representam estruturalmente os interesses concretos de uma classe ou dos serventários dela. Nesses termos, tal visão e tal consciência não existem em Maquiavel, nem poderiam de modo algum existir, antes do surto das ciências que o século XVII vai efetuar, e antes das revoluções agrárias e industriais que levarão, nos séculos XVIII e XIX, as burguesias industriais ao poder. Mas, na medida em que Maquiavel compreende claramente que a teocracia é uma mistificação, e que o império universal, sem organização republicana, é outra, e na medida em que apela para um autoritarismo de *condottiere* capazes de realizar, contra as classes constituídas, a política nacional, que a Itália dividida não estava em condições de efetivar, dominada como era por oligarquias enfeudadas aos interesses estrangeiros, nessa medida, Maquiavel é um dos primeiros pensadores políticos da modernidade, visto que despe a ação política de toda a transcendência e, sobretudo, de toda e qualquer sanção extrínseca aos próprios valores cuja conquista devem norteá-la”. J., SENA, *Maquiavel, Marx e outros estudos*, p.22.

¹⁴² P.LARIVAILLE, *A Itália no tempo de Maquiavel*, p.13. “Para se ter uma idéia adequada da vida política em Florença, à época do Renascimento, das oscilações sucessivas que conduzem à cidade, em 1527, no próprio ano da morte de Maquiavel, é preciso retroceder um século inteiro, às instituições em vigor nos decênios que precedem a chegada dos primeiros Medici ao poder”.

¹⁴³ A. HELLER, *O homem do Renascimento*, p.51.

Os humanistas destacaram a grandeza do Império romano a fim de celebrar a *libertas* da nobreza da florentina e de seus ascendentes e Maquiavel invalidou a *libertas* da nobreza florentina sobre a história de Roma e fez não a sua celebração, mas sua crítica. Mesmo na literatura da época, os relatos de guerra, escritos pelos humanistas que exaltavam a vitória do indivíduo, Maquiavel não os via como contribuição a cidade de Florença.¹⁴⁴ Neste aspecto, compreende-se a objetividade de Maquiavel, a de ter tido a firmeza de inovar, censurando os humanistas, os analistas e os cronistas florentinos que o precederam por terem, sistematicamente, ignorado a análise das divergências entre o que chamaram de facções no interior de um Estado, dissensões que considerava como um fator determinante histórico e essencial. De modo geral, Maquiavel enfrentou o dilema discutido pelos humanistas, que concentravam as preocupações em torno do ideal de liberdade republicana no mito da fundação perfeita. O Autor alertava contra os que idealizavam uma república perfeita, “as paixões desvirtuam a visão”.¹⁴⁵ O que levou os estadistas à ruína? Em geral, apenas seus ideais. O que há de errado com os ideais? O fato de que não podem ser alcançados. Como se sabe isso? Segundo Berlin, esse é um dos fundamentos em que se assenta, em última análise, a reivindicação de Maquiavel de ser um pensador de primeira categoria. Maquiavel tinha uma visão clara da cidade que desejava ver realizada sobre a Itália.

2.2.4 - O abandono do paradigma da contemplação

Com o surgimento dos estudos dos historiadores Garin na Itália e Baron nos Estados Unidos, escreve Bignotto, pode-se traçar um perfil da vida intelectual italiana do século XIV até o final do século XV. Os autores destacam que, além da recuperação de textos do passado, da retórica romana revivida, o período foi marcado profundamente pelo o retorno “à discussão dos valores associados à vida na cidade e o

¹⁴⁴ Cf. J. BURCKHARDT, *A cultura do Renascimento na Itália*, p.87.

¹⁴⁵ *Op. cit.* Berlin, *Estudos sobre a humanidade*, p.311.

abandono do paradigma da contemplação como o único válido para uma reflexão filosófica”.¹⁴⁶ Surge um novo conceito dinâmico do homem com o Renascimento, ele passa a ter a sua própria história de desenvolvimento pessoal.

Escreve Bignotto que Petrarca foi um dos primeiros florentinos a ter pensado na Antiguidade clássica como uma fonte da qual seria possível fazer emergir uma nova visão de sua época. “Conferindo uma importância até então desconhecida aos ‘studia humanitatis’, à volta aos modelos clássicos de educação, ele não hesitou em criticar as correntes especulativas medievais, que viam na vida aqui na terra somente um momento do processo escatológico.”¹⁴⁷ Entretanto, escreve Bignotto, foi incapaz de aprender o caráter verdadeiramente político de suas posições porque ainda estava “inteiramente ligado aos valores monárquicos”,¹⁴⁸ mas ao escolher a monarquia como melhor regime, alguns estudiosos, observa Bignotto, acreditam dever excluir Petrarca do movimento intelectual humanístico porque, para eles, o poeta ao escolher tal regime, demonstrou sua ligação ao pensamento medieval, que desde Santo Tomás, considerava o regime mais adequado para garantir a paz entre os homens.

Ao escolher a monarquia, “o poeta não o faz desconhecendo a existência do regime republicano, ele o faz num contexto no qual a oposição entre o governo de um só e a república já constituía o núcleo dos debates constitucionais”.¹⁴⁹ O imperativo da postura dos florentinos em reconstruir a República na época levou-os não só a identificar com os reflexos de valores existenciais do momento, - nascimento do humanismo cívico -, mas, sobretudo em buscar a herança da Antiguidade na marca de reconstrução das instituições. “Voltar-se para Antiguidade greco-romana implicava renegar não só a tradição medieval cristã, mas também sua visão enviesada dos clássicos e ‘bater de frente’ com aquelas estruturas ainda em vigor”.¹⁵⁰ Neste sentido, Petrarca, “escolhendo o campo oposto aos dos republicanos, não deixou de participar ativamente dos debates que estão na origem da revolução teórica do século XV”.¹⁵¹

¹⁴⁶ N. BIGNOTTO, *Origens do republicanismo moderno*, p.16.

¹⁴⁷ *Ibid.*, *Maquiavel republicano*, p.10.

¹⁴⁸ *Ibid.*, *idem*.

¹⁴⁹ N. BIGNOTTO, *Maquiavel republicano*, p.10.

¹⁵⁰ M. NASCIMENTO, *RES PUBLICA: FOLHA de S. PAULO*. Caderno Mais, 10/11/2001.

¹⁵¹ N. BIGNOTTO, *Maquiavel republicano*, pp.12/13.

Também Salutati¹⁵² teve uma participação decisiva nos movimentos políticos da república florentina. Para ele, a defesa da liberdade estava associada à existência da cidade. Escreveu que só se pode conhecê-la a partir dos efeitos públicos, pois, não é o exercício solitário da faculdade de escolha que revela ao mundo a dimensão fundamental da liberdade, mas os atos que espelham as escolhas que efetuamos.¹⁵³ Tal pensamento marcou a passagem das teorias políticas medievais para o humanismo cívico.

A análise da questão da liberdade não só passa pelas discussões sobre a vida na *polis*, defendida por Salutati, como ocupou um lugar central no universo ideológico florentino representando a chave na compreensão do humanismo cívico. Para o humanista, num primeiro momento, o conceito de liberdade remete à oposição entre as repúblicas e as outras formas de governo. Entretanto, Salutati descreve-a como a relação entre os Estados em termos de dependência e independência. A liberdade era compreendida como a possibilidade, para as pequenas cidades, de continuar a existir na Itália como entidades autônomas, fora do campo de dominação dos novos “signori”. É neste contexto que Salutati a empregava.¹⁵⁴ A questão da liberdade, entendida como ‘*libertas italiae*’, foi incorporada ao vocabulário político e diplomático florentino de tal maneira que todas as ligas e alianças, da qual a cidade de Florença participou, tiveram como ‘mola propulsora’ a defesa dos valores republicanos contra as tiranias. A influência da idéia de liberdade não ficou, no entanto, restrita apenas a Florença. Em Veneza, o humanista Francesco Bárbaro expressou o sentimento de que somente a união das cidades ligadas à causa da liberdade seria capaz de salvar a Itália das guerras e da barbárie das tiranias. Outro conceito de liberdade para os humanistas fazia referência à organização política interna das cidades. Desde a *Laudatio*¹⁵⁵ o caráter livre da Constituição florentina compreendia, de um lado, uma proteção contra as tiranias, de outro, um sistema legal de impedir que as grandes famílias tomassem o poder. Para que isso fosse possível, era necessário um sistema de leis que, além de

¹⁵² Ver o texto, traduzido por Bignotto, - Coluccio Salutati – o texto é uma típica peça da retórica cívica, que caracterizou os humanistas, sobretudo no momento de afirmação da identidade republicana de Florença. *Origens do Republicanismo Moderno*, p.239.

¹⁵³ Cf. N. BIGNOTTO, *Maquiavel republicano*, p.23.

¹⁵⁴ Ver G. SASSO, “Il pensiero politico”, p.515.

¹⁵⁵ Cf. N. BIGNOTTO, *Origens do republicanismo moderno*, p.257.

impedir os mais ricos de ocupar o poder, garantisse uma efetiva igualdade entre os cidadãos. Para Bruni, a Constituição florentina garantia a igualdade a partir do momento em que fazia da “virtù”, e não da riqueza, o requisito necessário para a postulação de um cargo público. Todo cidadão que se julgasse digno de participar do governo podia postular um cargo, visto que a liberdade significava, antes de mais nada “igualdade diante da lei.”¹⁵⁶ Vê-se que os humanistas referem-se, em geral, à liberdade como a um bem que deve ser salvo categoricamente e que a liberdade, independentemente do caráter religioso, influenciou todo um comportamento político dos cidadãos, e “foi à fonte de propagação das idéias republicanas e da teoria da liberdade.”¹⁵⁷ Para Skinner, “os humanistas cívicos, bem como os autores de livros de aconselhamento destinados aos *podestà* e aos magistrados das cidades, tinham a mais firme certeza de que na defesa da liberdade e da justiça residiam os valores supremos da vida política”.¹⁵⁸ Com toda evidência, o humanismo cívico está na origem da ideologia que dominou a cena política dos anos do *Cinquecento*, mas só pode ser tão influente porque a profunda crise institucional atravessada por Florença pôs em xeque vários pressupostos do pensamento humanista. “Golpeada” de todos os lados por causa de seus conflitos internos e externos, depois da morte de Lourenço, em 1492, houve duas tentativas de excluir os sucessores do poder e de restabelecer as velhas tradições de liberdades republicanas. O primeiro desses golpes de Estado deu-se em 1494, provocando a queda dos Medici, pela invasão de Carlos VIII e pela política inconsistente de Piero di Lorenzo di Medici, filho de Lourenço, exilado logo depois de entregar Florença aos franceses. A segunda tentativa ocorreu em 1527, quando os Medici foram novamente afastados do poder e a República foi de novo, restaurada. Isso significa que os florentinos nunca abandonaram seus antigos direitos constitucionais “o sonho de liberdade” da cidade de reconstruir a República.

¹⁵⁶ N. BIGNOTTO, *Maquiavel republicano*, pp.45/46.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.50.

¹⁵⁸ Q. SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p.144.

2.3- A influência do frei Savonarola

Em oposição à autocracia dos Medici, no período de 1494 a 1498, o frei dominicano Savonarola dominava o cenário político. Savonarola assumiu o poder depois de uma crise constitucional envolvendo “tropas” de Carlos VIII¹⁵⁹ da França sobre Florença, na qual autorizou seu exército a devastar os campos florentinos. A situação era grave descreve Grazia em “Maquiavel no Inferno” “com a lança pousada na ‘coxa’, como um conquistador, Carlos pilhou a Itália com o giz, na primeira nova onda de insolências bárbaras”.¹⁶⁰ Em meio ao tumulto da marcha de Carlos VIII sobre Florença, Piero di Medici, filho e sucessor de Lourenço, cede indignamente aos franceses às saídas para o mar Tirreno, Pisa e Livorno, e se comprometeu a pagar um pesado tributo. Mesmo com isso, os florentinos não abandonaram seus antigos direitos constitucionais sem lutar. Ultrajados, os florentinos pegaram em armas para restabelecer as velhas tradições de liberdade republicana. Com a fuga de Piero, uma delegação consegue negociar condições melhores com Carlos VIII, e uma nova legislação, em larga medida elaborada pelo frade Savonarola, altera a Constituição ficando na completa posse do campo, tornando-se “símbolo de veneração por um povo que via um profeta e um homem de vida santa que nele reconhecia a salvação do saque francês e da guerra civil, a liberdade, o novo governo popular por ele inspirado e promovido”.¹⁶¹ Preocupado em tornar a cidade florentina efetivamente uma República inicia várias modificações do Conselho do Povo.

Em discursos exaltados, o frei contradiz questões políticas com pregação religiosa, em direção contrária à tendência de secularização política no Renascimento. O novo governo, por ser popular, devia agradar a Maquiavel. Porém, em seu sermão do dia 14 de dezembro de 1498, Savonarola não foi a favor a uma revisão da Constituição; declarou-se favorável a uma anistia geral para assegurar a “paz universal”. Ora, uma anistia representava, para os aristocratas, garantia de impunidade e, sobretudo, assegurava-lhes a participação no novo governo, da qual o pensador

¹⁵⁹ Cf. Q. SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p.134.

¹⁶⁰ S.GRAZIA, *Maquiavel no inferno*, p.24.

¹⁶¹ R. RIDOLFI, *Biografia de Nicolau Maquiavel*, p.25.

florentino não concordava. Mesmo com a criação do partido dos *pignoni*, iniciado pelos discípulos do frei, - fato importante para a cidade florentina-, também Maquiavel via-o com desconfiança e antipatia os movimentos do frade.¹⁶² Em seu ensaio sobre “O poder constituinte”, Negri escreve que o pensador florentino ‘detestava’ o frei, e “de bom grado, ao longo de toda sua obra, contrapõe-se com ironia ao ‘profeta desarmado’,¹⁶³ porque para Maquiavel não havia a possibilidade de atribuir a Savonarola a qualidade essencial do político novo, isto é, a capacidade constitutiva de tornar Florença uma República. Em 1497, o Autor descreve com desconfiança e antipatia os movimentos político do frei, -escreve- que eram movimentos de um político que, temendo ser atacado pela nova Senhoria, “ameaça-a, depois a corteja e procura tê-la como aliada em ação contra o Papado”.

O secretário florentino reconhece em Savonarola o cristão e o humanista, mas o ideal de prudência e de “virtù” que este último desenvolve, permanece dentro de uma tradição de finalismo e de transcendentalismo que Maquiavel não aceita mais, segundo Negri. A prudência política deve mover-se em meio aos eventos, não para classificá-los de acordo com finalidades, mas para racionalizá-los, segundo o princípio que os percorre. Negri fundamenta uma análise relevante à repercussão do discurso do frei, -escreve- que “paradoxalmente, o transcendentalismo de Savonarola pode ter efeitos perversos, e Maquiavel não estaria reconhecendo no frei o primeiro dos autores do ‘maquiavelismo’, da transcendência da razão do Estado”?¹⁶⁴ A interpretação indica esta possibilidade, basta observar os regimes populistas.

Em carta, endereçada ao seu amigo Ricciardo Becchi, o pensador florentino manifesta todo o desprezo que nutria pelo “frate”. Escreve sobre dois sermões do frei que provocaria a ira do Papa, dos fiéis da catedral e dos da Igreja São Marcos. Segundo Ridolfi eram os dois primeiros que pronunciava na igreja de seu convento, e dos últimos de sua vida.

‘O profeta desarmado’ já estava para sucumbir sob as armas espirituais do Papa e sob o peso das temporais da Liga, sob a mercadejante prudência e a

¹⁶² Ver MACHIAVELLI, *Opere*, pp.759/762.

¹⁶³ A. NEGRI, *O poder constituinte*, p.123.

¹⁶⁴ *Ibid.*

despreocupada atitude mutável dos florentinos. A estes agora a Liga – ciente da bondade do frei e da generosa idéia que o animava a falar e que o faria subir generosamente ao patíbulo e à fogueira – parecerá sempre uma carta triste onde o Grande Frei é julgado um simulador que ‘ está seguindo a época e colorindo suas mentiras’ ”. ¹⁶⁵

São indubitáveis, a contribuição e a influência do frei sobre os homens públicos da época, e que Maquiavel, apesar de ironizá-lo, soube perceber a importância do fenômeno político, mas o Autor reconheceu em Savonarola falta de senso de “verità effettuale” na política, isto é, a compreensão inadequada de como usar o poder. A criação do partido dos *pignoni* ou *frateschi* sintetizou importante relação entre ideologia de origem religiosa e o desejo de reformar o Estado, e, sobretudo, influenciou as idéias dos humanistas cívicos que encontraram no partido de Savonarola “uma forma eficaz e nova de expressão”. ¹⁶⁶

No primeiro capítulo, *Biografia de Nicolau Maquiavel*, Ridolfi escreve que “o rio Arno ainda levava os restos da fogueira que havia consumido os despojos do frei Savonarola, e uma revolução, iniciada logo depois da queda do dominicano, aconteceu de mansinho na república florentina”. ¹⁶⁷ Mas a frágil reviravolta, sem dúvida, forneceu subsídios a Maquiavel para que fizesse um juízo crítico da sua cidade e para que pudesse tomar consciência da sua realidade.

No quadragésimo quinto, do livro I, dos *Discorsi*, Maquiavel revela o caráter faccioso do Frei:

(...) stata riordinata nello stato suo con lo aiuto di frate Savonerola, gli scritti del quale mostrono la dottrina, la prudenza e la virtù dello animo suo ed avendo intra le altre costituzioni per assicurare i cittadini, fatto fare una legge, che si potesse appellare al popolo dalle sentezie che, per casi di stato, gli otto e la signoria dessono. (...) Il che tolse più riputazione a quel frate, che alcuno altro accidente: perchè, se quella appellagione era utile, e doveva farla osservare; se la non era utile, non doveva farla vincere. E tanto più fu notato questo accidente, quanto che il frate, in tante predicazioni che fece poi che fu

¹⁶⁵ R. RIDOLFI, *Biografia de Nicolau Maquiavel*, p.26. Ver N.Bignotto, *Maquiavel republicano*, p.65.

¹⁶⁶ N.BIGNOTTO, *Maquiavel republicano*, p.66.

¹⁶⁷ R. RIDOLFI, *Biografia de Nicolau Maquiavel*, p.17.

rotta questa legge, non mai o dannò chi l'aveva rotta, o lo scusò; come quello che dannare non la voleva, come cosa che gli tornava a proposito, e scusare non la poteva. Il. che avendo scoperto l'animo suo ambizioso e partigiano, gli tolse riputazione e dettegli assai carico. ¹⁶⁸

Para Maquiavel, o exercício do poder implica decisão e formas de violência. Quando o frei se furtou à decisão e negou a violência de que necessitou para governar, o pensador florentino critica-o como negociador e sua inabilidade para com a poder. Lembrando-se da máxima “todos os profetas armados venceram, desarmados arruinaram-se”, o Autor ressalta que os povos são naturalmente inconstantes e que, se é fácil persuadi-los de algo, é difícil consolidá-los em tal persuasão: portanto, é preciso dispor os fatos de tal maneira que, ao não crerem mais, seria possível obrigá-los a “crer pela força”. Moisés, Ciro, Rômulo, Teseu, profetas, fundadores, legisladores, que conseguiram fundar instituições, só as puderam conservar porque estavam armados. Desarmados, teriam, “a sorte que coube a frei Savonarola, cujas instituições pereceram todas assim que a maioria começou a não crer mais nele, visto que ele não possuía o meio de consolidar na crença os que acreditavam ainda, nem de obrigar os descrentes a crer”. Mas, quando os fundadores, sabendo apoiar-se na forças conservadoras das crenças, conseguiram atravessar esses obstáculos e superar essas dificuldades extremas, “quando começaram a ser venerados e a se libertarem dos invejosos de sua classe, permaneceram poderosos, tranquilos, honrados e felizes”.

Savonarola foi condenado sob acusação de heresia e queimado à fogueira na praça da Senhoria. Maquiavel tornou-se secretário da Senhoria florentina, sendo designado segundo chanceler pelo Conselho dos Oitenta, chamado dos Postulantes, no dia 28 de maio de 1498. O cargo era importante, mesmo que não se igualasse, quanto à autoridade e dignidade, ao do primeiro chanceler da república.

¹⁶⁸ *DISCORSI*, Liv. I, cap.45. “(...) nunca se ouviu Savonarola, nos sermões que pregou depois da violação da lei, acusar ou justificar os que a tinham violado – porque não queria desaprovar uma ação que lhe trouxera benefícios, mas ao mesmo tempo, porque não podia justificar os que assim tinham agido. Com isto revelava seu caráter faccioso, e a ambição que o dominava, perdendo a reputação, e atraindo acusações gerais”.

2.4- As observações de Maquiavel

O pensador florentino observou a sociedade florentina pela análise da ‘verdade efetiva’ dos fatos humanos. A finalidade de suas reflexões é a realidade política pensada em termos de ação humana, e sua relevância está no poder formalizado na instituição do Estado. Na verdade, não se trata de refletir sobre o Estado ideal, mas compreender como as organizações políticas são fundadas, se desenvolvem, persistem e decaem. Essas observações dependem de duas coordenadas teóricas básicas: uma filosofia da história e uma explicação da natureza humana. Em carta escrita ao republicano Soderini, Maquiavel referiu-se à importância da compreensão de todas as épocas para que se pudesse estabelecer um regime republicano. Assim como a “Natureza deu ao homem rostos diferentes, também diferentes são as capacidades morais e espirituais com que o dotou, resultando que cada qual vive e age segundo a sua maneira de sentir e de pensar”. De um lado, escreve que os tempos são diferentes e a ordem dos fatos é diversa. Só obterá êxitos àquele que agir de acordo com as exigências do tempo. “Entretanto, aquele que não adaptar-se à época e às condições será ‘infeliz’”.¹⁶⁹ De outro, acredita que se houvesse alguém com esperteza suficiente para compreender todas as épocas e a organização e adaptar-se a elas, esse seria sempre ‘feliz’ ou então saberia precaver-se contra a desgraça. Nota-se que Maquiavel refere ao passado como possibilidade de uma renovação e não como a idéia cristã, segundo a qual o desenrolar dos fatos humanos no tempo cumpre desígnios divinos, dirigindo-se linearmente para o juízo final, mas constituído por ciclos, que se renovam em movimentos ‘revolucionários’ em torno de si mesmos.

Para o Autor, os fatos históricos repetem-se nas linhas mestras; “conhecê-los é apossar-se de um material de recorrência, essencial para o estudo presente”. Conduzido pela busca da ‘verdade efetiva’, Maquiavel examina a história e reavalia o poder teológico político de seu tempo. Para ele, segundo Sadek, o estudo do passado não era um exercício de mera erudição, mas sim fatos dos quais se deviam extrair as

¹⁶⁹MACHIAVELLI, *Opere*, pp.899/900.

causas e “os meios utilizados para enfrentar o caos resultante da expressão da natureza humana,” ¹⁷⁰ mas por trás dessa posição de herdeiro de idéias passadas, o pensador florentino abre caminho para uma crítica sutil aos senhores de seu tempo. Tal concepção do acontecer histórico complementa-se com a compreensão da natureza humana. Por meio do estudo dos antigos e da intimidade com os ‘poderosos ‘ da época, o pensador florentino escreve que os homens são egoístas e ambiciosos, só recuando da prática do mal quando coagidos pela força da lei. E, neste mesmo pensamento, os desejos e as paixões seriam iguais em todas as cidades e em todos os povos. Embora fosse impossível extinguir as paixões e os instintos humanos, sua crença na capacidade criadora humana de se fazer política tinha sentido. Para Maquiavel, tanto a história quanto a natureza humana não são instrumentos apenas teóricos, mas, norteadores para ação, o que possibilitou a elaboração de técnicas e procedimentos que estatuem os “cânones de uma arte de governar”.

Sobre a natureza humana, observa-se que a questão não é só o comportamento em si, mas, também está relacionada à divisão do desejo que toma forma no Estado político: os dois “humores”, isto é, oprimir e não ser oprimido. Oprimir é o desejo dos grandes; não ser oprimido é o desejo do povo. No entanto, ao referir-se às leis, Maquiavel escreve que o homem por natureza, inclina-se ao mal, porém “as leis fazem os homens bons”, em geral, o homem age ou por necessidade ou por escolha, e a possibilidade de escolha elimina a questão de um mundo totalmente submetido à necessidade. As leis, segundo o diplomata florentino, dão conteúdo racional aos mais diversos desejos; converte-se positivamente para a cidade, mesmo que sejam desejos opostos. Portanto, a instabilidade da natureza do homem também se encontra nas cidades e na sociedade. Para ele, a política tem origem mundana e é instável, surge da própria “malignidade” que é intrínseca à natureza humana; e a única possibilidade de enfrentar o conflito “dois humores” - campos dos desejos opostos - é o poder político. Enfatiza que não existe uma natureza humana, abstrata, fixa, instável, e sim um conjunto das relações sociais, historicamente dadas, reveladas pela história e na história, como construtora dos destinos da cidade. Se todos quisessem o domínio-

¹⁷⁰ M. SADEK, “Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtù”, *Os Clássicos da política*, p.19.

escreve- a oposição seria resolvida pelo governo dos vitoriosos. Contudo, os vitoriosos não sufocam definitivamente os vencidos, pois estes permanecem não querendo só o domínio. O problema político é encontrar mecanismos que imponham à estabilidade das relações, que sustentem uma determinada correlação de força.¹⁷¹ O processo constante de converter a natureza instável dos homens na possibilidade de construção de uma sociedade ‘virtuosa’ está calcado na promulgação de leis. No entanto, Maquiavel, às vezes, dá a impressão de que os homens foram, são e serão sempre os mesmos, ora escreve que a natureza invariável dos homens pode alterar.

O diplomata florentino mantém essa ambigüidade. Escreve que a ação humana pode conseguir o bem comum como pode não conseguir, por isso a deferência com as leis, que estão acima da inconstância dos homens, pois estes temem as sanções. Com isso, observando a cidade florentina de seu tempo, Maquiavel analisava para a fragilidade das concepções humanistas. O embasamento para esta concepção estava na ‘solução’ proposta pelos humanistas de inícios do *quatrocento*, que consistia em recriar o “ideal” de uma cidadania. Mas para o Autor, Florença devia ser governada e defendida por aqueles indivíduos que não se contentando em oferecer-lhe suas capacidades técnicas, também se dispusessem a dar a vida, se preciso fosse para conservar a República e sua liberdade.

2.5- Acerca da liberdade

O conceito de liberdade estava presente na tradição. Para os humanistas “a verdadeira liberdade” consistia na idéia de uma Constituição livre, que conferiria ao cidadão oportunidade igual de participar ativamente dos negócios do governo. Todavia, as observações, os fatos e as experiências levaram Maquiavel a concluir diagnósticos diferentes dos humanistas, acerca da liberdade em Florença. A liberdade tão preconizada pelos humanistas florentinos, mas tão pouco realizada, foi para o

¹⁷¹ Ver M. SADEK, “Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtù”, *Os Clássicos da política*, p.20.

pensador florentino o produto de forças em luta, - as dissensões – cujo resultado não poderia ser extinto com o tempo. Maquiavel refletiu no que seria necessário para restituir-se à Itália a sua unidade e a sua independência. Segundo Bignotto, o Autor nos preparou para pensar na defesa de liberdade como um ato que leva em conta os imperativos de um corpo social dividido por desejos opostos.¹⁷² Foi o pensador florentino que teve “a coragem de colocar a política no plano de uma filosofia de ação, independente dos ditames e da autoridade de qualquer poder constituído, religioso ou não”.¹⁷³ E, segundo Sasso, Maquiavel não só certificou que o Renascimento com seus ideais estava ‘morto’, quando os contemporâneos o supunham vivo, mas teve a coragem em tirar dessa ‘morte’ as conseqüências para a ação que a maioria dos contemporâneos se obstinava ‘sonhadoramente’ em não visionar. Ao criticar as ilusões que haviam sucedido, pela laicização da cultura, às ilusões medievais, o pensador florentino representou o materialismo, o empirismo, o realismo moral, de que o Renascimento foi apenas manifestação esporádica, à linha geral do idealismo que informou, nas artes, nas letras e na política, as exteriorizações renascentistas. Ao proclamar que o homem e a sua natureza deveriam ser estudados como eram e não como deveriam ser Maquiavel inverte por completo as preocupações de idealismo moral e estético, pela qual o Renascimento (embora transferindo da coletividade cristã para a responsabilidade espiritual do indivíduo a ênfase das atitudes humanas) não menos prolongava o espírito da Idade Média.

Separando-se do pensamento dos humanistas, Maquiavel despe a ação política de toda a transcendência revelando a dimensão sombria das sociedades corrompidas. Observa Bignotto que a verdadeira oposição teórica, que podia ajudar na compreensão da realidade de seu tempo, era entre as sociedades livres e as sociedades corrompidas, dominada pelas lutas internas, e não a pátria de um humanismo triunfante. Para escrever a história da cidade, “era preciso partir da idéia de corrupção, não da idéia de liberdade”.¹⁷⁴ Ao contrário dos humanistas, para Maquiavel, não é nos princípios ‘éticos eternos’ que se constitui a liberdade, mas o caminho para se pensar nela está nos “conflitos internos de uma cidade”. Ao considerar que a eficácia do

¹⁷² N. BIGNOTTO, *Maquiavel republicano*, p.104.

¹⁷³ J. SENA, *Maquiavel, Marx e outros estudos*, p.22.

¹⁷⁴ N. BIGNOTTO, *Maquiavel republicano*, p.191.

governo era independente do caráter moral ou imoral das regras, o propósito de Maquiavel era formular leis eficazes, tendo como base a experiência política antiga romana e nova. Quanto à liberdade da aplicação das regras sobre a relação entre a teoria e a prática, Maquiavel entende que a liberdade é o produto de forças em luta, - resultado de um processo que não pode ser extinto com o tempo - por isso está acima da importância das leis, cuja prática está em compreender que ela é consequência do conflito infinito de desejos opostos. Escreve que o desejo que sentem os povos de ser livres raramente prejudica a liberdade porque nasce da opressão ou do temor de ser oprimido. A idéia de conflito não deve ser entendida como uma ‘lei’ matemática, que opera sempre do mesmo modo. Segundo Bignotto, basta lembrar o elogio que Maquiavel faz das cidades alemãs em seu *Ritratto delle cose della Magna*¹⁷⁵, referindo-se ao fato de que, na Suíça, os conflitos também originaram a liberdade, mas, pela situação especial desse país e pela história desse povo, fizeram das pequenas repúblicas um conjunto vulnerável aos ataques das grandes potências, portanto não se tornaram grandes. De qualquer maneira, as divergências permitem a compreensão da possibilidade constitucional de contestação entre grandes e oprimidos; e leis que visam regular estas dissensões que criam o espaço da ação e a esfera pública, que permite o surgimento da liberdade.

2.6 - A ação na construção da liberdade na cidade

A transformação pensada por Maquiavel para o espaço público foi à importância dada à ação humana na construção da cidade, e não como acreditavam os humanistas a visionar a realidade em termos de passado, a contemplar a história de um ponto de vista que lhe é exterior e copiar formas, dando credibilidade a “princípios

¹⁷⁵ “ (...) Che venendo a due disunione generale, dicono che e Svizzeri sono inimicati da tutta la Magna e li principi dallo imperadore. E pare forse cosa strana a dire ch’e Svizzeri e le comunità sieno inimiche, tendendo ciascuno di loro a uno medesimo segno di salvar la libertà e guardarsi da principi; ma questa loro disunione nasce perchè li Svizzeri, non solamente sono inimici alli principi come le comunità, ma eziandio sono inimici alli gentili uomini: perchè nel paese loro non è dell’ una specie nè della altra, e godonsi, sanza distinzione alcuna di uomini, fuori di quelli che seggono nelli magistrati, una libera libertà”. *MACHIAVELLI, OPERE*, p.443.

éticos eternos”. Nota-se, que na própria natureza humanística havia um ideal de liberdade – que permitiu a Maquiavel ser um crítico do Renascimento que a própria Renascença possibilitara a liberdade da crítica.

A originalidade do pensador florentino foi inovar, quando censurou expressamente os historiadores e os analistas florentinos que o precederam por terem ignorado o estudo das lutas entre o que chamava as facções no interior de um Estado, “lutas que considerava como motor histórico essencial”.¹⁷⁶ Desta perspectiva, Maquiavel rompeu de modo decisivo com a tradição republicana florentina ao analisar a construção da liberdade romana. Observou que a história e a mentalidade romana dependiam da experiência da “fundação”. Acreditou que fosse possível repetir a experiência romana, por meio de uma Itália unificada, a qual deveria constituir um governo político “eterno” de Nação italiana, a mesma pedra angular sagrada que fora a fundação da Cidade Eterna para o povo latino.¹⁷⁷ Maquiavel inicia o primeiro capítulo, do Livro I, dos *Discorsi*, analisando a história romana, elogia Roma e como esta se tornou Império. Escreve o Autor “os que observarem a fundação desta cidade, os governantes e a ordem pública que se instituiu, não se ‘espantarão’ de saber que tantas virtudes tenham sido ali cultivadas, durante séculos, e que aquela cidade se tenha tornado centro de imenso Império”.¹⁷⁸ Neste capítulo, o pensador florentino lembra primeiro a origem das cidades (Veneza e Atenas), e que estas foram fundadas por consequência natural do país ou por estrangeiros. O primeiro caso, - escreve -, ocorre quando os habitantes vivem em insegurança devido à localização e aos poucos habitantes. Para prevenir os habitantes, espontaneamente ou movidos por autoridade, decidem habitar em conjunto um local de escolha comum, que ofereça maior comodidade e cuja defesa seja mais segura. Segundo o Autor, foi o que aconteceu com a cidade de Veneza, quando começaram as invasões bárbaras, e nenhum príncipe assegurou a cidade um governo com leis que parecessem apropriadas. A escolha do local foi coroada de êxito, favorecida pela sua posição geográfica, sem saída para o mar, os venezianos dificultaram as manobras dos navios, preservando a cidade da

¹⁷⁶ G.MOUNIN, *Maquiavel*, p.27.

¹⁷⁷ Cf. H. ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p.183.

¹⁷⁸ Ver *DISCORSI*, Liv.I, cap.1.

dominação pelos bárbaros que tanto arruinavam a Itália. Conclui Maquiavel que foi assim que Veneza construiu, sobre fundamentos bem frágeis, a “grandeza que hoje admiramos”. O segundo caso é o da cidade fundada por estrangeiros. Atenas fora construída, sob a direção de Teseu, para acolher a população dispersa da Ática e a segunda reuniu os habitantes que se haviam refugiado nas ilhotas situadas no mar Adriático para escapar às guerras que se sucediam na Itália, depois da decadência do Império Romano. Há ainda, segundo o Autor, outro tipo de cidade: a construída por um príncipe, não com o propósito de ali fixar residência, mas exclusivamente para a sua glória, dá exemplo a cidade de Alexandria, estabelecida por Alexandre. Como estas cidades não têm origem natural, é raro que se desenvolvam plenamente, chegando a constituir capitais de Estados. Maquiavel escreve que Florença foi fundada pelos soldados de Sila ou pelos habitantes de Fiesole (os quais seduzidos pela longa paz Otaviano, teriam decidido habitar a planície do rio Arno), “a verdade é que a sua fundação foi obra do Império Romano”¹⁷⁹ e que a cidade florentina, no princípio, “não pôde expandir-se a não ser mediante a “munificência do príncipe””.¹⁸⁰ Incluem nesta categoria, as colônias fundadas pelas repúblicas, ou pelos príncipes, para receber a população excedente ou para manter suas novas conquistas de modo mais seguro e menos dispendioso. Escreve que o povo romano, por exemplo, fundaram muitas destas cidades em toda a extensão do Império, e que “uma cidade deve sua existência a homens livres quando um povo, movido pela doença, à fome ou guerra, deixa a pátria dos seus pais para estabelecer-se em outro local - espontaneamente ou sob a direção de um príncipe”. É na comparação -escreve- entre o povo imigrante que se instala em cidades conquistadas pela força das armas, como fez Moisés, ou então, edifica uma nova cidade, como Enéas. No último caso, escreve Maquiavel, “manifestam-se a sabedoria do fundador e a sorte do seu empreendimento, melhor ou pior, conforme seja maior ou menor a sabedoria do príncipe”. Tal sabedoria revela-se em dois princípios: a escolha do local e a natureza das leis promulgadas. Como os homens agem por necessidade ou por escolha, deve-se considerar se não é mais vantajoso selecionar, para sede de uma cidade, local infértil, em que os habitantes, constrangidos

¹⁷⁹ *DISCORSI*, Liv. I, cap.1.

¹⁸⁰ *Ibid.*

ao trabalho, e menos inclinados ao ócio, possam viver unidos, sujeitos à concórdia pela condição imposta. Escreve que a escolha seria mais sábia e mais útil se os homens se contentassem em viver com o que têm, e não buscassem ampliar seu território. Mas, como estão condenados a garantir o seu destino exclusivamente pelo poder, é preciso que fujam das regiões muito ‘estéreis’, fixando-se em terras ‘fecundas’, em que a riqueza do solo permita o desenvolvimento; em que os habitantes possam defender-se de ataques, dominando quem se oponha ao seu progresso. “É necessário imitar os governantes sábios que souberam compensar os inconvenientes impondo aos que se destinam às armas a necessidade de contínuo exercício”.¹⁸¹ Tal regra, permitiu-se formar soldados melhores que os de países “naturalmente rústicos”. Ressaltou o que aconteceu no Egito, em que a influência do solo foi tão alterada pela rigidez das instituições, o país produziu homens eminentes em todos os campos. E se o curso do tempo não houvesse já extinto a lembrança dos seus nomes, percebe-se que esses homens eram mais dignos de elogio do que o Grande Alexandre, e tantos outros, cuja memória ainda floresce. Quem tiver estudado o Império do Sudão - escreve Maquiavel-, a organização dos mamelucos e a disciplina da sua milícia, saberá que os soldados estavam obrigados a contínuos exercícios; eles temiam, de fato, o ócio a que a amenidade do clima poderia levá-los, se não o tivessem neutralizado com as leis mais estritas, pois “é mais prudente escolher uma região fértil, já que as leis podem conter esta influência nefasta dentro de limites convenientes”.¹⁸² Na análise da origem de Roma, Maquiavel ressalta que a cidade, instituída por estrangeiros, teve como fundador Rômulo, que a fizera livre e independente, e devido às leis estabelecidas por Rômulo, foram impostas ao povo por Numa e outros legisladores. E nem a fertilidade do solo, nem a comodidade do mar, nem as vitórias freqüentes, nem mesmo a própria grandeza do Império puderam, no curso de tantos séculos, corromperem seus costumes: “Roma viu florescer mais virtudes do que qualquer outra República”.¹⁸³

O conteúdo do primeiro capítulo, do Livro I, dos *Discorsi*, e do capítulo terceiro, antecipa a compreensão da onipresença e da onisciência da história de Roma que permeia todo o livro. Maquiavel faz de Roma o paradigma da ação política,

¹⁸¹ *DISCORSI*, Liv.I, cap.1.

¹⁸² *Ibid.*, cap.3

¹⁸³ *Ibid.*, cap.1.

analisa a história na universalidade para poder servir de exemplo para os homens de seu tempo. É essa “veneração” pela história romana que Maquiavel agrega à liberdade.

Para o Autor, esta liberdade não está fundada na liberdade antiga, relacionada com a *polis* grega, tão preconizada pelos humanistas, mas na fundação da cidade de Roma.¹⁸⁴ Arendt resume que é na essência da política romana que se encontra a convicção do “caráter sagrado da fundação”, escreve que, “uma vez que alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras. Participar na política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma”.¹⁸⁵ Portanto, ao fazer de Roma o modelo da República livre, Maquiavel contraria o pensamento dos humanistas, que destacavam a grandeza da “mãe” romana a fim de celebrar a nobreza da florentina *libertas* e de seus ascendentes, e que ainda tinham como modelo de governo ideal (fundada na *polis*) para os florentinos a cidade de Veneza. Ao atacar o governo de Veneza, Maquiavel pensava num regime de grande participação popular – um governo “largo” contra um regime aristocrático – um governo “stretto” que era a esperança dos *ottimati* - florentinos de fundar uma Veneza excluindo o povo.

Para os florentinos, o paradigma de regime ideal era a cidade de Veneza, no entanto no capítulo sexto, do Livro I dos *Discorsi*, Maquiavel censura a República de Veneza. Demonstra que o sucesso é o resultado de uma posição geográfica única e do fato de que sua nobreza foi constituída por todos os seus primeiros habitantes, portanto, não havendo motivos para que os conflitos entre os grupos marcassem desde o início sua história. Escreve Maquiavel que a forma de governo da cidade de Veneza nasceu e se manteve sem distúrbios porque, originalmente, todos os habitantes da cidade foram chamados ao poder, de modo que ninguém podia queixar-se; “os que vieram depois encontraram o governo já completamente organizados, e não tiveram a possibilidade, ou o desejo, de instigar tumultos”.¹⁸⁶ Com este pano de fundo,

¹⁸⁴ “Ao contrário da grega, o sentido romano de lei não era uma continuação à fundação da *polis*. O povo romano devia a sua existência não a uma unidade orgânica, mas sim a uma aliança perpétua entre patrícios e plebeus. O império romano, por sua vez, não se esgotava na noção de *imperium*, mas sim num sistema que convertia o *imperium* num sistema de alianças em que o instrumento das *leges* foi utilizado para a celebração de tratados, que ampliaram para outras províncias e outras comunidades os *socii*, que formavam a *Societas Romana*”. C.LAFER, Hannah Arendt, *Pensamento, persuasão e poder*, p.34.

¹⁸⁵ H. ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p.162.

¹⁸⁶ *DISCORSI*, Liv. I, cap.6.

Maquiavel interroga se seria possível instalar em Roma um governo que extinguisse a inimizade entre o povo e o Senado, considerou que as divergências entre o povo e o Senado duraram até o tempo dos Gracos, quando provocaram a perda da liberdade.

Para o Autor, era “desejável” que Roma alcançasse o apogeu sem as divergências causadas pela inimizade entre o povo e o Senado, para isso, deveria examinar se seria possível fundar em Roma um governo que evitasse as dissensões. Escreve Maquiavel que para fazer um julgamento seguro, é preciso passar os olhos sobre as repúblicas que, “sem discórdia e inimizade, gozaram longamente da liberdade; ver qual a forma do seu governo, e se o mesmo poderia ter sido introduzido em Roma”.¹⁸⁷ Cita exemplos de Esparta, entre os antigos, e de Veneza entre os modernos. Esparta foi governada por um reino e um Senado pouco numeroso e Veneza não dividiu o poder sob denominações diferentes; todos os que participavam tinham o mesmo título: “*gentiluomini*”. Mais do que à sabedoria dos seus legisladores, foi à fortuna, que Veneza deveu a forma de governo, fundada pelos muitos habitantes expulsos das regiões vizinhas. Os venezianos formularam leis que lhes permitissem viver em coletividade, e como se reunissem com frequência para deliberar sobre os assuntos de interesse da cidade, refletiram que já tinham número suficiente para completar sua existência política, recusando a todos que imigrassem depois disso, a faculdade de participar do governo. Em consequência, como estes últimos tivessem aumentado consideravelmente, passou-se a chamar “*gentiluomini*” aos que governavam a cidade, e aos outros, “*popolani*”. Assim, a forma de governo que nasceu e manteve-se sem distúrbios deveu-se, originalmente, aos habitantes da cidade de serem chamados ao poder, de modo que ninguém podia queixar-se; os que vieram depois encontraram o governo já completamente organizado, e não tiveram a possibilidade, ou o desejo, de instigar tumultos (citado acima). Faltou-lhes o desejo, porque nada lhes tinha sido retirado porque os governantes os controlavam com pulso firme, não lhes confiando jamais qualquer cargo que pudesse conferir-lhes a menor autoridade. E os que vieram estabelecer-se na cidade não eram bastante numerosos

¹⁸⁷ *DISCORSI*, Liv. I, cap.6.

para romper o equilíbrio entre governantes e governados. Desse modo, Veneza pôde fundar um governo e manter sua unidade.

Quanto à cidade espartana, a razão pela qual a cidade grega “pôde se manter por tão longo tempo” foi porque tendo poucos habitantes e obstruído a via para quem ali quisesse morar, e considerando as leis de Licurgo - observando-as, acabavam com todas as causas dos tumultos -, puderam viver unidos por muito tempo. A submissão às leis de Licurgo, tudo isto havia afastado as desordens, permitido por muito tempo uma existência unida. Com as leis, Licurgo estabeleceu, em Esparta, menos desigualdade social, e o povo, “este não era ambicioso, porque as honrarias do Estado beneficiavam poucos cidadãos e a conduta destes não era de molde a despertar a inveja dos populares”.¹⁸⁸ Os plebeus não eram tão ambiciosos, e nem os nobres almejavam o desejo de ter o poder. Duas ocorrências principais causaram tal união: a primeira é que eram poucos os habitantes de Esparta e por isso puderam ser governados por poucos; a segunda, não aceitando estrangeiros na república, não tinham oportunidade de corromper-se nem de crescer a uma magnitude que a tornasse insuportável aos poucos que a governavam. Se, por essa razão, em Esparta foi possível ordenar um Estado que retirasse as controvérsias e as lutas entre os patrícios e os plebeus, a razão deve ser atribuída às condições da sua gênese, do seu desenvolvimento, do seu condicionamento social interno e, por último, às escolhas que caracterizam a sua política.¹⁸⁹ Enquanto em Veneza foi possível ordenar um Estado, que jamais foi atormentado pelas lutas sociais e políticas análogas àquelas que caracterizaram o desenvolvimento da República romana. A esse respeito, também, as condições ambientais fizeram que, num primeiro momento, cada cidadão fosse admitido no governo da cidade e os que a habitaram em seguida, encontrando o Estado fixo e terminado, não tiveram nem causa nem comodidade de fazer tumulto. Não existia motivo para grandes conflitos, porque nada lhes havia sido retirado; não havia comodidade, porque quem ali regia mantinha-se no equilíbrio e não os empregava em coisas em que pudessem adquirir autoridade. Além disso, não foram muitos aqueles que habitaram Veneza depois, e em tal número que tenha havido desproporção em

¹⁸⁸ *DISCORSI*, Liv. I, cap. 6.

¹⁸⁹ *Ibid.*

relação à proporção entre governantes e governados, porque o número dos senhores ou é igual ou superior de maneira que, por esse motivo, Veneza pôde ordenar os Estados e mantê-lo unido.

Com parcimônia, Maquiavel põe em termos rigorosamente históricos o problema de Esparta, Roma e Veneza, e procede à sua comparação. Não discute em absoluto a superioridade de uma sobre a outra, - estuda a gênese de cada uma das cidades, e traça a sua fisionomia específica. Ao analisar e comparar a situação de cada uma, evidenciando a força das idéias e a qualidade do “viver político” das cidades, Maquiavel faz a “escolha”. Vê-se que entre Esparta, Roma e Veneza, a escolha não pôde cair nem sobre a primeira nem sobre a terceira, mas sim sobre a segunda, que melhor que as outras, construiu a sua potência, desafiou a sorte e, se não “perdurou”, em grandeza, “oitocentos anos”, todavia conquistou o mundo e o dispôs sob Império, que perdurou muito tempo. Certamente –observa Maquiavel– um governo que remova todo inconveniente e perigo não será nunca encontrado. Se Roma tivesse seguido (o que ao contrário, por virtude, não o fez) o exemplo espartano e, em defesa da própria liberdade, tivesse ou fechado os portões aos estrangeiros ou não tivesse solicitado a plebe nas guerras, a consequência teria tolhido a principal causa dos tumultos, e teria gerado um Estado fraco. Eis a conclusão de Maquiavel: tratando-se de Estado, é necessário, estabelecer o escopo: se quiser permanecer unido, poderia ser ordenado como Esparta e Veneza; mas se é preciso ser fundado um Império, então, não se poderá evitar a ordená-lo como Roma, e fazer surgir e, conseqüentemente enfrentar com coragem as implicações, dos tumultos e das “dissensões”. O critério da escolha está nos fatos. Portanto, para que os Estados sejam “ordenados” à maneira de Esparta e de Veneza, expandir-se é realmente um “veneno mortal”. Ordená-los à maneira de Roma transforma-se em uma “necessidade” absoluta. Essa necessidade não se origina realmente do arbítrio da vontade, - portanto não é termo de escolha. A necessidade é imposta pela lógica dos “fatos” que não permitem alternativas.

No seu aspecto geral, a questão se coloca na forma de uma antinomia como uma espécie de escândalo ético, é aqui que o pensamento de Maquiavel alcança um dos pontos altos da sua grandeza. Segundo Sasso, foi à República romana, cuja liberdade constituiu a essência civil e política, que possibilitou a conquista, a expansão

territorial e observando-se atentamente apresenta-se como possível o Império, escreve Sasso – “*se nonchè l'impero è anche l'Impero*”¹⁹⁰ - o império só torna-se possível referente à República, porém diferente da forma da sua essência. O Império não é o governo de “muitos” é o governo de “um” e a sua essência não é a liberdade, mas ao menos na sua tendência, é o domínio de “um” e a servidão de “muitos”. Se, então, o *telos*¹⁹¹ intrínseco à República romana é no exemplo maquiaveliano a formação do Império, o *telos* coincide com um singular, dramático, inexorável destino de autodestruição. Às repúblicas livres e bem ordenadas competem conquistas: somente elas de fato, as repúblicas livres e bem “ordenadas”, podem realizar, com sucesso, a necessária aventura da conquista. Mas o resultado da conquista é a derrubada, a lenta consumação, do velho regime, por essa razão a negação do ‘instrumento’ político e constitucional que o tornou possível. A liberdade possibilitou a conquista, mas a conquista destrói a liberdade.

Maquiavel advertiu sobre o problema, ao mesmo tempo em que se conquista pela liberdade, perde-a na dominação. Na tentativa de resolução, no único modo possível, era analisando as “possibilidades” concretas que, no decorrer da história, Roma teve de superar e fracassou a contradição intrínseca à sua forma de república livre e conquistadora. A questão que pode ser era, depois de ter dado lugar à formação necessária de um imenso Império, que a república conservasse a sua característica primária – independente, com leis e divergências-, e em troca a tudo que subera obter, que não desistisse da liberdade em troca da vontade despótica de um príncipe. A questão era se possível dar “vida” a um Império que tivesse e conservasse a forma específica da república. Era, pois, uma questão ao mesmo tempo histórica e teórica; implicava a solução de um problema que se havia formado no intrínseco da teoria, delineável à forma e à fenomenologia dos Estados livres.

Quanto à interpretação histórica das razões pela qual a República romana se ampliou, também Tito Lívio havia observado que na sua grandeza, decompôs-se e decaiu. Mas na qualidade específica do pensamento de Maquiavel que, como a história

¹⁹⁰ G. SASSO, “Il pensiero politico”, p.527.

¹⁹¹ *Telos* aqui como uma decisão humana, uma convenção estabelecida segundo *nómos* (lei). O *telos* é o que permite avaliar ou determinar o valor e a realidade de alguma coisa. *Termos Filosóficos gregos* – um léxico histórico, trad. Beatriz Rodrigues Barbosa, art. *Telos*.

de Roma se configurava na forma de uma “teoria”, assim a questão teórica tinha sido pelo Autor discutido por meio da análise direta da história. São pela potência dessa configuração que a análise coloca-se como o autêntico alicerce da reflexão moderna sobre a história de Roma e dos seus momentos essenciais – a república, a sua grandeza e a sua decadência no Império, o Império e a sua dissolução. Escreve Maquiavel que era necessário imitar a Constituição de Roma e não a das outras repúblicas; não acreditava que era possível escolher um termo intermediário entre estes dois modos de governo, seria preciso tolerar as discórdias que pudessem surgir entre o povo e o Senado, considerando-as como um mal necessário para alcançar a grandeza romana. Pelos motivos demonstrados, Maquiavel assegurava a autoridade dos tribunos como indispensável à conservação da liberdade, “os tribunos foram os guardiões das liberdades romanas”.¹⁹²

2.7 - Modelo romano, liberdade e os *Discorsi*

Paralelamente às análises que Maquiavel faz sobre as repúblicas de Esparta e de Veneza, o Autor ressalta a problemática de suas fundações, elegendo como elemento central a presença do modelo romano. Por quê? Porque o modelo romano de uma república implica conservar duas fontes de oposição essenciais da política republicana de Roma: primeiro, os interesses do povo e os da classe aristocrática. A distinção entre *populus* e *plebes* (o primeiro como *cives* e como *optimates*, ou patriciado detentor da cidadania, da magistratura, do comando militar e do Estado: a segunda, como *populares*, com direito conquistado de ter representantes, mas, com poderes limitados e jamais governantes); e segundo, um conjunto de dispositivos institucionais e legais garantindo a plebe exprimirem reivindicações, sendo atendidas sem que ela própria assumisse a direção política e o poder. Escreve Maquiavel que Roma tinha por hábito ver os populares entregues a um comportamento extremado ou recusando-se à mobilização para a guerra, quando queriam que se fizesse alguma lei.

¹⁹² *DISCORSI*, Liv. I, cap.4.

“De tal sorte que para acalmá-los, era necessário satisfazer a sua vontade”, ¹⁹³ - escreve o Autor- que o povo mesmo quando “vive mergulhado” na ignorância, pode compreender a verdade e a admite com facilidade quando alguém da sua confiança sabe indicá-la.

As análises reforçam a convicção que todas as leis para proteger a liberdade nascem das divergências como prova o que aconteceu em Roma. Escreve Maquiavel que ela não foi somente uma “república virtuosa, mas a mais virtuosa, num mundo povoado por repúblicas fortes e livres”. ¹⁹⁴ O pensador florentino analisou em dois momentos o termo liberdade, dos primeiros humanistas florentinos. Primeiro entendendo por liberdade, como a independência da agressão externa e da tirania. A identificação dá-se no momento em que os florentinos alcançaram à liberdade, em que conseguiram remover o poder de execução das sentenças judiciais de mãos estrangeiras, ou, ainda, quando os romanos conquistaram a África e a Ásia e submeteram a maior parte da Grécia, que se tornaram mais seguros de sua liberdade, porque não tinham mais quaisquer inimigos para justificadamente temer. O segundo, encontra-se na identificação de um povo livre ao governar-se, em vez de ser governado por um príncipe.

Maquiavel investiu contra os que, sob a influência deturpadora do poder, caracterizavam o povo como insolente, escreveu que a opinião contra os povos nasce porque dos “povos todos falam mal sem medo e livremente e dos príncipes fala-se sempre com mil medos e mil desconfianças”. ¹⁹⁵ Na concepção do Autor, o povo era a razão de ser do Estado e qualquer Nação que não beneficiasse os cidadãos seria um mau Estado, uma tirania. Observa-se que essas idéias exprimem o interesse pelos cidadãos. São analisadas nos *Discorsi*, a partir da história de Tito Lívio, análoga ao seu tempo. Sasso escreve que “os *Comentários* não são só obra de teoria, mas obra de paixão”, ¹⁹⁶ não dissertam sobre o Estado em geral, e não delineiam geometricamente modelos, mas constroem e determinam o esquema teórico por meio da reflexão histórica florentina e italiana. O critério com o qual a análise está relacionada é com a

¹⁹³ *DISCORSI*, Liv. I, cap.4.

¹⁹⁴ *Ibid.*, Liv. II, cap.2.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.305.

¹⁹⁶ G. SASSO, “Il pensiero politico”, p.479.

indivíduoação de aspectos essenciais da história de Roma, que se desenvolve a partir das lutas que levaram à instituição do tribinato da plebe. Entende-se que a primeira vez que se manifesta a convicção da importância da liberdade política é no discurso de abertura dos *Discorsi*, em que é descrito o avanço da liberdade na República romana e sua preservação “como uma das coisas mais essenciais de que tinham de cuidar”.¹⁹⁷ Observa-se, que o Autor tornou a escrever a mesma tese no primeiro capítulo, consagrando às dificuldades da preservação da liberdade política, ao insistir que a meta de qualquer legislador ao constituir uma república, deve ser a de “prever todas as leis necessárias para a conservação da liberdade”.¹⁹⁸ A propósito, alguns comentadores descrevem que os *Discorsi* legitimam o lado autor e pensador de Maquiavel. Ridolfi escreve que “só é possível falar dos *Discorsi* quando se refere a este homem de letras, mais do que em qualquer outro italiano de sua época”.¹⁹⁹ Viroli escreve que em seu sorriso havia sempre aquele amor pela liberdade e pela igualdade civil sempre fortíssimo nele, porque “somente entre livres e iguais, e não entre patrões e servos, é que se pode realmente rir”.²⁰⁰ Valverde escreve que “o problema da liberdade cívica está disseminado, como subsolo fecundo, por todos os *Discorsi*”. Já na apresentação do livro, Maquiavel se posiciona de modo a ressarcir a imagem anti-republicana, quiçá implicada na dedicatória de *Il Principe*.²⁰¹ Berlin escreve que pelo que se conhece dos tratados sobre política, “os *Discorsi* não fogem do comprimento convencional e são igualmente claros e definidos”.²⁰² Destes estudiosos, compreende-se que os *Discorsi* surpreendem o número de interpretações das opiniões políticas de Maquiavel. Os Comentários são obras política dividida em três livros, cuja temática essencial é a Constituição da República romana livre e como esta se constituiu em grandeza. O Livro I, dos *Discorsi* trata de como foi possível deixar a monarquia e progredir para um sistema de liberdade política e a liberdade republicana; o Livro II, da ascensão de um poder militar e a liberdade do povo em Roma e o Livro III, Maquiavel trata sobre a manutenção da liberdade. Considerados no conjunto, os *Discorsi* não é uma obra

¹⁹⁷ Q. SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p.177.

¹⁹⁸ *Ibid.*, Idem.

¹⁹⁹ R. RIDOLFI, *Biografia de Nicolau Maquiavel*, p.109.

²⁰⁰ M. VIROLI, *O sorriso de Nicolau*, p.296.

²⁰¹ A.R. VALVERDE, “A liberdade cívica no Livro I dos *Discorsi* de Maquiavel”, p.337.

²⁰² I.BERLIN, *Estudos sobre a humanidade*, pp.299/300.

unitária, caracterizada pela força de um só problema, isto é, as dissensões. Trata-se de uma obra sinalizada por análises e reflexões, profundamente marcada pela história. O tema dominante da primeira parte do primeiro livro pode ser identificado na mesma disposição teórica e construtiva do escritor empenhado na análise da realidade política e social de Florença, da Itália, e, em parte, da Europa, a segunda aparece caracterizada por temas diversos, do mesmo modo que diversos são os temas que dominam o segundo e o terceiro livro.

Os *Discorsi* são em essência obras unitárias, consistindo na unidade conexões e ordenações sistematizadas nos conceitos fundamentais, com os quais Maquiavel desenvolveu os assuntos da investigação teórica. Embora o conectar-se, o referir-se e o ordenar-se sistematicamente dos conceitos não tenha sido por Maquiavel deduzido e demonstrado *geometricamente*, há nos *Discorsi* uma continuidade e uma coerência que exprimem a essência dos conceitos. O Livro I trata-se sobre a fundação e a manutenção do poder. Esclarece como foi possível Roma deixar a monarquia e progredir sob o sistema da liberdade republicana.

A análise do primeiro Livro pretendeu engendrar uma lógica que unisse pensamento, história e realidade e que por meio desta lógica, obter a identificação de uma imagem particular universalizada, ou seja, partindo de dados singulares, de experiências passadas, Maquiavel inferiu uma previsibilidade com validade universal. Trata-se de uma forma fecunda de raciocinar. A escolha da cidade de Roma, para Maquiavel, tem duas características muito importantes: trata-se da questão da liberdade política e do conflito entre grupos sociais. No Livro I, capítulo dois, dos *Discorsi*, Maquiavel estabelece aos poucos a questão da liberdade, demarcando não só as formas que assumiu o governo de Roma, como o conjunto de circunstâncias que a levaram à perfeição.

Quanto aos regimes de governo, Maquiavel escreve que há três espécies: o monárquico, o aristocrático e o popular, os que pretendem estabelecer a ordem numa cidade devem escolher, dentre as três formas, a que melhor convém a seus objetivos. Para Maquiavel, o regime monárquico transforma-se em despótico; a aristocracia, em oligarquia e a democracia, em permissividade. Em consequência afirmava Maquiavel que todo legislador adota para a fundação de um Estado uma das três formas de

governo, mas adverte que qualquer delas não se manterá por muito tempo. O Autor parte de uma tripartição como Aristóteles:²⁰³ governo de um (monarquia), governo de poucos (aristocracia) e governo de muitos (democracia). Mas, de um lado, ao elogiar o governo misto, Maquiavel exaltava a constituição da República romana e analisava o governo misto em Roma e que depois da expulsão dos reis, transformou-se numa república. Escreve que a república mantendo no governo os cônsules e o Senado apresentou a princípio somente uma mistura das três formas de governar, isto é, a monarquia (*principato*- presente no poder consular) e a aristocracia (*ottimati*- presente no Senado). Faltava então introduzir o governo popular (governo *popolare*). Mas a insolência do *principato* romano trouxe revolta ao povo. Dessa forma, o governo democrático (popular) pode instalar-se por meio dos tribunos do povo. Dessa forma, este governo misto, republicano, trouxe estabilidade ao povo romano. Escolheram um governo de que participavam todos, ou seja, o governo misto, por julgá-lo mais sólido e estável; se o príncipe, os aristocratas e o povo governam em conjunto com o Estado, podem com facilidade controlar-se mutuamente. Portanto, Maquiavel não aceita totalmente a teoria dos ciclos “*ad infinitum*”, além do mais, as guerras, as invasões estrangeiras quebrariam o ciclo. Verifica-se que as razões que determinam as modificações das várias formas de governo, em geral, estão relacionadas a um desvio do bem público para o interesse privado, seja a de um principado (monárquico), seja a de poucos (aristocrático), seja a de muitos (popular). Como exemplo, Maquiavel lembra que entre os legisladores que elaboraram constituições semelhantes, o mais digno é Licurgo, que nas leis espartanas, soube de tal modo contrabalançar o poder do rei, da aristocracia e do povo, garantindo estabilidade, em que o Estado se manteve em paz durante mais de oitocentos anos, para sua glória. Lembra que o legislador de Atenas, Sólon, que só serviu-se do governo popular, não conseguiu estabilidade. Maquiavel afirma que o governo teve uma existência tão efêmera, que ainda vivia quando eclodiu a tirania de Psístrato. Embora os herdeiros do tirano tenham sido expulsos quarenta anos depois, recobrando Atenas a liberdade, restabelecendo o sistema de Sólon, este só durou um século, não obstante as emendas feitas para consolidá-lo, e para reprimir a insolência dos aristocratas e a licença da multidão –

²⁰³ Ver ARISTÓTELES, *Política*, p.123.

dois vícios que não tinham merecido a atenção de Sólon. Por outro lado, como nem a autoridade do príncipe nem a aristocrática participavam da Constituição ateniense, a cidade teve uma existência muito limitada, em comparação com a da Lacedemônia. Mas, quanto a Roma, escreve que a cidade não teve um Licurgo que lhe dessas leis, que estabelecesse um governo capaz de conservar a liberdade por muito tempo. Contudo, devido aos acontecimentos que fizeram nascer no seu seio o ciúme que sempre separou o povo dos poderosos, Roma conseguiu o que seu legislador não lhe tinha concedido. Entretanto, como o seu objetivo principal tinha sido fundar uma monarquia, e não uma república, quando a cidade recobrou a independência, viu-se que a liberdade reclamava muitas disposições que os reis não haviam pensado estabelecer. E embora estes tivessem perdido a coroa pelas causas e nas circunstâncias que os expulsaram, instituíram dois cônsules para exercer a função real, de modo que só se baniu de Roma o título, e não a autoridade do rei. A república, retendo os cônsules e o Senado, representou a princípio a mistura de duas das três formas de governo já mencionadas: a monarquia e a aristocracia.

Quanto ao governo popular, analisado anteriormente, consolidou-se parte da autoridade. Escreve Maquiavel que o equilíbrio dos três poderes deu origem a uma ‘república perfeita’. No processo da consolidação, o povo e os dirigentes romanos foram prudentes em estabelecer compromissos entre as várias forças sociais e políticas: o Senado fazendo leis para a liberdade e o povo não odiando os grandes a ponto de tentar eliminá-los. Este é o segredo do governo misto: estabilidade, durabilidade: “capacidade de resistir ao tempo”. A sorte favoreceu Roma de tal modo que, embora tenha passado da monarquia à aristocracia e ao governo popular, o poder real não cedeu toda a sua autoridade para os aristocratas, nem o poder destes foi todo transferido para o povo. O equilíbrio dos três poderes fez assim com que nascesse uma ‘república perfeita’. A fonte da perfeição, todavia, foi à desunião do povo e do Senado.

Ao recorrer ao modelo de República romana, Maquiavel foi capaz de não somente expor as razões do processo de transformação, mas, principalmente, expor a causa, - a desunião entre o povo e o Senado - que determinou a liberdade da República romana.

A defesa da liberdade está em examinar o modo como às divergências terminaram e que nunca provocaram o exílio, ou violências prejudiciais ao bem público, ao contrário, “fizeram nascer leis e regulamentos favoráveis à liberdade de todos”.²⁰⁴ O objetivo era desacreditar e superar uma forte tradição contrastante de pensamento em que o conceito de liberdade civil era, pelo contrário, associado ao ideal clássico da *civitas libera* ou Estado livre.

O que evidencia o reconhecimento das leis como fator de um desenvolvimento progressivo nas repúblicas, Burckhardt afirma que Maquiavel reconhece a lei de um desenvolvimento progressivo das repúblicas. Um desenvolvimento que se manifesta de forma intermitente e exige que o Estado seja flexível, capaz de transformações, uma vez que só assim os súbitos derramamentos de sangue e os banimentos seriam evitados em Florença. Por um motivo semelhante, ou seja, a fim de barrar o caminho de atos individuais de violência e de intervenção estrangeira (a morte de toda liberdade), deseja ver introduzida uma forma de acusação judicial (*accusa*) contra cidadãos detestados, contra os quais Florença, desde sempre, dispusera apenas da maledicência.

Com maestria, Maquiavel caracteriza as decisões forçadas e tardias que, em épocas críticas, desempenharam tão grande papel na vida das repúblicas. Em meio a tudo isso, a imaginação e a pressão dos tempos seduzem Maquiavel, em uma passagem, a fazer “uma louvação incondicional do povo, que saberia escolher seus auxiliares melhor do que qualquer príncipe e, ‘aconselhado’, deixar-se demover de equívocos”.²⁰⁵ A questão que surge é saber em que propósito o cidadão permanece livre²⁰⁶ ao agir em obediência à lei?

²⁰⁴ *DISCORSI*, Liv. I, cap.4.

²⁰⁵ J. BURCKHARDT, *A cultura do Renascimento na Itália*, pp.79/80.

²⁰⁶ No ensaio *Liberdade antes do liberalismo* é evidenciada a autonomia do cidadão: “ser livre como membro de uma associação civil, alegava-se, é simplesmente estar desimpedido de exercer suas capacidades na busca de seus fins desejados”. Um dos deveres básicos do Estado é impedir que você invada os direitos de ação de seus concidadãos, um dever que ele cumpre pela imposição da força coercitiva da lei sobre todos igualmente. Mas onde a lei termina, a liberdade principia. Desde que você não esteja física nem coercivamente constrangido de agir ou em abstinência de agir pelos requisitos da lei, você permanece capaz de exercer seus poderes à vontade e nesta medida permanece de posse de sua liberdade civil. (...) A apresentação que Hobbes faz do argumento é especialmente incisiva em sua simplicidade, na medida em que ele sustenta que mesmo a força coerciva da lei deixa sua liberdade natural inalterada. “Geralmente todas as ações que os homens desempenham em comunidades, por temor da lei, são ações que seus autores tinham a liberdade de omitir”. (Hobbes, *Os Pensadores*, p.146)

A razão -escreve Maquiavel- não é à busca do bem individual, mas do bem comum que torna grandes as cidades, e está além de qualquer dúvida que o bem comum não é considerado a não ser em repúblicas. Compreende-se a razão quando afirma que: “não é o interesse particular que faz a grandeza dos Estados, mas o interesse coletivo”.²⁰⁷ Vê-se que o bem comum só é considerado importante nas repúblicas porque está submetido às leis. Ao contrário sob o governo de um príncipe, pois o que beneficia o bem individual normalmente prejudica a cidade, e o que beneficia a cidade o prejudica. O príncipe é um déspota faz da sua vontade a lei, citado anteriormente. Isso explica por que as cidades sob o governo monárquico poucas vezes “vão para frente”, enquanto todas as cidades e províncias que vivem em liberdade, em qualquer parte sempre “obtêm grandes ganhos”. O fato que para viver em liberdade há necessidade das leis, as quais são conseqüências das divergências da cidade. Maquiavel, em geral, não emprega a linguagem dos direitos; sempre se limita a descrever “o gozo da liberdade individual como um dos ganhos ou benefícios a serem derivados do fato de se viver sob um governo bem ordenado”.²⁰⁸ O que fazia dos romanos um povo livre era que “nenhuma lei podia ser imposta a eles sem que antes houvesse um consentimento nas assembléias do povo”.²⁰⁹ Maquiavel escreve que “o desejo que sentem os povos de serem livres raramente prejudica a liberdade, porque nasce da opressão ou temor de ser oprimido”.²¹⁰ Portanto, os “tumultos” são causa de liberdade, esta particularidade expressa que não há força onde não haja liberdade, ou não há liberdade e força, em que as ordens não sejam populares.

2.7.1- Modificações do espaço privado. A lei das XII tábuas

A religião exerceu grande influência na sociedade romana. Os princípios religiosos, com leis imutáveis e indiscutíveis, regulavam as relações dos homens entre

²⁰⁷ *DISCORSI*, Liv. II, cap.2.

²⁰⁸ Q. SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, pp.27/28.

²⁰⁹ Q. SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo*, p.34.

²¹⁰ *DISCORSI*, Liv. I, cap.4.

si, e as potencialidades humanas eram limitadas tanto na vida social como na individual.²¹¹ No decorrer do tempo, sucedeu uma evolução social alterando e reconhecendo nas leis, não obra divina, mas humana, sujeita à alteração.

As análises dos estudos antigos, sobretudo de Roma, levam Maquiavel à constatação da força da lei para o equilíbrio de uma sociedade. É importante destacar que a Lei das Doze Tábuas foram feitas pelos patrícios a pedido e para uso da plebe. Escreve Coulanges que esta legislação já não é, pois, o direito primitivo de Roma; mas também não é ainda o direito pretoriano; é uma transição entre os dois direitos. Dizem-no as XII Tábuas: aquilo que os sufrágios do povo em último lugar ordenaram, é a lei. As leis foram escritas em condições de um processo de desenvolvimento das instituições romanas.

Descontentes e insatisfeitos, por não terem seus direitos resguardados, na recém-promulgada Lei das XII Tábuas, os plebeus se retiraram de Roma, indo acampar no topo de uma das colinas vizinhas (o Monte Albano). Lá, montaram barracas e negaram-se a retornar às suas atividades no comércio e na agricultura enquanto seus direitos não fossem explicitamente contemplados na nova lei. No início, tal fato não preocupou os patrícios, mas tão logo os alimentos começaram a escassear, eles passaram a sentir a ausência dos plebeus “grevistas”, que eram os que sabiam plantar e colher os alimentos necessários à comunidade.

Com a fome batendo às portas, os patrícios resolveram atender às reivindicações da classe plebéia, e acabaram aceitando que lhes fossem reconhecidos alguns direitos. Foi formada uma outra comissão de magistrados extraordinários e esta – agora integrada por alguns plebeus – apresentaram, um ano depois, mais duas tábuas, reconhecendo, desta feita, alguns dos direitos da classe plebéia.²¹²

Os plebeus,²¹³ dessa forma, foram conquistando direitos. Vê-se, que a “lenda” do código das Doze Tábuas vai ao encontro do que Maquiavel escreveu: “só

²¹¹ Ver F. COULANGES, *A cidade antiga*, pp.32/44.

²¹² L.A. ROLIM, *Instituições de Direito Romano*, p. 59. Ver também Tito Lívio, *História de Roma*, p.275.

²¹³ Os tribunos da plebe, em número de dois, eram eleitos pela assembléia da plebe (*concilia plebis*), dentre os plebeus. Competia-lhes, dentre outras atividades, convocarem as assembléias e lutar pela igualdade de direitos entre patrícios e plebeus. Tinham, também, a atribuição de defender os plebeus contra seus ofensores, punindo estes últimos, inclusive, e conforme o caso, com a pena de morte. Os tribunos da plebe não podiam pernoitar fora da cidade de Roma, devendo deixar sempre as portas abertas para receber a qualquer hora do dia ou da noite, quem quer que deles necessitasse. Os tribunos da plebe tinham o *jus intercessionis*, ou seja, o direito de

depois dos distúrbios, das contínuas reclamações e dos perigos provocados pelos longos debates entre nobres e plebeus é que se instituíram os tribunos, para a segurança do povo” ²¹⁴ e ainda, que o “desejo de liberdade por parte do povo de não ser oprimido e o desejo que tinha a nobreza de dominá-lo geravam os tumultos”. ²¹⁵ Quando os dois partidos não conseguem chegar a um acordo para estabelecer uma lei que proteja a liberdade, e um deles favorece o governante, o “monstro” da tirania ergue sua cabeça. O povo e o Senado chegaram a um acordo para instituir o decenvirato, mas só porque um dos partidos tinha a esperança de extinguir o título de cônsul, e o outro o título de tribuno. Assim, a autoridade dos novos magistrados “foi cercada de tantas prerrogativas e prestígio que puderam manter o equilíbrio entre povo e Senado”. ²¹⁶ Portanto, para que nasça uma república ‘perfeita’ é necessário haver “desunião entre povo e Senado”. ²¹⁷ Isso significa, em primeiro lugar, que os tribunos tinham até certo ponto uma missão representativa, sob um fraco sistema representativo, mas eram os porta-vozes dos plebeus. Desse modo, o povo exercia diretamente uma grande parte dos direitos políticos, reunia-se para votar leis e para julgar os patrícios acusados de delito. ²¹⁸ Nota-se, que naquele tempo histórico foi impossível separar o funcionamento das leis, que governavam um Estado, sem o consentimento dos cidadãos ou membros do corpo político como um todo.

Maquiavel analisa a história romana em função dos problemas de Florença. Na seqüência de eventos procura na história da Roma republicana, segundo Tito Lívio, que confirmem as convicções acerca das quais as leis – que nascem não só da boa educação, mas também dos tumultos - são favoráveis à liberdade de todos. O pensador florentino agrega a concepção da *civitas libera* à história de Roma de Tito Lívio. Os primeiros livros da história são dedicados, principalmente, a descrever como o povo romano libertou-se de seus primeiros reis e conseguiu fundar um Estado livre. “Um

veto (*intercessio tribunicia*) nas discussões do senado romano. (...) Ao final dos debates, se não estivessem de acordo com a votação dos senadores, os tribunos da plebe se manifestavam contrariamente, em voz alta, gritando a palavra veto (do verbo *vetare* = vetar, ser contra). Quando isso ocorria, os senadores tinham o dever de retomar as discussões, apreciando obrigatoriamente as razões do veto apostado pelo tribuno plebeu. L.A. ROLIM, *Instituições de Direito romano*, pp.62/63.

²¹⁴ DISCORSI, Liv. I, cap.3.

²¹⁵ *Ibid.*, Liv. 1, cap.40.

²¹⁶ *Ibid.*, Liv.I, cap.3.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ Cf. B. CONSTANT, “Da Liberdade dos antigos comparada à dos modernos”, pp.9/25.

Estado livre, Lívio explica, é um Estado em que há magistraturas eleitas anualmente e uma sujeição igual de todo cidadão ao domínio da lei”.²¹⁹ Tal Estado pode ser, portanto, definido como uma comunidade autogovernante na qual- como Lívio acrescenta numa expressão muito ecoada pelos autores neo-romanos – “o *imperium* das leis é maior do que o de qualquer homem”.²²⁰ Dessa maneira, a liberdade é o poder que um povo tem de se governar (a si próprio) e de não ser governado por um príncipe ou ainda liberdade é autogoverno. Essa é a explicação da liberdade antiga que Maquiavel encontrou em Lívio e legou ao mundo moderno. Foi na história de Roma republicana, em Tito Lívio, que Maquiavel buscou as noções para elaborar uma obra política nos *Discorsi*. À medida que os escreve, lê trechos nas reuniões realizadas por jovens republicanos, a quem dedica a obra - a dois humanistas republicanos contemporâneos de quem foi também amigo - Zenobi Buondelmonti e Cosimo Rucellai. Aí desenvolveu idéias democráticas, admitindo que o conflito seja inerente à atividade política e que esta se faz a partir da conciliação de interesses divergentes. Como eles, Maquiavel tornara também defensor do republicanismo.

2.8- Como explicar a dedicatória do *Príncipe* ao Lorenzo

Apesar da dedicatória²²¹ ao Lorenzo, filho de Piero de Medici em seu tratado sobre o *Príncipe*, seria engano supor que Maquiavel não fosse um republicano. Mesmo porque, Maquiavel empenhava-se, na solidão e na amargura, em meditar sobre a política, não havia, em verdade, nenhum mito em que acreditar, senão na unidade da Itália, contra tudo e contra todos. Por isso, com uma ‘ironia sutil e desabusada’, dedicou o *Príncipe* ao Lorenzo de Medici, duque de Urbino, e neto do Magnífico.²²² Segundo Skinner, é correto dizer que, por formação e convicção, Maquiavel era

²¹⁹ Q. SKINNER, *Liberdade antes do Liberalismo*, pp.45/46.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ “Depois da queda da República, em 1512, Maquiavel, a princípio, tentou conseguir emprego junto aos novos senhores da cidade, e por isso dedicou a Lorenzo de Medici, sua obra o *Príncipe*.” Ver Q. SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p.173.

basicamente um republicano, tendo sido, durante a restauração da República florentina, segundo secretário da Chancelaria, entre 1498 e 1512.²²³ Ressalta Chevallier que Maquiavel dedicou seu livro a um dos Medici, mas não conseguiu ocultar sua preferência e admiração pelos governos livres.

Ao pensar que na obra o *Príncipe*, Maquiavel inaugura uma nova ciência política, discutindo técnicas para se governar, reduzindo-a ao manual de instruções e técnicas, comete-se erros. Uma primeira leitura tem-se um ponto de vista da defesa do absolutismo e do mais completo imoralismo: “é necessário a um príncipe, para manter, que aprenda a poder ser mau e que se valha ou deixe de valer-se disso segundo a necessidade”.²²⁴ Talvez a leitura rápida da obra levasse à criação do *mito do maquiavelismo*. O mito não só representou o aspecto do político maquiavélico, mas se estendeu à avaliação das atividades habituais do senso comum. “O *Príncipe* é um livro curto; seu estilo é em geral descrito como singularmente lúcido sucinto e cáustico-um modelo de prosa renascentista”.²²⁵ Rousseau, no século XVIII, defendeu Maquiavel escrevendo que a obra era uma sátira e a intenção do Autor seria revelar as práticas despóticas dos tiranos, instruindo o povo a defender-se deles.²²⁶ O *Príncipe* nasceu de uma reflexão acerca da arte de governar.

No capítulo XV, Maquiavel escreve que é necessário a um príncipe, para se manter, que aprenda a poder ser mau e que se valha ou deixe de valer-se disso, segundo a necessidade e que o “sujeito político” é representado pela ação do príncipe.

Para o Autor, o poder deve sim ser conquistado e mantido, e para tanto se justifica o ‘poder absoluto’, mas posteriormente, alcançada a estabilidade, -escreve- é possível e desejável a instalação do governo republicano. Ao referir-se ao conjunto de qualidades para que o príncipe possa encontrar a fim de “manter seu Estado e realizar grandes efeitos”, Maquiavel utilizará o conceito de “virtù”. (Assunto do IV capítulo)

²²² Ver J. SENA, “Maquiavel e o *Príncipe*”, p.36.

²²³ Q. SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p.174.

²²⁴ O *Príncipe*, cap.XV.

²²⁵ I.BERLIN, *Estudos sobre as humanidades*, p.299. Cf. Berlin não há consenso sobre o significado do livro. “O *Príncipe* estimulou o interesse e a admiração de alguns dos mais formidáveis homens de ação dos últimos quatro séculos, especialmente dos nossos próprios, homens que não são normalmente dados a ler textos clássicos”.

²²⁶ Cf.Berlin escreve que há várias interpretações da obra o *Príncipe* positivas e negativas do ponto de vista político de Maquiavel. Desde Spinoza, Ugo Foscolo, Luigi Ricci, Guiseppe Prezzolini, Beneto Croce, Cassirer, Renaudet, Fichte, Renzo Sereno, Macaulay, entre vários outros. IBERLIN, *Estudos sobre a humanidade*, pp.301/306.

Não se trata do príncipe virtuoso na compreensão medieval, enquanto bom e justo, segundo os preceitos da moral cristã, mas do príncipe que tem a capacidade de analisar o jogo de forças que caracteriza a política para agir com energia a fim de conquistar o poder. O homem de “virtù” é o que tem competência, ‘disposição flexível’ “deve ser capaz de variar sua conduta do bem ao mal, e do mal ao bem, “conforme lhe ‘ditar’ a fortuna e as circunstâncias”²²⁷.

Quanto ao deslocamento motivado pela reflexão moderna da política em oposição à questão da boa sociedade ou da ética dos humanistas, Maquiavel irá fundamentar-se nas cercanias da natureza do poder. A crítica que Maquiavel dirige aos humanistas é o fato de não compreenderem o dilema que caracteriza o príncipe. O dilema está em como um príncipe deve tomar o poder em nome do povo, sendo obrigado a criar mecanismos institucionais que garantam a efetivação no poder e que os mesmos mecanismos institucionais possam dar o “gosto” da liberdade ao povo. Como observa Grazia, “buscar no povo o modelo para a conduta de um príncipe constitui uma guinada absolutamente original”.²²⁸ Entretanto, no momento em que o príncipe radicaliza sua vontade de poder, os instrumentos que o ajudaram a subir serão aqueles da resistência ao poder, para garanti-lo e manter-ser era preciso à ação do sujeito político. E a estratégia específica para tratar com os que resistiam, era impor uma retórica da impostura ou da mera aparência, além de uma nova “ética” (tática) a ser adotada por quem se empenhasse nos assuntos do Estado.

Em verdade, Maquiavel busca persuadir futuros governantes a respeito de linhas de ação específicas, tentando “despertar o sentimento patriótico nos italianos e, enquanto isso procura louvar e criticar as ações particulares dos homens no passado e no presente”.²²⁹ Os homens precisam de governantes porque carecem de alguém para ‘ordenar’ os grupos humanos regidos por interesses diversos e oferecer-lhes segurança, estabilidade, acima de tudo proteção contra os inimigos, estabelecer as instituições sociais que – só elas – tornam os homens capazes de satisfazer suas necessidades e aspirações.²³⁰ Entende-se que apesar de o próprio Autor apresentar razões para

²²⁷ Q. SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p.159.

²²⁸ S. GRAZIA, *Maquiavel no Inferno*, p.307.

²²⁹ *Ibid.*, p.304.

²³⁰ Conferir, I.BERLIN, *Estudos sobre a humanidade*, p.308.

preferir a liberdade e o governo republicano, há situações em que um príncipe forte (o duque de Valentino, até um Medici) é preferível a uma república fraca. Certamente *O Príncipe* é sobre o poder -a sua aquisição, manutenção e utilização- isso não se pode negar, mas o enfoque do poder leva Maquiavel a romper com a moralidade tradicional.²³¹ Segundo Chisholm, o secretário florentino não faz apologia do fato de que a posse do poder exige atos que não são congruentes com a moralidade cristã, mas não gasta tempo lamentando que o príncipe algumas vezes, talvez a maior parte do tempo, terá de agir de um modo não cristão. Maquiavel não se tortura pelo mal que é necessário para um governo eficaz, nem oferece ao suposto governante cristão um manto de virtudes cristãs que oculte a traição, o assassinato, a dissimilação e outros atos condenados pela moral do cristianismo; em vez disso, ele argumenta que os atos necessários para os fins políticos exigem um rompimento com as idéias tradicionais de virtude e moralidade. A subversão da moralidade tradicional empreendida por Maquiavel se manifesta no próprio gênero de sua obra, o livro de conselhos para futuros governantes.

2.9- Definição da cidade: o desejo dos grandes e o desejo do povo

Distanciando-se das idéias dos humanistas, Maquiavel foi o primeiro pensador político a definir a sociedade e a política pela divisão interna, e não pela harmonia e pela identidade. Observa-se que o Autor não toma como ponto de partida nem como ponto de chegada à idéia de comunidade, mas define a cidade pela divisão originária entre o desejo dos grandes de oprimir e comandar e o desejo do povo de não ser oprimido e nem comandado. Esta característica verifica-se também nos livros: em *História de Florença* e no *Príncipe*; no primeiro, Maquiavel afirma que a profunda inimizade entre o povo e a nobreza é a causa de todos os males que o Estado tem de

²³¹ Ver R. CHISHOLM, “A ética feroz de Nicolau Maquiavel”, *Clássicos do pensamento político*, pp.54/57.

suportar. “A nobreza quer mandar e o povo não quer obedecer”; ²³² e no *Príncipe*: um estadista nunca pode satisfazer a nobreza sem prejudicar os outros, isto é, o povo.

Os desejos do povo são muito mais justos do que os da nobreza. “Esta quer oprimir e o povo aspira apenas a não ser oprimido”. ²³³ Tomando como marco inicial este conceito, toda cidade há dois desejos opostos, o dos grandes que desejam comandar e oprimir e o do povo que não deseja ser comandado nem ser oprimido. Há um dado significativo, em que o Autor apresenta a divisão social e o problema por ela acarretado, ou seja, a tendência de constatar no poder político, o pólo imaginário que unifica o dividido. “Visto que em cada república há as diferentes classes dos grandes e do povo, põe-se a questão de saber qual dos dois partidos se deverá encarregar de proteger a liberdade”. ²³⁴ Para Maquiavel é melhor confiar à guarda àqueles que menos desejam usurpá-la.

Quanto às intenções da nobreza, ver-se-á que esta se mostra desejosa de dominar, e o povo apenas aspira não ser dominado. ²³⁵ No capítulo quarto do Livro I dos *Discorsi*, Maquiavel afirma que a desigualdade é um fato tanto natural quanto social e aquele que condena as lutas entre a nobreza e o povo condena aquilo que foi a base da liberdade romana. Observa-se na história de Roma que seria preciso tolerar as discórdias para que pudesse surgir entre o povo e o Senado a grandeza romana. Escreve Maquiavel que “todas as leis que serviram à liberdade dos cidadãos foram resultado benéfico daquela desunião”, ²³⁶ das dissensões. Portanto, as leis que permitirão a relação equitativa entre os desiguais. “O que o povo procura com tais lutas raramente é prejudicial à liberdade.” Eles só se defendem quando lhe roubam a liberdade ou procuram ameaçá-la”. ²³⁷ Entende-se que a idéia de liberdade está relacionada à divisão originária da sociedade entre os grandes e o povo.

No capítulo IX do *Príncipe*, Maquiavel trata da divisão da cidade como dois humores ou como duas tendências diversas. Dos dois diferentes apetites nas cidades nascem três efeitos: principado, liberdade, desordem. Como explica o Autor, o

²³² MAQUIAVAL, *História de Florença*, Liv. III, cap.1.

²³³ O *PRÍNCIPE*, cap. IX.

²³⁴ *DISCORSI*, Liv.I, cap.5.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *DISCORSI*, Liv.I, cap.4.

²³⁷ *Ibid.*, cap.1.

principado pode estabelecer-se no povo e nos grandes. Os grandes que não podem resistir ao povo criam à imagem de um de seus cidadãos e o torna príncipe para poder, à sua sombra, satisfazer os seus apetites. O povo, do mesmo modo, vendo que não resistirá aos grandes, dá reputação a um cidadão e o elege príncipe para defender-se sob sua autoridade.

Para Maquiavel, aquele que ascende ao principado auxiliado pelos grandes mantém-se com maiores dificuldades do que o que se elege pelo povo; acha-se aquele com muita gente ao redor que lhe parece igual, e por isso, não pode comandar nem manejar como quiser. Contudo, aquele que alcança o principado pelo favor do povo encontra-se só e, ao seu redor, ou não tem ninguém ou alguns poucos que não estão aptos a obedecer-lho. Além do mais, não se consegue honestamente contentar os grandes sem ofender os outros, porém o povo pode estar satisfeito, porque o *desideratum* do povo é mais honesto do que os dos grandes.²³⁸ Estes, -escreve Maquiavel -, desejam oprimir e aquele não quer ser oprimido. Contra a hostilidade popular, não pode o príncipe jamais estar seguro, pois são muitos; com relação aos grandes pode porque são poucos. O pior que um príncipe pode esperar do povo hostil que o abandone. Da inimizade dos grandes, porém, não só deve temer que o abandonem, mas também que o ataquem, pois “os grandes têm maior alcance de vistas e astúcia, e sempre têm tempo de salvar-se, procurando chegar-se aos prováveis vitoriosos”.²³⁹ Conclui que o povo, ao contrário, pode perfeitamente prescindir dos grandes, porque o desejo do povo é mais honesto. Segundo o Autor, “a desunião entre povo e os grandes foi à causa da grandeza e da liberdade da república romana”,²⁴⁰ com efeito, a idéia fundadora da liberdade floresce sob o amparo das pressões populares, e, conseqüentemente, resulta na criação de leis e regulamentos favoráveis à liberdade de todos, pois, é da desunião que nasceram as leis a favor da liberdade.

Quanto ao significado do conceito de “grande” e o conceito de “povo” em Roma, pode-se descrever alguns elementos históricos importantes para a compreensão. Primeiro, a realeza foi dominante nos primórdios de Roma. O rei era o mais elevado da cidade e, ao mesmo tempo, o seu juiz supremo; em tempo de guerra, era quem

²³⁸ O *PRÍNCIPE*, cap. IX.

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ *DISCORSI*, Liv. I, cap.6.

comandava os cidadãos armados. A seu lado estavam os chefes de família, os *patres*, formando o Senado. Havia um único rei, porque a religião prescrevia unidade entre o sacerdócio e o governo. Mas entendia-se dever o rei consultar os chefes das famílias confederadas, acerca de todos os negócios importantes (Cícero, *De Republ.*, II, 8). Alguns historiadores referem-se, a partir dessa época a uma assembléia do povo, mas é preciso procurar bem o sentido com que podia então tomar-se a palavra *populus*, isto é, qual o corpo político existente ao tempo dos primeiros reis. Todos os testemunhos se acordam no sentido de ensinar que o “povo” era convocado sempre em cúrias; e como as cúrias eram reuniões das *gentes*, cada *gens* dirigia-se em conjunto e não tendo mais que um voto. Os “clientes” ²⁴¹ estavam dispostos à volta do *pater*, consultados talvez, dando porventura os seus conselhos, contribuindo para formar o voto único que as *gens* apresentavam e que não podia ser diferente da opinião do *pater*.

A assembléia das cúrias não era outra coisa do que a cidade patrícia reunida na presença do rei. Assim, o chamado *populus romanus* era uma estrutura composta de trezentos *gens*, trinta cúrias e três tribos (uma tribo era cem *gens* que era igual a dez cúrias). Rômulo teria dividido o povo em trinta cúrias. As três tribos eram as primeiras da fundação de Roma. Ninguém pertencia ao povo romano se não fosse membro de uma *gens*, de uma cúria e de uma tribo. O *Senatus* (de *senex*, velho) ou conselho dos anciãos, compostos dos representantes dos chefes (*patres*) dos trezentos *gens* era responsável pelos negócios públicos. Mas quem votava as leis novas era a assembléia do povo ou os comícios das cúrias (*comitia curiata*).

²⁴¹ “Davam-lhes nomes diferentes, segundo os lugares, embora os mais comumente conhecidos sejam os de clientes. O cliente está abaixo não somente do chefe supremo da família, mas ainda dos ramos mais novos. Entre estes e o cliente há, como diferença, que o membro de ramo mais novo, remontando na série dos seus antepassados, alcança sempre a um *pater*. E como descende do *pater*, chamam-no em latim *patricius*. O filho do cliente, ao contrário, por mais alto que ascenda na sua genealogia, jamais alcançará senão algum cliente ou escravo. Não existe nenhum *pater* entre os seus avoengos. Donde lhe resulta este estado de inferioridade. A distinção entre estas duas classes de homens é manifesta, no que respeita a interesses materiais. A propriedade da família pertence exclusivamente ao chefe, que aliás partilha da sua fruição com os ramos mais novos da família e até com os clientes. Mas enquanto, o ramo mais novo tem, pelo menos, direito eventual sobre a propriedade, caso o ramo primogênito venha extinguir-se, o cliente, esse, pelo contrário, jamais poderá vir a ser proprietário. A terra que cultivava, só a tem em depósito e, quando o cliente morre, a terra regressa ao patrono; o direito romano de épocas posteriores conservou-nos vestígios desta antiga regra naquilo a que se chamou *jus applicationis* (Cícero, de oratore, I, 39). O próprio dinheiro do cliente não lhe pertence, mas ao seu patrono que, seu verdadeiro proprietário, podia dele apropriar-se para as suas necessidades particulares. (...) Colocado abaixo dos próprios clientes, e que, de início mais que frágil ganhou suficiente solidez até destruir a velha organização social. Esta classe, mais numerosa em Roma que em nenhuma outra cidade, tinha aí o nome de plebe”. F. COULANGES, *A cidade antiga*, pp.5/21.

O povo reunia-se agrupados por cúrias. Esta foi à origem do que viria ser a primeira nobreza patrícia. Havia o *rex* (rei), que era eleito na assembléia popular. Todavia, com a expansão territorial como consequência das guerras e da imigração, a população aumentou e os novos habitantes não faziam parte do *populus romanus*, possuíam terras, pagavam impostos e estavam sujeitos ao serviço militar, mas não exerciam cargos públicos, nem participavam das assembléias ou dos comícios das cúrias, nem dos cultos religiosos, nem do colégio dos sacerdotes. A plebe era excluída dos direitos políticos. Posteriormente, foi criada uma nova assembléia do povo ou *comitia centuriata*. A população masculina foi dividida em classes, conforme a riqueza e a aptidão militar. Foi realizado um censo, com oitenta mil pessoas, pelo rei sérvio Túlio. E foram constituídas classes e cento e noventa e três centúrias. A primeira composta de noventa e oito centúrias, era a que sempre votava. A plebe começava a participar das instituições com as centúrias. Mas os plebeus ‘pobres’ eram excluídos das eleições. Os patrícios controlavam a maioria das centúrias. O rei foi substituído depois por dois cônsules comandantes militares e administradores. A Roma republicana era uma cidade dividida politicamente entre patrícios e plebeus. Os patrícios formavam a camada superior, uma espécie de nobreza de sangue e fundiária com privilégios definidos: administrava a posse das terras e dos rebanhos. Socialmente, só se casavam entre si, entre patrícios *ius conubii*, possuíam o direito de voto *ius suffragii*, o acesso à magistratura *ius honorum*, o comando militar *ius militiæ* e o exercício do culto religioso *ius sacrorum*. Tinham ainda o direito ao uso das terras conquistadas na guerra *ius occupandi agrum publicum*.²⁴² O Conselho dos Anciãos, *Senatus*, era a instância superior controlada pelos patrícios (*patres*) que tinha o poder de decisão, inclusive para validar as decisões da assembléia popular. O outro grupo era a plebe ou *plebs* (multidão - de *plere* = encher). Eram camponeses, artesãos, comerciantes. Encontravam-se também outras categorias sociais, os clientes (dependentes dos patrícios), os libertos e os escravos. A luta entre patrícios *patres* e plebeus *plebs* durou mais de duzentos anos. No entanto, os plebeus não eram homogêneos. Havia os plebeus mais ricos que lutavam por direitos políticos, pelo acesso à magistratura e pela igualdade de direitos políticos no Senado, pela igualdade

²⁴² Ver F. COULANGES, *A cidade antiga*, p.33, e M. GUIDE, *Maquiavel e os partidos*, p.124.

social, principalmente pela autorização do casamento entre os patrícios e plebeus e pelo direito de negociar livremente *ius comerti*. Os mais pobres da plebe queriam livrar-se das dívidas e participar da posse da terra *ager publicus*. E havia um adversário comum: a nobreza patrícia ou os grandes.²⁴³ A plebe ou o povo revolta-se várias vezes contra o sistema de dominação dos patrícios e do Senado. Em uma destas ocasiões, retira-se para o monte sagrado (Monte Aventino-493 a.C) e recusa-se a combater. Os patrícios, por meio do Senado, fazem um acordo, um tratado, com concessões à plebe. Na ocasião são criados os tribunos do povo, eleitos pela plebe, com poder de veto em relação aos atos dos cônsules e às leis do Senado. Em razão do acordo, a pessoa do “tribuno do povo” ou “tribuno da plebe” era inviolável e independente. Os patrícios fizeram outras concessões à plebe: reconheceram a assembléia plebéia *concilia plebis*, e distribuíram terras nas proximidades da cidade. Mas a luta entre os grandes (patrícios) e o povo (plebeus) abalou a República romana em outras ocasiões.

Na *História de Florença*, Maquiavel distingue o conceito de plebe do conceito de povo, mas nos *Discorsi* usa simultaneamente plebe e povo como contraposição aos nobres ou os grandes. O Autor discordava dos críticos que eram contra os conflitos na cidade. Os que censuravam as divergências dos grandes e do povo pareciam desaprovar as próprias causas que conservaram a liberdade de Roma. Alertava o pensador florentino para que se prestassem mais atenção aos ‘gritos’ e aos rumores que essas dissensões faziam nascer, do que aos efeitos negativos que produziam. Tais homens - escreve- não querem notar que existem em cada governo duas fontes de oposição: os interesses do povo e os interesses dos grandes; que todas “as leis que se fazem a favor da liberdade nascem dessa desunião, como prova tudo quanto se passou em Roma”.²⁴⁴ Segundo Bignotto, a afirmação poderia ser uma “provocação à Florença, que considerava os conflitos entre as facções como a causa de sua desgraça”,²⁴⁵ pois, a tese do humanismo era o ideal do Estado perfeito da República romana, que legitimava uma oligarquia burguesa na cidade por meio do

²⁴³ M. GUIDE, *Maquiavel e os partidos*, p.124.

²⁴⁴ *DISCORSI*, Liv. I, cap.4.

²⁴⁵ N. BIGNOTTO, *Maquiavel republicano*, p.84.

modelo romano, em que ressaltava: a sabedoria do patriciado, a ordem e o Estado, acima das divisões e a obediências às leis.

Os humanistas cívicos florentinos viam os conflitos como negativos para a cidade, enquanto Maquiavel construía um modelo de sociedade, a partir dos conflitos internos. As divisões entre a nobreza e o povo (patrícios e plebeus) eram a causas da manutenção da liberdade em Roma. A luta dos grupos opostos gerou leis a favor da liberdade de todos. Para Maquiavel, a liberdade era produto das forças em luta, portanto, afirmava que não se podia, pois, julgar as dissensões como funestas, nem o Estado como inteiramente dividido. Não se pode, de modo algum, -escreve- chamar de desordenada uma república em que brilharam tantos exemplos de virtude, pois os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis e as boas leis das desordens, que a maior parte dos cidadãos condena, inconsideradamente, que as “desordens fizeram nascer leis e regras favoráveis à liberdade de todos”.²⁴⁶ As divisões na sociedade não significam divisão do Estado, porque as divisões geraram leis e estas a unidade do Estado.

A unidade era gerada da diversidade dos conflitos de idéias que foram causa de boas leis, favoráveis à liberdade. “Os contrastes são necessários -a expressão- de tudo que na sociedade é mais essencial, mais profundo mais natural”.²⁴⁷ Assim, os tumultos são positivos porque contribuem para boas leis, com interesses diversificados. A sociedade pensada por Maquiavel era uma sociedade de conflitos porque toda lei que favorece a liberdade decorre do choque entre as classes: os grandes e o povo, por isso, para o Autor, o conflito de classes “não era o solvente, mas o cimento da república”.²⁴⁸ Da tensão nascia leis que davam força ao Estado para destruir os “desejos particularistas”, porém sem eliminar conflitos inevitáveis.

A finalidade do segundo capítulo foi focar as críticas de Maquiavel à visão negativa dos conflitos da cidade no pensamento dos humanistas. Veladamente, deu-se a conhecer, as idéias republicanas do Autor e seu posicionamento sobre a liberdade como fator de equilíbrio entre as forças sociais opostas, entre os grandes (que querem oprimir e comandar) e o povo (que não quer ser oprimido nem comandado). Ele

²⁴⁶ *DISCORSI*, Liv. I, cap.2.

²⁴⁷ G. SASSO, “Il pensiero politico”, p.526.

²⁴⁸ Ver Q. SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p.200.

apresenta a divisão social e o que vai unificar o dividido serão por meio das leis - criação simbólica da unidade social - resultados da ação política e da lógica da ação, para proteger os cidadãos do poder despótico arbitrário.

A seguir, a discussão sobre a idéia de consenso, a consolidação das idéias republicanas de Maquiavel e a ‘guarda’ da liberdade.

Capítulo III

A “guarda” da liberdade

Demonstrado que os tumultos são causa de liberdade e, por isso mesmo, de funcionalidade e de força, é necessário conhecer em que domínio Maquiavel coloca a salvo a liberdade: se no povo ou nos grandes, para que a imagem do pensamento maquiavélico suscita a imagem maquiaveliana. Como se sabe, o Autor semeia a dúvida a quem confiar à guarda da liberdade, “não se pode determinar com clareza que espécie de homem é mais nociva a uma república: os dos que desejam adquirir o que não possuem ou a dos que só querem conservar as vantagens já alcançadas”.²⁴⁹ À primeira vista, a resposta é dúbia. Tolhida pelas regras de um jogo político, Maquiavel coloca a dúvida entre quem deve salvaguardar a liberdade. Recorrendo à história, o Autor analisa os modelos políticos das repúblicas aristocráticas de Esparta e de Veneza, que confiam à guarda da liberdade à nobreza, e da república ‘democrática’- Roma- que confia a guarda ao povo. Nesses argumentos opostos, Maquiavel conduz a resposta a um ponto de equilíbrio. De um lado o exemplo romano prova que o povo é o melhor guardião da liberdade, uma vez que o povo não tem nenhuma razão de querer perdê-la; de outro lado, o exemplo de Esparta e de Veneza prova que a duração de uma constituição depende da estabilidade da camada dominante e que a nobreza se comporta melhor quando ela não se sente ameaçada pelo povo. O equilíbrio da posição maquiaveliana é essencial para o desenvolvimento do argumento. Os argumentos caminham na direção do povo. O primeiro argumento decorre das análises estabelecidas anteriormente: primeiro, os tumultos, nascidos das lutas entre os patrícios e os plebeus, são motivos de liberdade (citados no capítulo anterior); e,

segundo a dissolvência polêmica travada entre o poder teológico da idade medieval e o mito da fundação ideal na forma de governar dos humanistas (capítulos 1 e 2). Tomando como referência o livro, *Maquiavel republicano*, Bignotto, e principalmente a obra, *Niccolò Machiavelli*, Sasso, o tema das “discórdias” instaura-se como expressão máxima de potência para salvaguardar a liberdade compreendida.

3.1-A intervenção do povo

Quando Maquiavel afirma que o povo, apesar de causar perturbações na cidade, tem um desejo mais verdadeiro de salvaguardar a liberdade do que os nobres, que desejam sempre conquistar novas posições na *polis*, ele apresenta a sua opção. Para o Autor não é uma conduta extraordinária, ver o povo exaltar-se contra o Senado e este contra o povo, porque “cada Estado deve ter os seus modos próprios, com os quais o povo possa interferir na cidade, sobretudo nos assuntos importantes, deve haver intervenção do povo”.²⁵⁰ Embora pareça incompreensível para muitos, que Maquiavel nomeie o povo para salvaguardar a liberdade, entende-se que a decisão da escolha recai sobre o povo. Evidente, que se alguém objetasse que os desejos dos povos, por serem incontrolados, seriam nocivos à escolha para salvaguardá-la a liberdade, Maquiavel certamente responderia que, em verdade, este seria um prejuízo, mas, ainda assim, legitimaria o povo para a “guarda”, porque “os desejos dos povos livres, raras vezes são perniciosos à liberdade”.²⁵¹ Estes desejos nascem ou por serem oprimidos, ou da suspeita de que eles possam ser oprimidos. “O povo, a despeito de serem ignorantes, está apto à verdade e facilmente cedem quando um homem digno de fé lhe diz a verdade”.²⁵² Considerando que o alvo dos grandes é a dominação e o alvo do povo é a liberdade, - a não-pressão, a não dominação -, o povo guarda melhor a

²⁴⁹ Ver *DISCORSI*, Liv. I, cap.5.

²⁵⁰ *DISCORSI*, Liv. I, cap.4.

²⁵¹ *Ibid.*, idem.

²⁵² *DISCORSI*, Liv.I, cap.4..

liberdade. O povo tem “uma vontade mais firme do viver livre”.²⁵³ Demonstrado que as dissensões são as causas de liberdade, e por isso mesmo, de funcionalidade e de força, a liberdade estará salvaguardada sob o domínio do povo. Maquiavel analisa-a como a raiz política, da força, da potência. Escreve que se deve confiar à guarda da liberdade a:

“Chi discorressi bene l’una cosa e l’altra, potrebbe stare dubbio, quale da lui fusse eletto per guardia di tale libertà, non sappiendo quale umore di uomini sia più nocivo in una repubblica, o quello che desidera mantenere l’onore già acquistato o quel che desidera acquistare quello che non ha. E, di, fatto, se si considererà il fine de’ nobili e degli ignobili, si vedrà in quelli desiderio grande di dominare, ed in questi solo desiderio di non essere dominati; e, per conseguente, maggiore volontà di vivere liberi, potendo meno sperare di usurparla che non possono i grandi; talchè, essendo i popolari preposti a guardia d’una libertà, è ragionevole ne abbiano più cura; e non la potendo occupare loro, non permettino che altri la occupi.”²⁵⁴

Sem dúvida, que a “escolha” e a preferência para a guarda da liberdade dirijam-se aos populares, antes do que aos “grandes”. Essa é a opinião que Maquiavel projeta como a melhor, e que na sua reflexão, divide com a força democrática. A “escolha” e a preferência aos populares são demonstradas, não só da organização constitucional de Esparta, Roma e Veneza, mas também nos confrontos do modelo veneziano, constituindo nota constante em cada escrita do Autor. É necessário lembrar que a forma de governo “aristocrática” é, em Florença, a raiz do chamado “mito” de Veneza. De outro lado, escreve Maquiavel que não se pode negar que aqueles que colocam a guarda da liberdade nos domínios dos grandes executam duas obras: a primeira, dão maior satisfação à ambição; a segunda subtraem à autoridade dos ânimos

²⁵³ *Ibid*

²⁵⁴ “(...) quem percorresse bem uma coisa ou outra, poderia ficar em dúvida, qualquer que fosse por ele, eleita para a guarda da liberdade, não sabendo qual humor seja mais nocivo para uma República, àquele que deseja manter a honra já adquirida ou aquele que deseja conquistar o que não tem. E, de fato, se considerarmos o intento dos nobres, veremos nesses o grande desejo de dominar, e naqueles somente o desejo de não serem dominados; e, por conseguinte, maior vontade de viverem livres, podendo usurpá-la menos do que não podem os grandes; de modo que, sendo os populares escolhidos para a guarda da liberdade, é lógico termos mais cuidado; e não podendo conquistá-lo não permitem que outros a usufruam”. G. SASSO, “Il pensiero politico”, *op. cit.* p.521 e 522.

inquietos da plebe, causa de infinitos desacordos, em uma república. Entende-se que a escolha está ao lado do povo, mas Maquiavel compreende (aqui está à força e a originalidade da sua colocação), se em Roma, a guarda da liberdade foi posta nas mãos do povo, em outras repúblicas, ao contrário, foi colocada na dos “grandes”. Como e qual critério, então, escolher? O ponto fundamental, a ser compreendido está na diferença entre as repúblicas. Nem Roma pode ser comparada com Esparta ou com Veneza sem que se entre, ao fazer isso, na peculiaridade das suas histórias e a escolha constitucional, aristocrática ou popular, seja vista em função dos “fins” que se propuseram.

Para Maquiavel, somente depois de estudar a gênese, a composição social, os escopos, - somente depois que tal trabalho de análise esteja cumprido-, se poderá comparar, os opostos: o povo e os grandes, ‘defensores’ da liberdade que, teoricamente se dividem de modo suficientemente íntegro o direito de serem “eleitos” a esta “defesa”. Por isso, o quinto capítulo do Livro I, dos *Discorsi*, configura o problema em termos de “método” e delineia com força um lema (que é algo melhor do que a dúvida e a indiferença da escolha que, no início, pareciam ambos destinados a não poderem ser superados): “ou tu raciocinas uma república que queira fazer um Império, como Roma; ou de uma que a ela se satisfaça manter”.²⁵⁵ No primeiro caso, é lhe necessário fazer cada coisa tal como Roma; no segundo, pode imitar Veneza ou Esparta. O “dilema” indica o caminho da sua superação; que Maquiavel percorrerá no sexto capítulo.

Com extremo vigor, portanto, desde o plano das abstratas discussões da forma “perfeita” do regime político, a questão é transferida sobre a realidade da história, em que a análise das “formas” é conduzida com o critério da especificidade, com vista dirigida aos escopos, às intenções de uma concreta *praxe* política. Esse é o terreno no qual, sem risco de “abstração”, a comparação pode ser realizada. Tome-se, principalmente, o caso de Esparta. Na realidade, a razão pela qual a cidade grega “pode se manter por tão longo tempo” era que as leis de Licurgo acabaram com todas as causas dos tumultos, e Esparta tendo poucos habitantes e ainda obstruindo a via de acesso para ali quem quisesse morar, puderam viver unidos por muito tempo. E o povo

²⁵⁵ *DISCORSI*, Liv.I, cap.5.

espartano não era ambicioso, porque as honrarias do Estado beneficiavam poucos cidadãos e a “conduta destes não era molde a despertar a inveja dos populares”.²⁵⁶ De maneira que Maquiavel conclui duas causas principais para a união: a primeira, assegurando a igualdade das fortunas; a segunda, impedindo à entrada de estrangeiros na cidade, conseqüentemente, a oportunidade de corromper-se era mais difícil. Nos dois casos formam-se as dimensões reduzidas do Estado que garantiram uma solução durável para os tumultos da cidade.

Quanto a Roma, para fazer dela uma república pacífica era necessário impedir a entrada de estrangeiros, e não excluir os tumultos, pois se acabavam ao mesmo tempo com a razão de seu Império. “Deve imitar a constituição de Roma, e não a das outras repúblicas que consideramos. (...) é preciso tolerar as discórdias que passam surgir entre o povo e o Senado, considerando-as como um mal necessário para alcançar a grandeza”.²⁵⁷ No *Príncipe*, capítulo IX, Maquiavel refere-se à necessidade do governante ter o apoio do povo, e que é sempre melhor do que o apoio dos grandes, estes podem ser ‘traíçoeiros’. O “objetivo do povo é mais honesto do que o dos poderosos”.²⁵⁸ Nesta perspectiva, tudo leva a crer que há o surgimento de idéias democráticas e a consolidação do pensamento republicano. Vê-se uma antecipação da própria idéia de consenso, sobretudo no final desse capítulo, “*De principatu civili*”, alcançada a estabilidade, é possível e desejável a instalação do governo republicano.

3.2-Os pilares de sustentação da liberdade

Marcada a importância dos conflitos como causa da liberdade, a escolha de modelo da República romana em Maquiavel é tão decidida e consciente quanto nos

²⁵⁶ *DISCORSI*, Liv. I, cap.5.

²⁵⁷ *Ibid.*, Liv. I, cap.6.

²⁵⁸ *O PRÍNCIPE*, cap.IX.

humanistas, mas a diferença peculiar de cada um está na celebração da liberdade. Para os humanistas, Roma podia se compreendida como “o ideal de uma constituição livre”,²⁵⁹ conferindo ao cidadão igual oportunidade de participar ativamente na administração pública, mas reconheciam nos “conflitos”, movimentos irregulares que paralisam a cidade, levando-a, muitas vezes, à tirania. Maquiavel, ao contrário, reconhecia nas divergências não uma “anomalia do real”, mas o seu modo originário de ser constituído, portanto necessários, para que “nascesse uma república perfeita”.²⁶⁰ Na análise que Maquiavel faz das lutas políticas entre os patrícios e os plebeus, em Roma e entre as facções florentinas, escreve que em Roma, o povo pretendia “gozar de supremas honras junto aos nobres”,²⁶¹ e em Florença, o povo lutava para ser “único no governo sem que os nobres deste participassem”.²⁶² Deste ponto de vista, o argumento extraído das dissensões, para Maquiavel, resultava em leis, as quais constituiriam em uma “república perfeita”. Daí resulta o princípio de liberdade para todos os cidadãos.

A compreensão do argumento está em seguir o fio objetivo da análise que Maquiavel faz no primeiro e segundo capítulos, do primeiro Livro dos *Discorsi*, em que trata de como “ordenar uma república e manter um Estado”. O assunto está relacionado com a fundação de Roma, e da ligação entre Atenas e Veneza (citado no capítulo II). Nestas cidades, Maquiavel relata que tanto as cidades atenienses quanto a veneziana tiveram a fundação livre da dominação de outros povos. Mas, ao enfatizar Roma, como modelo de república livre, o Autor não só renegava a tradição medieval cristã, como se opunha ao modelo de República de Florença, pois sendo essa uma cidade que não nascera ‘livre’, não era fácil manter-se independente das facções e do Papado.²⁶³ No segundo capítulo do Livro um dos *Discorsi*, Maquiavel distingue entre as cidades que puderam contar com um bom legislador desde o começo, e assim, se manter na ordem e na paz por um longo tempo (Esparta), e aquelas, como Roma, foram constituindo-se por meio de caminhos difíceis. Tanto Roma, quanto em Florença, patrícios e plebeus, nobres e povo, tiveram que passar por experiências de

²⁵⁹ Q. SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p.99.

²⁶⁰ *DISCORSI*, Liv. I, cap.2.

²⁶¹ MAQUIAVEL, *História de Florença*, p.143.

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ Ver *DISCORSI*, Liv. I, cap.1. Ver N. BIGNOTTO, *Maquiavel republicano*, p.73/79.

lutas, riscos e perigos, porém em Roma, a desunião entre patrícios e plebeus permitiu a ascensão e a grandeza, enquanto que a desunião entre os nobres e o povo florentinos permitiu a queda e o declínio.²⁶⁴ Demonstrada anteriormente, a história romana tornou-se o critério ideal, segundo a qual, Maquiavel procurou transpor no desenrolar da história de Florença. Roma seria o exemplo vivo de uma sabedoria política, de uma capacidade para enfrentar as divergências e dominá-las, de que jamais a sua cidade soubera dar provas autênticas.

No terceiro capítulo, Maquiavel demonstra que cada um tem a liberdade de agir, mas a desordem e a confusão não tardam a se manifestar, por isso, a intervenção das leis faz-se necessária para que “tornem os homens bons”. Maquiavel escreve que expulsos os reis Tarquínio parecia que houvesse em Roma, entre a plebe e o Senado, uma forte união, e que os nobres despojados do seu orgulho, estivessem a favor do povo; mas a razão estava no medo que a plebe pedisse a volta deles e causasse uma situação política perigosa e incerta. Mas, mortos os reis, desaparecia a conexão perigosa, e os patrícios retomaram o velho hábito desprezível e soberbo; perdido o medo, começaram a desprezar a plebe. A situação se tornava grave; e logo seria irreparável se não tivesse sido calculado a tempo de colocar o ‘freio’ da lei, em que o arbítrio e o caos, a fúria das partes e a violência das lutas haviam começado, ameaçando levar à ruína a cidade inteira. “Os homens – observa Maquiavel – nunca agem bem, a não ser por interesse; quando cada um tem a liberdade de agir com abandono e licença, a confusão e a desordem não tardam a se manifestar por toda a parte”.²⁶⁵ Escreve que os romanos souberam criar o “tribunato da plebe”, e ordenaram com tanta seriedade e reputação que continuamente os tribunos puderam ser o intermediário entre a plebe e o Senado. As observações de Maquiavel sobre os acontecimentos, por meio dos contrastes das divergências, conduziram à instituição do tribunato da plebe. Comparando com a história de Roma e a de Florença, Maquiavel analisou com clareza que não podia “deixar-se às margens do Estado” um grupo político e social que, sempre melhor, ia tomando consciência dos seus direitos, da sua força e do seu peso.

²⁶⁴ Cf. G. SASSO, “Il pensiero politico”, p.487.

²⁶⁵ *DISCORSI*, Liv. I, cap.3.

A crítica que Maquiavel fazia a Florença era contra o método imposto ao adversário, da destruição política e social, que terminava no exílio e em morte. Isso inspirou, mais tarde, no primeiro capítulo do terceiro Livro das Histórias florentinas, a comparação entre o povo de Roma que, -“desejava gozar as supremas honras junto aos nobres” - e o povo florentino, em oposição, “por estar só no governo, sem que os nobres participassem, combatia”.²⁶⁶ O paralelo da diferença entre as discórdias do povo romano e dos florentinos estava que em Roma, as inimizades definiam-se terminando em leis; e em Florença, as inimizadas terminavam em morte e exílio de muitos cidadãos. Tal método florentino era tão “cruel”, que mais tarde, fazia jus ao “ditado popular”, segundo o qual a “lei florentina feita à noite, estava deteriorada pela manhã”. Em Florença, escreve Bignotto, “a cidade permaneceu prisioneira dos interesses dos grupos, sem atingir a forma maior da organização humana que é a República”.²⁶⁷ As análises desenvolvidas por Maquiavel sobre as lutas entre os patrícios e os plebeus, na República romana, não se referiram à questão da liberdade como autodeterminação, ou escolha, mas o Autor a definiu como potência e funcionamento do Estado. “As forças políticas e sociais, em Roma, se exprimem articulando-se nas leis e nas ordens do Estado, consistindo efetivamente a soberania”,²⁶⁸ entretanto, em Florença, as forças sociais não podiam se manifestar, devido à fragilidade do governo florentino.

Das observações do quarto capítulo do *Príncipe*, e do primeiro livro da *Arte da guerra*, Maquiavel relatava sobre uma “República bem ordenada” e que permaneceria superior quanto maior fosse o número das forças concorrentes ao governo, mas que a força política, proveniente dos tumultos internos, a conflituosidade social correspondia de menor perigo. Em *Da Arte da Guerra*, Maquiavel ocultava-se por trás de um famoso “condottiere” e amigos em que criticavam o governo de Florença sob o poder dos Medici. Vê-se que o pensamento maquiaveliano envolve-se na defesa e na preservação do Estado. Repudiava as tropas mercenárias, insistindo-se na formação de milícias ou exércitos nacionais, mas sem criar uma profissão e classes

²⁶⁶ MAQUIAVEL, *História de Florença*, p.143.

²⁶⁷ N.BIGNOTTO, *Maquiavel republicano*, p.84.

²⁶⁸ G. SASSO, “Il pensiero politico”, p.512.

militares remuneradas que representassem um “ônus constante para o Estado”.²⁶⁹ Escreve que se o indivíduo, na sua existência privada, tem o direito de sacrificar o seu bem pessoal imediato e até sua própria vida a um valor moral superior, o mesmo não acontece com o homem de Estado, sobre o qual pesam a pressão e a responsabilidade dos interesses coletivos: este, de fato, não terá o direito de tomar uma decisão que envolva bem-estar ou a segurança da comunidade, levando em conta tão somente as exigências da esfera privada; casos haverá em que terá o dever de violá-la para defender as instituições que representa ou garantir a própria “sobrevivência da Nação”. Desse modo, o que conta para Maquiavel não é a liberdade dos cidadãos, como possibilidade de cada um agir, mas, que o Estado²⁷⁰ garanta, seja no seu conteúdo, político e social, aos cidadãos que sejam livres.

A liberdade que Maquiavel teoriza, não é a idealização, como preconizavam os humanistas, mas a consequência da crise, gerada nos tumultos, cujos acontecimentos levavam a buscar soluções, efetivamente nas leis.

3.3 – Liberdade como força e potência

Os humanistas acreditavam na força de que o direito de cada um é condição da liberdade de todos. Para Maquiavel, esta liberdade devia ter um novo conteúdo, devia absolver e aproveitar a experiência das “guerras italianas”. Este conteúdo de liberdade compreendia a potência, que a liberdade estimulava e exaltava em tempo de guerra. A liberdade na política, que os novos tempos reclamavam, devia ser vivida e conduzida com sabedoria. Este conteúdo se arriscaria em permanecer impreciso se não se esclarecesse que assim como a liberdade reenvia à potência, esta reenvia à escolha “popular” e “democrática”. “Para ser ‘livre’, o Estado deve ser forte; para ser livre e forte, deve ser ‘popular’ e ‘democrático’”.²⁷¹ No quarto capítulo do Livro I, dos

²⁶⁹ MAQUIAVEL, *Da arte da guerra*, p.9.

²⁷⁰ Cf. BERLIN, “Estados, ou antes, a cidade ou a Pátria, pois Estado talvez seja um termo prematuro nesse contexto”. I. BERLIN, *Estudos sobre a humanidade*, p.307.

²⁷¹ G.SASSO, “Il pensiero politico”, p.517.

Discorsi, cujo tema fundamental é a desunião entre o povo e o Senado, causando a grandeza e a liberdade da República romana, Maquiavel objetará que as lutas entre patrícios e os plebeus sejam condenáveis em nome da tranqüilidade, da paz social, como argumentavam os humanistas. Abstratamente, o seu discernimento sobre a discórdia, vai além das preocupações relativas aos “direitos dos cidadãos”. Nasce da consciência da força, - única condição de “duração” e se, precisamente, Maquiavel opõe-se a opinião que julga “tradicional”, das lutas faz a condição, não da intrínseca “debilidade” civil, mas da grandeza da cidade antiga.

A queda é a direta conseqüência do seu diverso modo de entender, à raiz da sociedade e do Estado, a conflituosidade, social e política, dos “humores” contrapostos dos “populares” e dos grandes. Por isso, Maquiavel demonstra que as leis se fazem por impulso destes dois “humores”, potentes e insupríveis, são sempre leis de liberdade; e liberdade, - compreende força, potência e capacidade de conquistar. Neste mesmo capítulo, as palavras iniciais são ásperas, impiedosas, irônicas e até sarcásticas, Maquiavel dirige-se contra os que analisavam Roma como uma “república tumultuária” e que se não fosse à eficácia dos exércitos e o benefício da sorte, seria inferior às outras repúblicas.

Quanto à eficiência das tropas, Maquiavel não se opõe as razões de uma filosofia política diferente. Escreve que a boa milícia e a boa fortuna não nascem de fato por outra via, a não ser das boas ordens; e estas não são, por sua vez, da conseqüência dos tumultos, que aqueles condenam sem refletir, “inconsideradamente”, se, ao contrário, depositassem um mínimo de atenção na importância do problema, dariam conta que não se pode chamar de maneira alguma, uma república desordenada, em que tenha tantos exemplos de virtude. Assim escreve Maquiavel “e considerare che tanti buoni effetti, quanti, uscivano di quella repubblica, non erano causati se non da ottime cagioni”. E se i tumulti furano cagione della creazione de Tribuni, meritano somma laude; perchè, oltre al dar ela parte sua al’amministrazione popolare furano costituiti pela guardiã della liberta romana.²⁷² De fato, o engajamento dos populares,

²⁷² “Atentemos para o fato de que tudo o que de melhor produziu esta república provém de uma boa causa. Se os tribunos devem sua origem à desordem, esta desordem merece encômios (elogios), pois o povo, desta forma assegurou participação no governo. E os tribunos foram os guardiões das liberdades romanas”. *DISCORSI*, Liv. I, cap.4.

“recusando-se à mobilização para a guerra”, quando queriam que se fizesse alguma lei, era motivo da grandeza à República romana. Os romanos souberam criar o “tribunato da plebe”, e ordenaram com tanta seriedade e reputação que continuamente os tribunos puderam ser o intermediário entre a plebe e o Senado.

3.4 – A ambição põe em risco a liberdade

Escreve Maquiavel que a ambição dos grandes e o descuido do povo para com a liberdade podem levar à tirania.²⁷³ A criação do decenvirato (magistrados que foram incumbidos de codificar as leis) pelo povo e pelo Senado proporcionou graves erros. Foram escolhidos dez cidadãos, eleito pelo povo romano para dar novas leis a Roma, Maquiavel critica o povo romano por ter dado autoridade a eles sem conservar a guarda da liberdade, na autoridade dos tribunos, dos cônsules e do Senado. Esses magistrados -decênviros- tornaram-se autoritários, oprimindo o povo e ‘zombaram’ imprudentemente da liberdade. Assim, apenas instituídos (os decênviros) aboliram os cônsules e os tribunos, arrogaram-se o direito de fazer leis e usurparem em tudo a autoridade que não pertencia senão ao povo.

Para Maquiavel, os magistrados -decênviros- mantiveram-se no poder e corromperam-se pela falta de ‘guardas’ da liberdade. Daí os tumultos que ocorreram em Roma, até que os decênviros deixassem o poder, até que se restabelecessem os tribunos e os cônsules, e que a república recuperasse as antigas instituições protetoras da sua liberdade. Escreve Maquiavel que esta ‘infeliz’ tirania de Roma teve as mesmas causas de quase todas as outras: o desejo intenso de liberdade por parte do povo e do desejo menos ativo que tinha a nobreza de dominá-lo.²⁷⁴ Quando se rompe o equilíbrio, no entanto, os conflitos podem abrir espaço à tirania. Foi o que ocorreu, na análise que Maquiavel faz no quadragésimo capítulo com a instituição do decenvirato, em que considera, entre muitas coisas, como o mesmo fato pode salvar ou perder uma

²⁷³ *DISCORSI*, Liv. I, cap.40.

²⁷⁴ *Ibid.*, cap.37.

república. Neste caso, tanto o povo quanto o Senado erraram. “O povo enxergava nos decênviros a possibilidade de livrar-se dos cônsules e do Senado; os grandes (a nobreza) viam nos decênviros a possibilidade de ficarem livres dos ‘tribunos do povo’”.

Na divisão, os decênviros apoderaram-se do poder pela violência, alegando a necessidade de maior tempo para concluir as leis. O povo precisou novamente ir à luta para recuperar as antigas instituições protetoras da liberdade. Também para Maquiavel, as tiranias podem nascer do conflito principalmente entre o desejo demasiado do povo pela liberdade e o desejo da nobreza de dominar. Quando os dois partidos não chegam a um acordo para promulgar uma lei a favor da liberdade, a tirania coloca sua máscara. Quando as partes cegaram-se deixaram de ver os interesses legítimos um dos outros e do todo, concorreram para a perda da liberdade. As divisões são saudáveis quando contribuem para criar novas leis e instituições, quando estabelecem compromissos entre as partes, mas são danosas quando há interesses próprios das partes inviabilizam inviabilizando qualquer compromisso. Não é o próprio conflito, escreve Guide, mas o “equilíbrio por ele produzido, como um sistema de contrapeso, a garantia da liberdade”.²⁷⁵

3.5 - Não há liberdade e força em que as ordens não sejam populares.

O problema da questão, em quem confiar a liberdade, não está realmente na asserção segundo a qual é necessário que a república “bem ordenada” elabore um “instrumento” (leis) apto a impedir as disputas entre os patrícios e os plebeus que “transpasse das políticas sociais às econômicas”. A questão está na pergunta se essa transformação do “político” no “econômico-social” possa ser contestada e, enfim evitada. Esse motivo central reata-se em torno do critério fundamental que é da força e da funcionalidade orgânica do Estado. Mas, é importante ressaltar: não há força onde não haja liberdade; não há liberdade e força, em que as ordens não sejam populares.

²⁷⁵ M.GUIDE, *Maquiavel e os partidos*, p.142.

De um ponto de vista estrito, para Maquiavel, descobrir nos regimes de origens romanas, significava descobrir suas origens livres e, portanto, sua vocação para a grandeza. Vê-se, que a questão da liberdade se consubstancia essencialmente no povo. Nas cidades, o povo deve desfrutar da liberdade. O declínio do Império romano não se tornou definitivo porque o povo era ainda livre, virtuoso e não corrupto. Tal constatação se impõe ao verificar nos *Discorsi*, capítulo dezessete, em que Maquiavel explica que “um povo corrompido que recobra a liberdade só com grande dificuldade poderá manter-se livre”. É o caso de Roma, que deixaria de ter reis ou necessariamente recairia, em pouco tempo, numa tal fraqueza que passaria a ser um Estado sem importância. Se considerarmos o grau de corrupção a que tinham chegado seus monarcas, vê-se que teria sido impossível remediá-la caso tivesse havido dois ou três outros reinados, e o mal se alastrasse aos membros da coletividade. Mas, escreve Maquiavel que quando ‘a massa do povo é sadia, as desordens e os tumultos não chegam a ser danosos. É incontestável- escreve- que uma cidade corrompida, que “vive sob o domínio de um príncipe”, não recobrará a liberdade. Será necessário que o “príncipe seja destronado e que a cidade passe assim de monarca em monarca, até encontrar um soberano, virtuoso e esclarecido, que a liberta”.²⁷⁶ Existem técnicas de governo, disso Maquiavel não tem dúvidas ao analisar Roma, por meio de um estudo profundo de sua história, cuja diferença tem sua gênese na corrupção.

O pensador florentino refere-se ao tema da diferença entre as lutas políticas, para insistir na distância que separa os regimes livres dos que são incapazes de vir a sê-lo. A Roma do primeiro Brutus não era mais a Roma do segundo Brutus, não porque “não existissem homens virtuosos, mas porque eles não tinham como exprimir a virtude”.²⁷⁷ Maquiavel explica que do primeiro, o corpo político, acomodava-se ao regime republicano e desejavam a liberdade, e a do segundo, não havia nem mesmo o desejo da liberdade.

A diferença está entre os povos corrompidos e os povos não corrompidos; entre os que anseiam pela liberdade e os que não a têm nem mesmo na esfera de suas possibilidades. No entanto, para compreender a questão da corrupção é preciso notar

²⁷⁶ *DISCORSI*, Liv. I, cap.17.

²⁷⁷ N. BIGNOTTO, *Maquiavel republicano*, p.201.

que a corrupção não é absoluta, mas comporta graus e diferenciações. Em uma determinada cidade, escreve Maquiavel que a monarquia pode estar corrompida, mas o povo não; nesse caso, “a liberdade é ainda possível”. Se, ao contrário, “o povo se corrompeu e se habituou às leis de um príncipe, aí, então, não há mais esperança de ver nascer à liberdade, a menos que um acontecimento extraordinário venha a interceder”.²⁷⁸ Seja como for, a distinção entre povos corrompidos e povos não corrompidos tem uma importância fundamental para o Autor que compreende as “mazelas de seu próprio tempo”.²⁷⁹ Bignotto observa que é da determinação dos ‘possíveis’ de um regime que se esclarece o sentido de suas ações. Desse modo, para Maquiavel, não havia nada de estranho no fato de Milão, nem Nápoles não terem podido conservar a liberdade quando a oportunidade se apresentou em Estados em que já não havia nem sinais de “virtù”, “não se podia fundar um regime livre”.²⁸⁰ Essas considerações levaram Maquiavel às conclusões de que “os tumultos e outros escândalos não são nocivos”.

De outro lado, quando se trata de investigar a passagem de uma república livre para uma tirania não basta recorrer somente à teoria da história para elucidar a questão dos limites da ação humana. Saber se há regras universais que comandam a degeneração dos regimes, ou se os ciclos históricos são precisos, “são questões menores”.²⁸¹ A política deve ser estudada levando-se em conta regimes reais, e não regimes ideais. Maquiavel jamais negou que a república seja o regime mais perfeito,²⁸² mas, contrariamente a Platão, o Autor não tem em mente um regime ideal quando se interroga sobre a corrupção. O retrato que Maquiavel faz das repúblicas, nos *Discorsi*, Livro II, cap.2, mostra que...

“le cittadi non avere mai ampliato nè di dominio nè di ricchezza, se non mentre sono state in libertà. E veramente maravigliosa cosa è a considerare, a quanta grandezza venne Atene per spazio di cento anni, poichè la si liberò dalla tirannide di Psistrato. Ma sopra tutto maravigliosissima è a considerare

²⁷⁸ *DISCORSI*, Liv. I, cap.17.

²⁷⁹ N. BIGNOTTO, *Maquiavel repubblicano*, p.201.

²⁸⁰ *Ibid.*, p.202.

²⁸¹ *Ibid.*, idem.

²⁸² *DISCORSI*, Liv. II, cap.2.

a quanta grandezza venne Roma, poichè la si liberò da suoi Re. La ragione è facile a intendere; perchè non il bene particolare ma il bene comune è quello che fa grandi le città. E senza dubbio, questo ben comune non è osservato se non nelle repubbliche; perchè tutto quello che fa a proposito suo, si eseguisce; (...) Al contrario interviene quando vi è uno principe dove il più delle volte quello che fa per lui, offende la città; e quello che fa per la città offende lui. Dimodochè, subito che nasce una tirannide sopra uno vivere libero, il manco male che ne resulti a quelle città è non andare più innanzi, né crescere più in potenza o in ricchezze; ma il più delle volte, anzi sempre, interviene loro, che le tornano indietro. E se la sorte facesse che vi surgesse uno tirano virtuoso, il quale per animo e per virtù d'arme ampliasse il dominio suo, non ne risulterebbe alcuna utilità a quella repubblica, ma a lui próprio: perchè é non può onorare nessuno di quegli cittadini che siano valenti e buoni, che egli tiranneggia, non volendo avere ad avere sospetto di loro. (...) Il contrario di tutte queste cose segue quegli paesi che vivono servi; e tanto piu scemono dal consueto bene, quanto più è dura la servitù.²⁸³

Maquiavel não via nos regimes reais apenas formas corrompidas de modo de vida ‘perfeita’. Para o Autor, a passagem da república à monarquia era essencial, porque assinalava a modificação da “virtù” de um povo, porque transformava o universo dos ‘possíveis’ de um Estado; mas, “nunca, porque haja degradação em relação a uma essência original à qual seria necessário se referir, quando se estuda a política”.²⁸⁴ Em Maquiavel, a corrupção não é nem fruto de uma lei da história, no sentido platônico, nem uma falta em relação ao melhor regime, como em Aristóteles. A corrupção estabelece um critério de diferenciação que leva em conta apenas à capacidade de ação do povo, sua “virtù”; o que não quer dizer que todos os regimes se

²⁸³ “As cidades crescem em poder e em riqueza enquanto são livres.” É maravilhoso, por exemplo, como cresceu a grandeza de Atenas durante is cem anos que se sucederam à ditadura de Psístrato. Contudo, não 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 (República), mas o interesse coletivo. E é evidente que o interesse comum só é respeitado nas repúblicas: tudo o que pode trazer a vantagem geral é nelas conseguido sem obstáculos. (...) O contrário o que acontece numa monarquia: com freqüência, o que faz em seu próprio interesse prejudica a república- 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. (...) O contrário acontece nos países que vivem sem liberdade: quanto mais cruel sua servidão, mais lhe falta a prosperidade. *DISCORSI*, Liv. II, cap.2. Ver *MAQUIAVEL*, pp.198/200.

²⁸⁴ N. BIGNOTTO, *Maquiavel Republicano*, p. 202.

equivalem. Sem cair no relativismo, o Autor nos obriga a pensar nas possibilidades de um povo corrompido em ter que fundar uma verdadeira república. Para que Roma pudesse manter sua liberdade, teve que mudar suas instituições, conforme aumentou a corrupção. Escreve o pensador florentino que a mudança das instituições pode ser feita de dois modos: reformando-se todas elas ao mesmo tempo, quando se reconhece que perderam o valor, ou gradualmente, à medida que se lhes percebem os inconvenientes.²⁸⁵ Pode-se compreender que Maquiavel via dois modos de mudança das instituições: a reforma parcial e sucessiva e a reforma total e simultânea.

A primeira podia ser feita por meios ordinários, mas dificilmente teria apoio. Para a segunda, os meios extraordinários eram insuficientes, era preciso recorrer às armas e à violência e ter o poder absoluto do Estado. A dificuldade para Maquiavel estava no fato de que, para reformar, era preciso um homem de bem, mas este hesitava em usar meios extraordinários ou ilegítimos, entretanto, um homem ambicioso e corrompido aceita a usurpação violenta do poder, mas o Autor duvida que lhe venha ao espírito “fazer bom uso de um poder mal adquirido”.²⁸⁶ Para o pensador florentino, a saída extrema da corrupção da república é a mudança na forma de governo. É a dificuldade ou a impossibilidade da república tratar com as divergências, as desordens e a corrupção.

Seja como for, na profunda crise de uma república corrupta, para Maquiavel, a saída era o regime monárquico, prevalece, então, não o ideal republicano, mas a teoria do ciclo das formas de governo. Desse modo, “um povo corrompido dificilmente pode fundar uma verdadeira república”.²⁸⁷ Mas, nessa situação, a grande questão do secretário florentino, é se a ação humana é capaz de dominar esse processo de corrupção ou se ela será um elemento constitutivo de todos os regimes. “A corrupção é um limite impossível de ser transposto pelos atores políticos”.²⁸⁸ Entretanto, se a corrupção não contaminou o Estado, as dissensões são saudáveis porque possibilitam compromissos visando ao bem público, mas, se a corrupção avançou, a ponto de destruir o senso de liberdade e responsabilidade com o

²⁸⁵ Ver *DISCORSI*, Liv. I, cap.18.

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ *DISCORSI*, Liv. I, cap.18.

²⁸⁸ N. BIGNOTTO, *Maquiavel republicano*, p. 204.

bem público, o bem da cidade, o bem da comunidade, as divisões só aprofundam e agravam o processo de degeneração do corpo político. Cada vez mais o interesse privado prevalecerá sobre o interesse público, crescerão os favores e reduzir-se-ão os direitos.

Se a corrupção não contaminou o Estado, as divisões se expressam pelas vias ordinárias, mas se a corrupção já contaminou o Estado cada vez mais às divergências se expressarão pelas vias extraordinárias. Duas fontes alimentam a corrupção, segundo Maquiavel: a ambição dos grandes e a desigualdade na sociedade. A partir dos grandes, a corrupção se dissemina na sociedade, no povo e na comunidade. Quando as leis não funcionam, é necessário à ação extraordinária. As reformas podem remediar os males da corrupção, se estes ainda não corromperam totalmente o corpo político, portanto, as reformas visam à prevenção.

Em Roma, quando surgiu a censura (citada nos decênviros- cap.II) foi uma forma de prevenção, com isso adiou-se o avanço do processo de corrupção, mas as leis e as instituições também estão sujeitas à ação do tempo, vale dizer da corrupção, por isso, Maquiavel admite o papel preventivo das mudanças.

3.6 - “Quando uma cidade pode se chamar livre”

Quando nela surjam legisladores capazes de lhe proporcionar boas leis que “aquietem os humores nos nobres e nos cidadãos”.²⁸⁹ Para isso, pelo “amor à liberdade, é preciso que tanto o legislador quanto os cidadãos imitem o caminho traçado pela Antiguidade“. Maquiavel observava que a incapacidade das repúblicas de imitar os clássicos é que geravam sociedades corrompidas. Examinando os antigos, Maquiavel escreve que “com semelhantes leis e ordenações foram dotadas muitas repúblicas antigas, e seus Estados longa vida tiveram”.²⁹⁰

²⁸⁹ MAQUIAVEL, *História de Florença*, IV, cap.1.

²⁹⁰ MAQUIAVEL, *História de Florença*, IV, cap.1.

Na introdução dos *Discorsi*, o Autor reafirma suas convicções quanto à importância da leitura dos clássicos. Para a cidade ser livre e o Estado estável e firme precisa estar fundados em boas leis e boas ordenações. Nas cidades que não sabem conservar a liberdade e não podem sofrer a servidão não há semelhantes leis e ordenações: por isso passam seus governos do Estado tirânico ao permissivo e deste àquele. Os Estados tirânicos não agradam aos homens de bem, neles o mal se faz facilmente e os insolentes têm demasiada autoridade. Os Estados permissivos não agradam aos sensatos, é difícil se fazer o bem e os tolos têm muita autoridade. Por isso dependem de um bom homem, por falta de boas leis e boas instituições. As boas leis e as boas instituições só podem surgir como resultado do compromisso entre forças sociais, mas sem o ‘espírito faccioso’.

Em Florença, nem os grandes nem o povo queriam submeter-se às leis e às instituições, muito provavelmente porque as leis e as instituições não eram produtos de um compromisso sólido entre essas forças sociais. O povo florentino mostrava-se inútil no combate à corrupção, porque só abordava a questão do ponto de vista deformado do “bom passado”. Os homens políticos de Florença foram incapazes de pensar a liberdade sem fazer referências aos “bons momentos da liberdade florentina”, não conseguiram ver que as ações são úteis se elas podem anular a distância que separa do passado.

Ao evidenciar a importância dos conflitos, em uma cidade livre e o papel das instituições que permitiam ao povo exprimir seus desejos, Maquiavel volta ao nono capítulo do Livro um dos *Discorsi*, ao tema tradicional da fundação de Roma, insistindo na unidade que se forja sob a mão hábil dos fundadores. Muitos consideram como um mal exemplo o fato de que o fundador de um governo livre, como foi Rômulo, tenha assassinado seu irmão, com que compartilhava o trono. O pensador florentino escreve que para instituir uma república é preciso a ação de um homem, “o legislador sábio não trabalha em favor dos interesses pessoais, mas para a pátria, não poupando esforços para ter autoridade”.²⁹¹ Os fundadores de uma república merecem todos os elogios, mas, como explicar os atos de Rômulo e que ele tenha fundado uma monarquia, e não uma república? Maquiavel encontra a saída, lembrando que na

²⁹¹ *DISCORSI*, Liv. I, cap.9.

monarquia as leis eram tão boa, que permitiram aos romanos adquirir a liberdade, logo após a queda dos Tarquínio.²⁹² Seja como for, no capítulo nono do Livro um, o Autor retorna ao tema da liberdade na sua gênese, mostrando que Roma pôde escapar aos perigos da monarquia porque seu começo foi bom e continha a possibilidade da potência e Rômulo, em vez de ser condenado pela morte de Remo e de Tácio, “deve merecer nossa absolvição”.²⁹³ Desse modo conclui que o legislador sábio de servir não aos interesses pessoais, mas os do público: de trabalhar em favor dos próprios herdeiros, mas para a pátria 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 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 - escreve Maquiavel-, as ações cuja violência têm por objetivo destruir em vez de reparar.²⁹⁴

3.6.1-Corrupção e religião

Nos capítulos seguintes, Maquiavel expõe suas idéias sobre a religião, deixando de lado a ‘timidez’ dos humanistas e expondo o problema fundamentalmente em termos de relações de força entre o clero e o Estado. Mais uma vez, pelo atalho da questão da fundação, o pensador florentino reflete sobre o papel da religião na consolidação da vida institucional de um povo. Para que Roma pudesse manter a liberdade, o Autor escreve que foi necessário à promulgação de novas leis e ao mesmo tempo estabelecesse novas instituições. A mudança das instituições podia ser feita de dois modos: primeiro reformando-se todas as leis ao mesmo tempo, quando se reconhece que perderam o valor ou gradualmente, à medida que se lhes percebessem os inconvenientes. Para Maquiavel, era necessário ser um homem de bem para

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ *Ibid.*

reformular a vida política e as instituições de um Estado. Ao contrário o que ocorre com a da usurpação violenta do poder pressupõe um homem ambicioso e corrupto.²⁹⁵

No segundo capítulo do segundo Livro dos *Discorsi*, o Autor faz ‘apologia’ da liberdade romana e do elogio das riquezas, - escreve - que a experiência mostra que as cidades crescem em poder e em riqueza enquanto são livres, e que as religiões antigas contribuía para grandeza e a defesa da pátria, pois a ostentação das cerimônias antigas era igual à sua magnificência, enquanto que “a nossa religião, ao contrário, só santifica os humildes, os homens inclinados à contemplação e não à vida ativa, para ela, o bem supremo é a humildade, o despreze pelas coisas do mundo”. Vê-se que o Autor critica o cristianismo despojado, via-o como uma religião do ócio, da renúncia, da abjeção política e civil, “parece que esta moral nova tornou os homens mais fracos”.²⁹⁶ Há um relacionamento entre os dois temas neste capítulo, embora o tema da riqueza contenha em si, uma articulação interna, que pode ser chamada da “profissão da fé”. Maquiavel não só desenvolveu o elogio à riqueza, como à da pobreza. Observa-se que a articulação do tema da riqueza, a qual nasce e se afirma sobre um “viver civil”, tal articulação culmina no conceito que é próprio das fundações livres, ou seja, admitir a conquista e, com isso o incremento das riquezas.

Ao contrário, em uma tirania mesmo que produza não consegue obter crescimento na conquista e na aquisição da riqueza, porque -escreve Maquiavel- a liberdade é considerada pelos povos um bem precioso e a tirania uma execrável desgraça. O exemplo que Maquiavel cita da história de Atenas, quando libertada da tirania de Psístrato, em cem anos chegou a uma grandeza assombrosa, e em Roma depois que se libertou dos Tarquínio. Compreende-se a razão disto, -escreve Maquiavel - não é o interesse particular que faz a grandeza dos Estados, mas o bem comum. É evidente que o interesse comum só é respeitado nas repúblicas porque tudo aquilo que pode trazer vantagem geral é nelas conseguido sem obstáculos. “Se em certa medida prejudica um ao outro indivíduo são tantos os que ela favorece que se chega sempre a fazê-la prevalecer, a despeito das resistências, devido ao pequeno número de pessoas prejudicadas”.²⁹⁷ O contrário acontece numa monarquia; com

²⁹⁵ *DISCORSI*, Liv. I, cap.18.

²⁹⁶ *Ibid.*, Liv. II, cap.2.

freqüência, 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. De modo que, 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 regreda. 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 corajoso, para não tê-los como inimigos; e não transformará os Estados conquistados em tributários, pois não lhe interessa fazer sua cidade mais poderosa. Para o príncipe, - escreve Maquiavel -, o único que conta é que todas as cidades e províncias o reconheçam como mestre. “Quer semear a desunião, extraindo das suas conquistas proveito para si próprio, não para a pátria.” ²⁹⁸ O que resulta em retrocesso à cidade e expõe os povos “a verdadeiros desastres”.

3.6.2 - Público e privado

A análise dedicada à interpretação, segundo o ócio do cristianismo, reconduziu Maquiavel à avaliação da dupla “liberdade-servidão”. O Autor retoma o fio do discurso que estava inconcluso, que inclui tanto o público quanto o privado, - a distinção entre um (que deve ser rico) e outro (que deve ser pobre)-. Observe-se a retomada do discurso, depois da conclusão sobre a religião,

“Perchè tutte le terre e le provincie che vivono libere in ogni parte, come di sopra dissi, fanno profitti grandissimi. Perché quivi si vede maggiori popoli, per essere e’ connubi più liberi, più desiderabili dagli uomini: perchè ciascuno procrea volentieri quegli figliuoli che crede potere nutrire, non dubitando che il patromonio gli sia tolto; e ch’ei conosce non solamente che nascono liberi e non schiavi, ma ch’ei possono mediante la virtù loro

²⁹⁷ *DISCORSI*, Liv. II, cap.2.

²⁹⁸ *Ibid.*

diventare principi. Veggonvisi le ricchezze multiplicare in maggiore numero, e quelle che vengono dalla cultura, e quelle che vengono dalle arti. Perchè ciascuno volentieri, multiplica in quella cosa, e cerca di acquistare quei beni, che crede, acquistati, potersi godere. Onde ne nasce che gli uomini a gara pensono a' privati e pubblici commodi; e l'uno e l'altro viene maravigliosamente a crescere. Il contrario di tutte queste cose segue in quegli paesi che vivono servi; e tanto più scemono dal consueto bene, quanto più é dura la servitù. ²⁹⁹

Quando Maquiavel escreve que “cada um gera de boa vontade os filhos que acredita poder nutrir, não duvidando que o patrimônio lhe seja extraído”, não é necessário ser propriamente sutis em “hermenêutica“, segundo Sasso, para entender o que o texto significa. Vê-se que nas repúblicas livres, o incremento das riquezas concerne ao “público”, mas concerne também ao “privado”: “onde nascem homens empenhados em vencer, eles se preocupam com os benefícios privados e públicos; e tanto um e o outro crescem”. A compreensão do discurso é que se nos locais em que havia sido teorizada a distinção entre o público e o privado, implicava que as riquezas fossem (ou tivessem sido) consignadas ao primeiro e ao segundo a pobreza.

A compreensão do discurso é distinta nos dois casos. A cidade, austera e virtuosa, dos “pobres”, - preconizada pela religião-, santificando os humildes, os homens inclinados à contemplação-, contrapõe-se a florescente cidade “mundana” dos ricos, em livre concorrência pelo crescimento, no conjunto de prosperidade geral dos patrimônios familiares. Ao que certamente, Maquiavel se opunha. Ele analisava a cidade em termos de “tradição”. E é igualmente compreensível que a exigência de se manter pobre o privado, e, rico o público nascia do prenúncio de uma dificuldade que, intrínseca à lógica e à fenomenologia dos Estados livres, não conseguia por meio

²⁹⁹ “Todas as terras e províncias que vivem livres têm sempre o maior êxito. A população é mais numerosa, porque os casamentos são mais livres e desejáveis; cada um tem todos os filhos que pode manter, porque não teme o perder o patrimônio, e sabe que eles não serão escravos, mas sim homens livres, capazes de chegar, pelas suas qualidades, às posições mais elevadas. Multiplicam-se então as riquezas: as que a agricultura produz e as que derivam da indústria. Todos se empenham em aumentar os seus bens, seguros de que poderão gozá-los; em consequência, empenham-se em conseguir o que vai favorecer a cada um em particular e a todos de modo geral, crescendo assim cada vez mais a prosperidade pública. O contrário acontece nos países que vivem sem liberdade: quanto mais cruel sua servidão, mais lhes falta a prosperidade.” *DISCORSI*, Liv. II, cap.2.

daquele ‘remédio’, - a religião- ser seriamente sanada. Pertence de fato à lógica das cidades livres que o “público” e o “privado” cresçam juntos no signo das riquezas.

Para salvar as repúblicas da decadência que as riquezas e as lutas desencadeavam era necessária uma intervenção coercitiva de um poder que impunha a avaliação entre a “pobreza” e aos ricos. Mas, com os recursos da coerção, o poder político, ao qual espera atenuar, não remedia porque gera um problema ulterior: altera, de fato, no senso autoritário, o caráter das repúblicas livres. E então? Então é preciso reconhecer que, depois de ter olhado para o abismo que essa dificuldade lhes abria frontalmente, Maquiavel não lhe alcançou o escopo, aí está sem dúvida o seu limite, mas a grandeza da análise foi tê-la pressentido e debatido, mesmo na forma antinômica.

No sétimo capítulo, do Livro dois dos *Discorsi*, depois de alcançar o vértice teórico, constituído pelos capítulos, quarto, quinto e sexto, vê-se, neste capítulo, uma variação de pontos de referências. Exaurida no sexto capítulo, a discussão sobre os tumultos e suas conseqüências, indispensáveis para chegar-se à grandeza romana, era natural que alcançado o objetivo, as dissensões florentinas voltassem a ser motivo de análise do Autor.

Da experiência, efetivamente, Maquiavel havia usado para construir a sua teoria fundamentada na história de Roma; à medida que os estudos progrediam, da mesma forma a análise da interpretação da história florentina se definia, na configuração da condenação áspera e sem apelo. Depois de ter percorrido um longo caminho da “positividade” romana, era inevitável que o Autor voltasse a percorrer o da “negatividade” florentina. O confronto entre os dois caminhos era, de fato, como se sabe intrínseco à lógica que conduz à construção do primeiro Livro dos *Discorsi*.

3.6.3-Calúnia versus denúncia

A interpretação da história florentina faz-se explícita no início do sétimo capítulo do Livro I, dos *Discorsi*, dedicado à questão das “acusações” e das calúnias. Escreve Maquiavel que não se pode dar aos guardiões da liberdade num Estado direito mais útil e necessário do que o de pode acusar, perante o povo, ou diante de um magistrado ou tribunal, os cidadãos que tenham atentado contra liberdade numa república.³⁰⁰ Em Roma, escreve o Autor, que a nobreza romana estava indisposta contra o povo, que lhe parecia ter adquirido demasiada autoridade desde a instituição dos tribunos, foi quando Coriolano, inimigo do partido popular, castigou o povo, retirando-lhe a autoridade. Teria sido morto, se os tribunos não houvessem citado para que comparecesse diante do tribunal para se defender. Tal procedimento fundamenta que é “necessário que as leis da república concedam à massa um meio legítimo de manifestar a cólera que lhe possa inspirar um cidadão”.³⁰¹ Essas reflexões adquirem força quando o Autor pensa no que aconteceu em Florença com Pedro Soderini – escreve que ‘exclusivamente’ porque não existia na república um modo adequado de conter a ambição dos cidadãos que adquiriram excessivo poder. Tal força resplandece no exemplo de Francesco Valori, cidadão cuja autoridade era semelhante à de um príncipe, e que o povo suspeitava da sua ambição, acusando-o por sua audácia, de querer elevar-se acima das leis. A república -escreve Maquiavel- não tinha outro meio de resistir-lhe senão o de opor-lhe uma opinião contrária, mas Valori, que só respeitava os meios extraordinários, procurou cercar-se de cúmplices que o defendessem. Os que o combatiam não podendo dominá-lo pela força das leis, empregaram então meios ilegais, vencendo-o pelas armas. O método, que obrigava a lutar com recursos que a lei não outorgava, fez com que Valori arrastasse em sua queda muitos cidadãos dignos.³⁰² Tal passagem aparece ao final do capítulo em que Maquiavel faz um balanço da sua análise, concluindo que, se, por serem regulada, a ordem da “acusação” pública produziu em Roma ótimos efeitos, em Florença, por ser mal regulada produziu péssimos resultados. Em contraposição, demonstra no modo mais peremptório que a teoria se constrói no ponto em que as duas histórias se tocam para separar-se e opor-se. Recorre ao critério teórico da experiência da história de

³⁰⁰ Ver *DISCORSI*, Liv. I, cap. 7.

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² *DISCORSI*, Liv. I, cap. 8.

Roma, para pensar a Florença. Posteriormente, Maquiavel escreve no oitavo capítulo que “as calúnias são tão perniciosas às repúblicas quanto são úteis as denúncias”.³⁰³ Neste capítulo, o Autor não se limita, em contrapor Roma à Florença. Mostra claramente que a calúnia deve ser detestada, nas cidades que vivem sob o império da liberdade – “e como é importante criar instituições capazes de reprimi-la”.³⁰⁴ Para isto, escreve que o melhor meio é abrir caminho às denúncias. Das “acusações”, que na realidade são “calúnias”, Maquiavel analisava a sua construção teórica.

A calúnia dispensa testemunhos e provas: qualquer um pode ser caluniado, mas as acusações exigem provas exatas. O Autor colocava o problema de interpretação junto ao de teoria. Por isto, o fundador de uma república deve estabelecer o princípio de que todo o cidadão poderá ser acusado, sem qualquer temor ou perigo; uma vez estabelecido e bem observado este direito, os caluniadores devem ser punidos rigorosamente; não poderão queixar-se de tal punição, uma vez que existam tribunais abertos para ouvir acusações contra os que preferirem caluniar em reuniões particulares.

A calúnia, de fato, “irrita os homens e não os corrige”. Em Roma, as instituições eram bem regulamentadas e tiveram dois efeitos muito proveitosos para a república e ao Estado livre: o primeiro é que os cidadãos, por medo de serem acusados, não caluniavam o Estado; o segundo, ao denunciarem o conflito recorriam aos meios extraordinários, fazendo ruir a república. Conclui Maquiavel “se houvesse em Florença uma lei que permitisse acusar os cidadãos e punir os caluniadores, não teria havido todas as desordens ocorridas nesta cidade”.³⁰⁵ No capítulo sétimo do primeiro Livro dos *Discorsi*, uma das páginas mais ‘vivas e dramáticas’, em que o Autor escreve: “coloro che um una città sono preposti per guardia della sua libertà, non si può dare autorità più utile e necessaria, quanto è quella di potere accusare i cittadini al popolo, o a qualunque magistrato o consiglio, quando peccassono in alcuna casa contro allon stato libero”.³⁰⁶ O pensador florentino insistera na condenação da

³⁰³ *DISCORSI*, Liv. I cap. 8.

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ *Ibid.*

história florentina. Era necessário que as leis da República florentina concedessem ao povo um meio legítimo de manifestar a cólera. A sociedade sobre a qual pensa é uma sociedade de conflitos e a solução para os conflitos está nas leis, e não em banimentos e exílios de seus cidadãos.

No oitavo capítulo do Livro I, Maquiavel não escreve das “acusações”, mas das “calúnias” que causavam desordem política e moral, consequentemente, corrupção. Elas eram indícios de um deságio profundo do Estado, “um prenúncio de morte”. Em oposição ao ideal da história da República romana à “dolorosa” experiência da história de Florença, -escreve- em Roma a ordem estabelecida teve grandes méritos, ao contrário, em Florença sempre foi mal organizada, provocando “males dos mais funestos.”³⁰⁷ Para o pensador florentino, a calúnia sempre perseguiu os cidadãos florentinos que se envolveram em qualquer assunto de importância.

“(…) Dell’ uno dicevano, ch’egli aveva rubato i danari al Comune; dell’altro, che non aveva vinta una impresa per essere stato corrotto; e che quell’altro per sua ambizione aveva fatto il tale ed il tale inconveniente. Di che ne nasceva che da ogni parte ne surgeva odio: donde si veniva alla divisione; dalla divisione; dalla divisione alle sette; dalle sette alla rovina. Che se fusse stato in Firenze ordine d’accusare i cittadini, e punire i calunniatori, non seguivano infiniti scandoli che sono seguiti; perchè quelli cittadini, o condannati o assoluti che fussono, non arebbono potuto nuocere alla città, e sarebbeno stati accusati meno assai non ne erano calunniati, non si potendo, come ho detto, accusare come calunniare ciascuno.”³⁰⁸

Para Maquiavel a calúnia foi sempre um dos meios utilizados pelos ambiciosos para chegar à grandeza, e não dos menos eficazes. Foi empregada contra os poderosos que se opunham à avidez dos caluniadores, servindo aos desígnios

³⁰⁶ “Que não se pode dar aos guardiões da liberdade num 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 a liberdade”.

³⁰⁷ *DISCORSI*, Liv. I, cap.8.

³⁰⁸ “Dizia-se de um, que havia desviado fundos do Estado; de outro, que por corrupto não alcançara a vitória; de outro ainda, que a sua ambição causara esta ou aquela desgraça.” Como resultado, surge animosidade e o rompimento aberto de facções, levando o faccionismo à ruína do Estado. Se houvesse em Florença uma lei que permitisse acusar os cidadãos, e punir os caluniadores, não teria havido todas as desordens ocorridas nesta cidade. Condenados ou absolvidos, os cidadãos acusados não se teriam tornado perigosos para o Estado. De todo

destes. De fato, tomando o partido do povo, e acirrando o seu natural “ciúme contra tudo o que é elevado, o caluniador conseguia facilmente o seu apoio”.³⁰⁹ A tese de Maquiavel consistia na afirmação da superioridade da República romana sobre a de Florença. E para demonstrá-la, o Autor tinha estabelecido dois diferentes níveis de civilidade política. O povo romano combatia para beneficiarem-se junto à nobreza, as supremas honras; o de Florença, para beneficiar-se só, depois de ter destruído, banido e perseguido.

O povo de Roma tinha profundo senso de Estado, do interesse comum, do quadro geral em que se opunham à submissão do bem comum a interesses particulares. Ao contrário, o povo florentino não tinha nada além do senso, mas sim do interesse particular. E do que derivam essas duas diversas “qualidades” políticas do povo romano e do florentino, se não da diferente “educação”? A educação da qual, nos *Discorsi*, Maquiavel tece elogios, uma vez adquirida, era uma ‘energia ativa’, que o entusiasmo popular soubesse reproduzir em si mesmo, com a mesma intensidade com a qual lhe era ensinada por um legislador ou um homem de bem? Ou o povo do qual Maquiavel fala, e ao qual atribui tanta importância e tantos méritos na formação e no progresso da liberdade e da potência de Roma, possui conteúdo político, autonomia ou é somente uma “massa” incapaz de manter-se quando o controle das “leis” seja menor, subtraindo-a do destino da decadência, da dispersão, da “corrupção”. Em suma, o povo tem autônoma, capacidade de sabedoria política para manter a liberdade numa república?

Para Maquiavel, a “educação”, os bons costumes, a “religião” não são expressões de uma sabedoria política, tal para resolver em si o contraste que se estabelece entre quem governa e quem é governado ou entre os princípios da cidade e os súditos. O povo é composto de súditos ‘privados’ da liberdade, mas que na essência são menos passivos, se autoconstituem como força ativa em decisões políticas. Além das leis, das ordens, da boa educação, dos bons costumes, além da religião, a reger as cidades é sempre a ‘mão’ dos juristas que, desde o início, têm disposto a ordem, e agora devem vigiar para que a corrupção não se introduza entre as estruturas e a

modo, o número dos acusados teria sido sempre muito inferior aos dos caluniados. “Como disse, pode-se acusar tão facilmente quanto caluniar”.

³⁰⁹ *DISCORSI*, Liv. I, cap.8

‘corrupção’ não intervenha para dissolver aquele que tinha recebido a forma específica da ‘perfeição política’. Fundindo em um organismo unitário os “particularismos” da política florentina e italiana, Maquiavel havia buscado ponderar o superamento do Estado ‘senhoril’ e da má individualidade. Junto ao cumprimento da tentativa, o Autor se encontrava ainda envolvido na *aporia*.

É bem verdade que a sua construção teórica tendia a um resultado que, em cada elemento constitutivo, a realidade objetiva dos argumentos contrastava e contradizia. Mas, compreendendo o problema da contradição, em que seu pensamento não conseguia penetrar em profundidade na qualidade e também não conseguia por isso chegar a uma conclusão. Que as ‘coisas’ fiquem assim, e se por um lado, Maquiavel compreende a contradição, do outro não conseguia ver a raiz, portanto, está provado pelos capítulos dedicados à religião, a qual é vista como o elemento fundamental do Estado “bem ordenado”, como aqueles que tornam possíveis os bons costumes, as boas ordens, as boas armas, pressupõem a presença de um legislador atento e virtuoso, que saiba graduar-lhe o poder e dosar-lhe os efeitos, segundo o que requerem os tempos e sobre vento da fortuna.

A religião assume, assim, no pensamento de Maquiavel, um duplo significado. É sem dúvida *instrumentum regni*, o meio com o qual, em nome de Deus, um legislador prudente pode conduzir grandes empreitadas. No entanto, os costumes do povo, a educação política e moral, nesse segundo sentido, o conceito perde o caráter extrinsecamente utilitarista. Sem dúvida a religião é vista como um “instrumento”, para conduzir o povo. No décimo primeiro capítulo, do Livro I dos *Discorsi* (a religião dos romanos), Maquiavel conclui que a religião introduzida por Numa foi uma das causas da felicidade daquela cidade: porque aquela “causou boas ordens, as boas ordens deram boa sorte, e dessa boa sorte nasceram os felizes sucessos das empreitadas”. Acrescenta que como a observância do culto divino é a causa da grandeza das repúblicas, assim o desprezo daquele é causa da ruína desses,

“perchè, dove manca il timore di Dio, conviene o che quel regno rovini, o che sia sostenuto dal timore d’uno principe che sopperisca a’ difetti della religione. E perchè i principi sono di corta vita, conviene che quel regno manchi presto, secondo che manca la virtù d’esso”. Donde nasce che gli regni i quali dipendono solo dalla virtù

d' uno uomo, sono poco durabili, perchè quella virtù manca con la vita di quello; e rade volte accade che la sai rinfrescata con la sucessione, come prudentemente Dante dice: 'Rade volte discende per li rami-L'umana probitate; e questo vuole; quei che la dà, perchè da lui si chiami-'. Non é, adunque, la salute di una república o d'uno regno avere uno príncipe che prudentemente governi mentre vive, ma uno che l'ordini in modo, che, morendo ancora, la si mantenga."³¹⁰

A gênese do 'caráter absoluto' do poder é o princípio da ação do homem de "virtù", mas uma república livre não é 'dádiva' dos heróis fundadores ou da ação de políticos virtuosos. Maquiavel objeta a idealização dos humanistas - personificada no príncipe virtuoso, portador das virtudes cristãs, morais e principescas e às luzes da Razão.³¹¹ Misto de lucidez, determinação, conhecimento e habilidade, a "virtù" é a principal qualidade que um príncipe ou um 'Estado' deve possuir para tornar-se grande e assim se manter. O conceito de "virtù", em Maquiavel, é o assunto do próximo capítulo.

Finalizando, compreende-se que os tumultos são causa de liberdade que se renova como produto primeiro de potência. A desunião torna-se chave das relações institucionais e o 'governo' pode ser constituído como "governo democrático" que não encobre as diferenças, mas exige que os cidadãos reconstruam continuamente a unidade a partir das diferenças. Quanto à guarda da liberdade, vê-se que Maquiavel não teria insistido tanto na necessidade de não um, mas de mais indivíduos, sejam prepostos à "guarda" do Estado: "além disso, se um homem está apto para ordenar, não é para durar muito essa ordenação enquanto permanecer a de um só; mas sim quando ela se mantém aos cuidados de muitos e que para muitos esteja o ato de mantê-

³¹⁰ "Porque onde falta o temor a Deus, convém que aquele reinado se arruíne ou que seja sustentado por temor a um príncipe que supra os defeitos da religião. E porque os princípios têm vida curta convém que aquele reinado desapareça logo na medida em que faltar a virtude dele. Do lugar que nascem os reinados os quais dependem da virtude de um só homem esses são poucos duráveis, porque aquela virtude acaba com a vida daquele; e raras vezes ocorrem que se alivie com a sucessão Dante menciona [...] não é, pois, a saúde de uma república ou de um reino ter um príncipe que governe com prudência enquanto vivo, mas um que a ordene de modo que ainda morto, ela se mantenha." *DISCORSI*, Liv. I, cap.11.

³¹¹ "Não apenas racionalidade instrumental, mas racionalidade de um processo de composição e recomposição, racionalidade que é capaz de mover-se no continuum temporal, que sabe se inserir na fluidez do tempo e agir dentro dela". Ver A. NEGRI, *O poder constituinte*, p.120.

la”.³¹² Portanto, a “escolha” e a preferência para a guarda da liberdade dirijam-se aos populares, antes do que aos “grandes”. Essa é a opinião que Maquiavel projeta como a melhor e que na sua reflexão, divide com a força democrática.

Quando Maquiavel afirma que o povo, apesar de causar perturbações na cidade, tem um desejo mais verdadeiro de salvaguardar a liberdade do que os nobres, que desejam sempre conquistar novas posições na *polis*, o Autor apresenta a sua opção. Para muitos é incompreensível que Maquiavel nomeie o povo para salvaguardar a liberdade. Evidentemente que se alguém objetasse que os desejos dos povos, por serem incontrolados, seriam nocivos à escolha para salvaguardar a liberdade, Maquiavel certamente responderia que, em verdade, este seria um prejuízo, mas, ainda assim, legitimaria o povo para a “guarda”, porque “os desejos dos povos livres, raras vezes são perniciosos à liberdade”.

Capítulo IV

³¹² A. NEGRI, *O poder constituinte*, p.120..

Virtù e ação política

Ao definir a sociedade e a política pela divisão interna e não pela harmonia, e ao admitir que a política seja um jogo de uma lógica de forças e não o exercício da violência, Maquiavel aponta para o homem de “virtù”, condutor da própria ação, para contornar e superar as assimetrias do poder. Mas o Autor “prega uma peça”, ao centrar no príncipe, a liberdade de autoridade e de transgressor das leis. Maquiavel opõe-se às ações virtuosas, idealizadas pelos humanistas, em que o homem virtuoso, cuja honra e educação elevada, o habilitariam ao exercício do poder. Desta perspectiva, vê-se que à centralidade do poder no príncipe de “virtù”, sobrepõe-se ao princípio de liberdade no pensamento do Autor. Em verdade, o que subjaz a este conceito de “virtù” é “todo o conjunto de qualidades, principalmente a competência, cuja aquisição o príncipe possa ‘manter seu Estado’ e ‘realizar grandes feitos’”.³¹³ As qualidades podem algumas vezes sobrepor-se às virtudes convencionais.

Um príncipe com competência “virtù” deve guiar-se pela necessidade “aprender os meios de não ser bom e a fazer uso ou não deles, conforme as necessidades”. A força explica o fundamento do poder, porém a posse da “virtù” a chave por excelência da fama do príncipe. Sucesso este que tem uma medida política: a manutenção da conquista. O governante tem que se mostrar capaz de resistir aos

³¹³ Q.SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p.159.

inimigos e aos golpes da sorte, “construindo diques para que o rio não inunde a planície, arrasando tudo o que encontra em seu caminho”. O homem de “virtù” deve atrair os favores da cornucópia, conseguindo assim, a fama, a honra e a glória para si e a segurança para seus governados. É desta perspectiva que ganha um novo sentido a discussão sobre as qualidades do príncipe. Este deveria ser bom, honesto, liberal, cumpridor de suas promessas, conforme rezam os mandamentos da virtude cristã? Maquiavel é incisivo, escreve Sadek: “há vícios que são virtudes”. “Não tema, pois o príncipe que deseje se manter no poder “incorrer no opróbrio dos defeitos mencionados, se tal for indispensável para salvar o Estado””.³¹⁴ Para Maquiavel está incluída no conceito de “virtù” a qualidade militar. Ao lutar pela república faz-se necessário recorrer à violência, mas é preciso combinar diplomacia e coerção, boas leis e boas armas. A garantia do poder é a ação do sujeito político, mesmo que para isso deva usar a violência, a mentira, a astúcia e a força.

4.1-Duas moralidades

A idéia de qualquer equivalência necessária ou mesmo aproximativa entre a “virtù” e as virtudes importa um “equivoco de consequência desastrosas”.³¹⁵ O que Maquiavel distinguiu não foram valores especificamente morais de valores especificamente políticos, o que ele fez não foi emancipar a política da ética ou da religião, o que Croce e muitos outros comentaristas consideram sua mais completa realização; o que ele institui é algo que possui um impacto ainda mais profundo – uma diferenciação entre dois ideais incompatíveis de vida, e, portanto duas moralidades.³¹⁶ É verdade, segundo Skinner, que para Maquiavel, um homem, cujo caráter como o de Agátocles (tirano da cidade de Sicília) esteja “tomado pelo vício jamais pode ser

³¹⁴ Op.cit. ,M.SADEK, “Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtù”, *Os Clássicos da política* p.23.

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ Ver I.BERLIN, *Estudos sobre a humanidade*, p.314.

considerado um representante da genuína ‘virtù’.³¹⁷ Há uma distinção entre a “virtù” e as virtudes, embora às vezes possa haver uma identificação. No *Príncipe*, o Autor utilizou o termo “virtù” para descrever as qualidades necessárias para uma liderança bem sucedida. Nos *Discorsi*, utilizou o termo “virtù” extensivo às lideranças e aos cidadãos, por referir-se à república. Para Maquiavel, a existência de “virtù” é um critério para definir a grandeza dos impérios e das repúblicas. Entretanto, escreveu que a perda da “virtù” é o início da decadência política.³¹⁸

4.2- “Virtù”

Maquiavel trabalhou com alguns conceitos da “virtù”. Nos *Discorsi*, questionou qual a causa mais importante das conquistas dos romanos: a “virtù” ou a fortuna³¹⁹? Escreve que vários historiadores, entre eles Plutarco, ratificaram que a expansão do Império romano deveu-se mais à fortuna do que à virtude. Como reforço do argumento Plutarco cita o fato de que a deusa Fortuna era a divindade que mais tinha templos em Roma. Esta era a opinião de Tito Lívio, mas Maquiavel acrescenta:

“ se non si è trovata mai repubblica che abbi fatti i profitti che Roma, è nato che non si è trovata mai repubblica che sia stata ordinata a potere acquistare come Roma. Perchè la virtù degli eserciti gli fecero acquistare lo império; e l’ordine del procedere, ed il modo suo próprio e trovano dal suo primo latore delle leggi gli fece mantenere lo acquistato”.³²⁰

Para o Autor, uma análise atenta dos desdobramentos militares romanos mostrou uma mescla de ‘boa sorte’ (fortuna) com a “virtù”. Em o *Príncipe*, Maquiavel escreve a respeito “dos principados novos que se conquistam pelas armas e nobremente pela “virtù”. Escreve que o fato de elevar-se alguém a príncipe pressupõe

³¹⁷ I.BERLIN, *Estudos sobre a humanidade*, p.314.

³¹⁸ *DISCORSI*, Liv. II, cap.1

³¹⁹ *Ibid.*, idem.

³²⁰ “E nunca existiu outra república que tivesse feito conquistas iguais à de Roma, isto se deve a que nenhuma outra teve, desde o início, instituições tão apropriadas a este fim, porque foi à virtude dos seus soldados que

“virtù” ou fortuna, mas deixa claro que quaisquer dessas razões têm a propriedade de mitigar muitas dificuldades”.³²¹ Escreve que daqueles que construíram Estados a partir da “virtù”, como Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu, e lhes examinado as suas ações, conclui que eles não receberam fortuna mais do que ocasião de poder moldar as coisas como melhor lhes aprouve. “Sem *occasione* suas qualidades pessoais “virtù” teriam se apagado e sem essas virtudes “virtù” a ocasião lhes teria sido vã”.³²² Nesta perspectiva, vê-se, o amálgama fortuna e “virtù” e segundo Guide, Maquiavel não ‘foge’ da tradição clássica de caracterizar a condição humana como uma luta entre a vontade do homem (virtù) e os caprichos da sorte, do destino (fortuna).³²³ De um lado, o que depende do sujeito, do homem, dos méritos pessoais, e de outro, o que não depende do sujeito, do homem, e sim da influência das circunstâncias. Pode haver oposição entre “virtù” e as virtudes. Um homem virtuoso e um homem de “virtù” nem sempre agirão da mesma forma. Nem sempre a caridade, a bondade, a sinceridade conduzem ao bem comum. Maquiavel, comentando a experiência de Piero Soderini na República de Florença, acreditava que a bondade podia vencer a inveja, mas Soderini foi deposto em 1512 e os Medici retornaram ao poder. Soderini teria sido bondoso com os inimigos e perdeu o Estado. Vê-se que Maquiavel pretendeu destacar que nem sempre a ação considerada virtuosa pode ser eficaz na arte de direção do Estado. Pelo contrário, escreve o Autor: “será fácil perceber qualidades que parecem virtudes levam à ruína e outras que parecem vícios trazem como resultado o aumento da segurança e do bem estar”.³²⁴ Para Maquiavel, quando a segurança do ‘país’ depender por completo da decisão a se tomar, não se deve levar em conta a justiça ou a injustiça, a bondade ou crueldade, ou a dignidade ou infâmia.

Ao contrário, descartando-se qualquer outra consideração, deve-se optar, decididamente por aquela alternativa que possa salvar a vida e conservar a liberdade da Pátria.³²⁵ Verifica-se no título do capítulo 41, do Livro terceiro, nos *Discorsi* em que Maquiavel aborda esta questão: “che la pátria si debbe difendere o com ignomínia

Roma deveu as conquistas; e a ordem de proceder e o modo próprio e à sua conduta que lhe imprimiu seu fundador que deveu a conservação dessas conquistas”. *DISCORSI*, Liv. II, cap.1

³²¹ O *PRÍNCIPE*, cap.VII.

³²² *Ibid.*

³²³ Ver M. GUIDE, *Maquiavel e os partidos*, p.48.

³²⁴ *DISCORSI*, Liv. II, cap.1.

o com glória; ed in qualunque modo è bene difesa.” Neste caso, a idéia de “virtù” identifica-se com “qualquer qualidade que seja necessária para salvar a vida e preservar a liberdade da pátria”.

Em *Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de “virtù”*, Sadek retrata que Maquiavel é adverso à dicotomia entre virtude cívica e moralidade cristã. Há uma visão que subverte tanto a virtude cívica clássica quanto à virtude cristã, ou seja, o seu entendimento das qualidades necessárias à vida política é uma “subversão das noções tradicionais das virtudes dos que tanto, na tradição clássica quanto na cristã eram consideradas boas em si”. Para Sadek, a crença na predestinação dominava há longo tempo, este era um dogma que Maquiavel teria que enfrentar. Afinal, a atividade política, tal como arquitetara o pensador florentino, era uma prática do homem livre de freios “extraterrenos, do homem sujeito da história”. Está prática, segundo Sadek, exigia “virtù”, o domínio sobre a fortuna.³²⁶

4.3-Fortuna

Maquiavel recorre à história para pensar a “virtù” e a fortuna, buscando contrapô-los aos “preceitos dominantes na Itália seiscentista”. A fortuna era divindade alegórica tanto grega como romana. Para os gregos, a fortuna existia quando a causa produz-se por si mesma. Faz parte do azar (*automaton*). A fortuna era um caso particular de azar. Era um dos fatores que influenciavam condução dos negócios públicos. Em Roma foi divindade do destino, da sorte, símbolo do capricho. Os romanos “adoravam a deusa Fortuna como filha do próprio Júpiter”. Tinha poder sobre os negócios humanos, ajudava ou destruía os homens como força volúvel e caprichosa. Era indiferente às conseqüências da volubilidade ou do acaso, não porque fosse perversa ou odiosa, mas porque era sempre implacável. Esta deusa possuía os bens que todos os homens desejavam: a honra, a riqueza, a glória, o poder. Mas como fazer para

³²⁵ DISCORSI, Liv.III, cap.41. Ver Q. SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p.204.

³²⁶ Ver M.SADEK, “Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtù”, *Os Clássicos da política*, p.21.

que a deusa Fortuna nos favorecesse e não a outros, perguntavam-se os homens da antiguidade clássica? Era imprescindível seduzi-la, respondiam. Como se tratava de uma deusa, para atrair suas graças era necessário mostrar-se “vir”, um homem de verdadeira virilidade, de inquestionável coragem. Assim o homem que possuísse “virtù” no mais alto grau seria beneficiado com os presentes da cornucópia da Fortuna. Essa visão foi inteiramente derrotada com a ascensão do cristianismo. A boa deusa, disposta a ser seduzida, foi substituída por um “poder cego”, inabalável, fechado a qualquer influência, que distribui seus bens de forma indiscriminada. A fortuna não tem mais como símbolo a cornucópia, mas a roda do tempo, que gira indefinidamente sem que se possa descobrir o seu movimento. Nessa visão, os bens valorizados no período clássico nada são. O poder, a honra, a riqueza ou a glória não significam felicidade. Esta não se realiza no mundo terreno. O destino é uma força da providência divina e o homem sua vítima impotente. Maquiavel inicia o XXV capítulo de o *Príncipe*, referindo-se a esta crença na fatalidade e à impossibilidade dos homens alterarem o seu curso. “*Quantum fortuna in rebus humanis possit et quomodo illi sit occurrentum*”- “Quanto possa a fortuna nelle cose umane e in che modo se li abbia a resistire”. Há uma certa ironia neste título, no entanto, o desenrolar de sua exposição mostra-nos com clareza que se trata de uma concordância estratégica. Segundo Sadek, o Autor concorda para poder desenvolver os argumentos da discordância. Assim, após admitir o império absoluto da Fortuna, o Autor reserva poucas linhas a seguir, ao livre-arbítrio pelo menos o domínio da metade das ações humanas. E finaliza o capítulo demonstrando a possibilidade da “virtù” conquistar a fortuna.

A fortuna tinha um desígnio benévolo para Roma. Assim, a atitude adequada dos romanos, criando instituições políticas que correspondiam às necessidades, fez inclusive com que eles sentissem menos necessidades dos favores da fortuna. Maquiavel utilizou a fortuna como sorte, acaso, influência das circunstâncias. Escreve: “a sorte (fortuna) cega os homens quando não quer que escapem aos seus desígnios, muitos acidentes os céus não querem evitar”.³²⁷ Para Maquiavel, isto demonstra o efeito da providência sobre os acontecimentos. Escreve: “não devemos louvar em demasia os que foram coroados pela sorte (fortuna) nem acusar demais os

³²⁷ *DISCORSI*, Liv. II, cap.29.

que foram feridos pela adversidade”.³²⁸ A maioria dos que chegou à grandeza e dos que ficaram pelo caminho seguiram a rota imposta pelo destino “que lhes deu ou retirou a oportunidade de mostrar o seu valor” (“virtù”).³²⁹ Para o Autor, a fortuna escolhe tanto os homens para os grandes feitos (que percebem rapidamente as oportunidades) como confia as rédeas do Estado a insensatos. De acordo com a história -escreve- que os homens podem acompanhar a fortuna, mas não podem se opor a ela. “A fortuna proporciona ocasiões que podem ser aproveitadas pelos homens de grande “virtù”, porém é instável e ‘louco’ quem confiar em seus desígnios”. Portanto, a fortuna é um obstáculo à ação política racional. Não cabe nesta imagem a idéia da virtude cristã. Ao contrário, o poder, a honra e a glória são bens perseguidos e valorizados. O homem de “virtù” pode consegui-los e por eles luta. Dessa forma, o poder que nasce da própria natureza humana e encontra seu fundamento na força é redefinido, segundo Sadek. “Não se trata mais da força bruta, da violência, mas da sabedoria no uso da força, da utilização virtuosa da força”. O governante não é o mais forte, mas o que demonstra possuir competência-“virtù”-sendo assim capaz de manter o domínio conquistado.

4.4 – “Virtù”: tradição

Para Maquiavel, o príncipe é uma figura política - um *condottiere* - capaz de articular com sabedoria, competência, liderança -“virtù”- e condições sociopolíticas -fortuna- nas quais deve atuar. A “virtù” é essencial, mas defronta-se com a fortuna, que pode ser ou não favorável, podendo ser tão adversa que a “virtù” não encontra possibilidades de realizar-se. Entretanto, a fortuna pode ser influenciada pela capacidade da ação do príncipe. Escreve Maquiavel:

“Coloro e’ quali solamente per fortuna diventano di privati principi, con poca fatica diventono, ma con assai si mantegono; e non hanno alcuna difficultà

³²⁸ *DISCORSI*, Liv. II, cap.29.

fra via, perchè vi volano: ma tutte le difficoltà nascono quando e' sono posti. E questi tali sono quando è concesso ad alcuno uno stato o per danari o per grazia di chi lo concede. (...) Questi stanno semplicemente in sul la volontà e fortuna di chi lo há concesso loro, che sono dua cose volubilissime e instabili, e non sanno e non possono tenere quello grado: non sanno perchè s'e non è uomo di grande ingegno e virtù, non è ragionevole che, sendo vissuto sempre in privata fortuna, sappia comandare; non possono, perchè non hanno forze che gli possino essere amiche e fedeli. Di poi gli stati che vengono subito, come tutte l'altre cose della natura che nascono e crescono presto, non possono avere le barbe e corrispondenzie loro in modo che il primo tempo avverso non le spenga, - se già quelli tali come è detto, che si de repente sono diventati principi non sono di tanta virtù che quello che la fortuna há messo loro in grembo 'e sappino subito prepararsi a conservalo, e quelli fondamenti, che gli altri hanno fatti avanti che diventino principi, gli faccino poi.”.³³⁰

Deste capítulo VII do *Príncipe*- “Dos principados novos que se conquistam pelas próprias armas e virtude”, o pensador florentino estabelece a qualidade da virtude como a marca do príncipe notável. Apesar da literatura extensa sobre o uso que o Autor faz do termo “virtù”, ela não significa “boa conduta”. A noção está mais próxima do termo latino “virtus” ou hombridade e excelência, ou à idéia de “arete”, que pode ser traduzida como a “excelência específica de uma coisa”. Esse significado de virtude não oferece nenhuma limitação imediatamente óbvia à conduta do príncipe, a não ser para insistir que ele se comporte de acordo com a “excelência” específica do principado.

Em “A ética feroz de Nicolau Maquiavel”, Chisholm escreve que “há um vestígio de alguma limitação baseada na reputação a ser adquirida pelo príncipe, o que

³²⁹ *Ibid.*

³³⁰ “Aqueles que se tornam príncipes pela fortuna empregam nisso pouco trabalho é claro, mas só a muitos custos se mantêm na nova posição; não encontram nenhuma dificuldade para alcançar seu objetivo, mas todas as dificuldades aparecem quando lá chegam. São os que recebem um domínio ou em troca de dinheiro ou pela graça alheia. (...) estes casos há uma completa dependência da vontade e da fortuna que tornaram possível a ascensão ao poder – ambas as qualidades muito volúveis e instáveis. Essas pessoas não sabem e não podem manter-se no poder, porque, a não ser que tenham grande engenho e valor, não é razoável que saibam comandar. Já que viveram sempre como cidadãos particulares e não dispõem de forças subordinadas por laços de amizade e fidelidade. Além disso, os Estados criados subitamente – como tudo o mais que na natureza nasce e cresce com rapidez – não podem ter raízes profundas e ramificadas, de modo que a primeira ‘tempestade’ os derruba. A não ser, conforme já disse, a pessoa que chegou ao poder tenha tanto valor que saiba conservar o que à boa sorte lhe concedeu tão de súbito, construindo, em seguida, as bases que outros precisam erigir antes de se tornarem príncipes”. O *PRÍNCIPE*, cap.VII.

se encaixa bem com a idéia de que Maquiavel busca um retorno à moralidade pagã”.³³¹ No entanto, escreve Chisholm, os exemplos revelam ambigüidade a respeito das finalidades atribuídos à noção de virtude pagã: reputação e glória. Relata que os únicos exemplos oferecidos pelo pensador florentino de príncipes que adquiriram principados por meio da virtude são os legendários Moisés, Teseu, Ciro e Rômulo e Hierão de Siracusa. Segundo Chisholm, Maquiavel não relata nenhum exemplo à experiência de seu tempo, embora mencione Francisco Sforza, que trata daqueles que adquirem o poder por meio das armas e da fortuna de outros. Nos capítulos VI a IX, nos quais o Autor discute como novos principados podem ser adquiridos e mantidos, todos os exemplos de príncipes contemporâneos que ele cita, são, em última análise, fracassos. Isso não quer dizer que todos os personagens clássicos foram bem sucedidos, muito pelo contrário, significa apenas que Maquiavel não oferece nenhum exemplo detalhado de modernos bem sucedidos nesses capítulos. O fracasso dos modernos, segundo Chisholm, é verdadeiro até mesmo em relação a César Bórgia, que é geralmente apontado como o modelo para o príncipe de Maquiavel. Ainda no capítulo VII, o pensador florentino descreve como Bórgia adquiriu seu Estado por meio da fortuna do pai e sem esta o perdeu, enfatizando a virtude de Bórgia e atribuindo sua queda a extremos reveses da fortuna e não a qualquer falha de sua parte. Isso parece se adequar à imagem comum de Bórgia como o príncipe modelo de Maquiavel, mas uma leitura cuidadosa do que o Autor diz, revela que ele atribui a queda de Bórgia não a malefícios da fortuna, mas ao seu grave erro em permitir que o inimigo de seu pai, Giuliano della Rovere, se tornasse papa sob o nome de Júlio II. Além dessa grave falta de bom senso, Bórgia não era na verdade, o homem auto-suficiente exigido pelo modelo de Maquiavel do homem de virtude, mas foi em toda a sua carreira dependente “da fortuna e da força de outrem”, de seu pai, dos capitães mercenários, dos franceses. Examinando a carreira de Bórgia, nota-se que a sua reputação foi assegurada por armas mercenárias e francesas e não pelas suas próprias, em contradição indireta com o conselho oferecido por Maquiavel ao príncipe. Apesar do Autor de fato elogiar muitos dos atos de Bórgia e lhe atribuir virtude, Bórgia acaba sendo uma figura enigmática para se defender como modelo substituto do príncipe do

³³¹ R.CHISHOLM, “A ética feroz de Nicolau Maquiavel”, *Clássicos do pensamento político*, p.59.

Autor, especialmente porque este o descreve como o “instrumento de seu pai Alexandre VI(capítulo XI).³³²

A preocupação de Maquiavel não era o “status” moral inerente às ações ou aos fins para os quais elas são praticadas, mas seus efeitos. O pensador florentino rejeita a brutalidade gratuita, insistindo na eliminação da crueldade desnecessária, julgando os efeitos que seguem à ação. Ela permanece um instrumento, mas um instrumento que deve ser aplicado com parcimônia,³³³ permitindo-lhe distinguir entre bons e maus governantes, não com base moral, mas nos critérios políticos que estabelece em termos dos efeitos das ações desses governantes, o seu legado. Escreve Chisholm que o propósito da ética de Maquiavel não é a “salvação da alma ou o aperfeiçoamento do caráter nem mesmo a glória em si, mas a criação de algo que possa ser julgado bom por causa de suas conseqüências humanas”. O efeito de colocar-se o ato criativo no centro da política é a ênfase na natureza completamente autofundadora da política.

Maquiavel rejeita as tradicionais reivindicações universais da filosofia moral fundada na revelação, na convenção ou na Lei Natural. A política está isolada da moralidade tradicional, mas isso não garante uma licença absoluta para o príncipe. Mas que isso, deve haver um padrão de conduta baseado na única atividade que resulta no bem em seus próprios termos: a política, a criação da ordem dentro de um mundo de contingência. Os julgamentos sobre a ação política não podem ser feitos com base em padrões normativos universais; eles podem fundamentar-se apenas na esfera que cria as condições dentro das quais as normas podem fazer sentido. Na medida em que a moralidade tradicional regula a conduta privada dos cidadãos, ela é útil e, portanto, boa; na medida em que ela interfere na realização de bons efeitos, definidos em termos políticos, ela é ruim. Maquiavel oferece uma alternativa radical para a moralidade tradicional, mas que não é a imoralidade, é uma ética política. Essa ética é particularista e dura, segundo Chisholm; a política não fornece a base para uma moralidade universal, apenas normas para as relações entre cidadãos e entre governante e governado. Há obrigações do príncipe e do súdito um para com o outro,

³³² Ver R.CHISHOLM, “A ética feroz de Nicolau Maquiavel”, *Clássicos do pensamento político*, pp. 60/64.

³³³ Ver *O PRÍNCIPE*, capítulos XVII e XIX.

entretanto o que o príncipe deve fazer por seus súditos (capítulo XXI) para ser estimado, parece uma adaptação do conselho que os tiranos recebem de Aristóteles e Xenofonte, para que moderem seu comportamento agindo mais regamente).³³⁴

4.4.1- Virtù: imitação

Para Maquiavel sustentar que a imitação pressupunha tempos idênticos e situações coincidentes, era necessário adequar uma teoria política, capaz de superar a abissal diferença entre o passado romano e o presente florentino. A história para o pensador florentino não devia ser lida por "deleite, mas para agir".³³⁵ Em contraste com a teoria sustentar que a imitação requeria situações idênticas significava do ponto de vista do Autor, repetir o motivo do qual o *actus imitandi* é considerado desnecessário, porque o fundamento da teoria da imitação está no conceito da "uniformidade" e não de uma teoria cíclica", citado no segundo capítulo da tese. A teoria da uniformidade implica que a história seja obra das paixões humanas e que seja 'uniforme', e uma outra que se exprime por meio da determinação, prevista pela teoria cíclica.³³⁶ O ponto em que a teoria cíclica pode compartilhar com a teoria da uniformidade está constituída pela implícita negação do progresso em que o ciclo se desenvolve com ritmo necessário, dividindo-a em fases, em que há uma contínua alternância, do esquema do bom e do mau, daquilo que é o reto e daquilo que é

³³⁴ *Op. cit.*, R.CHISHOLM, "A ética feroz de Nicolau Maquiavel", *Clássicos do pensamento político*, pp. 74/75.

³³⁵ MAQUIAVEL, *Escritos políticos*, p.117.

³³⁶ "Percorrendo a teoria polibiana das formas de Estado e procedendo à verificação do seu método de construção do modelo romano temos: *Discorsi*, Livro I, capítulo II. O capítulo é dividido em duas grandes partes. A primeira descreve o ciclo das repúblicas: parte da definição aristotélica das três formas boas e das três formas más de governo e observa seu princípio dinâmico-como do principado se passa à tirania, da tirania ao regime aristocrático e depois à oligarquia, como triunfa enfim a democracia que, transformando-se, porém em anarquia, reabre o ciclo. Essas transformações ocorrem segundo lógicas acidentais, freqüentemente casuais, não obstante regulares. 'E é este o círculo segundo o qual todas as repúblicas têm sido, e são governadas'. Este círculo não pode, todavia ser rompido como, na constituição mista romana, as três formas boas de governo puderam ser preservadas do caráter maligno de seus opostos, e com isto estabilizada, unificada, equilibrada. Roma é o triunfo da constituição mista. Sua história constitucional certamente nasce de dois atores apenas, tão capazes de expressão política quando de submissão à síntese: a monarquia consular e a aristocracia senatorial. Mas rapidamente emerge a instituição tribunica, que confere perfeição à constituição romana na medida em que impõe a presença do princípio democrático. Até aqui, Maquiavel é absolutamente polibiano- partidário da teoria cíclica-". A. NEGRI, *O poder constituinte*, p.95.

oblíquo, se assim é, poderia dizer que permanece o princípio uniforme do diferenciar-se entre as fases, ou seja, por um lado, o bem e o mal, ou mesmo o reto e o oblíquo; por um outro, uniformidade e não diferença. Entende-se, então, que para Maquiavel, a fase da uniformidade da história seja objeto de uma possível ordem e é na potência que se dá o objeto de imitação, mas de um lado, a teoria cíclica não conhece essa uniformidade, nega-a na necessária e uniforme diferença das fases. Neste sentido, não pode, então, constituir o fundamento da imitação.

No preâmbulo do primeiro Livro dos *Discorsi*, a imitação é sustentada no argumento de que nada de substancial muda com o passar dos tempos na natureza do homem que, por sua vez, os tempos não mudam a sua essência, ou seja, movimento, ordem e potência. E embora, sabe-se da premissa que a teoria aparece confirmada no próprio ato em que a necessidade prática tem a tendência a dissipar-se na superfluidade, o nexó entre a uniformidade e a imitação é mantido compacto, sem a introdução de elementos conceituais que nele contrastem. Mas no prefácio do segundo Livro, Maquiavel repetirá que o mundo sempre foi de um modo idêntico. Sobre a maneira como acontece, escreve que o mundo não se modificou, sempre guardou igual parte de bem e de mal, contudo, o bem e o mal têm passado de um país a outro, - informações que se têm dos reinos antigos - a variação dos costumes tornava diferentes uns dos outros, embora o mundo, como um todo, permanecesse imutável.³³⁷ Segundo o Autor, um grande império “pode ser hoje nada além de uma pequena cidade, e uma pequena cidade amanhã, pode ser um grande império”.³³⁸ Conclui que é na variação do bom e do ruim, no transmutar-se dos costumes que as fases da história tornam-se diversas; e “se na essência o equilíbrio do mundo não muda, isto porque a relação do bom com o ruim é sempre a mesma”.³³⁹ Há ocasiões, escreve Maquiavel, em que se deve guiar-se pela evidência; porque, “como as coisas deste mundo estão sempre em transição, ora as exaltamos, ora as rebaixamos”.³⁴⁰ A transição ou mesmo uma mutação atua sobre a estrutura da história propondo uma política, reconfigurada em um plano, segundo determinações assinaladas por: conflitos, uniões e desuniões

³³⁷ *DISCORSI*, Liv. II, proêmio.

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ *DISCORSI*, Liv. II, proêmio.

populares, experiências acumuladas por povos e príncipes. Desse modo, o tempo será a matéria de que são constituídas as relações sociais e as substâncias do poder, ou seja, o tempo é o ritmo no qual se encadeiam e ordenam todas as ações constitutivas do poder. Segundo Negri, a operação teórica fundamental de Maquiavel consiste em fazer da “mutação uma estrutura global que é atravessada, enquanto globalidade pela ação humana, dando-lhes sentido e significado”, ³⁴¹ afastando-se da concepção de um universo fechado e de uma história construída por períodos e inexoráveis retornos. A qualidade da “virtù” é própria daquele que se conforma à natureza de seu tempo, procura extrair o conhecimento dos meios para a ação, capacitando-se a realizar praticamente a necessidade latente nas circunstâncias. A posse da “virtù” é representada como uma disposição de fazer o que for necessário para alcançar a glória cívica e a grandeza.

4.5 – A ciência dos limites da ação

A polarização entre liberdade e determinismo requer uma análise que atravessa os capítulos precedentes, principalmente, ao que se refere à gênese da construção teórica da crítica das condições políticas de um Estado, das suas estruturas, das leis. Sob a perspectiva de Maquiavel seria a teoria das “ordens” da virtude dos cidadãos. Maquiavel reconstrói a história de Roma e analisa a história florentina configurando-as intencionalmente, no mapa da “perfeição” e do absolutismo: enquanto a República romana atinge o escopo da “idealização”, a análise do Autor aspira ao rigor da “ciência política”. Desse modo, a ciência política- enquanto prática- supera a concepção de um universo fechado e a de uma história construída por períodos e inexoráveis retornos.

O Autor não hesita em retomar a antiga questão das “formas” dos governos (teoria cíclica); de Aristóteles e de Políbio. Maquiavel trata das formas “certas” e daquelas “defeituosas”, com o explícito intento de delinear uma completa

³⁴¹ A.NEGRI, *O poder constituinte*, p.62.

“fenomenologia dos regimes políticos e de indicar o “ideal” daquele governo misto”. Desse modo, o desdobramento cíclico da história permanece, mas sua interpretação já é ciência. Soma-se ao desdobramento cíclico a interferência da fortuna, a qual proporciona as chaves para o resultado da ação política e que para Maquiavel constituía a metade da vida que não pode ser governada pelo indivíduo. O Autor não crê na “virtù” como um domínio moral em pessoas, e sim na capacidade eventual que os cidadãos tenham para transformar as circunstâncias, sem fanatismo, nem paixão, pelo conjunto de qualidades - positivas ou negativas – que constituem o caráter de um homem. A consolidação da “virtù” no pensamento de Maquiavel não é sequer o conjunto de qualidades heróicas, capaz de tornar um homem fiel a si mesmo, que foi para gerações anteriores, para os humanistas, e que foi pela “pena” de seu contemporâneo Castiglione, autor de *Il Cortegiano*, a arte de bem viver numa sociedade, cujo destino, o indivíduo não é suficientemente poderoso para influir. “Distinguindo-se, desse modo, a audácia dos *condottieri*, cuja “virtù” era o oportunismo bélico e do cavalheirismo amestrado do ‘perfeito’ cortesão, cuja “virtù” era o conformismo externo de uma dignidade interior”.³⁴² Maquiavel objeta o oportunismo dos *condottieri*, e do cavalheirismo dos cortesãos de Castiglione, cujo êxito europeu - será o ideário do século- aponta como as sociedades estavam-se tornando cortes soberanas, fora das quais não existia iniciativa política. Embora tenha tido admiração por Castrucci Castracani,³⁴³ Maquiavel não preconizava o “aventureiro-oportunista”, muito menos a complacência áulica. O que desejava, do ponto de vista da virtude, era precisamente o oposto: não que o homem “corra” para aproveitar-se das oportunidades que lhe ofereça uma realidade alheia à sua própria ação, mas que conheça os limites em que a sua ação pode apoderar-se das oportunidades. É essa ciência dos limites, o que implica no reconhecimento da “necessità”, isto é, da natureza necessária da reciprocidade entre os instrumentos da ação e os resultados dela. Mas, no tempo de Maquiavel, abri-se o ‘abismo’, separando

³⁴² J. SENA, *Maquiavel Marx e outros estudos*, p.41.

³⁴³ Maquiavel narra como a criança de origem ‘baixa e obscura’ é educada no seio da família Castracani e vem a ser “príncipe em todo o gênero de fortuna.” Tendo sempre em mente encontrar o ‘homem valoroso’ que unifique os Estados da Itália, e para que constitua exemplo”. MAQUIAVAL, *A vida de Castruccio Castracani da Lucca*, p.59.

uma moral dogmática tentando impor-se à livre análise da realidade, e de uma moral científica, segundo a qual esta livre análise gera a própria instituição do real como objeto da consciência ética. “O reino da transcendência, nessa época, torna-se demasiado terreno para ser criado, enquanto o reino da imanência humana estava muito longe de uma formulação que não fosse demasiado espiritual para ser eficaz”.³⁴⁴ A ciência dos limites de ação tende a ser restringida, no pensamento de Maquiavel, em consequência, pelo que escapa ao controle do homem, pelo que este não pode prever pelo que não pode ser inteiramente explicado na dialética entre a razão e a experiência: a fortuna. Esta é, em Maquiavel, não a conjunção favorável dos astros, que foi para quase todos os renascentistas e seus sucessores, mas uma marginalidade imprevisível no mecanismo da vida humana em sociedade. Por forma alguma, a visão da vida social se hierarquiza, no seu espírito, segundo o mecanismo físico que o desenvolvimento da ciência, acompanhando a centralização política, projetará, nos séculos XVII e XVIII, no pensamento europeu. E muito menos se hierarquiza ainda, numa metamorfose laica do dogmatismo teocrático da Idade Média, segundo uma escala de virtudes e de recompensas que a “graça divina” espalha a seu capricho, como será na libertação individualista dos protestantismos nascentes.

A fortuna de Maquiavel não é uma circunstância mágica, nem um favor dos deuses; é, muito apenas, a probabilidade, o acaso, a marginalidade incontrollável a cujos golpes é preciso saber escapar ou ante a qual há que abaixar a ‘cabeça ironicamente’, aguardando melhor ocasião. É à margem de erro que as ações humanas comportam. Daí que, nesta contradição, caiba a “virtù”, para Maquiavel, uma dignidade do homem em sociedade, qual seja a fidelidade à natureza sempre mutável do real, uma fidelidade que se não compadece de obediências a nada que, por via transcendente, se sobreponha à atenção que a realidade exige para ser plenamente humana, por isso, Maquiavel subverte a abordagem tradicional, aconselha o príncipe a ser um homem flexível, “devendo-o ser capaz de variar a sua conduta do bem ao mal e do mal ao bem, conforme lhe ditar a fortuna e as circunstâncias”.³⁴⁵ A questão é saber

³⁴⁴ J. SENA, *Maquiavel, Marx e outros estudos*, p.42.

³⁴⁵ Ver Q. SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p.159.

se esse príncipe demandará por instituições fortes, porque, ao contrário, se for levado a agir por vontade individual, a sociedade será privada da liberdade.

4.6 – “Virtù” não como potência moral

Como observa Skinner, Maquiavel tem plena consciência de que sua nova análise sobre a “virtù” dos príncipes coloca certas dificuldades “um príncipe deve adquirir o poder de não ser bom” e exercê-lo a cada vez que a necessidade assim o exigir; mas de outro lado, o príncipe deve tomar cuidado para não adquirir a reputação de ser um homem perverso, pois isto tenderá a ‘arrebatar-lhe sua posição’, ao invés de garanti-la. O problema está em evitar parecer perverso, mesmo quando não se pode evitar agir perversamente. “Um príncipe sábio se protegerá de tais vícios se puder, mas se descobrir que não pode, então, deverá passar por cima deles sem grande preocupação, e sem se perturbar absolutamente com tais suscetibilidades comuns”.³⁴⁶ Enquadra-se que o homem de “virtù” é aquele que sabe o momento exato criado pela fortuna, no qual a ação poderá funcionar com êxito. Atingido esse ponto, a lógica impõe que o legislador ‘prudente’ busca na história uma situação semelhante e exemplar, da qual saberia extrair o conhecimento dos meios para a ação e a previsão dos efeitos.

Para ser eficaz, a iniciativa política deveria ajustar-se às circunstâncias, mas na prática, a metade reservada ao arbítrio e a vontade humana teria seu círculo de operações possíveis no espaço concreto de uma situação determinada. A ação destinada ao êxito seria então aquela que se exerce em compatibilidade com *le qualità de tempi*, e os homens seriam “felizes” na medida em que soubesse combinar seu modo de agir com as particularidades do momento.

É evidente que a ação proporciona a *occasione* aproveitada pela “virtù” do governante. Maquiavel derruba a opinião que julga “tradicional”, nos mecanismos do poder, a neutralidade moral decorreria da adequação do agir à realidade porque o

³⁴⁶ Q. SKINNER, *Maquiavel – pensamento político*, p.76.

homem político deve estar sempre atento aos sinais da fortuna, pois conhecerá a ruína se, mudando o tempo e as coisas, não alterar seu comportamento. Com isto, Maquiavel individualizou um gênero de lei historicamente determinado, da natural “ambição” humana, ao revelar o talento de alguns heróis que foi capaz de extrair das circunstâncias, dos momentos propícios concebidos pela fortuna, uma orientação para a iniciativa, perseguindo-a implacavelmente. Personagens citados no *Príncipe*, como Moisés, Ciro, Rômulo, Teseu criaram grandes e duradouras instituições porque acolhidos pela fortuna, tiveram que antecipar-se ao tempo para realizar novas obras na oportunidade exata (citados neste capítulo).

4.7- “Virtù”: humanistas

Na visão dos humanistas, a escolha do príncipe de “virtù” para conduzir uma república, estava relacionada às idéias específicas da liberdade do humanismo cívico com a ação individual, apoiada na teoria da imitação clássica. Ao contrário, em Maquiavel têm-se a ambivalência do homem de ação. A própria leitura maquiaveliana sugere a superação dos escrúpulos imobilistas da moral individual, mas não rejeita a moral própria da ação política. Tal como se o indivíduo, na sua existência privada, tem o direito de sacrificar o seu bem pessoal imediato e até sua própria vida a um valor moral superior, ditado pela sua consciência, pois em tal hipótese estará empenhando apenas seu destino particular, o mesmo não acontece com o homem de Estado, sobre o qual pesam a pressão e a responsabilidade dos interesses coletivos; este, de fato, não terá direito de tomar uma decisão que envolva o bem estar ou a segurança da comunidade, levando em conta tão somente às exigências da moral privada; casos haverá em que terá o dever de violá-la para defender as instituições que representa ou garantir a própria sobrevivência da nação.³⁴⁷ Compreende-se que a avaliação moral não deve ser feita antes da ação política, segundo normas gerais e abstratas, mas a

³⁴⁷ Ver. L.ESCOREL, *Introdução ao pensamento político de Maquiavel*, p.104.

partir de uma situação específica que é avaliada em função do resultado dela, já que toda ação política visa à sobrevivência do grupo e não apenas de indivíduos isolados.

O que Maquiavel enfatiza é que os critérios da “virtù” na política precisam ser revistos, conforme as circunstâncias, e sempre tendo em vistas os fins coletivos. Por isso, o pensamento de Maquiavel tem sentido próprio, na medida em que o Autor expressa a tendência fundamental da época em que viveu a defesa do Estado não autoritário, mas “forte” de desempenhar suas funções básicas, em que assegura o respeito às leis, a valorização da política secular, não atrelada à religião.

Quanto ao conceito de “virtù” dos humanistas, legado da *vir virtutis* - almejava virtude, honra e glória-, a idealização estava no bom regime e com as qualidades do governante virtuoso. O objetivo não era simplesmente transpor-se e transportar o cidadão florentino às reminiscências, mas formá-los civicamente, exortando-os a imitarem as ações do passado, para fornecer referência de liberalidade, de coragem, servindo de modelo para as práticas de ações futuras e dignas do reconhecimento público.

O conceito de “virtù” para os humanistas devia concentrar-se num estudo interligado da tradição e da retórica.³⁴⁸ Tal ponto de vista encontra-se muito distante do significado específico que Maquiavel designou ao termo “virtù”. Averso às essas idealizações abstratas, para Maquiavel, esse conceito está na capacidade ou potência de um príncipe que tem para transformar a realidade, -escreve- “não é prudente que um príncipe seja virtuoso, já que tem de lidar com homens perversos, deve assumir apenas a capa da virtude”.³⁴⁹ No entanto, o Autor ressaltava a necessidade de imitar os antigos na política, “um homem prudente deve escolher os caminhos já percorridos pelos grandes e imitá-los”.³⁵⁰ Assim, mesmo que não seja possível seguir fielmente o caminho, “nem pela imitação alcançar totalmente as virtudes dos grandes sempre se aproveita muita coisa”,³⁵¹ e segundo o Autor, é na história que se encontram as ações dos homens “excelentes” dignos de imitação e as ações que devem ser evitadas. Quanto à descrença e à crítica da virtude como potência moral, em que Maquiavel

³⁴⁸ Cf. Q. SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, p.109.

³⁴⁹ O *PRÍNCIPE*, cap.XVIII.

³⁵⁰ *Ibid*, cap.VI.

³⁵¹ O *PRÍNCIPE*, cap.XVIII.

incidiu sobre os humanistas cívicos, pode-se ver, no primeiro capítulo do Livro V das *Istorie Fiorentine*:

“E se le cose fatte dai principi nostri fuori e in casa, non fieno, come quelle degli antichi, con ammirazione per la loro virtù grandezza lette, fieno forse per le altre loro qualità, con non minore ammirazione considerate, vedendo come tanti nobilissimi popoli da sì deboli e male amministrate armi fussino tenuti in freno. E se, nel descrivere le cose seguite in questo guasto mondo, non si narrerà o fortezza di soldati, o virtù di capitano, o amore verso la patria di cittadino, si vedrà con quali inganni, con quali astuzie e arti, i principi, i soldati e i capi delle repubbliche, per mantenersi quella reputazione che non avevano meritata, si governavano. Il che sarà forse non meno utile che sieno le antiche cose a cognoscere, perchè, se quelle i liberali animi a seguitarle accendono, queste a fuggirle e spegnerle gli accenderanno.”³⁵²

Embora Maquiavel tenha sido mestre em reavivar a ação aos dados documentais passados, o Autor fazia uma reconstituição de época pretendendo sempre à objetividade. Escreveu que o passado não poderia ser alterado pelo presente, mas o futuro sim, portanto a finalidade da história não era estimular a imitação de ações dignas a serem seguidas, mas corrigir os erros do passado. Maquiavel rejeita a imagem do bom governo na figura do príncipe virtuoso, que traz consigo as virtudes cristãs e morais. O príncipe precisaria ter “virtù”, competência-, mas esta deveria ser propriamente política. Nesta perspectiva, Maquiavel subverte a concepção de virtude idealizada pelos humanistas, conseqüentemente a virtude não representará a moralidade, mas um método de conduta racional que vai depender do quando e como vai se transformar em ação. O homem de “virtù” é capaz de agir conforme o momento apropriado pela fortuna, de modo a usá-la para realizar a necessidade demandada por

³⁵² “Se as coisas feitas fora e em casa por nossos príncipes não serão lidas com admiração pela virtude e grandeza destes, como são as dos antigos, será talvez por outras qualidades com não menor admiração consideradas, vendo como tão nobres povos com tão débeis e mal administradas armas fossem mantidos subjugados. E se ao descrever as coisas acontecidas neste desarranjado mundo não se mencionará força nos soldados, virtude nos capitães ou amor dos cidadãos à pátria, é porque se verá com que enganos, com que astúcias e artes os príncipes, os soldados, os dirigentes das repúblicas, para manter a reputação que não tinham merecido, governavam-se. O que será talvez não menos útil do que conhecer as coisas antigas, porque se os ânimos nobres a estas aspiram, os outros aspirarão a evitá-las e anulá-las”.

sua circunstância. Nesse sentido, os valores éticos são submetidos a sua “aplicabilidade prática”, mas com responsabilidade.

Numa combinação entre a astúcia e a força, Maquiavel entendia que em primeiro lugar, a “virtù” é concebida como uma habilidade com o qual só poucos podem contar - os fundadores das cidades e os grandes líderes políticos -, pois somente nestas grandes personalidades, encontraria a força dinâmica necessária para impelir as ações humanas para além dos desígnios da fortuna; em segundo lugar, a “virtù” obedece aos ditames da *necessità*, ou seja, o governante “virtuoso não deveria ser sempre” bom (sempre liberal, parcimonioso, clemente, honrado e amado), mas sim em conformidade com as circunstâncias que por estar continuamente sujeita as mudanças, faz com que o príncipe ora precise ser bom, ora, mau (cruel e hipócrita, ao encobrir suas verdadeiras intenções sob o véu da liberalidade, da parcimônia, da clemência, da honradez à palavra).

O capítulo XV do *Príncipe* relata as razões por que os homens e, especialmente os príncipes são louvados ou vituperados. Escreve Maquiavel que é necessário a um príncipe, para se manter no poder, que aprenda a ser mau e que se valha ou deixe de valer-se disso segundo a necessidade, -escreve- que alguns são tidos como liberais, outros como miseráveis (usando o termo toscano misero, porque avaro, em nossa língua, é ainda aquele que deseja possuir pela rapinagem, e miseri chamamos aos que se abstêm muito de usar o que possuem); alguns são tidos como pródigos. Outros como rapaces; alguns são cruéis e outros piedosos; perjuros ou leais; “efeminados e pusilâmines ou truculentos e animosos”; humanitários ou soberbos; lascivos ou castos; estúpidos ou astutos; enérgicos ou indecisos; graves ou levianos; religiosos ou incrédulos, e assim por diante, cada qual reconhecerá que seria muito de louvar que um príncipe possuísse, entre todas as qualidades referidas, as que são tidas como boas; mas a condição humana é tal, que não consente a posse completa de todas elas, nem ao menos a sua prática consistente; 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. E ainda que não lhe importe incorrer na fama de ter certos defeitos, defeitos

estes sem os quais dificilmente poderia salvar o governo, pois se considerar bem tudo encontrará ‘coisas’ que parecem virtudes e que se fossem praticadas, lhe acarretariam a ruína e outras que poderão parecer vícios e sendo seguidas trazem a segurança e o bem - estar do governante.

Desse modo, Maquiavel pensou sem objeções, a “virtù” como ação política essencial para o exercício e conservação de qualquer poder, abstraindo-se de toda a moral, pois o príncipe prudente, “não se preocupará em ser” censurado por aqueles vícios sem os quais dificilmente manteria sua posição e descobrirá que na maioria dos casos, o que é tido como virtude, se lhe obedecer será a sua ruína, e o que é tido como vício, se lhe obedecer, lhe dará segurança e estabilidade em seu desígnio. Portanto, é necessário que o príncipe que deseja manter-se aprenda a agir em bondade, - faculdade que usará ou não em cada caso-, conforme seja necessário.

Como observa Skinner, Maquiavel começa a discutir as virtudes e vícios próprios de um príncipe, e nos adverte que, embora “muitos já tenham escrito a esse respeito”, o Autor vai “afastar-se muito dos métodos por outros utilizados”. Assim, começa por aludir aos lugares comuns humanistas familiares: que existe um grupo especial de virtudes próprias dos príncipes; entre as quais se incluem a necessidade de ser liberal, piedoso e voraz; e que todos os governantes têm o dever de cultivar essas qualidades. Em seguida concede – ainda segundo um e estado de ânimo humanista ortodoxo – que seria muito digno de louvor para um príncipe ser capaz de agir deste modo em todas as circunstâncias. Mas então rejeita totalmente o pressuposto humanista fundamental de que estas são as virtudes que um governante precisa adquirir se quiser alcançar seus mais altos objetivos. Esta crença – que está no próprio cerne dos livros de conselho para os príncipes dos humanistas – é por ele considerada como óbvio e desastroso erro.³⁵³ Se, entre a colocação de “virtù” e aquela virtude dos humanistas, naturalmente que Maquiavel concorda quanto à natureza dos fins que se deve buscar, isto é, todo príncipe precisa procurar manter seu Estado e conquistar a glória para si mesmo. Mas objeta para alcançar esses objetivos, “nenhum governante terá possivelmente condição de possuir ou por inteiramente em prática todas as qualidades que normalmente são consideradas boas”. Portanto, a posição em que

³⁵³ Ver Q.SKINNER, *Maquiavel-pensamento político*, p.62.

qualquer príncipe se encontrara é a de tentar proteger seus interesses em um mundo sombrio em que os homens em sua maioria “não são bons”. Segue-se que, se ele “insistir em propor-se a ser bom” entre tantos que não o são, não só deixará de realizar “grandes coisas” como também será certamente destruído. Assim, a crítica de Maquiavel ao humanismo clássico e contemporâneo é simples, porém devastadora, escreve Skinner.³⁵⁴ Observa-se que no capítulo XV, o *Príncipe*, para Maquiavel se um governante quer alcançar seus mais altos objetivos, nem sempre achará racional ser moral; ao contrário, verá que qualquer tentativa coerente no sentido de “praticar todas aquelas coisas pelas quais os homens são considerados bons” se revelará como uma política irracional que causará sua ruína.

No capítulo XVIII, o *Príncipe*, Maquiavel escreve sobre a conduta dos príncipes e a boa fé e a experiência de seu tempo. Escreve que todos sabem que é louvável que o príncipe mantenha a palavra e que tenha integridade, mas –escreve– que a experiência do tempo mostra que os príncipes que tiveram pouco respeito pela boa fé puderam com astúcia confundir os espíritos e chegaram a superar os que basearam sua conduta na lealdade. Sabe-se que se pode lutar de duas maneiras: pela lei e pela força. O primeiro método é o dos homens; o segundo o dos animais, mas, como o primeiro pode ser insuficiente, tem-se que recorrer ao segundo. “É necessário, portanto, que o príncipe saiba usar bem tanto o processo dos homens como o dos animais”.³⁵⁵ Escreve: “é o que ensinaram, os antigos, escritores, que contam como Aquiles e muitos outros príncipes de outrora foram entregues ao centauro Quironte, para que este os educasse sob sua disciplina”. Conclui que um príncipe deve saber usar as duas naturezas, e que qualquer uma delas, sem a outra, não é duradoura. Sendo obrigado a saber agir como um animal, deve o príncipe imitar a raposa e o leão, pois o leão não se pode defender das armadilhas, e a raposa não consegue defender-se dos lobos. É preciso, portanto, ser raposa para reconhecer as armadilhas, e leão para assustar os lobos.

Para o Autor aqueles que desejam ser apenas como o leão não compreendem que um governante prudente não deverá agir com boa fé quando, para fazê-lo, precise

³⁵⁴ Ver Q. SKINNER, *Maquiavel-pensamento político*, p.62.

³⁵⁵ O *PRÍNCIPE*, cap.XVIII.

trabalhar contra seus interesses, e quando os motivos que o levaram a contrair uma obrigação deixarem de existir. Este preceito não seria justo se todos os homens fossem bons, mas como eles são maus, e não mantêm a palavra, não se está obrigado a agir de boa fé. E nunca faltaram razões legítimas para encobrir a inobservância das promessas. Seria possível apresentar um número infinito de exemplos modernos, mostrando como muitas vezes a paz foi rompida e promessas anuladas pela infidelidade dos príncipes; e que os mais capazes de imitar a raposa lograram maior êxito.³⁵⁶ Mas é necessário poder disfarçar bem esse caráter, e dissimular perfeitamente; “os homens são tão pouco argutos, e se inclinam de tal modo às necessidades imediatas, que quem quiser enganá-los encontrará sempre quem se deixe enganar”.³⁵⁷ Cita como exemplo moderno, Alexandre VI, que em vida só fez enganar. “Nunca pensou em outra coisa, e encontrou sempre oportunidade para isso; ninguém jamais afirmou com tanta convicção – e prometendo com tanto vigor cumprir tão pouco. Contudo, tinha sempre êxito ao enganar, coisa sabia urdir bem suas mentiras”.³⁵⁸ Conclui que não é necessário que um príncipe tenha todas as qualidades acima relacionadas, mas é muito necessário que as aparente todas. “Ousaria mesmo afirmar que possuírem-nas todas, e sempre as observar, chega a ser perigoso, mas a aparência de possuí-las todas é útil”.³⁵⁹ Escreve Maquiavel que é “bom ser misericordioso, leal, humanitário, sincero e religioso – como é bom parecer-lho; mas é preciso ter a capacidade de se converter aos atributos opostos, em caso de necessidade”.³⁶⁰ Assim um príncipe, especialmente se for novo, -escreve- não pode observar tudo o que é considerado bom, nos outros homens, sendo muitas vezes obrigado, para preservar o Estado, “a agir contra a fé, a caridade, a humanidade e a religião”.³⁶¹ Portanto, isso requer a “ajustar-se aos ventos que sopram, seguindo as variações da sorte – evitando desviar-se do bem ser for possível, mas guardando a capacidade de praticar o mal, se obrigado a isso”.³⁶² De outro lado, escreve Maquiavel que o príncipe deve ter cuidado para que as palavras

³⁵⁶ Ver íntegra do *PRÍNCIPE*, cap.XV.

³⁵⁷ O *PRÍNCIPE*, cap.XVIII.

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² O *PRÍNCIPE*, cap.XVIII.

nunca deixem de refletir as qualidades acima, “de forma que quem o veja e ouça pense ser todo ele piedade, fé, integridade, humanidade e religião”.³⁶³ Conclui que nada mais necessário do que aparência da religiosidade, “de modo geral os homens julgam mais com os olhos do que com o tato: todos podem ver, mas poucos são capazes de sentir”.³⁶⁴ Portanto, se um príncipe pretende conquistar e manter um Estado, os meios que empregue serão sempre tidos como honrosos, e elogiados por todos; “há em nossos dias certo príncipe, que é melhor não nomear, que só faz pregar a paz e a boa fé, embora na verdade seja um grande inimigo das duas; se observasse uma dessas qualidades, teria em muitas oportunidades perdido seus domínios ou a reputação”.³⁶⁵ A avaliação que se pode fazer do Autor é que soube lidar politicamente com os problemas da realidade italiana “que tinha sob os olhos, sem tomar partido”.³⁶⁶

4.8- Oposição entre “virtù” e a fortuna

A tradição grega tornou a ética e a política inseparáveis;³⁶⁷ a romana colocou nessa identidade da ética e da política no homem virtuoso do governante e a tradição cristã transformou o indivíduo político num corpo “sacralizado” que encarnava a vontade divina, autorizado a ter poder recebendo-o de a fonte originária de todo poder que é de Deus. Para santo Agostinho, a presença do homem no mundo era objeto sem importância, quando comparada com o lugar da plena existência humana na “cidade de Deus”.³⁶⁸ A obra humana não significava nada, pois era a pura expressão da miséria da condição existencial, portanto, as ações dignas eram elaboradas sob inspiração divina, pela graça, e não tinham qualquer ligação com as qualidades individuais dos homens. Assim, a hereditariedade, a personalidade e a virtude formavam o centro da política, orientadas pelo pensamento de “justiça” e bem

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ G.MOUNIN, *Maquiavel*, p.35.

³⁶⁷ Ver ARISTÓTELES, *Política*, pp. 219/249.

³⁶⁸ N. BIGNOTTO, *Maquiavel republicano*, p.32.

comuns. Valores que Maquiavel analisou para sua obra teórica, representado na figura do príncipe virtuoso, procurando o “lineamento da fenomenologia dos principados,”³⁶⁹ mas exercer essas funções para conduzir uma república, abria espaço incapazes de manter a ordem em Florença, por isso, está no fundador da política moderna, a idéia da deificação do Estado, com o qual o ‘bom’ príncipe deve-se identificar. Sabe-se que no estudo da ética, a questão relevante posta pelos filósofos sempre foi “o que está e o que não está em nosso poder”. Estar em nosso poder significava o conjunto de circunstâncias externas que agem sobre nós e determinam nossa vontade e nossa ação. Esse conjunto de circunstâncias que não dependem de nós nem da nossa vontade foi chamada pela tradição filosófica de Fortuna. A oposição virtude-fortuna jamais abandonou a ética, e como esta surge inseparável da política, a mesma oposição se fez presente no pensamento político. Neste, o governante virtuoso é aquele cujas virtudes não sucumbem ao poderio da “caprichosa e inconstante fortuna”. Maquiavel retoma essa oposição, mas lhe imprime um sentido inteiramente novo. A “virtù” do príncipe não consiste num conjunto fixo de qualidades morais que ele porá à fortuna, lutando contra ele. A “virtù” é a capacidade (competência) do príncipe para ser flexível às circunstâncias, mudando com elas para agarrar e dominar a fortuna. Em outras palavras, um príncipe que agir sempre da mesma maneira e de acordo com os mesmos princípios em todas as circunstâncias fracassará e não terá “virtù” alguma. Para ser senhor da sorte ou das circunstâncias deve mudar com elas e como ela, ser volúvel e inconstante, pois somente assim saberá agarrá-la e vencê-la. Em certas circunstâncias, deverá ser cruel em outra, generoso; em certas ocasiões, deverá mentir, em outra, ser honrado, em certos momentos, deverá ceder à vontade dos outros, em ser inflexível. O *ethos* ou caráter do príncipe deve variar com as circunstâncias, “para que sempre seja senhor dela”.

Quanto à fortuna, escreve Maquiavel, é sempre favorável a quem deseja agarrá-la. Oferece-se como um presente a todo aquele que tiver ousadia para dobrá-la e vencê-la. Assim, em lugar da tradicional oposição entre a constância do caráter virtuoso e a inconstância da fortuna, Maquiavel introduz a virtude política como

³⁶⁹ “*Nel Príncipe, ricercare il lineamento della fenomenologia dei principati*”. G. SASSO, “Il pensiero politico p.479.

astúcia e capacidade para adaptar-se às circunstâncias e aos tempos, como ousadia para ‘agarrar a boa ocasião’ e força para não ser arrastado pelas más. No XXV capítulo do *Príncipe* (“Quantum fortuna in rebus humanis possit et quomodo illi sit occurrentum”- “Quanto possa la fortuna nelle cose umane e in che modo se li abbia a resistire”).

“É non mi è incognito come molti hanno avuto e hanno opinione che le cose del mondo sieno in modo governate, da la fortuna e da Dio, che li uomini con la prudenza loro non possino correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno; e per questo potrebbero iudicare che non fussi da insudare molto nelle cose, ma lasciarse governare alla sorte. Questa opinione è suta più creduta ne’ nostri tempi per le variazione grande delle cose che si sono viste e veggonsi ogni dì, fuora di ogni umana coniettura. A che pensando io qualche volta, mi sono in qualche parte inclinato nella opinione loro. Nondimanco, perchè il nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà della azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l’altra metà, o presso, a noi. E assimiglio quella a uno di questi fiumi rovinosi che, quando si adirano, allaganno e’ piani, rovinano li arbori e li edifizii, lievano da questa parte terreno, pongono da quella altra: ciascuno fugge loro dinanzi, ognuno cede all’impeto loro senza potervi in alcuna parte ostare(...). Similmente interviene della fortuna, la quale dimostra la sua potenza dove non è ordinata virtù a resisterle: e quivi volta é sua impeti, dove la sa che non sono fatti gli argini nè e’ ripari a tenerla.”³⁷⁰

A convicção de Maquiavel de que o homem tinha poderes para alterar o curso dos acontecimentos guiou o seu pensamento político. Embora o homem pudesse usar bons resultados a sua “virtù” no moldar dos acontecimentos, via-se ainda forçado a agir com a fortuna e, se não fosse cauteloso (metáfora do rio), realista e precavido,

³⁷⁰ “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. Esta opinião é grandemente aceita nos nossos tempos pela grande variação das coisas, o que se vê todo dia, for da de toda conjectura humana. Às vezes, pensando nisso, me tenho inclinado aceitá-la. Não obstante, e porque o nosso livre arbítrio não desapareça, penso poder ser verdade que a fortuna seja árbitra de metade de nossas ações, mas que, ainda assim, ela nos deixe governar quase a outra metade. Comparo-a a um desses rios impetuosos que, quando se encolerizam, alagam as planícies, destroem as árvores, os edifícios, arrastam montes de terra de um lugar para outro: tudo foge diante dele, tudo cede ao seu ímpeto, sem poder obstar-lhe, se bem que as coisas se passem assim, não é menos verdade que os homens, quando volta à calma, podem fazer reparos e barragens, de modo que, em outra cheia, aqueles rios correrão por um canal e o seu ímpeto não será tão livre nem tão danoso. Do mesmo modo acontece com a fortuna; o seu poder é manifesto onde não existe resistência organizada, dirigindo ela a sua violência só para onde não se fizeram diques e reparos para contê-la”.

esta lhe arrebataria o poder. A fortuna “exerce seu poder quando não se lhe opõe barreira alguma; ela faz seu esforço incidir nos pontos mal definidos”.³⁷¹ Se parece haver um curso inflexível das coisas, é somente no passado; se a fortuna parece ora favorável, é porque o homem ora compreende e ora não compreende o seu tempo, e as mesmas qualidades trazem-lhe conforme o caso o sucesso e a perda, mas não por acaso.³⁷²

Merleau-Ponty, em sua “Nota sobre Maquiavel”, escreve que Maquiavel postula que se governe pelos vícios, pela mentira, pelo terror, pela astúcia; tenta definir uma “virtù” política que consiste, para o príncipe, em falar “aos espectadores mudos à sua volta e apanhados na vertigem da vida em comum” - verdadeira força de alma-, pois se trata, entre “a vontade de agradar e o desafio, entre a bondade complacente consigo mesma e a crueldade, de conceber um empreendimento histórico ao quais todos possam juntar-se”. Maquiavel é incisivo: há vícios que são virtudes. A qualidade exigida do príncipe que deseja se manter no poder é sobretudo a sabedoria de agir conforme as circunstâncias. Devendo, contudo, ‘aparentar’ possuir as qualidades valorizadas pelos governados. O jogo entre a aparência e a essência sobrepõe-se à distinção tradicional entre virtudes e vícios. A “virtù” política exige também os vícios, assim como exige o reenquadramento da força. O agir virtuoso é um agir como homem e como animal. ““ Quer como homem, quer como leão, quer como raposa, o que conta é o “triunfo das dificuldades e a manutenção do Estado”“.” Os meios para isso deixarão de ser julgados honrosos, e todos os aplaudirão”.³⁷³

Maquiavel não foi simplesmente um técnico da política do poder. Foi um filósofo político que formulou uma ética para a esfera da política, buscando estabelecer uma ética política auto-suficiente, que pode ser considerada uma “moralidade efetiva”. Portanto, a política tem uma ética e uma lógica próprias. O pensador florentino descortina um “horizonte” para se pensar e fazer política que não se enquadra no tradicional moralismo “piedoso” e elegeu a liberdade política para opor à submissão do bem comum a interesses particulares.

³⁷¹ O *PRÍNCIPE*, cap. XXV.

³⁷² *Ibid.*

³⁷³ *Ibid*, cap. XVIII.

Conclusão

Finalizar um trabalho é encontrar um ponto de repouso. Isso significa dizer que os traçados dos contornos da compreensão da pesquisa não se esgotaram, porque muitas vezes buscam-se respostas insuficientes para a grandeza do assunto e do Autor. Seja como for, o estudo sobre “Maquiavel defensor da liberdade política”, certamente, foi um esforço indiscutível, uma vez que nele interveio fortemente a emoção, o sentimento, a paixão. A única preocupação é se cometi erros às injustiças de juízos que se tenha formulado e à dificuldade de ser compreendida. Apesar de toda a pesquisa refletir uma escolha e ter por objetivo acrescentar algo que, ao final, não há dúvida de que não há certeza, senão a de estar interpretando algo que se oculta, pelo próprio modo de ser, da interpretação.

Certamente, a leitura e a análise de sua Obra, despertaram-me o desejo de escrever sobre o tema, mas escrever sobre Maquiavel e a liberdade foi uma aventura arriscada, pois soma-se à pesquisa aos vários intérpretes divergentes que debatem exclusivamente sobre a liberdade e sobre o Autor. Seu pensamento confere intensa contemporaneidade, estudá-lo, hoje, é compreender sua concepção política como explicação e como instrumento para transformar a política atual, porque sua obra não se reduz a um conjunto de técnicas, mas nasce de uma longa meditação acerca da arte de governar.

Quando afirma que em toda a cidade há dois desejos opostos, Maquiavel apresenta a divisão social, e como resolver o problema da divisão e garantir a cidade contra a tirania? Sabe-se que a tirania é o instante no qual o poder perde seu lugar

público para aderir os déspotas. É nessa referência que a democracia pode ser compreendida, não porque na democracia todos podem ocupar periodicamente o poder, ou todos governam, ou todos estão representados, ou todos são súditos, governantes e cidadãos por direito, mas porque nela ninguém pode “identificar-se com o próprio poder”. Na democracia, a questão do Estado não será a da segurança, mas a da liberdade e os conflitos e as diferenças não serão tomados como um perigo, mas como forma de existência coletiva. Daí nascem a prosperidade e o progresso social.

É erro pensar que um país pode viver ao ‘sabor’ apenas das regras de um mercado onipotente e onisciente. A presença do Estado deve ser sentida na garantia de oportunidades iguais para todos na educação, na saúde, na segurança pública, bem como na fiscalização do jogo econômico e na aplicação das leis. Hoje, penso que a democracia assegura esses direitos, que se mostram essenciais para garantir ao povo contra o abuso dos governantes que fazem da vida pública à vida privada. Considero plausível que se está no rumo de uma forma mais elevada da civilização, pois acredito que nunca se vai ter um modelo de sociedade melhor do que a democracia. Penso que existe algo que se pode chamar de progresso histórico, muito lento e que às vezes retrocede. A história do Brasil republicano é pontuada por crises institucionais de maior ou menor envergadura, provocando longos períodos de autoritarismo. No mundo de hoje, há instabilidade, desordem e violência, como em todas as épocas. Mas acredito que ao longo prazo, os conflitos vão diminuir à medida que houver mais democracias. Liberdade e democracia são valores potencialmente universais. Tal como Maquiavel é preciso desenvolver a arte da construção de Estados e nações, com a criação de instituições que compõem um Estado e que torna possível governar de maneira transparente e limpa. É a montagem dos elementos que façam valer as leis e as decisões tomadas pela comunidade política.

Historicamente, a gênese da construção de um Estado geralmente inicia-se pela coerção, isto é, com o controle de um território usando forças “militares e policiais” e com aplicação de leis. Essa é a definição clássica do que é um Estado. Na mundialização, há dez anos atrás, os economistas diziam que era preciso abrir os mercados e reduzir o papel do Estado. Hoje, sabe-se que a verdadeira fonte de subdesenvolvimento são instituições políticas que não funciona, com eficiência.

Familiarizar-se com a obra de Maquiavel é se surpreender com quão moderno ele soa. É um convite à valorização do conhecimento do passado para compreender o presente, visto que é mais uma prova de quase deve conhecê-lo para entendermos o mundo atual. Suas idéias foram fundamentais para o desenvolvimento da política moderna e contemporânea. Presente na atualidade, o Autor soube distinguir a liberdade política, do “viver civil” e livre da “tirania” e do viver servil. Suas observações por meio das lutas entre os patrícios e os plebeus, na antiga república romana, não se referiram à questão da liberdade como autodeterminação, ou escolha, mas como potência definidora do Estado, no qual as lutas ocorreram; fatos suficientes para esclarecer dentro dos quais limites devam ser entendidos o conceito da liberdade em Maquiavel. Em seus escritos, encontram-se formulada a idéia da preeminência do Estado, a prioridade dos interesses do Estado sobre os interesses do seu príncipe soberano e a deificação do Estado (com o qual o bom príncipe deve identificar). Republicano, com base na sua marcada preferência pelas repúblicas antigas e no constante elogio do povo contra os grandes, dirigiu-se aos estados que comparados à Florença não soube manifestar o contraste e a luta dos “humores” nas suas estruturas. Apesar de o povo causar conflitos na cidade, sua “escolha” e preferência direcionavam aos populares para “a guarda da liberdade”.

O pensador florentino focalizou a reflexão e a experiência como ações humanas que possibilitam ultrapassar a contradição (antinomia) entre o pensamento e a ação. Não divinizou as ações humanas, atribuindo-lhes uma sanção supra-política, a qual fazia a teologia medieval; nem divinizou o homem, atribuindo-lhe uma liberdade geocêntrica, a qual os renascentistas equivocadamente haviam feito. A ‘monstruosidade’ do príncipe “maquiavélico” é apenas, paradoxalmente, a do homem reduzido à sua “virtù”. E se Maquiavel foi ‘genial’ nesta redução que restitui o homem à sua dignidade responsável foi porque retirou ao homem a desculpa de atribuir-se o direito de ser ‘monstruoso’ à escala divina.

Remover o equívoco de pensar que Maquiavel foi um homem perverso – maquiavélico- (imagem conservada para além do tempo e da obra dele) que trama nos bastidores da administração pública é estudá-lo cientificamente, buscando-se a eficácia constitutiva de sua imagem verdadeira de um republicano, contra a imagem

maquiavélica, que tem sido pejorativamente acusado de ser e contra a exploração que tiranos e ditadores fizeram dele. Malgrado a persistente antipatia que muitos têm, pensa-se que o destino trágico do Autor consiste em haver sido mal compreendido e ter seu nome ligado, por meio dos séculos, a toda a espécie de abjeção política. Dele podem extrair-se ciência política e conceitos, utilizáveis para as aplicações quer seja filosóficas ou científicas.

Maquiavel foi e continua a ser um “representante do empirismo renascentista”, que na sua época, foi uma das componentes essenciais do espírito pré-científico, que traz em si as futuras colheitas do séc. XVIII e, sobretudo do séc. XIX. Escreve Mounin que o Autor pertence à família dos Leonardo da Vinci, dos Galileu e dos Montaigne “nele sentimos o que ainda há de medieval ao lado daquilo que dele faz um moderno,” ³⁷⁴ ressaltando sua nobreza intrínseca, sua coerência empírica, e sua dignidade fundamental. ³⁷⁵ Um dos aspectos menos examinados pela maioria dos seus intérpretes é desvendar por que os conceitos “maquiavélicos” e “maquiavelismo” foram mantidos até hoje. O problema é que as convicções herdadas da tradição foram lançadas de modo peculiar. Supõe-se que o Autor tem uma imagem da política associada a uma visão metafísica do poder como algo perverso. Com alguma frequência, observa-se que Maquiavel é identificado como técnico do cinismo e do oportunismo ou ainda um teórico do poder a qualquer custo. Nessa desorientação, elidimos uma reflexão em profundidade que de fato esperamos ter podido ajudar àqueles que permanecem como seus admiradores, ou seja, resgatar uma representação que garanta à sua imagem um republicano realista e inovador quanto ao princípio da liberdade política.

³⁷⁴ MOUNIN. G. *Maquiavel*, p.36.

³⁷⁵ A lenda popular de um Machiavelli astuto e cínico, sedento de poder e de riquezas, e destituído de escrúpulos no crime, parece que tomou corpo, segundo a erudição histórica, em França, no tempo de Catarina de Médici (1519/1589), por um misto de anti-italianismo dirigido contra os seus cortesãos florentinos, e de anti-catolicismo alimentado pelos hunguenotes. Catarina, filha legítima de Lourenço, duque de Urbino, a quem Machiavelli dedicou *Il Principe*, e meia irmã do bastardo Alessandro, casara em 1533, por arranjo entre o Papa Clemente VII e o Rei Francisco I, com o futuro Henrique VII de França, e ambos subiram ao trono em 1547. Viúva em 1559, Catarina governou praticamente a França, durante trinta anos, ao longo dos reinados dos seus três filhos, Francisco II, Carlos IX e Henrique III. A obra polêmica que difundiu aquela imagem distorcida de Machiavelli foi o *Contre-Machiavel*, de Gentilelet, publicado em 1576. Mas conhecem-se referências anteriores ao “maquiavelismo lendário.” SENA, J. *Maquiavel e O Príncipe*, ensaio, p.37.

Ao elogiar o povo contra os grandes, quer de situações romanas, quer de situações florentinas vê-se nisso uma teoria de equilíbrio de forças políticas e sociais – uma verdadeira teoria constitucional da oposição - como elemento constituinte de todo o regime de liberdade. É indubitável que Maquiavel pôde aperceber-se e colocar desta forma um problema político essencial. E a variedade de exemplos analisados por Maquiavel, quer nos *Discorsi*, quer nas *Istorie fiorentine*, ilustram bem o fato de que todos os regimes são ameaçados pelo mesmo risco a partir do momento em que o poder de debater e de se opor não dispõe de instituições ou possuindo-as são fictícias. Foi um dos pensadores que contribuiu para esta tomada de consciência. Precursor das antigas concepções dos historiadores gregos e romanos, que haviam já sublinhado claramente a importância dos conflitos entre ricos e pobres, entre grandes e povo, como ‘motor’ da história. Seu legado nos torna capazes de pensar “a fundação contínua da liberdade como uma exigência de todas as sociedades democráticas”.

Foi preciso insistir naquilo que ele não é (maquiavélico) que se conseguiu descolar a imagem ‘caricata’ e restaurar a memória do Autor. Em *O Sorriso de Maquiavel*, Viroli escreve: “sempre fui fascinado pelo pensamento político e pela escritura de Maquiavel e, sobretudo, pelo seu modo singular de rir da vida e dos homens”.

Após 14 anos de atividade, Maquiavel foi ‘exilado’. Ao longo de todo o primeiro ano de 1513 de lazeres forçados, estava determinado a não mais pensar em coisas do Estado nem em discuti-la.³⁷⁶ Entretanto, aos Medici, que lhe fizeram perder o emprego, o colocaram em prisão domiciliar, o deixaram por muito tempo no abandono e na miséria, deve *O Príncipe*, *Discorsi* e tantas outras suas páginas eternas.

Com razão se diz: “assim como para Dante não se pode conceber a *Comédia* sem exílio, tampouco para Maquiavel não podem ser concebidas sem o exílio da política”.³⁷⁷ Está retratado de modo admirável, num texto de Jorge de Sena, poeta, romancista e contista, o sono inquieto de Machiavelli,

³⁷⁶ Ver RIDOLFI, R. *Biografia de Nicolau Maquiavel*, pp.169/178.

³⁷⁷ RIDOLFI, R. *Biografia de Nicolau Maquiavel*, p.175.

“Há mais de quatro séculos que Machiavelli dorme, na Florença onde nasceu, o seu sono inquieto. Na imensa cadeia da vida humana, esse lapso de tempo não é nada: e, no entanto, ao lê-lo e relê-lo, todos aqueles príncipes e papas, cujas ações ele analisa em *Il Príncipe*, nos parecem remotos, inócuos, e, no entanto demasiado concretos e vivo, nas páginas dele, para que o não amarre a um tempo que já não é nosso. Por isso mesmo, como não será o deles, é inquieto o sono de Machiavelli. Porque, na medida em que ele quis ver de *perto* os atos dos seres humanos, na medida em que ele mergulhou no seu tempo, e se recusou às nuvens, é que a sua inquietação está viva, e que o seu método é válido. Porque os métodos são algo mais que as conclusões sistemáticas a que chegam, já que, como apontou Engels, o maior erro da Filosofia, é exigir de um filósofo que realize aquilo que só a Humanidade inteira, em seu desenvolvimento progressivo, é capaz de realizar. E foi assim que Machiavelli, ao propor-se doutrinar da unidade da Itália, doutrinou da unidade da Humanidade inteira, do mesmo modo e pelas mesmas razões pelas quais, ao recusar ao seu estilo que construísse um sistema, nos deixou um método que, hoje, como ontem, pode ensinar a fazer dormir o sono eterno todos os príncipes semelhantes àqueles de que ele filosofou. Que o durmam em túmulos magníficos, enquanto Machiavelli se revolve noutro mais modesto, só prova em favor dele e do sorriso irônico que, à falta de riquezas, nos legou”.³⁷⁸

“Aquele que ler esta minha obra verá que não brinquei nem dormi durante os quinze anos que levei a praticar na arte política, e penso que toda a gente gostará de servir-se dum homem que reuniu as suas experiências à custa alheia”. (*Carta a Vettori*, 10. XI-1513).

BIBLIOGRAFIA

1. Obras citadas de Maquiavel

³⁷⁸ SENA, J. *Maquiavel, Marx e outros estudos*, p.46.

MACHIAVELLI, Niccolò. **Tutte le opere, storiche politiche e letterarie**. Roma: Grandi Tascabili Economici, 1998, 1043p.

MAQUIAVEL. **Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio Discorsi**. Tradução Sérgio Bath, 4ed., Brasília: UNB, 1979, 436p.

_____. **História de Florença**. Tradução Nelson Canabarro. São Paulo: Musa, 1994, 431p.

_____. **O Príncipe e os Escritos Políticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, 237p. (Os pensadores IX)

_____. **O Príncipe-Maquiavel**. Brasília: UNB, 1979, 97p.

_____. **A vida de Castruccio Castracani da Lucca**. Tradução de Carlos Eduardo de Soveral. Lisboa: Elementos Sudoeste, 2003, 121p.

_____. **Da Arte da Guerra**. Tradução Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2002, 254p.

2- Bibliografia citada:

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1996, 416p. (Os pensadores).

ARENDT, Hannah. **O que é Política**. Tradução Reinaldo Guarany. São Paulo: Bertrand Brasil, 1998, 217p.

ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva. 1979, 344p.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Mário da Gama Kury. 2 ed. Brasília. UNB, 1988, 316p.

_____. “Ética a Nicômaco”. **ARISTÓTELES**. 4 ed., São Paulo: Nova Cultural, 1991, 2 v. (Os pensadores).

- BARINCOU, Edmond. **Maquiavel por ele mesmo**. Tradução Alberto de Los Santos Brasília: UNB, 1991, 174p.
- BARON, Hans. **En busca del humanismo cívico florentino, ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno**. Tradução de Miguel Abelardo Camacho Ocampo. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, 434p.
- BATH, Sérgio. **Maquiavelismo - a prática política segundo Nicolau Maquiavel**. São Paulo: Ática, 1992, 71p.
- BERLIN, Isaiah. "A originalidade de Maquiavel". **Estudos sobre a humanidade**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Cia. Das Letras, 2002, 717p.
- BIGNOTTO, Newton. **Maquiavel Republicano**. São Paulo: Loyola, 1991, 226p.
- _____. **Pensar a República**. Belo Horizonte: UFMG, 2000, 192p.
- _____. **Origens do Republicanismo Moderno**. Belo Horizonte: UFMG, 2001, 301p.
- _____. "As fronteiras da ética: Maquiavel". NOVAES, Adauto (Org.) **Ética**. São Paulo: Cia Das Letras, 1992, 394p.
- BURCKHARDT, Jacob. **A Cultura do Renascimento na Itália**. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Cia Das Letras, 1991, 507p.
- CHABOD, Frederico. **Escritos sobre Maquiavelo**. Tradução Maria Teresa Navarro Salazar, México: Fondo de Cultura Econômica, 1987, 180p.
- CHAUÍ, Marilena. **Cultura e Democracia**, 8 ed., São Paulo, Cortez, 2000, 309p.
- CHEVALLIER, Jean Jacques. **As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias**. Tradução de Lydia Cristina. 8 ed. São Paulo: Agir, 2002, 445p.
- CHISHOLM, Robert. "A ética feroz de Nicolau Maquiavel". QUIRINO, Célia Galvão; VOUGA, Cláudio e BRANDÃO, Gildo Marçal. **Clássicos do pensamento político**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998, 278p.
- CONSTANT, Benjamin. "Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos". MORAES, João Quartim. **Filosofia Política 2**. Campinas. UNICAMP/UFRGS, 1985, 199p.
- COULANGES, Fustel. **A cidade Antiga, estudo sobre as instituições da Grécia e de Roma**, vol.II. Lisboa: Clássica, 1958, 347p.

- DE BONI, Luis Alberto. **Idade Média: Ética e Política**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, 502p.
- DETIENNE, Marcel. **Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. Tradução Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, 148p.
- DUBY, Georges. **Ano 1000 anos 2000, na pista de nossos medos**. São Paulo: UNESP, 1999, 141p.
- ESCOREL, Lauro. **Introdução o pensamento político de Maquiavel**. Rio de Janeiro: Simões, 1958, 202p.
- GARIN, Eugenio. **O Homem Renascentista**. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1991, 257p.
- GRAZIA, Sebastian. **Maquiavel no Inferno**. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Cia. Das Letras, 1993, 457p.
- GUIDE, MÁRIO L. **Maquiavel e os Partidos**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, USP, 1999, 340p.
- HALE, John Rigby. **Maquiavel e a Itália da Renascença**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1963, 201p.
- HANKINS, James. Rhetoric, History, and ideology: the civic panegyrics of Leonardo Bruni. **Renaissance civic humanism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- IANNI, Octávio. “O príncipe eletrônico”. DOWBOR, Ladislau; SILVA, Hélio; RESENDE, Edgar (Orgs), **Desafios da Comunicação**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2000, 344p.
- JANINE, Renato. “O chão ensaboado do príncipe”. **Folha de S. Paulo**. Caderno Mais: São Paulo, 07/2005.
- KANTOROWICZ, Ernest H. **Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998, 547p.
- KOSMINSKY, E.A. **História da Idade Média**. Tradução de Paschoal Lemme. Rio de Janeiro: Vitória, 1963, 278p.
- LAFER, Celso. **Hannah Arendt - Pensamento, Persuasão e Poder**. São Paulo: Paz e Terra, 1979, 125p.
- LARIVAILLE, Paul. **A Itália no tempo de Maquiavel**. 4 ed. São Paulo: Cia Das Letras, 2001, 277p.

LEFORT, Claude. **Le Travail de L'oeuvre Machiavel**, Paris: Gallimard, 1986, 782p.

_____ **As Formas da História- antropologia política**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena Chauí. São Paulo: Brasiliense, 1979, 345p.

LE GOFF, Jacques. **Em busca da Idade Média**. Tradução Marcos de Castro. São Paulo: Civilização brasileira, 2005, 222p.

_____ **A civilização do Ocidente Medieval**. Tradução José Rivair de Macedo. São Paulo: EDUSC, 2005, 399p.

LEVORIN, Paulo. **A República dos antigos e a República dos Modernos**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, USP, 2001, 160p.

MERLEAU-PONTY, Maurice. “Nota sobre Maquiavel”, **Signos**. Tradução Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991, 392p.

MOUNIN, Georges. **Maquiavel**, Lisboa: Edições 70, 1984, 92p.

NASCIMENTO, Milton. *Res Publica*. **Folha de S. Paulo**. Caderno Mais, 11/2001.

NEGRI, Antonio. **O Poder constituinte**. Ensaio sobre as alternativas da modernidade. Tradução Adriano Pillati. Rio de Janeiro: D&A, 2002, 468p.

NUNES, Edison. **A Política à meia luz. Ética, retórica e ação no pensamento de Maquiavel**. Tese de Doutorado, Universidade Católica de São Paulo, PUC, 2002, 157p.

RIDOLFI, Roberto. **Vita di Niccolò Machiavelli**. Tradução de Nelson Canabarro. São Paulo: Musa, 2003, 478p.

ROLIM, Luiz Antonio. **Instituições de Direito Romano**. 2 ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003, 287p.

SADEK, Maria T. “Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtù”.

WEFFORT, Francisco (Org), **Os Clássicos da Política**. Vol.I. São Paulo: Ática, 2004, 287p.

SASSO, Genaro. “Il pensiero politico”. Vol.I, **Niccolò Machiavelli**, Bologna II: Società editrice Il Mulino, 1993, 622p.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermenêutica, arte e técnica da interpretação**. Tradução de Celso Reni Braida. 2ed, Petrópolis: Vozes, 2000, 102p.

SENA, Jorge. **Maquiavel, Marx e outros estudos**. Lisboa: Mécia de Sena e Edições Cotovia, 1991, 174p.

SKINNER, Quentin. **As fundações do Pensamento Político Moderno**. Tradução de Renato Janine. São Paulo: Cia. Das Letras, 1996, 724p.

_____ **Liberdade antes do Liberalismo**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1999, 112p.

_____ **Maquiavel – pensamento político**. São Paulo: Brasiliense, 1988, 142p.

STRAUSS, Leo. **Thoughts on Machiavel**. Chicago, The University of Chicago Press, 1978, 372p.

_____ “Nicolás Maquiavelo”. STRAUSS, Leo e CROPSEY, Joseph. **História de la filosofia política**. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, 372p.

TITO LÍVIO-Storia **di Roma dalla sua fondazione** (AB Urbe Condita Libri) 4 vols Milano: Rizzoli, 1996.

VALVERDE, Antonio José Romera. “A liberdade cívica no Livro I dos Discorsi de Maquiavel”, Revista **HYPNOS**, n.5, **A Filosofia: seu tempo, seus lugares: Educ./Palas Athena**, p.337-354, 1999, 364p.

_____ “Maquiavel: a política como técnica”. Revista **HYPNOS**, n.4, **Téchne**. São Paulo: Educ/Palas Athena, p.37/46, 1998, 220p.

VÁZQUEZ, Adolfo Sanchez. **Ética**. Tradução João Dell’Anna. 25 ed. São Paulo: Civilização brasileira, 1999, 302p.

VERNANT, Jean Pierre. **A origem do pensamento grego**. Tradução de Ísis Borges Fonseca, 15ed. Rio de Janeiro: Difel, 2005, 143p.

VIROLI, Maurizio. **O sorriso de Maquiavel: História de Maquiavel**. Tradução Valéria Pereira da Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2002, 309p.

WEBER, Max. **Ciência e Política duas vocações**. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1997, 124p.
