

JOSÉ LUIZ AMES

MAQUIAVEL: A LÓGICA DA AÇÃO POLÍTICA

Tese de Doutorado apresentada
ao Departamento de Filosofia
do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da
Universidade Estadual de
Campinas sob a orientação do
Prof. Dr. João Carlos Kfourir
Quartim de Moraes

Este exemplar corresponde à
redação final da tese
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
31/08/2000

BANCA

João Carlos Kfourir

Prof. Dr. João Carlos Kfourir Quartim de Moraes (orientador)

Luiz Roberto Monzani

Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani

Marcos Del Royo

Prof. Dr. Marcos Del Royo

Sebastião Carlos Velasco e Cruz

Prof. Dr. Sebastião Carlos Velasco e Cruz

Sirio Lopes Velasco

Prof. Dr. Sirio Lopes Velasco

AGOSTO/2000

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE



UNIDADE	30
N.º CHAMADA:	UNICAMP
	Am 37 m
V. Ex.	
TOMBO BC/	42628
PROC.	161278100
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREC.º	R\$ 11,00
DATA	11/10/00
N.º CPD	

CM-00145862-9

BIB ID 276981

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Am 37 m **Ames, José Luiz**
Maquiavel : a lógica da ação política / José Luiz Ames .
 - - Campinas, SP : [s.n.], 2000.

Orientador: João Carlos Kfourti Quartim de Moraes.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Machiavelli, Niccolò, 1469-1527. 2. Filosofia política.
3. Ciência política. 4. Ética. 5. Estado. I. Moraes, João Carlos
Kfourti Quartim de. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

RESUMO

O trabalho defende a idéia de que no centro do pensamento de Niccolò Machiavelli está a preocupação em mostrar que a ação política é determinada por uma lógica própria: “regras gerais” que decidem o êxito e o fracasso dos agentes políticos. Para alcançar um conhecimento adequado desse “mecanismo secreto” que, segundo o autor, comanda o funcionamento das “coisas”, estudamos as noções de História, homem, ética e Estado presentes na sua obra.

ABSTRACT

The work is about the idea that in the center of Niccolò Machiavelli's thought is the concern in showing that the political action is determined by na own logic: “general rules” that decide the success and the political agents' failure. To reach an adapted knowledge of this “secret mechanism”, according to the author, it commands the operation of the “things” we studied the History notions, man, ethics and State that there are in its work.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Gli stati non si tenevono co' paternostri in mano

Niccolò Machiavelli

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

À minha esposa Inêz e aos meus filhos Gabriel e Patrícia.

Agradeço ao Prof. Dr. João Quartim de Moraes, pelo estímulo e a orientação segura; à coordenação e aos professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia do IFCH-UNICAMP, pela possibilidade oferecida para um estudo filosófico de alto nível; à UNIOESTE, pelo apoio institucional para a minha capacitação profissional; à CAPES, pela bolsa de estudos que financiou essa pesquisa; à minha colega Marlete, pela adequação do trabalho às normas da ABNT; à minha esposa e filhos, pela paciência e compreensão.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
I HISTÓRIA E MÉTODO: AS FONTES E AS REGRAS DA AÇÃO POLÍTICA	7
1 A ARTE DE ESCREVER DE MAQUIAVEL: LINGUAGEM E MÉTODO	7
1.1 A ARTE DE ESCREVER: DISSIMULAÇÃO E PERSUAÇÃO	8
1.1.1 A estratégia de dissimulação	9
1.1.1.1 O dito no não dito	10
1.1.1.2 Autoridade e contra-autoridade.....	17
1.1.2 A estratégia da persuasão	18
1.2 UMA CARACTERÍSTICA ESTILÍSTICA PECULIAR: O RACIOCÍNIO POR DILEMAS	26
1.3 O MÉTODO DE ANÁLISE: DAS REGRAS GERAIS AOS FATOS	29
2 A HISTÓRIA E O PROBLEMA DA IMITAÇÃO DOS ANTIGOS	42
2.1 O CAMPO DA AÇÃO HISTÓRICA	42
2.2 A CIRCULARIDADE HISTÓRICA.....	47
2.3 IMITAÇÃO DOS ANTIGOS E AÇÃO POLÍTICA.....	62
II AS MOLAS PROPULSORAS DA AÇÃO POLÍTICA	78
1 O PROBLEMA DO MAL E DA CONVERSÃO DO INDIVÍDUO EM SUJEITO POLÍTICO.....	78
2 O DESEJO.....	87
3 O IMPERATIVO DA NECESSIDADE.....	94

4 O DILACERAMENTO SOCIAL.....	103
4.1 A MALDADE HUMANA, A LEI E A FORÇA.....	103
4.2 O CONFLITO SOCIAL E A OPÇÃO POPULAR	106
III AÇÃO POLÍTICA E JUÍZO MORAL	114
1 <i>FORTUNA</i> E <i>VIRTÙ</i> : UM CONFRONTO ELEMENTAR.....	116
1.1 <i>FORTUNA</i>	116
1.2 <i>VIRTÙ</i>	129
2 OS IMPERATIVOS DA AÇÃO E A ÉTICA POLÍTICA	139
2.1 O PROBLEMA DA NEUTRALIDADE VALORATIVA E A ÉTICA POLÍTICA MAQUIAVELIANA	140
2.2 OS CRITÉRIOS AVALIATIVOS DA ÉTICA MAQUIAVELIANA.....	145
2.3 SER E PARECER.....	153
IV AÇÃO FUNDADORA E LEGITIMAÇÃO DO AGIR POLÍTICO.....	166
1 A INSTAURAÇÃO POLÍTICA: A AÇÃO DE FUNDAÇÃO	166
2 A CONSERVAÇÃO POLÍTICA: A AÇÃO DE LEGITIMAÇÃO.....	185
2.1 O PAPEL POLÍTICO DA RELIGIÃO E A CRÍTICA AO CRISTIANISMO.....	186
2.1.1 A religião como <i>instrumentum regni</i>	186
2.1.2 A função educativa da religião e a crítica ao cristianismo	200
2.2 A MILÍCIA CIDADÃ: FORÇA E CONSENTIMENTO.....	212
3 A DECADÊNCIA POLÍTICA: A AÇÃO DE CORRUPÇÃO.....	238
CONCLUSÃO.....	251
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	256

INTRODUÇÃO

Há quase cinco séculos a obra deixada por Maquiavel vem desafiando a inteligência de seus intérpretes e comentadores na tentativa de decifrar o “conceito central” ou a “atitude política” por ele defendida. A variedade e sobretudo a divergência das leituras possíveis da obra desse grande florentino ficaram evidenciadas com o ensaio de Isaiah Berlin, que se deu ao trabalho de resenhar as interpretações mais conhecidas surgidas desde o século XVI, e chegou a cerca de vinte e cinco posições diferentes!¹ Depois dessa constatação, estamos tentados a dar razão a Raimond Aron:

Quem escreve o nome de Maquiavel no alto de uma folha em branco não pode deixar de sentir uma certa angústia; depois de centenas de escritores (...), prepara-se também para fazer a escolha que tantos outros já fizeram anteriormente. Qualquer que seja a interpretação, não lhe pertencerá (...). O que quer que diga ou faça, já pertencerá a uma das famílias. Não importa se de maquiavelistas, de maquiavelianos ou de leitores de Maquiavel; chega tarde demais para fundar uma nova família².

A advertência de Aron faz com que todo aquele que se ocupa da obra de Maquiavel abandone qualquer pretensão de ter descoberto um caminho novo, uma “chave de leitura” inédita com a qual seria possível resolver definitivamente todas as contradições que a perseguem desde que se tornou um dos escritos mais polêmicos da Filosofia Política. Apesar disso, pensamos que ao escolhermos a ação política como “conceito central” da obra de Maquiavel, mesmo não

¹Trata-se da comunicação “The Originality of Machiavelli” apresentada por Isaiah Berlin em 1969 ao Congresso Internacional de “I Tatti” realizado em homenagem aos 500 anos do nascimento de Maquiavel e depois acolhida no volume dos “Studies on Machiavelli”, que reuniu o conjunto dos textos do evento. Em língua portuguesa o ensaio de Berlin foi publicado sob o título “O Problema de Maquiavel”. In: **Documentação e Atualidade Política**, nº 06, janeiro/março de 1978. Brasília EdUnB, 1978, pp. 05-22.

²ARON, Raimond. *Maquiavel e Marx*. In: **Estudos Políticos**. Tradução de Sérgio Bath. 2ª ed. Brasília, EdUnB, 1985, p. 97.

chegando a “fundar uma nova família”, oferecemos uma contribuição nova ao debate antigo em torno do tema.

A interpretação da obra de Maquiavel como comandada pela lógica da ação política, implica na afirmação da primazia da “atualidade”, do “tempo presente”, sobre qualquer outro momento ou “tempo histórico”³: é sempre num “aqui e agora” que cabe agir. Certamente podemos fazer do “atual” uma categoria, como forma *a priori* da experiência, à semelhança do que tem feito a metafísica existencial. Contudo, essa reflexão sobre o “tempo humano”, sobre o “atual” como destino do sujeito, é um conceito anacrônico quando aplicado ao pensamento maquiaveliano. É preciso entender que a questão que Maquiavel se coloca não é de ordem estritamente “filosófica”: dado que a finalidade última de sua obra é a efetivação das possibilidades de ação política, não modelou seus argumentos de acordo com as exigências do “discurso filosófico”⁴. Assim, no problema da compreensão da “atualidade”, sua preocupação é com o problema prático a resolver, o que implica em considerá-la como “situação atual”, situação singular, concreta e única na qual cabe agir.

Apesar de a preocupação de Maquiavel ser fundamentalmente “prática” e não “teórica”, a compreensão do “aqui e agora” histórico de um país ou momento dado, implica na compreensão das relações entre os países prevaletentes no mundo naquele momento dado, assim como ambas requerem a compreensão da história passada. Quando o “aqui e agora” não é

³ A propósito do conceito de “tempo” e suas implicações para a ação política, é muito elucidativa a leitura do ensaio de Régis Debray (*Notes de Prison - Temps et politique*. In: **Temps Modernes**. Paris, 26(287):1937-2001). As presentes considerações, embora sem assumir sua idéia central, devem muito a esse ensaio.

⁴ Conal Condren chega a dizer que, “*salvo no sentido mais amplo, Maquiavel não pode ser chamado de filósofo, seja pelos padrões formais do seu tempo ou do nosso*” (CONDREN, Conal. *Marsílio e Maquiavel*. In: FITZGERALD, Ross (org.). **Pensadores Políticos Comparados**. Tradução de Antonio Patuota. Brasília, EdUnB, 1983, p. 94). Em apoio a essa afirmação, argumenta: “*ele nunca definiu; nunca empregou um vocabulário filosófico formal; tudo isso está expresso na sua famosa afirmação de que se achava interessado pela verdade efetiva das coisas*” (Idem, p. 94).

intelectualmente dominado, a questão central do “que fazer?” fica sem fundamento e sem resposta conseqüente. Certamente este “saber” exige uma intelecção que é necessariamente teórica, abstrata, e cuja fonte Maquiavel encontra na história. Contudo, é preciso sempre ter presente que tal “conhecimento teórico” não é movido por um interesse “especulativo”, e sim está em função de um objetivo “prático”.

O conhecimento histórico, por um lado, permite constatar uma certa identidade da natureza humana através dos tempos e respondendo aos mesmos estímulos de forma parecida; por outro lado, porém, a situação na qual cabe agir é cada vez singular, única e irrepetível. Por esse motivo, a solução de ontem pode revelar-se hoje como errônea. Saber reconhecer o que mudou é saber identificar aquilo que há de singular no momento atual, é delimitar seus traços originais, característicos, distintos, únicos. Quando o presente não é inteligível, o amanhã não poderá mais ser tarefa humana: o curso histórico será determinado por forças estranhas à vontade do sujeito e que Maquiavel reúne sob o nome de *fortuna*. A arte de conduzir a luta política, sendo a arte de inserir-se no tempo, no momento determinado, num processo objetivo, requer a apreensão da “oportunidade”, a *occasione* na linguagem de Maquiavel. Esta é singular e irrepetível e, por isso, quando o agente político perde o “momento” de agir, o “tempo certo”, nem muito cedo nem muito tarde, é inútil esperar por seu “retorno”. Essa perspectiva evidencia o equívoco da identificação da noção maquiaveliana de tempo com a “teoria da circularidade” de Políbio. Revela igualmente seu afastamento em relação ao “finalismo” da visão agostiniano-cristã para a qual o movimento histórico, sendo determinado por seu fim, este asseguraria a unidade e a coerência da infinidade de movimentos locais, de avanços e recuos, nos quais se exprime o movimento geral. Nas duas concepções a falha política é sempre inessencial, não tem efeito positivo próprio, mas só negativo: ela pode retardar o curso, mas é incapaz de impedir o processo empírico de totalização da história.

A idéia maquiaveliana, de que existe um “tempo certo” para agir, que a *occasione* é um momento único e privilegiado posto à disposição do agente político capaz, indica sua convicção de que o tempo histórico não é um “contínuo” homogêneo. Existem “nós estratégicos”, momentos singulares e únicos na solução dos quais revela-se toda a habilidade do dirigente político, a *virtù* de acordo com a sua linguagem. Estes momentos privilegiados da história são apresentados por Maquiavel na forma de dilema: é o “agora ou nunca”, “isto ou aquilo”, etc.. Esta escolha é dramática por dois motivos: pelo fato de a solução dada à *occasione* para este momento decidir a orientação para um longo tempo futuro; e porque um passo em falso, que na situação ordinária pode ser um erro sem conseqüência, tornar-se irreparável nos momentos de crise. O dramático fica ainda mais acentuado por uma peculiaridade: estas situações são marcadas por um caráter de “claro-escuro”, razão pela qual para aqueles que a vivem e nela se enfrentam, a solução nunca se impõe com a evidência, a simplicidade, da “solução perfeita” e sem contestação.

Este quadro revela porque Maquiavel dá tanta importância à *virtù* do dirigente político. No curso de sua ação não tem onde apoiar-se: não pode contar com a segurança proporcionada por um ciclo regular dos acontecimentos, como Políbio, nem consolar-se com a idéia de que a história necessariamente chegará ao fim previsto independentemente dos percalços ou erros cometidos, como o agostinismo cristão. O homem de Estado maquiaveliano depende exclusivamente de sua própria capacidade para determinar a resposta, impostergável, que a situação presente permanentemente lhe coloca: “que fazer?”.

Esta breve descrição evidencia a centralidade do conceito de “ação política” no pensamento de Maquiavel. No exame dos diferentes temas de sua obra, tal como procuramos mostrar neste trabalho, o que salta à vista é uma lógica da ação determinando suas *considerazioni* políticas. Assim, na concepção de história as situações e acontecimentos não têm

importância em si mesmos, mas são selecionados e examinados à luz de “regras gerais” com o intuito de apontar modos de ação apropriados às circunstâncias. Por isso, a importância dada por ele à noção de “imitação” compreendendo-a não como repetição de fórmulas exitosas do passado, e sim como recriação no presente de soluções adequadas às situações singulares. Na sua concepção antropológica não se ocupa da idéia de homem “em si”, e sim por sua relação com os fenômenos políticos, enquanto “funciona” politicamente. Afastando-se da compreensão teleológica de natureza humana legada pela tradição cristã, Maquiavel percebe na necessidade e no conflito, inerentes ao indivíduo e às sociedades, a mola propulsora de toda ordem política segura e duradoura. Na explicitação das relações entre ética e política deixa claro que a meta empírica da automanutenção do poder e da ordem ocupa o lugar central e exige uma teoria racional de escolha dos meios, que não pode deixar-se influenciar por nenhuma perspectiva de valor moral ou religioso em sua orientação para a eficiência. Isso, porém, longe de redundar num niilismo ético, exige a formulação de um “padrão de conduta” para a atividade política, só que agora não mais estabelecido a partir de julgamentos normativos universais, e sim a partir da própria ação política. Esta deve ser julgada apenas por suas conseqüências consideradas sob o duplo aspecto da consecução de objetivos que transcendam o mero interesse próprio pela criação de *modi ed ordini* duradouros, e o resultado, não propriamente o êxito imediato, mas sobretudo o legado deixado às gerações futuras. Na elucidação dos fundamentos do poder político deixa claro que, em razão do fato deste não resultar de uma delegação das vontades individuais, nem de um arranjo da natureza ou de algum propósito divino, está permanentemente sujeito à contestação e ameaça. Conseqüentemente, a “legitimidade” nunca está dada, mas é construída e reconstruída permanentemente através da ação política eficaz capaz de criar uma ordem que “dure”, que resista ao tempo, evidenciando a natureza autofundadora da política.

Este primado da ação política em todos os níveis da existência humana só indevidamente pode ser identificado ao primado atribuído pela modernidade à cientificidade, considerada capaz de legislar universalmente e de submeter qualquer prática política à teoria. O que Maquiavel antecipa não é propriamente a possibilidade de existir uma “ciência” da política, e sim uma “arte”, quer dizer, um conhecimento prático das coisas do mundo destinado a manter tanto quanto possível as formas efêmeras dos corpos políticos. Não há ciência capaz de dominar plenamente a *fortuna* caprichosa que comanda as coisas políticas. Mesmo que as “lições” que Maquiavel proporciona possam constituir uma inovação, jamais podem ser compreendidas como regras capazes de submeter a realidade à teoria. Antes, sua contribuição se mostra na sua percepção de que o sujeito político está situado no “tempo presente” e nele precisa agir, denunciando as intermináveis e estéreis discussões sobre “o que fazer” como expressões de uma falha inserção na história. A exigência primeira de todo aquele que tem ao seu encargo a condução política é empunhar decididamente qualquer meio indispensável à manutenção do poder e da ordem coletiva, porque sem isso torna-se impossível qualquer vida civilizada.

CAPÍTULO I

HISTÓRIA E MÉTODO: AS FONTES E AS REGRAS DA AÇÃO POLÍTICA

Para compreender em toda a sua extensão o lugar central que a idéia de ação política ocupa no pensamento de Maquiavel, faz-se necessário elucidar um amplo leque de questões correlacionadas, a começar pelas “regras” mesmas que comandam sua arte retórica. O esclarecimento mais profundo destes problemas metodológicos só é completado com a caracterização de sua noção de história e do seu apelo à imitação dos antigos.

1 A ARTE DE ESCREVER DE MAQUIAVEL: LINGUAGEM E MÉTODO

A leitura da obra de Maquiavel nos oferece um conjunto de dificuldades que geralmente passam despercebidas ao leitor pouco atento às sutilezas de sua linguagem. Os artificios dos quais se serve exigem um exercício cuidadoso de interpretação para captar seu “ensinamento”. Este nem sempre é encontrado nas “lições” expressamente afirmadas. Ao invés disso, oculta muitas vezes nestas sua compreensão mais profunda acerca das regras que comandam a ação política. Para descobrir estas regras é preciso estar atento à arte retórica, ao procedimento analítico e ao estilo utilizados em suas obras.

1.1 A ARTE DE ESCREVER: A DISSIMULAÇÃO E A PERSUASÃO⁵

Como ler Maquiavel? A pergunta certamente é pertinente quando se trata de saber qual o modo adequado de interpretar qualquer obra de pensamento. Em Maquiavel, porém, ela adquire uma importância singular devido às características peculiares de sua arte de escrever. Ele tem a pretensão de ser radicalmente novo, de “percorrer um caminho ainda não percorrido por ninguém” como anuncia na “Introdução” ao livro I dos *Discorsi*⁶. Compara a tarefa que se propõe, de buscar *modi ed ordini nuovi*, aos perigos aos quais se expõe aquele que “busca águas e terras desconhecidas” (*Discorsi*, I, Introdução). Não há nada mais difícil e mais perigoso do que colocar-se a frente de um empreendimento novo⁷. Ora, na medida em que Maquiavel se apresenta como um homem que descobriu um novo “continente político”, sua condição torna sua situação semelhante a do “príncipe novo” que, tendo por tarefa subverter de cima abaixo a ordem instituída, expõe-se aos maiores perigos e deve juntar a astúcia à violência para preservar sua segurança. Por esse motivo, obriga-se a comunicar seu pensamento usando de artifícios que o coloquem ao abrigo da repressão das autoridades estabelecidas: preocupado em descobrir os princípios novos, não pode, sem risco e a menos que queira transformar-se em mártir, atacar de frente ou abertamente o poder instituído e os defensores irrestritos da tradição. Esse limite faz com que adote uma “via oblíqua” para comunicar seu pensamento. Compreendemos assim que a

⁵A necessidade de ter de observar a “arte de escrever” de Maquiavel para alcançar uma adequada compreensão de sua obra, já foi notada por diversos intérpretes. Referimos particularmente Leo STRAUSS (*Thoughts on Machiavelli*. Glencoe, The Free Press, 1958) e Gérard COLONNA d’ISTRIA (*L’Art Politique chez Machiavel*. Paris, Vrin, 1980).

⁶MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio** (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. In: **Tutte le Opere**. A cura di Mario Martelli. Firenze, Sansoni, 1992, pp. 73-254). Para facilitar a localização das passagens citadas em qualquer edição, citaremos esta obra pela primeira palavra de seu título no original italiano seguido de um número em romano que indica o livro e outro em arábico que mostra o capítulo. Quando se trata de passagens extraídas do *Proemio*, como é o presente caso, no lugar da indicação do capítulo, segue a referência *Introdução*.

⁷Como confessa em *O Príncipe*: “devemos convir que não há coisa mais difícil de se fazer, mais duvidosa de se alcançar, ou mais perigosa de se manejar do que ser o introdutor de uma nova ordem”. MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**, capítulo VI (*Il Principe*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., pp. 255-98). Nas próximas referências a esta obra, o número em romano que segue ao título corresponde ao do capítulo.

obscuridade algumas vezes presente na sua obra é premeditada e está a serviço de uma estratégia. Além da dissimulação, a arte estratégica de Maquiavel compreende ainda um segundo registro, a persuasão: adota uma técnica retórica tradicional, porque ela lhe oferece, de um lado, os meios de expor, num quadro aceitável, seu ensinamento novo e, de outro, os recursos para persuadir seus interlocutores. Um e outro registro, dissimulação e persuasão, estão a serviço da mesma estratégia de ensinamento: mostrar de que forma a ação política pode estabelecer os *modi ed ordini nuovi* capazes de subverter os *modi ed ordini antiquati*. Evidentemente, com esses dois “recursos” não estão resolvidas todas as dificuldades que a leitura da obra de Maquiavel levanta, mas ao menos temos uma chave para compreender algumas mais espinhosas.

1.1.1 A estratégia de dissimulação

A “dissimulação” não é uma arte de escrever de maneira obscura, mesmo porque deve tornar de algum modo inteligível seu ensinamento. Por isso, ela consiste antes e acima de tudo em dirigir-se a um certo grupo de leitores e de interlocutores⁸ em condições de descobrir aquilo que o leitor comum dificilmente seria capaz de perceber. Para interpretar corretamente sua obra, é preciso, pois, estar atento aos sinais que nos apontam para o “não dito”. O não dito é o conteúdo pensado de modo totalmente claro pelo autor da obra, mas oculto, ou mais rigorosamente falando, semi-oculto, para o leitor ou interlocutor. No entendimento de Strauss, estes “sinais” são inicialmente “equívocos”, que podem ser de diferentes espécies: “falsas citações, erros em relação a nomes ou acontecimentos, generalizações apressadas, omissões injustificadas, etc.”⁹. Além destes, os sinais podem ser encontrados, na opinião desse mesmo intérprete, nas contradições, nas citações truncadas, em deformações do texto de Tito Livio, nas divergências entre o tema anunciado no título dos capítulos e o conteúdo efetivamente tratado, nas

⁸Os *Discorsi* sabidamente foi uma obra lida, à medida em que era escrita, para um grupo de amigos e intelectuais que se reuniam nos jardins da família Rucellai. Por isso a expressão “interlocutores”.

⁹STRAUSS, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Ap. LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris, Gallimard, 1972, p. 272.

digressões¹⁰. Além de tudo isso, e sem examinar cada um desses “sinais” sugeridos por Strauss, pensamos que o exame de duas características da arte de escrever de Maquiavel é suficientemente esclarecedor para compreender sua estratégia de “dissimulação”: o modo de indicar sua própria tese não extraíndo dela todas as conseqüências possíveis, mas fornecendo indícios suficientes para sua descoberta pelo leitor perspicaz, que capta a verdadeira novidade de seu pensamento; e a segunda, seu modo de enfrentar qualquer autoridade opondo-lhe outra autoridade.

1.1.1.1 O dito no não dito

Quem lê *O Príncipe*, particularmente o capítulo XV, facilmente deixa-se levar pela idéia de que o ponto de partida de sua reflexão é a realidade circundante, “presente”. Esta percepção está correta desde que compreendamos adequadamente seu entendimento dessa expressão. Uma leitura atenta, particularmente do último capítulo da obra, nos revela que o “presente” está diante de seus olhos sob a dupla face do dado, o já constituído pelo processo histórico, e o futuro, como um “não dado ainda”, mas em processo de constituição. Seu ponto de partida é, pois, esse “real cindido”, onde “futuro” não é uma imagem abstrata de um mundo indefinido e distante, mas concreto e tão próximo a ponto de tornar-se “presente”: a Itália unida e forte, que ele vê latente na Itália desarticulada e enfraquecida de seu tempo. Este “ideal”, ou para dizer de modo mais preciso, o contraste deste ideal com a realidade contemporânea de uma Itália cercada por potências politicamente unificadas (especialmente as de seus principais algozes, Espanha e França), é o ponto de partida de Maquiavel e segundo o qual organiza e estrutura seus materiais. Ora, a grande responsável pela divisão da Itália em inúmeros pequenos Estados e a principal interessada em manter inalterada essa situação é, de acordo com o

¹⁰STRAUSS, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Ap. LEFORT, Claude. *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*. Op. cit. p. 272.

diagnóstico de Maquiavel, a Igreja¹¹. Conseqüentemente, a solução para o estabelecimento de uma autoridade forte com vistas à unificação da Itália passa necessariamente pela destruição do poder da Igreja. Na impossibilidade de dizer isso com todas as letras, e de extrair todas as conseqüências dessa conclusão, em virtude da possibilidade de sofrer a repressão do poder eclesiástico¹², utiliza-se habilmente da estratégia da dissimulação.

Podemos confirmar esta hipótese pela leitura de uma seqüência de quatro capítulos de *O Príncipe*. Assim, sob o pretexto de analisar os erros cometidos pelo rei da França, por ocasião da conquista de Milão, Maquiavel recomenda ao príncipe novo “fazer-se chefe e defensor dos vizinhos mais fracos e empenhar-se em enfraquecer os poderosos” (*Príncipe*, III); em outros termos, atacar o Estado pontifício. No capítulo seguinte, sob o pretexto de comparar as dificuldades encontradas na conquista de um país regido tal como a Pérsia e a França, demonstra que a Itália não poderia ser unificada e mantida na disciplina, senão ao preço de uma política resoluto de “exterminação das famílias reinantes” (*Príncipe*, IV); e outros termos, destruir os domínios feudais representados pelos pequenos Estados da península. Em seguida, sob o pretexto de examinar o caso particular que os Estados republicanos apresentam para o conquistador, ensina que os regimes livres oporiam uma tal resistência à conquista que não existiria “meio seguro de dominá-los, exceto a ruína” e até mesmo a “dispersão de seus habitantes” (*Príncipe*, V); em outros termos, a destruição das repúblicas independentes da Itália. Por fim, a análise da política de César Bórgia sugerindo que ela estava destinada ao fracasso pelo

¹¹“Temos de entender, portanto, como nestes últimos tempos, desde que o Império começou a ser repellido da Itália e o papa adquiriu maior reputação na esfera temporal, dividiu-se a Itália em maior número de Estados” (*Príncipe*, XII). Nos *Discorsi* é ainda mais explícito: “um país não pode estar unido e feliz se todo ele não está submetido à obediência de uma república ou de um príncipe, como sucedeu na França e na Espanha. O motivo pelo qual a Itália não chegou à mesma situação e de não haver nela uma república ou um príncipe que a governe, é unicamente da Igreja” (*Discorsi*, I, 12).

¹²O exemplo do frei Girolamo Savonarola, condenado à morte e executado em praça pública devido às suas críticas severas aos costumes mundanos da cúpula da Igreja, estava vivo na memória de Maquiavel, como o atestam as inúmeras referências que faz ao frade.

fato de estar dependente do poder do papa Alexandre VI, deixa entender que a condição de êxito está na destruição do poder eclesiástico (*Príncipe*, VI). Assim, servindo-se habilmente do recurso de “deixar entender”, de deixar pistas para que o “não dito” (mas efetivamente intencionado) possa ser deduzido do “dito”, Maquiavel leva seu leitor a uma conclusão demasiadamente “perigosa”, ou “explosiva”, para ser enunciada claramente: para que a Itália pudesse sair de sua condição atual, “mais escrava que os hebreus, mais serva que os persas, mais dispersa que os atenienses, sem chefe, sem ordem, derrotada, espoliada, dilacerada, devastada” (*Príncipe*, XXVI), e se constituísse numa nação unificada e forte, seria necessário que os Estados pontifícios fossem secularizados, a nobreza feudal extinta, as liberdades destruídas e o poder papal abatido.

Dos capítulos finais dos *Discorsi* podemos extrair outro exemplo para ilustrar o emprego desta mesma estratégia de “dissimulação”. A oportunidade para esse exame é dada pelo estudo das circunstâncias e responsáveis pela derrocada da república florentina em 1512 e até que ponto teria sido possível aos dirigentes uma iniciativa para contê-la. Como sempre, a estratégia refere uma ordem de “meios” a serviço de um “ensinamento”: quem se ocupa da ação política deve convencer-se de que a política é uma guerra e assim como a guerra também ela não se decide unicamente no choque das armas, exigindo, por isso, dos agentes a capacidade de identificar os seus inimigos, não tanto aqueles que combatem abertamente, mas particularmente os que têm a “aparência de pastores”.

Sob o pretexto de querer examinar apenas a conduta de um conselheiro que orienta um governante no poder, enuncia de fato o verdadeiro tema de seu discurso:

o exame do perigo ao qual se expõe o chefe de um empreendimento novo que afeta a muitos, a dificuldade de dirigi-lo e levá-lo a bom termo e, feito isso, mantê-lo, é uma matéria muito longa e complexa para tratar aqui. Por isso, reservando essa discussão para um lugar mais conveniente, falarei apenas dos perigos aos quais se expõem os cidadãos ou conselheiros de um príncipe que aconselham uma decisão grave e importante de modo que se pode atribuir a eles todas as conseqüências que dela decorrem (*Discorsi*, III, 35).

A observação da qual Maquiavel parte é o dilema no qual se encontra o conselheiro (ele próprio enquanto servia a república e agora com sua obra): calar-se, para garantir sua segurança e trair então seus deveres para com o Estado, ou recomendar um partido e atrair com isso sobre si o ódio da maioria. Na solução que sugere, descobrimos não só a autodefesa de sua postura enquanto funcionário da república¹³, mas igualmente a estratégia que preconiza agora na sua obra: o conselheiro não deve nem silenciar, nem declarar sua opção, mas simular o exame das diversas partes com imparcialidade, de modo que a escolha que “a cidade ou o príncipe adota, pareça uma decisão voluntária” (*Discorsi*, III, 35). A questão decisiva cujo exame expõe o “conselheiro” (e o autor da obra) a grandes perigos, concerne à estratégia do reformador republicano, chefe de uma ação nova que precisa ser “levada a bom termo”. Esta ação está ameaçada, pois não pode contar com o tempo para evidenciar sua verdade, já que precisa colocá-la em jogo “aqui e agora”. No exemplo em questão, o inimigo que ameaça a ação nova não é tanto o do exterior, o espanhol, que em 1512 marchou sobre Prato e pôs em xeque Florença, mas sobretudo o do interior. Deste, uma parte está claramente identificada: são os partidários dos Medici. Estes, porém, dificilmente podem ser considerados os “verdadeiros inimigos internos”, porque suas opiniões eram conhecidas e sua conspiração visível, a tal ponto que a *Signoria*¹⁴

¹³Maquiavel entrou para o serviço público em 19 de junho de 1498 na condição de chefe da Segunda Chancelaria da República de Florença (Cf. RIDOLFI, Roberto. *Vita di Niccolò Machiavelli*. Roma Belardetti, 1954, p. 24), cargo que exerceu cumulativamente ao de Secretário dos Dez da Guerra a partir de 14 de julho do mesmo ano (Cf. RIDOLFI, Roberto. Op. cit., p. 31) até sua destituição pelos Medici em 7 de novembro de 1512 (Cf. RIDOLFI, Roberto. Op. cit., p. 201). A Segunda Chancelaria era responsável pelos assuntos internos e o Conselho dos Dez da Guerra pelos assuntos militares e relações diplomáticas em tempos de guerra (Cf. RIDOLFI, Roberto. Op. cit., pp. 30-31).

¹⁴A “Senhoria” estava no topo da estrutura do poder executivo na República de Florença. Constituindo a suprema magistratura, era constituída por nove priores: dois representantes de cada uma das quatro divisões (ou “gonfalões”) da cidade mais um, o “*gonfaloniere* da justiça”, fornecido alternadamente por cada uma das divisões. Era assessorada por dois Conselhos: o Colégio dos Dezesesseis “Gonfaloneiros” e o Colégio dos Doze Anciãos. Apesar de o cargo de “Gonfaloneiro da Justiça” ser exercido costumeiramente por apenas dois meses, em 1502 o nome de Pedro Soderini foi aprovado como “Gonfaloneiro vitalício” da República de Florença, tendo exercido o cargo até a sua deposição pelos Medici, em setembro de 1512 (Cf. LARIVAILLE, Paul. *A Itália no tempo de Maquiavel*. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo, Companhia das Letras, 1988, pp. 15ss).

havia aprisionado um grande número deles “por suspeita de amizade com os Medici”¹⁵. Os inimigos mais perigosos eram seguramente aqueles que fingiam sustentar o regime. Como identificá-los?

Quando temos presente que, para Maquiavel, a guerra oferece um equivalente da política e que, conseqüentemente, a estratégia do capitão em combate é paralela a do reformador político¹⁶, suas considerações acerca da “astúcia” e das “armadilhas”, eficazmente armadas ou frustradas que ele oferece a partir do capítulo XXXIX do livro III, nos apresentam sinais seguros de seu ensinamento. A imagem das armadilhas para descrever situações diversas nas quais um capitão se deixa enganar por estratagemas ou consegue desmascará-los é, na verdade, uma estratégia para nos fazer entrever o que não pode apresentar expressamente: o combate político no qual a república florentina se precipita nas vésperas da invasão espanhola. É preciso usar de “astúcia” para falar disto em razão do perigo que há em denunciar homens, famílias e facções que ainda estavam vivas e ativas na época em que escreve.

Assim, Maquiavel empresta de Tito Lívio o exemplo da ação do tribuno Publio Décio durante a guerra contra os samnitas para ilustrar sua lição acerca das “armadilhas” e da “astúcia”: tendo ele percebido que o exército romano estava se encurralando num vale, avistou uma colina que lhe dava acesso, apoderou-se dela e levou as tropas à vitória. À noite, disfarçado de simples soldado, “para que os inimigos não o reconhecessem” (*Discorsi*, III, 39), foi espionar o movimento destes. No capítulo seguinte, nos apresenta pela segunda vez o exército romano às voltas com os samnitas e enredado numa armadilha: com o objetivo de encurralar o exército romano num desfiladeiro, o comandante samnita, Poncio, “mandou que alguns de seus homens se

¹⁵Carta a uma “dama nobre”, de 16 de setembro de 1512. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., carta n^o 195, p. 1127.

¹⁶Essas teses serão explicitadas no capítulo IV do nosso trabalho.

disfarçassem de pastores” (*Discorsi*, III, 40). Presos pelos soldados romanos e inquiridos acerca do exército samnita, responderam-lhes que este estava “assedando Nocera”. Acreditando na versão dos “pastores”, foram atraídos para as gargantas do desfiladeiro e dominados completamente pelas tropas samnitas. Para justificar a concordância com as condições “ignominiosas” impostas por estes para libertar o exército romano, o comandante das tropas vale-se do argumento que “a pátria está bem defendida de qualquer maneira que se a defenda, com glória ou com ignomínia” (*Discorsi*, III, 41). De retorno a Roma, o cônsul convence o Senado a violar os acordos firmados sob a justificativa que “não é vergonhoso deixar de cumprir as promessas arrancadas por força, e as promessas forçadas que digam respeito ao interesse público devem ser rompidas tão logo cesse a pressão da força sem que isso resulte vergonhoso para quem as rompe” (*Discorsi*, III, 42).

Os “sinais” deixados por Maquiavel nos capítulos referidos são aptos para nos proporcionar pistas daquilo que ele está impedido de declarar abertamente. O primeiro exemplo ilustra a habilidade de um chefe que não hesita em se privar dos sinais exteriores da autoridade para escapar da identificação pelo inimigo. Bem diversamente do que Soderini diante da ameaça espanhola, alia a prudência à audácia e não está cegado por uma vã glória, mas persegue unicamente a salvação comum. Com efeito, diante das exigências impostas pelo exército espanhol para não invadir Florença, que rompesse a aliança com os franceses e que Soderini renunciasse ao cargo, este respondeu soberbamente aos embaixadores “que não havia chegado a esse cargo nem através de astúcia, nem pela força, mas que havia sido posto nele pelo povo e, por isso, mesmo que todos os reis do mundo juntos lhe ordenassem a renúncia, jamais o faria, a menos que o povo assim o quisesse”¹⁷. Reunido o Conselho e apresentada sua renúncia, a

¹⁷Carta a uma “dama nobre”, de 16 de setembro de 1512. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., carta nº 195, p. 1125.

proposta foi recusada por unanimidade, “tendo todos se oferecido a dar até a vida para defendê-lo”¹⁸. Mesmo quando os embaixadores espanhóis reduziram suas exigências “a uma certa soma de dinheiro”, a vã glória numa vitória fácil cegou os dirigentes florentinos: as informações de que o exército espanhol era fraco e “morria de fome”, inspirou “tanta confiança no *gonfaloniere* e na multidão”¹⁹, que nada era capaz de movê-lo a firmar a paz. O segundo exemplo, dos soldados samnitas disfarçados de “pastores”, dá as pistas para compreender o motivo de tamanha obstinação: embora não permita identificar nominalmente os “falsos pastores” de Florença, as referências são suficientes para perceber que se trata de um grupo que pretensamente hipotecava total solidariedade a Soderini a ponto de oferecer-se a “morrer para defendê-lo”. Bastou, por exemplo, a queda da cidade de Prato para que subitamente toda vontade de resistência se desvanecesse e que o próprio Soderini, sem que o exército florentino tivesse resistido e sem que uma assembléia exigisse sua renúncia, consentisse em fugir²⁰. Deixando de lado as suspeitas que semelhante comportamento levanta, evidencia com muita clareza que faltou a ele a habilidade elogiada nos capitães romanos do terceiro exemplo acima referido: diante da exigência, imposta pela força dos exércitos espanhóis, de romper com a aliança francesa e abandonar o cargo, deveria ter aceito o acordo e tê-lo violado posteriormente, tal como o fizeram os romanos, tão logo “cessasse a pressão da força”. Na verdade, não compreendeu que a política é uma guerra e tal como nesta, aquela não se decide somente pelo choque das armas.

¹⁸Carta a uma “dama nobre”, de 16 de setembro de 1512. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., carta n^o 195, p. 1125.

¹⁹Carta a uma “dama nobre”, de 16 de setembro de 1512. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., carta n^o 195, p. 1127.

²⁰Logo após a queda da cidade de Prato nas mãos dos espanhóis, os partidários dos Medici “e muitos outros cidadãos dos mais nobres dessa cidade, que desejavam recobrar sua reputação”, dirigiram-se ao palácio para “forçar o *gonfaloniere* a ir”. Contudo, “foram persuadidos por um cidadão qualquer a não cometer violência alguma, mas deixá-lo sair por acordo. E assim o *gonfaloniere*, acompanhado por eles próprios, voltou para casa e na noite seguinte com boa companhia e consentimento da Senhora, mudou-se para Siena” (Carta a uma “dama nobre”, de 16 de setembro de 1512. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., carta n^o 195, p. 1127-8).

1.1.1.2 Autoridade e contra-autoridade

A estratégia de “dissimulação” conhece ainda um outro artifício: opor a uma autoridade dada, outra. Não podendo atacar diretamente determinada verdade sustentada pela autoridade vigente (ou acreditada pela tradição), ou não podendo extrair todas as conseqüências da crítica feita a ela, faz o elogio de uma outra, ou de uma tradição oposta. De alguma maneira, sua arte de escrever imita o exemplo dos escritores antigos sob o Império Romano, que Maquiavel faz questão de lembrar: não podendo condenar o tirano, celebravam os inimigos do tirano, fazendo, “por exemplo, o elogio de Brutus; ou ainda, censuravam César dirigindo toda a violência de sua condenação contra Catilina” (*Discorsi*, I, 10), seu predecessor. A mesma estratégia é utilizada por Maquiavel na sua crítica à Igreja: tempera seu ataque a ela fazendo apelo ao cristianismo primitivo e modera o ataque que lança contra a religião bíblica louvando o paganismo. A função exercida por este “foi útil para comandar os exércitos, animar a plebe, manter os homens bons e envergonhar os maus” (*Discorsi*, I, 11). A excelência desse uso é ainda mais destacada quando se observa a função exercida pela religião cristã entre os italianos: “os maus exemplos daquela corte [da Igreja romana] fizeram com que a Itália perdesse toda devoção e toda religião”, tornando aquele povo “irreligioso e malvado”, além de “ter mantido sempre dividido nosso país” (*Discorsi*, I, 12).

Este é o fundo sobre o qual Tito Livio aparece. O historiador romano, enquanto refere os *modi ed ordini* religiosos dos antigos, é invocado como uma autoridade contra os *modi ed ordini* religiosos dos modernos, quer dizer, contra os “métodos e sistemas” da autoridade eclesiástica católica. É na seqüência do texto que vamos descobrir os motivos e a novidade de sua

crítica radical ao cristianismo²¹. Maquiavel parte do pressuposto de que a única finalidade legítima da religião é “permitir a exaltação e defesa da pátria” (*Discorsi*, II, 2). Ora, considerando a função exercida pelo cristianismo, é preciso saber se a sua incapacidade em cumprir essa finalidade se deve a alguma razão intrínseca à sua própria natureza ou ao seu uso errado pelas autoridades. Para responder a essa questão, Maquiavel contrasta o cristianismo ao paganismo: enquanto o último, ao reforçar o amor a este mundo, tornava fácil a dedicação ao bem comum e o culto à pátria, o primeiro parece inspirar aos homens o desprezo deste mundo, e o desejo da glória celeste: “a totalidade dos homens, diz Maquiavel, para ir ao paraíso, prefere suportar as opressões a vingar-se delas” (*Discorsi*, II, 2). Quer dizer, o cristianismo cria no homem uma espécie de “dupla cidadania” que o desagrega e o faz perder o sentido das virtudes deste mundo, torna-o prisioneiro de uma visão de tempo e de história que engendra a fraqueza e a esperança passivas. Assim, incapaz “por natureza” de realizar a finalidade precípua de toda religião, o cristianismo é incompatível com as *ordini ed modi nuovi* de qualquer fundação política que eleja o bem-estar terreno como meta de sua ação.

1.1.2 A estratégia da persuasão

O segundo registro que constitui a estrutura do discurso maquiaveliano, a persuasão, revela em Maquiavel o homem do século XVI, que participa de uma cultura humanista, e na qual a retórica ocupava um lugar essencial. Maquiavel, como homem de letras, conhecia os gêneros obrigatórios e as regras tradicionais às quais toda obra, por mais inovadora que quisesse ser, deveria sempre se sujeitar. Assim, uma primeira estratégia da arte de persuasão é a de incluir

²¹Com efeito, se a crítica de Maquiavel, por mais severa que seja, tivesse se limitado à condenação da Cúria romana, não teria novidade na época. Lembremo-nos apenas de dois exemplos: primeiro, do acontecido com o frei Gerônimo Savonarola, condenado e executado em praça pública em 1498 exatamente por suas críticas veementes aos hábitos mundanos da cúria romana; e o segundo, de Marsílio de Pádua (aproximadamente 1285-1343), que já no século XIV havia feito da crítica ao clero um objeto de suas obras. Por isso, Maquiavel não teria nada de original se a sua crítica da religião se limitasse à retomada desses temas.

cada obra num gênero literário determinado para apresentar-se como herdeiro da tradição humanista florentina. Este acordo formal com as técnicas de exposição, as maneiras convencionais de abordar e de tratar os problemas políticos, pode ser encontrado em cada uma de suas obras. Em cada uma delas toda uma tradição está presente, que Maquiavel habilmente retoma e atrás da qual se dissimula, concedendo a estes quadros formais e a estes gêneros literários um respeito às vezes aparente e outras real, sempre que isso lhe convém para propor seu ensinamento novo.

Visto sob esta ótica, identificamos em *O Príncipe* uma obra que pertence ao gênero convencional do “espelho de príncipe”. Tal como em qualquer obra do gênero, também nesta encontramos: a idéia de propor conselhos aos príncipes; uma “carta dedicatória” ao protetor; um exame das formas de governo; um modelo de príncipe ideal; a descrição das qualidades e virtudes morais e religiosas que ele deve possuir, etc. Do mesmo modo, os *Discursos sobre a primeira década de Tito Livio*, segundo um renomado historiador, “copiam a forma de um gênero literário extremamente difundido: o comentário de um autor clássico”²². Na *História de Florença*, o próprio Maquiavel cita (e reprova), no *Proêmio*, Bruni e Poggio²³ como seus antecessores na tarefa de escrever a história de Florença. Também essa obra de Maquiavel se enquadra num gênero conhecido pelo humanismo do “Quatrocento”, as *storie vere*, como ressalta Nelson Canabarro na sua “Apresentação” à edição brasileira da obra:

[Maquiavel] concordava com os historiadores humanistas que uma História tivesse de ter uma utilidade política e ensinar alguma coisa. Como as obras desses historiadores, a sua também é dividida em livros,

²²DOTTI, U. *Niccolò Machiavelli. La fenomenologia del potere*. Ap. SASSO, Gennaro. **Niccolò Machiavelli: Storia del suo pensiero político**. Bolonha, Mulino, 1980, nota 11, p. 452.

²³MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*. Introdução (*Istorie Fiorentine*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., pp. 629-844). Nas referências a esta obra, o número em romano corresponde ao do livro e aquele em arábico ao do capítulo. Na versão à língua portuguesa das passagens citadas, apoiamo-nos muitas vezes na edição brasileira (*História de Florença*. Tradução de Nelson Canabarro. São Paulo, Musa Editora, 1994).

está bordada de discursos, com a melhor retórica *d'obliho* (onde amiúde há trechos com as suas, não com as idéias do suposto orador), e cada livro tem um primeiro capítulo com reflexões gerais, filosóficas²⁴.

A Arte da Guerra, única obra política escrita na forma de “diálogo”, pertence também, segundo Edmond Barincou a um gênero conhecido em Florença desde o século XIV, com as falas espirituosas dos narradores do “Decamerão” de Boccaccio, antes e depois de cada uma das novelas, retomado em 1441 por Leon Battista Alberti no seu tratado “Della Famiglia”²⁵.

Desde o ponto de vista “formal”, não há, portanto, propriamente inovação nas obras de Maquiavel: cada uma delas pertence a um gênero literário conhecido e comum na época. Quando observamos, porém, o tratamento que ele confere aos temas, notamos que subverte as lições que a tradição consagrara em gêneros semelhantes. Na medida em que a aproximação aos gêneros literários e às regras da arte de exposição exigidas pela tradição se limitam aos aspectos formais, precisamos ficar atentos aos motivos dessa aproximação. Somos de parecer que se trata de uma opção deliberada em favor de uma estratégia: Maquiavel esposa as técnicas tradicionais, porque estas lhe proporcionavam os meios de penetração nos círculos letrados de sua época e, por isso, um eficiente recurso de persuasão de seus leitores. A legitimidade dessa hipótese fica reforçada quando observamos o modo de tratamento de certos temas nas suas obras. A estratégia via de regra é a mesma em todas as ocasiões: Maquiavel se aproxima de uma verdade consagrada pela tradição, ou tida em alta consideração por seus leitores e interlocutores, dando a impressão de assumi-la, mas extrai dela um “ensinamento” geralmente oposto ao consagrado e com o qual anuncia os *modi ed ordini nuovi* da fundação política. A análise do capítulo II de *O Príncipe* oferece um bom exemplo desse procedimento.

²⁴CANABARRO, Nelson. In: **História de Florença**, de Nicolau Maquiavel. São Paulo, Musa Editora, 1994, p. 10.

²⁵BARINCOU, Edmond. **Maquiavel por ele mesmo**. Tradução de Alberto de los Santos. Brasília, EdUnB, 1991, p. 77.

No capítulo I, após classificar todos os Estados, antigos e modernos, em duas categorias (repúblicas e principados), distingue os últimos em vários tipos. Dentre estes, inicia, no capítulo II, pelo estudo dos “principados hereditários”. Essa escolha não é casual, mas se insere na sua estratégia de persuasão. O objetivo é confrontar o leitor desde o início com um exemplo que os pensadores políticos privilegiaram durante a Idade Média: aos olhos destes, o príncipe hereditário é aquele cuja autoridade é considerada legítima e que ascende ao poder por meios pacíficos. A linguagem adotada é propositadamente conforme a da convenção: para que aquele que detém o poder por tê-lo recebido de seus ancestrais possa conservar seu domínio, basta “manter em vigor os princípios de seus antecessores (*l'ordine de' sua antenati*) e depois contemporizar com as situações novas” (*Príncipe*, II). E Maquiavel prossegue servindo-se expressamente da linguagem consagrada pela tradição: ao “príncipe natural” (*Príncipe*, II) é suficiente uma “habilidade ordinária” (*Príncipe*, II) para manter o poder, e se um adversário, servindo-se de uma “extraordinária e excessiva força” (*Príncipe*, II), consegue desalojá-lo, retornará ao posto na primeira dificuldade encontrada pelo “usurpador” (*Príncipe*, II), pois os súditos estão “acostumados à dinastia de seu príncipe” (*Príncipe*, II). A linguagem, como podemos perceber, em nada difere daquela utilizada pela tradição clássica para caracterizar o “governo legítimo” do príncipe hereditário. Que Maquiavel se serve dela para persuadir seus leitores com o objetivo de alcançar uma aceitação mais fácil de seu ensinamento novo, fica evidenciado nas linhas finais do capítulo. Se o “príncipe natural” goza de segurança, diz ele, deve-se a dois fatores que nada devem a alguma “intrínseca legitimidade” dessa forma de governo: primeiro, porque “tem menos motivos (*cagione*) e menor necessidade (*necessità*) de ofender” (*Príncipe*, II) seus súditos; segundo, porque “a antigüidade (*antiquità*) e a continuidade (*continuazione*) do domínio extinguem a lembrança e as causas das inovações” (*Príncipe*, II). Conseqüentemente, se o

príncipe hereditário é “mais amado” (*Príncipe*, II) do que o novo, isso não se deve ao fato de o regime daquele ser “conforme à natureza”, intrinsecamente legítimo, e o outro não. Na verdade, seu poder beneficia-se do fato de os súditos estarem “acostumados à dinastia do príncipe” (*Príncipe*, II - grifo meu), de modo que basta a este não se fazer odiar por “vícios extraordinários” (*extraordinarii vizii* - *Príncipe*, II) para que mantenha o apoio dos súditos. Entre “principado hereditário” e “principado novo” não há, pois, uma diferença substancial, mas só de grau de vantagem decorrente de sua posição em relação aos adversários que é preciso submeter. A legitimidade dessa conclusão fica confirmada pela análise dos “principados novos” (*Príncipe*, III): embora Maquiavel mantenha a validade da distinção entre “principado antigo” (herdado) e “principado novo” (usurpado), não a compreende mais por referência à idéia clássica de “natureza”, nem a relaciona a uma qualidade ética. A análise que ele faz, nesse capítulo, das relações entre governantes e governados, afasta a imagem de um “príncipe legítimo” governando para o bem-estar dos súditos de acordo com um plano divino ou uma ordem natural. Suas considerações desembocam na conclusão que “governo legítimo” é aquele mais apto para resistir ao tempo, de “durar”, e que coincide com aquele no qual o poder está melhor repartido: o “principado civil” (em *O Príncipe*) e a “república” (nos *Discorsi*). Este “ensinamento” contraria, pois, tudo o que a tradição clássica pregara acerca do “governo legítimo” e Maquiavel chega a ele servindo-se da estratégia da persuasão: para melhor convencer seus leitores, utiliza-se da linguagem convencional, mas extrai dela conclusões opostas às consagradas por ela, que mostram a “novidade” de seu ensinamento.

Quando temos presente que a arte de escrever de Maquiavel é “estratégica”, compreendemos também sob uma nova luz alguns temas que costumam ser motivo de escândalo, como aqueles tratados nos capítulos XV a XVIII de *O Príncipe*: fiel às regras do gênero “espelho de príncipe”, Maquiavel dedica-se à descrição das “qualidades” louváveis e condenáveis na

conduta dos príncipes. O artifício, porém, serve-lhe para subverter a concepção clássica, que instala a virtude na distância igual entre dois vícios opostos, ou a liga à moderação ou à recusa dos extremos. Para Maquiavel, ao contrário, a “justa via” passa não entre dois vícios, mas entre a virtude e o vício. Para dizer de modo mais preciso, ao admitir que o príncipe deve saber usar alternadamente da natureza de homem e de animal, segundo a necessidade (*Príncipe*, XVIII), Maquiavel ensina que a descoberta da passagem entre humanidade e desumanidade está sempre por fazer; em outros termos, que a “justa via” na ação política implica na alternância do emprego de vício e virtude.

A estratégia de persuasão permite-nos também compreender o motivo de certas alterações feitas por Maquiavel na referência dos textos clássicos e até mesmo na deturpação de fatos históricos. Como exemplo do primeiro caso, podemos referir uma citação, supostamente extraída de Tácito, com o objetivo de mostrar qual o melhor modo de comandar a multidão, se a clemência ou a crueldade: “Para comandar a multidão vale mais o castigo que o favor” (*Discorsi*, III, 19)²⁶. Ocorre que a crítica especializada descobriu que a fórmula não só inexistia na obra de Tácito, como até na única passagem em que ele compara “obsequium” a “poena”, sustenta o contrário²⁷. A “invenção” faz parte da arte retórica de Maquiavel: abrigando-se atrás da autoridade venerável de um historiador antigo, pode subverter progressivamente todas as lições tradicionais e, sobretudo, os princípios que regem a arte de governar e de comandar consagrados no gênero do “espelho de príncipe”. “A autoridade de Tácito, defende Colonna d’Istria, é o

²⁶Em latim no original: “*In multitudine regenda plus poena quam obsequium*” (grifos meus).

²⁷“*Obsequium inde in principem et aemulandi amor validior quam poena ex legibus et metus*” (Tácito, *Anais*, III, 55. Ap. COLONNA d’ISTRIA, Gerard. *L’Art Politique chez Machiavel*. Paris, Vrin, 1980, p. 54 - grifos meus).

cavalo de Tróia que penetra nos modelos de príncipe para melhor desarrumar seus princípios e suas lições, até fazer triunfar o ensinamento de Maquiavel”²⁸.

Como exemplo de “deturpação” de acontecimentos históricos, podemos citar a referência de Maquiavel, na *História de Florença*, a “batalhas sem mortos”. Numa oportunidade, ele refere a derrota de Zagonara sofrida pelos florentinos em 1424 para Felipe Visconte, senhor da Lombardia: apesar “da extensão da derrota, comentada em toda a Itália, não morreu senão Lodovico degli Obizzi, juntamente com outros dois dos seus que, caídos do cavalo, se afogaram no lodo” (*História de Florença*, IV, 6). Noutra oportunidade, Maquiavel cita a vitória dos florentinos sobre o duque de Milão, em Anghiari, e faz igualmente um comentário irônico: “apesar de tamanha derrota [dos milaneses] e tão longo entrevero que durou de vinte a vinte e quatro horas, não morreu senão um homem. Este não morreu de ferimentos ou de algum outro virtuoso golpe, mas tendo caído do cavalo, morreu pisoteado” (*História de Florença*, V, 33). De acordo com Alessandro Vontecchi, o número de mortos desta última batalha não é confirmado pelas fontes: teria havido em Anghiari pelo menos setenta mortos²⁹. Nas duas ocasiões, o objetivo manifesto dessa alteração nos dados históricos parece claro: por tratar-se de batalhas travadas com exércitos mercenários (tanto por Florença, quanto por Milão), o propósito é convencer o leitor da inutilidade de tais armas. O comentário irônico confirma a hipótese: apesar da extensão das batalhas, as baixas não foram consequência da luta, e sim da imperícia; nas duas ocasiões, as vítimas “caíram do cavalo” e “afogaram-se no lodo”, ou “morreram pisoteadas”. É a estratégia da persuasão que comanda a lógica dessa retórica.

²⁸COLONNA d’ISTRIA, Gerard. *L’Art Politique chez Machiavel*. Op. cit., p. 55.

²⁹MONTEVECCHI, Alessandro (org.) *Machiavelli: Istorie fiorentine e altre opere storiche e politiche*. Vol. II, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1986, nota n^o 10, p. 575.

É ela também que dirige o contraste entre o relato oficial e a descrição que Maquiavel oferece nos *Discorsi* do episódio da tomada de Perugia, cidade sob o domínio de João Paulo Baglione, pelo papa Julio II. Na “Legação” de 1506, Maquiavel faz o seguinte relato:

Encontrando-se o papa aqui com os reverendíssimos, mesmo que as pessoas da Igreja estejam alojadas em torno das portas e as de João Paulo um pouco mais distante, o papa e o colégio [cardinalício] se encontram sob o controle de João Paulo e não deles, e se ele não faz mal a quem lhe veio tirar o Estado, será por sua boa natureza e humanidade (...). Uma vez João Paulo disse que conhecia duas maneiras de salvar seu Estado: uma é a força, a outra a humanidade (...), e que não quis tomar a primeira, mas voltar-se à segunda (...). Os infantes para a praça e as portas, como avisei, deveriam estar em Perugia antes que o papa entrasse nela: o papa entrou e eles não estão³⁰.

Nos *Discorsi*, Maquiavel narra este episódio nestes termos:

[o papa] não esperou para entrar na cidade com seu exército como salvaguarda, mas o fez desarmado, embora dentro estivesse João Paulo com muita gente que havia reunido para a sua defesa pessoal. (...) Foi criticada, pelos homens prudentes que estavam com o papa, a temeridade deste e a covardia de João Paulo, e ninguém podia compreender porque este não havia, num golpe de mão, capturado seu inimigo (...). Não podiam crer que tivesse se absterido por bondade ou porque sua consciência o tivesse retido, porque no peito de um facinora, que tinha sua irmã por amante e que havia matado seus primos e parentes para reinar, não podia restar nenhum respeito piedoso (*Discorsi*, I, 27).

O contraste entre os dois relatos é evidente: na “Legação”, as tropas de Baglione estão fora de Perugia, “um pouco mais distantes” do que as pontificias, que estão “alojadas em torno das portas”. Nos *Discorsi*, Baglione está “dentro” dos muros da cidade e com “muita gente” pronta para a defesa. Este contraste fica ainda mais acentuado quando o complementamos com as informações que constam da carta que Maquiavel enviara à Senhoria alguns dias antes àquela referida há pouco: Baglione foi a Orvieto e “lançou-se imediatamente aos pés de nosso senhor [Julio II] e cerimoniosamente lhe falou”³¹, fazendo com o papa um acordo no qual concedia a ele as fortalezas de Perugia, colocava suas tropas a seu serviço e lhe entregava um filho como

³⁰MAQUIAVEL, Nicolau. *Seconda Legazione alla corte di Roma*. Relato de 13.09.1506. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 587.

³¹MAQUIAVEL, Nicolau. *Seconda Legazione alla corte di Roma*. Relato de 09 de setembro de 1506. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 583.

refém³². Assim, de acordo com as cartas, o perigo a que se expunha Julio II era muito menor do que o sugerido nos *Discorsi*. Nesta obra, acentuava a “temeridade” do papa e a “vileza” de João Paulo. A alteração dos dados por ele mesmo referidos nos relatos oficiais está a serviço da estratégia de persuadir seus leitores de seu ensinamento político: que agir unicamente em conformidade com as inclinações do “caráter” é exitoso somente quando pode contar com o favor das circunstâncias; que “os homens não sabem ser honrosamente maus, ou perfeitamente bons” (*Discorsi*, I, 27). São medíocres.

1.2 UMA CARACTERÍSTICA ESTILÍSTICA PECULIAR: O RACIOCÍNIO POR DILEMAS

O modo de escrever de Maquiavel apresenta uma característica peculiar que marca não somente o seu estilo literário, como também a sua compreensão da ação política: a composição através de alternativas pela contraposição de frases que, em vez de estarem unidas e coordenadas pela conjunção “e”, estão diferenciadas pela disjuntiva “ou”. De modo geral, o exame de determinada questão inicia pela colocação do problema de forma que as saídas se ofereçam como antitéticas, propondo sempre uma solução contra a outra, percebendo em cada situação somente as possibilidades extremas e opostas.

Esse recurso estilístico já é perceptível desde um dos seus primeiros escritos oficiais, “Discurso ao Magistrado dos Dez sobre as coisas de Pisa”³³ e será levado à sua mais alta expressão em *O Príncipe* e nos *Discorsi*. No relato supra referido, inicia com a exposição do

³²MAQUIAVEL, Nicolau. *Seconda Legazione alla corte di Roma*. Relato de 09 de setembro de 1506. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 583.

³³MAQUIAVEL, Nicolau. *Discorso fatto al Magistrato dei Dieci sopra le cose di Pisa*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., pp. 3-5. Trata-se do relatório oficial feito ao “Magistrado dos Dez” acerca da situação de Pisa, cidade que havia se rebelado contra o domínio de Florença em 1494 após a invasão do rei Carlos VIII da França na Toscana, convertendo-se no problema capital da política florentina, que seria solucionado apenas em 1509. A data provável desse relato é, segundo Chabod, primavera de 1499 (CHABOD, Federico. *El Secretario Florentino*. In: **Escritos sobre Maquiavel**. 2ª ed. Tradução de Rodrigo Ruza. México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 281). É preciso lembrar que Maquiavel havia entrando para o serviço público como Secretário da Segunda Chancelaria da República de Florença apenas em junho de 1498.

problema: “que seja necessário reaver Pisa para manter a liberdade disso ninguém duvida, e não me parece que seja preciso demonstrar com outras razões do que aquelas que por vós mesmos compreendeis”³⁴. Diante desse problema não cabem medidas intermediárias, mas somente uma opção extrema: “examinarei somente os meios que conduzam ou que possam conduzir a isso e estes me parecem ou a força ou o amor; isto é, recuperá-la por assédio ou que ela volte às vossas mãos voluntariamente”³⁵. Dado o dilema, é preciso escolher um dos dois termos extremos. Dos dois, o segundo parece “mais seguro e desejável”. No entanto, para que ele se torne viável, é necessário que Pisa “por si mesma volte aos vossos braços ou que outrem que dela se apoderou, dela vos faça presente”³⁶. Diante desse novo dilema, a primeira opção deve ser excluída pela experiência vivida (precisamente a da rebelião contra o domínio florentino). Quanto à segunda, “devemos considerar que aquele que a possui ou entrou chamado por ela ou pela força”³⁷. Dada a dupla possibilidade, cabe examinar por meio de qual delas Pisa poderá voltar à Florença: “se tiver entrado pela força, nenhuma razão justifica que a conceda (...). Se tiver entrado por amor e chamado pelos pisões (...), não me parece se deva crer que alguém fosse romper sua confiança e, a pretexto de querer defendê-los, os traísse e vô-los desse prisioneiros”³⁸. Conseqüentemente, “não se vê nenhum caminho pelo qual Pisa, sem usar da força, possa ser recuperada”³⁹.

³⁴MAQUIAVEL, Nicolau. *Discurso ao Magistrado dos Dez sobre as coisas de Pisa*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 3.

³⁵MAQUIAVEL, Nicolau. *Discurso ao Magistrado dos Dez sobre as coisas de Pisa*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 3 (grifos meus).

³⁶MAQUIAVEL, Nicolau. *Discurso ao Magistrado dos Dez sobre as coisas de Pisa*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 3 (grifos meus).

³⁷MAQUIAVEL, Nicolau. *Discurso ao Magistrado dos Dez sobre as coisas de Pisa*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 3 (grifos meus).

³⁸MAQUIAVEL, Nicolau. *Discurso ao Magistrado dos Dez sobre as coisas de Pisa*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 3 (grifos meus).

³⁹MAQUIAVEL, Nicolau. *Discurso ao Magistrado dos Dez sobre as coisas de Pisa*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 3.

Com isso está resolvido o dilema inicial: se Pisa pode ser recuperada voluntariamente ou somente pela força. Dado que a primeira possibilidade foi refutada, resta somente a segunda. Como a força se mostra a única solução, é preciso considerar agora as opções que se abrem com o seu emprego. Isto é, Florença precisa decidir se vai “conquistá-la ou pelo assédio ou por fome ou por expugnação”⁴⁰. E Maquiavel prossegue a sua análise, examinando um e outro termo para novamente optar por um por exclusão do outro, até alcançar a resposta ao problema inicial.

Seria trabalhoso, e de certo modo repetitivo, examinar um a um todos os escritos de Maquiavel posteriores a este que estudamos para evidenciar a utilização constante desse recurso estilístico-metodológico. Basta-nos referir o fato de o raciocínio por dilemas (“ou...ou”) ser recorrente em sua obra. A frase com a qual abre o primeiro capítulo de *O Príncipe* é neste sentido ilustrativa quanto ao seu emprego na sua reflexão política mais amadurecida: “Todos os Estados, todos os domínios que tiveram e têm poder (*imperio*) sobre os homens foram e são ou repúblicas ou principados” (*Príncipe*, I - grifo meu). Deixando de lado o exame das primeiras, irá dedicar-se aos principados. Estes “ou são hereditários (...) ou são novos” (*Príncipe*, I - grifo meu). Neste último caso, “ou são inteiramente novos (...) ou são como membros acrescentados ao Estado hereditário do príncipe que os conquista” (*Príncipe*, I - grifo meu). Na segunda possibilidade, “ou estão habituados a viver sob um príncipe ou a ser livres” (*Príncipe*, I - grifo meu).

Como podemos perceber, o recurso ao raciocínio por dilemas permite que Maquiavel se coloque sempre diante de duas soluções extremas, o que obriga a opção por uma delas deixando de lado as vias intermediárias, as de transação. Esta maneira de escrever reflete em última instância também algo de sua compreensão da arte política: uma concepção extremamente

⁴⁰MAQUIAVEL, Nicolau. *Discurso ao Magistrado dos Dez sobre as coisas de Pisa*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 3 (grifos meus).

linear, que foge do jogo de equilíbrio, apoiado no preceito de que somente nas decisões rápidas e seguras revela-se a *virtù* do político e que não há nada mais nocivo nas ações públicas do que as deliberações ambíguas ou as lentas e tardias. Ele encontra o modelo histórico dessa arte política nos antigos romanos, os quais “nos julgamentos acerca de matérias políticas (*giudizi di stato*), evitavam sempre o caminho do meio e se inclinavam a soluções extremas” (*Discorsi*, II, 23 - grifos meus).

1.3 O MÉTODO DE ANÁLISE: DAS REGRAS GERAIS AOS FATOS

Para a abordagem das questões metodológicas no pensamento de Maquiavel, é lugar comum partir dessa conhecida passagem extraída de *O Príncipe*: “sendo meu intento escrever algo útil para quem a entende, parece-me mais conveniente ir diretamente à verdade efetiva da coisa do que à imaginação dessa” (*Príncipe*, XV). A opinião comum pensa que ali estaria indicado o “caminho” utilizado por ele para alcançar as “regras gerais que nunca ou raramente falham”, das quais fala no capítulo III de *O Príncipe*: a observação empírica dos fatos singulares (“a verdade efetiva da coisa”) seria o ponto de partida para o processo de generalização ou universalização. Em outras palavras, Maquiavel teria inaugurado o “método indutivo” na política. É preciso conceder que essa conclusão é facilitada não somente por esta clássica passagem de *O Príncipe*, como sobretudo por seu recurso constante a exemplos antigos (conhecidos através da história) e modernos (conhecidos pela experiência). Federico Chabod chega a afirmar que “dessa experiência concreta, precisa, minuciosa, [Maquiavel] salta de um só golpe à ‘regra’, vale dizer, que da observação particular ascende às normas gerais que regem, hoje como ontem, a ação política”⁴¹.

⁴¹CHABOD, Federico. *El Secretario Florentino*. In: *Escritos sobre Maquiavelo*. 2ª ed. Tradução de Rodrigo Ruza. México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 288-9.

Contudo, quando examinamos mais cuidadosamente a “função” exercida pelo exemplo no pensamento maquiaveliano, percebemos que não foi exatamente de “matéria-prima” para “extrair” as regras gerais da política. Os acontecimentos históricos não são a origem das regras, mas apenas a provocação à sua imaginação para explicá-los. Quer dizer, os exemplos históricos referidos em profusão considerados si mesmos não explicam nada, não oferecem a sua própria iluminação, mas precisam ser interpretados para adquirirem sentido e este sentido não é “extraído” dos próprios exemplos, mas aplicado a eles pelo uso de “regras” preexistentes aos mesmos. Não dos fatos, como pensava, entre outros, Chabod, Maquiavel ascende às regras gerais, mas destas ele descende aqueles: são as regras que regulam a vida política que servem para entender os acontecimentos e não estes o ponto de partida para a formulação daquelas. Isto é, em si mesmos os acontecimentos históricos não possuem qualquer importância. Eles só têm importância na medida em que acrescentam ou diminuem, confirmam ou negam a plausibilidade da “regra geral”⁴². Isso significa que não encontramos em Maquiavel uma “contemplação” isenta dos acontecimentos, uma pura descrição livre de pressupostos. A situação não é observada ou estudada sem pre-julgamentos, mas sempre à luz de “regras”, isto é, de regularidades ou uniformidades que ele pensa comandarem os acontecimentos concretos, e os exemplos aduzidos são cuidadosamente selecionados de acordo com sua “utilidade” para confirmar ou corroborar tais “regras”. A pergunta de como Maquiavel chegou a elas não vem em questão, porque ele não se ocupou com isso. Simplesmente “constata” que a vida política é “regulada”, isto é, é comandada por “princípios”, ou “leis”, cujo cumprimento garante o êxito do dirigente. Seu

⁴²O modo como Maquiavel compreende sua *regola generale* (*Discorsi*, I, 9) é severamente criticada por seu contemporâneo e amigo pessoal, Francesco Guicciardini a partir das premissas morais deste: “*É um grande erro falar das coisas do mundo indistinta e absolutamente e, por assim dizer, por regra (per regola), porque quase todas têm distinções e exceções pela variedade das circunstâncias, as quais não podem ser estabelecidas com uma mesma medida. Estas distinções e exceções não são encontradas escritas nos livros, mas é preciso que a descrição as ensine*” (GUICCIARDINI, Francesco. **Reflexões (Ricordi)**. Edição Bilingüe. Tradução de Sérgio Mauro. São Paulo, Hucitec/ Instituto Italiano de Cultura/ Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1995, *Ricordo* n^o 6, p. 52-3).

objetivo não é, portanto, ensinar um “método de descoberta” de “regras gerais” da política, e sim mostrar a necessidade de compreendê-las e segui-las. Nas suas obras ele pensa ter esclarecido como o dirigente político deve agir para captá-las (o conhecimento histórico e a observação atenta das coisas presentes) e demonstrado que seu cumprimento impõe-se como uma “obrigação”, pois supõe que o dirigente político queira o êxito e jamais o fracasso. A *necessità*⁴³ determina a obediência às “regras gerais” e compreender isto e adaptar seu agir a elas mostra seu grau de *virtù*⁴⁴. A grandeza dos homens, pensa Maquiavel, mais do que em imprimir a própria marca sobre a realidade modificando-a a seu favor, está em conhecer as regras do jogo, inserindo-se nelas e utilizando desse conhecimento para extrair o máximo de proveito.

A análise de algumas passagens desde os primeiros escritos da obra de Maquiavel confirma a correção desta compreensão do seu método. Podemos verificá-lo no já anteriormente citado *Discorso fatto al Magistrato dei Dieci sopra le cose di Pisa*, elaborado na primavera de 1499, pouco tempo após, portanto, de ter entrado a serviço da República. Logo na abertura do escrito enuncia seu propósito: analisar “os meios que levem ou possam levar” à recuperação de Pisa⁴⁵. Apesar da aparente neutralidade no exame das diferentes alternativas possíveis, “considerando os fatos”, a seqüência do argumento deixa evidente que o raciocínio é comandado por uma convicção previamente firmada: “não se verifica caminho algum pelo qual Pisa possa ser

⁴³*Necessità* é um dos conceitos centrais do pensamento maquiaveliano e significa resumidamente o caráter de obrigatoriedade de que se revestem as ações políticas comandadas por “regras gerais” inalteráveis. Este conceito será desenvolvido no capítulo II do presente trabalho.

⁴⁴*Virtù* é um conceito central no pensamento de Maquiavel e significa resumidamente a capacidade do dirigente político de compreender o sentido secreto das coisas, adaptando seu agir às circunstâncias, mudando com elas para agarrar e dominar a *fortuna*. Este conceito será objeto de uma análise mais aprofundada no capítulo III do presente trabalho.

⁴⁵MAQUIAVEL, Nicolau. *Discorso fatto al Magistrato dei Dieci sopra le cose di Pisa*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 3.

recuperada, a menos que se empregue a força”⁴⁶. O texto segue, mostrando que a única via razoável para retomar Pisa é o sítio continuado da cidade, concluindo finalmente: “E desse modo, estando os pisanos sem defensores, e batidos por dois lados, em três ou quatro ataques, seria impossível que resistissem”⁴⁷.

Na carta aos “Dez da Guerra” escrita em 1502 durante a Primeira Legação ao Duque Valentino, reaparece a mesma preocupação em formular conselhos apoiados em “regras gerais”:

Considera ele [César Borgia] que Vossas Senhorias precisam, sem tardar, declarar-se seus amigos ou deles, pois se a decisão for adiada, pode suceder que o acordo seja feito com prejuízo de Vossas Senhorias, ou seguir-se a vitória de uma das partes, a qual se lhes viria a ser inimiga ou desobrigada para com Vossas Senhorias⁴⁸.

Esta “regra” será reafirmada praticamente com as mesmas palavras nas duas obras políticas maiores, *O Príncipe* e *Os Discorsi*. Na primeira:

Um príncipe também é estimado quando é um verdadeiro amigo ou um verdadeiro inimigo, isto é, quando, sem temor algum, declara-se a favor de um e contra outro. Esse partido é sempre melhor do que manter-se neutro, porque, se dois poderosos vizinhos entrarem em guerra, e um deles vencer, das duas uma: ou tens o que temer do vencedor, ou não. Em qualquer dessas alternativas, será sempre mais útil declarar-se e fazer jogo limpo (*fare buona guerra*), porque, no primeiro caso, se o príncipe não se manifestar, será sempre presa de quem vencer, para satisfação de quem for vencido, não havendo nada que te proteja, pois o vencedor não vai querer amigos suspeitos que não o ajudaram na adversidade ao passo que o perdedor te rejeitará porque não quiseste, com as armas em punho, partilhar da sua sorte (*Príncipe*, XXI).

Nos *Discorsi*: “As decisões lentas e tardias não são menos prejudiciais do que as ambíguas, especialmente se terás que decidir em favor de um amigo, pois com a lentidão não ajudas a ninguém e prejudicas a ti mesmo” (*Discorsi*, II, 15). Esta máxima é corroborada com dois

⁴⁶MAQUIAVEL, Nicolau. *Discorso fatto al Magistrato dei Dieci sopra le cose di Pisa*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 3.

⁴⁷MAQUIAVEL, Nicolau. *Discorso fatto al Magistrato dei Dieci sopra le cose di Pisa*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 5.

⁴⁸MAQUIAVEL, Nicolau. *Legazione al duca Valentino in Romagna*. Carta de 07.10.1502. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 404.

exemplos extraídos de Tito Livio, o dos siracusanos, ambíguos em relação aos romanos e cartagineses e o dos lavínios, ambíguos em relação aos latinos e romanos. A propósito do último exemplo, comenta: “porque, se tivessem se decidido antes de ajudar ou não os latinos, não auxiliando-os não teriam irritado os romanos; ajudando-os, se o apoio tivesse chegado a tempo, talvez lhes teriam proporcionado a vitória, mas procrastinando a decisão, perderiam de qualquer modo” (*Discorsi*, II, 15).

Um texto primoroso para evidenciar o procedimento analítico de Maquiavel é *Parole da dirle sopra la provisione de danaio, facto un poco di proemio e di scusa*, escrito em março de 1503⁴⁹. Aparentemente, trata-se de um texto para ser lido por Soderini diante do Conselho Maior⁵⁰ com o intuito de convencê-lo a autorizar o aumento de impostos para fazer frente às despesas da guerra contra Pisa e para preparar a defesa contra a constante ameaça de César Bórgia em “imperar na Toscana”. O texto inicia já situando Florença dentro de uma “norma geral” da política, que lembra perfeitamente aquela de *O Príncipe*, “os principais fundamentos de todos os Estados (...) são boas leis e boas armas” (*Príncipe*, XII): “Todas as cidades que durante algum tempo foram governadas por príncipe absoluto, por aristocratas ou pelo povo (...), tiveram para sua defesa as forças combinadas com prudência (...). Estas duas coisas constituem o nervo de todas as senhorias que existiram e existirão no mundo”⁵¹. Como se situa Florença em relação a esta norma? “Faz dois meses, na verdade, que fiquei esperançoso de que podíeis conseguir este fim; no entanto, depois, percebi tanta dureza de vossa parte que me tornei de todo desolado”⁵².

⁴⁹Cf. CHABOD, Federico. *El Secretario Florentino*. In: **Escritos sobre Maquiavelo**. Op. cit., p. 321.

⁵⁰Cf. CHABOD, Federico. *El Secretario Florentino*. In: **Escritos sobre Maquiavelo**. Op. cit., p. 330.

⁵¹MAQUIAVEL, Nicolau. *Parole da dirle sopra la provisione de danaio, facto un poco di proemio e di scusa*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 11.

⁵²MAQUIAVEL, Nicolau. *Parole da dirle sopra la provisione de danaio, facto un poco di proemio e di scusa*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 11.

Poderia, contudo, alguém objetar: “Para que queremos forças? Estamos sob a proteção do rei, os inimigos sumiram; Valentino não tem porque nos provocar”⁵³. A resposta é dada por uma daquelas famosas “regras gerais que nunca ou raramente falham” (*Príncipe*, III): “Toda cidade, todo Estado, deve considerar inimigos os que julgam poder ocupar o seu próprio Estado e aqueles dos quais não seja possível resguardar-se”⁵⁴. À luz dessa regra Maquiavel passa em revista a situação concreta, singular, de Florença: “Saí de casa nesse instante e considerai o que está a vossa volta: vos encontrareis em meio a duas ou três cidades que desejam mais a vossa morte do que a própria vida deles. Andai mais, saí da Toscana e considerai toda Itália: vereis passar do domínio do rei para o dos venezianos, o do papa e o do Valentino”⁵⁵. E em seguida analisa detalhadamente cada um dos quadros: “Principiai a considerar o rei (...)”. “Considerai agora os venezianos (...)”. “Passemos agora ao papa e o seu duque (...)”⁵⁶. E Maquiavel conclui o quadro, ilustrando-o com conhecimentos hauridos da história: “E deve-se lembrar aqui o que sucedeu quando dos turcos tomaram Constantinopla”⁵⁷; e pela experiência presente: “mas não é preciso ir à Grécia para ter exemplos, pois os há em Florença”⁵⁸. A máxima com a qual encerra o escrito corrobora a “regra geral” que o comanda desde o início, de que todo Estado, para manter-se, deve

⁵³MAQUIAVEL, Nicolau. *Parole da dirle sopra la provisione de danaio, facto un poco di proemio e di scusa*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 12.

⁵⁴MAQUIAVEL, Nicolau. *Parole da dirle sopra la provisione de danaio, facto un poco di proemio e di scusa*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 12.

⁵⁵MAQUIAVEL, Nicolau. *Parole da dirle sopra la provisione de danaio, facto un poco di proemio e di scusa*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 12.

⁵⁶MAQUIAVEL, Nicolau. *Parole da dirle sopra la provisione de danaio, facto un poco di proemio e di scusa*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 12.

⁵⁷MAQUIAVEL, Nicolau. *Parole da dirle sopra la provisione de danaio, facto un poco di proemio e di scusa*. In: **Tutte le Opere**. Op. it., p. 12.

⁵⁸MAQUIAVEL, Nicolau. *Parole da dirle sopra la provisione de danaio, facto un poco di proemio e di scusa*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 12.

estar bem armado e que somente a força é capaz de inclinar os demais ao respeito nas relações entre Estados:

Não vedes a vossa fragilidade nem a variação da *fortuna*. Os outros tornam-se prudentes, habitualmente, pelos perigos que ameaçam os vizinhos; vós não vos tornais prudentes nem pelos vossos (...). Pois eu vos digo: a *fortuna* não muda de sentença onde não se muda de ordem, tampouco os céus desejam ou são capazes de sustentar uma cosia que queira de qualquer modo ir à ruína⁵⁹.

texto analisado deixa claro que a experiência concreta não sugere a regra a Maquiavel, mas antes a pressupõe. Quer dizer, Maquiavel não extrai a regra, de que a força é o único instrumento capaz de impor respeito nas relações interestatais, de conhecimentos da história ou da análise da situação presente de Florença e da Itália. Ao invés disso, notamos que estas informações são utilizadas para corroborar uma regra preexistente, com a qual ele abre o próprio discurso.

O procedimento analítico pode ainda ser constatado num escrito do mesmo ano deste que acabamos de examinar, “Do modo de tratar os povos rebelados do Vale de Chiana”⁶⁰. Com a finalidade de orientar a ação do governo florentino em relação às populações rebeladas, Maquiavel serve-se do exemplo romano em relação as populações do Lácio. Roma, “considerando a diversidade das causas nas cidades e nas terras rebeladas”⁶¹, descartara a idéia de um veredicto geral para analisar o caso “particular de cada uma”⁶², orientando-se por uma “regra geral”: quando os povos submetidos se rebelam, é “necessário ou ganhar-lhes a confiança por

⁵⁹MAQUIAVEL, Nicolau. *Parole da dirle sopra la provisione de danaio, facto un poco di proemio e di scusa*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 13.

⁶⁰MAQUIAVEL, Nicolau. *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., pp. 13-16. Segundo Federico Chabod, este texto foi escrito entre junho e agosto de 1503 (CHABOD, Federico. *El Secretario Florentino*. In: **Escritos sobre Maquiavelo**. Op. cit., p. 321).

⁶¹MAQUIAVEL, Nicolau. *Do modo de tratar as populações rebeladas do Vale de Chiana*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 14.

⁶²MAQUIAVEL, Nicolau. *Do modo de tratar as populações rebeladas do Vale de Chiana*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 14.

meio de benefícios ou tratá-los de maneira a que jamais possam duvidar”⁶³. Esta regra é expressa mais tarde nos *Discorsi*, quando trata da mesma questão, nos seguintes termos: “quando se deve julgar cidades poderosas que estão acostumadas a viver livres, é preciso ou destruí-las ou ganhá-las com benefícios, pois de outro modo qualquer juízo será vão. E deve-se fugir sempre da vida do meio, que sempre resulta prejudicial” (*Discorsi*, II, 23). Embora os dirigentes florentinos conhecessem esta “regra geral”, sua decisão parece ter aprendido pouco da lição dos romanos:

se dissésseis “nós fizemos isto”, eu vos responderia: em parte, mas faltou no essencial. Julgo bem feito deixar aos povos de Cortona, Castiglione, Borgo e Foiano todas as suas posições, de os adular e de preocupar-se em reconquistá-los com benefícios, pois os considero *semelhantes* (*simili*) aos lanúvios, aricinos, noletanos, tusculanos e pedanos, os quais, por parte dos romanos, mereceram esse julgamento. Mas não aprovo que os aretinos, assim como os veliternos e anzianos, não tenham sido tratados como eles. E se a sentença dos romanos merece ser louvada, tanto mais a vossa deve ser condenada⁶⁴.

Essa breve análise dos textos permite constatar que não encontramos em Maquiavel uma atitude de reconsiderar permanentemente as coisas para extrair delas regras sempre novas e, até o momento de sua formulação, não previsíveis. Tal atitude teria implicado, no mínimo, na necessidade de rever continuamente seu sistema, conciliando o novo com o velho, ou uma “regra” substituindo outra. Ao contrário disso, as passagens grifadas permitem confirmar tanto a existência de um conjunto de “fórmulas” que não foram modificadas substancialmente nas obras políticas mais maduras (como *O Príncipe*, e *I Discorsi*), quanto a mesma postura metodológica de examinar os acontecimentos políticos concretos à luz de “regras gerais” previamente estabelecidas. Em outras palavras, do corpo de sua doutrina política podemos dizer que sofreu enriquecimentos, ele não estava “acabado” antes de Maquiavel entrar no serviço público, ou

⁶³MAQUIAVEL, Nicolau. *Do modo de tratar as populações rebeladas do Vale de Chiana*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 14.

⁶⁴MAQUIAVEL, Nicolau. *Do modo de tratar as populações rebeladas do Vale de Chiana*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 15.

mesmo antes de escrever sua grande obra política, mas não podemos falar que tenha sofrido revisões ou reorganizações gerais e sucessivas que implicassem no abandono de teses anteriormente defendidas.

A esse propósito, basta ler, por exemplo, alguns capítulos no início de *O Príncipe*, para constatar a presença do mesmo procedimento analítico verificado nos escritos anteriores. Nesta obra, os acontecimentos emprestados da história antiga e da época contemporânea são listados e confrontados à luz de “regras gerais” que ora precedem, ora seguem a argumentação. Assim, por exemplo, aos exemplos do duque de Ferrara “que resistiu ao ataque dos venezianos em 1484” (*Príncipe*, II) e ao papa Júlio II em 1510, segue a “regra geral” do capítulo: “para conservar um principado hereditário, basta que um príncipe não transgrida os costumes de seus ancestrais e contemporize com as situações novas”. No capítulo III, cujo objetivo é ensinar como conquistar e como conservar um principado novo, à “regra geral” seguem-se os exemplos que a ilustram. A primeira parte da regra (“para entrar numa província, um príncipe sempre tem necessidade do favor dos habitantes”), é ilustrada com a conquista e perda de Milão pelo rei Luís XII da França. Já a favor da segunda parte da regra (“para possuir uma província com toda segurança, basta extinguir a linhagem do príncipe anterior e não alterar nem as leis, nem os impostos”) são aduzidos exemplos contemporâneos (da França, o caso de Borgonha, Bretanha, Gasconha e Normandia) e antigos (a política dos romanos de fundar colônias). Já no capítulo V, a “regra geral” (“nas repúblicas há mais vida, um maior ódio e desejo de vingança do que nos principados”) aparece como conclusão do mesmo. Para ilustrá-la, refere, da antigüidade, o exemplo dos espartanos que “tomaram Atenas e Tebas, criando ali um governo de poucos, mas as perderam”, e o dos romanos, que “pretenderam conservar a Grécia como haviam feito os espartanos, deixando-a livre e com suas leis, e não tiveram sucesso”; dos tempos atuais, refere o exemplo da guerra de Florença contra Pisa que, mesmo “após cem anos de submissão aos

florentinos”, libertou-se dela em 1494 por ocasião da campanha de Carlos VIII da França. No capítulo VI, a “regra geral” (“os profetas armados triunfam enquanto os desarmados fracassam”) é ilustrada com um exemplo de êxito da antigüidade (Moisés) e de fracasso dos dias atuais (do frei Gerônimo Savonarola). Enfim, se seguíssemos capítulo a capítulo sua análise, constataríamos sempre o mesmo procedimento também nesta obra.

É, porém, sobretudo nos *Discorsi* que o método empregado por Maquiavel recebe um tratamento definitivo⁶⁵. Nesta obra, o esquema geralmente é o seguinte: para proporcionar determinada lição para a ação política, parte de acontecimentos extraídos da história antiga e contemporânea, suficientemente comparáveis entre si, que são examinados à luz de uma “regra geral” de validade universal. Para exemplificar melhor o modo como Maquiavel procede, nos utilizaremos do capítulo IX do livro III dos *Discorsi*, cujo título é: “Como convém variar com os tempos, buscando sempre a boa *fortuna*”. O problema central, como o próprio título o indica, é o da flexibilidade. Didaticamente, podemos distinguir diferentes passos (que, evidentemente, não se repetem mecanicamente em cada capítulo) no procedimento analítico utilizado por Maquiavel.

Primeiro, enuncia uma regra geral em princípio fundada na experiência histórica: o êxito depende da capacidade dos homens de adequar seu agir às circunstâncias singulares de cada época e lugar. De acordo com as suas palavras:

Já considerei em várias oportunidades que a causa da boa e da má fortuna dos homens reside na capacidade de adequar (*riscontrare*) seu proceder aos tempos, pois vemos que os homens procedem uns com ímpeto, outros com cautela (*rispetto*) e precaução (*cauzione*). Como em um e outro destes modos se infringem (*passano*) os termos convenientes, não sendo possível observar o verdadeiro caminho, em ambos se erra. Contudo, errará menos e terá a *fortuna* próspera quem, como disse, ajusta (*riscontra*) seu proceder aos tempos, sobretudo se age segundo a inclinação da natureza (*Discorsi*, III, 9 - grifos meus).

⁶⁵Mario Martelli, corroborando esse ponto de vista, afirma: “In principio, *dizíamos*, erat verbum, ou para Maquiavel, ‘em princípio era a regra’, o que é a mesma coisa que dizer, ‘em princípio eram os *Discorsi*’, a soma daquelas regras, o corpus daquela doutrina, com cuja bagagem Maquiavel se apresentou à ribalta da cena política” (MARTELLI, Mario. *Introduzione*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 34).

Segundo, investiga a história passada e atual para verificar se os acontecimentos confirmam a máxima enunciada. Da história romana, extrai os exemplos de Fábio Máximo e Aníbal para evidenciar o vínculo entre o modo de sua execução e o resultado da ação:

Todos sabem que Fábio Máximo conduzia seu exército cautelosamente (*rispettivamente*) e com precaução (*cautamente*), longe de todo ímpeto e de toda audácia romana; e a boa *fortuna* fez com que esse seu modo se adequasse bem aos tempos. Porque, tendo vindo Aníbal à Itália, jovem e com uma *fortuna* fresca e tendo já derrotado duas vezes o povo romano, aquela república se via privada de quase todo seu exército e atemorizada e não podia ter melhor *fortuna* do que contar com um capitão que, com seu estilo contemporizador e cauteloso, tivesse refreado o inimigo. Tampouco Fábio poderia ter encontrado época mais adequada ao seu estilo: disso nasceu sua glória (*Discorsi*, III, 9).

Dos tempos contemporâneos, refere a experiência de Soderini, cuja habilidade em contemporizar foi eficaz enquanto as circunstâncias a requeriam, mas quando foi preciso assumir o risco do combate o levou ao fracasso; e do papa Júlio II, que agia impetuosamente de acordo com os tempos, mas suas ações poderiam também tê-lo perdido se as circunstâncias fossem outras. Os dois exemplos visam confirmar também no presente a regra geral já verificada pelos fatos antigos:

Pedro Soderini, a quem já citei antes em repetidas ocasiões, procedia em todas as coisas com humanidade e paciência (*umanità e pazienza*). Ele e sua pátria prosperaram enquanto os tempos foram adequados (*conformi*) a esse seu modo de agir, mas vieram depois tempos em que era necessário romper com a paciência e a humildade (*la pazienza e la umiltà*) e ele não soube fazê-lo: caiu juntamente com a sua pátria. O papa Júlio II procedeu durante todo o seu pontificado com ímpeto e com fúria (*con impeto e con furia*); como os tempos o acompanhavam bem, todos os seus empreendimentos alcançaram êxito. Contudo, se tivessem vindo outros tempos, que exigissem outro tipo de decisões (*altro consiglio*), necessariamente teria se arruinado, pois não saberia mudar nem seu caráter nem sua maneira (*ordine*) de proceder (*Discorsi*, III, 9).

O exame dos acontecimentos passados e presentes leva a estabelecer a verdade da “regra geral” em dois níveis: primeiro, é um fato que os homens agem de modo mais exitoso nas circunstâncias propícias à manifestação de seu gênio, como mostra a estratégia de Fábio face a Aníbal, e a política de “humanidade e paciência” de Soderini e a “impetuosidade” do papa Júlio

II; segundo, o homem de ação instruído pela história deve ser capaz não somente de descobrir e de se libertar dos limites de seu “caráter”, quanto também de julgar acerca da natureza da situação e adaptar-se a ela. Soderini e Júlio II ignoram as “regras do jogo”, já que seguem a inclinação natural de seu caráter em vez de adaptar seu agir aos tempos. No entanto, paradoxalmente, o primeiro fracassa enquanto o segundo tem êxito. O “fato” não invalida a “regra geral” e o próprio Maquiavel faz questão de explicar porquê: “se tivessem vindo outros tempos, que exigissem outro tipo de decisões (*altro consiglio*), necessariamente teria se arruinado, pois não saberia mudar nem seu caráter nem sua maneira (*ordine*) de proceder” (*Discorsi*, III, 9). Resulta disso que a política de Soderini e Júlio II é importante para Maquiavel apenas na medida em que é apta para demonstrar, com seu sucesso ou com seu insucesso, a validade daquela regra.

Terceiro, o exame dos exemplos antigos e contemporâneos valida a regra geral enunciada no início (de que o êxito ou o fracasso dos dirigentes resulta da capacidade destes de se adequarem ou não às circunstâncias singulares de cada época e lugar). Ela pode agora ser enunciada como se fosse uma máxima, sob a forma de um juízo hipotético, para o uso deste ou daquele governo, deste ou daquele partido, isenta de quaisquer pre-julgamentos de ordem moral ou religiosa: a necessidade de êxito na consecução dos fins da política se sobrepõe inclusive às exigências formais da moral tradicional considerando estas apenas empiricamente por suas conseqüências úteis ou inúteis, nocivas ou favoráveis. Fábio não é elogiado em sua prudência por adotar medidas eticamente louváveis, nem Aníbal criticado por ser impetuoso, o mesmo podendo dizer-se, respectivamente, do modo de agir de Soderini e de Júlio II. A crítica e o elogio são estabelecidos tão somente sobre a adequação ou inadequação da ação em relação às circunstâncias e não por sua conveniência ou inconveniência ético-moral.

O exame destas passagens deixa claro que é improcedente a tese de que Maquiavel teria inaugurado o “método indutivo” no exame da política, ou então que ele teria chegado às suas “leis da política” utilizando a “via dedutiva” no começo e a “via indutiva”, nos *Discorsi*⁶⁶.

Na realidade, na obra maquiaveliana os dois métodos são complementares, um não substitui o outro. Seu procedimento analítico foi o mesmo do início ao fim, elucidando os acontecimentos ou situações singulares através de “regras gerais”. Leiamos a esse propósito, e para concluirmos esse ponto, um trecho de uma carta escrita por ele do campo de batalha a Bartolomeu Cavalcanti em Outubro de 1526, praticamente no fim de sua vida⁶⁷. Esta carta atesta que Maquiavel não mudou seu modo de ver a realidade. A “regra geral” à luz da qual examina os acontecimentos em pauta é aquela mesma formulada no título do capítulo XXIII do livro I dos *Discorsi*, o que ele mesmo faz questão de lembrar: “que não se deve colocar a perigo toda a *fortuna* e não todas as forças”. O expediente mostra que até o fim da vida só chama a atenção de Maquiavel aquilo que seja reportável a algum artigo de sua doutrina política:

Reunindo-se, pois, os exércitos dos venezianos e do Papa, e dos supostos anteriores falharam dois importantíssimos, porque os suíços não vieram, e o povo de Milão não fez nada de importância. Tanto que quando nós nos apresentamos em Milão o povo não se moveu, e não tendo os suíços, não tivemos coragem para ficarmos ali e nos retiramos a Marignano, e não se regressou a Milão até que chegaram cinco mil suíços, cuja vinda, como antes teria sido útil, foi perniciososa, porque nos deram ânimo para socorrer o castelo, e não o socorremos e nos comprometemos a ficarmos por aqui, porque como a primeira retirada havia sido vergonhosa, ninguém aconselhava a segunda. Isto fez com que a empresa de Cremona fosse feita com parte das infantarias e não com todas, como poderia ter sido feito se nós, quando da perda do castelo, tivéssemos estado em Marignano. Assim, pois, por estas razões, e também por esperá-la fácil, fez-se a empresa de Cremona debilmente, o que foi contrário a uma regra minha que diz que não é partido sábio arriscar toda a fortuna e não todas as forças. Acreditavam eles, acerca da fortaleza, que quatro mil pessoas eram suficientes para ganhá-la. Esse assalto, por ser débil, tornou Cremona mais difícil, porque, embora não combatessem, mostrou os lugares débeis, levando os que estavam dentro a não perderem tempo e os fortificaram. Além disso, afirmaram seus ânimos para a defesa de tal modo que, embora depois viesse o duque de Urbino com 14.000 pessoas para o cerco, não foi o suficiente; que se tivesse ido antes com todo o exército, por haver-se podido fazer mais brechas ao

⁶⁶Como defende, por exemplo Gilbert: “*Enquanto no Príncipe se chega pela vida dedutiva às ‘leis da política’, os Discursos representam uma tentativa de proceder pela via indutiva*” (GILBERT, Félix. *Composizione e struttura dei Discorsi*. Ap. MARTELLI, Mario. In: **Introduzione**. Tutte le Opere. Op. cit., p. 27.

⁶⁷Como é sabido, Maquiavel morreu em Florença aos 21 de junho de 1527.

mesmo tempo, necessariamente se tomaria em seis dias e talvez estaria ganha esta empresa, porque nos teríamos encontrado com a reputação da vitória e com um exército grandíssimo⁶⁸.

2 A HISTÓRIA E O PROBLEMA DA IMITAÇÃO DOS ANTIGOS

Caracterizada em suas linhas gerais por uma determinada concepção de homem e por seu desenvolvimento fundamentalmente no plano político, a vida histórica aparece em Maquiavel marcada por um conjunto de notas que a definem, dentre as quais a mais relevante talvez seja a convicção de sua radical imanência em franca oposição à transcendência medieval. Para Maquiavel o homem se realiza na terra e, conseqüentemente, os fins que persegue devem também ser terrenos. Este é o ponto de partida de suas reflexões sobre as forças que atuam no homem, as suas reações primigênicas, as tendências de sua vontade e de sua razão. Tudo o que resulta desse jogo entrecruzado de tendências (dos indivíduos entre si, dentro de uma comunidade e das comunidades entre si enquanto organismos) torna-se valioso, porque isso e não outra coisa constitui a vida humana. O dinamismo da história adquire sentido nela mesma, e não como realização de desígnios extra-humanos. Seu conhecimento decorre de uma necessidade concreta: a ação política requer regras aqui e agora para orientá-la. A história, e somente ela, pode fornecer-nos os recursos indispensáveis para tanto e cultivar nos homens o hábito de imitar os antigos.

2.1 O CAMPO DA AÇÃO HISTÓRICA

Se o objetivo claro de Maquiavel é, como pensamos, estabelecer as regras da ação política, ele não o persegue, contudo, através do modo tradicional da instrução moral dos

⁶⁸MAQUIAVEL, Nicolau. *Carta a Bartolomeu Cavalcanti*, de 6 de Outubro de 1526. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., carta n^o 313, pp. 1244-45 (grifos meus).

príncipes e o fortalecimento de suas disposições éticas. Ao invés disso, ele desvincula o âmbito do agir político das determinações formais da moral tradicional, não subordinando a política nem aos seus pressupostos, nem aos da religião. O âmbito da política está posto diante dele como algo novo, como campo próprio dos fatos, caracterizado por um conceito de política como uma realidade exclusiva.

Esta nova instrução do dirigente político, livre de toda limitação imposta pela moral tradicional, segue o programa da capacitação para o agir político através do conhecimento histórico. Esta instrução exige aquilo que não era de importância no domínio da ética das virtudes destinada à formação do caráter dos príncipes: a exigência de investigar o destino real das ações, a necessidade de desenvolver uma “praxeologia” capaz de explicitar os fatores fundamentais que determinam o campo político para obter, desse modo, uma descrição do âmbito a partir do qual o agente político pode obter êxito. Esta preparação supõe uma rede conceitual⁶⁹ através da qual Maquiavel procura captar o material da experiência histórica, contemporânea e antiga, segundo o critério de sua utilidade prática.

Seguir “um caminho ainda não trilhado por ninguém” (*Discorsi*, I, Introdução) para formular as regras da ação política, como pretende Maquiavel, requer, quanto à história, que esta seja considerada como obra humana, como um encadeamento consecutivo de ações e de seus respectivos resultados capazes de serem esclarecidos causalmente. Somente assim pode-se extrair da mesma “toda utilidade pela qual se deve buscar o conhecimento da história” (*Discorsi*, I, Introdução - grifo meu).

⁶⁹Esta “rede conceitual” possui apenas alguns poucos “nós”: *necessità, occasione, fortuna, virtù, corruzione, ordini*. Apesar disso, esses poucos conceitos são os que fundamentalmente perpassam o seu pensamento político e moldam praticamente cada exemplo de ação, antigo ou contemporâneo, de acordo com o refrão praxeológico. Fundamentais para a formulação de sua “teoria da ação”, Maquiavel serve-se deles para apreender as exigências essenciais de êxito no agir político, estabelecer a influência recíproca de fatores objetivos e subjetivos próprios a cada situação e para aproveitá-los em vista de um melhoramento prático das qualidades dos agentes políticos.

Uma tal consideração pragmática nada deve à compreensão cristã-medieval. Com efeito, não é possível aprender nada partindo de uma concepção teleológica, ou de uma soteriologia do pecado e do juízo: quando a história é tecida a partir do efeito salvífico divino de um lado e pelo efeito pecaminoso humano de outro, e quando o curso dos acontecimentos, geralmente determinado pela Providência Divina rumo ao fim salvífico, está aberto unicamente à ação divina de condenação do pecador, então uma consideração pragmática da história é impossível. A concepção teológica do cristianismo medieval renunciou à noção de história-mestra, válida para todo mundo antigo. Seu finalismo providencialista opõe-se a esses pressupostos teórico-cognoscitivos. Deslocando o acontecimento histórico para o campo das categorias normativo-morais, transforma-o num sinal da pecaminosidade humana e, conseqüentemente, sujeita-o ao castigo divino. Com isso, aponta para uma forma causal na qual fracassa o interesse pragmático, porquanto este pode ser satisfeito somente desde uma ação causal puramente humana no espaço interior da história. Se esta for, como pregava Savonarola⁷⁰ no episódio da invasão francesa na Itália, a expressão terrena da ira divina acerca da ruína moral do povo italiano, então não será possível extrair disso nenhum conhecimento válido. Pelo fato de a interpretação teológico-moral dos acontecimentos históricos tratar da presença de Deus na história, ela é tornada pragmaticamente inacessível. Para tornar-se mestra do agir político, como Maquiavel pensa que ela deve ser, será preciso que os homens estejam entre-si, situação na qual

⁷⁰ Trata-se do frei dominicano Girolamo Savonarola, superior do mosteiro de São Marcos que pregava na Catedral de Santa Maria das Flores contra os costumes mundanos do Renascimento, denunciando os abusos da Igreja. Quando em 1494, Carlos VIII, rei da França, invadiu Florença e ocasionou a queda dos Medici, o povo o ovacionou, convencido pela pregação de Savonarola, como se ele fosse um emissário de Deus enviado para punir e reformar a Igreja. Na reorganização do novo Estado florentino, em bases republicanas, Savonarola passou a exercer decisiva influência nos quatro anos seguintes, assumindo o governo uma feição nitidamente teocrática. Excomungado em 1497 pelo Papa Alexandre VI, foi preso, torturado e acusado de impostura, sendo enforcado e queimado em praça pública em maio de 1498.

se encontram apenas quando situados no espaço e no tempo, não subordinados a finalidades exteriores à própria ação humana.

Essa consideração imanente da história precisa extrair o seu sentido unicamente dos próprios acontecimentos considerados em sua singularidade. Isso, porém, não impede Maquiavel de adotar Roma antiga como modelar. Nesta, mais do que em qualquer outro povo, é possível, segundo ele, ler a história universal. Roma tem a virtude de revelar a dimensão histórica de toda sociedade, porque é caracterizada por uma temporalidade da qual não encontramos em nenhuma outra parte outra equivalente. Com efeito, em vez de se fechar numa forma determinada de governo, tal como, por exemplo, Esparta, que observou as leis “durante mais de oitocentos anos sem corrompê-las e sem nenhum tumulto perigoso” (*Discorsi*, I, 2), Roma foi marcada pelo conflito que, pelas turbulências que provoca, colocava permanentemente em jogo a estabilidade do Estado.

Contudo, é preciso ter claro que uma coisa é aprender a decifrar a linguagem universal da política a partir da história romana; outra coisa é querer colocar esta “linguagem” em “uso” numa sociedade. Em outros termos, não é a mesma coisa buscar um “conhecimento contemplativo” dos fatos históricos, “saber” como eles efetivamente transcorreram ou procurar por um conhecimento preocupado em extrair da história lições práticas para a ação política. Para Maquiavel não interessa um conhecimento histórico no primeiro sentido (enquanto conhecimento “desinteressado” de fatos passados), e sim somente o que desse passado pode ser útil para a elucidação do presente e, sobretudo, o que dessa elucidação do passado possibilita a descoberta de meios de ação eficazes aqui e agora para a condução política do Estado.

Maquiavel tem claro que “não se conhece toda a verdade sobre as coisas antigas, porque a maior parte das vezes se ocultam as infâmias e se magnificam e amplificam as glórias” (*Discorsi*, II, Introdução). Além disso, diz ele,

a maioria dos escritores são tão obedientes à *fortuna* dos vencedores que, para fazer mais gloriosas suas vitórias, não somente aumentam suas valorosas ações, como ilustram de tal modo os atos do inimigo que todos aqueles que nascem depois em qualquer dos dois países, ou do vencedor ou do vencido, têm motivos para maravilhar-se daqueles homens e daqueles tempos e são forçados a louvá-los e amá-los em grau máximo (*Discorsi*, II, Introdução).

Estes são, por certo, limites sérios para quem pretende alcançar um conhecimento rigoroso do passado em vista da sua reconstrução mais fiel possível no presente. Esta não é, porém, a preocupação maior de Maquiavel. Seu interesse não é tanto a investigação histórica quanto a ação política. Isso significa que sua leitura dos dados históricos está dirigida pela preocupação de evidenciar os exemplos que corroboram as regras e máximas que orientam a ação política. A compreensão destas regras amplia o conhecimento dos meios e sua disponibilidade para os agentes políticos. Graças a isso, o comportamento humano torna-se mais calculável, aumentando as chances de êxito e reduzindo o risco do fracasso. Controlar a regularidade histórica significa para Maquiavel conhecer e tirar proveito da exigência de êxito do agir político: quanto mais ele for orientado pelo conhecimento histórico, tanto mais racional será, isto é, tanto mais livre de engano será a realização futura. O objetivo da ação orientada pelo conhecimento histórico é, em última análise, a tentativa de reduzir a influência da *fortuna*⁷¹ no agir humano: procedendo-se a análise dos componentes da situação, será possível alcançar um conhecimento do sentido e da estrutura da ação e propor formas de ação mais seguras. Desse modo, pode-se dizer que o conhecimento histórico está em função de uma estratégia de êxito político: os dados são selecionados em vista da preocupação de apontar no presente a estratégia de ação mais apropriada para cada situação.

⁷¹*Fortuna*, como o caráter de indeterminação do mundo histórico, é um conceito extremamente complexo em Maquiavel e será examinado mais adiante, no capítulo III.

2.2 A CIRCULARIDADE HISTÓRICA

Elucidar a concepção de história de Maquiavel implica na abordagem da questão da teoria cíclica de Políbio⁷², com a qual grande parte dos comentadores sustenta que ele trabalha. Mais do que mostrar em que medida Maquiavel foi ou não fiel ao historiador grego⁷³, nosso propósito será o de compreender a retomada desta teoria e o sentido que a mesma teve para o florentino.

A leitura do segundo capítulo do primeiro livro dos *Discorsi* parece indicar que Maquiavel compartilha efetivamente com alguns autores clássicos, particularmente Políbio, da concepção de história sugerida pela classificação dos regimes políticos utilizada por ele e da idéia de que regimes “puros” se degeneram em formas imperfeitas:

⁷²POLÍBIOS. **História**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília, EdUnB, 1996. Nas passagens que referiremos desta obra, o número em romano que segue ao título corresponde ao do livro e aquele em arábico ao do capítulo.

⁷³Em princípio, podemos dizer que a adesão de Maquiavel à teoria cíclica de Políbio foi apenas parcial. Se ele diz, tal como o historiador grego, que o tempo é cíclico, também nuança de tal forma essa afirmação que a circularidade perde completamente sua finalidade de previsão do movimento histórico que possuía em Políbio, não se prestando mais, por isso, como instrumento de desvelamento do real. Gérard Colonna d'Istria faz uma análise detalhada das relações de Maquiavel com Políbio (Cf. COLONNA d'ISTRIA, Gérard. **L'Art Politique chez Machiavel: principes et méthode**. Paris, Vrin, 1980, pp. 155-206). Desta análise queremos destacar alguns aspectos que mostram, na opinião deste comentador, a distância de Maquiavel em relação a Políbio. A oportunidade para essa “demonstração” é oferecida pela passagem na qual Maquiavel examina o problema da origem dos Estados (*Discorsi*, I, 2). No texto em questão, embora seja praticamente uma paráfrase de Políbio (*História*, VI, 5), Colonna d'Istria destaca diferenças significativas entre os dois autores: a) enquanto Políbio fala da sobrevivência de instituições, de artes destruídas por cataclismas ou catástrofes, Maquiavel trata dos primeiros habitantes; b) enquanto para Políbio a miséria fez com que os homens viessem a se assemelhar aos animais gregários, Maquiavel sugere que a humanidade pôde surgir da animalidade conservando, talvez, alguma coisa desta animalidade; c) enquanto Políbio diz que os homens se assemelham aos animais por sua existência gregária, Maquiavel diz que os homens se assemelham aos animais por viverem dispersos; d) enquanto Políbio fala de um estágio que a humanidade percorreu e percorrerá ainda várias vezes, Maquiavel fala que é razoável imaginar que isto concerne ao início da humanidade; e) Enquanto em Políbio a ligação social é fraca, mas não rompida, em Maquiavel a ligação social não está ainda tecida. “Assim, pode-se dizer, conclui Colonna d'Istria, que em Políbio a teoria dos ciclos é uma teoria rigorosa que descreve cientificamente as diferentes etapas que as constituições humanas percorrem necessariamente. Como toda teoria científica, ela permite a previsão (...). Em Maquiavel a teoria dos ciclos é apresentada como a descrição das vicissitudes que a sociedade política em geral sofre quando tenta opor ao fantasma da aniquilação coletiva uma organização política que, deixada a si mesma, evoluiria como o diz Políbio. Mas é evidente para Maquiavel que nenhuma sociedade política é deixada a si mesma, nem exteriormente, pois deve contar com os Estados vizinhos, nem interiormente, pois pode sempre nascer em seu seio um homem de grande virtude que a restaure” (pp. 158-9).

Para esclarecer quais foram os ordenamentos (*ordini*) da cidade de Roma, e quais circunstâncias (*accidenti*) levaram à sua perfeição, lembrarei que alguns escreveram, referindo-se ao governo, que este pode ser de três tipos: principado (*Principato*), aristocracia (*Ottimati*) e popular (*Popolare*) (...). Outros, e segundo a opinião de muitos, mais sábios, acham que os tipos de governo são seis, dos quais três são péssimos e os outros três são bons em si mesmos, mas se corrompem tão facilmente (*ma si facili a corrompersi*) que chegam a tornar-se perniciosos (*perniziosi*). Os bons são os relacionados acima; os maus, outros três que dependem deles e lhes são tão semelhantes e próximos, que é fácil passar de um a outro (*ciascuno d'essi è in modo simile a quello che gli è propinquo, che facilmente saltano dall'uno all'altro*): porque o principado (*Principato*) facilmente se torna tirânico (*tirannico*); a aristocracia (*Ottimati*) com facilidade se transforma em oligarquia (*stato di pochi*), e o governo popular (*Popolare*) se converte sem dificuldade em licenciado (*licenzioso*). De modo que, se um legislador (*ordinatore di repubblica*) ordena a cidade segundo um dos três Estados [bons], o faz para pouco tempo, porque nenhum remédio é capaz de evitar que se precipite no seu contrário, pela semelhança que tem neste assunto a virtude e o vício (*perché nessuno rimedio può farvi, a fare che non sdrucchioli nel suo contrario, per la similitudine che ha in questo caso la virtute ed il vizio* - *Discorsi*, I, 2 - grifos meus).

Comparemos este trecho com a passagem correspondente de Políbio:

A maioria dos autores cujo objetivo é instruir-nos sistematicamente a respeito das constituições distingue três espécies das mesmas, dando a uma delas o nome de monárquica, a outra o nome de aristocrática e à terceira o de democrática (*História*, VI, 4) (...). Devemos portanto afirmar que há seis espécies de governo: as três mencionadas inicialmente, faladas por todas as bocas, e as três naturalmente afins a elas, quero dizer a autocracia, a oligarquia e a oclocracia. A primeira de todas essas espécies a aparecer foi a autocracia, cujo surgimento é espontâneo e natural; em seguida nasceu a monarquia, derivada da autocracia por evolução e pela correção de defeitos. Esta se transmuda em sua forma afim degenerada, quero dizer a tirania, e em seguida à dissolução de ambas é gerada a aristocracia. Esta degenera por sua própria natureza em oligarquia, e quando a maioria, inflamada pelo ressentimento, vinga-se desse governo por causa das injustiças cometidas pelos detentores do poder, é gerada a democracia; finalmente, da violência e do desprezo à lei inerentes a esta resulta no devido tempo a oclocracia (*História*, VI, 4).

À primeira vista, Maquiavel assume plenamente a teoria cíclica na medida em que confessa que o governante que adota alguma das três formas “boas” de governo não tem como mantê-la, porque não há como impedir qualquer uma delas de precipitar-se na sua forma contrária, tal a semelhança entre a forma boa e a má. No entanto, se observarmos mais atentamente os termos utilizados por um e por outro, perceberemos uma diferença essencial: enquanto a preocupação de Políbio é mostrar que a teoria cíclica se presta para descobrir o processo teórico de degeneração-regeneração dos Estados, Maquiavel parece não dar maior importância, nem à circularidade, nem à classificação em formas boas e más.

Com efeito, para Políbio a teoria dos ciclos é um instrumento precioso para a descrição das diversas etapas que as constituições políticas necessariamente percorrem permitindo ao mesmo tempo a previsão:

Esse é o ciclo pelo qual passam as constituições, o curso natural de suas transformações, de sua desapareição e de seu retorno ao ponto de partida. Quem distinguir nitidamente esse ciclo poderá, falando do futuro de qualquer forma de governo, enganar-se em sua estimativa da duração do processo, mas se seu juízo não for afetado pela animosidade ou pelo despeito dificilmente se equivocará quanto ao seu estágio de crescimento ou declínio e quanto à forma que resultará desse processo (*História*, VI, 9).

Quer dizer, uma vez identificado o estágio no qual se encontra a evolução de determinada forma de Estado, será possível antecipar com precisão a etapa seguinte, porque a sucessão é linear e preestabelecida. Podemos enganar-nos acerca do tempo que determinada etapa leva para ser superada pela seguinte, mas de modo algum sobre “a forma que resultará desse processo”⁷⁴.

Maquiavel, ao invés disso, parece quebrar essa seqüência fechada da circularidade polibiana, impedindo-se de extrair dela o poder de prever o futuro:

Este é o círculo em que giram todas as repúblicas, se governem ou sejam governadas; mas raramente retornam às mesmas formas políticas, porque quase nenhuma república pode ter uma vida tão longa que possa passar muitas vezes esta série de mutações e permanecer em pé. Antes pode acontecer que, em meio a estes distúrbios, uma república, privada de conselho e força, se torne súdita de algum Estado vizinho melhor governado (*meglio ordinato*) do que ela, mas se não sucedesse isso, um país poderia dar voltas por tempo infinito na roda das formas de governo (*Discorsi*, I, 2).

A idéia de Políbio, de que os ciclos se repetem infinitamente, é desmentida pela realidade concreta na qual os Estados se movem, “porque quase nenhuma república pode passar muitas vezes esta série de mutações e permanecer de pé”. O que Maquiavel parece questionar é a

⁷⁴De acordo com a teoria polibiana da circularidade, o sentido da história é imutável. Esquemáticamente, de acordo com a passagem citada acima, teríamos o seguinte: “animalidade total” ⇒ autocracia ⇒ monarquia ⇒ tirania ⇒ aristocracia ⇒ oligarquia ⇒ democracia ⇒ oclocracia ⇒ (“animalidade total”) ⇒ autocracia ⇒ ...

possibilidade de um Estado possuir força própria suficiente para iniciar um novo ciclo depois que chegou ao estágio mais baixo de sua degeneração, como Políbio imagina. Ao invés disso, pondera Maquiavel, o mais provável é que uma forma política que tenha chegado a esse extremo “se torne súdita de algum Estado vizinho melhor governado” do que ela. Em assim sendo, não ocorre o retorno ao ponto de partida no âmbito do mesmo Estado, e sim uma transferência de domínio de um Estado para outro. Ora, se pelo motivo exposto um Estado não reinicia necessariamente um novo ciclo, como pensava Políbio, a teoria da circularidade perde sua utilidade explicativa da sucessão histórica e a sua capacidade de antecipar os acontecimentos⁷⁵.

⁷⁵ A pouca importância que Maquiavel parece conferir à tripartição clássica (e suas correspondentes formas corrompidas) é reforçada pelo fato de encontrarmos nos capítulos seguintes a este que estamos examinando a mesma bipolarização existente em *O Príncipe* (“*Todos os Estados, todos os domínios que tiveram e têm poder sobre os homens foram e são ou repúblicas ou principados*” - *Príncipe*, I). Não só encontramos nos demais capítulos dos *Discorsi* “liberdade” contraposta a “principado” ou à “tirania”, como também o autor opõe ou associa constantemente “república” e “principado” ou “monarquia” (*regno*), sem preocupar-se, tal como em *O Príncipe*, em distinguir os diversos tipos de governos colegiados referidos no segundo capítulo dos *Discorsi*. Assim, por exemplo, nos capítulos XVI a XVIII do livro I, Maquiavel examina as vantagens e desvantagens de monarquia e república para enfrentar um quadro de corrupção generalizada. No capítulo XXIX do mesmo livro, é evocado o fim da liberdade romana sob a tirania de César. Alguns capítulos adiante ele afirma: “*os dez cidadãos encarregados de fazer as leis em Roma transformaram-se com o tempo em tiranos (tiranni), e sem nenhum respeito ocuparam a liberdade (la libertà) do povo*” (*Discorsi*, I, 35). No livro III, a mesma contraposição: “*depois da mutação de um regime político (mutazione di stato), ou de república (republiche) em tirania (tirannide), ou de uma tirania em república, é necessária uma perseguição memorável aos inimigos das condições presentes*” (*Discorsi*, III, 3). Como podemos notar, o capítulo II do livro I dos *Discorsi* encontra-se praticamente tão isolado do resto da obra da qual faz parte quanto de *O Príncipe*. Nesta última obra, com efeito, embora domine a bipolarização referida, de principado e república, não faltam referências às demais formas de governo. Assim, por exemplo, no capítulo V emprega a expressão “*stato di pochi*” no sentido de um governo oligárquico: “*quando os Estados conquistados, como dissemos, estão acostumados a viver sob suas próprias leis e em liberdade, existem três modos de mantê-los: (...); terceiro, deixá-los viver sob suas próprias leis, impondo-lhes um tributo e instituindo dentro deles um governo de poucos, que se conserve teu amigo*” (*creandovi dentro uno stato di pochi che te le conservino amiche* - *Príncipe*, V - grifos meus). No capítulo IX, Maquiavel distingue três conseqüências possíveis do conflito entre “povo” (*populo*) e “grandes” (*grandi*): “principado” (*principato*), “liberdade” (*libertà*), no sentido de “república”, e “licença” (*licenzia*), no sentido de “anarquia” (*Príncipe*, IX). O principado, explica Maquiavel, pode nascer tanto da vontade dos grandes, quanto da do povo, “*conforme a oportunidade (occasione) que tiver uma ou outra dessas partes*” (*Príncipe*, IX). Ele surge, portanto, como resultado de um desequilíbrio entre os grupos antagonistas, da mesma forma que a *licenzia*, só que, nesse último caso, nenhum dos grupos encontra “oportunidade” para voltar o desequilíbrio a seu favor. A *libertà* (república), conseqüentemente, pode ser apenas o fruto de um equilíbrio, como ele explicará nos *Discorsi*. Das seis formas de Estado referidas nesta obra, duas estão completamente ausentes em *O Príncipe*: *Ottimati* (aristocracia) e *Stato Popolare* (democracia). Como podemos notar, embora tanto os *Discorsi* quanto *O Príncipe* refiram diferentes formas de governo, o que prevalece em ambas é a bipolarização de república e principado. No entanto, enquanto na primeira prevalece a teoria cíclica de Políbio (embora seja difícil precisar até que ponto Maquiavel a compartilha), em *O Príncipe* esta é substituída por uma concepção mais rudimentar, mas mais aberta, sobre um sistema de oposições binárias: principado *versus* liberdade (república); principado *versus* desordem (*licenzia* - anarquia); liberdade *versus* desordem.

Se a teoria cíclica é abandonada por Maquiavel pelas razões expostas, o mesmo acontece com a distinção clássica entre regimes “bons” e “maus”: “digo, pois, que todas estas formas são pestíferas (*pestiferi*), as três boas, por causa da brevidade de suas vidas, as três más pela maldade (*malignità*) que há nelas” (*Discorsi*, I, 2). Para ser mais exato, o que Maquiavel parece contestar não é a pertinência da distinção clássica enquanto tal, já que testemunha respeito à “opinião geral (*opinione di molti*) mais sábia” (*Discorsi*, I, 2) que acredita nisso. O descabido, na sua opinião, é a idéia de que existam regimes bons e maus “em si”. *A priori* nenhuma forma de governo pode merecer esta classificação: para as consideradas “boas” é indevida, porque são instáveis; para as tidas como “más” é im procedente, porque destroem a vida coletiva⁷⁶.

O exame da seqüência das constituições nos permitiu, pois, tirar duas lições: a primeira, que a idéia de formas constitucionais que se sucedem ciclicamente de modo infinito não encontra apoio na realidade; a segunda, que a distinção entre formas *a priori* boas e más é destituída de sentido. Quanto à forma de governo mais apropriada, a refutação da distinção clássica não faz com que deixe de buscar aquela mais adequada ao modo de ser da sociedade. Esta, na sua opinião, não pode ser encontrada em nenhuma das formas simples: dada a instabilidade de cada uma das três formas “boas” de governo e a passagem inevitável de cada uma delas para a “forma corrompida”, naturalmente latente nelas a ponto de poderem “com facilidade ser confundidas” (*Discorsi*, I, 2), o único meio de resistir a essa corrupção e de, desta forma, suspender ou até mesmo interromper o ciclo fatal, parece ser o empregado por Licurgo, o

⁷⁶Mostra-se aqui a mesma perspectiva de análise que encontraremos no seu exame da questão das relações entre moral e política: a exigência de partir da “verdade efetiva da coisa” (*Príncipe*, XV) implica na impotência de qualquer padrão para fazer um julgamento prévio da política, encontrando esta sua legitimidade unicamente no exercício. Mesmo que Maquiavel recuse a idéia de um critério universal que avalie as ações políticas previamente, a exigência de encontrar sua legitimidade no exercício implica na possibilidade e mesmo na necessidade de um julgamento *a posteriori*. O critério desse julgamento não é o êxito puro e simplesmente, mas o cumprimento de finalidades que redundam em benefício da coletividade, e a primeira delas é a de instituir uma forma política segura capaz de “durar” (*durare*).

qual “ordenou (*ordinò*) suas leis em Esparta de tal maneira que, dando sua parte do poder ao rei, aos nobres (*Ottimati*) e ao povo, construiu um Estado que durou mais de oitocentos anos, com suma glória para ele e paz (*quiete*) para a sua cidade” (*Discorsi*, I, 2). Assim, em princípio Maquiavel parece inclinar-se à idéia de que o tipo de governo “mais sólido e mais estável”, o mais apto portanto para resistir ao processo natural de corrupção, não é nem a democracia (*stato popolare*) que ele havia tentado realizar em Florença ao lado de Pedro Soderini e mais tarde teorizado nos *Discorsi*, nem o principado (*principato*) do qual havia construído o modelo em *O Príncipe*, mas um governo misto onde o poder repousa simultaneamente sobre três sistemas políticos “simples”: monarquia, aristocracia e democracia. O defeito das constituições simples é sua instabilidade, um defeito tão grave que mesmo as constituições tidas como “em si boas” não deixam de ser “pestíferas” (*Discorsi*, I, 2). É por essa razão, pensa Maquiavel, que

todos aqueles que ordenam prudentemente as leis, conhecendo este defeito, fogem de cada uma destas formas (*modi*) em si mesmas, escolhendo uma na qual participem todas, julgando-a mais firme e mais estável, pois assim um poder controla o outro, e numa mesma cidade se mesclam o principado (*Principato*), a aristocracia (*Ottimati*) e o governo popular (*Governo Popolare* - *Discorsi*, I, 2).

A república romana, concebida em sua forma acabada como um equilíbrio entre os três poderes (o poder real representado pelos cônsules, o poder da aristocracia representado pelo senado e o poder popular exercido pelos tribunos) é, segundo Maquiavel, a prova concreta da sabedoria desse ensinamento:

A *fortuna* foi tão favorável a Roma que, embora tenha passado da monarquia e da aristocracia ao governo popular, na forma e pelas causas descritas acima, nem por isso se tolheu toda a autoridade da coroa para dá-la aos nobres, nem se diminuiu totalmente a autoridade dos nobres para dá-la ao povo, mas ao contrário, permanecendo mista, compuseram uma república perfeita (*Discorsi*, I, 2 - grifos meus).

Note-se na passagem grifada por nós o nexos entre o caráter misto da república romana - o equilíbrio dos três poderes - e sua perfeição. Enquanto Roma foi uma república aristocrática,

embora integrada pelos cônsules (representantes do poder régio), não era “perfeita”. Somente com a instituição dos tribunos, representantes do elemento popular, completou a combinação das três constituições simples, alcançando a “perfeição” almejada⁷⁷.

A perfeição desse governo misto reside na sua capacidade de resistir ao tempo e, por isso, deve ser preferida a qualquer forma simples. Apesar do elogio da fórmula do regime misto feito por Maquiavel, a frase com a qual conclui o capítulo II, de que Roma chegou “a essa perfeição graças à desunião entre plebe e senado” (*Discorsi*, I, 2 - grifo meu), desperta a atenção. A leitura dos capítulos seguintes nos leva à convicção de que a aproximação à “opinião geral” acerca da “perfeição” da forma de governo adotada pelos romanos é, na verdade, uma “estratégia” para persuadir de modo mais eficaz os interlocutores do “ensinamento” que pretende proporcionar: a grandeza de Roma não deve ser atribuída à harmonia e ao equilíbrio dos poderes que a constituíram, e sim ao modo como administrou o conflito. Diz ele textualmente dois capítulos adiante: “digo que aqueles que condenam os tumultos entre os nobres e a plebe atacam o que foi a causa principal da liberdade de Roma, prestando mais atenção aos rumores e gritos que nasciam de tais tumultos do que aos bons efeitos que produziam” (*Discorsi*, I, 4). E acrescenta em seguida: “não se pode chamar de nenhum modo, com razão, de desordenada uma república na qual existiram tantos exemplos de *virtù*, pois os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis, e as boas leis daqueles tumultos que muitos irrefletidamente condenam” (*Discorsi*, I, 4).

⁷⁷É verdade que a superioridade da forma mista sobre as formas simples de governo já fora defendida por Políbio: “*Licurgos não elaborou uma constituição simples e uniforme, mas uniu nela todas as características boas e peculiares às melhores formas de governo, de tal maneira que nenhum dos seus componentes pudesse crescer indevidamente e degenerar nos males a eles inerentes, e que, sendo a força de cada um contrabalançada pela dos outros, nenhum deles prevalecesse e se sobrepusesse aos outros, e assim a constituição permanecesse por longo tempo em estado de equilíbrio, como uma nau singrando o mar contra o vento*” (*História*, VI, 10). Contudo, um exame mais atento revela que a tese maquiaveliana acerca do governo misto, e o mesmo poderíamos dizer da sua teoria do conflito e da decadência dos Estados com a conseqüente passagem de república à monarquia, não autoriza a conclusão que, sem Políbio, aquelas teses não poderiam ter sido formuladas.

Essa descrição nos faz perceber que temos um novo modelo de organização do Estado ao lado do modelo imortalizado por Esparta: “se alguém quiser organizar (*ordinare*) de novo uma república, deve considerar se deseja que ela amplie o seu domínio e poder como Roma, ou que se mantenha dentro de estreitos limites. No primeiro caso, é preciso organizá-la como Roma (...). No segundo caso, pode imitar Esparta ou Veneza” (*Discorsi*, I, 6).

No caso do modelo espartano, pondera Maquiavel, “se fosse possível manter esse equilíbrio, encontraríamos a verdadeira vida política (*vivere politico*) e a verdadeira paz (*quiete*) de uma cidade” (*Discorsi*, I, 6). Por que, então, não adotar esse modelo? Porque, diz Maquiavel, “todas as coisas humanas estão em contínuo movimento e não podem permanecer estáveis (...). Assim, tendo organizado uma república apta a manter-se, mas sem ampliação, e a necessidade a obrigasse a estender-se, logo desmoronariam seus fundamentos e a faria cair em ruínas” (*Discorsi*, I, 6). Com isso o modelo espartano não resiste: “creio que é necessário seguir o modelo (*l'ordine*) romano e não o das outras repúblicas, pois não me parece possível encontrar um caminho intermediário entre ambas possibilidades” (*Discorsi*, I, 6).

É vão, ensina Maquiavel, erigir a estabilidade em objetivo último da ação política, pois ninguém consegue dominar plenamente os efeitos do tempo. O Estado se desenvolve e se transforma apesar da vontade daqueles que pretendem fixar-lhe os limites ou dos que desejam eternizá-lo numa forma determinada. Mesmo se, eventualmente, ele estiver por muito tempo subtraído aos perigos, essa pretensão fracassa do mesmo modo, porque nessa situação as virtudes do povo se deterioram. Na incerteza, pensa Maquiavel, é preciso escolher o *migliore partito*, isto é, agir de tal modo que o Estado se desenvolva e possa conservar as suas conquistas: “é preciso,

repete Maquiavel no final do capítulo VI, tolerar aquelas inimizades entre o povo e o senado, considerando-as como um mal necessário para alcançar a grandeza romana” (*Discorsi*, I, 6)⁷⁸.

Assim, podemos dizer que para Maquiavel, diferentemente de Políbio, uma forma de governo não alcança a sua perfeição ao termo da evolução de um ciclo imutável da história, e sim quando está adequada à “natureza dos tempos” (*qualità de’ tempi*). A teoria cíclica perde sua finalidade de “previsão” (que possuía em Políbio) para tornar-se um recurso que possibilita pensar a história dos Estados como um movimento que se caracteriza sempre por uma evolução da unidade (pela ação de um príncipe fundador) à multiplicidade (pela formação de governos colegiados), seguido de um retorno regenerador à unidade inicial todas as vezes em que a estrutura política se corrompe e se transforma em “anarquia”⁷⁹. Desse modo, pode-se concluir que não há antinomia, oposição irreductível, entre principado e república, posto que a permanência de um sucedâneo funcional do principado no seio das instituições da república (a “Ditadura”⁸⁰, prevista na república romana) praticamente autoriza a considerar o principado como parte integrante da república. Paradoxo à parte, um e outro representam dois momentos sucessivos e não contraditórios de um mesmo processo. O principado teorizado em *O Príncipe*, longe de

⁷⁸É preciso admitir que já Políbio havia percebido a importância do conflito na formação do Estado romano: “os romanos, embora tenham chegado ao mesmo resultado final no tocante à sua forma de governo, não chegaram a ela mediante qualquer processo de raciocínio, mas graças às lições hauridas em muitos embates e dilemas, e escolhendo sempre o melhor à luz da experiência ganha em desastres obtiveram assim o mesmo resultado de Licurgos, ou seja, a melhor de todas as constituições existentes em nosso tempo” (*História*, VI, 10). No entanto, aqui tal como no exemplo da teoria do “governo misto” referida há pouco, não é propriamente de Políbio, mas antes de uma diversa e complexa experiência cultural e política que Maquiavel deriva sua tese do conflito como fundamento do Estado romano e origem de sua grandeza.

⁷⁹Confirma-se mais uma vez neste particular o que já observamos anteriormente acerca da compreensão maquiaveliana da teoria do governo misto e sua tese do conflito: a teoria de Maquiavel a respeito da decadência dos Estados e da passagem da república à monarquia não é derivada da teoria cíclica de Políbio, e sim da observação atenta das “coisas”, do acontecer histórico, da forma como concretamente os Estados se formam, decaem e ressurgem.

⁸⁰“Certamente, entre as outras instituições (ordini) romanas, esta [a Ditadura] é a que merece uma consideração detida e ser contada entre as que causaram a grandeza daquele império, porque sem semelhante recurso os romanos dificilmente teriam podido sair das situações excepcionais (accidenti istraordinari). (...) Por isso, as repúblicas devem prever em suas instituições (ordini) alguma semelhante a esta” (*Discorsi*, I, 34).

constituir um fim em si mesmo, não é senão a etapa inicial “tipo”, a base propriamente dita de nascimento ou de renascimento do Estado: uma fase inicial necessária entre as trevas da anarquia, que ronda os Estados corrompidos, e a república. Esta conclusão não é derivada da teoria da circularidade histórica de Políbio, particularmente da sua tese das alternâncias de corrupção e renascimento dos Estados, e sim da observação histórica de como os Estados se formam, desenvolvem e decaem. Isso permite que Maquiavel estabeleça, nos *Discorsi*, sua reflexão sobre o problema-chave da regeneração, ou de acordo com a sua linguagem, o da “reforma” de uma república corrompida.

Com efeito, no contexto mais amplo dos *Discorsi* não se trata mais unicamente da questão de fundar um Estado, como em *O Príncipe*, mas igualmente de “reformá-lo” radicalmente. De modo ainda mais amplo, não se trata mais de fundar ou reformar unicamente um principado, mas de fundar ou reformar “uma república ou um reino” (*Discorsi*, I, 9). A possibilidade de contradição entre os *Discorsi* e *O Príncipe*, que em princípio poderíamos concluir do confronto das duas obras, encontra-se decididamente descartada em virtude do postulado de que toda fundação ou reforma de qualquer forma de Estado está submetida aos mesmos imperativos:

deve tomar-se como uma regra geral (*regola generale*) que poucas vezes, ou nunca, uma república ou um reino estará bem ordenado (*ordinato*) desde o princípio, ou de novo reformado (*riformato*) completamente fora dos usos antigos, se não for ordenado por uma só pessoa (*se non è ordinato da uno*). Assim, é necessário que seja um só aquele de cujo método (*modo*) e inteligência (*mente*) dependa semelhante organização (*ordinazione* - *Discorsi*, I, 9 - grifos meus).

Está claro, pois, que, quando se trata de fundar e reformar um Estado, independentemente de tratar-se de uma “república ou de um reino”, é preciso começar e recomeçar necessariamente por

um principado⁸¹. Por melhor que possa ser uma “república bem organizada” (*Discorsi*, I, 20), o principado, aos olhos de Maquiavel, não pertence menos do que aquela à categoria positiva do que ele denomina *vivere politico* (*Discorsi*, I, 25) ou *vita civile* (*Discorsi*, I, 26). A vantagem inapreciável de uma república reside no fato de garantir aos homens liberdade e segurança, enquanto que, em princípio, o principado não consegue garantir-lhes mais do que segurança. Contudo, como somente “uma pequena parte deseja a liberdade para comandar, mas todos os demais, que são infinitos, desejam a liberdade para viver em segurança” (*Discorsi*, I, 16), a diferença entre república e principado está longe de ser tão grande quanto pode parecer quando nos limitamos unicamente aos seus princípios. Acrescente-se a isso que, na prática, um principado bem organizado, como o da França, está tão apto quanto uma república para assegurar a felicidade da maioria: ela

vive segura, porque seus reis estão obrigados a cumprir um grande número de leis, as quais compreendem a segurança de todos os seus súditos. Quem organizou (*ordinò*) aquele Estado quis que os reis pudessem dispor à sua maneira dos exércitos e do dinheiro, mas que em tudo o mais não pudessem agir de outra forma, senão como ordenam as leis (*Discorsi*, I, 16).

Mais adiante, no livro III, ele retorna ao exemplo da França, agora para marcar uma idéia que transgride frontalmente o princípio polibiano da circularidade, pois sustenta que uma monarquia

⁸¹Esta proposição pode ser confirmada ainda pelas seguintes passagens: “*se uma cidade em decadência por causa da corrupção da matéria torna a levantar-se, é devido à virtú de um homem vivo e não pela virtú da coletividade*” (*Discorsi*, I, 17 - grifos meus); “*Quanto à questão se esses ordenamentos (*ordini*) devem ser renovados todos de um só golpe (a uno tratto), ao descobrir que já não são bons, afirmo que essa falta de utilidade, que se conhece facilmente, é difícil de corrigir, porque para fazê-lo não basta recorrer aos procedimentos habituais (*termini ordinari*), mas é preciso usar meios extraordinários, como a violência e as armas, e converter-se (*dìventare*), antes de mais nada, em príncipe da cidade, para poder dispor tudo a seu modo (...). De todo o dito se deduz a dificuldade ou impossibilidade que existe numa cidade corrupta para manter uma república ou criá-la de novo. Se, apesar de tudo, a tivesse de criar ou manter, seria necessário que a inclinasse (*ridurla*) mais até a monarquia (*stato regio*) do que para o estado popular (*stato popolare*), para que os homens, cuja insolência não possa ser corrigida pelas leis, sejam freados de algum modo por um poder quase real*” (*podestà quasi regia* - *Discorsi*, I, 18 - grifos meus);

pode renovar-se não somente através de sua evolução para a aristocracia, como pensava Políbio, como também pelo retorno ao seu impulso original:

Também os reinos necessitam renovar-se e reduzir as leis a seus princípios (*rinnovarsi e ridurre le leggi di quegli verso i suoi principii*). Vemos os bons efeitos que isso causa no reino da França, que vive sob as leis e os ordenamentos (*ordini*) mais do que nenhum outro reino. Estas leis e ordenamentos se mantêm graças aos parlamentos, sobretudo o de Paris, que são também os que renovam o Estado e de quando em quando empreendem uma ação (*fa una esecuzione*) contra algum príncipe daquele reino, e que condenam o rei a cumprir a sua sentença (*e che ei condanna il Re nelle sue sentenze* - *Discorsi*, III, 1 - grifos meus).

Quer dizer, não somente as repúblicas, quando se corrompem, precisam retornar ao seu princípio “graças ao qual recobrarão sua primitiva reputação e sua capacidade de crescimento” (*Discorsi*, III, 1), o que implica em reformar o Estado em bases monárquicas ou principescas, mas as próprias monarquias têm necessidade de retornar a esse “impulso original”. Ora, quando tanto repúblicas (formas múltiplas de governo), quanto monarquias (formas unas de governo) podem e devem retornar ao seu princípio, está eliminada a idéia de degeneração e renascimento progressivo e linear das formas políticas, como ensina a teoria polibiana da circularidade (*História*, VI, 9). Maquiavel quebra o círculo e considera os regimes isoladamente num movimento pendular que vai da miséria radical do terror e da penúria originais, até o momento em que, tendo atingido o seu auge, inelutavelmente todos os Estados declinam:

A este propósito, diziam os que governaram o Estado de Florença desde 1434 até 1494⁸², que era necessário renovar (*ripigliare*) o governo a cada cinco anos, pois de outro modo resultava difícil mantê-lo. Chamavam renovar o governo encher de terror e de medo os homens que colocavam nele, castigando estes que o haviam exercido anteriormente se, segundo seu parecer e segundo aquele regime, haviam agido mal. Mas como daqueles castigos a memória se esquece, os homens cobram ânimo para intentar coisas novas e para falar mal, e, por isso, é necessário prevenir os males voltando o Estado aos seus princípios (*Discorsi*, III, 1).

⁸²Trata-se sabidamente dos Medici.

Este movimento pendular, contudo, não é mais cíclico no sentido estrito em que o entende Políbio. Ele está submetido aos acidentes extrínsecos e ao acaso: “esta redução ao princípio pode ocorrer ou por acidente extrínseco ou por prudência intrínseca” (*Discorsi*, III, 1). Além do mais, Maquiavel trata de modo comum do princípio das repúblicas, das monarquias e das religiões: “todos os princípios das seitas (*sette*), das repúblicas e dos reinos têm alguma bondade, graças à qual recobram sua primitiva reputação e sua capacidade de crescimento” (*Discorsi*, III, 1). Deixando momentaneamente de lado a religião (tema que examinaremos no capítulo IV), essa observação permite-nos concluir que os dois regimes, república e monarquia, têm as mesmas chances de perdurar, desde que saibam retornar ao seu princípio. Assim, podemos dizer que não é mais a marcha majestosa das constituições através dos séculos⁸³, e sim que é unicamente um movimento pendular curto e acelerado que pode assegurar a ressurreição contínua dos corpos políticos. Quer dizer, para Maquiavel não se trata mais da evolução necessária de uma forma de governo determinada para uma seguinte mais perfeita, e sim de reavivar periodicamente o terror originário, como ele confessa nesta passagem:

Entre um e outro de semelhantes julgamentos (*esecuzioni*)⁸⁴, não deve transcorrer um espaço maior do que dez anos, já que, passado esse tempo, os homens começam a mudar os costumes e a transgredir as leis, e se não acontece nada que traga à sua memória o castigo e renove em seus espíritos o temor, rapidamente se juntam tantos delinquentes que já não será possível castigá-los sem perigo (*Discorsi*, III, 1).

⁸³Maquiavel já havia sugerido anteriormente (em *Discorsi*, I, 2) que esta marcha era teórica (“mas raramente [um Estado] retorna à mesma forma política, porque quase nenhuma república pode ter uma vida tão longa para passar muitas vezes esta série de mutações e permanecer em pé” - *Discorsi*, I, 2) e que esta se encontrava freqüentemente quebrada pela submissão à potência exterior de um Estado vizinho (“antes, pode acontecer que, numa dessas mudanças, uma república, por falta de prudência e de força, se torne súdita de algum Estado próximo melhor organizado” - *Discorsi*, I, 2), de modo que nenhum Estado jamais pode percorrer, de fato, este círculo.

⁸⁴Maquiavel refere-se aos exemplos do suplício dos filhos de Brutus, da morte dos decênviros e o de Spúrio Mélio, anteriores à conquista de Roma pelos gauleses (*Discorsi*, III, 1).

Como podemos notar, Políbio oferece para Maquiavel apenas um esquema a partir do qual este molda o seu próprio ensinamento claramente afastado do sentido clássico da teoria cíclica. Este afastamento pode ser confirmado também em outra obra sua, *História de Florença*, quando trata do tema dos ciclos constitucionais e os descreve levando em consideração a oposição entre “ordem” e “desordem”. Nesta obra, são os corpos políticos e não mais unicamente as constituições que passam da ordem à desordem e vice-versa. Isto é, não são mais os regimes ou as formas de governo (monarquia, república, democracia...) que se sucedem no tempo, e sim é o conjunto dos cidadãos/súditos, reunidos em suas respectivas nações, que estão sujeitos ao movimento pendular de ordem e desordem:

Costumam os países, o mais das vezes, nas mudanças a que são submetidos, da ordem vir à desordem, e novamente depois passar da desordem à ordem: porque não estando na natureza das coisas deste mundo o deter-se, quando chegam à sua máxima perfeição, não mais podendo se elevar, convém que se precipitem; e de igual maneira, uma vez caídos e pelas desordens chegados à máxima baixaza, necessariamente não podendo mais cair, convém que se elevem: assim, sempre do bem se cai no mal e do mal eleva-se ao bem. Porque a virtude gera paz (*quiete*), a paz, ócio, o ócio, desordem, a desordem, ruína; e igualmente, da ruína nasce a ordem, da ordem a *virtù*, e desta, a glória e boa *fortuna* (*História de Florença*, V, 1 - grifos meus).

Este fluxo e refluxo não implica, porém, num determinismo capaz de conduzir Maquiavel a renunciar à idéia da fundação contínua defendida nos *Discorsi*. O que ele ressalta é a importância da ação humana na construção dos destinos da cidade. O domínio político não consiste em se deixar levar por este fluxo e refluxo, nem em querer impedi-lo. Consiste antes em acelerá-lo a fim de que a ociosidade não tenha tempo de se expandir e a glória e a prosperidade sejam sem cessar reafirmadas.

Para Maquiavel, a teoria dos ciclos não significa uma teoria científica capaz de descrever as diferentes etapas do desenvolvimento humano e fazer a sua previsão, como queria Políbio. O florentino, contrariamente ao que pretendia o historiador grego, não tem o propósito de

deduzir uma lei universal da observação minuciosa das instituições políticas. Ele não aceita a idéia de um círculo constitucional, a idéia de uma repetitividade regular e cíclica das formas de governo, menos ainda o poder profético que esta teoria tem em Políbio. Ao invés disso, de acordo com a sua exposição, de um ciclo ou movimento perfeito e bem regulado, passa-se para um ciclo desordenado capaz de ser acelerado ou retardado. Conseqüentemente, não podemos falar numa “circularidade histórica”. Maquiavel afasta-se igualmente da idéia agostiniana da existência de uma finalidade predeterminada para a qual se encaminharia o movimento das ações humanas. Não havendo uma “finalidade” histórica previamente estabelecida, também não pode haver a possibilidade de um progresso definitivo da história. A marcha das coisas humanas, quaisquer que sejam os seus altos e baixos, não altera em nada o estado do mundo. A quantidade estável de bem e de mal pode apenas distribuir-se no espaço e no tempo sem que um termo possa eliminar o outro e crescer infinitamente:

Refletindo sobre a maneira como as coisas acontecem, penso que se produzem sempre do mesmo modo, e que sempre há a mesma quantidade de bem e de mal, mas que este bem e este mal muda de província em província, o que podemos ver pelo que se conhece dos impérios antigos, que mudavam de um lugar para outro pela variação dos costumes, mas o mundo permanecia o mesmo (*Discorsi*, II, Introdução - grifos meus).

O caráter imutável do mundo, afirmado nessa passagem, significa simplesmente que sempre é possível esperar que a ação humana será capaz de recriar as condições necessárias para o surgimento de sociedades fortes e livres. A decadência de um Estado não é nada mais do que a condição necessária para o surgimento de um novo poder e não a seta que indica um rumo (finalidade necessária do curso histórico) e muito menos que esse rumo seja “progressivo”: realização no tempo de uma “vontade” eterna.

Em suma, apesar da amplitude de seus empréstimos à *História* de Políbio, é evidente que Maquiavel não deixa de reinterpretar largamente os seus dados e de ajustar as idéias do

historiador grego ao seu próprio pensamento. Parodiando os termos da carta escrita ao seu amigo Vettori⁸⁵, poderíamos dizer que Maquiavel não acolhe passivamente a lição de Políbio, mas “conversa” com ele de igual para igual e os pensamentos dos quais se serve são tanto simples “empréstimos”, quanto frutos da confrontação de experiências e de idéias. Permanece que a obra daquele historiador lhe oferece a ocasião para um aprofundamento e uma readequação de seu pensamento, o fio condutor do qual tem necessidade para conciliar as reflexões aparentemente contraditórias entre *O Príncipe* e os *Discorsi* e para lançar, desse modo, as bases de uma exigência coerente de sua meditação política.

2.3 IMITAÇÃO DOS ANTIGOS E AÇÃO POLÍTICA

De acordo com a Introdução ao livro I dos *Discorsi*, o objetivo da obra é o de convencer os seus contemporâneos da necessidade de estender à política a imitação dos antigos. Esta imitação, observa Maquiavel, no presente é uma realidade no caso dos artistas, juristas e médicos, mas deixa indiferentes aqueles que têm o encargo da condução do Estado. A admiração da antiguidade não engendra nestes o desejo de buscar nela o modelo para as instituições e para a condução política: “sem dúvida, quando se trata de ordenar (*ordinare*) as repúblicas, manter os Estados, governar os reinos, comandar os exércitos e administrar a guerra, julgar os súditos ou aumentar o império, não se encontra príncipe, nem república que recorra aos exemplos dos antigos” (*Discorsi*, I, Introdução). Certamente, se uma tal negligência fosse devida unicamente à

⁸⁵Referimo-nos à passagem em que escreve: “*A noite cai, volto para casa e entro no meu escritório; no umbral despojo-me das roupas cotidianas, cobertas de barro e lama, e visto as roupas reais e curiais. Decentemente vestido, entro nas antigas cortes dos antigos homens onde, amavelmente recebido, nutro-me desse alimento que é por excelência o meu e para o qual nasci. Não tenho vergonha de conversar com eles, de interrogá-los sobre as razões de suas ações e eles, em virtude de sua humanidade, me respondem*” (Carta a Francesco Vettori, de 10 de dezembro de 1513. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., carta n^o 216, p. 1160 - grifos meus).

“debilidade (*debolezza*) a que conduziu o mundo a presente religião, ou ao mal que um ambicioso ócio causou em muitas províncias e cidades cristãs” (*Discorsi*, I, Introdução), então provavelmente não existiria remédio capaz de modificar tal situação. Contudo, ressalta Maquiavel, essa negligência deve-se antes ao fato de, na atualidade, as pessoas não estarem preocupadas em “ter verdadeiro conhecimento da história, e de não extrair, ao lê-la, seu sentido, nem gozar do sabor que encerra” (*Discorsi*, I, Introdução). Em consequência disso, “muitos homens que a lêem limitam-se ao prazer de ouvir aquela variedade dos acontecimentos (*accidenti*) que a história contém” (*Discorsi*, I, Introdução) tornando-se meros espectadores do passado, sem imaginar que a história que se desenrola ali fala de sua própria.

Embora o objetivo inequívoco da obra pareça ser o de provocar nos leitores o desejo de imitação, finalidade para a qual a obra de Tito Lívio deveria servir de suporte, a sua pretensão de apresentar algo tão novo quanto “a descoberta de águas e terras desconhecidas” (*Discorsi*, I, Introdução) já antecipa que a imitação dos antigos não pode ser simples restauração, ou cópia, de modelos exitosos do passado. Ao confessar que “muitos leitores se limitam ao prazer de escutar aquela variedade de acontecimentos que a história contém, sem pensar de nenhum modo em imitá-los” (*Discorsi*, I, Introdução), Maquiavel sugere que o objeto da imitação está destituído do plano sensível, que ele não é apreensível imediatamente nos testemunhos extraídos da narrativa dos historiadores. Para que o seja, é preciso um esforço de decifração. Somente depois disso a história, será “descoberta de *modi ed ordini nuovi*”. Desse modo, Maquiavel se apresenta como o intérprete de uma obra (expressamente a de Tito Lívio, mas também de outros autores antigos amplamente citados ou meramente referidos⁸⁶) ao sugerir que esta não apresenta de modo

⁸⁶Com efeito, inúmeros são os autores antigos citados ou simplesmente referidos por Maquiavel nos *Discorsi*: Aristóteles (*Discorsi*, III, 26); Plutarco (*Discorsi*, II, 1); Avicena (*Discorsi*, III, 1); Diodoro da Sicília (*Discorsi*, II, 5); Juvenal (*Discorsi*, II, 19; 24; III, 6); Plutarco (*Discorsi*, II, 1); Procópio de Cesaréia (*Discorsi*, II, 8); Quinto Cúrcio (*Discorsi*, II, 10); Tácito (*Discorsi*, I, 29; II, 26; III, 6; 19); Tucídides (*Discorsi*, III, 16); Xenofonte (*Discorsi*, II, 13; III, 20; 22).

imediatamente seu sentido e que deste, uma vez decifrado, nasce uma nova disposição do sujeito: a conversão de um prazer sensível (*piacere di udire*) num desejo de agir, isto é, de imitar.

Para Maquiavel, o conceito de “imitação” não se restringe, pois, a uma noção puramente teórica. Não se trata de um mero “saber” acerca das instituições e dos acontecimentos modelares dos antigos. O visado é um conhecimento “prático”, um saber capaz de levar os agentes políticos a adotarem procedimentos adequados à condução do Estado. Para que este projeto seja possível, é preciso que os responsáveis por ele modifiquem a sua maneira de ler a história antiga. Certamente, enquanto permanecerem presos à compreensão da história como um conjunto de fábulas mitológicas maravilhosas de um outro mundo ou de um mundo que jamais existiu, só será possível aquele julgamento acerca da imitação dos antigos já anteriormente referido, de considerá-la, “mais do que difícil, impossível” (*Discorsi*, I, Introdução).

Maquiavel considera esta visão do passado totalmente improcedente: “como se o sol, o céu, os elementos, os homens tivessem alterado seus movimentos, sua ordem e seu poder em relação ao que eram nos tempos antigos” (*Discorsi*, I, Introdução). Contudo, pode-se pregar uma imitação da antigüidade fundada unicamente sobre a afirmação categórica da imutabilidade de homem e natureza? Tal atitude não conduz à negação da história ou ao seu absurdo, uma vez que, se nada muda, a imitação será certamente possível, mas inútil? Além disso, afirmar a imitação nestes termos não é contraditório com um outro elemento fundamental da doutrina maquiaveliana, o da variação perpétua da *fortuna*?

Estes questionamentos levam-nos mais uma vez a considerar essa afirmação no quadro de sua arte retórica da “persuasão”: num contexto em que o “bom” é unicamente o consagrado pela tradição, o antigo aceito sem questionamento, é mais eficaz partir do argumento daqueles que tem essa posição para desmontá-la progressivamente e convencê-los dos equívocos que ela comporta. Para tanto, uma passagem que é preciso inicialmente considerar é aquela na qual

Maquiavel observa que, por um lado, a imitação é uma tendência profundamente enraizada na natureza de quase todos os homens e que, por outro, a imitação perfeita é impossível. Dado que as coisas são assim, aconselha imitar apenas os grandes homens, visando, a exemplo dos bons arqueiros, mais acima do que o alvo longínquo a atingir:

Os homens seguem quase sempre caminhos já abertos por outros, procedendo nas suas ações por imitações. Embora não possam seguir em tudo o caminho aberto pelos outros, nem alcançar a *virtù* de quem se imita, um homem prudente deve sempre seguir os caminhos abertos pelos grandes homens e espelhar-se nos que foram excelentes. Mesmo não alcançando a sua *virtù*, ao menos deve mostrar disso algum sinal (*odore*). Deve fazer como os arqueiros prudentes que, considerando muito distante o ponto que desejam atingir e sabendo até onde vai a capacidade de seu arco, miram bem mais alto do que o local visado, não para alcançar com sua flecha tanta altura, mas para poder, por meio de mira tão elevada, atingir o seu alvo (*Príncipe*, VI).

O que esta passagem mostra de novo relativamente à noção de imitação, é o caráter seletivo, de resto lembrado também em outras passagens de *O Príncipe*⁸⁷ e dos *Discorsi*⁸⁸: não sendo possível seguir exatamente os outros, nem alcançar a sua excelência, deve-se selecionar os mais admiráveis. Embora devamos admitir a importância dessa ressalva restritiva na imitação dos antigos limitando-a aos grandes homens, os que foram excelentes, permanece na sombra a justificativa objetiva da imitação da antigüidade e suas modalidades.

A rigor, podemos dizer que a tese da imutabilidade dos elementos físicos e da natureza humana, afirmada na Introdução ao livro I dos *Discorsi*, não trata precisamente do tema da imitação da antigüidade, e sim da questão da legitimidade da admiração pelo passado, que

⁸⁷“Quanto aos exercícios da mente, deve o príncipe ler as histórias e considerar as ações dos homens excelentes, ver como se conduziram na guerra, examinar as razões das suas vitórias e derrotas, a fim de poder escapar destas e imitar aquelas” (*Príncipe*, XIV - grifos meus); Ou ainda no capítulo XIX: “Portanto, um príncipe novo, num principado novo, não pode imitar as ações de Marco, nem será necessário seguir as de Severo, mas deve tomar de Severo aqueles aspectos (partis) que forem necessários para fundar seu Estado, e de Marco os que forem convenientes e gloriosos para conservar um Estado já estabelecido e firme” (*Príncipe*, XIX).

⁸⁸Ao governante prudente basta “tomar por modelo a vida dos bons príncipes” (*Discorsi*, III, 5); Ou então quando Maquiavel compara o modo de agir de dois cônsules romanos, Fábio e Décio, prudente o primeiro e impetuoso o segundo, na guerra travada contra samnitas e toscanos, respectivamente, conclui: “Pode ver-se que o modo de proceder de Fábio é mais seguro, e mais imitável?” (*Discorsi*, III, 45 - grifos meus).

constitui um de seus fundamentos. Essa admiração, porém, nem sempre é a atitude adequada, segundo Maquiavel: “os homens louvam sempre, embora nem sempre com razão, os tempos antigos e criticam os presentes; são de tal modo partidários das coisas passadas que não só celebram aquelas épocas (*etadi*) que são conhecidas por nós graças às lembranças que nos deixaram delas os escritores, mas inclusive aquelas que, sendo já velhas, recordam terem visto em sua juventude” (*Discorsi*, II, Introdução).

O que chama a atenção é o ar de recriminação com o qual Maquiavel trata aqueles que “louvam os tempos antigos e criticam os presentes”, particularmente porque parte de alguém que constituiu o passado em modelo de imitação. Para compreender essa aparente contradição, é preciso observar que Maquiavel pondera ser essa atitude “nem sempre com razão”. Neste caso, precisamos descobrir quando a queixa é feita “sem razão” e quando é “com razão”. Essa atitude de louvar o passado e criticar o presente deve ser reprovada, segundo Maquiavel, numa situação específica, ou seja, quando estamos diante de um governo exitoso. Conforme suas palavras: “suponhamos uma cidade ou uma província organizada politicamente (*ordinata al vivere politico*) por um homem excelente, que por certo tempo, graças à *virtù* de seu organizador (*ordinatore*), fez grandes progressos. Quem nascesse em tal Estado, e louvasse mais os tempos antigos do que os modernos, se enganaria” (*Discorsi*, II, Introdução - grifos meus). Contudo, quem “nascer depois naquela cidade ou país, quando tiver chegado o tempo de seu declínio, não se enganará” (*Discorsi*, II, Introdução) se louvar o passado e condenar o presente. Nessa situação está, por exemplo, “quem nasceu na Itália ou na Grécia, e não se converteu em ultramontano se é da Itália ou em turco se é grego” (*Discorsi*, II, Introdução). Aquele que vive num desses países nesta época de decadência, “tem razão em censurar os seus tempos e louvar os antigos” (*Discorsi*, II, Introdução). Louvar o passado e criticar o presente nesta situação determinada é uma atitude procedente, porque

nos antigos se encontram muitas coisas que os fazem admiráveis e nestes [tempos atuais] não há nada que compense tão extrema miséria, infâmia e vitupério: não se observa a religião, nem as leis, nem a milícia, mas estão manchados por todo gênero de brutalidade. Estes vícios são tanto mais detestáveis, porque se encontram com maior frequência nos que presidem os tribunais, mandam os homens e querem ser adorados (*Discorsi*, II, Introdução).

A admiração pelo passado, um dos pilares da imitação, é uma atitude louvável, mas exige discernimento: é preciso identificar no tempo atual a presença ou não dos valores que orientaram os Estados da antigüidade, particularmente o romano. Embora louvar o passado e se queixar do presente seja uma atitude recomendada àqueles que vivem nesta época na Itália, o mesmo não se aplica, por exemplo, para quem vive no reinado da França, no império dos turcos e do Sultão, ou pertence aos povos da Alemanha: “em todas estas províncias, em todas estas seitas, residiu (*è stata*) a *virtù* depois que os romanos se arruinaram e ainda se conserva em boa parte delas, é desejada e elogiada com sincero louvor. Quem nasce em alguma destas e louva os tempos passados mais do que os presentes, pode ser que se engane” (*Discorsi*, II, Introdução).

Enquanto o primeiro pilar da imitação, o fundado na admiração da antigüidade, deve ser relativizado em favor de um discernimento do quadro presente, de sua adequação ou não aos valores antigos, o segundo, a afirmação da imutabilidade de homem e natureza, deve ser relativizado em favor da variação contínua dos acontecimentos e das diferenças de educação.

Quanto ao primeiro desses dois últimos aspectos (a variação contínua dos acontecimentos), deve ser destacado que, embora Maquiavel sustente que a imitação só seria impossível “se o céu, o sol, os elementos e os homens tivessem variado seus movimentos, sua ordem e seu poder” (*Discorsi*, I, Introdução), ele ameniza progressivamente essa visão mecânica em favor daquela que sustenta a variação permanente da natureza e das circunstâncias. Assim, ainda no livro I dos *Discorsi*, ao mesmo tempo em que funda a possibilidade da imitação numa espécie de “invariabilidade” da natureza humana, já que a história, segundo ele, revelaria que “todas as cidades e todos os povos têm os mesmos desejos e os mesmos *umori*, e assim tem sido

sempre” (*Discorsi*, I, 39), acrescenta no mesmo argumento que a imitação consiste não só na proposição de “remédios já utilizados pelos antigos” (*Discorsi*, I, 39), como também na formulação de “novos baseados na semelhança dos acontecimentos” (*Discorsi*, I, 39 - grifo meu). Embora os “desejos” e os *umori* possam repetir-se, a ação política requer sempre uma solução singular, seja ela já inventada ou inédita. A história deve, pois, ser pensada sob esse duplo aspecto, da identidade (de desejos e *umori*) e da diferença (dos acontecimentos concretos). A repetição (imutabilidade) é capaz de proporcionar lições práticas somente àquele que a referir constantemente à singularidade dos acontecimentos⁸⁹.

Para compreender o segundo aspecto, a influência da educação na variação do comportamento humano, é preciso apontar primeiramente para o sentido específico que a imitação tem para Maquiavel.

Em primeiro lugar, para ele o que está em primeiro plano não é o problema teórico que a imitação implica, e sim o interesse em corrigir a decadência de sua própria época apoiando-se no modelo dos antigos. A imitação destes se impõe num quadro de corrupção moral como o da Itália, no qual “a virtude que reinava naqueles tempos [da Roma antiga] e o vício que reina agora [são] mais evidentes do que o sol” (*Discorsi*, II, Introdução). Num quadro desses, “o dever (*offizio*) do homem bom é ensinar aos outros o bem que não pôde colocar em prática devido à maldade dos tempos ou da *fortuna*” (*Discorsi*, II, Introdução). É isso, confessa Maquiavel, “que

⁸⁹Quando temos presente isso, resulta indevida a crítica que seu amigo Francesco Guicciardini fez à sua concepção de “imitação”: “*Como se enganam os que a cada palavra alegam os romanos! Seria preciso uma cidade como era a deles, e depois governar-se segundo aquele exemplo, o qual, para quem tem qualidades desproporcionais, é tão desproporcional quanto querer que o asno corra como um cavalo*” (GUICCIARDINI, Francesco. **Reflexões (Ricordi)**. Op. cit., *Ricordo* n^o 110, p. 96-7 - grifos meus). Com as polêmicas palavras finais, Guicciardini aponta para a diferença fundamental entre os pressupostos da vida antiga e moderna e demole desde os seus princípios a perspectiva histórica da unidade das duas épocas, tirando o fundamento da compreensão de imitação no sentido tradicional. O que chama a atenção é sobretudo o fato de Guicciardini apontar somente para as premissas teóricas subjacentes à imitação pregada por Maquiavel, quando no primeiro plano deste não está o problema teórico que a imitação implica, e sim o interesse prático de extrair lições úteis da história com o objetivo de transformar a situação atual.

me anima a dizer manifestamente o que penso daqueles tempos e destes, de modo que os espíritos dos jovens que lerem estes meus escritos, fujam destes e disponham-se a imitar aqueles, tão logo a *fortuna* lhes dê ocasião de fazê-lo” (*Discorsi*, II, Introdução). No primeiro nível do problema da imitação está, pois, não uma preocupação teórica (como é o caso de Guicciardini, por exemplo), e sim prática, imposta pela consciência de um “homem bom” que lhe determina “ensinar aos outros o bem”: ensinar as pessoas a “imitar” as “virtudes” dos antigos e a “fugir” dos “vícios” dos tempos presentes.

Em segundo lugar, a necessidade de ter de pensar o novo pela semelhança com os acontecimentos antigos revela que o modelo de ação atual não é evidente por si mesmo, mas é resultado de uma análise, devendo, por vezes, o “remédio” de hoje ser o oposto do utilizado ontem. Maquiavel ilustra essa possibilidade ao referir dois casos, um moderno e outro antigo. O primeiro caso é o de Florença na oportunidade em que, forçada a fazer a guerra contra os Estados que haviam se apropriado de algumas de suas possessões, o que aumentou suas despesas, viu-se obrigada a elevar os impostos, causando insatisfação popular. Não compreendendo a necessidade da guerra e das despesas que esta provocava, o povo passou a atribuir a causa disso exclusivamente ao Conselho dos Dez da Guerra encarregado de conduzi-la. Chegando a época de sua eleição, não os reelegeu. Esta decisão, conclui Maquiavel,

foi tão perniciosa que não só não terminou com a guerra, como todos queriam, como também afastou os homens que poderiam levá-la a cabo com prudência, o que causou tantas desordens que, além de Pisa, [Florença] perdeu Arezzo e muitos outros lugares, de modo que o povo tomou consciência de seu erro, e como a causa do mal era a febre e não o médico, voltou a instituir a magistratura dos Dez (*Discorsi*, I, 39).

Situação análoga atravessou o povo romano ao atribuir aos cônsules a responsabilidade pelas guerras. O povo, considerando-os culpados pelos sacrifícios que a guerra implicava, decidiu abolir o consulado, restabelecendo-o apenas bem mais tarde, ao tomar

consciência do perigo desta decisão. O que Maquiavel parece querer dizer com estes exemplos é o seguinte: tivesse o povo de Florença feito um uso adequado da história não teria cometido o erro de não reeleger os Dez da Guerra. Os florentinos, encontrando-se em situação análoga ao precedente romano, tinham como prever as conseqüências de uma decisão do tipo da que tomaram. Para tanto, bastaria que tivessem tirado a lição do caso romano: não imitar a medida adotada por estes, pois também eles haviam pensado que a causa do mal era o “médico” (isto é, as pessoas encarregadas de conduzir a guerra) e não a “febre” (quer dizer, as exigências impostas por uma guerra). Imitar, neste caso, implica em não agir do modo como os antigos agiram. Imitar o passado requer aqui a “invenção de novos remédios baseada na semelhança dos acontecimentos” (*Discorsi*, I, 39 - grifo meu).

Em terceiro lugar, o argumento de que “os homens sempre tiveram e terão as mesmas paixões” (*Discorsi*, III, 43), muitas vezes aduzido para fundamentar a opinião generalizada acerca de uma pretensa uniformidade antropológica em Maquiavel, deve ser lido à luz da conclusão dessa mesma passagem: “a educação modelou o modo de vida dos povos” (*Discorsi*, III, 43 - grifo meu). Embora as “paixões” inerentes à natureza humana possam ser as mesmas, não são, porém, inalteráveis, mas “moldáveis” pela educação, perpetuando-se e enraizando-se nos povos e indivíduos, constituindo-se numa espécie de “segunda natureza”⁹⁰.

⁹⁰A função “modeladora” da educação presente no discurso maquiaveliano pode ser confirmada também em outras passagens de sua obra. É o caso, por exemplo, quando Maquiavel comenta uma opinião de Tito Lívio acerca dos gauleses, de que estes seriam por natureza soldados excepcionais no início da luta, mas que, ao final da mesma, “*se tornavam mais fracos do que mulheres*” (*Discorsi*, III, 36): “*mas me parece que esta natureza que tanta ferocidade lhes dá no princípio poderia dispor-se com arte (con l’arte ordinare) de modo que se mantivessem ferozes até o final*” (*Discorsi*, III, 36 - grifos meus). Ou seja, o homem tem inclinações inatas que não são, porém, irreversíveis. É possível remodelá-las por meio da educação. As próprias diferenças de comportamento, perceptíveis entre povos, cidades e mesmo famílias podem ser atribuídas às diferenças de educação, o que explica porque “*o povo alemão e o francês estiveram sempre cheios de soberba, de avareza, de ferocidade e de infidelidade*” (*Discorsi*, III, 43) e porque “*os Mânlios foram duros e obstinados, os Publicola benignos e amantes do povo, os Apios ambiciosos e inimigos da plebe, e assim muitas outras famílias que conservaram suas qualidades distintas das outras*” (le qualità sue spartite dall’altre - *Discorsi*, III, 46). A força modeladora da educação é tal que Maquiavel chega a atribuir a ela a causa do fracasso e da decadência que ele acusa nos seus conterrâneos italianos: uma educação moral, como a levada a efeito pelo cristianismo que domina secularmente a Itália, “*colocou o sumo bem na humildade, na abjeção e no desprezo pelas coisas humanas*” (*Discorsi*, II, 2). Uma educação dessas tem como

Como podemos notar, a noção maquiaveliana de “imitação” está longe de ser a repetição mecânica no presente de ações exitosas do passado, como à primeira vista poderíamos depreender da leitura da Introdução ao livro I dos *Discorsi*. Antes, estamos diante de um certo “relativismo histórico”: não podemos concluir da invariabilidade das leis naturais que regem o céu, o movimento do sol e os elementos do comportamento humano, uma eterna identidade e imutabilidade da natureza e do homem. Com efeito, assim como o sol não brilha em toda parte e sempre com o mesmo vigor, nem os elementos naturais se manifestam em toda parte e sempre de maneira idêntica, nem a topografia é sempre a mesma, assim também os homens variam, tanto de um país e família a outra, quanto de uma época a outra. Este paradoxo, de um instável num estável, remete, em última análise, àquilo que em linguagem moderna poderíamos chamar de oposição entre “cultura” e “natureza”: há, no entendimento de Maquiavel, um substrato psicológico permanente na natureza humana, mas esse substrato é modelado e remodelado de modo mais ou menos permanente de acordo com as condições de existência, a educação, conforme sua linguagem. Desse modo, a constatação inicial de que reside no passado um modelo válido para a atualidade encontra apoio na premissa de uma natureza humana invariável. Contudo, essa pressuposição é transgredida com o auxílio da observação de que a *virtù*⁹¹ é ativada diversamente no curso da história; que, portanto, há épocas nas quais há uma realização plena dessa *virtù* e aquelas nas quais esta praticamente inexistente. Essas diferenças tornam-se possíveis em razão do fato de a sempre mesma natureza humana concretizar-se “segundo a forma da educação” em outras modulações e, por isso, também dar origem cada vez a um outro e

conseqüência inevitável debilitar “o mundo convertendo-o em presa de homens malvados, os quais podem manejá-lo com plena segurança, vendo que a totalidade dos homens, para chegar ao Paraíso, prefere suportar as opressões do que vingá-las” (*Discorsi*, II, 2). Se, ao invés disso, a educação colocasse o sumo bem “na grandeza de espírito, na fortaleza do corpo e em todas as outras coisas adequadas para fazer fortes os homens” (*Discorsi*, II, 2), como na Roma pagã, com certeza, pensa Maquiavel, também teríamos homens que se entregariam à “defesa da pátria” (*Discorsi*, II, 2).

⁹¹*Virtù* é um conceito central no pensamento de Maquiavel e significa resumidamente a capacidade do dirigente político de compreender o sentido secreto das coisas, a sua “lógica” intrínseca, adaptando-se a elas para agarrar e dominar a *fortuna*. Este conceito será objeto de uma análise mais aprofundada no capítulo III do presente trabalho.

novo “modo de viver”, isto é, a estruturas condicionais que não podemos fazer coincidir umas com as outras.

Diante desse quadro, o que pode significar “imitação da antigüidade” para Maquiavel? Certamente, não um simples retorno ao antigo. Antes, Maquiavel mostra que esse retorno implica numa reelaboração da matéria identificada como “antigüidade”. Admitindo isso, reconhecemos também que a ação a imitar não é mais a única coisa a considerar: é preciso confrontar, antes de tudo, o conjunto das circunstâncias e finalidades passadas com as do presente. Nesse sentido, imitar consiste menos em reproduzir tão precisamente quanto possível uma ação passada, quanto em aplicar sensatamente ao presente e ao futuro a lição tirada do passado. É esse o sentido que Maquiavel reforça na passagem já anteriormente referida: “para quem examina diligentemente as coisas passadas, é fácil prever as futuras em qualquer república, e aplicar os remédios empregados pelos antigos, ou, se não encontra nenhum usado por eles, pensar em novos levando em conta a semelhança das circunstâncias” (*similitudine degli accidenti* - *Discorsi*, I, 39).

Na medida, pois, em que é preciso “pensar em novos [remédios] levando em conta a semelhança das circunstâncias”, a imitação não pode mais ser considerada um “remédio” miraculoso para todos os males atuais e futuros, e sim tão somente uma das soluções possíveis, podendo tanto nos levar a adotar o sentido contrário da ação de um homem de Estado da antigüidade quanto a de segui-la tal qual. Esta conclusão poderia, à primeira vista, nos levar a pensar que se trata de uma recusa, ou ao menos de uma depreciação da imitação. Contudo, embora não se trate de repetir mecanicamente as ações dos dirigentes políticos da antigüidade, por mais importantes que estas tenham sido, e sim de avaliá-las no seu contexto, tirar a lição dos fatos mais do que dos homens e aplicar as lições, mantidas as devidas proporções, às situações presentes e futuras, o princípio enquanto tal da imitação não é negado, nem o poderia ser, na

medida em que a permanência e a recorrência dos mesmos fenômenos continuam a ser considerados por Maquiavel como “leis gerais”: a natureza das coisas e do homem comportam constantes que produzem necessariamente o retorno dos mesmos efeitos que, sendo adequados ou inadequados, exigem necessariamente meios análogos para os assumir ou evitar.

De acordo com esse quadro, também não podemos dizer que há uma contradição entre a teoria da imitação e a concepção que Maquiavel tem do papel da *fortuna*. A primeira é, por assim dizer, adaptada à segunda: a imitação dos grandes exemplos da antigüidade permanece uma das armas, ou até mesmo a principal, da qual a *virtù* dispõe na luta contra a *fortuna* e suas incessantes variações. O que Maquiavel destaca claramente é que os mesmos “remédios” não produzem sempre os mesmos resultados: pode-se chegar ao mesmo objetivo por vias diferentes, como também seguindo caminhos iguais, um pode obter êxito onde o outro fracassa. Tudo depende das circunstâncias e da adaptação às circunstâncias.

A compreensão dessa “regra geral” fica particularmente clara na seqüência de exemplos apontada por Maquiavel no Livro III, dos *Discorsi* (*Discorsi*, III, 19-22), onde é desenvolvida a questão se o dirigente político deve desempenhar as suas tarefas com clemência ou crueldade. A oportunidade para essa reflexão é fornecida pelo exemplo de dois chefes militares romanos, Quíncio e Ápio Cláudio, mandados na mesma época para a frente de guerra. Ápio, em base à sua crueldade por pouco não fracassou; Quíncio, ao contrário, obteve êxito com a sua clemência. Contudo, contra a conclusão apressada que se poderia tirar, de que “para governar uma multidão é melhor ser humano do que soberbo, piedoso do que cruel” (*Discorsi*, III, 19), Maquiavel acrescenta a ressalva “não obstante” (*nondimeno*), com a qual assinala que os referidos exemplos não falam mais por si mesmos, mas devem ser pesados em relação a outras experiências. No presente caso, o “não obstante” dirige-se contra a frase atribuída a Tácito, segundo a qual, para se comandar a multidão, exige-se antes o castigo do que a bondade: “para

governar uma multidão, vale mais o castigo do que o favor” (*Discorsi*, III, 19)⁹². Como a proposição tirada da experiência está contraposta a outra que em princípio também o foi, segue a primeira “consideração” de Maquiavel: deve-se tentar legitimar ambas (a do exemplo dos capitães Quíncio e Ápio e a de Tácito) “considerando um modo de salvar uma e outra dessas opiniões” (*Discorsi*, III, 19). Este procedimento leva a decidir a questão posta no início, se os comandados estão vinculados ao comandante numa responsabilidade comum na vida civil ou se estão simplesmente subordinados, isto é, numa situação na qual prevalece a força da submissão:

tu podes mandar ou sobre homens que ordinariamente são teus iguais, ou sobre homens que sempre estiveram submetidos a ti. Quando se trata de iguais (*ti sono compagni*), não se pode empregar a fundo (*interamente*) o castigo (*pena*), nem aquela severidade recomendada por Cornélio; e como a plebe romana tinha direitos de governo similares aos da nobreza (*equale imperio con la Nobilità*), aquele que se encarregava de governá-la por um tempo não podia tratá-la com crueldade e dureza (*rozzezza*). E se vê por muitos exemplos que quase sempre obtinham melhores frutos os capitães romanos que se faziam amar por seus exércitos e os dirigiam com favores (*con ossequio*) do que os demais que se faziam temer extraordinariamente (*Discorsi*, III, 19).

Esta regra, que numa república é preferível a humanidade à crueldade, é reforçada no capítulo seguinte pelos exemplos de Camilo e Cipião: Camilo recusa-se a tomar como reféns as crianças faliscas que um mestre lhe trouxera por traição e as devolve aos inimigos. Seu gesto de humanidade teve mais eficácia sobre estes últimos do que toda força dos romanos: tocados por sua lealdade e sua humanidade, lhes abriram as portas da cidade, o que leva Maquiavel a concluir: “com este exemplo verdadeiro podemos ver como muitas vezes pesa mais no espírito dos homens um ato humano e cheio de caridade do que o ato feroz e violento, e como em muitas ocasiões as províncias e as cidades que não puderam ser tomadas pelas armas, as máquinas bélicas ou qualquer outra mostra de força humana, são conquistadas por um exemplo de

⁹²Em latim no original: “*In multitudine regenda plus poena quam obsequium valet*”.

humanidade, de piedade, de castidade ou de liberalidade” (*Discorsi*, III, 20). Cipião é louvado por seu exemplo de honradez pelo fato de “restituir ao marido uma mulher jovem e bela” (*Discorsi*, III, 20). A regra da superioridade prática da humanidade em relação à crueldade no comando das tropas tem sua validade limitada às repúblicas, observara Maquiavel no final do capítulo XIX, mas já “quem comanda súditos (...), se não quiser que se tornem insolentes e que te menosprezem (*non ti calpestino*) por tua condescendência, deve inclinar-se (*volgersi*) mais ao castigo do que ao prêmio” (*Discorsi*, III, 19). Aparentemente, o problema colocado (se o dirigente deve desempenhar as suas tarefas com clemência ou com crueldade) parece resolvido: se for numa república, deve agir com clemência; se for num principado, deve usar de crueldade. Maquiavel, porém, não se satisfaz com esse resultado. Ele põe no centro do capítulo XXII do livro III dos *Discorsi* o exemplo de Mânlio Torquato que, em oposição à regra referida acima, conduz, justamente no tempo da república romana, seus soldados com extrema crueldade e severidade e obtém o mesmo êxito que o obtido pelos que comandaram o exército com clemência e humanidade.

Numa formulação geral, o problema central que resulta dessas observações consiste no seguinte: como pode ser possível que, com meios opostos, se obtenham resultados iguais? O importante nessa constatação é o fato de inverter os termos da resposta comumente dada. Talvez, pondera Maquiavel, nem dependa daqueles fatores considerados até aqui como decisivos, os da crueldade e da clemência, uma vez que se pode “conquistar glória e reputação com modos de ação opostos a estes” (*Discorsi*, III, 21). Quer dizer, o decisivo talvez não esteja no uso de meios cruéis ou humanos, e sim na capacidade de liderar as tropas, na *virtù* do dirigente. O problema formulado desta maneira é ilustrado pela oposição entre o modo de ação de Aníbal e de Cipião. Aníbal é caracterizado por sua extrema crueldade e Cipião por sua grande humanidade. Comum a ambos, sob premissas tão opostas, está o resultado igual. Para explicar o êxito de ambos na

conquista das províncias da Itália e da Espanha, são aduzidas inicialmente razões que remetem à natureza humana: “os homens são desejosos de coisas novas”; “os homens se cansam do bem e se lamentam do mal”; “os homens são movidos por duas coisas principais: o amor e o temor” (*Discorsi*, III, 21), etc. Decisiva, porém, para a solução da questão é a afirmação de que comum aos dois capitães, apesar da sua oposição prática, é sua elevada virtù: “concluo, portanto, que não importa muito de que modo um capitão age, desde que sua *virtù* seja tão grande que compense qualquer dos dois comportamentos” (*Discorsi*, III, 21).

Esta conclusão é reforçada no capítulo XXII pelos exemplos de Mânlio Torquato e Valério Corvino, ambos “excelentes capitães, de semelhante *virtù* e parecidos triunfos e glória” (*Discorsi*, III, 22). Uma única coisa os distingue: a conduta diferente, “profundamente oposta” que lhes permitiu atingir esta glória e esta celebridade. Mânlio era de uma dureza quase desumana em relação a seus soldados, fazendo até matar seu próprio filho, e as ordens que dava eram de uma severidade tornada proverbial. Valério, ao contrário, comandava com a clemência e a bondade de um pai. Estes exemplos nos fazem, pois, compreender como, “com maneiras diferentes, eles obtiveram os mesmos sucessos contra o inimigo, em favor da república e para seu interesse particular” (*Discorsi*, III, 22).

Notamos assim que, aquilo que, graças à história, é percebido como obrigatório e constante não pode ser visto antecipadamente como correspondendo inevitavelmente à eterna baixeza dos homens, e sim como a eterna indeterminidade e periculosidade humanas, o que exige da parte do dirigente político meios de controle da ordem pública sempre novos. Numa tal ótica, a história antiga deixa de oferecer o modelo absoluto de toda ação política exitosa, sem deixar de ser a sua fonte. O que o político de *virtù* encontra nela não são necessariamente modelos de conduta acabados e prontos para serem assumidos, e sim um amplo quadro de comportamentos e

de situações humanas capazes de esclarecer e confirmar as “regras gerais” que comandam a política.

Uma visão de conjunto das passagens analisadas permite, pois, compreender o convite feito na Introdução ao Livro I dos *Discorsi*, de buscar o verdadeiro conhecimento da História. O Direito e a Medicina, diz Maquiavel nesta Introdução, souberam praticar esta arte, extraíndo de exemplos antigos a seiva que nutre os casos modernos. Ora o que pode a Medicina e o Direito, deve poder também a Política no cumprimento de sua tarefa específica, qual seja, a de “ordenar a república, manter o Estado, governar o reino, organizar o exército e administrar a guerra, julgar os súditos ou aumentar o império” (*Discorsi*, I, Introdução). Este programa é possível, porque há certa regularidade (constância ou estabilidade) nos comportamentos humanos, apesar da variação ou instabilidade dos acontecimentos e as diferenças resultantes da educação dos indivíduos. Assim, convenientemente compreendido, o comportamento político do homem tem alguma coisa de comparável a um processo natural: nele se encontram as mesmas alternâncias de nascimento e morte, tanto no nível individual quanto do Estado (“corpo misto”). Assim como é possível descrever e esclarecer as regularidades e as leis dos fenômenos físicos, assim também a arte política deve poder esclarecer as leis dos corpos mistos, de modo que seus dirigentes empunhem na situação concreta cada vez as medidas mais adequadas à consecução dos fins propostos.

CAPÍTULO II

AS MOLAS PROPULSORAS DA AÇÃO POLÍTICA

Afirmar que no centro das preocupações de Maquiavel está o problema da ação política levanta um conjunto de questões que se tornam particularmente incômodas quando passamos à consideração de sua “antropologia”. O problema consiste em explicar de que maneira os indivíduos são capazes de converter-se em sujeitos políticos quando sabemos que Maquiavel rompe com a idéia da existência de um elo de ligação entre uma natureza propensa desde si à vida política e fim, o “bem comum” ou o bem em sociedade. Se natureza humana e finalidade última não são mais feitas uma para a outra, se os homens não aderem “naturalmente” ao bem comum, por que e como a finalidade da existência humana pode continuar sendo uma vida em comunidade? Na tentativa de proporcionar uma resposta a essa complexa questão, examinaremos os problemas do mal, do desejo, da necessidade e do conflito.

1 O PROBLEMA DO MAL E DA CONVERSÃO DO INDIVÍDUO EM SUJEITO POLÍTICO

Tratar da “antropologia” maquiaveliana, de sua “concepção de homem”, é uma questão particularmente complexa, porque Maquiavel não dedicou um tratamento específico a este tema. Devido a esta característica peculiar de sua obra, uma questão prévia que é preciso esclarecer é: as opiniões de Maquiavel sobre a “natureza humana”, presentes de modo disperso em seus

trabalhos, referem-se a uma concepção de homem enquanto tal ou tratam de modo restrito de sua concepção de “homem político”?

Quando consideramos mais atentamente o capítulo XV de *O Príncipe*, parece que não há dúvidas:

Sendo meu propósito escrever algo útil para quem a entende, parece-me mais conveniente ir diretamente à verdade efetiva da coisa do que a imaginação dessa. Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos e nem sabemos se existiram de verdade, porque há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver, que aquele que deixa o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes sua ruína do que sua preservação (*Príncipe*, XV).

Maquiavel ensina que se nos orientarmos pelo modo como os homens “deveriam viver” chegaremos “a repúblicas e principados que jamais existiram”. Foi assim que procederam os filósofos clássicos e tem defendido a religião cristã quando fala do “reino de Deus”: ridicularizando ou deplorando as paixões, tratadas como vícios, elogiaram e manifestaram sua fé numa natureza humana inexistente. Conceberam os homens não como são, mas como gostariam que fossem. Por isso, seu ensinamento político não só é inútil, como desastroso: quem o segue, “aprende antes sua ruína do que sua preservação”. Por esse motivo, Maquiavel edifica suas reflexões sobre um terreno reconhecidamente baixo, mas que tem a vantagem de ser sólido. Contudo, não lhe interessa saber como os homens vivem somente para descrever este modo de vida. Antes, seu propósito é “escrever algo útil a quem a entende”: ensinar aos príncipes como devem governar a partir do conhecimento de como os homens vivem. Expresso de outro modo, poderíamos dizer que Maquiavel interessa-se pelo homem enquanto “funciona” politicamente, e não por seu comportamento em relação aos outros, ao mundo e a Deus. Mostrar que os homens nem sempre procedem do modo como ele os descreve não implica necessariamente na refutação de suas teses. Maquiavel também o sabe. Contudo, acredita que muitas facetas da natureza humana não desempenham papel algum no comportamento político. Por isso, os eventuais

equivocos de suas afirmações acerca do homem devem ser atribuídos à sua teoria política e não à sua concepção de homem.

No entanto, admitir que, partindo do estudo dos fatos políticos, Maquiavel chega a certas conclusões que não se referem ao homem enquanto tal, mas ao “homem político”, não responde ainda à questão que nos parece central: o que leva esse “homem político” a agir “politicamente”? Esta questão adquire uma importância ainda maior na medida em que sabemos que Maquiavel se divorciou, na exposição de seu pensamento político, da tradição filosófica legada pelo cristianismo medieval. Com efeito, na formulação que lhe deu, por exemplo, seu contemporâneo, frei Girolamo Savonarola, numa obra publicada em 1498, a sociabilidade é intrínseca à natureza humana: embora Deus não tenha dotado o homem de tudo o que necessita para sua vida, como o fez com os animais, “deu-lhe a razão e o instrumento das mãos, pelos quais ele mesmo pode preparar tais coisas”⁹³. Como o preparo exige diferentes artes que não se encontram reunidas num só homem, “é imprescindível que os homens vivam juntos” (*Tratado*, I, 1). Seguindo ainda a argumentação tomista, Savonarola demonstra que a origem da comunidade política é resultante da atividade de cooperação dos indivíduos e a finalidade que ela cumpre é a realização do bem comum: “o governo da comunidade foi criado para zelar pelo bem comum a fim de que os homens possam viver juntos pacificamente e entregar-se à virtude e conseguir mais facilmente a felicidade eterna” (*Tratado*, I, 1). Tal como Tomás de Aquino, elege também o bem comum como critério de distinção entre o “bom” e o “mau” governo: “é bom governo aquele que

⁹³SAVONAROLA, Girolamo. *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*. Tradução de Maria Aparecida Brandini de Boni e Luis Alberto de Boni. Petrópolis, Vozes, 1991, Tratado I, capítulo I. Que Maquiavel ouvia os sermões do frei é atestado por uma carta que escreveu ao embaixador de Florença em Roma, Ricardo Becchi (Carta de 09.03.1498. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., carta nº 3, pp. 1010-12), mas ele dá a entender também que conhece os “*escritos*” do pregador: “*Tendo Florença reorganizado o Estado, depois de 94, com a ajuda de frei Girolamo Savonarola, cujos escritos mostram a doutrina, a prudência e a virtude de seu espírito (...)*” (*Discorsi*, I, 45 - grifos meus).

com toda diligência procura manter e aumentar o bem comum e também induz os homens às virtudes”; é “mau governo aquele que abandona o bem comum, procurando seu próprio bem” (*Tratado*, I, 1).

Dessa tradição, embora compartilhe da idéia da preeminência do bem coletivo sobre o interesse particular, já não admite mais a existência de um plano superior à vida coletiva terrena e que a subordina. Igualmente, segundo seu entendimento, não existe um conduto que leva diretamente da natureza inata do homem até o seu fim último na terra. Para ele, os homens não possuem esse impulso intrínseco à comunidade política e o modo de agir destes é antes marcado pela competição do que pela cooperação. Enquanto a tradição filosófico-cristã medieval partia do pressuposto da bondade essencial dos homens, limitando-se a ação do Estado a refrear os excessos, para Maquiavel os “maldosos e desregrados” não são uma minoria, mas, ao contrário, compreendem toda a humanidade. Seria sem dúvida melhor, confessa Maquiavel, “manter a palavra empenhada e viver com integridade e não com astúcia” (*Príncipe*, XVIII), seguir os preceitos do bem, àqueles do mal opor-se, respeitar, na própria ação, os grandes valores da “clemência”, da “fidelidade”, da “humanidade”, da “integridade” e da “religiosidade” (*Príncipe*, XVIII). Este modo de proceder seria o desejável “se os homens fossem todos bons” (*Príncipe*, XVIII). No entanto, “como são maus e não mantêm a palavra para contigo, não tens porque também cumprir a tua” (*Príncipe*, XVIII). Enfim, a obra maquiaveliana está marcada de ponta a ponta por observações semelhantes a estas que acentuam a necessidade e a inevitabilidade do mal num mundo que não conhece a bondade, mas homens perversos e cruéis: “pode-se dizer dos homens, de modo geral, que são ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos e são ávidos de vantagens” (*Príncipe*, XVII); “é necessário que quem dispõe uma república e ordena suas leis pressuponha que todos os homens são maus, e estão sempre prontos para usar a maldade de seu espírito toda vez que se lhes apresente a ocasião de fazê-lo livremente”

(*Discorsi*, I, 3); “a malvadez dos homens não se doma com o tempo, nem se aplaca com os benefícios” (*Discorsi*, III, 3); etc. Atendo-nos unicamente a estas frases tomadas fora de seu contexto, parece lógico concluir que o mal constitui a estrutura fundamental e imutável da natureza humana desde sempre inclinada a ele, sendo incapaz, por conseguinte, de vencê-lo⁹⁴. Neste sentido, Maquiavel seria, às vezes de modo implícito e outras expressamente, um transcritor em termos laicos da teoria bíblica do “pecado original”⁹⁵.

⁹⁴Esta é, de acordo com Claude Lefort, a posição defendida por Gerhard Ritter (*Die Dämonie der Macht, Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit*). A novidade do empreendimento de Ritter, de acordo com Lefort, é sua pretensão de mostrar que Maquiavel, diferentemente dos historiadores antigos, que já conheciam a perversidade humana, pretende “elaborar uma teoria da política fundada sobre a idéia dessa perversidade” (LEFORT, Claude. **Le travail de l'oeuvre Machiavel**. Op. cit., p. 208). O objetivo da obra maquiaveliana de acordo com Ritter é, continua ele, “investigar as condições de possibilidade de um Estado estável e ordenado partindo da tese que o mal é originário e inextirpável no homem” (Ibidem).

⁹⁵Em seus trabalhos literários, Maquiavel efetivamente dá margem a essa interpretação ao invocar o Jardim do Éden, dando a impressão que não nega a doutrina bíblica do “pecado original”. Certamente, é difícil saber se ele acredita e como ele acredita na versão bíblica da serpente, de Eva, da maçã e de Adão. O fato é que Maquiavel retoma a idéia da queda, não só no sentido das derrocadas impostas pela *fortuna* ou do sobe-e-desce da história, isto é, não só como uma queda, mas como a grande e única queda. Várias passagens de seus trabalhos literários falam numa ruptura do mundo logo após a criação do homem e numa natureza inferior que os homens teriam adquirido a partir desse momento para o todo e sempre. Alguns elementos da doutrina bíblica do “pecado original”, presentes nessas descrições (uma natureza originalmente boa e uma segunda natureza má), indicam, pois, as fontes teológicas da doutrina de Maquiavel, sem que possamos, no entanto, precisar até que ponto ele as assume em sua obra propriamente política, já que ali encontramos referências somente à “segunda natureza”, aquela “mais propensa ao mal do que ao bem” (HF, VII, 30). Assim, por exemplo, em seu trabalho *Exortação à Penitência*, após descrever as finalidades para as quais Deus criou o homem, narra como se romperam essas mesmas finalidades: “(...) e o homem é criado apenas para o bem e a honra de Deus, ao qual Ele deu a fala para que pudesse louvá-Lo, deu-lhe a face não voltada para a terra como os outros animais, mas voltada para o céu para que pudesse vê-Lo continuamente, deu-lhe as mãos para que pudesse construir os templos e fazer os sacrifícios em Sua honra, deu-lhe a razão e o intelecto para que pudesse especular e conhecer a grandeza de Deus (...). Aquela língua feita para honrar a Deus blasfema contra Ele, a boca por onde deve se alimentar, ele a transforma numa cloaca e numa via para satisfazer ao apetite e ao ventre com delicadas e supérfluas iguarias, converte aquelas especulações sobre Deus em especulações sobre o mundo, aquele apetite de conservar a espécie humana se transforma em luxúria e muitas outras lascívia” (MAQUIAVEL, Nicolau. **Esortazione alla penitenza**. In: *Classici U.T.E.T.* Vol. IV: Scritti letterari. A cura di Luigi Blasucci. Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1996, pp. 284-5). Além desse texto, Maquiavel também se refere com uma linguagem semelhante a esse tema em sua obra em verso “I Capitoli”, especialmente nos poemas dedicados à ambição e à ingratidão. Assim, no poema “Da Ambição”, encontramos sua narrativa mais explícita da doutrina da queda. Ele conta que Deus tinha acabado de fazer as estrelas e o céu, a luz, os elementos e o homem, “dominador de tantas coisas belas” (v. 18), de esmagar o orgulho dos anjos e de expulsar Adão do Paraíso, o qual com “sua mulher” (v. 21) se tornara um rebelde “por provar a maçã” (v. 21), quando, nascidos “Caim e Abel” (v. 22) e vivendo todos “alegres na humilde morada” (v. 24), uma “potência oculta do céu” (v. 25) enviou “à natureza humana pouco amiga” (v. 27) duas fúrias para viver na terra “privando-nos de paz e pondo-nos em guerra, tirando-nos toda tranqüilidade e todo bem” (vs. 28-9). A partir daí o mal cresceu e se multiplicou (MAQUIAVEL, Nicolau. **I Capitoli: Dell'ambizione**. In: *Classici U.T.E.T.* Vol. IV: Scritti letterari. Op. cit., versos 13-30, pp. 346-7). No poema “Da Ingatidão”, encontra-se uma narrativa parecida, mas mais sucinta, sem a história de Adão e Eva:

Essa tese, pela ampla aceitação e divulgação recebidas, já integra o que podemos chamar de “opinião comum”, ou “opinião vulgar” acerca de Maquiavel. Os problemas aparecem quando partimos para a consideração acerca da “gênese” do mal. Diante da questão de saber de onde, na ação política, nasce a crueldade, a perversidade, o “mal” enfim, que caracteriza seu universo, a “opinião comum” costuma responder que nasce da originária malvadez da alma humana. A resposta, como se vê, é nitidamente tautológica: o “mal” que constatamos na ação política nasce do “mal” que habita a alma humana. Mesmo quando se pretende fugir da esterilidade dessa tautologia explicando que o “mal” nasce da necessidade na qual o homem se encontra de fazer frente, com quaisquer meios, à maldade dos outros, a resposta não alcança melhor êxito. Com efeito, não só permanece inexplicado, nesta última hipótese, a razão de ser e a origem do “mal” do outro, como torna inaceitável a primeira explicação: admitindo a segunda resposta, não será mais possível dizer que o mal que está em nós tem sua raiz no mal do “outro”. Das duas hipóteses, uma exclui a outra. Ou se aceita que a razão de ser e origem do mal é constitutiva da natureza degradada do homem, ou se defende que é a resposta que o homem se vê obrigado a dar, com todos os meios e sem hesitação, à maldade (real ou potencial) dos “outros”.

Na verdade, diante de uma consideração atenta dos textos, ambas precisam ser rejeitadas⁹⁶. A primeira hipótese, de que o mal integra a estrutura originária e inextirpável da alma humana, não resiste, porque se tornaria impossível explicar como Maquiavel poderia operar a conversão de homem perverso em sujeito político: ao mesmo tempo que o homem estaria

quando as estrelas e o céu se desgostaram da glória dos mortais, nasceu a Ingratidão, filha da Avareza e da Suspeita, criada nos braços da Inveja. Desde então, o veneno da Ingratidão repousa no regaço de príncipes e reis, e tinge de perfídia o coração de todo povo (MAQUIAVEL, Nicolau. **I Capitoli: Dell'Ingratitudine**. In: *Classici U.T.E.T.* Vol. IV: Scritti letterari. Op. cit., versos 22-30, pp. 338-9). Assim, de acordo com os seus textos literários, houve um período num Éden, uma “idade de ouro”, em que o homem não era mau. Num instante, algo aconteceu: Adão e sua mulher foram expulsos do Paraíso, uma potência oculta enviou duas “fúrias” à terra e os vícios proliferaram. Desde então, o homem se tornou o que ele é hoje e será sempre: ser propenso a todos os vícios.

⁹⁶Essa é a posição de Gennaro SASSO (**Niccolò Machiavelli: Storia del suo pensiero politico**. Bologna, Società editrice il Mulino, 1980, pp. 414-27), cujo ponto de vista no presente parágrafo assumimos.

possuído pelo mal, ele o possuiria e seria capaz ainda de extrair dele algo estranho e até oposto à sua “natureza”, a comunidade humana (um “bem” coletivo). A segunda hipótese, de que o mal se origina na maldade do outro, igualmente não se sustenta: mesmo se o surgimento do mal fosse explicável pelo subsistir (real ou presumido) de um outro e contraposto mal, permaneceria ainda a necessidade de ter de explicar a gênese deste, que surge como “ocasião”, causa ou pretexto, daquele. Dizer que o homem age com “maldade” porque o outro age (ou pode agir) com maldade, continua uma explicação tautológica acerca da gênese do mal.

Para Maquiavel, portanto, “constitutivo”, “necessário” é o caráter limitado da natureza humana, e não sua propensão para o mal. A compreensão “maquiaveliana” acerca do mal pode ser captada de modo mais preciso na “regra geral” enunciada na abertura do capítulo III do livro I dos *Discorsi*: “é necessário que aquele que institui uma república e ordena suas leis, pressuponha que todos os homens são maus e que estão sempre prontos para usar da maldade de sua alma assim que se lhes apresente a ocasião de fazê-lo livremente” (*Discorsi*, I, 3 - grifos meus). Note-se que a “malvadez” dos homens é concebida não como um dado imodificável de sua “natureza”, e sim como uma “hipótese”, uma “suposição” (“é necessário que... pressuponha que todos os homens são maus...”), tornada “necessária” dada a situação na qual os homens se encontram para agir no mundo da política. Em vez de ser uma característica imutável da natureza humana, o mal é uma das possíveis conseqüências da situação do homem na história e, por isso, um dos meios que, na luta constante contra o poder da *fortuna*, é obrigado (*necessitato*) a assumir.

Aos olhos de Maquiavel, podemos dizer que, antes de “essencialmente maus”, os homens são “fundamentalmente medíocres”. É preciso estar sempre preparado para tudo, particularmente para o “pior”, da parte deles, como ele lembra no episódio da conduta de João Paulo Baglione por ocasião da conquista de seu domínio (Perugia) pelo papa Julio II. A “mediocridade” do gesto de Baglione está na sua “covardia”: tendo surgido a *occasione*

privilegiada de agir em conformidade com o seu “caráter mau e violento”, foi incapaz de realizar a tarefa imposta pelas circunstâncias. Considerando que a Igreja era a principal agente da divisão e corrupção da Itália, Baglione poderia ter mudado as condições da ação política tivesse ele eliminado seu chefe máximo, o papa. Impedido de ser “perfeitamente bom” (*Discorsi*, I, 27) devido à inclinação de seu caráter, não soube nem mesmo ser “honrosamente mau” (*Discorsi*, I, 27), como era de se esperar. Foi “mediocre”.

É preciso estar atento, porém, para não ver nas considerações de Maquiavel acerca da “natureza humana” uma “metafísica”, pois isto nos conduziria a uma espécie de “substancialização” do mal, noção de todo estranha à sua compreensão antropológica, acima de tudo voltada ao comportamento do homem em sua existência “político-social” e jamais “em si”. A variante mais freqüente de semelhante tendência está na redução a uma antropologia uniformemente pessimista. A favor dessa tese pesam, certamente, algumas passagens abundantemente citadas de *O Príncipe* e dos *Discorsi*, mas no todo ela implica numa visão estática, inteiramente estranha à sua perspectiva histórica. O significativo para Maquiavel, insistimos, não é a descrição da natureza humana como corrupta, no sentido antropológico. Antes, o fato de partir de uma pressuposição fundamentalmente pessimista acerca da natureza humana tem uma finalidade prática: partindo da “hipótese” da maldade humana, pode considerar cada vez a situação mais difícil da ação política. Quando admitimos semelhante perspectiva de compreensão e generalizamos o “sentido hipotético” que o juízo “todos os homens são maus” (*Discorsi*, I, 3) manifestamente contém, então percebemos também sob um ângulo totalmente novo as afirmações de Maquiavel sobre a natureza humana: não se trata de formulações conceituais que têm em vista uma fundamentação rigorosa da concepção antropológica, e sim de observações extraídas da experiência histórica presente e passada com o objetivo de orientar o agente político para que descubra o procedimento mais adequado às circunstâncias de modo a

alcançar, graças a esse conhecimento, um controle mais efetivo da ordem política. Sabendo que os homens “usam a maldade de seu espírito toda vez que têm livre ocasião” (*Discorsi*, I, 3), o governante sabe também que deve precaver-se. Partindo desse pressuposto, o comportamento dos indivíduos torna-se mais “calculável”.

Esta “chave de leitura” do “pessimismo antropológico” de Maquiavel abre-nos igualmente uma nova compreensão de sua recomendação ao dirigente político, de que, mesmo sendo louvável ser tido por “piedoso, fiel, humano, íntegro e religioso” (*Príncipe*, XVIII), é preciso que ele possa e saiba “como tornar-se o contrário, se necessário” (*Príncipe*, XVIII). Com efeito, ao admitirmos que Maquiavel faz um uso hipotético do juízo pessimista acerca da natureza humana, tal recomendação não pode mais ser lida como exigência para um agir imoral desde o princípio, uma essencial inescrupulosidade. Antes, trata-se da necessidade imposta ao governante de responder eficazmente aos desafios da realidade múltipla, contraditória, conflitual e moralmente incompatível, o que requer dele a capacidade de agir de modo sempre novo e diverso em cada circunstância determinada. O “mal” é tão somente um “meio” que é preciso empunhar, se e quando as circunstâncias o exigirem.

Possuir “um espírito disposto a voltar-se segundo os ventos da *fortuna* e a variação das coisas o exigirem” (*Príncipe*, XVIII), significa para o governante saber “entrar no mal, se necessário” (*Príncipe*, XVIII). Este é o critério à luz do qual o problema da “maldade humana” se ilumina: não é algo originário, e sim consequência da necessidade que, em qualquer momento de sua vida, obriga o homem prudente a enfrentar os ataques da *fortuna*. Neste esforço, o governante é obrigado a abandonar qualquer consideração de bem e de mal, de justo e injusto, e sacrificar à exigência suprema da salvação do Estado as leis da moral e da religião, pois no jogo político a queda e a decadência são possibilidades terríveis, mas reais, reservadas a quem se mostra incapaz (ou hesita) de seguir este princípio.

Contudo, mesmo admitindo o sentido hipotético de seu pessimismo antropológico, permanece que, para Maquiavel, os homens são incapazes de uma atitude espontânea de cooperação para a constituição da sociedade política. Seria, portanto, um equívoco pensar que os homens poderiam chegar a uma forma de vida coletiva renunciado a seus interesses egoístas e realizando o interesse comum. A “natureza” desde si mesma conduz antes à ruína. Se o homem é capaz de constituir uma “comunidade política”, deve chegar lá por um outro caminho. Esse é o entendimento de Maquiavel. A questão óbvia é: qual é esse caminho?

2 O DESEJO⁹⁷

A antropologia naturalista de Maquiavel repousa sobre um conceito de natureza liberado de todas as implicações essencialistas e teleológicas e que, em seu cerne, aponta para um impulso imutável intrínseco à natureza. “Viver segundo a natureza”: esta máxima do agir ético-moral da tradição ficou sem sentido sob os pressupostos de Maquiavel uma vez que, no conceito de natureza empregado por ele, inexistem um controle e uma teleologia internas. Na finalidade da natureza humana não existe mais qualquer normatividade interna, ela está livre de princípios. Por esse motivo, não é em conformidade com a natureza, e sim contra ela que é possível instaurar uma ordem entre os homens.

⁹⁷Evidentemente, não é nosso propósito aqui apresentar uma “teoria” do desejo ou qualquer coisa que se assemelhe a isto, porquanto isso seria extrapolar os limites das “considerações” feitas por Maquiavel. Suas afirmações acerca do desejo têm uma finalidade prática, resultantes muito mais de suas observações da vida política e do conhecimento histórico, particularmente de Roma, do que de uma reflexão acurada acerca da natureza humana. Nosso objetivo com a introdução desse tema é, pois, tão somente o de mostrar o lugar que o desejo ocupa na doutrina da ação política de Maquiavel e de que modo ele contribui na exigência de elevação da capacidade de ação do dirigente.

Quando Maquiavel trata do “desejo”, fica sobremodo evidente essa ausência de uma teleologia na sua compreensão de natureza humana. Para ele, o que caracteriza fundamentalmente o desejo humano é o fato de ser “omni-compreensivo” e sem controle interno. O homem é insaciável, seus desejos se dirigem a tudo, não conhecem qualquer norma interna. Essa insaciabilidade deriva da distância que separa o desejar do conseguir, o que é dado ambicionar do que efetivamente é possível adquirir: “a natureza criou os homens de maneira que podem desejar tudo, mas não podem conseguir tudo, de modo que, sendo sempre maior o desejo do que a capacidade (*potenza*) de conseguir (*acquistare*), resulta o descontentamento do que se possui e a insatisfação em relação a isso. Daí nasce a variação de suas *fortunas*” (*Discorsi*, I, 37). A mesma idéia é retomada na Introdução ao livro II: “sendo os apetites (*appetiti*) humanos insaciáveis, porque por natureza podem e querem desejar todas as coisas, e a *fortuna* lhes permite conseguir poucas, resulta continuamente um descontentamento no espírito humano, e um tédio das coisas que se possuem” (*Discorsi*, II, Introdução).

As passagens referidas visam responder uma questão clássica: por que os homens agem? Isto é, o que explica o fato de eles se moverem adiante, incansavelmente? De acordo com os textos citados, Maquiavel responde com uma constatação: o homem é habitado pelo desejo e este possui algumas características peculiares. Primeiramente, é inexaurível. O homem é capaz de desejar muito mais do que é capaz de concretizar. A insatisfação, isto é, o fato de, literalmente, “não estar saciado”, de ser incapaz, por definição, de encontrar algo que aplaque plenamente seu desejo, é o que possibilita e provoca, desde o ponto de vista antropológico, o movimento humano de busca. Ora, se a insatisfação decorrente da distância entre a incomensurabilidade do desejo e os limites impostos para sua realização é o motivo (força ou impulso) que faz o homem conduzir-se adiante, por que não esperar também que ele não possa dirigi-lo “naturalmente” à vida coletiva? Isto é, por que não esperar que dentre os objetos do desejo humano não esteja também o

da realização de uma vida política, de aperfeiçoamento humano, que garantam aos homens a “vida boa”, de acordo com a linguagem da tradição filosófico-cristã medieval?

Para compreender a resposta de Maquiavel, é preciso atentar a dois aspectos: um é o fato de que “os homens se inclinam mais ao mal do que ao bem” (*Discorsi*, I, 9). Assim, se eles desejam uma vida coletiva, a desejam antes como garantia de sua segurança, isto é, como um bem para si, como satisfação de uma necessidade individual, do que para a realização de um ideal coletivo. Conseqüentemente, o simples “desejo” não é suficiente para fundar uma vida coletiva na medida que esta requer a renúncia dos interesses privados em favor dos comuns. E esta renúncia, como veremos, não é “espontânea”, mas em princípio resulta das diferentes formas de coerção.

Um segundo aspecto é o caráter anárquico, próprio do desejo. Na medida em que os homens, “por natureza, podem e querem desejar todas as coisas” (*Discorsi*, II, Introdução), esta “natureza” não os inclina necessariamente para uma finalidade determinada, a busca de uma vida coletiva, porque o desejo humano é omni-abrangente. Além disso, não há uma normatividade interna que regula esse desejo e o dirige a este fim em prejuízo de todos os demais. Se o homem prefere determinados objetos em detrimento de outros, e é o caso em Maquiavel, é porque estes são mais adequados à sua “inclinação egoísta”. Assim, a busca de uma vida coletiva é um dentre os inúmeros objetos de seu desejo e que ele procura realizar animado não por uma idéia superior de “bem”, e sim pela necessidade de segurança, especialmente.

Dado esse caráter “omni-abrangente” e inexaurível do desejo humano, compreende-se também porque os homens são “ávidos por novidades”: “os homens desejam novidades, e desejosos de coisas novas se mostram tanto os que estão bem quanto os que estão mal, pois como disse outra vez, e é verdade, os homens se cansam do bem e se lamentam do mal” (*Discorsi*, III, 21). Mostra-se aqui o caráter dinâmico da história para Maquiavel: não há situação diante da qual

os homens preferam “estacionar”. Mesmo os que, em princípio, “estão bem”, desejam a mudança com a mesma força quanto aqueles que “estão mal”. Se os homens constróem sempre novas formas políticas e modificam constantemente as que existem, é porque o desejo de novidade faz com que “se cansem do bem e se lamentem do mal”.

Mesmo admitindo que o desejo é inexaurível, “omni-abrangente” e ávido por novidades, pode-se determinar, ainda que apenas parcialmente, seu conteúdo? Quer dizer, mesmo que a natureza tenha criado os homens “com a sede de tudo abraçar”, é possível identificar algo que caracterize de modo peculiar esse desejo? Talvez, sim. Parece-nos que o múltiplo modo de sua satisfação e, ao mesmo tempo, a essência da mola propulsora humana e da necessidade natural é, para Maquiavel, a ambição (*ambizione*). Ela pode surgir nas mais diferentes formas e dirigir-se aos mais variados objetos, mas possui sempre a mesma urgência e dinâmica impetuosa. O que Maquiavel destaca é que não há nenhuma ação humana desinteressada. O homem é sempre movido em seu agir por alguma “ambição”.

O objeto da ambição é múltiplo e, em princípio, isto é, enquanto impulso inerente à natureza humana, não pode ser considerado nem bom, nem mau. Além disso, diz Maquiavel, a ambição, “é tão poderosa nos corações humanos, que nunca os abandona, por mais alto que tenham chegado” (*Discorsi*, I, 37). Como desejo, carrega a marca da insaciabilidade que caracteriza todos os demais: os homens “saltam de uma ambição a outra” (*Discorsi*, I, 46).

Um objeto da ambição é a posse de bens, a “avidez”. Esse desejo é insaciável, e Maquiavel não tem dúvidas de que o apetite dos bens é o motivo mais profundo da conduta dos indivíduos. É o que ele procura ilustrar com os tumultos decorrentes da “lei agrária” da Roma antiga:

se a contenção (*contenzione*) da lei agrária tardou (*penò*) trezentos anos para fazer Roma serva, sem dúvida esta teria caído muito antes na servidão se a plebe, com esta lei e com outras reivindicações suas, não tivesse freado sempre a ambição dos nobres. Além disso, isto nos ensina até que ponto os homens estimam mais os bens (*la roba*) do que as honras. Porque a nobreza romana sempre cedeu sem demasiado escândalo às demandas da plebe em questões de honras, mas quando se tratou dos bens, foi tanta sua obstinação em defendê-los que a plebe recorreu, para dar vazão (*sfogare*) aos seus apetites, a procedimentos extraordinários (*Discorsi*, I, 37 - grifos meus).

Os termos do problema lembram a máxima já enunciada anteriormente por Maquiavel: “o temor de perder provoca [naqueles que possuem] a mesma paixão que agita aqueles que desejam adquirir” (*acquistare* - *Discorsi*, I, 5). Os nobres não reagiram diante da cessão (efetiva) de honrarias à plebe, mas a simples ameaça de perderem suas terras levou-os a adotar posições tão ferrenhas quanto aquelas que adotariam para aumentar o seu patrimônio. O que explica esse comportamento? Para Maquiavel, dois são os motivos principais: primeiro, porque “aos homens não parece que possuem com segurança o que têm se não adquirem algo mais” (*Discorsi*, I, 5); segundo, porque “tendo muito, têm também maior poder (*potenza*) e impulso (*moto*) para fazer alterações” (*Discorsi*, I, 5). Tal como qualquer desejo, a avidez também não se aplaca por maior que seja o patrimônio acumulado. Contudo, e sabendo que os “homens estimam mais as riquezas do que as honrarias” (*Discorsi*, I, 37), é preciso que o príncipe prudente refreie esse desejo e se abstenha de tomar a propriedade dos outros, pois “os homens esquecem mais rapidamente a morte do pai do que a perda do patrimônio” (*Príncipe*, XVII). Quem não observa essa recomendação, corre um sério risco uma vez que “não se pode despojar tão completamente alguém que não lhe reste um punhal para a vingança” (*Discorsi*, III, 6).

O desejo de bens e o desejo de poder se condicionam reciprocamente. Este último, porém, não se mostra indistintamente nos indivíduos e a razão principal disso é o fato de a sociedade não ser homogênea, e sim marcada por uma divisão interna que a opõe em dois grupos principais: *populo* e *grandi*. Contudo, enquanto nos “grandes” prevalece o desejo de “comandar e oprimir o povo” (*Príncipe*, IX), neste prevalece o desejo de não “ser comandado nem oprimido

pelos grandes” (*Príncipe*, IX). Conseqüentemente, os que têm poder político vão querer “dominar” (*Discorsi*, I, 5), e os outros vão querer “não ser dominados” (*Discorsi*, I, 5); ou então, enquanto uns (os “grandes”) vão querer “comandar” (*História de Florença*, III, 1), outros (o “povo”) querem “não obedecer” (*História de Florença*, III, 1). Correspondentemente, chocam-se aqueles “que desejam adquirir” (*Discorsi*, I, 5) contra aqueles que “só querem conservar as vantagens já adquiridas” (*Discorsi*, I, 5). Como voltaremos no ponto seguinte à questão, nos limitaremos por ora a essa indicação: não estando em condições de oprimir, os homens tentam não ser oprimidos. Se de fato estão em posição de oprimir, oprimem mesmo. “É, de fato, muito natural e comum o desejo de conquistar” (*Príncipe*, III), ensina Maquiavel, e se o povo quer “não ser dominado” (*Discorsi*, I, 5), é tão somente porque está momentaneamente numa posição que lhe tolhe a possibilidade de exercer ativamente o seu “desejo natural” de “dominar” (*Discorsi*, I, 5). Em outras palavras, o que conta é a capacidade relativa dos grupos de exercer o domínio, cada qual desejando mais ou menos as mesmas coisas mundanas (riquezas, honra, posses, poder político, etc.), um grupo tendo muito, outro tendo pouco.

O seletto grupo de homens destinados pela *virtù*, ou pela *fortuna*, para comandar, satisfaz também sua ambição através do desejo de glória. Este, tal como todos os demais, é satisfeito sem considerações de qualquer ordem. O problema da arte política não é o de limitá-lo ou sufocá-lo, mas o de dirigi-lo numa boa direção, de fazer com que possa coincidir com o bem comum. Por exemplo, tomar o caminho de Rômulo antes que o de César: “verdadeiramente, se um príncipe busca a glória do mundo, deveria desejar ser dono de uma cidade corrompida, não para completar sua ruína (*non per guastarla in tutto*), como César, mas para reorganizá-la (*riordenarla*), como Rômulo” (*Discorsi*, I, 10). Esse desejo se satisfaz, pois, não com o êxito pura e simplesmente, e sim com a consecução de uma ordem temporal segura e duradoura. Este modo de satisfação distingue-se radicalmente daquele efetuado por um homem privado que

derruba um regime estabelecido para impor sua tirania pessoal usando de meios perversos, como foi o caso de Agátocles de Siracusa na antigüidade e de Oliverotto de Fermo nos tempos modernos. Na opinião de Maquiavel, satisfazer a ambição utilizando de expedientes como “assassinar seus concidadãos, trair os amigos, não ter fé, piedade, nem religião, são métodos (*modi*) que podem conduzir ao poder (*imperio*), mas não à glória” (*Príncipe*, VIII), pois o legado que resta é a reputação de criminoso, e não o de fundador de um reino ou república.

Enfim, pode ser objeto da ambição também a segurança. Este é, no entendimento de Maquiavel, um desejo que afeta “um número infinitamente maior” de indivíduos do que o daqueles animados pelo desejo de “comandar” (*Discorsi*, I, 16). O desejo de segurança nasce nos indivíduos em função da consciência dos riscos decorrentes de um modo de vida disperso: “no começo do mundo, sendo poucos os habitantes, viveram por algum tempo dispersos, semelhantes aos animais. Depois, multiplicando-se as gerações, se reuniram e, para melhor se defenderem, escolheram o mais robusto e de maior coragem dentre eles, o fizeram seu chefe e lhe prestaram obediência” (*Discorsi*, I, 2 - grifos meus). A ambição do príncipe, ou mais genericamente, de todo aquele que tem o encargo da condução política, encontra sua satisfação apenas pelo conhecimento da necessidade primária e, portanto, compondo com as reivindicações da maioria, as quais dizem respeito primordialmente à proteção, à “segurança”.

Assim, se o homem age, se ele é um ser de ação, é porque sua existência é caracterizada pela tensão da incomensurabilidade do desejo e os limites concretos impostos para a sua consecução. Contudo, pelo fato de o desejo não ter direção determinada, mas, ao contrário, dirigir-se a tudo, não move “naturalmente” o homem a realizar “ações políticas”, isto é, ações destinadas à concretização do bem coletivo, realizando-as somente coagido, seja pelas diferentes formas de necessidade, seja pela força de um fundador ou de um “legislador”. Num Estado já organizado e não corrompido, a força coercitiva da lei e das armas pode ser internalizada por obra

da educação moral e dos costumes e, neste caso, as ações políticas já não serão mais obra unicamente da necessidade, mas o resultado da adesão dos cidadãos. Mesmo assim, a *necessità* não é suprimida com isso e a corrupção permanece sempre uma possibilidade real que ameaça todos os Estados, até os melhor organizados, como o foram Roma e Esparta, como veremos a seguir.

3 O IMPERATIVO DA NECESSIDADE

À primeira vista, o capítulo XV de *O Príncipe* pretende nos levar a pensar que o propósito de Maquiavel é o de oferecer uma análise puramente descritiva das ações políticas: “sendo meu objetivo escrever algo útil a quem a entende, parece-me mais conveniente ir diretamente à verdade efetiva da coisa do que à imaginação dela” (*Príncipe*, XV - grifos meus). Poucas linhas adiante, porém, já emenda um “conselho”: “é necessário a um príncipe, se quiser manter-se, aprender a poder não ser bom, e a se valer ou não disto segundo a necessidade” (*Príncipe*, XV). Este modo de escrever revela que a intenção de restringir-se à “verdade efetiva da coisa”, antes de ser puramente descritiva, é igualmente prescritiva: a simples descrição não poderia ultrapassar o caráter meramente constatativo e seria incapaz de cumprir seu propósito de ensinar o agir político com “conselhos” como este que segue ao enunciado inicial. Na formulação destes “conselhos”, Maquiavel utiliza-se de uma linguagem na qual se destaca a expressão “deve”: “O príncipe deve...” (ou “não deve...”); a “república deve...”; “os cidadãos (ou súditos) devem...”, etc. Este imperativo não é, porém, de caráter moral: pessoas e instituições “devem” ou “não devem” agir de determinada forma não porque estão vinculadas a certas obrigações ético-morais, e sim porque a ação política está condicionada pelo resultado, pela “necessidade” de alcançar um

certo fim. Evidencia-se com isso que o caráter “forçoso” (de “dever”) implicado na ação não é “absoluto”, e sim “hipotético”: para Maquiavel as situações históricas apresentam ao indivíduo um quadro de escolhas que se reveste da forma de um dilema, que exige sempre a opção por um dos termos, porque o outro aparece como ruinoso, como uma via sem saída ou como trazendo resultados opostos aos objetivados. A estrutura desse “dilema” imposto pela “necessidade” pode ser resumida ao seguinte esquema: as situações históricas “x”, “y”, “z”..., suficientemente comparáveis entre si com base em suas características comuns, mostram que alguém que visa o fim “f” deve obrigatoriamente realizar a ação “a”, se quiser alcançar o fim almejado. Quer dizer, se alguém persegue, ou pretende perseguir, um fim idêntico a “f”, ou a este suficientemente análogo, e se ele se encontra numa situação suficientemente análoga a “x”, “y” ou “z”, é razoável somente se executar uma ação do tipo “a”; ou ainda, se alguém persegue um fim idêntico a “f”, ou a este suficientemente análogo, mas que, no entanto, se encontra numa situação que não se assemelha nem a “x”, nem a “y”, nem a “z”, deve, neste caso, modificar de tal modo a sua situação que esta se assemelhe a “x”, “y” ou “z” para, mais tarde, executar a ação exitosa de tipo “a”, ou então procurar por uma estratégia de êxito nova dirigida para a situação encontrada.

Este modo de colocar o problema nos faz perceber que o “dever-ser” coincide com a necessidade: o “imperativo da necessidade” é o caráter de obrigatoriedade de que se revestem as escolhas essenciais do agente político, que se vê “forçado” a optar por um dos termos do dilema que se apresenta à sua deliberação. Com isso, à primeira vista, a relação entre “escolha” e “necessidade” aparece como contraditória. A oposição seria certamente insolúvel se Maquiavel identificasse a “necessidade” com uma pulsão irresistível que possuiria completamente o indivíduo. Embora não tenha esse sentido, é inegável que ela se constitui numa “força coatora” que atua de forma determinante sobre o comportamento dos indivíduos: “os homens agem ou por necessidade ou por escolha, e se vê que existe maior *virtù* onde a escolha tem menos autoridade”

(*Discorsi*, I, 1). É apenas na seqüência do argumento que a oposição fica resolvida: dada essa capacidade de determinar decisivamente o resultado, é de se considerar se não seria preferível, diz Maquiavel, “escolher lugares estéreis para a edificação das cidades, para que assim os homens, obrigados a dar tudo de si, com menos lugar para o ócio, vivessem mais unidos, tendo, devido à pobreza do lugar, menos motivos de discórdia” (*Discorsi*, I, 1 - grifo meu). A segunda parte do argumento não só mostra que “escolha” e “necessidade” não são concebíveis uma sem a outra, como também, e esse é o aspecto decisivo, que a necessidade pode ser criada pelo artifício daquele que se encontra na situação de comando: o fundador (seja no sentido literal, como na passagem referida, mas também no sentido simbólico, como qualquer dirigente no poder, o grupo dominante ou o capitão na guerra) é aquele sujeito que “escolhe” colocar a massa na situação de ter de agir “por necessidade”. Sabendo o bom efeito que podem exercer os “lugares estéreis” (a força da “necessidade”) sobre o comportamento dos indivíduos para alcançar seu objetivo (de edificar uma coletividade “unida”), o “fundador” decide-se (“escolhe”) por um lugar com essas características em detrimento de qualquer outro. Em outras palavras, o conhecimento da “necessidade”, seja aquela decorrente da inelutabilidade de certos fatores naturais ou a que nasce de acontecimentos históricos, evidencia um encadeamento de operações “necessárias” ou numa “lógica da ação”. Este ensinamento não somente preserva, como também funda o exercício da liberdade, pois ele mostra que é unicamente a escolha do sujeito que faz surgir a hipótese (da necessidade).

Pelo fato de a “hipótese” não surgir como determinada de modo absoluto, a faculdade do livre arbítrio fica preservada na sua função. Com efeito, a deliberação em torno dos meios a empregar em vista do fim objetivado, quando feita com a necessária prudência e sabedoria políticas, deve levar o dirigente a perceber e empunhar resolutamente aquela solução que, num contexto concreto, se impõe “necessariamente” como a única capaz de possibilitar a consecução

do resultado visado. Assim, quando Maquiavel insiste que se “deve” agir de determinado modo e evitar o modo contrário, isto é, refere certa opção como um modo obrigatório de ação, é em virtude da necessidade de garantir a consecução do fim proposto. Ele não sugere que a vontade está absolutamente determinada a cumprir este modo de ação, e sim que ela “deve” realizá-lo, pois pressupõe que a pessoa deseja o êxito e não o fracasso, tal como, por exemplo, quando diz: “é necessário a um príncipe, se quiser manter-se, aprender a poder não ser bom, e a se valer ou não disto segundo a necessidade” (*Príncipe*, XV - grifos meus). Quer dizer, se um príncipe deseja manter-se no poder (que é o fim visado por todo governante), então a vida moral não pode ser um obstáculo, agindo com ou sem bondade (os meios utilizados) segundo o exijam as circunstâncias. Ao “usar” a bondade ou a maldade como meios de ação, “segundo a necessidade”, o príncipe mostra que compreendeu e dominou o imperativo superior: ele sabe viver conforme uma *virtù* mais elevada do que a exigida pelas virtudes morais tradicionalmente atribuídas aos príncipes. Esta *virtù* se identifica com a capacidade de “voltar-se para onde lhe ordenarem os ventos da *fortuna* e as variações das coisas” (*Príncipe*, XVIII). Aqueles que se mostram incapazes de aprender essa exigência imposta pela necessidade estão irremediavelmente destinados ao fracasso. A validade dessa “regra geral” é ilustrada por Maquiavel com o exemplo do *gonfaloniere* de Florença, Pedro Soderini, a quem ele próprio servira e cujas circunstâncias de queda conhecia como ninguém:

Pedro Soderini, que acreditava poder vencer com sua paciência e bondade o desejo dos filhos de Brutus de restaurar outro tipo de governo, se equivocou. Embora, por sua prudência, se desse conta daquela necessidade, e que a condição e as ambições dos que se opunham lhe dessem motivos para livrar-se deles, sem dúvida nunca se decidiu a fazê-lo, porque, além de crer que com paciência e bondade seria possível extirpar os maus humores, e que premiando alguns eliminaria sua inimizade, pensava (e muitas vezes o confirmou com seus amigos) que se quisesse fazer frente decididamente à sua oposição e derrotar seus adversários, seria necessário fazê-lo com autoridade extraordinária e romper com as leis da igualdade civil. (...) Essa cautela (*rispetto*) era sábia e boa (...). Mas se enganou (...) e não se deu conta que a maldade (*malignità*) não se doma com o tempo, nem se atenua com os benefícios. De modo que, por não saber assemelhar-se a Brutus, perdeu, junto com sua pátria, o governo (*stato*) e a reputação (*Discorsi*, III, 3 - grifo meu).

Havia um fim a ser alcançado por Soderini: manter “a pátria, o governo e a reputação”. Para alcançá-lo, apresentavam-se à sua deliberação duas soluções extremas e opostas: ou usar de “autoridade extraordinária para eliminar pela força os novos filhos de Brutus”, seus inimigos, ou eliminar “com paciência e bondade” os “maus humores” cultivados por eles. Nas circunstâncias concretas em que o *gonfaloniere* se encontrava, apenas uma das soluções impunha-se como apta para a consecução do fim: “desfazer-se” de seus adversários pela violência. Embora “a prudência apontasse essa necessidade”, pondera Maquiavel, Soderini optou pela outra solução e o resultado foi aquele que todos conhecem: “perdeu, junto com sua pátria, o governo e a reputação”. Soderini exerceu seu “livre arbítrio” escolhendo a solução oposta à “ditada pela necessidade”, o que mostra que esta não se impõe de modo absoluto à vontade do agente, e sim tão somente como aquela mais adequada à obtenção do fim.

A necessidade em vez de surgir de algum obstáculo externo, pode brotar também de dentro da própria natureza ou do caráter do homem. Neste caso, é ela, a natureza ou o caráter do indivíduo, que impõe um determinado modo de ação como obrigatório. Assim, por exemplo, enquanto Soderini fracassou porque sua inclinação natural à “paciência e bondade” (*Discorsi*, III, 30) não coincidiu com o imperativo da necessidade (que exigia o emprego da força e da violência), em outros casos nos quais houve essa coincidência o resultado foi exitoso, como o ilustra o modo de agir do papa Julio II, que “procedeu em tudo impetuosamente e como sempre encontrou os tempos e as coisas conformes ao seu modo de agir, sempre alcançou um final feliz” (*Príncipe*, XXV). Seu êxito, no entanto, alerta Maquiavel, não deve ser creditado a uma *virtù* elevada, e sim tão somente a que “a brevidade de sua vida não lhe deixou sofrer os reveses, porque se tivessem chegado tempos em que precisasse agir com cautela (*con rispetti*) teria se arruinado, pois jamais teria se desviado daquele modo para o qual o impelia a sua natureza” (*Príncipe*, XXV). A mesma coisa pode-se dizer do modo prudente com o qual Fábio Máximo

conduzia seu exército: ele “agia desse modo por natureza e não por escolha” (*Discorsi*, III, 9). Igualmente, “Mânlio era obrigado (*costretto*) a agir de um modo tão rígido pelo inabitual de seus mandatos (*straordinari suoi imperi*), aos quais o inclinava sua natureza” (*Discorsi*, III, 22), enquanto “Valério pôde comportar-se humanamente” (*Discorsi*, III, 22). Quando há coincidência entre o imperativo da necessidade e o imperativo da natureza (ou do caráter) dos indivíduos, a ação tem tudo para ser exitosa. Contudo, a necessidade que obriga os homens a agir de uma determinada maneira não conduz nunca à afirmação de um determinismo absoluto, quer dizer, o imperativo da necessidade que brota de sua “natureza” ou “caráter” não faz com que o indivíduo seja impelido inelutavelmente a cumpri-lo. O homem dispõe do livre arbítrio e, em princípio, este deveria permitir-lhe variar os meios segundo as circunstâncias, “ajustando a elas sua conduta” (*Discorsi*, III, 8), diz Maquiavel. Ocorre que há um duplo imperativo: o das circunstâncias e o da natureza de cada indivíduo, duas necessidades que precisam ser conciliadas. A livre escolha dos meios, uma livre escolha que pudesse perfeitamente mudar e se conciliar tanto com as exigências resultantes da variação dos tempos, quanto com as inclinações da natureza de cada um, é uma virtude tão suprema e uma prudência tão elevada que parece estar fora do alcance das possibilidades oferecidas ao homem individualmente, “seja porque não consegue desviar-se do rumo a que o inclina a natureza, seja porque, tendo sempre prosperado trilhando um certo caminho, não se convence que convém afastar-se dele” (*Príncipe*, XXV). Uma tal virtude, se ela for possível, deve ser buscada apenas na arte do Estado e nesta restrita às repúblicas, pois seu quadro político tolera muito mais facilmente um governo capaz de engendrar e de se acomodar a uma maior diversidade de caráter e de gênios entre seus cidadãos, como o ilustra o exemplo de Roma, onde

existia um Fábio, que foi ótimo para sustentar a guerra nos tempos devidos, e tinha um Cipião, tão excelente quanto ele nos tempos adequados para a vitória. Uma república tem uma vida mais longa e conserva por mais tempo sua boa *fortuna* do que um principado, porque pode adaptar-se melhor à diversidade das circunstâncias, uma vez que são distintos os cidadãos que há nela (*Discorsi*, III, 9).

A necessidade é também o único meio capaz de tornar os homens bons. Esta idéia se esclarece quando percebemos que aquilo que coloca os homens na situação de fazer a escolha certa e de extrair dela as conseqüências corretas, é o medo primordial, a experiência do perigo da morte na qual os homens são colocados quando enfrentam algum flagelo da natureza:

Não creio que alguém possa duvidar que estas inundações, pestes e fome se produzem, quer porque as histórias estão cheias delas, quer porque vemos este efeito seu do esquecimento das coisas, quer porque parece razoável que assim seja: porque a natureza, como os corpos simples (*corpi semplici*) quando acumularam muita matéria supérflua, se move muitas vezes por si mesma e se purga dela, o que lhe devolve a saúde; o mesmo sucede neste corpo misto (*corpo misto*) da geração humana que, quando todas as províncias estão repletas de habitantes, de modo que não podem viver, nem podem buscar outro lugar porque todos estão ocupados e cheios, e quando a astúcia e a maldade humanas chegaram ao seu limite, é conveniente e necessário que o mundo se purgue por um dos três meios citados, para que os homens, sendo poucos e golpeados pela calamidade, vivam mais comodamente e se tornem melhores (*Discorsi*, II, 5).

A “força causal”⁹⁸ que faz com que os homens abandonem sua “astúcia e maldade” e “se tornem melhores”, é a *necessità*, identificada, no presente caso, com um flagelo da natureza. Em outras ocasiões, a necessidade é identificada com a lei, cuja “força causal” produz o mesmo efeito sobre os homens do que a natureza:

os homens só agem bem por necessidade, mas onde a escolha abunda e se pode usar de licença, tudo se enche logo de confusão e desordem. Por isso se diz que a fome e a miséria fazem os homens industriosos e as leis os fazem bons. Quando uma coisa anda bem por si mesma a lei não é necessária, mas quando desaparece esse bom costume, a lei se faz necessária com urgência (*Discorsi*, I, 3)⁹⁹.

⁹⁸A expressão é de Friedrich Meinecke (*La Idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna*. Tradução de Felipe Gonzalez Vincen. Madrid, Instituto de Estudios Politicos, 1959, p. 39).

⁹⁹Numa outra ocasião, Maquiavel, para exemplificar “o quanto a necessidade é útil às ações humanas” (*Discorsi*, III, 12), refere o conhecimento da *necessità* como recurso valioso na guerra: “Os antigos capitães conheciam a virtù da necessidade, e como inclinava os soldados a combater obstinadamente, e tentavam por todos os meios fazer com que seus soldados se vissem constringidos por ela, e, por outro lado, procuravam

Maquiavel deixa claro, pois, que, dado o fato de na finalidade da natureza humana não existir qualquer normatividade, já que o “desejo” é anárquico e “omni-compreensivo”, é preciso que “os legisladores das repúblicas ou dos reinos” coloquem “um freio aos apetites humanos” capaz de “tirar-lhes toda esperança de agirem mal impunemente” (*Discorsi*, I, 42). Assim, se os homens existem numa vida política é certamente porque são capazes de perceber que somente nela se torna possível a consecução das finalidades necessárias à sua vida, as quais não alcançariam sozinhos. Contudo, não é porque o percebem que eles se inclinam necessariamente a isso. Contrariamente ao que ensinava a doutrina clássica, Maquiavel pensa que os homens raramente agem segundo a razão e a lei moral. Na sua opinião, é a coação da necessidade que constitui o verdadeiro imperativo e faz com que o indivíduo se decida a viver coletivamente. Acreditar na força da virtude e da lei moral como elementos fundantes da vida coletiva, como prega a tradição filosófico-cristã, é atribuir-lhes um poder que elas não possuem por si mesmas, segundo Maquiavel.

A lei e a constituição mantêm por um tempo a necessidade que engendra os bons costumes e torna os homens bons. Contudo, por melhores que elas sejam, é preciso admitir esta “verdade perene”: “todas as coisas deste mundo têm um final” (*termine* - *Discorsi*, III, 1). Assim, “como as coisas humanas estão sempre em movimento e não podem permanecer estáveis, é preciso subir ou baixar” (*Discorsi*, I, 6). Por isso, nem as leis, nem sequer a constituição que os

cuidadosamente para que o inimigo se visse livre de tal estímulo. (...) Quem deseja que uma cidade ponha todo seu empenho em defender-se, ou que um exército combata obstinadamente, deve, antes de tudo, dedicar-se para introduzir tal necessidade no peito dos que têm de combater” (*Discorsi*, III, 12). No caso de uma estratégia de sítio, “*deve um capitão dedicar-se diligentemente em retirar dos defensores de uma cidade essa necessidade, e, em consequência, essa obstinação”* (*Discorsi*, III, 12). Como exemplo dessa força do imperativo da necessidade, Maquiavel refere, entre outros, o caso de Caio Manílio: “*Caio Manílio tinha ido com o exército de Veios, e parte das tropas veias penetrou nas fortificações de Manílio, e correndo este em auxílio dos que ali estavam, e para que os veios não pudessem salvar-se, ocupou os acessos ao acampamento de modo que eles, vendo-se cercados, começaram a combater com tanta raiva (con tanta rabbia) que mataram Manílio e teriam esmagado o resto dos romanos, se um tribuno prudente não lhes tivesse aberto caminho para que escapassem. Donde se demonstra que, enquanto a necessidade obrigou os veios a combater, combateram ferocissimamente, mas quando viram o caminho livre, pensaram mais em fugir do que em lutar”* (*Discorsi*, III, 12).

homens se recusam a mudar, como no caso de Esparta, podem colocar um freio à corrupção universal: no máximo podem retardar o prazo ou restaurar a ordem e a virtude quando a corrupção ainda não tiver atingido um grau irreversível. A necessidade uma vez mais se desloca: os meios ordinários não bastam sempre e chegam até mesmo a parecer nocivos, sendo preciso nestas circunstâncias excepcionais recorrer a meios extraordinários, para a “violência que restaura”, aquela do fundador que reconduz o corpo político ao seu princípio impedindo-o de correr para a corrupção generalizada e a decadência. Nesta situação, não se pode titubear quanto aos meios a empregar: “não basta recorrer aos procedimentos habituais (*termini ordinari*), que já são maus (*cattivi*), mas é preciso usar meios extraordinários, como a violência e as armas, e converter-se, antes de mais nada, em príncipe da cidade, para poder dispor tudo a seu modo” (*Discorsi*, I, 18). Quer dizer, a mesma “força causal” que obriga o príncipe a não agir em conformidade com os padrões morais vigentes em determinadas circunstâncias, obriga os homens em geral a agir de acordo com os princípios daquela moral. Dessa maneira, como diz Meinecke, para Maquiavel “a necessidade era a espada que ao mesmo tempo feria e sarava”¹⁰⁰.

O bom príncipe, ou o bom chefe de república, é como o bom capitão: ele sabe que os homens estão sempre prontos a desertar diante da necessidade. Maquiavel não alimenta ilusões: “enquanto lhes fizeres bem, pertencem inteiramente a ti, te oferecem o sangue, o patrimônio, a vida e os filhos, desde que, como disse acima, a necessidade esteja distante; mas quando esta se aproxima, revoltam-se” (*Príncipe*, XVII). Eles pensam mais em fugir do que em combater.

Enfim, compreender que o homem se move pelo desejo anárquico que o habita e que a regulação desse desejo dá-se pela necessidade, isto é, pela sujeição externa de sua paixão interna, é admitir antecipadamente a impossibilidade de uma “idade de ouro”, ou de uma utopia, onde

¹⁰⁰MEINECKE, Friedrich. *La Idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna*. Op. cit., p. 42.

cessaria todo reino da necessidade exterior. Questiona a tentativa dos homens de furtar-se de sua influência para assegurar sua autonomia e liberdade. A arte política consiste, ao contrário, em relembrar suas exigências de modo que, enfrentando-as, proporcionem à coletividade sua duração, seu vigor e sua grandeza.

4 O DILACERAMENTO SOCIAL

A “teoria” maquiaveliana do conflito implica numa inversão em relação à concepção clássica. Com efeito, enquanto para ela a “luta” origina o “mal” pelo fato de agir no sentido de subverter a “ordem” e a “harmonia” de todas as coisas, para Maquiavel, ao invés disso, é a premissa e o princípio primeiro da realidade, o dado permanente com o qual os governantes e os homens de Estado em geral devem trabalhar com o objetivo não de extingui-lo, mas de “ordenar” sua livre e vital potência. A tese de Maquiavel é, em linhas gerais, extremamente simples: em todas as formas políticas sempre agem e se contrapõem dois *umori*, duas forças de sinal contrário e oposto. Num pólo está o “desejo” dos *grandi* de dominar o *populo* e no outro o desejo deste de não ser dominado. A tarefa dos homens de Estado é a de compreender a “lógica” desse processo: por ser inerente à vida política, a ação não deve ser no sentido de extinguir o conflito, mas de dar-lhe saída ou solução (*sfogare*) dentro da estrutura do Estado. Pelo fato de esta luta ser insuprimível, leva à ruína aqueles Estados cujos governantes não procuram continuamente disciplinar essa energia.

4.1 A MALDADE HUMANA, A LEI E A FORÇA

Na abertura do capítulo III dos *Discorsi* Maquiavel, apoiado em “todos os que meditaram sobre a vida política” e em “exemplos da história”, sustenta: “é necessário que quem

dispõe uma república e ordena suas leis pressuponha que todos os homens são maus, e que usarão da maldade de seu espírito sempre que se lhes apresente a ocasião de fazê-lo livremente” (*Discorsi*, I, 3). Essa “constatação” fundamenta a necessidade de formular leis que disciplinem essa “maldade” e “tornem os homens bons” (*Discorsi*, I, 3). A dúvida que essa consideração levanta, isto é, se as leis, produto do espírito de seres defeituosos, é capaz de corrigir os defeitos da natureza a ponto de fazer do “mal” um “bem”, é respondida por Maquiavel com outra “constatação”: a “inclinação natural do homem ao mal” não elimina sua “consciência do bem”, pois se trata de um ser que, apesar das tendências de sua natureza e das determinações da *fortuna*, dispõe do “livre arbítrio”. O que Maquiavel alerta é que os homens, embora tenham “idéia” do bem, não o realizam por um impulso intrínseco à sua natureza, mas somente coagidos. Segundo suas palavras, “os homens só agem bem por necessidade, mas onde a escolha abunda e se pode usar de licença, tudo se enche imediatamente de confusão e desordem” (*Discorsi*, I, 3). Por isso, é uma falha irreparável não providenciar em tempo a colocação do freio das leis ali onde o arbítrio e o caos, a ambição das facções e a violência das lutas tomaram conta ameaçando levar à ruína o Estado todo. A solução que os romanos encontraram foi a criação dos “tribunos” graças aos quais foi possível manter “o equilíbrio entre a plebe e o senado, impedindo a insolência dos nobres” (*Discorsi*, I, 3).

Na longa tradição interpretativa da obra de Maquiavel existiram aqueles que quiseram deduzir deste instituto romano do “tribuno da plebe” a idéia de que a “lei”, à qual também o soberano está submetido, estaria no fundamento de sua noção de Estado. Quanto a isso, é preciso lembrar que, para Maquiavel, não interessa, fundamentalmente, que o soberano esteja submetido ao controle da lei, e nem mesmo que ao povo sejam reconhecidas a capacidade e o direito da autodecisão. Interessa-lhe principalmente que ao Estado seja assegurado seu pleno funcionamento e que sua existência esteja colocada ao abrigo dos ataques particularistas e das

conseqüências nefastas da conflitualidade decorrente da presença “natural” dos *umori* contrapostos de *grandi* e *populo*. Os direitos dos cidadãos, assim como, eventualmente, a submissão do soberano ao império da lei, são examinados por Maquiavel desde o ponto de vista da força e do funcionamento do Estado. A “lei” presente na estrutura de um Estado “bem ordenado”, não se contrapõe, em termos de exclusão, à “força”, porque a própria lei é força, isto é, vínculo coercitivo que mantém unidos os súditos/cidadãos e impede a corrupção e a decadência do Estado. Apenas onde a lei não basta é necessário recorrer a um certo tipo de “força”, a “violência e as armas” (*Discorsi*, I, 18), capaz de reanimar e renovar as estruturas que o tempo e as transformações internas tornaram rígidas e inadequadas.

A afirmação de Maquiavel, de que a luta entre patrícios e plebeus “foi a causa principal da liberdade de Roma” (*Discorsi*, I, 4), não se refere à liberdade dos indivíduos singulares, e sim ao poder e funcionamento do Estado no qual essa luta se desenvolve. A liberdade a que Maquiavel se refere, não define o direito do “cidadão” de ser protegido pela lei contra os abusos do poder estatal (mesmo o “popular” ou o “republicano”), nem o Estado é a defesa que ele, cidadão, pode opor “à insolência dos nobres” (*Discorsi*, I, 3). Isso, contudo, não significa que Maquiavel seja indiferente quanto à forma de governo. Especialmente nos *Discorsi*, ele deixa clara sua preferência pela república. O motivo dessa escolha não é propriamente “ético”, e sim “político”: a preferência de Maquiavel pela república reside na sua convicção de que o principado é mais fraco (*debole*) que a república, porque a última é mais eficiente na solução dos conflitos que se agitam no interior do Estado, pois “pode adaptar-se melhor à diversidade das circunstâncias [do que um principado] por serem distintos os cidadãos que há nela” (*Discorsi*, III, 9).

4.2 O CONFLITO SOCIAL E A OPÇÃO POPULAR

No capítulo IX de *O Príncipe*, Maquiavel coloca o conflito que opõe “povo” e “grandes” na origem das diferentes formas de organização do poder político: “em todas as cidades encontram-se estas duas forças (*umori*) diferentes que nascem do seguinte fato: o povo não deseja ser comandado, nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo; desses dois apetites diferentes nasce na cidade um destes três efeitos: ou principado, ou liberdade ou licença” (*Príncipe*, IX).

À primeira vista, Maquiavel parece restringir sua análise ao ângulo meramente “descritivo”. Desde este ponto de vista, pouco importa distinguir o tirano do príncipe legítimo ou este do chefe republicano. Aos olhos do observador, o que conta é a maneira pela qual é resolvida a luta das forças em confronto: no seio da totalidade social há um conflito que a divide em dois grupos, duas forças que se distinguem por interesses específicos e que consistem para uns, os *grandi*, em comandar e oprimir, e para outros, o *populo*, de não sê-lo. O príncipe, surgindo como um “terceiro” em meio a esse conflito, toma consciência de sua função e da necessidade de ter de escolher um destes dois “partidos”.

Essa aparente “imparcialidade descritiva” se desfaz no momento em que Maquiavel manifesta claramente sua preferência por um dos *umori*, o *populo*, sem deixar de admitir que a opção pelos *grandi* poderia igualmente instaurar um *principato civile*, isto é, um governo resultante não de “atos criminosos ou outra violência intolerável” (*Príncipe*, IX) praticados por um *privato cittadino*, e sim uma forma de poder alcançada “com o apoio dos concidadãos” (*Príncipe*, IX). O motivo pelo qual grandes e povo decidem criar o poder estatal não é o mesmo. Com efeito, enquanto os primeiros apelam ao príncipe para “poder, à sua sombra, satisfazer seu apetite”, para o povo se trata tão somente de “manter-se seguro com a autoridade deste [do

príncipe]” (*Príncipe*, IX). Assim, se o príncipe resolvesse apoiar-se sobre os grandes, veria constantemente impedida sua autoridade, pois aos seus olhos o príncipe não está acima dos interesses dos grupos, como se fosse um árbitro cujo julgamento estaria subtraído à contestação, mas, ao contrário, “lhes parece alguém igual a si e, por esse motivo, [o príncipe] não pode comandá-los, nem manipulá-los como bem quiser” (*Príncipe*, IX). Se, ao invés disso, ele se funda sobre o povo, não sofrerá qualquer resistência: o único desejo deste é “não ser oprimido” (*Príncipe*, IX). O critério e as razões dessa “opção popular” ficam mais claras pelo exame dos capítulos IV a VI dos *Discorsi*.

Maquiavel inicia a sua análise colocando-se contra as *opiniononi di molti* (*Discorsi*, I, 4) que sustentam ter sido a república romana “tumultuada e cheia de confusão” (*Discorsi*, I, 4). Por certo, os *molti*, que “condenam os tumultos entre os nobres e a plebe” (*Discorsi*, I, 4), partilham da opinião de que os males do Estado vêm da desunião de seus membros, os quais deveriam ser tratados como irmãos. Estes mesmos também sustentam que o Estado prospera quando a virtude é nele honrada, os bons costumes reinam e é mantida fidelidade às velhas leis que educam os cidadãos. Os *molti*, portanto, deveriam chocar-se com a sua tese de que Roma atingiu a perfeição graças à desunião de plebe e senado. Não bastasse isso, Maquiavel não somente sustenta que a desunião conduziu Roma à perfeição, como a põe no fundamento de sua forma de governo: um regime tal que nele o poder não pode ser apoderado nem por um homem, nem por uma facção.

Esta alusão de Maquiavel a uma opinião corrente situa, pois, sua reflexão no quadro das discussões florentinas contemporâneas. Mais precisamente, ele exprime com isso seu desacordo radical com os “sábios” do pensamento florentino, que encontravam na análise dos tumultos romanos novas razões para abominar a ingerência e o perigo da participação popular na administração pública. A controvérsia dos historiadores, que dá ensejo a duas interpretações opostas da história romana, é evidentemente apenas o disfarce da querela ideológica que põe

frente a frente, no tempo do *gonfaloniere* Soderini, os partidários do governo popular e seus adversários.

Maquiavel, tomando resolutamente o partido do povo, opõe aos detratores deste dois argumentos estreitamente imbricados. Na primeira argumentação, tendendo à justificação objetiva dos tumultos populares, Maquiavel critica aqueles que denunciam a agitação popular como um defeito da república romana e sustenta que não se pode chamar de “tumultuada e cheia de confusão uma república que deu tantos exemplos de *virtù* (...), pois os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis, e as boas leis daqueles tumultos que muitos irrefletidamente condenam” (*Discorsi*, I, 4).

O segundo argumento extrai do exemplo romano uma lição política geral em contradição com aquilo que subtende ao julgamento da aristocracia florentina sobre a república romana: “há em toda república dois *umori* diferentes, o do povo e o dos grandes. Todas as leis para proteger a liberdade nascem da sua desunião” (*Discorsi*, I, 4). A essa “regra geral”, Maquiavel acrescenta duas idéias que lhe dão maior precisão. A primeira defende que “os desejos dos povos livres raramente são perniciosos à liberdade, pois o que os fazem nascer são a opressão ou a suspeita de serem oprimidos” (*Discorsi*, I, 4). A segunda sustenta que os tribunos, criados ao termo de uma longa série de tumultos, não são unicamente o meio encontrado para “manter o equilíbrio entre plebe e senado, oferecendo um obstáculo à insolência dos nobres” (*Discorsi*, I, 3), mas são os delegados do povo, participando ativamente em seu nome da administração pública, investidos da parte do poder que lhe pertence de direito: “se os tumultos foram a causa da criação dos tribunos, merecem encômios, pois além de assegurarem a participação popular na administração, constituíram-se em guardiães da liberdade romana” (*Discorsi*, I, 4).

Uma vez estabelecido que a participação de povo e nobres no poder resulta da necessidade de ter de buscar uma saída para o conflito destas duas forças que dilaceram a sociedade, Maquiavel levanta a questão: “Onde se põe mais seguramente a guarda da liberdade, no povo ou nos grandes?” (*Discorsi*, I, 5 - título). Em princípio, Maquiavel parece querer limitar-se a confrontar duas teses igualmente convincentes, uma de inspiração aristocrática e outra de inspiração democrática. Contudo, ao examiná-las, percebe-se que, sob a aparência de neutralidade, persegue a crítica da tese aristocrática a partir de seus próprios argumentos e estabelece a validade da tese democrática, mas agora de modo muito mais nuançado, menos categórico, do que no capítulo IV.

Em favor do povo, ele argumenta (argumento precedido por uma forma extremamente significativa: *dico*, isto é, a primeira pessoa):

Vendo as razões e tomando primeiramente o exemplo dos romanos, digo que (*dico che...*) se deve confiar a guarda de uma coisa a quem possui menos avidez em usurpá-la. De fato, se considerarmos o objetivo de nobres (*nobili*) e plebeus (*ignobili*), perceberemos naqueles um grande desejo de dominar e nestes só o desejo de não serem dominados; por conseguinte, uma vontade mais firme de viver livres, podendo ter menos receio de que a usurpem do que os grandes (*Discorsi*, I, 5 - grifo meu).

Em favor dos nobres ele se faz intérprete dos partidários da ordem estabelecida, dizendo (argumento igualmente precedido por uma forma muito significativa, dessa vez colocando a proposição na boca de um interlocutor indeterminado):

Por outro lado, os que defendem (*chi difende...*) a ordem espartana e veneziana, sustentam que aqueles que colocam a guarda [da liberdade] nas mãos dos poderosos fazem duas obras boas: a primeira, que com isso eles satisfazem melhor sua ambição e, tendo parte maior na república por terem o poder nas mãos, têm mais motivos de contentar-se; a segunda, impedem que os plebeus alcancem algum tipo de autoridade, pois o ânimo inquieto destes é causa de infinitas dissensões e escândalos na república e poderia levar a nobreza até a gestos de desespero que, com o tempo, trariam efeitos funestos (*Discorsi*, I, 5 - grifo meu).

Visto a partir do plano “descritivo” de seu abstrato valor político e constitucional, examinado do ponto de vista das vantagens e desvantagens, as duas teses parecem eqüivaler-se e, por conseguinte, que Maquiavel permanece na dúvida: se em Roma a defesa da liberdade foi posta nas mãos do povo, em outras repúblicas a foi nas mãos dos grandes. Como, então, e com qual “critério”, decidir? A dificuldade é aumentada, porque não se sabe “qual humor dos homens é mais nocivo numa república, se o daqueles que querem manter as honras já conquistadas, ou se o daqueles que desejam conquistar o que não possuem” (*Discorsi*, I, 5). Na solução do dilema, embora reconhecendo que “um e outro apetite pode ser causa de grandes tumultos” (*Discorsi*, I, 5), Maquiavel se inclina claramente em favor do povo:

na maior parte das vezes, os tumultos são causados por quem possui, pois o receio de perder o que têm provoca neles paixão igual à causada naqueles que desejam conquistar. Parece que os homens não possuem com segurança se não conquistam sempre algo novo. Além disso, tendo muito, têm maior poder e mais facilmente provocam alterações. Sua ambição desenfreada acende, no peito de quem não possui, o desejo de possuir, seja para vingar-se daqueles que o espoliam, seja para entrar naquelas riquezas e honras que foram mal usadas pelos outros (*Discorsi*, I, 5 - grifos meus).

Como podemos notar, Maquiavel não opõe mais categoricamente nobres animados por um “desejo de comandar e dominar” a plebeus movidos unicamente pelo “desejo de não serem dominados”, e sim homens, seja o grupo social a que pertençam, animados pelo mesmo desejo de possuir. Contudo, embora o “grau de nocividade” de suas ambições esteja medido de maneira quase estatística, constata-se que o desejo destes que possuem é “mais perigoso”, porque o “receio de perder o que têm provoca neles paixão igual à causada naqueles que desejam conquistar”, além do que, “possuindo muito, têm mais poder” e, por isso, “mais facilmente provocam alterações”. Em outras palavras, o desejo de conservar o que se tem não suprime o desejo de adquirir, pois a “avidez” é insaciável. Conseqüentemente, a tese aristocrata, de que é preciso colocar o poder nas mãos dos nobres uma vez que eles - ao contrário do povo - não

estariam animados pelo desejo de adquirir (pois supostamente já têm tudo o que desejam), é falsa. No entanto, Maquiavel está longe de pensar que o povo não está animado pelo mesmo desejo de possuir que move os nobres. Se é preferível conceder aos elementos populares a defesa da liberdade, não é porque a preeminência popular constitui uma panacéia, mas simplesmente porque ela representa um mal menor, um menor risco, quer dizer, é a solução que apresenta *meno inconvenienti*, devendo ser assumida apenas como o *migliore partito* (*Discorsi*, I, 6).

Se com isso Maquiavel dá por resolvido o problema de saber “quais homens são mais nocivos numa república, se aqueles que desejam conquistar ou os que não querem perder o já conquistado” (*Discorsi*, I, 5), permanece em aberto o de descobrir qual “modelo constitucional” escolher. O ponto fundamental e com o qual o problema pode ser resolvido, é saber que não se pode falar de repúblicas diferentes como se fossem idênticas. Por isso, só é possível comparar entre si Roma, Esparta e Veneza entrando nas peculiaridades próprias à formação de cada uma. Desse modo, a questão será transferida do plano da discussão abstrata acerca da forma “perfeita” de regime político para o do concreto da história, no qual a análise da forma exige a consideração dos objetivos, os “fins” concretos perseguidos na ação política. Esta análise revelará uma dupla possibilidade: “ou se trata de uma república que pretende constituir um império (...), ou de uma para a qual basta manter-se” (*Discorsi*, I, 5). Cabe, pois, examinar um a um os exemplos citados com os olhos voltados à descoberta dos fins que cada uma perseguiu.

No caso de Esparta, esta cidade “pôde viver unida por longo tempo” devido ao concurso de dois fatores principais: “a reduzida população, o que tornava possível ser governada por poucos; e por não aceitar estrangeiros na sua república, não tinha ocasião nem de corromper-se, nem de crescer além do que era suportável para aqueles poucos que a governavam” (*Discorsi*, I, 6). Assim, se em Esparta foi possível “ordenar” um Estado que eliminou a via da controvérsia e luta entre patrícios e plebeus, a razão deve ser buscada nas condições peculiares de sua origem,

de seu desenvolvimento, do condicionamento social interno e, por fim, das escolhas que caracterizaram sua vida política.

Do mesmo modo, se Veneza pôde instituir um Estado que “nasceu e se manteve sem tumultos”, foi porque “originariamente todos os habitantes da cidade tiveram acesso ao governo” e aqueles que vieram mais tarde “encontraram o Estado já completamente organizado, não tendo nem motivo, nem oportunidade de fazer tumultos” (*Discorsi*, I, 6).

Como notamos, o confronto entre os diferentes modelos de organização política é feito por Maquiavel em termos históricos, não discutindo a superioridade de uns sobre outros, e sim a fisionomia específica de cada forma. O critério da escolha não é um abstrato “dever ser”, mas a realidade; ou na linguagem do autor, “as coisas” (*le cose*). Considerando-se estas, a opção cairá necessariamente sobre Roma, pois ela soube muito melhor do que as demais construir seu império no movimento das “coisas” enfrentando a *fortuna*, e se não “durou”, na sua grandeza, “oitocentos anos” como Esparta, conquistou, no entanto, o mundo. Por isso, conclui Maquiavel, na constituição de um Estado, “é preciso decidir se o seu objetivo é, como o de Roma, o aumento do domínio e do poder, ou se é mantê-lo nos seus estreitos limites” (*Discorsi*, I, 6). Na última hipótese, deve-se imitar o exemplo de Esparta e Veneza. O decisivo é observar que a escolha entre “conquista” ou “manutenção” não é determinada pelo “arbítrio da vontade”, a “ambição” ou o “desejo de glória”. O critério da escolha está nas “coisas”. Como a natureza destas é marcada pelo perene movimento e transformação, conclui Maquiavel que “a muitas coisas que a razão não nos induz, nos induz a necessidade. Assim, tendo instituído uma república apta a manter-se sem ampliar e a necessidade a conduzisse a ampliar, ela logo desmoronaria por falta de fundamentos” (*Discorsi*, I, 6). Para Estados instituídos à maneira de Esparta e Veneza, ampliar é um veneno mortal. Instituir o Estado à maneira de Roma torna-se, conseqüentemente, uma necessidade mais forte do que a razão, uma *necessità* tal que a prudência de todo homem de

Estado deve esforçar-se por cumpri-la. Essa “necessidade” não decorre do arbítrio da vontade que, por isso, não é o “motivo” da escolha. É ela (a *necessità*) que determina a escolha. Dito de outro modo, a escolha é imposta pela “lógica das coisas”.

Contudo, mesmo instituindo uma forma de governo a partir da lógica das coisas e, portanto, que não extingue o conflito, mas busca dar-lhe uma saída, isso não imuniza o Estado contra a corrupção, pois os mesmos conflitos que fizeram de Roma uma cidade livre e poderosa, também a fizeram perder a liberdade, como é ilustrado pelas lutas que se seguiram à lei agrária (*Discorsi*, I, 37). Maquiavel insiste em dizer que não basta criar leis, mas é preciso que elas sejam capazes de dar vazão (*sfogare*) aos conflitos inerentes à vida política, sem o que o *stato* se corrompe e perde sua liberdade. Com isso ficam evidenciados dois aspectos que envolvem o lugar do conflito na estrutura das sociedades: primeiro, que ele não é algo “bom em si”, já que pode também levar um Estado à ruína; segundo, que a corrupção da ordem política não pode ser considerada, em princípio, como resultado de uma legislação impotente para corrigir a maldade dos homens e prevenir a desordem, e sim como fruto da incapacidade dos governantes, que preferem sufocar o conflito e reprimir as reivindicações populares cobrindo-o com um discurso sobre a ordem e a paz a dar-lhe adequada solução institucional.

CAPÍTULO III

AÇÃO POLÍTICA E JUÍZO MORAL

É sabido que os filósofos políticos clássicos concebiam o estudo da política desde uma perspectiva normativa e mesmo que os fatores políticos reais pudessem muitas vezes constituir a “matéria-prima” e o ponto de partida de suas reflexões, estas eram enfocadas, no entanto, desde o “dever-ser”, isto é, com a preocupação de superar os diversos males sociais. Por isso, o entendimento corrente de que a ação política “deveria ser” orientada pela ética. Em outros termos, o objetivo primordial da política era formar os homens, fazê-los melhores e orientá-los até o bem.

Maquiavel rompe com essa visão. Ele não compartilha mais da concepção de homem legada pela filosofia cristã, segundo a qual este é um ser temporal impelido por sua natureza à vida social. Embora, de acordo com esta compreensão, o indivíduo esteja subordinado ao Estado, a ação deste é limitada pela lei natural ou moral (que preexiste e transcende a autoridade do Estado) e constitui uma instância superior à qual todo membro da comunidade pode recorrer sempre que o poder temporal atenta contra os seus direitos essenciais e inalienáveis. Maquiavel, ao invés disso, concebe o homem como um ser movido por forças anti-sociais: possui a tendência de agir segundo impulsos egoístas, em benefício próprio e prejuízo alheio, tendência esta que só se dobra ante a coação, determinação secundária, sobreposta à paixão primária, porque, como diz Maquiavel, o homem faz o bem quando se sente coagido a isso e o mal cada vez que tem ocasião (*Discorsi*, I, 3).

Certamente, o florentino não compreende a natureza humana como uma essência, como algo que, se retirado do homem, este deixaria de ser o que é. A maldade deve ser compreendida como uma característica que se torna fundamental somente na medida em que se refere à esfera política. Para Maquiavel, a perversidade dos homens é um dado, uma constatação resultante da observação histórica passada e presente. Esta constatação está ligada ao fato, também extraído da história, de que os homens sempre dominaram uns aos outros, porque os desejos e interesses que os movem não são convergentes, mas opostos. O campo político não se apresenta, pois, como uno e bem ordenado no qual só eventualmente assistiríamos o surgimento de conflitos a serem solucionados pelo poder do Estado. Ao contrário, Maquiavel vê no conflito o próprio motor da vida política e, por isso, quem está a frente do Estado move-se num espaço de incertezas. A manutenção do poder e da ordem política requer a utilização de um conjunto de estratégias e técnicas suficientemente amplas e eficazes para manter sob controle a tendência dos indivíduos de agirem unicamente pelo interesse próprio. Por isso, depende da *virtù* do dirigente o emprego de meios adequados à normalização da violência em vista da institucionalização de um nível político de existência. Contudo, por maior que seja, a *virtù* não controla plenamente todos os fatores determinantes da vida política. Há sempre um grau de indeterminação que a afeta e que Maquiavel reúne sob a noção de *fortuna*. Dado, pois, que a ação política se desenrola num espaço marcado pela incerteza, exige-se daquele que está colocado a frente do Estado que adote decididamente todos meios necessários à sua preservação. Diante disso, pode-se dizer que há limites à ação do dirigente político? Como Maquiavel resolve essa relação entre meios (estratégias e técnicas de poder) e fim último? A elucidação das relações entre ética e política pressupõe, como vemos, a prévia determinação dos conceitos de *fortuna* e *virtù*.

1 FORTUNA E *VIRTÙ*: UM CONFRONTO ELEMENTAR

Fortuna e *virtù* são noções que remontam à cultura clássica, mas recebem em Maquiavel uma interpretação nova, coerente com a centralidade que a ação política ocupa no seu pensamento. Devido à importância que têm em sua reflexão, é preciso elucidá-las cuidadosamente.

1.1 A FORTUNA

Desde que a Filosofia Moderna, em suas disciplinas teóricas, passou a orientar-se pelo paradigma cartesiano e, no campo prático, pelos teoremas e modelos hobbesianos, a *fortuna*, como o caráter de indeterminação da existência, perdeu consideravelmente a sua importância. Após o Renascimento, o desenvolvimento histórico, cujo ápice foi moldado pela euforia do planejamento da ciência moderna, caracterizou-se por uma rápida desfatalização de todas as questões humanas, o que redundou também no abandono da noção de *fortuna*, dada a dimensão de casualidade que lhe é inerente.

Contudo, frente a um homem capaz de perceber a “lógica das coisas”, de entender seu significado e valor e, conseqüentemente, capaz de agir no sentido de modelar a realidade dada de acordo com a razão, Maquiavel percebe outras forças, alheias à sua vontade. Desse modo, ele retoma um problema fundamental legado por uma secular tradição de pensamento e que provoca nele uma atitude reflexiva e cautelosa: é o problema dos limites do agir histórico quando este

entra em contato com uma realidade dada e com as forças que, nela, se opõem à livre vontade do homem¹⁰¹.

Embora esse tema fizesse parte também da tradição filosófica cristã, Maquiavel recusa-se a aceitar o sentimento de impotência e resignação presente nesta compreensão e pretende mostrar que há racionalidade nas sombras da *fortuna*. Quer dizer, pretende dar conselhos para o aumento da capacidade de ação política, mostrar o rosto simpático da deusa, que, segundo ele, pode ser influenciada e determinada favoravelmente através da inteligência, da capacidade de decisão e do êxito.

¹⁰¹No cristianismo medieval, as forças alheias e superiores ao homem estavam vinculadas predominantemente à ação da Providência e na antiguidade greco-romana à da deusa *fortuna*. Na vida religiosa da Roma antiga, a caprichosa deusa da sorte e do destino, era responsabilizada pelos acontecimentos privados e políticos que se punham sempre de modo inesperado no caminho e destruíam todos os planos, ou que, de modo surpreendente e inesperado, favoreciam os empreendimentos. Contudo, apesar de ser a deusa da sorte e do azar, da inesperada graça e do imerecido sofrimento, não era considerada pelos antigos como uma força inexoravelmente maligna, sustenta Skinner. Ao contrário, diz ele, era uma aliada potencial cuja simpatia era importante atrair, pois ela possuía os bens que todos os homens desejavam: honra, glória, riqueza e poder. A questão era descobrir como, dada a forma casual com que derramava sua cornucópia. Pelo fato de a deusa ser mulher, pensava-se que a qualidade que ela mais gostava de recompensar era a coragem viril e, por isso, que seria imprescindível mostrar-se *vir*, um homem de verdadeira virilidade para seduzi-la. Com o advento e triunfo do cristianismo, essa visão foi abandonada. Agostinho, por exemplo, ridicularizava a inconstância e inconsistência lógica do culto a *fortuna* da Roma pagã: uma deusa cega, de agir infundado, que não tem como ser invocada, nem como ser atingida (*Cidade de Deus*, IV, 18). Com Boécio (*A Consolação da Filosofia*) no lugar da deusa disposta a ser seduzida como na Roma pagã, surge uma “potência cega” indiferente aos méritos, e oferecendo os seus dons de forma indiscriminada. Esse seu modo de agir mostra, segundo Boécio, que os seus bens são indignos de serem buscados. No entanto, esta caprichosa tirania tinha o mérito de permitir que ela se revelasse aos homens como *ancila Dei*, argumenta Skinner, uma agente da providência benévola de Deus: “*seu objetivo é nos ensinar que a independência não pode ser alcançada através da riqueza, nem o poder através da realeza, nem o respeito através do ofício, nem a fama através da glória*” (Boécio, *A Consolação da Filosofia*, ap. SKINNER, Quentin. **Maquiavel**. Tradução de Maria Lucia Montes. São Paulo, Brasiliense, 1988, p. 47). Com a recuperação dos valores clássicos pelo Renascimento, lembra este comentador, essa análise da *fortuna* como *ancila Dei*, foi por sua vez posta em questão graças ao retorno à idéia, implícita nos antigos, que havia uma distinção entre “fortuna” e “destino”. Considerava-se que a liberdade do homem estava ameaçada quando a “fortuna” era concebida como uma força inexorável. Desse modo, encontramos a tendência de rejeitar todas as proposições que concebem a *fortuna* como mera agente da Providência. Assim, Poggio Bracciolini sustentava que o homem educado e adulto, isto é, em plena posse de seus meios, estava menos sujeito do que a criança ou o homem inculto aos embates da *fortuna*, enquanto Leão Batista Alberti (*Sobre a Fortuna*) e Pico de Mirandola (*Um sonho com a Fortuna*) se manifestavam de maneira ainda mais peremptória: o primeiro sustentava que a *fortuna* não arrasta aquele que confia em suas próprias forças e abre caminho nela como o nadador no mar, e que ela é debilíssima para aquele que se opõe com vigor; o segundo afirmava que existe um mundo do espírito - oposto ao da natureza - próprio ao homem e nele é capaz de agir livremente, excluindo-se um mundo no qual o agir está previamente determinado (Cf. SKINNER, Quentin. **Maquiavel**. Op. cit., pp. 45-53).

Maquiavel, mesmo retomando o sentido originário da deusa *fortuna*, não endossa inteiramente nem a tradição dos antigos, nem a do humanismo cívico, mais próximo a ele. Com efeito, para os antigos, a *fortuna*, como deusa da sorte e do azar, é a contínua referência à indisponibilidade daquilo que o agente encontra na situação concreta como exigência externa e à impossibilidade de controlar as conseqüências da ação. Ela aponta desse modo para o *déficit* explicativo e prognosticativo do conhecimento humano sendo o motivo originário para as modificações no rumo das ações e na inversão dos objetivos. Dessa forma, a *fortuna* torna-se o casual inesclarecível e inconceitualizável diante do qual capitula qualquer esforço humano.

Para Maquiavel, ao invés disso, a *fortuna* é a sorte imanente ao mundo, mesmo que ela apareça eventualmente sob uma aparência mitológica. Inúmeras são as imagens que ele utiliza para representá-la: a roda, os ventos, as estrelas, os jogos de azar, a mulher, os rios, a águia, entre outras. A variedade de imagens ocasiona evidentemente também uma multiplicidade de acepções. O decisivo é o fato de em todas elas Maquiavel considerar o resultado da ação humana, apesar da influência exercida pela *fortuna*, num contexto desvinculado de toda relação transcendente. Com isso, o seu domínio pode ser elucidado praxeologicamente, mesmo que não integralmente.

Com efeito, o comportamento humano encontra-se já desde o princípio delimitado pela realidade que, por seu turno, define o campo de sua ação. O agente não deve opor-se a estas condições exteriores, mas, ao contrário, precisa submetê-las e adequar-se a elas viabilizando a melhor opção a partir das possibilidades abertas por elas. Não podemos esquecer que esse quadro de condições é moldado não somente pela macro-estrutura sócio-política previamente existente, como também através da natureza e do caráter dos agentes e por sua capacidade e conhecimento da ação. A inteligência desmitifica a *fortuna* descobrindo-a como causa teórico-prática responsável pelas condições exteriores, as que independem da vontade humana e às quais a ação se encontra vinculada. Desse modo, a verdade pragmática da deusa da sorte consiste no fato de

apontar para o carácter contingente do agir humano: este não é criador de modo absoluto, mas fica sempre dependente de pressupostos, pode desenvolver sua expectativa de êxito unicamente em vista de um quadro de ação determinado. A compreensão adequada do previamente dado, a observação atenta das circunstâncias e suas modificações, a cuidadosa análise das possibilidades latentes na situação, tudo isso são ingredientes para a preparação racional da ação. O agir racional visa sempre a elevação da capacidade de ação, mas isso só é possível mediante a submissão das condições externas previamente encontradas.

Quando vamos aos textos mesmos de Maquiavel, encontramos passagens que parecem contradizer frontalmente esse entendimento da noção de *fortuna*. É o caso, por exemplo, desta afirmação:

Quando a *fortuna* quer que se produzam grandes acontecimentos, sabe como fazê-lo elegendo um homem de tanto espírito (*spirito*) e tanta *virtù* que se dê conta das oportunidades (*occasioni*) que ela lhe oferece. O mesmo sucede quando quer provocar grandes ruínas, escolhendo então homens que contribuam para a ruína. E se surge alguém capaz de lhe opor obstáculos, ou o mata ou o priva totalmente da faculdade de praticar o menor bem (*Discorsi*, II, 29).

Atendo-nos unicamente a esse texto, nem êxito, nem fracasso poderiam ser tributados ao indivíduo. Como interpretar isso no quadro mais geral de suas afirmações acerca da *fortuna* e sua influência sobre os acontecimentos humanos? Parece-nos que aqui se mostra mais uma vez de modo nítido aquela característica peculiar de sua arte de escrever examinada por nós no início do presente trabalho e que deve ser levada em consideração para a leitura deste capítulo: a estratégia da persuasão. Conhecendo a paixão de seus leitores pelos clássicos e de seu hábito em assumi-los como modelos irretocáveis de ação política, aproxima sua noção de *fortuna* à de Tito Livio. Esse propósito dá o próprio título ao capítulo XXIX do livro II: “A *fortuna* cega o espírito dos homens quando não quer que se oponham aos seus desígnios”. No corpo do capítulo, argumenta que a tomada de Roma pelos gauleses é um exemplo notável para “demonstrar o poder do céu (*del cielo*) sobre os assuntos humanos, como demonstra extensamente e com palavras

acertadíssimas Tito Livio” (*Discorsi*, II, 29 - grifos meus) quando diz que primeiro um poder oculto trabalhava para a queda da cidade e depois agiu em favor de sua restauração. Tanto num caso quanto no outro, o decisivo não foi a *virtù* dos romanos, e sim algo impenetrável ao nosso entendimento: “os homens que vivem ordinariamente na maior adversidade ou prosperidade, merecem menos louvor e menos reprovação, pois a maioria das vezes vemos que foram conduzidos à sua grandeza ou à sua ruína empurrados pela facilidade dos céus (*cieli*), que lhes deu ou tirou ocasiões de agir virtuosamente” (*operare virtuosamente - Discorsi*, II, 29). E como que para confirmar *la potenza del cielo sopra le cose umane*, arremata: “os homens podem secundar a *fortuna*, mas não opor-se a ela, podem tecer suas redes, mas não rompê-las” (*Discorsi*, II, 29). Em seguida, como se ele tivesse se dado conta das conseqüências de um tal posicionamento, emenda: “jamais devem abandonar-se (*si abbandonare*), pois, como desconhecem seu fim, e como a *fortuna* anda por caminhos oblíquos e desconhecidos (*per vie traverse ed incognite*), sempre há esperança, e esperando, não tem porque abandonar-se, seja qual for a *fortuna* e o trabalho (*travaglio*) em que se encontrem” (*Discorsi*, II, 29). O absurdo da solução sugerida por Maquiavel para enfrentar o poder quase absoluto da *fortuna*, a esperança fundada na ignorância acerca dos caminhos seguidos por ela e do destino final dos homens, nos leva a suspeitar que deve existir um propósito não declarado nessa formulação.

É no capítulo seguinte que o sentido dessa aproximação a Tito Livio se esclarece: utilizando-se do mesmo exemplo da queda de Roma do qual havia se servido no capítulo anterior para demonstrar a onipotência da fortuna, acusa de falso o julgamento de Tito Livio¹⁰². Roma foi capaz de reconquistar a liberdade, nesta e em todas as demais situações, não por força de uma *potenza del cielo*, e sim graças à virtude de suas instituições. Roma se mostrou capaz de reerguer-se das piores situações porque era uma república popular e armada. Maquiavel não nega a

¹⁰²Maquiavel refere esta frase de Tito Livio a propósito do acontecimento em pauta: “Assim a *fortuna* cega as mentes quando não quer que seus golpes sejam obstaculizados” (*Discorsi*, II, 29). Em latim, no original: *Adeo obcaecat animos fortuna, cum vim suam ingruentem refringi non vult* (*História*, V, 37).

existência nem a influência da *fortuna* nos negócios humanos, mas impede que a imaginemos como uma divindade escondida cuja arbitrariedade regularia o destino dos Estados:

vemos pois, por este discurso e pelo que temos dito muitas outras vezes, a diversidade que existe entre os comportamentos das repúblicas antigas e as presentes. Por isso assistimos cada dia a milagrosas perdas e a milagrosas conquistas (*miracolose perdite e miracolosi acquisti*), pois onde os homens têm pouca *virtù* (*dove gli uomini hanno poca virtù*), a *fortuna* mostra mais seu poder; como ela é inconstante (*varia*), mudam (*variano*) com freqüência as repúblicas e os Estados e mudarão sempre enquanto não surgir alguém tão amante da antigüidade que regule as coisas de modo que a *fortuna* não tenha motivos (*cagione*) para mostrar seu poder a cada dia (*Discorsi*, II, 30).

Enquanto no capítulo XXIX Maquiavel sustentava que os homens podem acompanhar a *fortuna*, mas não opor-se ao seu destino sendo a esperança alimentada pelo desconhecimento do fim, agora a linguagem da ignorância é condenada e denunciada a onipotência da *fortuna*. Para quem considera apenas o que os sentidos são capazes de perceber, os acontecimentos são misteriosos (isto é, são *miracolose perdite e miracolosi acquisti*). Contudo, para quem sabe descobrir o que as aparências encobrem e reconhecer uma lógica na história, o acontecimento porta um sentido que a inteligência é capaz de desvendar. Isso evidencia que Maquiavel não compartilha do fatalismo de seus confusos e impotentes contemporâneos. A tarefa de ensinar lições práticas para a condução política do Estado exige um novo ponto de partida em relação ao da tradição clássica: o que está agora no centro é a capacidade de reconhecer e controlar situações políticas práticas. A realidade precisa ser enfrentada racionalmente e permitir que o agente possa vinculá-la à perspectiva de êxito. Se a *fortuna* controlasse o agir humano de tal modo que o ponto de partida da ação fosse sempre o não-sabido, como defende Tito Livio na passagem referida anteriormente, não seria mais possível falar de modo razoável da ação humana. Contudo, a “*fortuna* mostra mais o seu poder” quando encontra diante de si “homens de pouca *virtù*” (*Discorsi*, II, 30). O poder da *fortuna* não é, pois, inexorável. Ela pode e deve ser enfrentada para que “não tenha motivos para mostrar seu poder a cada dia” (*Discorsi*, II, 30).

Essa mesma “estratégia de persuasão”, de aproximar-se da teoria tradicional da *fortuna* para posteriormente desmenti-la, que constatamos nos *Discorsi*, é encontrada também em *O Príncipe*. No capítulo VI dessa obra sustenta que cabe unicamente à *fortuna* oferecer a oportunidade (*occasione*) sem a qual a *virtù* é incapaz de iniciar sua obra no mundo. Ilustra essa posição com o exemplo dos grandes heróis fundadores do passado (Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu): “examinando suas ações e suas vidas”, veremos que “não receberam da *fortuna* mais do que a oportunidade (*occasione*), que lhes deu a matéria para introduzirem a forma que lhes aprouvesse. Sem a oportunidade a *virtù* de seu espírito teria sido extinta, assim como sem a *virtù* a oportunidade teria sido em vão” (*Príncipe*, VI). Quer dizer, sem uma situação histórica e, portanto, sem uma *occasione* que ofereça a “matéria” à ação, de nada serve a *virtù*, por maior que possa ser seu potencial valor. A “oportunidade”, que neste sentido é produto da *fortuna*, pode existir ou não, apresentar-se ou não, sem que a *virtù* possa fazer qualquer coisa para que ela exista ou se apresente. Maquiavel é claro: se os heróis fundadores do passado não tivessem encontrado em seu caminho *occasione* favoráveis aos seus planos, sua *virtù* “teria sido extinta”. A *virtù* pode, portanto, permanecer um mero “desejo”, pois é possível que não encontre a “oportunidade” através da qual torne efetiva sua potencial capacidade.

No começo do capítulo VII de *O Príncipe* Maquiavel mantém a mesma retórica de persuasão quando oferece uma primeira “explicação” do fracasso de César Bórgia: “se as suas ordens políticas (*ordini*) não frutificaram (*profittorono*) não foi por culpa sua, mas por uma extraordinária e extrema maldade da *fortuna*” (*Príncipe*, VII). Nas linhas finais do mesmo capítulo, no entanto, a mesma *fortuna* que no início havia invocado para “desculpar” a queda do filho de Alexandre VI, transforma-se em “culpa” do duque: sua equivocada avaliação política levou-o a apoiar o cardeal de San Pietro in Vincoli, Giuliano della Rovere, para o papado. A *fortuna* lhe havia oferecido a *occasione* de mostrar sua habilidade política (sua *virtù*, uma vez

que, “se não podia fazer um papa a seu modo, podia impedir que outro fosse papa” - *Príncipe*, VII) e César Bórgia “fez uma má escolha” (*Príncipe*, VII) ao apoiar o inimigo mortal dos Borgia. “Errou, portanto, o duque nesta escolha e foi a causa de sua ruína final” (*Príncipe*, VII)¹⁰³. Não a *fortuna*, mas um erro de avaliação política, uma falha de *virtù*, portanto, foi a razão do fracasso de César Bórgia.

Se no capítulo VII a onipotência da *fortuna* é condenada através da elucidação dos motivos do fracasso de César Bórgia, é no capítulo XXV de *O Príncipe* que seus limites estão claramente definidos como determinados pela maior ou menor extensão da *virtù*: a *fortuna* é poderosa “*dove non è ordinata virtù a resistirle*” (*Príncipe*, XXV). É aqui que Maquiavel subverte a doutrina tradicional acerca da *fortuna* e desenvolve de modo mais completo seu próprio ponto de vista a respeito:

Não ignoro que muitos tiveram e têm a opinião de que as coisas desse mundo são governadas pela *fortuna* e por Deus, de modo que os homens com a sua prudência não podem corrigi-las, assim como não têm remédio algum contra elas. Por isso, poder-se-ia julgar que não devemos incomodar-nos demais com as coisas, mas deixar-nos governar pela sorte (*sorte*). Essa opinião tem-se reforçado no presente devido às grandes variações que foram e são vistas todos os dias, além de qualquer conjetura humana. Pensando nisso algumas vezes, em parte inclinei-me em favor dessa opinião. Contudo, para que não seja extinto nosso livre-arbítrio (*nostro libero arbitrio non sia spento*), julgo poder ser verdade que a *fortuna* seja árbitra de metade de nossas ações, mas que também deixa ao nosso governo a outra metade, ou quase (*iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azione nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi* - *Príncipe*, XXV- grifos meus).

Posto que *fortuna* e *virtù* dividem entre si “a meia” a capacidade de construir a realidade das coisas, essa “divisão” deveria estar no ponto central. Na realidade, porém, não é assim, e Maquiavel toma o cuidado de alertá-lo quando diz que se trata da metade, *o presso*.

¹⁰³ O erro cometido por César Bórgia é recriminado por Maquiavel no relato que escreveu aos “Dez da Guerra” durante os dias em que acompanhou o conclave: “*é conhecido e natural o ódio que Sua Santidade sempre lhe teve, já que não pôde esquecer tão rápido os dez anos de exílio que ele deve aos Borgia, e o duque deixa-se levar por sua animosa confiança; crê que a palavra alheia pode ser mais segura do que foi a sua...*” (MAQUIAVEL, Nicolau. *Prima Legazione alla corte di Roma*. Carta aos “Dez da Guerra”, de 4 de novembro de 1503. In: *Tutte le Opere*. Op. cit., p. 508).

Assim, a continuidade do texto vai nos mostrar que a “matéria” da qual a *fortuna* se apropria é resultado de uma vitória que ela alcança não sobre a *virtù*, mas antes sobre seu mero simulacro, sobre uma *virtù* incapaz de previsão e de ação eficaz. Numa palavra, sobre uma “não-*virtù*”¹⁰⁴. Decorre disso, que a *fortuna* parece descobrir seu “ser próprio” no “não-ser” da *virtù*. Essa reflexão nos conduz à seguinte conclusão: se a *virtù* coincidissem plenamente com a sua “essência” (de ser vontade, energia, capacidade de querer e fazer com determinação), à *fortuna* não restaria nada, devendo antes acrescentar-se a sua metade à metade daquela. Com isso, a *virtù* seria dona não da metade de nossas ações, mas de tudo¹⁰⁵.

Para verificar a legitimidade dessa conclusão e decidir se o “ser próprio” da *fortuna* é ou não simples “não-ser” da *virtù*, é preciso descobrir se o “distrair-se de si” desta é mera consequência do desleixo ou se decorre de algum limite intrínseco à sua “natureza”. Maquiavel aposta na primeira hipótese: se, como está nas suas possibilidades, os homens seguissem firmemente o caminho da *virtù*, e, “em tempos de calma, tomassem providências com anteparos e diques” (*Príncipe*, XXV) contra os quais a água “impetuosa” dos rios não têm força, a *virtù* não conheceria derrota e a *fortuna* não conheceria vitória, porque esta “demonstra seu poder onde não existe uma *virtù* ordenada para resistir a ela” (*Príncipe*, XXV). A leitura do texto completo no qual Maquiavel refere esta analogia, é elucidativa para compreendermos esse ponto central:

¹⁰⁴ Claude Lefort chama também atenção a esse aspecto: “o combate entre fortuna e virtù se mostra imaginário: o homem não tem outro adversário senão ele mesmo, a fortuna não é outra coisa, senão a não-*virtù*, a *virtù* dominadora do mundo e de si” (LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Op. cit., p. 441).

¹⁰⁵ Guicciardini, embaixador de Florença e amigo pessoal de Maquiavel, posiciona-se frontalmente contra essa conclusão: “Os que excluem o quanto pode o poder da fortuna, atribuindo tudo à prudência e à virtù, precisam ao menos confessar que é muito importante morrer ou nascer em época em que se tenha apreço pelas virtudes ou qualidades que nos fazem alcançar a estima dos demais: veja-se o exemplo de Fábio Máximo que, por ser de natureza prudente, teve tanta reputação, encontrando-se numa espécie de guerra em que o ímpeto era pernicioso, e a cautela útil; numa outra época poderia ter sido o contrário. Por isso a sua fortuna foi ter vivido numa época que precisava da qualidade que ele possuía; sendo assim, quem pudesse variar a sua natureza segundo as condições da época, o que é difícilimo e talvez impossível, seria muito menos dominado pela fortuna” (GUICCIARDINI, Francesco. *Reflexões*. Op. cit., *Ricordo* n° 31, p. 64-5).

Comparo-a [a *fortuna*] a um desses rios impetuosos (*fiumi rovinosi*) que, quando se encolerizam (*s'adirano*), alagam as planícies, arrasam (*ruinano*) as árvores e as casas, arrastam terras de um lado para levar a outro: todos fogem deles, tudo cede ao seu ímpeto, sem poder detê-los em parte alguma. Mesmo sendo assim, nada impede que os homens, em tempos de calma, tomem providências, com anteparos e diques, de modo que, crescendo depois, ou as águas corram por um canal, ou seu ímpeto não seja tão desenfreado nem tão danoso. O mesmo acontece com a *fortuna*, que demonstra seu poder (*potenza*) onde não existe uma virtú ordenada para resistir a ela (*dove non è ordinata virtù a resisterle*), e então volta seu ímpeto em direção ao ponto onde sabe que não foram construídos diques e anteparos para contê-la. Se considerardes a *Itália*, que é a sede destas variações (*variazioni*) e aquela que lhes deu origem (*ha dato loro il moto*), vereis que ela é uma região sem diques e sem qualquer anteparo; caso ela fosse dotada por conveniente *virtù* (*s'ella fussi riparata da conveniente virtù*), como a Alemanha, a Espanha e a França, ou esta cheia não teria causado as grandes alterações que provocou, ou sequer teria ocorrido (*Principe*, XXV - grifos meus).

A *fortuna*, contrariada pelo agir e o calcular humanos, recebe aqui a forma de uma força da natureza, força que, sem dúvida, pode dominar o homem, mas não é sem causa. Mais ainda, se considerarmos, segundo a indicação da metáfora de Maquiavel, que os homens podem construir diques e canais para regular o curso do rio prevenindo desse modo os perigos de uma enchente, percebemos que a *fortuna* não representa um poder positivo independente do homem. Com efeito, ainda que seja impossível impedir que a catástrofe sobrevenha, não é impossível ao homem prevenir-se com medidas apropriadas para evitar as suas conseqüências funestas, como também não é incapaz de saber de onde vem a ameaça e de agir de tal modo que as medidas tomadas resistam ao flagelo. Maquiavel dá, pois, uma interpretação inversa à metáfora que convencionalmente identifica com catástrofes naturais o sentimento de impotência em relação a acontecimentos devastadores: o caráter comparativo com a força da natureza mostra a possibilidade de defender-se através de adequadas medidas preventivas e de conservar a capacidade de ação por meio de precauções apropriadas.

Acontecimentos políticos não surgem aleatoriamente, sem motivos, mas obedecem a condições de surgimento pesquisáveis e, por isso, também capazes de serem previstos. Sua efetivação não somente pode ser controlada, de acordo com a imagem de “diques” e “anteparos”, como também pode ser impedida, de acordo com a sua conclusão sobre a situação italiana: “caso

ela [a Itália] fosse protegida convenientemente pela *virtù* (...), essa cheia não teria feito as grandes alterações que provocou, ou sequer teria ocorrido” (*Príncipe*, XXV - grifos meus). Com a metáfora da enchente para ilustrar o poder da *fortuna* sobre os homens, Maquiavel ensina que acima das ações e do conhecimento humanos não há nada que possa ser definido como agente real - força ou espírito - que comandaria à distância seu destino pessoal. *Fortuna* designa apenas uma adversidade da natureza - uma “enchente” -, isto é, indica tão somente um limite para a capacidade de ação humana, ele mesmo dependente do próprio homem. Aquilo que no exemplo da citação acima é interpretado pela mentalidade fatalista como domínio de uma *fortuna* maliciosa, mostra-se na análise de Maquiavel como conseqüência previsível do fracasso político dos Estados italianos e, com isso, e esse é o ponto central, como evitável desde o princípio: a *fortuna* “demonstra todo o seu poder onde não existe *virtù* ordenada para resistir a ela (...). Se considerardes a situação da Itália (...), vereis que é uma região sem diques e sem qualquer anteparo” (*Príncipe*, XXV). O supostamente casual, atribuído à *fortuna*, deita raízes numa omissão imprudente e fáltosa de soberanos politicamente incompetentes: derrocada do poder, enfraquecimento do domínio, descuido do poder político e a simples inabilidade, lançam a ambição política para um outro plano. Interpretações fatalistas dos acontecimentos políticos levam à paralisia da ação e, por fim, à auto-anulação da subjetividade prática que, sob a aparência de um agir político virtuoso, procura legitimar as conseqüências de sua ação pela remissão a um destino (*fortuna*) inexorável. Maquiavel quer sair desse círculo de autoconfirmação do fatalismo no qual se moveu até aqui, na sua opinião, a política dos Estados italianos: para ele, o campo político é um conjunto complexo de efeitos recíprocos resultante de ações e omissões humanas e no qual o político dotado de *virtù* deve saber conduzir-se no sentido de elevar a sua capacidade de ação. A lição que resulta da analogia é esta: a extensão da influência da *fortuna* sobre o desenvolvimento político é diretamente proporcional à extensão da *virtù* do agente político, de

sua capacidade de análise das situações e de avaliação das conseqüências da ação, assim como do seu conhecimento prático da história e dos homens. Quanto maior e mais adequada for essa capacidade, tanto maior será o seu poder de ação e tanto menor, conseqüentemente, a influência da *fortuna*.

A afirmação de um poder quase absoluto da vontade humana na determinação das ações, de uma *virtù* plenipotenciária, dando a impressão que o homem não tem outro adversário senão ele mesmo, não significa, porém, que este possui um domínio perfeito das circunstâncias e que pode escapar das suas determinações, como Maquiavel deixou entender até aqui. Vitória e derrota não dependem somente de uma *virtù* “autêntica” ou “distraída de si” (desleixada e, de fato, “não-*virtù*), e sim de uma secreta harmonia entre a natureza da pessoa capaz e o curso dos acontecimentos no qual ela age. Na linguagem de Maquiavel, entre *qualità che era in lui e tempi sui*: “Creio que é feliz aquele que combina (*riscontra*) o seu modo de proceder com as exigências dos tempos (*con le qualità de’ tempi*) e, similarmente, que são infelizes aqueles que, pelo seu modo de agir, estão em desacordo com os tempos” (*si discordano e’ tempi - Príncipe, XXV*). Esta lição retoma quase que literalmente aquela que já havia delineado numa carta de 1506: “feliz é aquele cuja maneira de agir se acomoda aos tempos e, pelo contrário, é infeliz aquele que com suas ações diverge do tempo e da ordem das coisas”¹⁰⁶. Nos *Discorsi* o tema retorna com palavras semelhantes:

tenho considerado muitas vezes que a causa da boa ou má fortuna dos homens reside na sua capacidade de acomodar (*riscontrare*) seu proceder aos tempos, pois vemos que os homens procedem, uns com ímpeto, outros com cautela (*rispetto*) e precaução, e como em um e outro desses modos (*modi*) se infringem (*si passano*) os termos convenientes e não se segue o verdadeiro caminho, em ambos se erra. Contudo, se equivocará menos e terá a fortuna próspera quem, como dizia, ajusta seu proceder ao tempo, sobretudo se agir segundo a inclinação da natureza (*secondo ti sforza la natura - Discorsi, III, 9 - grifos meus*).

¹⁰⁶Carta a Giovan Battista Soderini, de 13-21 de setembro de 1506. In: **Tutte le Opere**. Op. Cit., carta nº 116, p. 1083.

A *fortuna*, de acordo com essa *considerazione*, não é a inimiga natural do homem, o limite imposto à sua *virtù*, mas é sobretudo o sentido secreto das coisas, a estrutura fundamental do mundo a cujo mecanismo os homens, se querem obter êxito, devem aderir.

Qual lição Maquiavel pretende proporcionar com essa aparente inversão em relação ao sustentado até aqui acerca do papel da *fortuna*? Uma primeira parece evidente por seu aspecto constativo: que o político flexível, aquele que se adapta rapidamente às novas situações, que sente a aproximação de modificações macro-estruturais e imediatamente determina de modo novo seus procedimentos, que dispõe de um amplo repertório de meios, que possui um arsenal de métodos bem articulado, está sempre em vantagem em relação ao político conformado e preso a estratégias de êxito comprovado, que se deixa limitar por princípios e que possui uma natureza unidimensional, pois o repertório político deste revela-se por fim sempre como demasiadamente limitado. Quer dizer, a grandeza dos homens não está tanto em imprimir a própria marca na realidade modificando-a a seu favor, mas no conhecimento das “regras do jogo” adaptando seu agir a elas e usufruindo desse conhecimento para extrair o máximo de proveito possível. Há, porém, também outra lição: proporcionar uma “explicação” dessa “constatação”. Afinal, por que o homem não “ajusta” sempre seu “modo de proceder” à “natureza dos tempos”? Maquiavel apresenta duas razões: “ou porque não é capaz de desviar-se sempre daquilo a que a natureza o inclina, ou porque, tendo sempre prosperado trilhando um certo caminho, não consegue convencer-se que é preciso afastar-se dele” (*Príncipe*, XXV)¹⁰⁷.

O que Maquiavel ensina é, portanto, que a *fortuna* pode coincidir com a própria natureza humana, com aquilo que há de “necessário” naquela zona obscura do caráter de qualquer

¹⁰⁷ Argumentação praticamente igual é feita por Maquiavel nos *Discorsi*: “são duas as razões pelas quais não podemos mudar as coisas: uma, que não podemos nos opor à inclinação de nossa natureza, e a outra, que se alguém prosperou bastante com um modo de proceder, não é possível persuadi-lo que faria bem proceder de outro modo” (*Discorsi*, III, 9).

homem, mesmo do mais prudente e virtuoso; com aquilo que há nele de rígido, unilateral e imutável. Sendo assim, para ser compreendida na sua gênese e na sua lógica, a *fortuna* deve ser reconduzida à raiz profunda da “natureza humana”, aos traços unilaterais e imutáveis em relação à variação das circunstâncias. Com isso, considerada desde este ponto de vista, a “transcendência” da *fortuna* torna-se uma transcendência “interiorizada”, isto é, de uma parte do espírito humano em relação a ele próprio¹⁰⁸.

1.2 A VIRTÙ

Virtù é empregada por Maquiavel para indicar todo aquele complexo de aptidões que permitem a certos homens destacar-se sobre a mediocridade geral e impor às coisas o rumo por eles decidido. É a capacidade de impor-se ao que é indeterminado e tenebroso na vida, evidenciando, desse modo, o poder e a autonomia do homem. Homens de *virtù*, para Maquiavel, são aqueles cuja vontade decidida é acompanhada de outras qualidades que possibilitam a consecução de seus objetivos: inteligência para calcular os recursos a empenhar na ação, um vivo sentido de realidade, uma rápida compreensão do que cada circunstância possibilita ou autoriza e, quando necessário, a capacidade de adotar os recursos extraordinários, de simular e

¹⁰⁸ Isso mostra que é um equívoco conceber a *fortuna* como o momento objetivo e a *virtù* como sua contraposição subjetiva: a *fortuna* está presente em tudo o que existe, mesmo na subjetividade humana, pois também esta, quando não se adequa à natureza dos tempos, torna-se um obstáculo à ação exitosa, tal como a oposição do mundo exterior. Por esse motivo nos parece algo falha a posição de Norberto Bobbio para quem “*por virtù Maquiavel entende a capacidade pessoal de dominar os eventos, de alcançar um fim objetivado, por qualquer meio; por fortuna, entende o curso dos acontecimentos que não dependem da vontade humana. Diríamos hoje: o ‘momento objetivo’ e o ‘momento subjetivo’ do movimento histórico*” (BOBBIO, Norberto. *A teoria das Formas de Governo*. 4ª ed. Tradução de Sérgio Bath. Brasília, EdUnB, 1985, p. 87 - grifos meus).

dissimular, de desprender-se dos escrúpulos da moralidade corrente, sempre que isso se impõe como condição de êxito para a ação.

A *virtù* maquiaveliana nada tem a ver, como se percebe desde já, com a virtude cristã, que sujeita o indivíduo à vontade divina em vista de um fim sobrenatural. Não é a capacidade de viver segundo determinados princípios morais e muito menos pode ser definida como contrário de vício. Se o conceito maquiaveliano de *virtù* nada, ou pouco, deve à noção cristã, o mesmo já não pode ser dito em relação à herança humanista¹⁰⁹ recebendo, porém, nele uma importância e uma especificidade próprias.

Se “a *fortuna* é mulher” (*Príncipe*, XXV), como sustenta Maquiavel, a *virtù* (termo que ele emprega em geral ao lado de *fortuna*) é a essência da masculinidade. “Além de derivar do latim *vir*, ‘homem’, e de estar associada a todas as qualidades consideradas viris - razão, prudência, habilidade militar, coragem - um de seus significados é a potência ou proeza sexual masculina”, explica De Grazia¹¹⁰. A *fortuna* (mulher) é “amiga dos jovens” (*Príncipe*, XXV), porque “são menos cautelosos (*rispettivi*), mais afoitos (*feroci*) e com mais audácia a dominam”

¹⁰⁹Newton Bignotto sintetiza essa herança, mostrando a proximidade de muitas das preocupações de Maquiavel com as desses autores. Assim, por exemplo, Alberti (*Della Famiglia*) já destacava que a *fortuna* só agia lá onde a *virtù* fora incapaz de impor sua força, mostrando, com isso, o caráter exterior da *fortuna* e a possibilidade de vencê-la pela *virtù*; para Pico de Mirandola (*Da dignidade do homem*) a *fortuna* é pensada como uma força de oposição aos nossos desejos, uma entidade exterior que pode encarnar-se nas forças cegas da natureza, mas que não pode nos obrigar a abandonar nossos projetos de transformação do mundo; para Cavalcanti (*Istorie Fiorentine*), diante do caos representado pela *fortuna*, somente a *virtù*, compreendida em seu sentido republicano, pode nos salvar. Numa monarquia, segundo ele, os homens estão isolados e são incapazes de reagir aos golpes da *fortuna*. Totalmente impotentes, transformam-se em bestas sem capacidade de ação e sem razão. Estaria já anunciado aqui, na opinião Bignotto, um tema tipicamente maquiaveliano: a impotência dos homens como fruto de sua própria condição e não como produto exclusivo da *fortuna*. Enfim, Bruni (*De Militia*) estabelece um debate em torno da natureza da *virtù* militar e sua relação com o problema da cidadania, antecipando, de certo modo, a proposta maquiaveliana de uma “milícia cidadã” (Cf. BIGNOTTO, Newton. **Maquiavel Republicano**. Op. cit., pp. 32-44). Já Quentin Skinner alerta que a tese segundo a qual é sempre racional ser moral e que constitui, segundo ele, o cerne de *A Obrigação Moral* de Cícero, foi assumida por aqueles que escreviam livros de conselhos para os príncipes renascentistas, resultando em certas proposições na moral humanista que sofrerão súbita e radical subversão no pensamento de Maquiavel: que o conceito de *virtus* deve referir-se à lista completa das virtudes cardeais e principescas; que a conduta racional a ser seguida pelo príncipe é sempre a conduta moral; e, por fim, que é indevida qualquer forma de separação entre conveniência e reino moral (SKINNER, Quentin. **Maquiavel**. Op. cit., pp. 60-1).

¹¹⁰DE GRAZZIA, Sebastian. **Maquiavel no Inferno**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 225.

(*Príncipe*, XXV); isto é, ela estima aqueles nos quais a *virtù* do verdadeiro *vir* é mais patente. Assim, podendo ser seduzida pelas qualidades *viris*, Maquiavel vê como uma possibilidade real que alguém possa tornar-se aliado da *fortuna* e aprender a agir em harmonia com os seus poderes, neutralizando a sua natureza imprevisível e conseguindo, desse modo, obter êxito nos empreendimentos.

Se os homens de *virtù* são capazes de controlar a *fortuna* e, desse modo, atingir os seus objetivos, a questão é saber quais são esses “objetivos” que um dirigente político ou um aspirante a príncipe, por exemplo, almejam alcançar. Há um “fim mínimo” sem o qual qualquer outro fica inviabilizado: a preservação da ordem política instituída. Esse fim é fundamental, porque quando é perdido o controle do Estado qualquer outro objetivo fica comprometido em sua consecução: o príncipe, diz Maquiavel, “freqüentemente é obrigado, para manter o Estado, a agir contra a fé, a caridade, a humanidade e a religião” (... *sendo spesso necessitato, per mantenere lo stato, operare* contro... - *Príncipe*, XVIII, grifos meus). Contudo, um homem de *virtù* aspira a objetivos maiores. Ele visa a obtenção dos bens da *fortuna*. Quais são eles? “Poder, honra, saúde e riqueza são os prêmios”, diz Maquiavel em seu poema¹¹¹. A “glória, riquezas” (*Príncipe*, XXV) e a “honra” (*Príncipe*, XXVI), diz ele em *O Príncipe*¹¹².

A questão seguinte - e será a que propriamente permitirá compreender como Maquiavel opera com o conceito de *virtù* - é saber de que maneira o dirigente político deve

¹¹¹*Potenzia, Onor, Ricchezza e Sanitate stanno per premio.* (MAQUIAVEL, Nicolau. *I Capitoli: Di Fortuna*, verso 94. In: **Opere di Niccolò Machiavelli**. Vol. IV. Op. cit., p. 333).

¹¹²Neste ponto fica clara também a distância de Maquiavel em relação à herança cristã deixada, por exemplo, por Tomás de Aquino. Para este, com efeito, “*nada há, ao que parece, mais frágil, entre as coisas humanas, do que a glória e a honra do favor dos homens*” (*Do Reino*, Lv. I, cap. VIII, § 22). A “*ambição da glória humana tira a grandeza de alma*” (I, VIII, 22.); além disso, “*muitos, ao buscarem imoderadamente a glória nas coisas da guerra, se perderam e aos exércitos, reduzindo a liberdade da pátria à servidão*” (I, VIII, 23), sem contar que “*a paixão à glória tem um outro vício a ela familiar, a dissimulação*” (I, VIII, 23.). Assim, pensa Tomás, tal “*como é perigoso para a multidão que o príncipe busque, como prêmio, os prazeres e as riquezas, vindo a ser, por isso, um ladrão insolente, também o é, se lhe for estatuído o prêmio da glória, ficando presunçoso e simulador*” (I, VIII, 23). (TOMÁS DE AQUINO. *Do Reino ou Do governo dos Príncipes ao rei de Chipre*. In: **Escritos Políticos de Santo Tomás de Aquino**. Tradução de Francisco Benjamim de Souza Neto, Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 142-5).

proceder para alcançar esses bens cobiçados. A qualidade que nos parece decisiva e que, de certo modo, determinará o conteúdo da proposta ética de Maquiavel, a flexibilidade, é compreendida em toda a sua complexidade quando a associamos a outra idéia cara para Maquiavel, a da duplicidade humana de ser e parecer, como se fosse uma dupla natureza. A necessidade de representar dois papéis e dois personagens, um estranho e aparente e outro próprio e essencial, certamente visa, segundo Maquiavel, originar formas de defesa e mecanismos de dissimulação à sombra dos quais podem desenvolver-se a equivocidade e crescente complexidade, mas sobretudo a capacidade de distinguir um papel do outro, o desenvolvimento de um conhecimento voltado à descoberta dos impulsos, motivações e objetivos dos outros e considerá-los em seu próprio procedimento.

A oportunidade para introduzir esse tema é oferecida por um acontecimento histórico do ano de 1502, a condenação à morte em praça pública do Governador da Romanha, Ramiro de Lorque, relatada por Maquiavel em sua “Legação ao Duque Valentino”¹¹³, e retomada quase que literalmente no capítulo VII de *O Príncipe*. César Bórgia é apresentado como soberano que sabe reagir às diferentes situações de ameaça e que sabe tomar distância em relação aos acontecimentos nos quais está envolvido. Como a construção da cena da execução em *O Príncipe* mostra, essa capacidade de distanciamento é elevada à condição de característica distintiva. Resumidamente a cena consiste na constatação que o duque, após ter conquistado a Romanha, a encontrou numa situação de completa ausência de lei e de ordem. Com o objetivo de pacificar e ordenar o território conquistado - “reduzi-lo à obediência ao braço régio” (*Príncipe*, VII), diz o

¹¹³“Duque Valentino” era o nome popular de César Bórgia, filho do papa Alexandre VI, cuja pretensão era constituir um Estado forte no centro da Itália. Do julgamento de seu governador, Maquiavel, como emissário político, fez um relato na Legação com estas palavras: “*Achou-se no lugar [a praça pública], esta manhã, Ramiro, em dois cepos: ele ainda está lá, e toda a população daqui teve descanso para vê-lo: não se sabe bem porque ele foi morto, exceto que o foi ao bel-prazer do Príncipe que assim mostra a todos que ele pode fazer e desfazer dos homens à sua vontade, segundo eles o mereçam*” (MAQUIAVEL, Nicolau. *Legazione al Duca Valentino: Carta aos Dez da Guerra*, de 26 de dezembro de 1502. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 479).

texto -, nomeou como governador Ramiro de Lorque, “homem cruel e expedito” (*Príncipe*, VII) e que agia segundo as suas ordens. Essencial para a seqüência da construção da cena é observar como o processo de decisão e julgamento é apresentado como frio cálculo de tomada de distância:

o duque julgou (*iudicò*) depois não ser necessária tão excessiva autoridade, pois não duvidava (*dubitava*) que poderia vir a tornar-se odiosa. Propôs a instalação de um tribunal civil no centro da província, com um presidente excelentíssimo, onde cada cidade tinha seu advogado. Como conhecia (*conosceva*) que os rigores passados haviam criado um certo ódio contra ele, para purgar o ânimo daquelas populações e atraí-las totalmente para si, quis mostrar que, se alguma crueldade havia ocorrido, não nascera dele, mas da natureza dura do ministro. Aproveitando-se da ocasião, mandou exibi-lo certa manhã, em Cesena, em praça pública, cortado em dois pedaços, tendo ao lado um pedaço de pau e uma faca ensangüentada. A ferocidade desse espetáculo fez com que o povo ficasse ao mesmo tempo satisfeito e atordoado (*satisfatti e stupidi* - *Príncipe*, VII - grifos meus).

Como podemos notar, é acentuado o cálculo frio do quadro de julgamento - “julgava”, “duvidava”, “conhecia” - e, ao mesmo tempo, a capacidade de, no momento oportuno, “aproveitando a ocasião”, aplicar à realidade esse juízo assim encontrado. Nessa perspectiva, portanto, o agente político que se encontra nessa situação, orienta-se nela abstraindo de pressupostos normativos em vista do objetivo de encontrar a opção mais adequada. O papel da flexibilidade como característica essencial do dirigente político fica sobremodo claro quando confrontamos o comportamento de Ramiro de Lorque com o de César Bórgia: enquanto o primeiro é “por natureza” cruel e, nessa condição, adota medidas politicamente sem sentido, o segundo sabe utilizar-se da crueldade com uma ferocidade ainda maior do que o primeiro, sem ser, contudo, determinado por ela. Nele esta se resume a uma ação que faz parte do papel (de dirigente político, de “príncipe”) que o personagem desempenha. Exatamente nessa possibilidade, nessa capacidade de exercer o duplo papel, é que ele se eleva em relação a seu governador, que só sabia agir do modo como ele era, isto é, de acordo com a sua “natureza”.

Essa conclusão não pode, porém, levar-nos a pensar que aquilo que Maquiavel adjudica a seu “príncipe novo” (e um dirigente político em geral) e dele exige, seja um agir imoral desde o princípio, uma essencial inescrupulosidade, ou uma irresistível tendência ao poder demoníaco. Muito antes, o “príncipe novo”, o dirigente de *virtù*, é compreendido como alguém capaz de dar uma resposta à realidade reconhecidamente conflitual, contraditória e moralmente incompatível; um príncipe que, em relação à realidade dada, precisa sempre agir de modo novo e diverso, o que exige deste antes de mais nada flexibilidade, isto é, capacidade de trocar uma natureza pela outra, de adequá-la radicalmente às circunstâncias.

Essa perspectiva de análise de uma nova antropologia é evidenciada também através da interpretação que Maquiavel faz da tradição, na qual a educação dos heróis era confiada aos centauros, seres metade homem e metade animal:

é necessário, portanto, a um príncipe saber usar bem tanto o animal quanto o homem. Esta parte já foi ensinada aos príncipes, veladamente (*copertamente*), pelos escritores antigos, os quais descrevem como Aquiles e muitos outros príncipes de outrora foram entregues aos cuidados (*dati a nutrire*) do centauro Quíron, para que este os guardasse sob sua disciplina. Ter um preceptor meio animal meio homem não quer dizer outra coisa senão que um príncipe precisa saber usar ambas naturezas e que uma sem a outra não é duradoura (*Príncipe*, XVIII - grifos meus).

Maquiavel interpreta o mito na perspectiva da dupla natureza dos homens, por ele mesmo postulada e, portanto, como aplicação do modelo da flexibilidade que se requer de um príncipe. Com isso, nesse contexto também não está apontando para uma distinção interna de homem e animal, de razão e instinto, e sim muito mais para a capacidade de desincumbir-se de diferentes “naturezas” contrapostas assumindo-as alternativamente para poder dar conta das novas tarefas que estão ao seu encargo.

A flexibilidade é, pois, a chave do sucesso na opinião de Maquiavel. Ele expressa também essa idéia em seu “Poema à Sorte”, dedicado à Giovan Battista Soderini, através da

metáfora da roda, mas com uma surpreendente modificação neste símbolo tradicional da *fortuna*: a melhor sorte tem aquele, diz Maquiavel no referido poema, que escolhe uma roda favorável em relação à vontade da *fortuna*. Contudo, mesmo este não está seguro, pois esta pode mudar o seu curso no meio do caminho, já que não é possível mudar a sua natureza, nem a inclinação dada pelo céu: “Porém, se o compreender e voltar,/ feliz e aventurado sempre seria/ quem pudesse de roda em roda saltar”¹¹⁴. Ou seja, os versos da *fortuna* não giram mais como uma única roda, e sim, como muitas rodas. Desde esta única roda, que simboliza a totalidade da vida, a totalidade da existência humana em sua multiplicidade, surge uma multiplicidade de rodas que representam as insolúveis situações da ação. A pesada roda da existência cede lugar às várias rodas da ação. Pode apostar sua sorte na continuidade ou ter abundante êxito aquele que, acrobaticamente, consegue pular de roda em roda. Quer dizer é exitoso aquele que é capaz de adaptar sempre suas estratégias de ação de acordo com as modificações do curso do tempo: um novo modo de expressar a idéia de “flexibilidade”.

No capítulo XXV de *O Príncipe* são desdobrados e tornados translúcidos os limites da *virtù*. Nele Maquiavel pretende aprofundar mais a questão para descobrir como é possível explicar que, na perseguição de objetivos iguais, os homens empreguem métodos diferentes: um dirige-se com prudência, outro com temeridade; um terceiro necessita a força e novamente um outro a astúcia, um ainda necessita de paciência e o próximo de seu contrário. A história mostra, pois, que, com os referidos meios, um alcança o seu objetivo e o outro ao contrário fracassa ao empregar procedimentos totalmente diversos para alcançar a mesma meta. Decisivo para alcançar o êxito ou ruína é, para Maquiavel, a coincidência dessa *virtù* com a “natureza dos tempos” (*Príncipe*, XXV). É esta categoria que ocupará o lugar tradicionalmente ocupado pela *fortuna* e que fundará uma nova relação com a *virtù*: enquanto até aqui se tratava da qualidade de um

¹¹⁴ *Però, se questo si comprende e nota,/ sarebbe un sempre felice e beato/ che potessi saltar di rota in rota* (MAQUIAVEL, Nicolau. *I Capitoli: Di Fortuna*, vs. 115-7. In: *Opere di Niccolò Machiavelli. Classici U.T.E.T.* Vol. IV: Scritti letterari. Op. cit., p. 333. A passagem integral consta nos versos 100 a 117, pp. 333-4).

indivíduo singular que enfrentava heroicamente as adversidades impostas pela *fortuna*, agora esta é apresentada como algo que tem seu lugar numa dimensão obscura da natureza humana, cuja importância para os processos históricos só vem em questão nas formas coletivas da “natureza dos tempos”. Diante desta, a capacidade da vontade, pela qual a *virtù* responde antes de tudo, surge inegavelmente como limitada. A multiplicidade das molas propulsoras humanas, que se concretizam na “natureza dos tempos”, já não são mais apreensíveis, nem controláveis, desde uma natureza individual.

Este sentido da *virtù* como o mais importante atributo da liderança política, como disposição de fazer o que for necessário para alcançar a glória cívica e a grandeza, o reencontramos também de modo dominante nos *Discorsi*. No título do capítulo I do livro II Maquiavel se pergunta: “Qual foi a causa do império que os romanos conquistaram: a *virtù* ou a *fortuna*?” Sua resposta não deixa lugar a dúvidas:

Muitos, e entre eles Plutarco, escritor gravíssimo, sustentaram a opinião que o povo romano, para conseguir seu império, foi mais favorecido pela *fortuna* do que pela *virtù*. Entre outras razões que aduzem a isso, dizem que aquele mesmo povo o confessa, agradecendo à *fortuna* todas as suas vitórias, e edificando mais templos à *fortuna* do que a qualquer outro deus. Parece que Tito Livio está de acordo com essa opinião, pois são raras as vezes em que, falando de algum romano, não mencione, ao lado de sua *virtù*, sua *fortuna*. Eu não quero aceitar isso de modo algum, nem creio que possa ainda sustentar-se. Porque se jamais existiu uma república que tenha feito os mesmos progressos que Roma, também é certo que nunca se encontrou outra república que estivesse de tal modo organizada para a conquista como Roma. Foi a *virtù* de seus exércitos o que permitiu adquirir o império, ao mesmo tempo que a ordem de proceder e seu estilo próprio, inventados por seu primeiro legislador, lhe permitiram conservar o adquirido (*Discorsi*, II, 1 - grifos meus).

O fato de Maquiavel atribuir mais importância à *virtù* romana do que os autores clássicos e de pretender que a longa duração do êxito da política romana foi conseqüência da habilidade militar e política, nada tem de inusitado: na medida em que um político e um capitão de exército se apresentam como simples felizardos, como meros agraciados pela sorte, nessa mesma medida desaparece a utilidade prática de seu agir e desaparece também seu caráter de modelo. Com a remissão aos favores da *fortuna* não se consegue extrair nada de útil da história romana; o caráter

modelar da política romana e do comportamento militar e político dos antigos, consiste no fato de tanto o êxito quanto o fracasso serem imputáveis, poderem ser atribuídos à responsabilidade humana e de não poderem ser considerados como resultado do imprevisível governo da *fortuna*. O êxito da política romana é uma conseqüência dos métodos empregados por eles, da capacidade militar de seus capitães e da habilidade política do senado e dos tribunos, numa palavra, de sua *virtù*: “importa, pois, muito pouco a um capitão por qual destas vias [clemência ou crueldade] se encaminha, desde que seja um homem virtuoso (*uomo virtuoso*), cuja *virtù* lhe dê reputação entre os homens. Quando a *virtù* é grande, como a foi em Aníbal ou em Cipião, supre (*cancella*) todos os erros que se cometem por fazer-se amar ou temer demasiado” (*Discorsi*, III, 21).

Essa *virtù* que explica o êxito da república romana tem, porém, uma característica peculiar que a torna distinta da *virtù* expressa na forma principesca. Essa diferença não resulta, por certo, da natureza dos indivíduos: também na república estes sofrem da mesma dificuldade de adequar-se aos tempos e, por isso, podem tornar-se presas fáceis da *fortuna* quando os tempos são adversos. A característica peculiar da *virtù* na forma republicana resulta precisamente do modo de funcionamento do seu governo, o que fica claro se compararmos um a outro. No principado, a *virtù* do príncipe é a última garantia de manutenção do Estado; como, porém, “os príncipes são de vida curta, o reino acabará assim que lhe faltar a *virtù* destes, do que se deduz que os reinos que dependem da *virtù* de um só são pouco duradouros, porque a *virtù* acaba quando acaba sua vida e raras vezes ocorre que se renove em seu sucessor” (*Discorsi*, I, 11). Já a república é capaz de garantir a continuidade de suas leis e instituições, porque nela os homens não agem como indivíduos, como atores individuais que devem representar seu papel sem outros recursos do que os da própria *virtù*, mas, ao contrário, agem sustentados pela forma política; quer dizer, a república fornece o exemplo de um ator que age em nome de suas instituições e que, por isso, pode esperar certa continuidade em seus atos. É isso, em última

análise, que explica, segundo Maquiavel, porque a “república tem uma vida mais longa e conserva por mais tempo sua boa *fortuna* do que um principado” (*Discorsi*, III, 9): ela é capaz de “adaptar-se (*accomodarsi*) melhor à diversidade das circunstâncias (*diversità de’ temporali*), uma vez que também são distintos os cidadãos que há nela e isto é impossível num principado” (*Discorsi*, III, 9). A maior estabilidade da república em relação às demais formas de governo explica-se, pois, pelo fato de esta não depender somente da *virtù* do dirigente para garantir a sua manutenção. Para enfrentar a “diversidade das circunstâncias”, pode contar com a diversidade dos cidadãos que a compõe, isto é, há uma espécie de “*virtù* coletiva”, que torna o corpo dos cidadãos responsáveis pela tarefa de “servir não a seus interesses pessoais, mas os do público” (*Discorsi*, I, 9).

Aprender com os procedimentos dos antigos está desde o começo condenado ao fracasso se não forem buscados os pontos de ligação entre situações e fins semelhantes de passado e presente e se não forem percebidas as relações entre estratégias e resultado da ação. Se o êxito é mostrado como uma consequência da sorte, então está afetada a relação regular entre métodos e resultados da ação e, com isso, a história cai numa dispersa corrente de acontecimentos individuais descolados do tempo. Maquiavel está convencido de que todos os príncipes que forem à luta como os romanos e que possuam a mesma capacidade (*virtù*) destes, também terão a mesma sorte: “eu não posso negar que a *fortuna* e a milícia foram causas do império romano, mas creio que não se dão conta que, onde existe uma boa milícia, costuma haver uma boa organização (*buono ordine*), e assim raras vezes falta a boa *fortuna*” (*Discorsi*, I, 4). As “causas do êxito” da política romana são causas racionalmente elucidáveis e dificilmente podem ser atribuídas à *fortuna*, que está sempre vinculada a um poder oculto, além de qualquer possibilidade de planejamento e controle humanos. Esta análise da ação dos romanos desde o ponto de vista prático do resultado, vai de encontro ao “fortunismo” de Plutarco e Tito Livio. A

sorte dos romanos é, aos olhos de Maquiavel, o fruto de uma ação que não pode ser derivada de nenhum contexto causal incompatível com a ação histórica dos homens. Ela é derivada da ação política destes, da capacidade e do modo de proceder de seus políticos e capitães.

2 OS IMPERATIVOS DA AÇÃO E A ÉTICA POLÍTICA

A imagem atualmente corrente de Maquiavel como fundador de uma nova visão política distante de toda ordem moral, ampara-se numa longa tradição de interpretação. Da Inglaterra do século XVI¹¹⁵ até Leo Strauss¹¹⁶ em nossos dias, não faltaram intérpretes que viram na obra de Maquiavel a expressão de uma política voltada exclusivamente para seus fins, sem considerações de qualquer natureza para a sua consecução¹¹⁷. A defesa de Maquiavel foi feita na maior parte das vezes por intérpretes que opunham ao destruidor da ética, o técnico da ação, alguém que concebe a política como uma atividade situada fora do domínio da moral, “acima do

¹¹⁵É numa passagem da Tragédia “Henrique VI”, de Shakespeare, que encontramos um bom exemplo do sentido dominante neste período na Inglaterra, ao identificar “maquiavelismo” com astúcia, hipocrisia, crueldade e crime: “Ora, eu posso sorrir e assassinar enquanto sorrio/ E gritar contente aquilo que aflige meu coração/ E molhar minhas faces com lágrimas artificiais/ E adaptar meu rosto a todas as ocasiões./ Afogarei mais marinheiros do que a sereia./ Matarei mais admiradores do que o basilisco (*basilisk*),/ Farei o orador tão bem quanto Nestor./ Enganarei mais ardilosamente do que podia Ulisses/ E, como um Sinon, tomarei outra Tróia./ Posso acrescentar cores ao camaleão./ Trocar de forma como Proteus para vantagem dele/ Ao sanguinário Maquiavel posso ensinar muito (*And set the murderous Machiavel to school*),/ Com tal superioridade não poderia conquistar uma coroa?/ Ora, ainda que estivesse mais alta eu a agarraria.” (SHAKESPEARE, W. *Rei Henrique VI*, 3ª parte, ato III, cena 2. In: **Teatro Completo**, Buenos Aires, Livraria O Ateneo, 1953 - grifos meus).

¹¹⁶Maquiavel é chamado por Strauss de “mestre do mal” (*teacher of evil*). Depois de referir algumas proposições escandalosas proferidas por ele, declara: “*se é verdade que unicamente um homem mau se presta ao ensinamento de máximas de gansterismo público e privado, é preciso admitir que Maquiavel foi um homem mau*” (an evil man - STRAUSS, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Ap. LEFORT, Claude. **Le travail de l'oeuvre Machiavel**. Op. cit., p. 260-1).

¹¹⁷Para Leo Strauss, Maquiavel foi o único pensador político cujo nome entrou no uso comum para designar um tipo de política guiada exclusivamente pelas considerações de conveniência e que emprega qualquer meio para alcançar seus fins, sejam estes engrandecer a pátria ou colocar a pátria a serviço do engrandecimento do político. Embora ressalve que este fenômeno é tão velho quanto a própria sociedade política, Strauss sustenta que “*Maquiavel foi o primeiro a defendê-lo de maneira pública em livros, com seu nome sob o título. Maquiavel o fez publicamente defensável*” (STRAUSS, Leo. *Nicolás Maquiavelo*. In: **Historia de la filosofía Política**. México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 287).

bem e do mal”¹¹⁸. Esse tipo de interpretação levanta um vasto leque de problemas que precisamos examinar.

2.1 O PROBLEMA DA NEUTRALIDADE VALORATIVA E A ÉTICA POLÍTICA

MAQUIAVELIANA

Ernst Cassirer é, talvez, o mais conhecido dos defensores da tese de que Maquiavel é um técnico frio sem compromissos éticos ou políticos, um analista político objetivo, um cientista moralmente neutro e desinteressado quanto ao uso de suas descobertas “técnicas”, disposto a entregá-las tanto a libertadores quanto a déspotas. A atividade política se ajustaria tanto ao Estado legal quanto ao ilegal, não sendo imoral, nem moral. Ele simplesmente ofereceria a todos os soberanos, reais ou virtuais, legítimos ou ilegítimos, conselhos abalizados para estabelecer e manter o seu poder, para evitar as discórdias internas, para prevenir ou para triunfar sobre as conspirações.

Utilizando-se de uma imagem ilustrativa, Cassirer compara a reflexão política de Maquiavel aos resultados das experiências feitas por um químico: o florentino estudaria as ações políticas da mesma maneira que um químico as reações químicas. O químico, que prepara em seu laboratório uma poção poderosa, não pode, segundo Cassirer, ser responsabilizado pelos efeitos desta: nas mãos de um médico hábil, poderá se tornar um remédio salvador, mas nas de um criminoso corre o risco de transformar-se num recurso para matar. Nos dois casos não se poderia nem criticar nem louvar o químico: ele apenas teria realizado competentemente a sua tarefa de “técnico” fornecendo as regras, a fórmula e o processo de aplicação. Maquiavel trataria o jogo

¹¹⁸CASSIRER, Ernst. *El Mito del Estado*. Tradução do inglês para o espanhol por Eduardo Nicol. 7ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 176.

político do mesmo modo: “ele dá suas prescrições políticas. Não é incumbência sua saber quem irá empregá-las, ou se serão empregadas para fins bons ou maus”¹¹⁹. Desse modo, pondera Cassirer, é um equívoco qualificar de “imoral” a obra de Maquiavel. Ela é, na sua opinião, “técnica”. Ora, sustenta ele, “num livro técnico não há porque buscar regras de conduta ética, de bem e de mal. Basta que nos diga o que é útil e o que é inútil”¹²⁰. Assim, conclui ele, “o que parece censurável e imperdoável num político não são seus crimes, e sim seus erros”¹²¹.

Essa aparente neutralidade valorativa que Cassirer entende estar no cerne do pensamento de Maquiavel, tem amparado grande parte das interpretações mais recentes de sua obra. Esses comentadores pretendem ver nele não apenas a origem da autonomia da política em relação à moral, como até mesmo um precursor na política do que Galileu foi na ciência¹²², fundador, como diz Cassirer, “não somente de uma nova ciência, mas de uma nova arte da política”¹²³. Mesmo admitindo que a obra de Maquiavel pode dar margem a semelhante leitura, precisamos levantar alguns questionamentos: mostra-se nosso autor realmente como um “técnico” que não se preocupa nem um pouco com o uso que se fará disto que ele descobre? Extrai indiferentemente de uma generalização máximas positivas e negativas? Mantém-se, como diz Cassirer, no papel de “técnico”, revelando uma neutralidade tal que o universo político poderia ser considerado um objeto físico? Será que as generalizações que formula são expostas de modo indiferente quanto ao uso?

¹¹⁹CASSIRER, Ernst. *El Mito del Estado*. Op. cit., p. 183.

¹²⁰CASSIRER, Ernst. *El Mito del Estado*. Op. cit., p. 181-2.

¹²¹CASSIRER, Ernst. *El Mito del Estado*. Op. cit., p. 173.

¹²²“Assim como a dinâmica de Galileu veio a ser o fundamento da nossa moderna ciência da natureza, assim abriu Maquiavel um novo caminho para a ciência política” (CASSIRER, Ernst. *El Mito del Estado*. Op. cit., p. 156). E um pouco mais adiante, acrescenta: “Maquiavel estudou e analisou os movimentos políticos com o mesmo espírito que Galileu estudou, um século depois, o movimento da queda dos corpos. Foi o fundador de um novo tipo de ciência da estática e da dinâmica políticas” (p. 163).

¹²³CASSIRER, Ernst. *El Mito del Estado*. Op. cit., p. 183.

A consideração de determinadas passagens da obra de Maquiavel, parece tornar insustentável a idéia daqueles que, como Cassirer, pretendem excluir qualquer preocupação normativa da sua arte política. Com efeito, se, por um lado, Maquiavel defende que a ação política não pode deixar-se limitar por quaisquer pre-julgamentos, especialmente os de ordem moral e religiosa, com o que se aproxima da imagem desenhada por Cassirer, por outro, é enfático na sua confissão: “amo a minha pátria mais do que a alma!”¹²⁴. Certamente esta declaração significa para o florentino uma disposição de sofrer qualquer coisa pela pátria - humilhação, tortura, maus tratos, desonra, exílio -, pois, tal como ensinara nos *Discorsi*, “por amor a pátria, o bom cidadão deve esquecer as injúrias privadas” (*Discorsi*, III, 47 - título). A declaração implica também numa disposição de mentir, lesar e matar, fazer o mal pela pátria, se isso for necessário para salvá-la, pois “a pátria está bem defendida de qualquer maneira que se a defenda, com ignomínia ou com glória” (*Discorsi*, III, 41). Por esse motivo, quando for necessário deliberar sobre uma decisão da qual dependa sua salvação, “não se deve guardar nenhuma consideração nem de justo nem de injusto, nem de piedoso nem de cruel, nem de louvável nem de ignominioso; antes, deixando de lado qualquer outro aspecto, deve-se seguir inteiramente aquele partido (*seguire al tutto quel partito*) que salve a vida da pátria e mantenha sua liberdade” (*Discorsi*, III, 41). Pelo visto, a virtude mais nobre de um cidadão é a disposição de morrer pela pátria e, se necessário, sofrer por ela as piores torturas e sofrimentos, uma vez que, pergunta Maquiavel, “em que homem deve a pátria procurar maior fidelidade, a não ser naquele que há de lhe prometer morrer por ela?”¹²⁵. Por isso, conclui ele: “Creio que o maior bem que se pode fazer, e o mais grato a Deus, é o que se faz à pátria”¹²⁶.

¹²⁴ *amo la patria mia più dell'anima*. (Carta a Francesco Vettori, de 16 de abril de 1527. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., carta n^o 321, p. 1250). A mesma virtude ele já a elogiara anteriormente nos florentinos de épocas passadas: “os cidadãos de então estimavam mais a pátria do que à própria alma” (*História de Florença*, III, 7).

¹²⁵ MAQUIAVEL, Nicolau. A Arte da Guerra, Introdução (*Dell'Arte della Guerra*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 301).

¹²⁶ MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 30.

Salta aos olhos que nessas *considerazioni* a política não é mais um simples objeto de constatação ou de cálculo de resultado, mas um valor, um fim em favor do qual é preciso estar disposto a sacrificar não só o corpo, mas até mesmo a “alma”. Conseqüentemente, mostra-se como incorreta a compreensão daqueles que querem ver em Maquiavel um mero técnico da política do poder. Essa conclusão é reforçada pelo critério de julgamento da ação humana que ele estabelece no capítulo X dos *Discorsi*, de que é louvável tudo o que concorre à *utilità e onore alla umana generazione*. Nesta mesma perspectiva, da política como um valor e não como simples cálculo estratégico, deve ser compreendida a polêmica que Maquiavel trava com o cristianismo, “que efeminou o mundo e desarmou o céu” (*Discorsi*, II, 2) fazendo com que os homens, na esperança “de ir ao Paraíso, prefiram suportar as opressões a vingar-se delas” (*Discorsi*, II, 2). Maquiavel está longe de mostrar-se “indiferente” em relação ao fim a que visam as ações humanas. Sua linguagem deixa claro que a política não se mede tão somente pelo êxito: a busca a qualquer preço da “salvação da pátria”, a necessidade de as ações concorrerem para o bem da comunidade humana e a crítica à preocupação exclusivamente transcendente do cristianismo, revelam que há um “valor” a ser realizado através da política.

Esta constatação permite também perceber o equívoco daqueles que pretendem ver em Maquiavel o primeiro teórico do divórcio entre política e ética¹²⁷. Embora ele sustente que a política não deve deixar-se inibir por quaisquer pre-julgamentos de ordem moral, a clássica oposição entre “leis da política” e “normas da moral” não implica no seu pensamento numa oposição entre duas esferas “autônomas” da ação (política e ética). Ao contrário, quando Maquiavel rejeita a limitação imposta à ação política pela moral corrente, não o faz em favor de

¹²⁷ Trata-se da conhecida tese defendida inicialmente por Benedetto Croce em diferentes ensaios (desde *Elementi di Politica*. Bari, 1924, até seu artigo mais recente *Una questione che forse non si chiuderà mai. La questione de Machiavelli*. In: *Quaderni della Critica*, nº 14, julho de 1949, pp. 1-16) e posteriormente assumida por inúmeros comentadores e intérpretes da obra de Maquiavel. Em resumo Croce sustenta que ele descobriu a necessidade e a autonomia da política, que paira além do bem e do mal morais, tem suas próprias leis contra as quais é inútil rebelar-se, já que estas leis “*non si può esorcizzare e cacciare dal mondo con l’acqua benedetta*”. No artigo publicado nos *Quaderni* sustenta que Maquiavel admitia a “autonomia” não só da política, mas também da moral, faltando-lhe somente a exigência de “*mediar ambas autonomias*”.

algo “não-moral”, um puro jogo de habilidade técnica procurado por sua eficácia (a política), e sim o faz em favor de um universo no qual política e moral estão “firmemente unidas”¹²⁸. Esse aspecto do pensamento de Maquiavel levou alguns pensadores a enxergarem em sua obra uma moral pagã de virtude cívica no lugar da moral cristã¹²⁹. Na realidade, quando prestamos atenção ao modo como Maquiavel trata os exemplos que extrai da história, percebemos que seu objetivo não é substituir a moral cristã por uma moral pagã. Embora fique patente, pela leitura de seus textos, que a sua política (ou sua “ética política”) está construída sobre uma meditação que possui dentro de si, como momento essencial, a idéia antiga de *pólis* e não a intuição cristã do valor que deve ser reconhecido à pessoa, o contraste fortemente marcado na sua obra não é o da oposição entre moral cristã e pagã, e sim entre moral cristã e os imperativos da ação política aqui e agora. Na avaliação de Maquiavel, as exigências formais que a moral corrente formula são incompatíveis com a “verdade efetiva” da ação política. A moralidade cristã, por mais útil que seja como instrumento de disciplina para um indivíduo particular em termos privados, é simplesmente incompatível com a política como atividade prática. O motivo dessa “incompatibilidade” está no fato de a moral cristã estar voltada à salvação da alma individual enquanto que a preocupação de Maquiavel está dirigida a este mundo. Para a construção de uma ordem temporal segura e duradoura, é preciso ação política e não piedade individual. Dessa forma, a virtude recompensada pelo cristianismo pode ser útil enquanto encoraja um homem a ser “bom” em sua vida privada e a devotar-se a algo que não seja seu lucro individual, mas por ser

¹²⁸ como defende Burnham: “*Maquiavel divorciou a política de certa classe de moral, a saber, da moral corrompida. Contudo, procedeu assim a fim de unir a política e a moral e estabelecer ambas, firmemente, no mundo real do espaço, do tempo e da história, que é o único mundo do qual podemos conhecer algo*” (BURNHAM, James. **Los Maquiavelistas: defensores de la libertad**. Tradução do inglês para o espanhol de Carlos María Reyles. Buenos Aires, Emecé Editores, 1945, p. 57).

¹²⁹ Referimo-nos particularmente à tese de Isaiah Berlin apresentada em 1969 ao Congresso Internacional de “I Tatti” em homenagem ao 5º centenário do nascimento de Maquiavel. Neste ensaio, Berlin sustenta que a oposição presente na obra de Maquiavel não é, como pensava Croce, entre ética e política, e sim entre dois universos éticos distintos, o cristão e o pagão: “*trata-se de um conflito entre duas modalidades, a cristã e a pagã (ou, como alguns preferem dizer, ‘estética’), e não de um conflito entre âmbitos autônomos de moral e política*” (BERLIN, Isaiah. *O Problema de Maquiavel*. **Documentação e Atualidade Política**. Op. cit., p. 9).

uma virtude privada é inteiramente inadequada para qualquer um que se devote à vida política, seja ele príncipe ou cidadão. Maquiavel não esconde que suas proposições se afastam da “moral corrente”, mas deixa claro que elas se referem à ação pública e não à particular. Não se ocupa desta e na ação pública prevalece o critério político. Quem deseja ser fiel aos preceitos morais cristãos não deve dedicar-se à política, entende Maquiavel, pois os meios dos quais esta se vê obrigada a servir “são crudelíssimos e inimigos de toda vida, não só cristã, mas humana” (*Discorsi*, I, 26) e é evidente que, se fosse possível, “todos deveriam evitá-los, preferindo a vida de um particular a de um rei vivendo à custa da ruína dos súditos” (*Discorsi*, I, 26)¹³⁰. Assim, o que Maquiavel visa com a subversão da moral tradicional não é a restauração dos valores cívicos pagãos, e sim estabelecer que a ação política justifica a si mesma, havendo uma ética implícita na própria lógica da política.

2.2 OS CRITÉRIOS AVALIATIVOS DA ÉTICA MAQUIAVELIANA

Pelo dito até aqui resta claro que é impropriedade a apresentação de Maquiavel como um técnico da política do poder ou como um precursor da política como ciência autônoma, ou ainda como o criador de uma nova consciência moral da virtude cívica substituindo a moralidade cristã. Estas diferentes leituras apontam corretamente para o fato de que em Maquiavel a política está separada da moralidade tradicional, o que, porém, não autoriza uma licença absoluta ao príncipe. Ao contrário, Maquiavel está preocupado em propor um “padrão de conduta” para a atividade política que não pode, no entanto, ser identificado pura e simplesmente com o do

¹³⁰ Como o próprio Maquiavel toma o cuidado de alertar, por não ser possível subtrair-se da vida em comunidade para levar uma vida “privada”, todos, indistintamente, estão sujeitos às “leis” e “regras” da política! Aparece já aqui o caráter conflitual da ética política maquiaveliana que examinaremos a seguir: as ações “detestáveis” que violam a consciência moral do indivíduo, embora possam e devam ser cumpridas “se necessário”, continuam moralmente condenáveis. Quer dizer, embora o caráter de obrigatoriedade dos comportamentos políticos esteja fundado na *verità effettuale della cosa* (*Príncipe*, XV) e não na moral, nem por isso Maquiavel sustenta que a “prescritividade” moral deve ceder lugar à “prescritividade” política.

paganismo antigo ou clássico. Ele tem claro que os julgamentos sobre a ação política não podem ser feitos com base em padrões normativos universais. Nenhum daqueles valores tradicionalmente sugeridos - o Bem, a Justiça, a Felicidade, etc. - prestam-se para julgar a ação política. Para Maquiavel esta só pode ser medida por algo inerente a ela própria. Resulta disso que a ação política deve ser julgada apenas por suas consequências vistas sob um duplo aspecto: que revelem a busca de finalidades úteis a toda coletividade humana; e que tenham importância histórica¹³¹. O primeiro aspecto não se restringe unicamente à lealdade para com o Estado, o “amor à pátria”, por mais importante que isso seja, mas exige que o dirigente político renuncie ao desejo de utilizar o poder para realizar fins pessoais e o empregue na criação de *modi ed ordini* proveitosas a toda coletividade. O segundo aspecto não diz respeito ao êxito imediato e efêmero, mas ao legado deixado às gerações futuras: a criação de instituições duradouras que sobrevivam aos seus criadores. Com isso em mente, podemos proceder agora à análise de algumas passagens de *O Príncipe* e dos *Discorsi* reveladoras dessa compreensão ética.

A afirmação de que para Maquiavel a ação política deve ser julgada pelos resultados, não quer simplesmente dizer “sucesso imediato”, de interesse apenas do vulgo. O comum dos homens, diz ele, não vê a consecução do verdadeiro objetivo. Não entende que um fato pode ser um passo para um simples fim secundário, intermediário, ou apenas aparente. Em vez disso, fica impressionado com o resultado imediato e a aparência do resultado feliz. Quando o objetivo imediato é atingido, não critica o agente por ter empregado meios sórdidos. Pelo contrário, o aplaude: quando um príncipe se preocupa em “conquistar e manter o Estado (*vincere e mantenere lo stato*), os meios que emprega serão sempre julgados como honrosos e louvados por todos”

¹³¹Nesta questão, acompanhamos a posição de Robert Chisholm: na “ética política” de Maquiavel “há dois critérios: a lealdade do agente político a algo que transcende a fortuna pessoal; e os efeitos de suas ações” (CHISHOLM, Robert. *A Ética feroz de Nicolau Maquiavel*. In: QUIRINO, Célia Galvão (org.). *Clássicos do Pensamento Político*. São Paulo, EdUSP, 1998, p.53).

(*Príncipe*, XVIII). Por que age dessa maneira? Porque, diz Maquiavel, “o vulgo se deixa sempre levar pelas aparências e os resultados; e no mundo não existe senão o vulgo” (*Príncipe*, XVIII). Nos *Discorsi*, Maquiavel estende esse defeito a todos os homens: “os homens julgam as coisas por seus resultados (*fine*), todo mal que possa resultar daí se imputará ao autor do conselho (...). Isto ocorre porque todos os homens se cegam nestes assuntos e só julgam os bons e os maus conselhos segundo o resultado que alcançaram” (*Discorsi*, III, 35). Desse defeito Maquiavel acusa sua cidade em particular: “Florença, cidade (...) que julga as coisas pelo bom sucesso delas” (*História de Florença*, VII, 22).

Se o resultado imediato pode ser aparente e enganoso, qual é, então, o critério correto de avaliação das ações políticas? “Mesmo que o acuse o fato, o escusa o resultado (*accusandolo al fatto, lo effetto lo scusi*) e quando este é bom, como no caso de Rômulo, sempre o escusará” (*Discorsi*, I, 9). O “resultado da coisa”, no caso do fratricídio cometido por Rômulo, foi o fato de, com a morte do irmão, ter ficado sozinho para governar Roma. Esse efeito, porém, pode bastar para o vulgo que se deixa enganar pelo *evento della cosa*, mas não basta para conferir-lhe legitimidade política. Para tanto, é fundamental não só o êxito imediato do feito, mas também que tenha realizado um objetivo que transcenda o interesse meramente privado. Isto é, nas palavras de Maquiavel, é preciso considerar “o fim (*fine*) que o induziu a cometer tal homicídio” (*Discorsi*, I, 9 - grifo meu). Esse, na sua opinião, consistiu no fato de Rômulo ter agido em favor “do bem comum e não por ambição pessoal” (*per il bene comune, e non per ambizione propria - Discorsi*, I, 9 - grifos meus)¹³².

¹³² Aqui é preciso um alerta: o conceito de “bem comum” que Maquiavel tem em mente é um conceito político-utilitário e não pode, por isso, ser considerado como o “fim ideal” capaz de redimir uma ação intrinsecamente “maculada” pela maldade. Desse modo, a exigência de que a ação redunde num bem coletivo não é devida ao valor moral implicado no ato. Não se trata de uma justificativa ética, e sim “política”: as ações que transcendem o mero interesse privado têm mais “chances” de proporcionar a “durabilidade” dos *modi ed ordini* instaurados. O argumento no qual se apoia essa convicção é o já enunciado anteriormente: “*se um só é apto para*

O critério proposto por Maquiavel para avaliar a ação política, *il fine*, oferece algumas dificuldades: qual romano, além do próprio Rômulo, poderia estar seguro de que ele estava matando o irmão pelo “bem comum” da pátria romana? Dito de modo mais generalizante: quem, exceto o autor das “ações extraordinárias”, está em condições de assegurar que ele nutre ambições louváveis (como um Rômulo), e não tirânicas (como um César ou um Agátocles)? Maquiavel, vimos há pouco, responde à questão com uma de suas fórmulas lapidares: “se o fato o acusa, o resultado o escusa”. Esta fórmula, contudo, mais evita (ou contorna) o problema do que o resolve. Com efeito, na medida em que a única coisa que a avaliação da relação causa-efeito permite constatar é que o fratricídio teve por resultado o governo absoluto de Roma por Rômulo, leva também a reconhecer que os contemporâneos do fato não têm nenhum meio para apreciar o fundamento, e até mesmo nenhuma razão para acreditar na bondade dos motivos que o justificam. O julgamento, favorável ou não, poderá vir apenas mais tarde, desde uma perspectiva histórica, quando se conhecerá o fim/resultado das “ações extraordinárias” do agente político e será possível, retrospectivamente, deduzir deste fim/resultado a qualidade dos fins/objetivos que as inspiraram. Em outras palavras, o homem que age é, no momento da ação, o único juiz do fundamento e bondade da ação. Os demais podem, de imediato, julgar somente de acordo com aquilo que vêem e poderão apenas a *posteriori* apreciar a “verdade efetiva”. No momento presente pode-se, pois, fazer apenas uma aposta acerca dos fins supostamente bons visados pelo

organizar, não durará muito a coisa organizada se ela for colocada sobre os ombros de um só” (Discorsi, I, 9). Apesar disso, para que o recurso a “meios extraordinários” tenha um valor político, segundo Maquiavel, não basta calcular corretamente a ordem causa-efeito. Quer dizer, no fratricídio cometido por Rômulo, o decisivo foi o fato de o resultado ter proporcionado um bem à coletividade e não o de lhe ter possibilitado a conquista do poder absoluto (o efeito imediato). Maquiavel destaca claramente que é um equívoco pensar que qualquer meio é válido, desde que exitoso. Se o mal praticado tem em vista unicamente satisfazer o “*desejo de conquista*” (Príncipe, III), não encontra justificação, pois não passa de uma ação para satisfazer “*a ambição pessoal*” (Discorsi, I, 9), serve exclusivamente “*os interesses pessoais*” (Discorsi, I, 9) e não “*a pátria comum*” (Discorsi, I, 9) ou o “*bem comum*” (Discorsi, I, 9). Quando este estiver ameaçado, “*nunca se deve deixar que um mal progrida em relação a um bem, quando aquele bem pode ser facilmente aniquilado por esse mal*” (Discorsi, III, 3).

dirigente político: uma aposta sobre o seu comportamento futuro, mas também sobre o comportamento imediato dos concidadãos os quais, em virtude da impenetrabilidade das intenções do dirigente, podem também se enganar sobre elas e reservar a este a mesma sorte que a Agis, massacrado pelos éforos espartanos que viam nele não um restaurador das leis de Licurgo, mas um aprendiz de tirano:

Agis, rei de Esparta, queria reduzir de novo os espartanos aos limites fixados pelas leis de Licurgo, pois lhe parecia que, por haver-se desviado algo delas, a cidade havia perdido bastante da antiga *virtù* e, em consequência, força e poder (*forza e imperio*); apenas havia começado este trabalho, foi morto pelos éforos espartanos como alguém que queria instalar a tirania (*tirannide - Discorsi*, I, 9).

Na medida em que, no momento presente, a única coisa que resta aos cidadãos é uma aposta acerca dos fins supostamente bons do autor da ação, o êxito passa a ser um elemento decisivo: Agis podia estar animado de uma “boa intenção”, a de restaurar as leis de Licurgo, mas fracassou por ter sido massacrado antes que esse resultado se mostrasse com nitidez. Na crítica que Maquiavel faz ao modo de proceder de Soderini em relação aos conspiradores da república, usando de “paciência e bondade” (*Discorsi*, III, 3) em vez dos “métodos extraordinários” (*Discorsi*, I, 18) que a situação requeria, é categórico em seu julgamento:

deveria ter pensado que, sendo julgadas suas obras e sua intenção (*l'opere sue e la intenzione sua*) pelo fim (*fine*), depois que a *fortuna* e a vida o tivessem acompanhado poderia demonstrar a todos que aquilo que havia feito era pela salvação da pátria e não para satisfazer sua própria ambição, e poderia regular as coisas de modo que nenhum sucessor seu pudesse empregar para o mal aquilo que ele havia criado para o bem (*Discorsi*, III, 3 - grifos meus).

“Obras e intenção” são “julgadas pelo fim” sem o que estas não conseguem mostrar-se como destinadas à “salvação da pátria”, uma vez que isto só é possível desde uma perspectiva histórica, o que escapa ao “vulgo”, iludido pelo *evento della cosa*, o resultado imediato das ações.

Apesar de, a rigor, as intenções do autor das ações serem impenetráveis, sendo ele o único juiz do fundamento e da bondade das mesmas no momento em que ocorrem, Maquiavel admite ser possível identificar algo mais do que a pura seqüência causa-efeito do fato e que isto pode fornecer indícios seguros acerca dos propósitos do agente. No caso do fratricídio cometido por Rômulo, esses indícios consistem em dois aspectos distintivos de sua ação. Primeiro, examinando-se o comportamento de Rômulo logo após a morte do irmão, percebem-se nele duas atitudes que, de certo modo, denunciam suas intenções: criou o senado e limitou o seu próprio poder “ao comando do exército, em tempo de guerra, e ao direito de convocar o senado” (*Discorsi*, I, 9). As duas medidas revelam que ele não trabalhava em favor “de seus herdeiros, mas pela pátria comum” (*Discorsi*, I, 9). Segundo, quaisquer que sejam os meios para se chegar ao poder (a violência empregada por Rômulo e que poderia também ter sido empregada por Soderini para combater a corrupção florentina da época, ou a outorga do poder por uma fração do povo, como Maquiavel indica no capítulo IX de *O Príncipe*) e qualquer que seja o regime criado, tudo deve culminar num amplo consenso, numa responsabilidade coletiva, pois “se um só é apto para organizar (*atto a ordinare*), não durará muito a coisa organizada se ela for colocada sobre os ombros de um só” (*Discorsi*, I, 9). Rômulo, observando essa regra, mesmo tendo assumido o poder absoluto, criou na cidade e legou às gerações seguintes um regime “confiado a um grande número de pessoas” (*Discorsi*, I, 9): uma monarquia aconselhada e sustentada por um senado, apta a evoluir em seguida para uma república. Assim, fica claro que Maquiavel não esconde o caráter violento do gesto de Rômulo, mas coloca o critério para que seja justificável: os desdobramentos do fato (*evento della cosa*) devem indicar claramente que as conseqüências resultam em favor do “bem comum”¹³³.

¹³³ Temos de admitir que o problema da finalidade das ações extraordinárias aparece de modo mais claro nos *Discorsi* do que em *O Príncipe*. Nesta obra, embora tenha condenado expressamente a crueldade desumana e as “atrocidades incontáveis” (*Príncipe*, VIII) de um Agátocles, não se consegue saber se é o caso de uma condenação puramente moral de certos meios (que, por outro lado são louvados por sua eficácia política, ao apresentar Agátocles

A essa conclusão, Maquiavel acrescenta no capítulo X dos *Discorsi* um dado novo: enquanto até aqui o herói fundador, em razão de sua elevada *virtù*, era praticamente um homem acima dos costumes e da moral do comum dos mortais, agora ele “desce” de seu “Olimpo” e é julgado, tal como qualquer pessoa, proporcionalmente à sua ação em favor da “utilidade e honra à geração humana” (*utilità e onore alla umana generazione - Discorsi, I, 10*). Numa palavra, é classificável segundo uma escala de valores precisa que constitui a base do que poderíamos chamar de “moral maquiaveliana”:

Entre todos os homens dignos de elogio (*uomini laudati*), os que mais louvor merecem (*laudatissimi*) são os chefes (*capi*) e fundadores (*ordinatori*) das religiões (*religioni*). Imediatamente depois, os que fundaram (*hanno fondato*) repúblicas ou reinos. Depois destes, são celebrados os que, postos a frente dos exércitos, ampliaram seus domínios ou os da pátria. A estes se acrescentam os homens de letras, e como estes são de vários tipos, se louva a cada um segundo sua categoria (*grado suo*). A qualquer outro homem, e seu número é infinito, se atribui alguma parte de louvor, segundo a arte ou ofício que exerce. São, pelo contrário, infames e detestáveis os homens destruidores de religiões, dissipadores de reinos e de repúblicas, inimigos da *virtù*, das letras, e de toda outra arte que traz utilidade e honra à geração humana, como o são os ímpios, os violentos, os ignorantes, os inúteis, os ociosos e os vis (*Discorsi, I, 10*).

Maquiavel classifica os homens, pelo visto, em duas categorias de acordo com a finalidade que cumprem as ações por eles desenvolvidas: de um lado os “dignos de louvor” e do outro os “infames e detestáveis”. Cada grupo é composto de cinco classes acrescentando-se ao segundo uma lista de seis qualificativos. Colocando-se as classes de homens em pares, temos:

- a) “Chefes e fundadores das religiões” *versus* “destruidores das religiões”;
- b) “Fundadores das repúblicas ou dos reinos” *versus* aqueles “que dissipam reinos e repúblicas”;

como exemplo de quem fez um “*uso adequado das crueldades*”), de uma desproporção entre meios e fins (de uma gratuidade da crueldade, portanto), ou se neste caso se trata da condenação propriamente dita dos fins tirânicos. Em todo caso, não parece preocupar-se com as intencões últimas de quem se apodera do poder. Parece ter implicitamente admitido como um postulado que o “príncipe novo”, uma vez no poder, seria um príncipe e não um déspota, um Rômulo e não um César.

- c) Chefes militares que “ampliaram seus domínios ou os da pátria” *versus* “inimigos da *virtù*”;
- d) “Homens de letras” *versus* “inimigos (...) das letras”;
- e) “O número infinito dos homens [que exercem alguma] arte ou ofício” *versus* “inimigos (...) de toda arte que traz utilidade e honra à geração humana”.

A classificação repousa sobre um único critério: o da maior ou menor utilidade das ações para a comunidade humana. Desde aqueles que estão no cume da hierarquia (os “chefes e fundadores das religiões”) até aqueles que estão na sua base (“o número infinito dos homens que exercem alguma arte ou ofício”), todos são medidos por ele. O fato de acrescentar à classe dos *infami e detestabili* um conjunto de qualidades aos chamá-los de “ímpios” (*impiii*), “violentos” (*violenti*), “ignorantes” (*ignoranti*), “inúteis” (*dappochi*), “ociosos” (*oziosi*) e “vis” (*vili*), autoriza a idéia de que as qualidades opostas podem ser atribuídas aos “dignos de louvor”, completando-se, assim, a escala de valores maquiaveliana.

Esses dados permitem perceber o equívoco da interpretação que apresenta Maquiavel como sendo pouco ou nada interessado nos problemas morais. Não é de modo algum sua linguagem que permite essa conclusão: alguém cujos pensamentos giram em torno de conceitos centrais como bem e mal, puro e corrupto, justo e injusto, tem na mente uma escala a partir da qual louva ou acusa. Esta escala evidentemente não é a da moral cristã, mas nem por isso seus valores são meramente instrumentais. Se Maquiavel rejeita os princípios cristãos é porque percebe neles uma incompatibilidade essencial em relação ao ideal da comunidade humana: uma moral que “só santifica os humildes, os homens inclinados à contemplação, e não à vida ativa” (*Discorsi*, II, 2), uma moral para a qual “o bem supremo é a humildade, o desprezo pelas coisas humanas” (*Discorsi*, II, 2) só pode conduzir a uma única conseqüência, a de “debilitar o mundo, convertendo-o em presa de homens malvados” (*Discorsi*, II, 2).

Maquiavel não deixa dúvidas de que os atos necessários para a consecução dos fins políticos exigem um rompimento com as idéias tradicionais de virtude e moralidade na forma como foram defendidas pelo cristianismo. Contudo, embora o propósito de Maquiavel não seja a salvação da alma ou o aperfeiçoamento do caráter, não está cego para a distinção entre “bem” e “mal”. Ao contrário, seu esquema avaliativo está fundado num “bem” que ele considera fundamental: a instauração de uma ordem temporal segura e duradoura. Para a consecução desse bem, o agente político não pode titubear diante do emprego de quaisquer meios, pois é o único que assegura a salvação mundana do homem. O padrão de conduta sugerido por Maquiavel para a avaliação das ações humanas está baseado na ação política, na criação da ordem dentro de um mundo de contingência e acaso. Neste universo não há fundamento para julgamentos universais e *a priori*, mas somente uma resposta à circunstância particular e, por isso mesmo, *a posteriori*.

2.3 SER E PARECER

Maquiavel aponta os limites da moral cristã ao mostrar que ela é incapaz de guiar os homens na construção de uma ordem política segura e duradoura. Isso, porém, não significa que tenha substituído a escala de valores cristãos por um niilismo ético. Ao contrário, como acabamos de mostrar, é para uma normatividade fundada no respeito ao bem público e às leis da *pólis* que ele aponta. Esse novo modo de compreender a relação entre política e ética requer o exame mais detalhado de uma questão com a qual Maquiavel tem provocado escândalo: a recomendação ao príncipe para que não seja virtuoso, mas se preocupe em aparentar sê-lo.

O gênero literário do “espelho de príncipe”¹³⁴ ao qual, ao menos na sua forma, a obra de Maquiavel se assemelha, insistia nas “virtudes” ou nas “qualidades” de um príncipe como aspectos permanentes de um caráter reto. Um “bom príncipe” deveria ser também um “príncipe bom”. A descrição ética dessa literatura concentrava-se no ser e não no fazer nem nas conseqüências. Para esses autores, “o que devo ser” era anterior e fundante em relação a “o que devo fazer”. Em outras palavras, a pergunta pelos resultados ou pelas conseqüências previsíveis da ação não vinha em questão, e sim a pureza das intenções e a coerência da intenção até a ação. Nas ações orientadas por esta forma moral, o fim coincidia com o meio, isto é, partia-se do pressuposto de que o bem só pode engendrar o bem e o mal só pode dar origem ao mal. Por isso,

¹³⁴Na literatura política existe um antigo gênero costumeiramente definido como “guia” ou “manual dos príncipes” e às vezes também chamado de “espelho de príncipe”. Em geral, englobava obras curtas com conselhos gerais e recomendações morais dirigidas aos primogênitos de reis e príncipes ou, de modo mais geral, a leitores da aristocracia. Cassirer refere que esse tipo de literatura era tão popular no período medieval e renascentista, que “*entre os anos 800 a 1700, existiam praticamente um milhão de livros que ensinavam ao rei como teria de comportar-se para estar seguro de seu alto cargo*” (CASSIRER, Ernst. *El Mito del Estado*. Op. cit., p. 179). *O Príncipe*, segundo muitos autores - opinião da qual Cassirer não compartilha - seria apenas mais uma obra entre tantas outras dedicada à instrução de príncipes, teria acrescentado somente mais um elo na longa corrente do gênero “*sem qualquer novidade autêntica, nem pelo pensamento, nem pelo estilo*” (CASSIRER, Ernst. *El Mito del Estado*. Op. cit., p. 180). Se na forma, na seleção e distribuição dos temas abordados, a obra se assemelha às do gênero, o exame de seu conteúdo, porém, revela tratar-se de algo insólito. Com efeito: 1) o autor não situa as relações do príncipe com os seus súditos no quadro mais geral das relações do homem com os seus semelhantes, com a natureza e com Deus, como o faziam em geral os tratados desse tipo; 2) Maquiavel não parte de uma definição do Estado, ou da relação social, e em parte alguma parece preocupar-se em dá-la explicitamente; ao invés disso, o primeiro capítulo de *O Príncipe* trata “*De quantas espécies são os principados e de que modos se adquirem*”; 3) Ele não se dirige a um príncipe vivo para lhe ensinar o que é o bem e o útil, nem recorre à ficção de um sábio conselheiro discutindo com um príncipe acerca do melhor governo possível. Esta afirmação certamente contraria o entendimento corrente, segundo o qual *O Príncipe*, sendo dedicado a Lourenço de Medici, este seria o “príncipe vivo” ao qual Maquiavel teria se dirigido. Contudo, deve-se atentar para os termos nos quais está vazada a “Dedicatória”: a) embora dedique a obra a Lourenço, não diz que este foi a origem de sua criação; b) encontrou autoridade na sua *ínfima condição* para instruí-lo sustentando que o livro, isento dos *floreios* comuns aos livros do gênero, se recomendava por si mesmo dada a *variedade e gravidade dos temas*. Isso mostra que na obra, mesmo estando dirigida a um “príncipe novo”, não há uma identificação precisa de que Lourenço seja o “príncipe vivo” do qual se espera a “redenção” da Itália. 4) Maquiavel não descreve os acontecimentos de uma época determinada com a preocupação de sua edificação moral. Enquanto nos manuais de príncipe o soberano era apresentado como se este estivesse vendo num espelho seus deveres e obrigações fundamentais, *O Príncipe* de Maquiavel apresenta o modelo do povo: um príncipe deveria se conduzir de forma a ser louvado por seus súditos e governantes amigos. Este é o seu “espelho”; 5) Maquiavel repele com veemência a convicção reinante na literatura do gênero de que o meio mais seguro de realizar os mais nobres fins de um príncipe (honra, glória e fama) consiste sempre em agir de modo convencionalmente virtuoso, isto é, cultivando o elenco mais completo das virtudes. As metas permanecem as mesmas, mas o modo de alcançá-las nada deve à obrigação de pautar seus atos de acordo com a virtude cristã. Estas diferenças conferem um caráter de novidade a essa obra em relação às demais, às quais somente quanto à forma se assemelha.

a virtude deveria ser inculcada ao príncipe desde a infância. Os vícios e as virtudes supunham regras de conduta a serem rigidamente observadas, considerando-as como inalteráveis no tempo e no espaço e incondicionalmente obrigatórias, como se fossem normas cujo vínculo de obrigação era considerado categórico, independentemente do resultado da ação.

Para Maquiavel, contrariamente ao que ensinava a tradição, o decisivo na ação política não é que o príncipe seja virtuoso, e sim que pareça sê-lo. No que diz respeito ao conjunto das “virtudes principescas”, da piedade, fidelidade, humanidade, integridade e religiosidade, diz ele, “não é necessário possuir efetivamente todas as qualidades acima relacionadas, mas é necessário parecer tê-las. Aliás, ousarei dizer que, se as tiver e utilizar sempre, serão danosas, enquanto que, se parecer tê-las, serão úteis” (*Príncipe*, XVIII)¹³⁵. A distinção que Maquiavel faz entre o aparentemente e o efetivamente virtuoso e sua recomendação para que o príncipe se esforce sempre pelo primeiro e evite o último, reúne um conjunto de problemas que precisamos examinar.

Inicialmente, precisamos descobrir porque é importante para o príncipe manter a aparência de virtuoso, simulando para o povo um conjunto de qualidades que ele não possui necessariamente. Ocorre que o povo tem uma imagem de príncipe bom e mau: quando fala dele, ou de qualquer outro notável, tece elogios ou críticas conforme as facetas dessa imagem. Em outras palavras, as qualidades do príncipe são aquelas que a opinião corrente lhe atribui: “todos os homens, especialmente os príncipes, por estarem em posição mais elevada, se fazem notar por certas qualidades que lhes trazem reputação ou louvor” (*Príncipe*, XV). Sua conduta é avaliada em termos qualitativos:

¹³⁵Essa tese da primazia do “parecer” sobre o “ser” é retomada nos *Discorsi*: “*porque a generalidade (lo universale) dos homens se satisfazem tanto com o que parece quanto com o que é, e muitas vezes se movem mais pelas coisas que parecem do que por aquelas que são*” (*Discorsi*, I, 25).

um é tido como liberal, outro miserável (...); um é tido como pródigo, e outro ávido; um cruel, o outro piedoso; um efeminado e pusilânime, o outro feroz e corajoso; um humano, o outro soberbo; um lascivo, o outro casto; um íntegro, outro astuto; um difícil, outro fácil; um grave, outro leviano; um religioso, outro incrédulo; e assim por diante (*Príncipe*, XV).

O “modelo de príncipe”, a imagem de “príncipe ideal”, está, pois, na mente dos súditos e se o soberano deve saber se libertar das imagens que, endossadas inocentemente, provocariam a sua perda, deve, no entanto, ser capaz de parecer tal como o povo o deseja, se pretende manter-se no poder: “não evite o príncipe incorrer na má fama daqueles vícios sem os quais lhe será difícil salvar o Estado” (*Príncipe*, XV), pois aquilo que é percebido como tal (como vício ou virtude) numa situação, pode mudar no decorrer do processo. Assim, pondera Maquiavel, “tudo bem considerado, sempre se encontrará alguma coisa que, parecendo *virtù*, praticada acarretará ruína, e alguma outra que, com aparência de vício, seguida dará origem à segurança e ao bem-estar” (*Príncipe*, XV)¹³⁶. O exame das diferentes qualidades revela como elas podem passar de uma para outra. Assim, por exemplo,

seria bom ser tido como liberal (*sarebbe bene essere tenuto liberale*). No entanto, a liberalidade usada de maneira ostensiva te prejudica, mas usada virtuosamente (*virtuosamente*), como deve ser, não se torna notória e não te livra da infâmia de ser tido como o contrário. Contudo, desejando manter diante dos homens a reputação de liberal, precisarás não dispensar nenhuma espécie de suntuosidade, de tal modo que nessas condições um príncipe sempre gastará nessas obras todas as suas disponibilidades, necessitando ao fim, se quiser manter o conceito de liberal, onerar (*gravare*) violentamente o povo, ser cruel nos impostos e fazer tudo o que for necessário para obter dinheiro. Isto começará a torná-lo odioso diante dos súditos e malquisto por todos, tornando-o pobre (*Príncipe*, XVI - grifos meus).

Do mesmo modo,

todo príncipe deve desejar ser tido como piedoso e não cruel (*ciascuno principe debbe desiderare di essere tenuto pietoso e non crudele*); não obstante, deve cuidar para não usar mal esta piedade. César

¹³⁶Na peça teatral *A Mandrágora*, composta em 1518, Maquiavel põe na boca do personagem “frei Timóteo” uma fala semelhante: “*Há muitas coisas que de longe parecem terríveis, insuportáveis, esquisitas, e quando a gente chega perto vê que são humanas, suportáveis, familiares. É por isso que se diz que o diabo não é tão feio quanto o pintam*” (MAQUIAVEL, Nicolau. *A Mandrágora*. Ato III, cena XI. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 881).

Bórgia era tido como cruel; no entanto, com essa crueldade reergueu a Romanha, reunificou-a e restituiu-lhe a paz e a lealdade. Isso, se bem considerado, evidenciará que ele foi muito mais piedoso do que o povo florentino, o qual, para fugir da fama de cruel, permitiu a destruição de Pistóia. Um príncipe não deve, portanto, temer a fama de cruel se deseja manter seus súditos unidos e obedientes. Dando só pouquíssimos exemplos, será mais piedoso do que aqueles que, por excessiva piedade, deixam evoluir as desordens das quais resultam assassinios e rapinas; porque estes costumam prejudicar uma coletividade inteira, enquanto as execuções ordenadas pelo príncipe ofendem apenas um particular (*Príncipe*, XVII - grifos meus).

Igualmente, diz Maquiavel,

todos reconhecem o quanto é louvável a um príncipe manter a palavra dada (*mantenere la fede*), e viver com integridade e não com astúcia. Contudo, por experiência, vê-se em nossos tempos que os príncipes que fizeram grandes coisas tiveram em pouca conta a fé na palavra dada e souberam, com astúcia, enganar as mentes dos homens, superando, enfim, aqueles que se fundaram na lealdade (*Príncipe*, XVIII - grifos meus).

Como notamos, a análise implica num retorno da imagem da coisa à verdade efetiva, que é o propósito com o qual Maquiavel abre a análise das qualidades do príncipe no capítulo XV: “mas sendo minha intenção escrever coisa útil a quem a entende, parece-me mais conveniente ir diretamente à verdade efetiva da coisa, do que à imaginação dessa” (*Príncipe*, XV - grifos meus). Assim, a imagem de liberalidade é substituída pela verdade efetiva da ganância, quando se constata que, para dar, é preciso tomar; que, para preservar a imagem de generosidade, é preciso pilhar os súditos, “ser cruel nos impostos”, por exemplo. Do mesmo modo, a imagem de piedade é substituída pela verdade efetiva da crueldade, quando se descobre que, ao deixar de adotar em tempo oportuno as “medidas extraordinárias” (cruéis e extralegais) necessárias à manutenção do Estado, deixa-se crescer as desordens que acabam arruinando a ordem política transformando-a em caos. Por fim, a imagem da fidelidade à palavra dada é substituída pela verdade efetiva de quebra da palavra dada quando se descobre que “eles [os homens] são maus, e não mantêm a palavra” (*Príncipe*, XVIII), usam da fraude e engano em proveito próprio, fazendo com que “a paz seja rompida e promessas anuladas” (*Príncipe*, XVIII), o que poderia ser

perfeitamente evitado se o príncipe usasse de astúcia em suas relações com os governados e governantes¹³⁷.

Este confronto nos revela que *a priori* não é possível estabelecer um juízo adequado acerca da ação, pois o que parece vício pode ser virtude, mas também o contrário é possível: o que à primeira vista parece virtude pode revelar-se *a posteriori* vício. Assim, dado que a ação encontra seu sentido apenas no processo, só pode ser julgada pelo resultado, não o êxito pura e simplesmente, e sim enquanto proporciona algum benefício coletivo: por exemplo, enquanto “dará origem à segurança e ao bem-estar” (*Príncipe*, XV). Se, pois, o autor critica a moral tradicional, não é por outro motivo, parece, senão para opor ao seu formalismo abstrato as exigências concretas, práticas, impostas pela ação política. Quando se observa, portanto, o resultado das ações por seu legado no longo prazo, percebe-se que a negação imediata das virtudes (em vez da liberalidade a ganância, em lugar da clemência a crueldade, em vez do cumprimento da palavra dada, sua quebra, etc.) é apenas o modo de transitar de uma virtude imaginária, formal (que efetivamente se mostra na prática política como um vício), para uma virtude efetiva, concreta (que apenas aparentemente se mostra como um vício). Assim, por exemplo, ao príncipe que não cede à tentação da generosidade e consegue fazer face às despesas exigidas para garantir a “segurança do Estado” e aos demais empreendimentos necessários ao “bem-comum” da coletividade, será possível, no decorrer do processo, mostrar-se “liberal” para com seu povo, considerando o bem-estar que alcança para todos. Do mesmo modo, aquele que

¹³⁷Nos *Discorsi*, Maquiavel retoma esse tema esclarecendo que a fraude é “louvável e gloriosa [quando a] empregas com um inimigo que não se fia em ti, e que é parte da estratégia de guerra” (*Discorsi*, III, 40). Nos assuntos de Estado, a quebra da palavra dada se justifica sempre que a promessa foi feita sob coerção: “não é vergonhoso deixar de cumprir aquelas promessas arrancadas pela força, e as promessas forçadas que digam respeito ao interesse público devem romper-se tão logo cesse a força, sem que resulte vergonhoso para aquele que as rompe” (*Discorsi*, III, 42). Para mostrar que se trata do mesmo problema, remete expressamente à obra *O Príncipe*: “se isso é digno de aprovação ou não, e se um príncipe deve comportar-se assim ou não, é algo que tenho discutido extensamente em meu tratado sobre “O Príncipe”, motivo pelo qual agora não entrarei nessa questão” (*Discorsi*, III, 42).

em princípio se mostra desumano, ao termo de sua ação pode revelar-se clemente, apesar dos meios cruéis empregados, como o ilustra o exemplo da reunificação da Romanha operada por César Bórgia: a consciência de unidade, de constituir uma coletividade que vive pacificamente, é, sem dúvida, um bem que beneficia a todos e denuncia a clemência formal como condescendência com o crime e a desordem.

É preciso alertar, porém, que seria um equívoco concluir que, com essa consideração das qualidades (de passar da “imaginação” à “verdade efetiva”), Maquiavel pretende voltar do parecer ao ser. Vimos que, na sua opinião, o príncipe deve ser capaz de “mudar ao contrário” qualquer qualidade dada. De acordo com suas palavras, “deve parecer (*parere*) clemente, fiel, humano, íntegro, religioso, e sê-lo (*ed essere*), mas com a condição de estar com o ânimo disposto a, quando necessário (*bisognando*), não o ser (*non essere*), de modo que possa e saiba como tornar-se o contrário” (*Príncipe*, XVIII - grifos meus). A discussão sobre o bom ou mau “uso” dos atributos ressalta a sua possível utilidade para algum fim e o seu emprego de acordo com certa avaliação. Eles se convertem em meios dissociáveis das pessoas que os utilizam. Cada meio, com seu respectivo contrário, pode ser adotado ou deixado de lado. Ao passar das qualidades como supostos traços permanentes e essenciais do caráter para meios em vista de determinados fins, Maquiavel também separa o ator de seus atos. Ele praticamente não fala da existência ou do “ser” das qualidades, insistindo, pelo contrário, quase sempre em sua aparência, ou na sua apreciação externa. Nos capítulos em que trata delas, geralmente procura acrescentar a cláusula restritiva “ser tido” (*essere tenuto*), ou algo equivalente, a qualquer qualidade de que esteja tratando. Assim, por exemplo, diz que “todo príncipe deve desejar ser tido (*essere tenuto*) por piedoso e não cruel” (*Príncipe*, XVII - grifos meus), e não que deve preferir ser (*essere*) piedoso e não cruel. Esse modo de tratar as qualidades (não como marcas inerentes ao caráter do indivíduo, mas como traços aparentes, atribuídos ao seu comportamento) faz com que não se

possa ter certeza que a pessoa as possua efetivamente (já que são “atribuídas” e não “essenciais”), nem se pode ter certeza *a priori* sobre o seu valor positivo ou negativo (já que, sendo “meios” para um fim, *a priori* não há como saber se o resultado será “bom” ou “mau”). A partir dessa compreensão torna-se mais clara a afirmação do final do capítulo XV de *O Príncipe* referida acima: “tudo bem considerado, encontraremos alguma coisa que parece *virtù* e, sendo praticada, levará à ruína; enquanto uma outra que parece vício e, seguindo-a, dará origem à segurança e ao bem-estar” (*Príncipe*, XV). *A priori* essas qualidades, associadas ao bem ou ao mal, são consideradas apenas bens ou males aparentes. Somente *a posteriori*, dependendo dos resultados que produzirem, será possível estabelecer um juízo sobre elas.

Maquiavel adverte que a política é o lugar da transformação constante de meios em fins e de fins em meios. Meio e fim não se distinguem, a rigor, como a ferramenta da estátua: se a política é um meio, o fim ao qual esta conduz não é radicalmente diverso daquele meio, porque também o fim é “política”. Quer dizer, para Maquiavel não há algo equivalente a um “ideal ético” autônomo e distinto da política que esta (como “meio”) visa realizar. Não que ele seja indiferente em relação à “qualidade ética” das formas políticas, mas a “forma ideal” não é definida por seu “conteúdo moral”, e sim por sua capacidade de resistir à *fortuna*, de resistir ao tempo e esta forma, segundo Maquiavel, é encontrada no Estado que garante o bem estar dos cidadãos.

Uma questão seguinte é a de saber porque Maquiavel empregou as qualidades neste sentido e não no dos demais escritores que escreveram, tal como ele, sobre a conduta dos príncipes. Parece que a razão mais profunda desse novo tratamento é o fato de as qualidades consideradas no sentido tradicional, isto é, como regras de ação que se tornaram “hábitos”, faz com que se transformem numa espécie de “segunda natureza” tolhendo a indispensável flexibilidade do príncipe. Em consequência disso, o agir (tanto o virtuoso, quanto o que não é)

acaba sendo algo prejudicial, pois limita o universo de ação do dirigente ao excluir dele aquela ação incompatível com a virtude ou o vício inerente ao seu caráter. Quer dizer, quanto mais uma virtude ou um vício forem determinados como “hábitos” que determinam a ação, tanto mais fogem do quadro de consideração as possibilidades que não correspondam às disposições morais internas. E inversamente, quanto menos uma virtude ou um vício tenham se tornado “habituais”, tanto mais claramente serão percebidas as possibilidades e o universo da ação e, por isso, tanto mais livre e poderoso será o agente político. O príncipe é sábio e poderoso, no sentido maquiaveliano, quando pode efetuar ações boas e más, quando pode fazer um uso político útil, quer dizer exitoso, tanto daquelas consideradas como moralmente boas, quanto das consideradas como moralmente más, de acordo com os princípios da moral cristã. Assim, há um “uso” mau de clemência e há um “uso” bom de crueldade: quando uma situação política exige crueldade, é evidente que o clemente (aquele para o qual essa *qualità* é um traço permanente, essencial, de seu caráter) está em desvantagem, já que não sabe ser cruel; e inversamente, quando uma situação política exige clemência, é evidente que o cruel (aquele para o qual essa *qualità* é um traço permanente, essencial, de seu caráter) está em desvantagem, já que não sabe ser clemente. Assim, para constituir um “bom príncipe” no sentido maquiaveliano, virtude e vício não devem integrar-se em seu modo de ser, não devem transformar-se em traços permanentes, essenciais e imutáveis, de seu caráter. Ou seja, não devem constituir limitações para a sua liberdade de ação. Como vimos anteriormente, a característica principal da *virtù* é a flexibilidade. Por isso, um príncipe de *virtù* precisa manter uma capacidade de ação flexível e evitar todas as determinações definitivas. Para tanto, ele não deve ser “piedoso, fiel, humano, íntegro e religioso” (*Príncipe*, XVIII), mas também não deve ser impiedoso, infiel, desumano, falso e ímpio. Antes, o príncipe deve poder dispor indistintamente sobre ações de piedade e crueldade, fidelidade e infidelidade, humanidade e desumanidade, integridade e falsidade, religiosidade e irreligiosidade. Nas

palavras de Maquiavel, é bom ter as qualidades mencionadas, “mas com a condição de estar com o ânimo disposto a, quando necessário, não o ser, de modo que possa e saiba como tornar-se o contrário” (*Príncipe*, XVIII). Trata-se unicamente do poder de ação e não do caráter moral, aparente e *a priori*, dessas qualidades.

Maquiavel substituiu, como podemos notar, o paradigma formulado pela tradição (da formação do ser e do caráter dos indivíduos - particularmente o do soberano - de acordo com a ética das virtudes) por um novo paradigma em cujo centro está a exigência de elevação da capacidade de ação do soberano. A meta empírica da automanutenção do poder e da ordem política exige uma teoria de escolha racional dos meios, o que faz com que o político deva reconhecer com igual imparcialidade, unicamente por sua oportunidade política, ações consideradas pela moralidade corrente como boas e o seu contrário ético-político. Só assim pode por à disposição o maior universo de ação possível e imaginável.

Isso lança também uma nova luz sobre a sua análise acerca da crueldade. Esta, embora um mal inegável, pode ser uma qualidade “útil”, desde que “bem usada”:

poderia alguém ficar em dúvida de que forma Agátocles e outros semelhantes, após infinitas traições e crueldades, puderam viver seguros em sua pátria e defender-se dos inimigos externos por longo tempo, sem que jamais seus súditos tivessem conspirado contra eles, enquanto muitos outros, empregando a crueldade, não conseguiram manter seus Estados, nem nos tempos de paz, nem nos incertos tempos de guerra. Creio que isso resulta da crueldade mal usada ou bem usada (*credo che questo avvenga dalle crudeltà male usate o bene usate*). Bem usadas se pode chamar aquelas (se do mal é lícito falar bem - *se del male è licito dire bene*) que se fazem de uma só vez (*che si fanno a uno tratto*) pela necessidade de garantir-se (*per la necessità dello assicurarsi*) e depois não se insiste nelas (*e di poi non vi se insiste drento*), mas rendem o máximo possível de utilidade para os súditos; mal usadas, são aquelas que, ainda que de início sejam poucas, crescem com o tempo, ao invés de se extinguirem (*Príncipe*, VIII - grifos meus).

O que nesta passagem sempre escandalizou a reflexão moral é o motivo pelo qual a ação cruel deveria ser evitada: não porque é por princípio eticamente condenável, e sim porque se ela fosse empregada muito freqüentemente e sem motivo justificável (isto é, gratuitamente), teria um

efeito desestabilizador. A crueldade deveria ficar limitada às situações de imperiosa necessidade. A necessidade garantiria sua racionalidade. Esse é o escândalo.

Para compreender esta posição, é preciso estar atento ao modo como Maquiavel trata as “qualidades”. Para o discurso moral da tradição, a crueldade é um agir condenável e rejeitável desde o princípio porque é um mal, porque possui uma certa essência que impossibilita radicalmente a sua admissão como meio legítimo de ação, por mais dramática que seja a situação. Maquiavel, ao invés disso, ao considerar a crueldade como qualidade aparente e atribuída ao indivíduo e não como traço permanente e essencial de seu caráter, transforma-a em simples “meio”. Com isso, ela passa a ser incluída numa lista abrangente de atributos morais que permite aplicar a ela a fórmula do “bem usado”. Enquanto “meio” não está mais presente o componente valorativo-normativo do significado que lhe é inerente. “Crueldade” passa a ser um termo qualitativamente neutro e a única pergunta que interessa relaciona-se à questão de saber se uma certa ação que possua as suas características descritivas tem condições de ser útil ou não para o fim visado: se ela se mostrar adequada, então o político fez “bom uso” dela e merece ser elogiado por isso¹³⁸.

¹³⁸Esse aspecto essencial da revolução mental provocada por Maquiavel, isto é, o reconhecimento (implícito ou explícito) do horizonte mundano de toda ação política, tem dado origem a uma ótica historiográfica que pretende ver no florentino se não o inventor, ao menos o precursor da doutrina da “Razão de Estado”. Dessa interpretação destaca-se a obra clássica de Friedrich Meinecke *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (traduzida ao espanhol por Felipe Gonzalez Vincen sob o título “*La Idea de la Razon de Estado en la Edad Moderna*”. Madrid, Instituto de Estudios Politicos, 1959, de acordo com a qual faremos nossas referências à obra). Na opinião de Meinecke, “*abundam ensaios de uma formulação adequada*” (p. 27) da idéia de Razão de Estado já nos antigos, embora ali ela “*não ultrapassasse nunca os limites do âmbito pessoal*” (p. 28). Já a Idade Média deixou como herança ao Ocidente “*o agudo e doloroso sentimento pelos conflitos entre a Razão de Estado e a moral e o Direito*” (p. 31). Apesar da existência desses antecedentes históricos, Meinecke está convencido que o primado histórico desta idéia deve ser remetido a Maquiavel, pois somente “*um pagão que não conhecia o medo do inferno*” (p. 31) poderia “*dedicar-se com serenidade clássica*” (p. 31) a um problema tipicamente político e ético ao qual “*a visão dualista do mundo, próprio do cristianismo dogmático*” (p. 31), havia emprestado “*um sentido trágico*” (p. 31). Embora ressalve que a expressão propriamente dita “*não se encontra em Maquiavel*” (p. 31), acentua que “*todo seu pensamento político não é outra coisa senão uma reflexão constante sobre a Razão de Estado*” (p.31), a elaboração de uma “*arte política com regras fixas e permanentes, que culmina no princípio do divide et impera*” (p. 31). Os limites de semelhante perspectiva historiográfica, apesar do respeito e admiração que a obra de Meinecke indubitavelmente merece, são facilmente perceptíveis. A guisa de ilustração, deixamos indicados alguns. Primeiro, a

Para que “seja lícito falar bem do mal” (*Príncipe*, VIII), é preciso que o mal seja “bem usado”. Contudo, para que se cumpra o critério do “bem usado”, é preciso que se realizem algumas condições. A primeira, e fundamental delas, é, tal como mostramos na análise do fratricídio cometido por Rômulo, que a ação transcenda o mero interesse próprio. No caso da crueldade empregada por Agátocles, esse objetivo é cumprido na medida em que ela rendeu “o máximo possível de utilidade para os súditos” (*Príncipe*, VIII), e no caso de César Bórgia, “essa crueldade recuperou a Romanha, unificou-a, reduzindo-a à paz e à lealdade” (*Príncipe*, XVIII). Desse modo, foi atendido o critério global do “bem comum”. No entanto, Maquiavel insiste que devem respeitar-se mais dois outros critérios: que ela seja feita “de uma só vez” (*che si fanno a uno tratto* - *Príncipe*, VIII) e “sem persistir nela” (*Príncipe*, VIII). Resulta claro que Maquiavel rejeita a brutalidade gratuita, insistindo na eliminação da crueldade desnecessária. Ela permanece um meio, mas deve ser usada com parcimônia. O seu uso “econômico” não é devido a razões axiológico-morais, e sim a seus efeitos prático-políticos.

apresentação de Maquiavel como “inventor” ou “precursor” da doutrina da Razão de Estado é uma idéia que resulta de uma ótica historiográfica que pressupõe a existência de uma continuidade teórica intrínseca a experiências completamente diversas no tempo e no espaço. Para ligar entre si estas experiências, parte-se de uma tese já solidamente constituída que é “aplicada” sobre a novidade e a singularidade de idéias às quais ela busca uma matriz única e comum. Sobre os equívocos que semelhante projeção do futuro sobre o passado pode conduzir, parece desnecessário insistir. Segundo, a leitura de Maquiavel como um teórico da doutrina da Razão de Estado não é possível sem isolar palavras e frases de seu contexto específico, o que redundaria numa interpretação necessariamente utilitária e parcial. Mesmo ressalvando que na tentativa de Meinecke não se encontra semelhante banalização vulgar, é preciso admitir que sua tese não é possível sem a transposição algo “forçada” de idéias ou de ensinamentos maquiavelianos à realidades, situações e circunstâncias completamente estranhas a Maquiavel. É preciso ter presente que a experiência política e humana do florentino se desenvolve antes da plena afirmação do Estado moderno. Não se encontra nele (ao menos não é teorizado) um conceito essencial para a doutrina da Razão de Estado: a soberania. Não que Maquiavel ignore o problema da legitimidade institucional das *ordini* do Estado, mas os principados e repúblicas das quais trata estão longe da complexidade dos Estados soberanos modernos. Terceiro, para os defensores da doutrina da Razão de Estado a adoção de medidas ilegais e moralmente condenáveis só se justifica por serem excepcionais e imprescindíveis à preservação de um sistema (o Estado) cuja finalidade é precisamente evitar a necessidade de ações tão odiosas. Por isso, a única justificativa do emprego dessas medidas é que porão fim às situações que as tornaram necessárias. Na ótica política de Maquiavel, ao invés disso, não há essa ressalva, porque não há uma moral válida para as situações “normais” e outra para as “excepcionais”. Enfim, mesmo que admitamos que a obra de Maquiavel não é de todo estranha à história da doutrina da Razão de Estado, permanece que é um equívoco considerá-lo como “inventor” ou “precursor” dos princípios desta.

Para ser classificada na categoria de “bem usada”, a crueldade deve ter um caráter transitório. Isso é possível, pois, como vimos acima, para Maquiavel essa *qualità* não faz parte da natureza do agente, sendo simplesmente um recurso do qual este se serve. No capítulo XVIII é reafirmado o mesmo caráter transitório do mal: o príncipe deve “não afastar-se do bem, mas, podendo, saber entrar no mal, se necessário” (*non partirsi dal bene, potendo, ma sapere intrare nel male, necessitato - Príncipe, XVIII - grifo meu*). O “príncipe novo”, já que é dele que se trata aqui, como indivíduo de elevada *virtù*, deve saber “ingressar” no mal, o que supõe que saiba também “sair” dele. Quer dizer, nele o vício da “crueldade” (e o mesmo vale dos demais vícios e virtudes) não é um traço permanente de seu caráter: ele não é nem cruel, nem clemente, nem liberal, nem avaro, e assim por diante, mas se serve de tais atributos como simples meios.

O fato de Maquiavel tratar esses atributos como meios, como qualitativamente neutros, não implica, porém, na negação da qualidade moral inerente aos mesmos. A política não é nenhum Midas que, como conta a lenda, transformava em ouro tudo quanto tocava e, com isso, suprimia a diferença inerente às coisas. A utilização dos atributos como meios para a ação política não muda a sua “essência”, não se trata de nenhuma “transubstanciação”. Note-se que Maquiavel não diz que a crueldade se transforma em bondade pelo fato de ter proporcionado a consecução de um fim louvável, mas tão somente que ela pode ser “bem usada” (e ainda assim o afirma com uma ressalva notável: “se do mal é lícito falar bem” - *Príncipe, VIII*). Assim, a crueldade permanece uma injustiça por mais necessária politicamente que ela seja. Observe-se ainda que a “necessidade” de praticar o “mal” tem a sua premissa não na presumida “maldade” originária da natureza humana, mas no risco de, se não executado quando as circunstâncias o exigirem, comprometer o bem-estar coletivo (seja este a “segurança do Estado” ou a “felicidade da pátria”), isto é, na *fortuna* que, onipresente e imprevisível, se ergue ameaçadora e, para ser combatida e vencida, exige energia (*virtù*) e ausência de escrúpulos morais para poder usar dos meios que a linguagem corrente qualifica de “vícios”.

CAPÍTULO IV

AÇÃO FUNDADORA E LEGITIMAÇÃO DO AGIR POLÍTICO

Dentre as diferentes ações que se oferecem ao agente político, a ação de fundação tem uma importância singular para Maquiavel: “dentre todos os homens louváveis” (*Discorsi*, I, 10), sustenta ele, somente os fundadores das religiões estão num patamar acima daqueles que se dedicam à fundação de “repúblicas ou reinos” (*Discorsi*, I, 10). Para compreender o alcance dado por ele a esta ação, é preciso considerar que ela não se limita ao ato de conquista ou posse, mas que esse ato inaugural é perpetuado através da introdução de “novos métodos e instituições” (*Discorsi*, I, Introdução). Como, porém, “neste mundo tudo têm fim” (*Discorsi*, III, 1), por melhores que sejam as leis e as ordens instituídas, é preciso retornar continuamente “ao princípio” (*Discorsi*, III, 1) para “reaver o impulso original” (*Discorsi*, III, 1) impedindo desse modo que a corrupção, que espreita todas as formas políticas, termine por lançar a humanidade no estágio pré-político da barbárie e caos. Neste quarto e último capítulo de nosso trabalho, é precisamente da elucidação desses três momentos do processo político no discurso maquiaveliano que pretendemos nos ocupar: a fundação, a legitimação e a corrupção.

1 A INSTAURAÇÃO POLÍTICA: A AÇÃO DE FUNDAÇÃO

A instauração de um *vivere civile* por certo requer a superação dos interesses individuais em favor dos coletivos. Quando partimos do pressuposto de que os homens estão “por

natureza” inclinados à vida coletiva, esta superação talvez não ofereça maiores dificuldades. No entanto, na medida em que não admitimos mais a existência de um impulso intrínseco à natureza humana para a realização de seu fim último na terra, como é o caso em Maquiavel, é preciso encontrar um novo ponto de partida para justificar a existência fatural da vida coletiva. Devemos, porém, resistir à tentação de encontrar na sua obra uma explicação empírica acerca da origem da sociabilidade humana. Nas poucas vezes em que suas considerações se aproximam a uma descrição que, talvez, pudesse ser dessa ordem, notamos claramente a influência de Políbio (embora em momento algum seja citado), mas também ao mesmo tempo seu afastamento em relação a ele: Maquiavel mostra-se indiferente em relação à imagem de um “homem natural”, de um homem que não teria tido acesso ao estágio político. Ao invés disso, sua preocupação parece estar voltada muito mais ao interesse prático da condução do Estado. É o que procuraremos mostrar a seguir.

Em *O Príncipe*, Maquiavel começa classificando as formas políticas em duas categorias, repúblicas e principados, deixando de lado não só a multiplicidade das formas sustentada pela tradição, como também as considerações sobre a natureza do Estado. Inicia sua análise dos diversos tipos de principado, já que das repúblicas teria se ocupado “extensamente em outra parte” (*Príncipe*, II), separando os hereditários dos novos: se os hereditários se mantêm através da continuidade propiciada pelos costumes, “é no principado novo que estão as dificuldades” (*Príncipe*, III).

Esta maneira de abordar a questão desfaz desde o início a idéia que possam existir governos “legítimos” e “ilegítimos” “em si”. Não há diferença de “axiológica” entre principados hereditários e novos: o príncipe antigo (hereditário) apenas tem o privilégio de explorar o sucesso obtido outrora na luta por um príncipe novo (usurpador). Um não é “mais legítimo” do que outro, pois também o “principado hereditário” foi no seu começo o resultado da usurpação de

um poder “legítimo”. Assim, a verdadeira questão se transfere daquela consagrada pela tradição, de distinguir entre governos “legítimos” e “ilegítimos”, para a da conquista, fundação e manutenção do domínio. Para tanto, o exame dos “principados novos” é o mais indicado e, por isso, sua análise vai centrar-se neles.

Principados novos são aqueles conquistados pela ação de homens de *virtù* no decurso de um processo de luta. O conquistador, que num primeiro momento é apenas um destruidor que impõe pela força a lei, passa num momento seguinte à condição de fundador, isto é, da pura negatividade passa para a posição de criador: ali onde havia apenas uma contigüidade de seres individuais surge como que “do nada” uma realidade de outra ordem, transcendente em relação às existências meramente singulares. Desse modo, a fundação revela que todas as formas políticas resultam de uma ação humana localizada no tempo, e que é absurdo pensá-las como se fossem o resultado inevitável do desenvolvimento de algum impulso “inato” na natureza humana.

A superioridade da fundação *ex nihilo* sobre qualquer outra forma de origem é melhor elucidada pelos dois primeiros capítulos dos *Discorsi*, quando Maquiavel trata do tema da origem das cidades. O exame das condições nas quais estas se formaram, os motivos que levaram os homens a se agruparem e a forjarem uma organização política, começa pela análise das diferentes formas de origem distinguindo as fundadas por autóctones das criadas por estrangeiros. Na fundação por autóctones é a busca de segurança o que determina a sua criação:

O primeiro caso [da fundação por autóctones] ocorre quando os habitantes, dispersos por muitos e pequenos lugares, não se sentem seguros, não podendo cada grupo, devido à sua situação e tamanho, resistir por si mesmos ao ímpeto dos assaltantes. Assim, quando se aproxima um inimigo e precisam unir-se para a sua defesa, ou não chegam a tempo ou, se o conseguem, devem abandonar muitos de seus redutos, que se convertem rapidamente em presa do inimigo. Deste modo, para fugir destes perigos, por própria iniciativa ou movidos por alguém dentre eles com maior autoridade (*mossi o da loro medesimi, o da alcuno che sia infra loro di maggiore autorità*), reúnem-se para habitar juntos num lugar eleito por eles, onde a vida seja mais cômoda e a defesa mais fácil (*Discorsi*, I, 1).

O que Maquiavel parece ressaltar é o caráter frágil de semelhante origem, o mais das vezes decorrência de uma simples atitude de “fuga”, não passando os conquistadores de meros “refugiados”: se os habitantes, vivendo de modo disperso, se reúnem movidos por “alguém dentre eles com maior autoridade”, é tão somente para estabelecer uma “defesa comum”, já que disseminados não têm como “resistir por si mesmos ao ímpeto dos assaltantes”. Sua segurança deriva menos das leis e instituições que elaboram do que da situação (“habitar juntos”) e do lugar escolhido (“onde a vida seja mais cômoda e a defesa mais fácil”). Atenas e Veneza são exemplos desse tipo de fundação. “A primeira, sob a direção de Teseu, foi edificada pelos dispersos habitantes por razões similares” (*Discorsi*, I, 1). Quem deu as leis a esta cidade foi Sólon. Contudo, “organizando-a exclusivamente segundo o governo popular, deu-lhe existência tão efêmera que ainda vivia quando eclodiu a tirania de Pisítrato” (*Discorsi*, I, 2). Veneza igualmente não é um bom modelo: constituída pela reunião de “muitos povos que haviam se refugiado na constelação de ilhotas situadas na extremidade do mar Adriático para escapar das guerras que se sucediam na Itália devido à chegada de novos povos bárbaros depois da decadência do Império Romano” (*Discorsi*, I, 1), deve o seu sucesso não a esta forma de origem, mas por ter sido favorecida “por uma prolongada tranquilidade (*lungo ozio*) proporcionada pelo lugar, que não tinha outra saída senão o mar” (*Discorsi*, I, 1). Assim, a fundação por autóctones é apresentada por Maquiavel como uma fundação frágil e seu êxito deve-se, em última análise, à sorte e não à qualidade de sua origem.

Um segundo modo de origem das cidades pode ser distinguido: o da fundação por estrangeiros. Este modo subdivide-se em duas categorias: aquela em que os habitantes permanecem na dependência de sua antiga pátria e aquela em que gozam desde o começo de independência.

O primeiro caso é ilustrado pela fundação de colônias, prática conhecida pelos romanos que a utilizavam “para descarregar suas terras de habitantes, ou para defender algum país recém conquistado no qual queriam manter-se com segurança e sem grande custo” (*Discorsi*, I, 1). Algumas cidades que tiveram esta origem foram fundadas por um príncipe “exclusivamente para sua glória” (*Discorsi*, I, 1), tal como Alexandria. Outro exemplo é Florença, quer tenha sido fundada pelos “soldados de Sila ou pelos habitantes das montanhas de Fiesoli” (*Discorsi*, I, 1): nas duas hipóteses “sua fundação foi obra do Império Romano” (*Discorsi*, I, 1). Seja qual for a forma política (principado ou república) adotada por estas cidades, trata-se ainda uma fundação frágil, pois são desde o princípio submetidas, incapazes de grandes progressos.

O segundo caso, o das cidades “fundadas por homens livres” (*Discorsi*, I, 1), é o que vem propriamente em questão para ilustrar a verdadeira fundação, a fundação sólida. Somente neste caso é possível considerar a *virtù* do fundador tanto pela escolha do lugar quanto pelas leis que institui. A fundação romana, cuja exemplaridade quanto à origem é o que Maquiavel pretende evidenciar, é confrontada com a mosaica. Utilizando-se de uma distinção aparentemente neutra - cidade já edificada *versus* cidade criada *ex nihilo* - Maquiavel rebaixa subrepticamente a grandeza da ação mosaica: as populações obrigadas a migrar por causa de epidemias, fome ou guerras, “ou habitam as cidades do país que conquistam, como fez Moisés, ou edificam novas, como fez Eneas” (*Discorsi*, I, 1). Quer dizer, Moisés encontra cidades já edificadas e se apodera delas. Não pôde exercer efetivamente sua *virtù* quanto à escolha do lugar. Na verdade, a rigor não as fundou, mas tão somente as ocupou “através de um processo de conquista”, substituindo uma

autoridade concorrente e mais antiga¹³⁹. Sua conquista parece, pois, exigir menos sabedoria e habilidade do que a necessária para a fundação *ex nihilo*. Assim, é no exemplo de Eneas que se atinge, na opinião de Maquiavel, o exemplo mais elevado desta ação política: ele edificou uma cidade totalmente nova e sua habilidade e sabedoria revelam os verdadeiros talentos do fundador.

A *virtù* do fundador, explica Maquiavel “se revela de dois modos (*duo modi*): na escolha do local e na natureza das leis” (*ordinazione delle leggi - Discorsi*, I, 1). Na definição do lugar, o fundador precisa decidir entre duas opções: ou escolhe um lugar estéril “para que assim os homens, obrigados a serem laboriosos, com menos tempo para o ócio, vivam mais unidos e menos expostos, pela pobreza do lugar, a motivos de discórdia” (*Discorsi*, I, 1), ou escolhe, ao contrário, um lugar fértil, fonte de riqueza e de poder, mas fadado com o tempo à corrupção em razão da ociosidade que ela proporciona. Maquiavel prefere uma solução que realça a importância da *virtù* do fundador: ele deve escolher um lugar tão fértil quanto possível e substituir a coação natural oferecida por um lugar infértil pela coação artificial das leis. De acordo com as suas palavras: “quanto à ociosidade que a riqueza de um país tende a desenvolver, cabe às leis submeter seus habitantes aos trabalhos aos quais a aspereza do lugar não os obrigaria” (*Discorsi*, I, 1). É a *virtù* individual do fundador-legislador que deve remediar a ausência da necessidade natural, perigosa no fim das contas para a *virtù* coletiva.

¹³⁹Esse mesmo entendimento da ação fundadora de Moisés reaparece mais adiante, no livro II quando analisa “a causa que leva os povos a abandonarem seus lugares pátrios para invadir países alheios” (*Discorsi*, II, 8 - título). Essa emigração se dá motivada pela necessidade, “que se origina ou da fome, ou de uma guerra e opressão sofrida em seu próprio território (...). Quando são em grande número, entram com violência nos países alheios, matando seus habitantes, apoderando-se de seus bens, construindo um novo reino e mudando o nome da província, como o fez Moisés e como fizeram os povos que ocuparam o império romano” (*Discorsi*, II, 8 - grifos meus). Além de reforçar o caráter de usurpação da fundação mosaica, Maquiavel a compara com a ação dos povos bárbaros! A identificação por certo não é casual e tem em vista evidenciar a superioridade da fundação romana sobre qualquer outra, particularmente a mosaica, louvada pelo cristianismo.

Em suma, embora possam persistir dúvidas quanto ao nome do fundador de Roma, se foi o estrangeiro Eneas ou o autóctone Rômulo, não há dúvida que “em qualquer caso se verá sempre que foi uma origem livre, sem depender de ninguém” (*Discorsi*, I, 1). A exemplaridade de sua fundação deve-se ao fato de encontrarmos nela o conjunto dos elementos principais que conferem a solidez desde o princípio a uma cidade: foi fundada *ex nihilo*, por homens livres, unidos sob a autoridade única de um chefe virtuoso que escolheu um lugar fértil e compensou a ausência das coações naturais pelas coações legais produzindo os mesmos efeitos sobre os homens do que aquelas produziriam.

Essa mesma fundação *ex nihilo* é qualificada por Maquiavel em *O Príncipe* como a “introdução da forma na matéria”¹⁴⁰: os indivíduos em sua existência dispersa são a “matéria” na qual o príncipe introduz a “forma”, isto é, um modo de vida organizado com ordenamentos jurídico-políticos, caracterizada por Maquiavel como “Estado”. Desse modo, pode-se dizer que o príncipe é construtor de um mundo: ali onde existia somente o caos, universo humano disperso, rivalidade de indivíduos, ele cria um universo regrado. Por isso, dentre as ações humanas não há nenhuma que se equipare a esta: “não há coisa que cause tanta honra a um

¹⁴⁰ A mesma linguagem de “matéria” e “forma” a encontramos também nos *Discorsi*: “*Maravilhando-se, pois, o povo romano da bondade e prudência de Numa, cedia ante todos os seus conselhos. É verdade que aqueles tempos, cheios de religião, e aqueles homens com os quais tratava, rústicos (grossi), lhe facilitavam muito a consecução de seus projetos, podendo imprimir neles facilmente qualquer nova forma* (potendo imprimire in loro facilmente qualunque nuova forma). *E, sem dúvida, quem quisesse em nossos tempos construir uma república, o faria mais facilmente com esses montanheses (uomini montanari) onde não existe qualquer vida civil (dove non è alcuna civiltà), do que com os habituados a viver em cidades, onde a vida civil (civiltà) está corrompida. Um escultor extrairá (trarrà) mais facilmente uma bela estátua de um mármore bruto (rozzo) do que de um mal esboçado (male abozzato) por outro (Discorsi, I, 11 - grifos meus). Na Arte da Guerra essa idéia aparece praticamente com os mesmos termos: “não se encontrará mais nenhum bom escultor que creia fazer uma bela estátua de uma peça de mármore mal esboçada (male abozzato), mas antes uma boa de uma peça bruta” (Arte da Guerra, VII. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 388). A linguagem de “matéria” e “forma” é expressamente utilizada para ilustrar a criação da vida política: o “mármore bruto” (a “matéria”) é mais apto para esculpir uma “bela estátua” (a “forma”) do que um mármore “mal esboçado por outro”. O mesmo se aplica à instauração política: “os montanheses que desconhecem a vida civil” (a “matéria”) são mais aptos para “constituir uma república” (a “forma”) do que os “habituados a viver nas cidades, onde a vida civil está corrompida”. Para Maquiavel, a ação de fundação é criação *ex nihilo*: onde inexistia qualquer vestígio de *civiltà*, o homem dotado de uma “extraordinária virtù” instaura um *vivere civile* como quem arranca uma bela estátua de um bloco bruto de mármore.*

príncipe novo quanto as novas leis (*legge*) e instituições (*ordini*) por ele inventadas. Quando são bem fundadas, e encerram grandeza, tornam-no reverenciado e admirado; na Itália não falta matéria para introduzir qualquer forma” (*E in Italia non manca materia da introdurvi ogni forma* - *Príncipe*, XXVI - grifos meus).

É pela ação de homens de *virtù*, sob o efeito do desejo de “honra” e dispostos a separar-se dos bens com os quais a maioria se satisfaz, que surge uma tarefa política. A política, como Maquiavel sugere pela análise do exemplo da “fundação sólida”, só é pensável em função de um empreendimento que reflete a experiência da “necessidade”. Neste movimento, o sujeito político faz do próprio homem sua “matéria”: Maquiavel considera que a relação do fundador com os indivíduos não é sensivelmente diferente daquela do “escultor” com o “mármore bruto” (*Discorsi*, I, 11). Nesta analogia, o homem aparece como essencialmente maleável, como objeto de trabalho do próprio homem. Contudo, na imagem de escultor e mármore, de criador da forma e matéria inanimada, esta é informe; já na relação de príncipe fundador e povo, a “matéria” de algum modo interage com o criador da ordem política. Por esse motivo, o modo de agir do príncipe precisa modificar-se de acordo com as condições nas quais a fundação acontece. Em todo caso, seja a maneira que for segundo a qual o jogo político se ordene, em benefício da tirania ou do melhor dos regimes fundado sobre o povo, não há diferença essencial entre os fundadores. É o que Maquiavel ensina na seqüência de três capítulos de *O Príncipe*.

A primeira descrição nos é fornecida pelo capítulo VI, no qual a criação do Estado é apresentada como obra da *virtù* de homens excepcionais, heróis legendários do passado. Essa *virtù* é definida como antítese da *fortuna*: é o poder de subtrair-se da desordem dos acontecimentos, elevar-se acima do tempo, é agarrar a ocasião e, portanto, conhecê-la; é, enfim, nas palavras de Maquiavel, introduzir uma forma na matéria:

Quanto aos que, pela própria *virtù* e não pela *fortuna*, se tornaram príncipes, digo que os mais notáveis (*più eccellenti*) foram Moisés, Ciro, Rômulo, Teseu e semelhantes (...). Examinando suas ações e suas vidas, veremos que não receberam da *fortuna* mais do que a oportunidade (*occasione*), que lhes deu a matéria para que introduzissem nela a forma que lhes aprouvesse (*la quale dette loro materia a potere introdurvi dentro quella forma parse loro*). Sem a oportunidade, a *virtù* de seu espírito teria sido extinta e sem a *virtù*, a oportunidade teria sido em vão (*Príncipe*, VI - grifos meus).

A oportunidade (*occasione*) certamente é cada vez singular, e Maquiavel a descreve na seqüência do texto, mas esta sem a *virtù* dos agentes políticos teria sido inútil, e se a *occasione* é sempre própria, a *virtù* tem sempre algo de comum. A ação de fundação de um Estado é um verdadeiro ato criador, uma vez que não há um arranjo na natureza garantindo o empreendimento, estando os homens dispostos antes a resistir ao advento da comunidade do que a colaborar. Por esse motivo, os fundadores são incluídos na categoria dos “homens excelentes” os quais, embora fiquem atrás dos fundadores de religião, são os únicos capazes de alcançar “honra imortal” ao darem origem a “uma república ou a um reino”, como ele lembra nos *Discorsi* (*Discorsi*, I, 10). Em *O Príncipe* Maquiavel explica o motivo da excelência desses homens: “deve-se considerar que não há coisa mais difícil de executar, nem mais duvidosa de se alcançar, nem mais perigosa de se manejar do que fazer-se chefe para introduzir novos ordenamentos” (*che farsi capo a introdurre nuovi ordini - Príncipe*, VI). Estas dificuldades “nascem em parte dos novos ordenamentos (*ordini*) e métodos (*modi*) que são obrigados a introduzir para fundar o Estado e dar-lhe segurança” (*Príncipe*, VI). Esses empecilhos são aumentados pelo fato de o fundador poder contar unicamente com a sua *virtù*, uma vez que não há predisposição à vida em comunidade da parte dos indivíduos. Maquiavel acentua o fato de a ação de fundação, para ser exitosa, não poder contar com o apoio de outras forças. Os que dependem de outros, diz ele, “sempre se dão mal, e não chegam a parte alguma” (*Príncipe*, VI). Já “quando dependem dos próprios meios e conseguem impor-se, raras vezes falham” (*Príncipe*, VI).

Apesar da elevada *virtù* de que são depositários, os fundadores de novos Estados não podem dispensar a força. São insensatos, segundo Maquiavel, aqueles que, como Savonarola, se fiam na prece e esquecem que Moisés estabeleceu o seu reino pela força. Notando que “todos os profetas armados vencem, e os desarmados se arruinam” (*Príncipe*, VI), Maquiavel observa: “a natureza dos povos é inconstante (*varia*); é fácil persuadi-los de uma coisa, mas é difícil firmá-los naquela convicção. Por isso, convém estar organizado de modo que, quando não acreditarem mais, possa fazê-los crer pela força” (*Príncipe*, VI).

É preciso lembrar, porém, que não se trata do emprego da força bruta, a “violência e as armas” (*Discorsi*, I, 18), pura e simplesmente, já que o príncipe não triunfa pelo simples fato de ser o mais forte, visto que precisa “manter-se”, “durar”, coexistir com aqueles que domina, impor-lhes dia a dia a sua autoridade. Um governante “virtuoso”, de acordo com o sentido que essa expressão tem para Maquiavel, criará instituições novas e modificará os costumes de modo que garantam seu domínio. O caráter exemplar das figuras mitológicas de Moisés, Ciro, Teseu e Rômulo nasce precisamente da *virtù* da qual foram depositários. É ela que garantiu o êxito de seus empreendimentos criando instituições que sobreviveram às suas existências.

O caráter modelar dos heróis fundadores presta-se a um termo de comparação para as demais ações de conquista e fundação de novos “reinos e repúblicas”. Enquanto os heróis fundadores do passado são elevados pela *virtù* e armas próprias, os demais aspirantes a príncipe alcançam o seu objetivo graças à *fortuna* e armas estrangeiras (como César Bórgia), ou seguindo uma “via criminosa”, que não é nem a da *virtù*, nem a da *fortuna* (como Agátocles de Siracusa e Oliverotto de Fermo).

César Bórgia é utilizado como exemplo para ilustrar os “principados novos que se conquistam com a *fortuna* de outrem” (*Príncipe*, VII - título). Inicialmente é apresentado como alguém que “conquistou o Estado graças à *fortuna* do pai” (*Príncipe*, VII), o papa Alexandre VI.

Contudo, logo em seguida Maquiavel começa a louvar o duque julgando a sua conduta exemplar: “não saberia dar preceitos melhores a um príncipe novo do que os exemplos de sua atuação” (*Príncipe*, VII). César Bórgia fez tudo o que se espera de um homem prudente e “virtuoso” e se ele foi no início da sua carreira uma criatura da *fortuna*, em princípio, jamais lhe faltou a *virtù*. Esta, se considerarmos as ações que marcaram a sua vida política, não parece de outra natureza que a dos heróis fundadores¹⁴¹, razão pela qual Maquiavel lhe dá um destaque singular: foi o príncipe de seu tempo que teve o sentido da criação política. Não satisfeito em tirar proveito da “ocasião” que lhe fora oferecida, de se apoderar dos territórios de alguns tiranos da Romanha, empenhou-se em fundar numa comunidade nova os povos conquistados com o propósito de estabelecer um grande Estado no centro da Itália. É por ter buscado a consecução desse objetivo, tendo sabido forjar para si os instrumentos de poder necessários para a sua obtenção, que ele merece o louvor de Maquiavel: “examinando, portanto, todas as ações do duque, não saberia repreendê-lo. Ao contrário, parece-me que se deva propô-lo, como o fiz, à imitação de todos os que chegaram ao poder pela *fortuna* e com as armas de outrem” (*Príncipe*, VII).

Por certo Maquiavel não ignora, nem “transubstancia”, as ações criminosas de que se serviu para edificar o seu poder, mas tem claro que não se pode reduzir sua política a uma simples empresa de dominação violenta, uma vez que esta adquirira de fato um sentido que ultrapassara o quadro de seus interesses meramente privados, além do que as mesmas ações criminosas de que se servira para edificar o seu poder foram também aquelas das quais os povos submetidos tiraram proveito. Basta lembrar o exemplo da execução cruel de seu governador na Romanha, Ramiro de Lorque: sua morte é paralela à instalação de um “tribunal civil no meio da província sob a direção de um excelente presidente e junto ao qual cada cidade designou um

¹⁴¹Embora não seja incluído dentre eles como, aliás, nenhum contemporâneo.

advogado” (*Príncipe*, VII). Além disso, “a província estava cheia de latrocínios, brigas e tantas outras causas de insolência” (*Príncipe*, VII); graças à ação de seu preposto, “em pouco tempo tornou-a pacífica e unida” (*Príncipe*, VII), o que lhe permitiu conquistar “a amizade da Romanha, ganhando para si todas aquelas populações, que começaram a experimentar o seu bem-estar” (*Príncipe*, VII). Esse exemplo ensina que o emprego da força, mesmo na sua forma mais cruel e violenta (como no presente caso), tem como seu outro lado a busca do consentimento popular. É precisamente este último aspecto que parece decisivo: ao mostrar, com a análise da ação política de César Bórgia, que a fundação é, na sua essência, um gesto solitário, Maquiavel ensina que ele somente será eficaz se escapar da pura lógica da força. Quer dizer, é preciso que desde o começo os homens possam acreditar na grandeza dos gestos do príncipe para que ele próprio possa criar uma imagem positiva de sua obra de modo a torná-la segura e duradoura.

Uma outra lição que podemos extrair da análise do projeto político de César Bórgia decorre das ações que implementou paralelamente à execução de seu governador. Esses gestos mostram que a fundação está ancorada na história e deve ser renovada permanentemente sob pena de perder a força inicial. Com isso Maquiavel evidencia que ela não pode ser confundida pura e simplesmente com a conquista. Quer dizer, o ato solitário da fundação só finca raízes no tempo se for seguido de um conjunto de medidas que conservem o ato originário, de sorte que a verdadeira *virtù* se mostra não propriamente na “fundação” inicial, mas na repetição da fundação.

Se o exemplo de *virtù* mais elevada se revela nos heróis fundadores e se César Bórgia mereceu elogios porque suas ações se assemelharam em grande parte em seu propósito final às dos heróis fundadores, em relação às ações de Agátocles de Siracusa e de Oliverotto de Fermo o juízo de Maquiavel não será o mesmo, embora os dois tenham empreendido também uma tentativa de conquista e estabelecimento de uma forma estável de vida coletiva, especialmente Agátocles. Ambos são exemplos “dos que chegaram ao principado por atos criminosos” (*per*

scelera - Príncipe, VIII - título). Ao designar como crime o expediente pelo qual se apoderaram do poder e ao distingui-los dos grandes fundadores do passado, Maquiavel mostra que a política não pode ser pensada como algo que prescinde inteiramente de conteúdos axiológicos. Sugere, ao contrário, que a fonte das representações humanas é estabelecida segundo uma determinada escala de valores e é com ela que os governantes são julgados¹⁴². Contudo, essa pressuposição presente no título do capítulo não leva Maquiavel a desenvolver sua análise em sentido moralizante. Ao invés disso, afirma expressamente que pretende não “entrar nos méritos desta parte considerando-os suficientes para quem precisar imitá-los” (*Príncipe*, VIII). Há, pois, a promessa de uma “neutralidade” no exame da questão, fiel ao seu axioma expresso no capítulo XV, de limitar-se à “verdade efetiva da coisa”.

Maquiavel começa examinando o comportamento de Agátocles destacando que foi elevado da condição mais ínfima (de filho de oleiro) à mais elevada (a rei de Siracusa) graças ao seu “vigor de espírito e de corpo” (*virtù di animo e di corpo - Príncipe*, VIII). Essas qualidades permitiram-lhe vencer os cartagineses e trazer a paz e a segurança à Sicília. Ora, é devido à eficácia desta ação, derivada unicamente de sua capacidade pessoal e não da *fortuna* ou do favor alheio, que Maquiavel é levado a compará-lo aos heróis fundadores:

Quem considerar, portanto, as ações e sua vida, não verá coisa alguma, ou pouca, que se possa atribuir à *fortuna*; como disse acima, não pelos favores de alguém, mas passando por todos os postos da milícia, através de mil perigos e dissabores, alcançou o principado, que depois manteve em meio a tantas animosidades e perigos. Não se pode propriamente chamar de *virtù* o ato de assassinar seus concidadãos, trair os amigos, ser sem fé, sem piedade, sem religião. Por estes modos pode-se conquistar poder, mas não glória (*li quali modi possono fare acquistare imperio, ma non gloria*). Se considerarmos a *virtù* com que Agátocles entrou e saiu dos perigos e a grandeza de seu espírito em suportar e superar as adversidades, não se vê porque julgá-lo inferior a qualquer excelente capitão (*a qualunque eccellentissimo capitano*). Contudo, sua exacerbada crueldade e desumanidade, mais sua infinita perversidade (*infinita scelleratezze*) não permitem que seja celebrado entre os homens excelentes (*eccellentissimi uomini celebrato - Príncipe*, VIII).

¹⁴²Essa “escala de valores” é objeto das considerações de Maquiavel particularmente no capítulo X do livro I dos *Discorsi*, comentado por nós no capítulo anterior.

Como podemos notar, ao mesmo tempo que Maquiavel louva a capacidade demonstrada por Agátocles ao enfrentar seus adversários, nega-se a dar-lhe o *status* de *virtù* e, conseqüentemente, de incluí-lo na galeria dos *eccellentissimi uomini*, limitando o mérito de seus feitos àqueles levados a efeito por *qualunque eccellentissimo capitano*.

A que se deve esse juízo restritivo de Maquiavel? Parece pouco provável que se deva atribuí-lo à reconhecida depravação, à “infinita perversidade” que marcou a política de Agátocles. Primeiro, porque o próprio Maquiavel o elogia: lhe atribui “grandeza de espírito e corpo”, louva-o por fazer “bom uso” da crueldade e o cita como exemplo daqueles que chegaram ao poder pelo esforço próprio e não pelas “armas e *fortuna* de outrem”. Segundo, quando comparado a César Bórgia, notamos que este praticou a traição, o assassinato e a deslealdade com o mesmo desembaraço que Agátocles e, no entanto, é louvado por Maquiavel: “não saberia dar preceitos melhores a um príncipe novo do que os exemplos de sua [de César Bórgia] atuação” (*Príncipe*, VII). Por que, então, Maquiavel nega o *status* de homem de *virtù* à Agátocles, o exclui da galeria dos *eccellentissimi uomini*? A pista parece estar no resultado alcançado por ele: tornou-se “rei de Siracusa”, forçou os cartagineses a um acordo fazendo com que tivessem de “contentar-se com suas possessões na África, deixando a Sicília para Agátocles” (*Príncipe*, VIII). Sua obra, porém, não sobreviveu a ele próprio, não deixando um “reino” ou uma “dinastia” à posteridade. O único legado que restou foi a reputação de criminoso.

Podemos agora compreender a dupla razão do juízo de Maquiavel. Primeiro, Agátocles não é verdadeiramente um homem de *virtù*, porque mostrou-se incapaz de criar instituições que sobrevivessem a ele. Seu valor está limitado às suas qualidades militares e nesse sentido é em nada inferior a *qualunque eccellentissimo capitano*. Por ter-lhe faltado a visão política, de fundador, não pode ser celebrado dentre os *eccellentissimi uomini*. Segundo, o príncipe não deve ser “mau” (“assassinar seus concidadãos, trair os amigos, ser sem fé, sem piedade, sem religião” -

Príncipe, VIII) seja por motivos práticos (de estabelecer um Estado seguro e duradouro), quanto pelo julgamento que a posteridade fará de seu feito. Resulta disso, que não podemos definir a ação política sem considerar ao mesmo tempo a representação que os homens fazem dela.

A descrição desses diferentes “modelos” de instauração política permite-nos compreender que a fundação não é uma simples narração de uma aventura individual. O ato de instauração política, considerado isoladamente como ato “individual”, quando exitoso em seu objetivo de conquista, pode perfeitamente alcançar um certo domínio sem que, no entanto, os homens submetidos a este poder formem um conjunto, uma coletividade com identidade real. Eles estarão tão somente “ligados” ao príncipe, não ultrapassando o nível de uma sujeição multiplicada: o poder do príncipe será apenas o poder de um homem exercido sobre um outro e mais outro e assim sucessivamente e esse poder “interindividual” será multiplicado tantas vezes quantas se encontrem súditos, sem que jamais tenha algo a ver com o sentido coletivo, por maior que seja o número de súditos. Essa compreensão seria correta apenas se o modelo exemplar de origem do Estado fosse para Maquiavel a fundação resultante da busca de segurança, pois neste caso, na origem da vida política estaria um “acordo” das vontades individuais. Como, porém, essa não constitui a “fundação sólida”, que é, ao invés disso, encontrada num verdadeiro ato criador de um homem de *virtù* que faz surgir a vida coletiva *ex nihilo*, a identidade adquirida pelo povo é uma realidade de outra ordem, “transcendente” em relação à multiplicidade das existências meramente singulares.

O ato próprio da política, portanto, não é, aos olhos de Maquiavel, a realização da “vontade de poder”, mesmo que admita que tal “desejo” é intrínseco à sua natureza¹⁴³. Ao

¹⁴³“O desejo de conquistar é coisa natural e comum; quando, podendo, os homens o realizam, merecem ser louvados e não criticados” (*Príncipe*, III).

contrário, o que dá importância política à ação de conquista, em todos os casos de fundação examinados, é o fato de conferir uma certa identidade estável a um povo. No centro da política está, pois, o ato criativo de instituições que sobrevivem a seus fundadores. Por isso, podem ser celebrados como *eccellentissimi uomini* apenas os grandes heróis do passado (Moisés, Ciro, Teseu, Rômulo). Nenhum dos modernos deixou algum legado comparável ao deles. Note-se que o que leva Maquiavel a louvar César Bórgia e Agátocles é o sentido de criação política presente em suas ações, com o que se assemelharam a estas figuras mitológicas. Contudo, eles não alcançaram a glória deles, porque as *ordini* criadas por eles foram efêmeras, não ultrapassando a duração de suas próprias vidas.

Se com isso Maquiavel deixa claro o que compreende a grandeza e a importância do ato instaurador da política, falta-nos ainda mostrar seu entendimento relativamente ao quadro italiano da época para que possamos encontrar uma resposta mais clara à sua afirmativa de que “na Itália não falta matéria onde introduzir qualquer forma” (*Príncipe*, XXVI). A observação atenta das “coisas” convenceu Maquiavel de que no tempo presente a decadência chegou ao ponto extremo na Itália. Ela é a “sede” de todas as “misérias” que “já se viram e que se vêm todos os dias”, vítima de qualquer um que queira assaltá-la. Dado o atraso da política italiana e o quadro de crise excepcional, resta opor a esta situação não a força de uma instituição (*ordine*) ou de um grupo social operante ou por constituir, e sim a força de uma *virtù* individual. Quer dizer, num quadro em que as *leggi* e as *ordini* vigentes se mostram incapazes de enfrentar a crise, resta apelar para *modi ed ordini nuovi* para vencê-la: a *virtù* excepcional de um indivíduo. Na sua “exortação para tomar a Itália e libertá-la das mãos dos bárbaros” (*Príncipe*, XXVI - título)¹⁴⁴, é com uma linguagem quase “profética” que Maquiavel anuncia essa “missão”:

¹⁴⁴De acordo com a Dedicatória de *O Príncipe*, esta “exortação” está dirigida a um príncipe italiano, mais precisamente Lourenço de Medici. Ressaltando que “*não há atualmente ninguém em que a Itália possa esperar mais do que de vossa ilustre casa (...) para se tornar chefe dessa redenção*” (*Príncipe*, XXVI), Maquiavel quer persuadir Lourenço de que tudo conspira a favor do feliz êxito dessa empreitada: “*o mar se abriu, uma nuvem*

foi necessário que os filhos de Israel se tornassem escravos no Egito para reconhecer a *virtù* de Moisés; que os persas fossem oprimidos pelos medas para saber a grandeza de espírito de Ciro; que os atenienses se dispersassem para ver a excelência de Teseu; assim também em nossos dias, para conhecer a *virtù* de um espírito italiano, foi necessário que a Itália ficasse reduzida à sua condição atual: mais escrava que os hebreus, mais serva que os persas, mais dispersa que os atenienses; sem chefe, sem ordem, vencida, espoliada, ferida, devastada e tivesse suportado todo tipo de ruína (*Príncipe*, XXVI).

A *occasione* proporciona uma “matéria” semelhante àquela que os heróis fundadores do passado encontraram: um povo sucessivamente invadido e dominado por potências estrangeiras, dividido em numerosas comunas feudais, carente de um homem de *virtù* capaz de vencer a desordem e a corrupção reinantes. Assim, embora existissem governantes, leis e instituições, a Itália vivia um quadro de corrupção e esfacelamento, de dispersão em comunas, semelhante à existência individual anterior ao ato instaurador, o que a tornava presa fácil da ambição de povos vizinhos mais poderosos e mesmo de conquistadores sem *virtù*. Diante desse quadro, pondera Maquiavel:

Considerando, pois, todas as coisas acima referidas, e pensando comigo mesmo se, no presente, na Itália, o tempo que corre seria tal que um príncipe novo aí pudesse se honrar, isto é, se existe matéria que desse ocasião a alguém prudente e valoroso de nela introduzir forma (*se ci era materia che dessi occasione a uno prudente e virtuoso di introdurvi forma*), que a ele desse honra e para a generalidade dos homens bem, parece-me que concorrem tantas coisas em benefício de um príncipe novo, que eu não sei qual tempo poderia ser mais propício a isso (*Príncipe*, XXVI).

Nessa invocação feita por Maquiavel, de um “príncipe novo”, de um homem prudente e virtuoso capaz de introduzir uma “forma” nessa “matéria”, muitos comentadores quiseram ver a expressão de uma consciência coletivo-nacional, isto é, que Maquiavel estaria manifestando a

revelou-vos o caminho, a pedra jorrou água, aqui choveu o maná, e todas as coisas se reuniram para a vossa grandeza” (*Príncipe*, XXVI). Leo Strauss pretende ver nessa citação bíblica uma pista para identificar o “verdadeiro fundador”. Com essa referência, diz ele, “Maquiavel parece querer dizer que é a Itália a Terra Prometida para Lourenço” (STRAUSS, Leo. *Nicolás Maquiavelo*. In: **Historia de la Filosofía Política**. Op. cit., p. 291). Contudo, lembra Strauss, Moisés não entrou na Terra Prometida, com o que Maquiavel teria “profetizado sombriamente que Lourenço não libertaria a Itália, entre outras razões porque carecia da extraordinária *virtù* necessária para levar à sua consumação tão grande obra” (Idem, p. 291). Quem, então, seria o “verdadeiro libertador”? Considerando que todos esses extraordinários fatos ocorreram antes da revelação no Sinai, Maquiavel estaria profetizando que era iminente uma nova revelação de um “novo Decálogo” trazido não “pelo mediocre Lourenço, mas um novo Moisés. Esse novo Moisés é o próprio Maquiavel e o novo Decálogo é o ensinamento inteiramente novo para o príncipe completamente novo num Estado de todo novo” (Idem, p. 292). Assim, o “verdadeiro fundador” das *ordini ed modi nuovi* da política não seria, de acordo com Strauss, nenhum dos heróis mitológicos do passado, nem qualquer príncipe contemporâneo, mas ele próprio, Maquiavel, com a sua obra política.

idéia de que o futuro das comunas feudais e das senhorias fragmentadas estaria na instauração de uma monarquia de base nacional¹⁴⁵. De acordo com essa leitura, desse “herói fundador” espera-se que “possa curar suas [da Itália] feridas e ponha fim ao saque da Lombardia, a espoliação no reino de Nápoles e da Toscana, curando-a das chagas já desde muito tempo apodrecidas” (*Príncipe*, XXVI).

Contudo, o fato de as sucessivas incursões estrangeiras na península não terem provocado uma aliança dos diferentes Estados italianos, capaz de superar os particularismos e a fragmentação territorial, revela que o sentimento de “italianidade” está longe de ser uma opinião amplamente difundida. Essa constatação leva-nos também a receber com cautela a conclusão de que para Maquiavel havia chegado a hora da “criação de um Estado unitário italiano”, como sustenta Gramsci. Se ele exorta a família Medici “para se tornar chefe desta redenção [da Itália]” (*Príncipe*, XXVI), é preciso lembrar que estes eram florentinos, tal como Maquiavel. Que Florença seja na sua opinião uma unidade política real, uma “nação”, é inegável, mas isso não autoriza a conclusão de que encontraríamos nele uma clara consciência de “nação italiana”, livre dos particularismos regionais, a menos que compreendamos sua exortação como processo de

¹⁴⁵ Esta é, precisamente, a interpretação de Gramsci: “*Maquiavel (...) pretendia ensinar a coerência na arte de governar e a coerência empregada para certo fim: a criação de um Estado unitário italiano*” (GRAMSCI, Antônio. **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno**. 7ª ed. Tradução de Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1989, p. 135). Na sua opinião, Maquiavel foi levado à convicção da “necessidade” de um Estado unitário italiano por causa do modelo exemplar representado pelas grandes monarquias absolutas da França e da Espanha (p. 15), diante das quais a Itália não existia, não constituía um país: “*deve-se recordar, diz Gramsci, que Maquiavel sentia que Estado não era a Comuna ou a República e a Possessão Comunal, porque lhes faltava, além de um vasto território, uma população capaz de ser a base de uma força militar que permitisse uma política internacional autônoma*” (p. 98). Por isso, sua opção pela organização de uma monarquia nacional absoluta. Quem critica essa escolha de Maquiavel ignora, sustenta Gramsci, “*que a monarquia absoluta era, naqueles tempos, uma forma de regime popular e que ela se apoiava nos burgueses contra os nobres e também contra o clero*” (p. 134). Assim, a criação de um Estado unitário italiano, organizado nos moldes das grandes monarquias absolutas dominantes na Europa ocidental da época, está ligada às condições e exigências de seu tempo, defende Gramsci. De acordo com o seu entendimento, estas resultaram basicamente da combinação de três elementos: “*primeiro, das lutas internas da república florentina e da estrutura particular do Estado, que não sabia libertar-se dos resíduos comunais municipais (...); segundo, das lutas entre os Estados italianos, por um equilíbrio no âmbito italiano (...); terceiro, das lutas dos Estados italianos mais ou menos solidários por um equilíbrio europeu (...)*” (p. 15).

anexação¹⁴⁶. Neste caso, “Florença” desapareceria para dar lugar à “Itália”. Contudo, dado que esta seria uma mera expansão imperialista de Florença, não pode de forma alguma ser considerada como resultado de uma “consciência nacional italiana”¹⁴⁷.

¹⁴⁶Federico Chabod de certo modo reforça a possibilidade de semelhante hipótese. Na sua opinião, o “valor nacional do príncipe (...) o encontramos sobretudo na ratificação da necessidade de uma luta política aberta (...) e no insistente chamado ao reordenamento das forças políticas e militares” (CHABOD, Federico. *Acerca de “El Príncipe” de Nicolás Maquiavelo*. In: *Escritos sobre Maquiavelo*. Tradução ao espanhol por Rodrigo Ruza. México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 74-5). O que Maquiavel deseja, continua o historiador, “é um Estado que saiba defender a Itália dos bárbaros: por isso o postulado predominante que transborda do ânimo não refreado pela discricção. Assim, pois, nada de unificação total, nem sequer confederação; a italica foederatio do século XV, precisamente por haver tornado patente a incapacidade de conquista dos distintos Estados, não é muito cara ao escritor. Interessa-lhe um domínio articulado sobre um stato antiquo, se possível a Florença dos Medicis (...), capaz de manter com firmeza os menos poderosos da Itália, de humilhar os maiores que possam perturbar a vida em comum, e de lançar fora os poderosos forasteiros, sempre dispostos a insinuar-se nas lutas internas para impor seu jugo” (CHABOD, Federico. Op. cit. p. 75-6 - grifos meus).

¹⁴⁷Esta dúvida acerca da extensão do sentimento “italianista” de Maquiavel é reforçada por uma carta que escreveu ao seu amigo Francesco Vettori: “Quanto à unificação dos demais italianos vós me fazeis rir; primeiro porque não se fará nunca unificação alguma que seja proveitosa (perché non ci fia mai unione veruna a fare ben veruno). Mesmo se os líderes se unissem, não seria suficiente, pois os exércitos aqui estacionados não valem quase nada, exceto o espanhol que, por ser pequeno, não é o bastante. Segundo, porque as bases não estão unidas aos comandos” (Carta a Francesco Vettori, de 10 de agosto de 1513. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., carta n^o 211, p. 1149 - grifos meus). Este ceticismo relativamente à possibilidade da fundação de uma “nação italiana” unificada pode ser percebido também nos *Discorsi*: Maquiavel louva da Alemanha o equilíbrio “das repúblicas que vivem livres e observam suas leis de modo que ninguém, nem dentro, nem fora de suas fronteiras ousa submetê-las” (*Discorsi*, I, 55); de outro lado, critica os “costumes franceses, espanhóis e italianos: nações que, juntas, são a corruptela do mundo” (*Discorsi*, I, 55 - grifos meus). Logo após ter designado a Itália de “nação” (portanto, como se existisse certa unidade ou identidade), critica os particularismos regionais, acusando-os de responsáveis pela inexistência de uma unidade política: “Destas duas espécies de homens [os ‘gentiluomini ociosos’ e os que ‘possuem castelos e vassalos sob suas ordens’] está cheio o reino de Nápoles, a terra de Roma, a Romanha e a Lombardia. Daí se origina o fato de naquelas províncias não surgir nenhuma república, nem qualquer modo de vida política [vivere politico], porque tal geração de homens é absolutamente inimiga de toda vida civil [civiltà]. Querer, numa província assim organizada, introduzir uma república é algo absolutamente impossível” (*Discorsi*, I, 55 - grifos meus). Juízo menos severo aplica à Toscana, “onde em pouco espaço de terreno três repúblicas, Florença, Siena e Luca, vem se mantendo há muito tempo (...). Existe ali tanta igualdade que facilmente um homem prudente e que tenha conhecimento do antigo viver civil (civiltà) poderia introduzir ali uma vida política (vivere civile). Mas seu infortúnio é tão grande que até o presente não se encontrou nenhum homem que o tenha tentado ou sabido fazê-lo” (*Discorsi*, I, 55). Quer dizer, se uma unificação for possível, não o será de toda a península, mas somente de uma parte dela, mais precisamente, da região da Toscana liderada por Florença ou, na melhor das hipóteses, da Itália a partir da expansão florentina. Estas considerações forçam uma atitude de precaução em relação às leituras que quiseram ver em Maquiavel o profeta da unificação italiana. Contudo, é indiscutível que encontramos nele um certo sentimento de “italianidade” perceptível ao menos em três elementos: a) numa consciência dos limites geográficos, os Alpes, que, apesar da fragmentação territorial, todos concordavam em considerar como fronteira natural da “Itália” (“na época de que falamos, havia povos livres desde as altas montanhas que separam a Toscana da Lombardia, até a extremidade da Itália” - *Discorsi*, II, 2); b) numa consciência de uma identidade lingüística e étnica, apesar dos dialetos (como o revela o escrito de Maquiavel *Discorso o dialogo intorno alla nostra lingua*. In: **Tutte le Opere**, pp. 923-30); c) numa consciência de que as cidades da península eram herdeiras e depositárias de uma civilização comum, a romana.

2 A CONSERVAÇÃO POLÍTICA: A AÇÃO DE LEGITIMAÇÃO

O exame da questão da fundação revelou que, em razão do fato de o poder não resultar de uma delegação das vontades individuais, nem de um arranjo da natureza, alguma predisposição intrínseca à sociabilidade, nem mesmo da força bruta tão somente, está permanentemente sujeito à contestação e ameaça. Conseqüentemente, não há poder fundado de modo absoluto. Se nos lembrarmos também que a violência ou coação pura só podem ser episódicas sob pena de acarretarem a revolta e o desprezo, perceberemos também que, além de não haver poder absolutamente fundado, nenhum poder é absoluto. Em lugar de uma “fundação absoluta do poder”, temos uma “tolerância” frágil, uma “cristalização da opinião geral”, nas palavras de Merleau-Ponty¹⁴⁸, sustentada, é verdade, pela força, mas só em “última instância”; em lugar de um “poder absoluto”, prevalece o imperativo de fugir do despotismo e da opressão substituindo-os pelo “afeto dos súditos” como condição indispensável à continuidade do poder. Isso tudo nos aponta para a centralidade da questão com a qual nos ocuparemos até o final deste trabalho: dada a inexistência de um fundamento absoluto do poder e da impossibilidade prática de exercê-lo despoticamente, é preciso renovar constantemente as suas bases de sustentação, quer se trate “de uma república ou de um reino” (*Discorsi*, I, 10). Nas palavras do autor: “não é, pois a salvação de um reino ou de uma república ter um príncipe que governe prudentemente enquanto viva, e sim um que organize tudo de modo que, mesmo após a sua morte, se mantenha” (*Discorsi*, I, 11).

Certamente a lista dos elementos que compõem esta “base de sustentação” é extensa e seria pretensão demasiada examiná-la exaustivamente. Já referimos nos capítulos anteriores

¹⁴⁸“Não há poder absolutamente fundado, há apenas cristalização da opinião geral. Ela tolera, considera como dado o poder. O problema é evitar que tal acordo se decomponha” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Nota sobre Maquiavel*. In: **Signos**. São Paulo, Martins Fontes, 1991, p. 239).

alguns, particularmente a função das leis e das instituições. A estas acrescentamos agora o exame da finalidade da religião e da formação de um exército nacional.

2.1 O PAPEL POLÍTICO DA RELIGIÃO E A CRÍTICA AO CRISTIANISMO

No exame do problema religioso confirma-se mais uma vez que a preocupação central de Maquiavel não é propriamente “teórica” e sim “prática”: suas considerações em torno da questão são feitas desde o ponto de vista da função política da religião. Assim, jamais penetra no terreno da controvérsia teológica, nem se pergunta se a religião enquanto tal, ou alguma em particular, é “verdadeira” ou “falsa”. Limita-se a avaliar o papel que a crença e o ritual religioso desempenham na política e, nesse caso sim, o seu uso pode ser “verdadeiro” (adequado, exitoso) ou “falso” (inadequado, destinado ao fracasso). Podemos distinguir dois modos aparentemente opostos de realização da função política da religião no pensamento de Maquiavel: por um lado, a religião é um instrumento político, um meio pelo qual o governante prudente pode realizar, em nome de Deus, coisas extraordinárias e inabituais indispensáveis à continuidade no tempo do domínio político; de outro lado, porém, ela é também a vida profunda de um povo, seus bons costumes e sua educação política e moral. A crítica de Maquiavel ao cristianismo deve ser situada nesse contexto, isto é, como uma crença incapaz de cumprir esse duplo papel exercido historicamente pelo paganismo antigo.

2.1.1 A Religião como *instrumentum regni*

Nos *Discorsi*, Maquiavel inicia o exame da religião no capítulo XI do livro I. Desde o começo a apresenta não somente como um fator essencial na criação do Estado, mas também como uma garantia indispensável para sua manutenção, funcionamento e continuidade:

Embora Roma fosse fundada por Rômulo e se reconheça como filha sua o nascimento e a educação, os céus, julgando que os ordenamentos (*ordini*) de Rômulo não bastavam para tanto império, inspiraram o senado romano para que elegeisse Numa Pompílio como sucessor de Rômulo, de modo que as coisas que este deixou de lado foram reguladas por Numa. Este, encontrando um povo ferocíssimo e querendo reduzi-lo à obediência civil com as artes da paz, recorreu à religião como elemento imprescindível para manter a vida civil (*civilità*) e a constituiu de modo que, por muitos séculos, não havia tanto temor (*timore*) a Deus como naquela república, o que facilitou qualquer empreendimento que o senado ou os grandes homens de Roma planejaram levar a cabo (*Discorsi*, I, 11 - grifos meus).

Como podemos notar, a análise da religião não principia com considerações em torno de sua “essência”, e sim de sua função e esta do duplo ponto de vista, dos governantes e dos governados. Desde o ponto de vista dos primeiros, ela aparece como um fator de ordem e de paz do Estado, como a garantia da obediência às leis e da sujeição do povo a seus dirigentes e da eficácia e do êxito do Estado: “[Numa] recorreu à religião como elemento imprescindível para manter a vida civil”. Já do ponto de vista dos governados, ela exerce uma função coercitiva, uma vez que foi graças a ela que Numa conseguiu “reduzi-lo [o povo] à obediência civil”. O “temor a Deus” por parte do povo “facilitou qualquer empreendimento que o senado ou os grandes homens de Roma planejaram levar a cabo”. Os dois exemplos, o de Cipião e o de Mânlio Torquato, que Maquiavel apresenta na seqüência do texto, reforçam a idéia da religião como um meio de ação que opera num sentido único, do cume para a base da hierarquia social:

Depois da derrota que Aníbal havia infligido aos romanos em Canes, muitos cidadãos haviam se reunido e, desesperando da salvação da pátria, acharam conveniente abandonar a Itália e refugiar-se na Sicília. Inteirando-se disso, Cipião foi ao encontro deles e, com a espada desembainhada na mão, obrigou-os a jurar que não abandonariam a pátria. Lúcio Mânlio, pai de Tito Mânlio, que depois foi chamado Torquato, havia sido acusado por Marco Pompônio, tribuno da plebe. Antes do dia do julgamento, Tito foi buscar Marco e ameaçando-o de morte se não jurasse retirar a acusação contra seu pai, obrigou-o a prestar juramento, e ele, por temor ao que havia jurado, retirou a acusação (*Discorsi*, I, 11).

Cipião e Mânlio Torquato são dois “grandes” que obrigam pela violência, o primeiro a “muitos cidadãos” e o outro a um “tribuno da plebe”, a prestar juramentos mais pesados do que as próprias leis submetendo-os deste modo a si, pois ficam “retidos por um juramento que se lhes obrigou a prestar” (*Discorsi*, I, 11 - grifo meu).

Por conservar apenas o efeito coercitivo e, por assim dizer, inibidor, a religião aparece de modo negativo para quem deve obedecer. Já do ponto de vista do Estado, sua função é positiva: “pode ver-se, quem considera bem a história romana, o quanto ela servia para animar (*animire*) a plebe, manter os homens bons e envergonhar os maus” (*Discorsi*, I, 11). Considerada enquanto valor instrumental, a religião é um elemento de grande eficácia política a ser manejado com astúcia pelo chefe de Estado para manter as instituições e a moralidade pública e para assegurar melhor a defesa da pátria.

Graças a essa finalidade prática da religião, esta se torna também fonte de uma moral a serviço daqueles que comandam e julgam acerca do bem e do mal, sem que estes mesmos estejam, porém, submetidos a estes preceitos:

Verdadeiramente, nunca houve um legislador que desse leis extraordinárias a um povo e não recorresse a Deus, pois de outro modo não seriam aceitas, porque são as coisas boas que, conhecidas por um homem prudente, não apresentam vantagens tão evidentes a ponto de persuadir os demais por si mesmas. Por isso os homens sábios, querendo evitar essa dificuldade, recorrem a Deus. Assim o fez Licurgo, assim Sólon, assim muitos outros que tiveram o mesmo objetivo (*fine*) deles (*Discorsi*, I, 11 - grifos meus).

Quer dizer, a incapacidade que a massa manifesta para entender quais são as “coisas boas” necessárias à coletividade, uma vez que estas “não apresentam vantagens tão evidentes” a ponto de persuadi-la “por si mesmas”, e sobretudo a impossibilidade na qual se encontram aqueles que comandam de convencer os outros homens da legitimidade de suas ações e da pureza de suas intenções recorrendo unicamente à razão, dá ensejo a essa dupla moral, diferente para os que governam do que para os governados. É isso que faz com que o estratagema de Numa, que “simulou ter familiaridade com uma ninfa (*simulò di avere domestichezza con una Ninfa*), e lhe aconselhava tudo o que em seguida aconselhava ao povo” (*Discorsi*, I, 11), não seja reprovado. Assim, se “os homens sábios recorrem a Deus” (*Discorsi*, I, 11), é porque percebem que a

religião constitui-se no meio de persuasão privilegiado do qual dispõem para fazer com que os outros admitam um bem do qual a razão tão somente não bastaria para convencê-los. Desse modo, a religião, considerada por seu valor instrumental, é fonte da moral, necessária à ordem pública e à eficácia do Estado. É um fenômeno irracional, mais poderoso sobre o espírito da massa do que a própria razão, fenômeno este cuja utilização racional torna-se a garantia mais segura do êxito do Estado: “considerado, portanto, tudo, concluo que a religião introduzida por Numa se conta entre as primeiras causas (*cagioni*) da felicidade daquela cidade, porque ela produziu (*causò*) boas instituições (*ordini*); e boas instituições engendraram boa *fortuna* e da boa *fortuna* nasceu o feliz êxito de seus empreendimentos” (*Discorsi*, I, 11). O contrário é igualmente verdadeiro: “do mesmo modo que a observância do culto divino é causa da grandeza da república, assim o desprezo é causa da sua ruína” (*Discorsi*, I, 11).

A religião não somente é a melhor auxiliar da *virtù* do príncipe fundador, como também é o elemento que prepara e assegura a sobrevivência das instituições que ele criou: “os príncipes ou as repúblicas que queiram manter-se incorruptas devem sobretudo manter incorruptas as cerimônias de sua religião e ter esta sempre em grande veneração, pois não há maior indício (*indizio*) da ruína de uma província do que ver se nela é desprezado o culto divino” (*Discorsi*, I, 12). Esse uso esclarecido da religião pelos romanos deve ser atribuído ao “conhecimento das coisas naturais”:

Os príncipes de uma república ou de um reino devem, pois, manter os fundamentos (*fondamenti*) da sua religião; feito isso, lhes será fácil manter a sua república religiosa e, por conseguinte, boa e unida. Devem favorecer e acrescentar a ela todas as coisas que nasçam a favor dela, do mesmo modo que aquelas que julgam falsas (*come che le giudicassono false*). Quanto mais prudente forem, e quanto mais conhecedores das coisas naturais (*conoscitori delle cose naturali*), tanto mais devem fazê-lo (*Discorsi*, I, 12 - grifos meus).

Ora, algo que um “conhecedor das coisas naturais” descobre quanto à religião é a sua origem meramente humana: à semelhança dos Estados, ela é um “corpo misto”, uma instituição que tem seus fundadores, seus chefes, uma determinada extensão geográfica e finalidade¹⁴⁹. Por saberem disso, os romanos fizeram um “bom uso” da religião, servindo-se dela “para reorganizar a cidade, levar a bom termo seus empreendimentos e impedir os tumultos” (*Discorsi*, I, 13 - título).

Em virtude do fato de aqueles que comandam serem “conhecedores das coisas naturais”, são capazes também de fazer um uso da religião acima do critério de “verdade-falsidade”. Para começar, basta lembrar o exemplo, há pouco referido, de Numa, que “fingiu” ter encontros com uma ninfa para dar autoridade às leis que impunha ao povo. Não é diferente no caso de Camilo: tendo os soldados romanos saqueado a cidade de Veios, entraram no templo de Juno “sem tumultos, devotos e cheios de reverência” (*Discorsi*, I, 12), e perguntaram à deusa se queria ir com eles para Roma: como havia quem pensasse tê-la visto dizer “sim”, “lhes parecia ouvir aquela resposta que pressupunham para sua pergunta, opinião e credulidade que foi inteiramente favorecida e acrescentada por Camilo e por outros homens importantes da cidade” (*Discorsi*, I, 12 - grifos meus).

No capítulo XIII do primeiro livro dos *Discorsi*, Maquiavel refere uma seqüência de quatro exemplos cuja característica comum em relação aos dois anteriores (de Numa e de Camilo) é o fato de sugerirem um uso da religião pelos romanos independentemente do caráter de “verdade” (no sentido teológico) implicado nela. O primeiro exemplo refere como a religião se prestou para levar o povo a escolher “todos os novos tribunos dentre os nobres” (*Discorsi*, I, 13):

¹⁴⁹O caráter não revelado, mas humano da religião, é destacado por Maquiavel no capítulo X do livro I dos *Discorsi*: “Entre todos os homens dignos de elogio, os que mais louvor merecem são os que foram chefes e fundadores das religiões” (*Discorsi*, I, 10 - grifos meus). Por ser de origem humana, a religião também está sujeita a todas as leis que determinam os elementos criados: nasce, se desenvolve e morre. Por ser um “corpo misto” e não um “corpo simples”, assemelha-se aos Estados: “nada é mais certo que todas as coisas do mundo têm um termo. (...) Falando de corpos mistos, como repúblicas ou seitas, digo que são salutares aquelas alterações que as reconduzem ao seu princípio” (*Discorsi*, III, 1 - grifos meus).

estes, divulgando que “os deuses estavam irados porque Roma havia usado mal a majestade de seu império” (*Discorsi*, I, 13) pelo fato de o povo ter escolhido, na eleição anterior, os tribunos somente dentre os plebeus, anunciaram que “não havia outro remédio para aplacar as divindades, senão reduzindo a eleição dos tribunos aos patrícios” (*Discorsi*, I, 13). O povo, “amedrontado pela religião” (*Discorsi*, I, 13), fez o que lhe foi pedido.

O segundo oferece um exemplo do modo “como os capitães dos exércitos se valiam da religião para tê-los dispostos a um empreendimento” (*Discorsi*, I, 13). Cansados por causa do longo sítio à cidade de Veios, os soldados queriam voltar; foi quando “os romanos inventaram que Apolo e outros oráculos, haviam dito que a cidade de Veios seria tomada no ano em que as águas do Alba extravasassem suas margens” (*Discorsi*, I, 13 - grifo meu). O boato reanimou a tropa que, após um sítio de dez anos, finalmente conquistou a cidade.

O terceiro revela o modo pelo qual a nobreza se utilizou dos “livros sibilinos” para defender-se contra o tribuno Terêntilo e sua lei de limitação do poder dos cônsules interpretando-os de modo a profetizarem “que a cidade corria perigo de perder a liberdade caso houvesse sedição civil” (*Discorsi*, I, 13). O embuste, mesmo descoberto, “não por isso deixou de inspirar tanto terror no peito da plebe, que arrefeceu seu entusiasmo de segui-la” (*Discorsi*, I, 13).

O quarto exemplifica a maneira de utilizar-se dos juramentos: os tribunos, para forçar a promulgação da lei terêntila, não se opuseram à ocupação do Capitólio por “bandidos e escravos” (*Discorsi*, I, 13). O povo, convencido por “um certo Públio Rubério” de que a reivindicação não era oportuna, jurou “não transgredir a vontade do cônsul” (*Discorsi*, I, 13), tendo sido tomado o Capitólio pela força. Como o cônsul (Públio Valério) foi morto no ataque, seu substituto (Tito Valério) entendeu que o juramento permanecia válido, a que se opuseram os tribunos “dizendo que o juramento havia sido feito ao cônsul falecido” (*Discorsi*, I, 13). O povo, porém, “por temor religioso, preferiu obedecer ao cônsul do que seguir os tribunos (...). Temendo

perder toda sua dignidade, os tribunos entraram em acordo com o cônsul, consentindo em obedecê-lo” (*Discorsi*, I, 13).

Em todas as situações mencionadas, há uma clara manipulação da religião por parte daqueles que comandam sem que Maquiavel revele a menor sombra de inconformidade com o fato. Ao contrário, em seu entendimento, “os príncipes de uma república ou de um reino” (*i principi d’una republica o d’uno regno*) devem “favorecer e acrescentar [à religião] todas as coisas que nasçam a favor dela, mesmo que as julguem falsas” (*come che le giudicassono false* - *Discorsi*, I, 12 - grifos meus). Ao propor que os dirigentes devem favorecer a religião “mesmo quando a julgam falsa”, ele dá a entender que não é a “falsidade” enquanto tal que a corrompe. Há uma determinada “falsidade” que chega até a ser recomendada, desde que, e isso é fundamental, esta proporcione a consecução de um bem coletivo. Ou seja, no sistema maquiaveliano de valores, uma “falsidade” que possibilite o reforço da unidade e da eficácia do Estado - o que é o caso em todos os exemplos referidos - pode ser considerado um “bem” e, nesse caso, esse uso da religião se mostra adequado.

A restrição referida para que se possa falar num bom uso político da religião pelos romanos, que ela deve visar a obtenção de um bem coletivo, aponta para uma situação na qual a “falsidade” religiosa deixa de ser indiferente, precisamente aquela em que, ao invés de ser visado esse bem, tende-se unicamente à satisfação dos poderosos e, por isso, à divisão:

A vida da religião pagã se fundava sobre as respostas dos oráculos e sobre a seita (*setta*) dos adivinhos e arúspices: todas as outras cerimônias, sacrifícios e ritos dependiam disto, pois eles acreditavam facilmente que aquele deus (*Iddio*) que poderia predizer o bem ou o mal futuro, os poderia, do mesmo modo, conceder. Nisto tinham sua origem os templos, os sacrifícios, as súplicas e qualquer outra cerimônia para venerar os deuses: por isso, o oráculo de Delos, o templo de Júpiter-Amon e outros célebres oráculos enchiam o mundo de admiração e devoção. Como estes começaram depois a falar a favor dos poderosos (*a parlare a modo de’ potenti*), e esta falsidade (*falsità*) foi descoberta pelo povo, os homens se tornaram incrédulos e apropriados para perturbar qualquer ordem boa (*Discorsi*, I, 12 - grifos meus).

Embora a “religião pagã” se fundasse sobre a influência que exerciam os vaticínios dos oráculos, milagres, sacrifícios, cerimônias e profecias nos espíritos supersticiosos de homens ainda não corrompidos pela dissolução dos costumes, podendo e até devendo o governante favorecer todas essas coisas, mesmo considerando-as “falsas”, só um dirigente corrompido poderia acreditar que a autoridade religiosa está inteiramente a seu serviço. Ao reduzir as instituições religiosas à mera fraude a serviço do poder, ele as destrói. Essa “falsidade” religiosa é condenável, pois o conluio entre sacerdotes e poderosos tende a privilegiar uma classe tornando-se com isso um mal perigoso para a própria sobrevivência do Estado uma vez que, por causa disso, os homens mostram-se “apropriados para perturbar qualquer ordem boa”.

Um dirigente sábio, por ser “conhecedor das coisas naturais”, pode tirar algumas lições acerca do uso político da religião. Primeiro que, embora a religião possa ser “falsa”, a religiosidade é verdadeira; segundo que, mesmo que todas as religiões sejam de origem humana, a religiosidade do povo pode apenas ser incentivada, mas não fabricada artificialmente. Quer dizer, da afirmação da origem humana da religião não podemos concluir simplesmente que esta seja a soma de ilusões úteis que devem ser inventadas e mantidas por sacerdotes a serviço de príncipes. Uma religiosidade “fabricada” é uma contradição nos próprios termos, grosseira fraude, apoio e símbolo de Estados pervertidos. Além disso, a religiosidade artificial torna o povo rapidamente irreligioso, o que engendra os males funestos dos quais os tempos contemporâneos a Maquiavel oferecem a imagem:

enquanto nos antigos se encontram muitas coisas que os fazem admiráveis, hoje em dia não há nada que compense tão extrema miséria, infâmia e vitupério: um tempo no qual não é observada a religião, nem as leis, nem a milícia, que, ao invés disso, estão manchados por todo gênero de brutalidade (*maculati d' ogni ragione bruttura*). Estes vícios são tanto mais detestáveis porquanto se encontram com maior frequência nos que presidem os tribunais, comandam os homens e querem ser adorados (*Discorsi*, II, Introdução).

Mesmo que a consecução de um bem coletivo baste para determinar o caráter “verdadeiro” do uso da religião, não basta, porém, para admiti-lo na consciência dos indivíduos. Para tanto, é preciso que pareça verdadeiro. É isso que faz a diferença entre os exemplos referidos acima e a situação comentada por último: enquanto em todas as situações anteriores o povo está plenamente convencido da “veracidade” (dos encontros de Numa com a Ninfa, da resposta de Juno aos soldados de Camilo, da irritação dos deuses com a escolha dos tribunos plebeus, do oráculo de Apolo sobre o assédio a Veios, da interpretação dos “livros sibilinos” pelos nobres, do entendimento do cônsul acerca do juramento do povo), o mesmo não ocorre no problema que examinamos por último, uma vez que o povo percebeu que os oráculos “começaram a falar a favor dos poderosos” e, conseqüentemente, “a falsidade foi descoberta” (*Discorsi*, I, 12). Desse modo, o erro não reside na tentativa de levar o povo a acreditar num oráculo “falso”, e sim em torná-lo manifestamente fraudulento, impossível de ser acreditado, mesmo aos olhos dos mais supersticiosos¹⁵⁰.

Situação semelhante de uso político da religião é conhecida por Florença no período em que esteve sob a influência do frei Girolamo Savonarola (1494-98). Numa carta escrita a

¹⁵⁰ Ao chamar a atenção para a importância de a ação em questão ter de parecer verdadeira, indiferentemente de sê-la ou não, Maquiavel retoma e desenvolve o tema da simulação e dissimulação principesca, do qual o capítulo XVIII de *O Príncipe* já havia anunciado a necessidade. Agora, porém, ele o amplia, uma vez que naquele trabalho a religião, embora fosse inegavelmente uma peça importante de seu disfarce pessoal, era apenas um elemento entre outros da imagem de si-mesmo que o príncipe deveria oferecer a seus súditos. Com efeito, em *O Príncipe* a única alusão concreta a uma utilização política da religião refere-se ao rei da Espanha, Fernando de Aragão. Contudo, a religião não desempenha ainda ali a função de meio de governo eficaz que encontramos na análise que fizemos acima dos *Discorsi*. Ao contrário, o seu papel limita-se a um simples disfarce virtuoso de uma política que, com certeza, não o é. Assim, enquanto no final do capítulo XVIII ele refere “*um certo príncipe dos tempos presentes, o qual não é bom nominar, que não prega outra coisa a não ser a paz e a lealdade, embora seja inimigo de ambas*” (*Príncipe*, XVIII), no capítulo XXI ele não só o cita, como o elogia: “*nada torna um príncipe tão estimado quanto realizar grandes empreendimentos e dar de si exemplos raros. Temos, nos nossos tempos, Fernando de Aragão, atual rei da Espanha (...). Se considerardes suas ações, as achareis todas grandiosas e algumas até extraordinárias*” (*Príncipe*, XXI). E o louvor refere-se precisamente a essa estratégia de dissimulação: “*além disso, para poder realizar maiores empreendimentos servindo-se sempre da religião, voltou-se a uma piedosa crueldade, expulsando e espoliando os marranos, exemplo do qual não pode haver mais miserável, nem mais raro. Sob esse mesmo pretexto invadiu a África, fez campanha na Itália e, ultimamente, assaltou a França*” (*Príncipe*, XXI - grifos meus).

Ricardo Becchi, embaixador de Florença junto ao papa Alexandre VI, antes ainda de entrar no serviço público, Maquiavel relata o conteúdo de dois sermões do frei. Após informar o que ouviu, aponta a manobra escondida pelos sofismas do pregador e a “falsidade” de seu conteúdo:

Havendo, depois, a Senhoria escrito em seu favor ao Papa, e vendo que já não tinha por que temer seus adversários em Florença, assim como primeiro procurava unicamente unir seus partidários no ódio aos seus inimigos e amedrontá-los com o nome do tirano, agora, vendo que isto já não é mais necessário, mudou de casaca (*mutato mantello*), e começou a incentivar aqueles à união. Sem fazer menção ao tirano, nem às suas maldades, procura excitá-los todos contra o Sumo Pontífice, e voltando contra ele suas críticas, diz dele tudo o que se pode dizer do mais malvado dos homens. E é assim, na minha opinião, que ele vai seguindo o curso dos acontecimentos e dando cor às suas mentiras (*et così, secondo el mio iudicio, viene secondando e tempi, et le sue bugie colorendo*)¹⁵¹.

A passagem já anuncia a idéia que Maquiavel tinha do frei: um chefe de partido que se valia da religião para alcançar fins políticos disfarçados por seu recurso a Deus. O cerne da pregação “savonaroliana” (sua aspiração à profunda renovação moral da Igreja) permanece ignorado por Maquiavel que, preocupado unicamente pelo caráter político da pregação, via nas profecias do frei unicamente o meio do qual este se valia para debilitar seus adversários e manter unidos os seus seguidores. Por este motivo, para Maquiavel tudo se reduzia a uma mera intenção de domínio, um simples expediente de um frade ambicioso para manter-se no poder e conservar o controle moral sobre os cidadãos florentinos. Com isso, o discurso apaixonado do dominicano transforma-se em “mentiras” que se tingem de “cores” distintas segundo “o curso dos acontecimentos”.

Apesar desse juízo acerca da pregação de Savonarola, Maquiavel afirmou, anos mais tarde, que “sobre um tal homem se deve falar com reverência” (*riverenza - Discorsi*, I, 11), pois a utilização que fez da religião, ao apresentar-se como alguém “que conversava com Deus”

¹⁵¹Carta a Ricardo Becchi, de 09 de março de 1498. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., carta n^o 03, p. 1011 - grifos meus).

(*Discorsi*, I, 11), e convencer disto seus conterrâneos, redescobriu em certo sentido os “*modi ed ordini*” da religião antiga:

O povo de Florença não parece ser nem ignorante (*ignorante*), nem grosseiro (*rozzo*): não obstante o frei Girolamo Savonarola o persuadiu de que falava com Deus. Eu não quero julgar se era verdade (*vero*) ou não, porque de um tal homem se deve falar com reverência, mas posso assegurar que foram infinitos os que creram, sem haver visto nada de extraordinário que pudesse confirmar sua crença: sua vida, sua doutrina e o tema de seus sermões bastavam para que se lhe prestasse fê (*Discorsi*, I, 11).

Savonarola, como sabemos, foi condenado e executado em praça pública apenas dois meses após os sermões que Maquiavel relatou ao embaixador. Apesar de seu modo de agir lembrar de alguma maneira o uso da religião feito pelos antigos, particularmente os romanos, ele fracassou juntamente com o seu projeto político: “se arruinou com suas ordens novas quando a multidão começou a não acreditar nele, e ele não dispunha de meios para manter firmes os que haviam acreditado, nem para fazer crer aos descrentes” (*Príncipe*, VI). É preciso alertar que o motivo pelo qual as pessoas “começaram a não acreditar” nas “ordens novas” pregadas pelo frei (e no próprio religioso) não está ligado ao fato de elas terem descoberto alguma contradição teológica em sua pregação ou porque algum de seus inúmeros vaticínios tenha deixado de se cumprir de acordo com o prometido, e sim pela mesma razão que Maquiavel denunciou no uso da religião pelos antigos, isto é, por causa do “caráter faccioso” de suas posições:

Tendo Florença reordenado o Estado, depois de 94, com a ajuda do frei Girolamo Savonarola, cujos escritos mostram a doutrina, a prudência e a *virtù* de seu espírito, tendo feito, entre outras constituições (*costituzioni*) para assegurar os cidadãos, uma lei pela qual se podia apelar diante do povo daquelas sentenças que, em assuntos de Estado (*casi di stato*) tivessem ditado os Oito e a Senhoria, lei que apoiaram durante muito tempo e que obtiveram com grande dificuldade. Sucedeu que pouco depois da confirmação desta, foram condenados à morte pela Senhoria, por motivos de Estado (*per conto di stato*), cinco cidadãos, e querendo estes apelar, não lhes foi permitido e não foi observada a lei. Isto tirou mais a reputação daquele frade do que qualquer outro episódio (*accidenti*), porque se aquela apelação era útil, deveria fazê-la observar, e se era inútil, não deveria fazê-la vencer. E tanto mais foi notado este acontecimento, porque o frade, em tantos sermões que fez depois de violada a lei, nunca condenou, nem escusou nenhum daqueles que a haviam violado, uma vez que não poderia condená-los, pois sua ação havia sido conveniente a seus desígnios, nem poderia tampouco escusá-los. Havendo [o povo] descoberto seu espírito ambicioso e partidário (*scoperto l' animo suo ambizioso e partigiano*), perdeu reputação e suscitou muitas críticas (*Discorsi*, I, 45 - grifos meus).

O caráter fraudulento da pregação de Savonarola é denunciado não por sua manipulação da doutrina e das Escrituras, e sim por sua incapacidade em simular o cumprimento dos interesses coletivos das resoluções que tomava ou endossava. Ele se arruinou quando o povo “descobriu” o caráter “partidário e ambicioso” que o movia, isto é, o que o levou ao fracasso foi o fato de ter-se mostrado incapaz de constranger os homens a manterem a fé não em Deus, mas nele próprio. No cristianismo como no paganismo o conteúdo da pregação religiosa só é crível aos olhos do povo enquanto ela não toma partido. A feição odiosa do mandamento religioso nasce de sua aparência facciosa e não de seu rigor: quando o povo “descobre” que a autoridade usa o sentimento religioso para legitimar privilégios, identifica o mandamento religioso como fraude e desautoriza o seu portador. Isso explica porque, usando da mesma fonte de autoridade, Moisés tenha triunfado onde Savonarola fracassou.

A referência a esta experiência contemporânea está contraposta ao uso da religião feito pelos romanos, para os quais esta constituía “uma das primeiras causas da felicidade daquela cidade” (*Discorsi*, I, 11). O uso foi ainda melhor se considerarmos que os legisladores não nutriam qualquer ilusão sobre a origem humana destas crenças. Contudo, eles sabiam que a religião não era a única fonte fundadora da autoridade. A despeito das aparências, é sem contradição que Maquiavel pôde rebaixar Rômulo no capítulo XI do livro I dos *Discorsi* para fazer o elogio de Numa (“se tivéssemos de disputar acerca de qual príncipe Roma deve mais obrigação, se a Rômulo ou a Numa, creio imediatamente que Numa obteria o primeiro lugar”) e rebaixar Numa no capítulo XIX do mesmo livro para fazer o elogio de Rômulo na pessoa de seu sucessor Tulo:

considerando a *virtù* e o modo de proceder de Rômulo, Numa e Tulo, os três primeiros reis romanos, vemos como Roma teve uma grandíssima *fortuna*, tendo um primeiro rei ferocíssimo e belicoso, o outro pacífico e religioso e o terceiro similar em ferocidade a Rômulo e mais amante da guerra do que da paz. Porque em Roma era necessário que, nas suas origens, surgisse um ordenador da vida civil (*ordinatore*

del vivere civile), mas depois era muito necessário que os outros reis voltassem a ter a virtú de Rômulo, pois de outro modo a cidade teria se tornado efeminada e presa de seus vizinhos (*Discorsi*, I, 19 - grifos meus).

O pai da religião romana, Numa, que no capítulo XI era preferido a Rômulo, mostra-se agora um simples herdeiro de seus esforços, um príncipe favorecido pela oportunidade que só pôde usufruir da paz porque tirou proveito da obra de seu predecessor. Sua política, nota Maquiavel, teria levado Roma à ruína se um feliz acaso não lhe tivesse dado por sucessor um príncipe forte, também preocupado com o exército tal como o fora o primeiro fundador.

Maquiavel, porém, não restringe a utilidade da autoridade religiosa somente aos romanos. No capítulo XV do livro I dos *Discorsi*, servindo-se de um episódio ocorrido com os samnitas na guerra travada contra os romanos, sugere que essa autoridade é comum a todo paganismo antigo. Inicia o capítulo observando que os samnitas, após sucessivas derrotas, decidiram fazer uma última tentativa despertando nos soldados a energia do desespero, a que brota da necessidade (*Discorsi*, III, 12). Para tanto, resolveram utilizar a religião, mais precisamente um sacrifício solene praticado por seus ancestrais dirigido pelo Sumo Sacerdote e que culminava na prestação de um juramento:

feito o sacrifício solene, e tendo feito jurar, entre as vítimas mortas e os altares iluminados, a todos os capitães do exército que não abandonariam a luta, foram chamando um a um todos os soldados, em meio aos altares e rodeados por seus chefes, com a espada desembainhada na mão: primeiro lhes faziam jurar que não diriam a ninguém o que vissem ou ouvissem ali, e, em seguida, com maldições terríveis e fórmulas espantosas, lhes faziam prometer aos deuses que estariam prestes a acudir onde quer que os comandantes os mandassem, que não fugiriam jamais da luta e que matariam a todo aquele que vissem fugindo, e que se este juramento não fosse respeitado, que caísse sobre as cabeças de sua família e de sua estirpe. Se alguém, espantado, se recusava a fazer o juramento, ali mesmo era morto pelos centuriões (*Discorsi*, I, 15).

Este é o estado de espírito do exército samnita que Papírio, comandante das tropas romanas, precisava enfrentar. Ao invés de ridicularizar a pompa da cerimônia e a vestimenta samnita (os soldados foram vestidos de branco, com cristas e penachos sobre os capacetes), é por

um argumento religioso que ele procura convencer os seus soldados que os adversários erraram na sua estratégia: esse juramento, observa ele, “lhes dará medo, e não fortaleza, pois os fará temer, ao mesmo tempo, os cidadãos, os deuses e os inimigos” (*Discorsi*, I, 15). Quer dizer, eles teriam feito promessas tão temerárias que, se tornavam a vitória mais imperiosa, tornavam o medo da derrota maior ainda. Em suma, eles apenas aumentaram o caráter dramático da batalha que deveriam travar. Apesar de vencidos, os samnitas não são ridicularizados por causa do fracasso. Ao contrário, são louvados pelo uso eficiente que fizeram da religião: acuados ao extremo, fortaleceram a coragem e a determinação dos soldados servindo-se do respeito que as tropas e o povo devotavam naturalmente ao culto, e do terror que inspiravam os sacrifícios religiosos. Aqueles soldados que se recusaram a prestar juramento e foram massacrados pelos centuriões, certamente não se recusaram porque eram ímpios, mas, pelo contrário, porque estavam cheios de medo com a idéia de não poderem manter o seu juramento. Contudo, se houve um uso adequado de ambas as partes, por que os romanos venceram? É precisamente esta lição que Maquiavel pretende proporcionar: primeiro, que é o paganismo em geral e não só o de Roma que torna possível esse uso adequado da religião; segundo, que a vitória dos romanos foi devida ao fato de acrescentarem a um bom uso da religião uma arte política superior, o da fundação contínua por capitães, como Camilo e Papírio, que a preservaram da corrupção; que, portanto, a religião não é explicação suficiente para o êxito romano.

Assim, considerando o conjunto das questões vistas até aqui, podemos notar que o uso adequado da religião pelos dirigentes políticos faz com que seja capaz de engendrar os bons costumes sobre os quais se fundam as boas leis e as virtudes militares. O que se opõe à religião não é a descrença, e sim o desprezo pelos costumes inscritos na representação dos deuses, nas cerimônias e nos ritos. Por maior que tenha sido a importância da religião na formação da grandeza romana, o fato de esta religiosidade ser compartilhada por outros povos sem que, no

entanto, isso tenha evitado o seu fracasso, mostra que esta por si só não é suficiente para explicar a grandeza do Estado.

2.1.2 A função educadora da religião e a crítica ao cristianismo

O que faz a grandeza da religiosidade romana, segundo Maquiavel, é o fato de não restringir-se ao seu valor meramente instrumental, de uso político preponderantemente a favor dos que comandam. Mais radicalmente ainda, esta função não seria simplesmente possível se ela não correspondesse ao mesmo tempo a um modo de ser, à “natureza” de seu povo: se o povo romano se submeteu à ordem política em virtude do mandamento religioso, foi porque reconheceu nele um valor. Os legisladores romanos souberam compreender que a religiosidade de um povo é um dado fundamental e inseparável de um conjunto de qualidades, dentre as quais podemos destacar os bons costumes, o devotamento ao bem comum e o amor à pátria, o cumprimento das leis e o respeito sagrado pela autoridade, a coragem dos soldados e a fidelidade dos cidadãos.

Maquiavel enraíza a religiosidade neste elemento popular e lhe confere por isso mesmo um vigor e uma espontaneidade através das quais um povo se exprime e exalta sua virtude política, a sua simplicidade, sua pureza de costumes e seu amor à liberdade: “as orações são certamente algo muito necessário e é totalmente insensato quem impede o povo de realizar suas cerimônias e devoções, porque são elas que permitem colher concórdia e ordem moral, as quais, por seu turno, acarretam a boa fortuna e a alegria”¹⁵². Cabe aos dirigentes guardar a pureza e a sinceridade da religiosidade popular: “os príncipes ou as repúblicas que queiram manter-se incorruptas (*mantenere incorrotte*) devem sobretudo manter incorruptas (*mantenere incorrotte*)

¹⁵²MAQUIAVEL, Nicolau. *L'Asino*. Capítulo V, vv. 118-23. In: *Opere di Niccolò Machiavelli*. Vol. IV: *Scritti Letterari*. Op. cit., p. 383.

as cerimônias de sua religião e ter esta sempre em grande veneração” (*Discorsi*, I, 12). É preciso lembrar, no entanto, que, para que “os príncipes de uma república ou reino” possam “manter os fundamentos da religião” e, desse modo, “manter a república religiosa, boa e unida” (*Discorsi*, I, 12), não basta inventar artificialmente uma religião qualquer com a única finalidade de estabelecer ou reforçar o poder pelo medo. A consequência disso nós já conhecemos: o povo perde a sua fé e com isso sua virtude, e um povo assim não é mais uma “matéria” na qual o legislador possa imprimir uma “forma” durável (*Discorsi*, I, 11), mas ao contrário, é uma “massa corrompida” onde vicejam o vício e o desprezo pelo bem comum e pela autoridade (*Discorsi*, I, 17).

O ambiente que Maquiavel constata e critica na Itália de seu tempo é exatamente este: prevalecem “os maus exemplos” (*Discorsi*, I, 12) da Igreja romana, que extinguiram “toda devoção e toda religião” (*Discorsi*, I, 12) nesse país, causando “infinitos inconvenientes” (*Discorsi*, I, 12). Pior do que isso, porém, uma vez que é a fonte da ruína da Itália, é o fato de ela ter promovido e ainda continuar promovendo a divisão nesse país, o que torna a Itália “presa não só dos poderosos bárbaros, mas de qualquer um que a ataque” (*Discorsi*, I, 12). A que se deve isso? Para Maquiavel, a resposta deve ser buscada na diferença essencial entre a educação antiga e a atual, diferença esta que encontra seu fundamento igualmente na distinção entre a religião antiga, a pagã, e a atual, a cristã:

pensando de onde poderia nascer que, nos tempos antigos, os povos eram mais amantes da liberdade que neste, creio que procede da mesma causa (*cagione*) pela qual os homens atuais são menos fortes, ou seja, da diferença entre nossa educação e a dos antigos, que está fundada (*fondata*) na diversidade de ambas religiões (*Discorsi*, II, 2 - grifos meus).

A distinção entre estas duas manifestações religiosas para Maquiavel é clara. O paganismo agia no sentido de tornar os homens fortes e tenazes tornando-os semelhantes ao

espetáculo “cheio de sangue e de ferocidade” das cerimônias sagradas. Acentuando o amor a este mundo, tornava fácil a dedicação ao bem comum e o culto à pátria. O cristianismo, ao invés disso, parece inspirar aos homens o desprezo por este mundo e o desejo da glória celeste. Cria nos homens uma “dupla cidadania” que os dilacera e os faz perder as virtudes deste mundo, que se tornam apenas vícios resplandecentes:

Como nossa religião mostra a verdade e o caminho verdadeiro, isto faz estimar menos as honras mundanas, enquanto que os pagãos, estimando-as muito e tendo-as pelo sumo bem, eram mais arrojados (*più feroci*) em suas ações. Isto pode ser comprovado em muitas de suas instituições (*costituzioni*), começando pela magnificência de seus sacrifícios e a humildade dos nossos, cuja pompa é mais delicada (*delicata*) do que magnífica e não implica em nenhuma tão feroz ou galharda (*feroce o gagliarda*). Lá não faltava a pompa, nem a magnificência e a elas se acrescentava o ato de sacrifício, cheio de sangue e de ferocidade, pois se matavam grandes quantidades de animais, e este espetáculo, sendo terrível, tornava os homens semelhantes a ele (*il quale aspetto, sendo terribile, rendeva gli uomini simili a lui*). A religião antiga, além disso, só beatificava os homens cheios de glória mundana, como os capitães de exércitos e os príncipes das repúblicas (*principi di republiche*). A nossa religião glorificou mais os homens humildes e contemplativos do que os ativos. A isso se acrescenta que colocou o sumo bem na humildade, na abjeção e o desprezo das coisas humanas, enquanto a outra o punha na grandeza de ânimo, na fortaleza corporal e em todas as coisas adequadas para fazer fortes os homens (*Discorsi*, II, 2).

Maquiavel já havia denunciado no livro I dos *Discorsi* a ação política da Igreja como responsável pela “desunião e fraqueza” da Itália, o que a tornava vulnerável aos ataques de “poderosos bárbaros” (*Discorsi*, I, 12). Agora ele esclarece e desenvolve a fórmula inicial: o cristianismo conduziu o mundo à fraqueza ao depreciar a estima que os pagãos atribuíam à glória deste mundo, exaltando, ao invés disso, a “humildade e a contemplação”. Isto é, “nossa religião” coloca o bem supremo no desprezo das coisas mundanas enquanto que a antiga o colocava na “grandeza de ânimo”, na “fortaleza corporal” e nas demais virtudes capazes de tornar “fortes os homens”. A novidade nessa elucidação da “fraqueza” causada pela religião cristã é que não se trata mais tão somente do resultado de um modo de ação equivocada da Igreja. Maquiavel parece agora dar a entender que isso decorre da própria “essência” do cristianismo: na medida em que os homens são “cidadãos” de dois mundos (terrestre e celeste), e na medida em que a finalidade

da existência humana é a busca do segundo às custas do desprezo pelo primeiro, esta religião se mostra incompatível com a única finalidade legítima que se pode esperar dela: a “exaltação e a defesa da pátria”. Nas palavras do autor:

Quando nossa religião te exige que tenhas fortaleza, quer que sejas apto a suportar (*patire*), mais do que para fazer, uma coisa forte (*una cosa forte*). Este modo de viver parece que tornou o mundo fraco, convertendo-o em presa de homens malvados, os quais podem manejá-lo com plena segurança, vendo que a totalidade dos homens, para ir ao paraíso (*per andarne in Paradiso*), pensa mais em suportar suas opressões do que em vingar-se delas (*Discorsi*, II, 2).

Ao limitar a finalidade da religião a algo mundano e temporal, Maquiavel desloca o foco da discussão do ângulo teológico para o político: toda religião, conseqüentemente também a cristã, deve ser julgada em relação a um fim que não é especificamente religioso, mas político, a dedicação ao bem comum, cuja forma mais elevada é o amor à pátria:

se foi efeminado (*effeminato*) o mundo e desarmado (*disarmato*) o céu, isso procede, sem dúvida, da vileza dos homens, que interpretaram nossa religião segundo o ócio e não segundo a *virtù*. Porque se considerassem que ela permite a exaltação e a defesa da pátria, veriam que ela quer que nós a amemos (*amiamo*) e honremos (*onoriamo*) e nos disponhamos (*prepariamoci*) a ser tais que possamos defendê-la (*Discorsi*, II, 2).

Esta perspectiva de análise faz com que o conteúdo propriamente dito da “religião revelada” seja deixado de lado e seu lugar ocupado pelas vantagens da república em relação a qualquer outra forma de governo em virtude de sua capacidade de realizar mais plenamente o bem comum:

se vê por experiência que as cidades nunca ampliam seu domínio (*dominio*), nem sua riqueza, a não ser quando vivem em liberdade (...). A razão (*ragione*) disto é fácil de entender, porque não é o bem particular, mas o bem comum que faz a grandeza das cidades (*non il bene particolare, ma il bene comune è quello che fa grandi le città*). E sem dúvida este bem comum só é observado nas repúblicas (*Discorsi*, II, 2 - grifos meus).

A comparação que ele faz em seguida com a monarquia parece ter unicamente a finalidade de ressaltar ainda mais as virtudes da república:

o contrário acontece com os príncipes, pois na maioria das vezes o que fazem para si mesmos prejudica a liberdade e o que fazem para a cidade prejudica a si. De modo que, quando surge uma tirania numa cidade livre (*vivere libero*), o menor mal que resulta disso é que a cidade já não avança, nem cresce em poder (*potenza*) ou em riquezas, mas antes a maioria das vezes retrocede e diminui. E se a sorte (*sorte*) fizesse surgir um tirano virtuoso (*tiranno virtuoso*), que por ânimo e por *virtù* das armas ampliasse seu domínio, isto não resultaria em nenhuma utilidade para aquela república, mas a si próprio (*Discorsi*, II, 2).

O acento posto por Maquiavel sobre as repúblicas em oposição às monarquias - aqui explicitamente identificadas com as “tirantias” - parece ter a finalidade de nos fazer compreender que a religião é indispensável às primeiras, mas não o é forçosamente nas últimas: “considerando tudo, concluo que a religião introduzida por Numa está entre as primeiras causas da felicidade daquela cidade (...). [Porém], onde falta o temor a Deus, convém ou que o reino se arruine, ou que seja sustentado pelo temor a um príncipe que supra (*sopperisca*) as falhas (*difetti*) da religião” (*Discorsi*, I, 11). A veracidade dessa conclusão teórica é desmentida pela realidade concreta: como “os príncipes são de vida curta, o reino acabará rapidamente, tão logo lhe falte a *virtù* deste” (*Discorsi*, I, 11). Conseqüentemente, fica restabelecido o ponto de vista inicial: “o bem comum só é observado nas repúblicas” (*Discorsi*, II, 2).

Apesar da grandeza de Roma e das virtudes de sua religião, para Maquiavel incomparavelmente superiores às da religião cristã em sua capacidade de desenvolver a dedicação ao bem comum e o amor à pátria, o que assistimos na história é, paradoxalmente, a ruína do império romano e o triunfo do cristianismo. Mesmo nisso Maquiavel pretende ver antes o resplandecimento das virtudes dos romanos do que méritos inerentes à doutrina cristã. A virtude maior, fator principal da grandeza romana, sustenta ele explicando a sua tese, foi a extrema facilidade com a qual admitiram estrangeiros à qualidade de cidadãos:

os que desejam que uma cidade se torne um grande império, devem procurar por todos os meios enchê-la de habitantes, porque sem essa abundância de homens nunca se conseguirá fazer grande uma cidade. Isto se faz de duas maneiras: por amor e por força (...). Estes procedimentos, juntamente com os outros que se dirão adiante, fizeram Roma grande e potentíssima (*Discorsi*, II, 3).

Essa liberalidade teve, porém, o efeito de expor o país aos maiores perigos. Esparta, atenta a este risco, tomou todas as medidas preventivas necessárias para evitar o aumento da população estrangeira¹⁵³. Roma, porém, agiu de modo oposto: transformou em cidadãos um número incalculável de homens sem qualquer prática de cidadania, habituados à servilidade e submetidos a reis, e, portanto, incapazes de dedicação e amor à causa republicana. Estes homens, dentre os quais também muitos cristãos, foram recebidos com seus cultos e práticas, o que, a longo prazo, acabou por arruinar toda vida republicana e fez perder definitivamente o amor à liberdade, conclui Maquiavel: “em Roma, devido à liberalidade (*liberalità*) que os romanos usavam para conceder a cidadania (*civilità*) aos forasteiros, havia tanta gente nova que começava a ter tanta influência nas votações (*avere tanta parte ne' suffragi*), que o governo começava a mudar (*variare*) e a afastar-se (*partivasi*) daquelas coisas e daqueles homens que estava acostumado a seguir” (*Discorsi*, III, 49).

Roma tem, pois, grande responsabilidade na destruição da sua própria liberdade. A mesma virtude que lhe proporcionou a grandeza introduziu também o germe de sua aniquilação: a estratégia de “formar alianças” (*farsi compagni* - *Discorsi*, II, 4) adotada por ela para expandir-se, embora “conservasse o comando, a sede do império e a iniciativa dos empreendimentos” (*Discorsi*, II, 4), mantinha os cultos e práticas dos povos submetidos, que acabavam se incorporando à sua cultura. Quer dizer, no processo de conquista, em vez de destruir os deuses

¹⁵³“Licurgo, o fundador da república espartana, considerando que nada poderia dissolver suas leis mais facilmente do que a admissão de novos habitantes, fez todo o possível para que os forasteiros não se comunicassem com os cidadãos, e não lhes concedeu permissão nem para o matrimônio, nem para obter os direitos civis, e quanto aos demais contatos que fazem os homens reunir-se, mandou cunhar moedas de couro para tirar de todos eles o desejo (disidério) de vir com mercadorias ou com qualquer ofício, de modo que aquela cidade não podia incrementar (ingrassar) o número de seus habitantes” (*Discorsi*, II, 3).

com os seus símbolos, cultos e cerimônias substituindo-os pelos próprios, como fez o cristianismo, preferiram apropriar-se deles colocando-se sob a proteção dos novos deuses que suas conquistas lhes faziam descobrir, como revela o capítulo XII do livro I dos *Discorsi*, ao descrever a vitória sobre a cidade de Veios:

saqueando os soldados romanos a cidade de Veios, alguns deles entraram no templo de Juno, e aproximando-se de sua imagem, perguntaram-lhe: “queres vir a Roma?”¹⁵⁴. Alguns viram que assentia com a cabeça e outros que dizia sim. Porque estando aqueles homens cheios de religião (o que demonstra Tito Livio, pois ao entrar no templo o fizeram sem tumulto, devotos e cheios de reverência), lhes parecia ouvir aquela resposta que pressupunham para sua pergunta (*Discorsi*, I, 12).

No caso do cristianismo, a estratégia não foi diferente:

Naquela época [primeiros séculos da era cristã] começaram os pontífices a adquirir maior autoridade do que anteriormente, pois os sucessores de São Pedro eram homens reverenciados pela santidade de suas vidas e pelos milagres; os exemplos que deram ampliaram de tal modo a religião cristã que os príncipes foram obrigados, para acabar com tanta confusão que havia no mundo, a obedecer a ela. Uma vez os imperadores convertidos ao cristianismo, e tendo deixado Roma para ir a Constantinopla, seguiu-se, como dissemos no princípio, que o Império Romano acelerou sua ruína e a Igreja Romana mais depressa cresceu (*História de Florença*, I, 9).

Como podemos depreender, o triunfo do cristianismo não brotou propriamente de suas qualidades internas, mas antes do enfraquecimento das virtudes da organização política romana: incapazes de “acabar com tanta confusão” provocada pelo caráter “exemplar” da prática dos dirigentes da religião cristã, os “príncipes tiveram de obedecer”, isto é, os imperadores “converteram-se ao cristianismo” e esta atitude foi seguida pelo abandono de Roma em favor de Constantinopla como sede imperial, gesto de grande valor simbólico pelo fato de ter sido fundada homenageando o primeiro imperador cristão, Constantino, o Grande¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Em latim no original: “*Vis venire Romam?*”

¹⁵⁵ Constantino (280-337) era filho de Constâncio Cloro e teria se convertido logo após a vitória sobre Majêncio (312). Com a sua adesão ao cristianismo, os cristãos passaram a gozar de liberdade religiosa, além de lhes terem sido restituídos os lugares de culto, ambos direitos garantidos pelo “Edito de Milão” (313). Além disso, adotou inúmeras outras medidas favoráveis aos cristãos: concedeu aos bispos jurisdição, inclusive em causas civis

Se o abandono do paganismo e a adesão ao cristianismo fizeram com que se “acelerasse a ruína” do Império romano até culminar na sua aniquilação total, resta descobrir como também a lembrança da antiga grandeza romana pôde ser extinta. Maquiavel começa a análise examinando as teses de alguns filósofos que sustentam que o mundo é eterno. Aparentemente, esta tese chama a sua atenção porque contradiz a narrativa bíblica e lembra contra ela o seguinte argumento: “se tal antigüidade fosse verdadeira, seria razoável que existissem lembranças de mais de cinco mil anos” (*Discorsi*, II, 5). Mas o argumento lhe parece insuficiente e até mesmo fraco: seria uma resposta apropriada, se não soubéssemos que “por diversas causas (*cagioni*) se extingue a lembrança dos tempos (*memorie de’ tempi*), e estas causas em parte provém dos homens e em parte do céu” (*parte vengono dagli uomini, parte dal cielo* - *Discorsi*, II, 5). Assim, a eternidade do mundo parece na verdade mais profunda do que parecia e o ensinamento bíblico parece, se não falso, ao menos contraditório com a experiência, com as “causas” que ele negligencia e que Maquiavel pretende esclarecer.

As causas de origem humana do esquecimento do passado, segundo Maquiavel, “são as mudanças de seitas (*sette*) e de língua” (*Discorsi*, II, 5): quando uma nova “seita” aparece, a primeira reação é destruir a antiga e “quando os fundadores (*ordinatori*) da nova seita falam idioma diferente, a aniquilam (*spengono*) facilmente” (*Discorsi*, II, 5). O modo de agir da religião cristã face paganismo ilustra esse procedimento: “destruiu todas as suas instituições (*ordini*), e apagou toda memória da antiga teologia” (*Discorsi*, II, 5). Maquiavel apressa-se, porém, em alertar que tal ação conheceu um limite:

(318); reconheceu a Igreja como sociedade civil com capacidade de receber legados (321); elevou o domingo a dia de repouso obrigatório (321); construiu às suas expensas diversas basílicas e transferiu a sede imperial para Constantinopla (330). O cristianismo não se tornaria religião oficial durante seu reinado (embora tivesse publicado um Edito em 324 manifestando o desejo de que todos os súditos abraçassem a religião cristã, mas proibindo qualquer perseguição por motivo religioso), o que só ocorreria sob Teodósio (379-95). (Cf. GOMES, Jesus Alvares. **Manual de Historia de la Iglesia**. Madri, União Editorial, 1969, pp. 45-51).

É verdade que [o cristianismo] não conseguiu extinguir (*spegnere*) completamente a notícia das coisas feitas pelos homens excelentes (*uomini eccellenti*) da antigüidade, e isso se deve sobretudo à conservação da língua latina, o que aconteceu forçadamente (*il feciono forzatamente*), porque necessitava escrever nela as novas leis. Se tivessem podido redigi-las numa língua nova, considerando o zelo que punham nas perseguições, não teria ficado nenhuma lembrança (*ricordo*) das coisas passadas. Quem lê os métodos (*modi*) empregados por São Gregório e outros chefes (*capi*) da religião cristã (*religione cristiana*), verá com quanta obstinação perseguiram toda memória antiga, queimando as obras dos poetas e dos historiadores, derrubando (*ruinando*) as imagens e destruindo (*guastando*) qualquer outra coisa que conservasse algum sinal da antigüidade. De modo que, se a esta perseguição tivesse sido acrescentada uma nova língua, se teria visto como se esqueceria tudo num tempo brevíssimo (*Discorsi*, II, 5).

As “causas que vêm do céu” (*alle cause che vengono dal cielo*) são as que “extinguem a geração humana e a reduzem a uns poucos habitantes de algumas partes do mundo. Isto sucede ou por peste, ou por fome, ou por inundaçãõ” (*Discorsi*, II, 5). Os três flagelos evidentemente nada têm de “sobrenatural” (no sentido de “divino”) e remetem ao conhecimento da natureza concebida como um grande corpo que se purga, sendo, por isso, um bom paradigma para a sociedade política: “a natureza, à semelhança dos corpos simples (*corpi semplici*) quando acumulou muita matéria supérflua, se move muitas vezes por si mesma e se purga dela o que lhe devolve a saúde. O mesmo ocorre neste corpo misto (*corpo misto*) da geração humana” (*Discorsi*, II, 5). A natureza oferece ao dirigente o remédio que ele deve empregar para restaurar a sociedade e devolver-lhe a “saúde” ou a *virtù*. As causas *che vengono dal cielo* são, pois, tão somente causas naturais, o que sugere que toda idéia de Providência precisa ser eliminada. Ao “sobrenatural” (não no sentido de “divino”, e sim no de forças que escapam à capacidade controladora da razão) deve-se atribuir apenas o que se refere ao acaso e ao accidental. Mais precisamente, as causas que dependem “do céu” manifestam-se aos homens sob a forma de necessidade, que oferece a “oportunidade” para que homens de *virtù* conduzam os Estados a reaverem o seu impulso original:

quando a astúcia e a maldade humanas chegam ao seu limite, é conveniente e necessário que o mundo se purgue (*si purghi*) por um desses três modos [fome, peste ou inundação], para que os homens, sendo poucos e vencidos, vivam mais comodamente e se tornem melhores (*Discorsi*, II, 5).

Como podemos notar, as religiões são de origem humana e não divina, como pretende ser o cristianismo. São “seitas” e, por esse motivo, seguem, como todas as coisas humanas, a lei inelutável da geração e da corrupção. Se quiserem sobreviver ao tempo, precisam reaver continuamente o seu impulso original, à semelhança dos Estados. É isso, pensa Maquiavel, que nos ensinam os exemplos de São Francisco e São Domingos:

estes, com a pobreza e com o exemplo da vida de Cristo, despertaram na mente dos homens a religião cristã, que já estava esquecida, e suas novas ordens (*ordini nuovi*) foram tão poderosas que, graças a elas, a desonestidade dos prelados e dos chefes da Igreja não conseguiram arruiná-la (*Discorsi*, III, 1).

A origem histórica das religiões serve a Maquiavel para extrair duas conseqüências que se opõem frontalmente à dogmática cristã: que é vã a oposição entre religião “revelada” (cristã) e “não-revelada” (pagã); e que é absurda a idéia de uma “Providência reguladora” das coisas mundanas. A primeira conseqüência permite-lhe sustentar a “função política” da religião: em sendo a religião criação humana e não uma “revelação” divina, deve ser julgada por sua eficácia em relação ao cumprimento de finalidades mundanas, particularmente a de desenvolver o “amor à pátria” (*Discorsi*, II, 2). A segunda conseqüência possibilita-lhe evidenciar sua tese da determinação humana (mas não de modo absoluto) dos acontecimentos históricos: contra as interpretações fatalistas que querem atribuir as “calamidades” e as “adversidades” em geral à *fortuna* ou a Deus, Maquiavel afirma o papel decisivo da *virtù* denunciando a fé numa “Providência reguladora” como fuga, desleixo e incapacidade política.

Assim, diante da constatação de que nos tempos presentes há um esquecimento das coisas do passado, não é legítimo atribuir a “causa” de tal fato à religião enquanto tal. Embora todas sejam de origem humana, como acabou de demonstrar, há uma diferença essencial entre o modo de agir do paganismo e do cristianismo. Enquanto os romanos sob o paganismo não hesitavam em “levar Juno a Roma” (*Discorsi*, I, 12), isto é, colocavam-se sob a proteção dos novos deuses que suas conquistas lhes faziam descobrir incorporando-os ao seu universo cultural, o cristianismo aboliu “todas as suas [do paganismo] instituições e cerimônias, e apagou toda memória da antiga teologia” (*Discorsi*, II, 5). Só não acabou a obra destruidora porque deparou com um limite intransponível, a língua: “se tivessem podido escrever numa língua nova, consideradas as perseguições que faziam, não teria ficado qualquer lembrança (*ricordo*) de coisas passadas” (*Discorsi*, II, 5). Em decorrência disso, se os acontecimentos passados estão contemporaneamente apagados da lembrança dos homens isso se deve não à religião enquanto tal, e sim a uma em particular: a cristã. Apresentando-se como a religião revelada, compreende-se como a única verdadeira. O conquistador cristão não quer ser assimilado, nem assimilar. Não quer ser identificado com os homens e povos que submete. Parte simplesmente do pressuposto da superioridade de sua religião sobre qualquer outra e, conseqüentemente, procura impô-la através de um processo que implica na “extirpação” dos símbolos religiosos e culturais “pagãos” e sua substituição pelos cristãos.

Essa sanha destruidora do cristianismo é ainda mais condenável, segundo Maquiavel, porque se nutre do descrédito lançado sobre esse mundo e da vã esperança no além. A *pietosa crudeltà* de Fernando de Aragão, rei da Espanha, “expulsando e espoliando os marranos do seu reino” (*Príncipe*, XXI), dá a medida exata daquilo que Maquiavel critica na Igreja, particularmente em seus dirigentes: sob o pretexto de travar uma “guerra santa”, pratica as

piores atrocidades com o único objetivo de alimentar sua ambição política de ampliação de seu domínio político. Essa ambição vem encoberta por um manto de “santidade”. Por certo, Maquiavel não ignora que, doutrinariamente, o cristianismo reprovava os males da guerra, o amor à violência, a crueldade vingativa, os ódios inexpiáveis, a resistência obstinada dos vencidos e a animalidade dos vencedores. Contudo, e é isso que Maquiavel critica, não o reprovava devido aos males intrínsecos a essas práticas, e sim porque revela a vinculação, o apego apaixonado a este mundo. Quando a crueldade é praticada em vista da salvação da “alma” imortal ela não só é justificada, como chega até mesmo recomendada. Assim, o cristianismo ao mesmo tempo que condena, também legitima a prática de uma “piedosa crueldade” de tal ordem que nem os antigos foram capazes de imaginar algo semelhante, em nome de bens infinitamente superiores aos terrenos: à violência e crueldade praticadas pelos antigos por amor à “honra e glória” mundanas, o cristianismo opõe uma violência e crueldade “santas”, que matam e aterrorizam em nome do céu. Há, pois, um uso político da religião cristã, mas diferentemente do paganismo antigo, não visa o bem comum terreno, e sim a salvação *eterna de almas imortais. A diferença tem um agravante: enquanto os chefes da religião pagã estavam submetidos às exigências políticas e serviam o melhor que podiam o bem comum com o risco de sofrerem pessoalmente as punições decorrentes dos tumultos e dissensões que uma falsa interpretação da religião poderia provocar¹⁵⁶, os chefes da Igreja cristã vivem impunes e se

¹⁵⁶É o que Maquiavel ilustra com o exemplo de Ápio Pulcro: ele “*querendo lutar contra o exército cartaginês, mandou consultar as aves sagradas e contando-lhe que as aves não haviam comido, disse: “vejamos se querem beber”, e os fez lançar ao mar. Começada a batalha, foi derrotado, pelo que foi condenado em Roma, enquanto Papírio [que também interpretara os auspícios “segundo a necessidade”, mas tivera êxito] foi homenageado*” (Discorsi, I, 14).

aproveitam das dissensões que eles criam e mantêm, “porque não temem um castigo que não vêem e no qual não acreditam” (*Discorsi*, III, 1)¹⁵⁷.

2.2 A MILÍCIA CIDADÃ: FORÇA E CONSENTIMENTO

Assim como a religião não se limita à sua função meramente instrumental, isto é, de ser um simples meio para manter o Estado seguro e duradouro, mas cumpre também o papel de formadora de uma consciência coletiva geradora de consentimento, do mesmo modo também as forças armadas: o lugar reservado a estas igualmente não se restringe, como em princípio poderíamos supor, à sua dimensão coercitiva, mas respondem à necessidade de conservação contínua do Estado pela adesão decidida dos cidadãos compreendidos acima de tudo como cidadãos-soldados integrantes de uma “milícia cidadã”. A organização de uma milícia popular é o momento em que, segundo Maquiavel, melhor se constata a importância do povo na criação de um Estado forte. É na defesa da pátria dos ataques externos que o povo participa de modo mais elevado nos negócios públicos, de sorte que o cidadão maquiaveliano é, fundamentalmente, um cidadão-soldado: o exercício da cidadania implica o serviço militar. A questão militar e a questão política se interligam estreitamente no seu pensamento. Na opinião de Maquiavel, a causa da miséria da Itália não se deve em primeiro lugar à preponderância crescente dos jogos políticos e diplomáticos, e sim de sua organização política e nesta particularmente do sistema militar adotado, desde o seu recrutamento até o seu armamento, preparação e condução. No cerne dos

¹⁵⁷É também o que Maquiavel lembra em outra obra: “*De modo que, a partir de então [da ruína do Império Oriental] todas as guerras travadas contra os bárbaros na Itália foram, na maior parte, pelos pontífices causadas; e todas as invasões que a inundaram, na maioria das vezes, pelos pontífices foram chamadas. Tal modo de proceder, que dura até estes nossos tempos, é o que manteve e continua mantendo desunida a Itália. Portanto, ao tratar das coisas que ocorreram desde aqueles tempos até os de agora, não mais se mostrará a ruína do império, que está por terra, mas o engrandecimento dos pontífices e dos outros principados que governaram depois a Itália, até Carlos VIII*” (*História de Florença*, I, 9).

problemas deste situa-se a figura dos *condottieri*¹⁵⁸ e suas forças mercenárias. Maquiavel, porém, não apenas diagnosticou as causas da decadência militar italiana, como também tentou remediá-la. A novidade da reforma à qual seu nome está ligado, decorre da vontade de recrutar não algumas tropas mais ou menos auxiliares, como as antigas milícias comunais encarregadas, no máximo, de vigiar algumas aldeias ou lugares na retaguarda das linhas¹⁵⁹, e sim de formar uma milícia nacional permanente constituída pelo próprio povo¹⁶⁰.

¹⁵⁸ *Condottieri* eram chamados os comandantes (capitães ou chefes) de forças mercenárias que recebiam uma *condotta*, isto é, um “contrato” para conduzir o exército de um príncipe ou república mediante pagamento, explica Larivaille. No decorrer do século XV, foram constituindo suas próprias companhias recrutando e treinando soldados para a luta. Segundo o historiador, “*esse sistema oferece vantagens seguras em comparação com as grandes companhias de mercenários de outrora, que viviam por toda parte como se estivessem em território conquistado e cujos chefes, verdadeiros príncipes sem terras, constituíam um perigo permanente para os Estados que os empregavam. A multiplicação dos “bandos” pouco numerosos retira praticamente dos condottieri que os tem sob as suas ordens toda possibilidade de conjurar contra o seu empregador, pois os capitães pagos para guerrear sob seu comando não o seguiam, ou pelo menos não unanimemente, numa tentativa de golpe de Estado. O fracionamento dos exércitos é, de alguma maneira, uma garantia de segurança interna para o Estado que os toma a seu serviço. Tanto mais que, fora dos períodos de guerra, não é raro que os bandos sejam dispersados, permanecendo em sua terra de origem, onde recebem o soldo regularmente*” (LARIVAILLE, Paul. **A Itália no tempo de Maquiavel: Florença e Roma**. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p. 72). Se isso de certo modo ameniza alguns dos riscos denunciados por Maquiavel, muitos de seus inconvenientes persistem: estas tropas, por estarem motivadas unicamente pela perspectiva do ganho, estão desprovidas de qualquer devotamento mais profundo para com o Estado que as paga. Além disso, a fragmentação em inúmeras pequenas companhias, se reduziu o perigo no interior do Estado, “*deu igualmente um golpe fatal na coesão frente ao inimigo, ao fazer dos exércitos italianos agregados que dificilmente conseguiam coordenar pequenas unidades com força e combatividade variáveis, obedecendo a diversos chefes de valor desigual e com frequência rivais entre si*” (LARIVAILLE, Paul. **A Itália no tempo de Maquiavel: Florença e Roma** Op. cit., p. 73). Por essa razão, conclui ele, “*esses exércitos pouco aguerridos estão condenados a sucumbir facilmente diante das tropas estrangeiras, especialmente porque elas só se adaptam parcial e lentamente às transformações consideráveis que a arte militar conhece no resto da Europa no curso dos últimos decênios do século XV*” (LARIVAILLE, Paul. **A Itália no tempo de Maquiavel**. Op. cit., p. 73).

¹⁵⁹ A idéia de uma milícia própria não era nova na época de Maquiavel, nem mesmo em Florença, onde, de acordo com o historiador italiano Federico Chabod, um partidário de Savonarola - Doménico Cecchi - já havia proposto criar um exército composto de camponeses e cidadãos partindo do mesmo motivo fundamental - o de não poder fiar-se nos soldados estrangeiros. Além disso, em 1499, os florentinos já haviam recorrido ao recrutamento de camponeses para cumprir as exigências da guerra contra Pisa. Contudo, segundo Chabod, “*esses camponeses mobilizados (em número que chegou a dois ou três mil) cumpriam funções de “gastadores” (ou de “sapadores”, uma vez que iam armados de enxadas, foices, pás, podadeiras, sapos - por isso o nome que se lhes dava), e às vezes tarefas que hoje chamaríamos de milícia territorial (guarda dos vilarejos, destacamentos militares de controle, etc.), não propriamente de combatentes*” (CHABOD, Federico. *El Secretário Florentino*. In: **Escritos sobre Maquiavelo**. Op. cit., p. 338).

¹⁶⁰ Segundo Chabod, é precisamente nisso que “*reside a novidade da “ordenança” de 1506: na intenção de criar um exército permanente, combatente, com homens do domínio florentino, não mercenários, mas comandados pelo governo: uma forma real e verdadeira de recrutamento forçado. No pensamento de Maquiavel, um exército assim deveria acabar substituindo completamente as armas “mercenárias”, isto é, as condotte com um ou*

Desta perspectiva de análise temos uma primeira indicação já no capítulo III de *O Príncipe*, quando Maquiavel sustenta que, “mesmo fortíssimo em exércitos, tem-se necessidade do apoio dos habitantes para penetrar numa província” (*Príncipe*, III - grifos meus). No correr do capítulo V, ele emenda: “quem se torna senhor de uma cidade acostumada a viver livre, e não a destrói (*disfaccia*), será destruído por ela (...). Não importa o que faça ou providencie, se não se dispersarem (*disuniscono*) os habitantes, eles não esquecerão aquele nome e aquela ordem” (*Príncipe*, V - grifos meus). E no final do capítulo VIII: “acima de tudo, o príncipe deve viver com seus súditos de modo que nenhum acidente, bom ou mau, os faça mudar” (*Príncipe*, VIII). E conclui no capítulo IX: “a um príncipe é necessário ter o povo como amigo, caso contrário não terá remédio na adversidade (...). Por isso, um príncipe sábio deve pensar num modo pelo qual seus cidadãos (*cittadini*), sempre e em qualquer tempo, tenham necessidade do Estado (*stato*) e dele, e estes lhe serão sempre fiéis” (*Príncipe*, IX - grifos meus).

O ensinamento que podemos extrair das passagens referidas nos introduz na complexidade do jogo político: não basta que aquele que assumiu o poder domine os seus adversários pela violência. É preciso que aja de modo que as novas relações de força lhe sejam favoráveis. Desse modo, a medida do poder não é dada pela concentração da autoridade, e sim pela lógica das relações entre governantes e governados, sendo tanto mais sólido quanto melhor distribuídas estas forem. Na linguagem do autor, é preciso que o príncipe aja de tal modo que os seus súditos dependam dele e não tenham outra alternativa, tanto na boa quanto na má sorte. O que os textos nos revelam, é que Maquiavel preconiza sempre uma dupla perspectiva ou estratégia: o príncipe se assegura ao assegurar o povo. De acordo com as suas palavras, de um lado, “é necessário ter o povo como amigo” e, de outro, fazer com que os cidadãos “tenham

outro capitão que vendia seus serviços e os de suas tropas, dando ao Estado, em troca, a base militar segura e eficaz que até então lhe havia faltado” (CHABOD, Federico. *El Secretário Florentino*. In: *Escritos sobre Maquiavelo*. Op. cit., p. 338).

necessidade do Estado e dele” (*Príncipe*, IX). Um pouco adiante avisa: “e que não surja alguém para refutar esta minha opinião citando o velho provérbio que diz *quem se funda no povo se funda no lodo*, porque isso só é verdade quando um cidadão particular se alicerça no povo e imagina que este o libertará quando oprimido pelos inimigos ou magistrados” (*Príncipe*, IX). No entanto, “se for um príncipe que se apoia no povo, seja capaz de comandar e for um homem de coragem, que não esmorece na adversidade nem negligencia outras providências e que tenha, com seu ânimo e regime (*tenga con lo animo e ordini suoi*) animado a maioria (*animato lo universale*), jamais se sentirá por ele enganado e verá que lançou bons fundamentos” (*fondamenti buoni* - *Príncipe*, IX). Para que o poder tenha esses “bons fundamentos”, é indispensável, portanto, o estabelecimento de alguma forma de consenso popular.

Assim como o exame das relações de força remete a uma reflexão sobre a política ao revelar que esta não se resume àquelas, dada a necessidade de um consenso popular, do mesmo modo a exigência de uma autoridade fundada sobre o povo irá comandar a idéia de uma organização governamental e militar específicas. O apoio popular não somente é indispensável à edificação de um poder estável, como há pouco ficou estabelecido, mas igualmente é necessário para a defesa contra o inimigo exterior. O exemplo das cidades da Alemanha - que são *liberissime* -, escolhidas para sustentar essa tese, mostra, não obstante, que é preciso ligar a defesa material a uma política cuidadosa de assistência das necessidades do povo mais pobre:

para manter a plebe alimentada sem prejuízo para a coletividade (*sanza perdita del pubblico*), têm sempre em comum (*in comune*), por um ano, trabalhos para lhe dar naquelas atividades que são o nervo e a vida da cidade e das indústrias, das quais a plebe se alimenta. Mantém ainda em grande conta os exercícios militares, havendo muitos ordenamentos sobre a sua prática (*Príncipe*, X).

Maquiavel acrescenta à idéia de um Estado fundado sobre o povo uma elucidação nova. Até aqui parecia que o apoio popular ao poder do príncipe era fruto dos benefícios que este concedia ao povo, que a obediência nascia unicamente da proteção. Refutando os argumentos

daqueles que temem que o príncipe seria abandonado por seus súditos durante um sítio prolongado ao verem “queimar seu patrimônio fora dos muros” (*Príncipe*, X), Maquiavel observa: “é da natureza dos homens obrigar-se tanto pelos benefícios feitos (*che si fanno*) como pelos recebidos” (*che si ricevano - Príncipe*, X). O povo não se submete ao poder do príncipe somente porque este lhe proporciona segurança, como também se une a ele pelas ações que o próprio povo realiza em favor do governante. Em outras palavras: a obediência obtida pelo príncipe mediante a ameaça das armas (a coação física) é interiorizada pelo povo e transformada em consentimento quando este é tornado um aliado na defesa contra o inimigo externo. O governado em vez de ser persuadido pelo governante, se persuade da necessidade de apoiá-lo.

A importância desse novo ângulo da relação torna-se ainda mais evidente ao nível da organização militar: a negligência de um príncipe em se prover de defesas próprias mostra-se um erro que repercute não somente sobre as relações de força, como se poderia crer até aqui, como também sobre a política. Essa é, precisamente, a nosso ver, a lição que Maquiavel pretende elucidar nos capítulos seguintes. No cerne destes está a crítica implacável às forças mercenárias, auxiliares e mistas e a afirmação enfática da necessidade da formação de um exército de cidadãos. Na argumentação sustenta que “o príncipe deve desempenhar pessoalmente a função de capitão” (*Príncipe*, XII), persuadir os outros de seu poder e contar apenas com as suas próprias forças, pois as forças “mercenárias e auxiliares são inúteis e perigosas” (*Príncipe*, XII), uma vez que “não têm outro amor, nem razão que as mantenha em campo, senão um pequeno soldo, o qual não é suficiente para fazer com que queiram morrer por ti” (*Príncipe*, XII), podendo, por isso, contar de modo pleno apenas com tropas “compostas por teus súditos, cidadãos ou criados teus” (*creati tui - Príncipe*, XIII).

Esta argumentação subverte a pura lógica das relações de força, tal como Maquiavel a resume nesta proposição: “não há proporção (*proporzione*) entre um homem armado e um

desarmado; não é razoável que um homem armado obedeça voluntariamente ao que está desarmado, nem que o desarmado se sinta seguro entre serviçais armados” (*Príncipe*, XIV). Com efeito, porque um povo armado se submeteria a um príncipe? Além disso, não é exatamente num raciocínio desse tipo no qual se apoiavam em Florença os adversários de uma milícia nacional permanente para condená-la, convencidos do perigo que o poder instituído correria se caísse à mercê dos cidadãos?

Este ponto, como sabemos, é de importância fundamental: caracteriza o fundo histórico e político da *Ordinanza* de 1506 que Maquiavel havia projetado e à qual se entregou com toda paixão. Na ocasião, temor era se, colocando as armas nas mãos de quem não se sabia qual uso faria delas, não poderia dar lugar a resultados totalmente diversos dos objetivados. Quer dizer, se, em vez de recrutar homens adaptados à defesa da pátria, não acabariam por criar, em seu próprio território, uma força terrível, fonte de perigos e ameaças incalculáveis. Para evitar esse risco, Maquiavel sugere que se recrutem os soldados do *contado* (isto é, da campanha circundante a Florença) em vez do *distretto* (isto é, da parte do território que abarcava cidades originariamente livres e depois submetidas a Florença). A opção pelo *distretto*, explica Maquiavel,

não seria uma opção segura para a vossa cidade (...), pois os humores da Toscana são tais que, se alguém soubesse que poderia viver por si, já não iria mais querer patrão (*padrone*), especialmente encontrando-se armado e o patrão desarmado. Por isso, é preciso não ordenar nunca o distrito para as armas ou fazê-lo somente quando as armas do *contado* tenham crescido mais e sejam estimadas¹⁶¹.

¹⁶¹MAQUIAVEL, Nicolau. *La cagione dell' ordinanza, dove la si truovi, et quel che bisogna fare*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 38.

Que esse quadro alimentava em Florença o sentimento de “terror de déspota”, de acordo com a expressão de Chabod¹⁶², é confirmado por um contemporâneo de Maquiavel, Francesco Guicciardini: “alguns desconfiavam que o *gonfaloniere* os empregasse [os novos soldados] algum dia para suprimir a liberdade ou para desembaraçar-se dos cidadãos inimigos seus”¹⁶³. Como podemos notar, se Maquiavel restringisse sua análise do problema da constituição de uma milícia cidadã unicamente à força, não teria como encontrar apoio à sua tese. Esta, com efeito, só se torna defensável na medida em que há um espaço próprio da política no qual o antagonismo inerente às relações de força se transforma em cooperação. É precisamente essa possibilidade que é aberta com a idéia anteriormente enunciada segundo a qual os homens se sentem ligados tanto pelos serviços prestados quanto pelos recebidos (*Príncipe*, X). Quer dizer, a transferência de uma parcela de poder ao povo, longe de subtrair a autoridade ao príncipe, é uma garantia de sua obediência na forma de consentimento.

Com isso podemos compreender desde um ângulo novo a crítica maquiaveliana ao “mercenarismo” e ao “condotierismo”: ao apontar os limites “técnicos” desse sistema militar, o que ele visa na verdade são as *ordini nuovi* do pensamento político, mais precisamente aquelas que fazem eco à idéia de um Estado fundado sobre o povo. Ao seguirmos seu argumento, essa proposição torna-se gradativamente mais clara: o príncipe, sustenta ele, não pode confiar a sua segurança em forças mercenárias: “são desunidas, ambiciosas, indisciplinadas, infiéis, valentes entre amigos e vis entre os inimigos, sem temor a Deus nem fé nos homens” (*Príncipe*, XII). Além disso, ao renunciar o seu comando em favor de um *condottiere*, o príncipe se expõe ao

¹⁶²Existia em Florença, sustenta esse historiador, “*algo que poderíamos chamar de terror de déspota, isto é, o medo de que a concentração de poderes numa só mão conduzisse a uma nova ditadura*” (CHABOD, Federico. *El Secretário Florentino*. In: *Escritos sobre Maquiavelo*. Op. cit., p. 344 - grifos meus).

¹⁶³GUICCIARDINI, Francesco. *Storie Fiorentine*. Ap. CHABOD, Federico. *Escritos sobre Maquiavelo*. Op. cit., p. 344.

maior perigo, porquanto “os capitães mercenários ou são homens excelentes nas armas ou não; se o forem, não podes confiar, pois aspirarão sempre à própria grandeza, ou oprimindo a ti, seu patrão, ou oprimindo os outros contra a tua vontade; e se não forem capitães virtuosos, te arruinarão” (*Príncipe*, XII).

À primeira vista, com essa descrição Maquiavel não ultrapassa a idéia de que a autoridade é inseparável da força e a obediência da coação. Conseqüentemente, neste caso não haveria base suficiente para a defesa da constituição de uma “milícia cidadã” uma vez que essa tese pressupõe uma autoridade fundada na convicção da *virtù* do dirigente e uma obediência consentida por parte dos súditos. Contudo, quando consideramos mais atentamente a sua descrição das forças mercenárias e do modo de ação dos *condottieri* e a confrontamos com as tarefas de um príncipe no poder, que examinamos quando tratamos da questão da fundação, surge o real motivo da necessidade de refutar tais forças. Com efeito, vimos naquela oportunidade que o que confere legitimidade ao ato fundador, é o fato de proporcionar certa identidade a um povo, de criar alguma homogeneidade onde antes prevalecia a mera contigüidade de homens individuais. Ora, o *condottiere*, enquanto chefe de forças armadas mercenárias, se constitui também num príncipe “em potência”, como o prova, entre outros, o exemplo de Francesco Sforza, o qual, capitão mercenário a serviço dos milaneses, apoderou-se do ducado depois de ter alcançado a vitória contra Veneza (*Príncipe*, XII). Visto desde o ângulo do mero êxito individual, esta ação nada tem de condenável. A reprovação surge quando consideramos a função exercida pelo príncipe no Estado. Aparece então que Sforza, modelo de chefe militar ambicioso, alçado ao principado unicamente pela força das armas, é rejeitado no mesmo instante em que se mostra incapaz de estabelecer uma ligação com os súditos, de criar um poder que lhe sobreviva. Seu fracasso em fundar um Estado evidencia que o êxito individual não coincide com o êxito político. Mostra, além disso, que o “mercenarismo” e o “condotierismo” são na verdade instrumentos de

permanente instabilização dos Estados e de destruição da identidade e homogeneidade com dificuldade alcançadas. O exemplo mais dramático da veracidade dessa conclusão é dado pela Itália : “invadida (*corsa*) por Carlos VIII, pilhada (*predata*) por Luís XII, violentada (*sforzata*) por Fernando de Aragão e vituperada (*vituperata*) pelos suíços” (*Príncipe*, XII).

Dentre todos os escritos de Maquiavel, é, talvez, na “Arte da Guerra” que ele faz a crítica mais peremptória do “mercenarismo” e do “condotierismo”. No início do livro I dessa obra, Maquiavel faz Fabrício Colonna (o protagonista do “diálogo”) desenvolver a tese que, considerada em si e privadamente exercitada, a arte da guerra não é coisa honesta. Na sua opinião, não um simples capitão, mas somente um reino ou uma república podem exercitá-la de modo legítimo: “sendo esta uma arte sem a qual os homens de qualquer tempo não podem viver honestamente, só podem usá-la por arte uma república ou um reino”¹⁶⁴. E a razão disso é clara: enquanto as repúblicas e as monarquias fazem dessa arte uma “ciência” para valer-se dela quando a necessidade o exige, os capitães fazem da mesma um mero ofício para exercitá-la quando convém aos seus interesses privados. Decorre disso a superioridade das armas próprias sobre as mercenárias, dos capitães que agem a serviço de uma república e de uma monarquia sobre aqueles que simplesmente estão “a soldo” (*assoldati*) delas. Assim, enquanto os primeiros agem somente quando a necessidade política do Estado o requer, os outros agem de modo contrário, isto é, quando seu tempo transcorre no ócio e improdutivamente, inventam a “necessidade”, excogitam pretextos, sendo eles a verdadeira “peste” dos Estados, o princípio primeiro de qualquer catástrofe. Se um Estado permite que, em tempo de paz, seus cidadãos cultivem esta arte dos exércitos é um Estado “mal ordenado”. Argumenta sua tese reforçando que a direção da milícia pertence ao poder político, e a esse somente; que o poder militar não pode

¹⁶⁴MAQUIAVEL, Nicolau. *Dell' arte della guerra*, I. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 305.

não ser subordinado; que, quando os Estados se regem de outro modo e o poder militar está desvinculado do político, ali só pode acontecer a ruína e a morte das *ordini*:

deve, portanto, uma cidade bem ordenada querer que este estudo da guerra seja usado em tempos de paz por exercício, e em tempos de guerra por necessidade e para a glória, e ao público só deixar usá-la por arte, como fez Roma. E todo cidadão que visa em tal exercício outro fim, não é bom; e toda cidade que se governa de outro modo não está bem ordenada¹⁶⁵.

“Os exércitos auxiliares, que são outras forças inúteis, são as tropas de um poderoso chamadas para te auxiliar e defender” (*Príncipe*, XIII), continua Maquiavel. O perigo que elas oferecem é também equivalente: “perdendo, ficas destruído, vencendo ficas seu prisioneiro” (*Príncipe*, XIII). Nos *Discorsi* Maquiavel retoma a crítica praticamente nos mesmos termos: “de todos os tipos de soldados, os auxiliares são os mais prejudiciais (*più dannosi*), porque o príncipe ou a república que demanda sua ajuda, não tem autoridade alguma sobre eles, uma vez que só obedecem a quem os manda” (*Discorsi*, II, 20). Além do mais, “este tipo de soldados, quando vencem, na maioria das vezes se apoderam tanto daquele a quem foram enviados, como daquele contra quem foram enviados” (*Discorsi*, II, 20). Os dados mencionados são, pois, propícios para mostrar como a decisão de buscar uma garantia no poder de um terceiro, *condottiere* ou príncipe estrangeiro, conduz à inelutável consequência da servidão, pois estes elaboram a estratégia unicamente de acordo com os seus interesses, e não de acordo com as necessidades e objetivos de quem os contratou.

Uma leitura apressada poderia nos levar à conclusão de que Maquiavel, em vez de examinar as complexas e variadas razões da crise e decadência italianas, limita-se à crítica do

¹⁶⁵MAQUIAVEL, Nicolau. *Dell' arte della guerra*, I. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 307.

modelo de organização militar e a isto resumiria as causas da sua catástrofe¹⁶⁶. Certamente a polémica travada em torno da causa militar acaba aparecendo de modo dominante na obra a ponto de parecer exclusiva. No entanto, o destaque não coincide com a redução a um único motivo, e é no capítulo XII de *O Príncipe*, precisamente no início do exame da questão da milícia, que isso fica sobremodo patente:

dissemos acima como é necessário a um príncipe ter bons fundamentos (*fondamenti buoni*), caso contrário necessariamente se arruinará. Os principais fundamentos (*principali fondamenti*) de todos os Estados (*stati*), tanto dos novos, como dos velhos ou dos mistos, são as boas leis e as boas armas (*sono buone legge e le buone arme*). Como não se pode ter boas leis onde não existam boas armas, e onde há boas armas convém que existam boas leis, deixarei de falar das leis e falarei das armas (*Príncipe*, XII).

Maquiavel indica, pois, claramente que os “bons fundamentos” de qualquer tipo de Estado estão nas “leis” e nas “armas”, isto é, tanto na estrutura constitucional e política quanto na militar (e vice-versa). Maquiavel não diz que, faltando a primeira, a segunda pode supri-la. O que Maquiavel diz é que, posta a complementaridade dos termos, lhe é lícito (lhe *conviene*), de acordo com a finalidade precípua do discurso, tratar das *armi* e deixar como pano de fundo as *leggi*.

Na verdade, a idéia de que a força por si só não basta para fundar um Estado sólido, já está presente num escrito de 1503. Trata-se do discurso escrito por Maquiavel para ser pronunciado por Soderini diante do “Conselho Maior” referido no início de nosso trabalho,

¹⁶⁶ A avaliação que Chabod faz do pensamento de Maquiavel é precisamente essa: “*substancialmente, Maquiavel pretende uma milícia nacional porque encontra a causa da ruína italiana na corrupção militar. Sanada esta, tudo volta a ordenar-se corretamente*” (CHABOD, Federico. *Acerca de El Príncipe de Nicolás Maquiavel*. In: **Escritos sobre Maquiavel**. Op. cit., p. 96). Essa solução é ao mesmo tempo duramente criticada pelo historiador: “*ocorre que ele [Maquiavel] vê unicamente o remédio em si, sem perceber quais profundas alterações devem ser introduzidas na matéria a que se aplica, nem qual vigor requer dos tecidos para ser suportado*” (CHABOD, Federico. *Acerca de El Príncipe de Nicolás Maquiavel*. In: **Escritos sobre Maquiavel**. Op. cit. p. 96). Tanto a análise precedente, quanto a que segue, evidencia que Chabod não avaliou adequadamente as relações entre *legge* e *armi*, entre estrutura constitucional e organização militar no pensamento de Maquiavel.

Parole da dirle sopra la provisione del danaio, facto un poco di proemio et di scusa. Maquiavel vai direto ao ponto logo na abertura do texto:

Todas as cidades que durante algum tempo foram governadas por um príncipe absoluto, pelos aristocratas ou pelo povo, do mesmo modo que se governam estas, tiveram para sua defesa as forças combinadas com a prudência, pois esta não basta por si só e aquelas, ou não conduzem as coisas, ou conduzindo-as, não as mantêm. São, pois, estas duas coisas o nervo de todas as senhorias que há e haverá sempre no mundo. Quem observar as mutações dos reinos, as ruínas das províncias e das cidades, não as terá visto causadas por outra coisa, senão pela falta de armas e de juízo¹⁶⁷.

O tema das forças armadas (*armi*) é conexo com o dos principados (*principati*), que devem ser civis (*civili*), argumenta Maquiavel no capítulo IX de *O Príncipe*. Quanto à origem, a *civiltà* do principado depende da existência do apoio (*favore*) dos cidadãos (*cittadini*), graças ao qual o *privato* ascende: “quando um cidadão particular (*privato cittadino*) se torna príncipe de sua pátria, não por atos criminosos (*scelleratezza*), nem por outras violências intoleráveis, mas pelo apoio dos concidadãos (*con il favore degli altri suoi cittadini*), pode-se chamar principado civil” (*principato civile - Príncipe*, IX - grifos meus). Considerando que em todas as cidades existem “duas forças (*umori*) diversas”, o “particular” pode ascender ao principado pelo apoio do povo (*populo*) ou dos nobres (*grandi*).

Apesar de, desde o ângulo de sua gênese, parecer que não existe diferença qualitativa entre o “principado civil popular” e o “principado civil aristocrático”, Maquiavel é sem equivocidade na sua preferência pelo primeiro em detrimento do segundo, e o critério com o qual ele julga é fundado na “verdade efetiva da coisa”: um principado que se funda sobre o “povo” é mais forte, mais estável e seguro do que aquele que se funda sobre os “grandes”. A razão disso é simples: “o príncipe (...) pode assegurar-se contra os grandes, porque são poucos” (*Príncipe*, IX); agora, “não pode jamais proteger-se contra a inimizade do povo, porque são muitos” (*Príncipe*,

¹⁶⁷ MAQUIAVEL, Nicolau. *Parole da dirle sopra la provisione del danaio, facto un poco di proemio et di scusa*. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 11 (grifos meus).

IX). A esse motivo principal, Maquiavel acrescenta mais dois outros: primeiro, que o príncipe que se apoia nos *grandi*, “se vê cercado de muitos que se parecem seus iguais, não podendo, por isso, comandá-los nem manejá-los a seu modo” (*Príncipe*, IX); já aquele que chega ao principado com o favor popular “encontra-se sozinho e não tem em torno de si ninguém, ou pouquíssimos, que não estejam prontos a obedecê-lo” (*Príncipe*, IX). O segundo motivo reside no fato de não ser possível “satisfazer honestamente os grandes sem injuriar os outros, mas ao povo sim, porque seus fins são mais honestos do que os dos grandes, visto que estes querem oprimir, enquanto aqueles querem não ser oprimidos” (*Príncipe*, IX). É preciso alertar que a qualidade moral que se depreende do último argumento não é decisiva na apreciação de Maquiavel. Saber que os fins do povo “são mais honestos do que os dos grandes” importa ao príncipe somente porque pode extrair disso um ensinamento político: o exercício do poder se mostra mais fácil se lhe for possível satisfazer a um menor custo as necessidades do povo; quer dizer, fazer economia da violência e reduzir, desse modo, os perigos aos quais está exposto. Os exemplos dos “Gracos em Roma e de *messer* Giorgio Scali em Florença” (*Príncipe*, IX), lembra ele algumas linhas adiante, provam que fundar-se sobre essa “honestidade” é perigoso: nos dois casos, tendo-se constituído em defensores das reivindicações populares, acreditaram poder contar com a plebe e na hora da prova de forças se viram abandonados por ela.

Se, quanto à origem, o problema da *civiltà* do principado é resolvido pela outorga do poder por uma fração da população e não por sua conquista através da violência ou outro meio de iniciativa do indivíduo, quanto ao exercício a questão se complica. Para resolvê-la, é preciso atentar ao modo pelo qual o poder é exercido. Um príncipe terá lançado “bons fundamentos”, segundo Maquiavel, se ele tiver conquistado a “amizade” do povo, o que ele obtém “se lhe der proteção” (*Príncipe*, IX) contra o desejo dos grandes que só “querem comandar e oprimir”

(*Príncipe*, IX). Assim, *civile* é em sentido próprio, o príncipe que governa no interesse do povo. Por isso, pode acontecer que, no exercício do poder, transforme-se de fato em “não civil” o príncipe que, tendo alcançado o poder com o “apoio dos grandes” (e merecendo, por isso, o título de “civil”), em nome destes governe “contra o povo”. No entanto, pode acontecer também que, tendo-se tornado príncipe através da violência, a crueldade e a usurpação, este ganhe, pelo exercício concreto do poder em favor do povo, o título de *civile* que, quanto à gênese, certamente não lhe pertenceria de direito. É o que Maquiavel indica através da análise dos casos emblemáticos de César Bórgia e Agátocles de Siracusa. Se este último pode “encontrar algum remédio para sua situação diante de Deus e dos homens”, é porque sua “feroz crueldade e desumanidade, mais sua infinita malvadeza” resultaram no final das contas num “máximo possível de utilidade para os súditos” (*Príncipe*, VIII). Do mesmo modo César Bórgia, se este “havia lançado excelentes fundamentos para seu poder”, foi porque a violência exacerbada da qual se serviu foi utilizada para “pacificar e unir” uma província “coberta de latrocínios, tumultos e todas as formas possíveis de insolência” com o que conseguiu “conquistar a amizade da Romanha e atrair para si todo o povo” (*Príncipe*, VII).

Seja por sua origem, seja por seu exercício, o qualificativo “civil” (*civile*) dado por Maquiavel a esta forma de governo implica na necessidade do consentimento (ao menos de uma parte) da população para a sua criação. É preciso alertar imediatamente que este “consenso”, por parcial que seja, caracteriza igualmente, após o seu nascimento, o funcionamento global desse tipo de governo por oposição ao governo absoluto. Isso fica sobretudo claro com a leitura do capítulo XIX de *O Príncipe*: enquanto no capítulo IX se trata do exame das alianças táticas mais aptas a permitir que um príncipe, levado ao poder por uma fração da população, estabeleça de maneira sólida a autoridade capaz de permitir-lhe mais tarde criar ou reformar os mecanismos de Estado, o capítulo XIX trata da questão da criação das instituições políticas e/ou jurídicas

necessárias para formar um Estado duradouro. Este capítulo começa reafirmando a necessidade de o governante garantir o consentimento da população no exercício do poder: ele “deve evitar aquelas coisas que o tornem odioso ou desprezível” (*Príncipe*, XIX), assim como “ser rapace, usurpador das coisas e das mulheres dos súditos” (*Príncipe*, XIX), do mesmo modo tudo o que o faça ser tido “como volúvel, leviano, efeminado, pusilânime e irresoluto” (*Príncipe*, XIX). O capítulo XIX traz, porém, algo novo em relação ao que já havia afirmado, em outras palavras, no capítulo IX: exalta a monarquia francesa como o regime que resolveu de maneira exemplar o problema das relações dos governantes com a sociedade, dividida pela oposição de “povo” e “grandes”, através da criação do Parlamento. Para “impor um freio” à “ambição e insolência dos poderosos” e para controlar “o ódio da coletividade contra os grandes”, aquele governo “instituiu [com o Parlamento] um terceiro juiz com a função de controlar os grandes e favorecer os pequenos sem comprometer o rei” (*Príncipe*, XIX). Graças a essa instituição não se trata mais da questão de o rei aliar-se com uma das “forças” em prejuízo da outra (como dava a entender o capítulo IX), mas antes o de guardar frente a uma e a outra certa distância, garantia de sua autoridade, estando todos, governante e governados, submetidos às mesmas leis, como Maquiavel reforça nos *Discorsi*, ao tratar do mesmo problema:

o reino da França vive seguro graças a que seus reis estão obrigados a cumprir infinitas leis nas quais se compreende a segurança de todos os seus súditos. Quem organizou aquele Estado quis que os reis pudessem dispor à sua maneira dos exércitos e do dinheiro, mas que em tudo o mais não pudessem agir de outra forma do que ordenam as leis (*Discorsi*, I, 16).

Estamos procurando mostrar que o argumento segundo o qual o motivo principal da decadência vivida pela Itália residiria no sistema militar adotado não significa que Maquiavel reduza sua solução unicamente à criação de um exército nacional permanente, mas implica na necessidade de estabelecer uma nova relação entre governantes e governados. Se o consenso

popular deve comandar a origem e o exercício de um poder “bem fundado”, a criação de uma milícia nacional permanente responde à mesma necessidade. Trata-se, com efeito, nesta última questão, de descobrir o que confere verdadeiramente a segurança a um Estado. Maquiavel introduz o problema ponderando que, “para manter com segurança seu Estado, alguns príncipes desarmaram seus súditos; outros mantiveram divididas as terras submetidas; outros fomentaram inimizades contra si mesmos; outros procuraram conquistar aqueles que lhes pareciam suspeitos no início do governo; alguns construíram fortalezas, outros as demoliram” (*Príncipe*, XX). Estas diferentes estratégias têm em comum o fato de fundarem a segurança no temor. Ora, é precisamente isso que deve ser desfeito: já vimos que o governante não se assegura colocando os governados na insegurança. A inutilidade dessa estratégia foi experimentada por Florença com as freqüentes rebeliões de Pisa e de Pistóia, e por Veneza quando, no dia seguinte à derrota de Vailá, viu voltar-se contra ela as províncias nas quais tinha pensado ser proveitoso atizar as querelas entre “guelfos” e “guibelinos”. “Semelhantes métodos (*modi*), pondera Maquiavel, revelam a fraqueza do príncipe, pois num principado poderoso jamais se permitem divisões, já que são proveitosas somente em tempos de paz, podendo-se, por meio delas, manipular (*maneggiare*) mais facilmente a população, mas quando a guerra vem, esta política mostra sua falácia” (*Príncipe*, XX).

A mesma crítica pode ser aplicada à idéia de construir fortalezas para garantir a segurança: concebidas para proteger o governante das agressões estrangeiras e para colocá-lo ao abrigo da ira popular, não têm outro efeito senão o de ocultar, com o seu isolamento, o perigo interior e exterior, pois o ódio que o povo sente à vista das muralhas o impele à revolta e esta abre caminho ao invasor. Por isso, conclui Maquiavel, “a melhor fortaleza que existe é não ser odiado pelo povo” (*Príncipe*, XX). Só alcança o afeto do povo aquele príncipe que deposita confiança nele. Por essa razão, em vez de desarmá-lo, deve armá-lo: “nunca um príncipe novo desarmou

seus súditos; pelo contrário, encontrando-os desarmados, sempre os armou, pois ao lhes dar armas, tornam-se teus; tornam-se fiéis os que te eram suspeitos e os que te eram fiéis assim se conservam e de súditos transformam-se em teus partidários” (*Príncipe*, XX). Do mesmo modo que deve armar os súditos para conquistar a confiança deles, o governante deve também ganhar o apoio daqueles que, no início de seu governo, se mostravam adversários, unindo-os à sua causa, pois livres do temor, lhe serão mais fiéis do que seus pretensos aliados que, por se considerarem cheios de direitos, nem sempre é possível satisfazer: “é muito mais fácil tornar amigos aqueles homens que se contentavam com sua antiga situação, embora fossem inimigos do príncipe, do que aqueles que, por estarem descontentes, tornaram-se seu amigo e lhe facilitaram a ocupação” (*Príncipe*, XX).

O caráter ilusório da segurança proporcionado pelas fortalezas é reforçado nos *Discorsi*: “só se edificam fortalezas ou para defender-se do inimigo ou do súdito. No primeiro caso, são desnecessárias; no segundo, são prejudiciais” (*Discorsi*, II, 24). Maquiavel recorda o exemplo dos Sforza para ilustrar essa tese: graças à fortaleza construída por Francisco Sforza em Milão, os seus herdeiros “pensando que, graças a ela, viveriam seguros e poderiam ultrajar (*offendere*) os cidadãos e súditos, não esqueceram nenhum gênero de violência, de modo que se tornaram tão odiosos que perderam aquele Estado assim que foram atacados pelo inimigo, e aquela cidadela não lhes fez nada de útil durante a guerra, como também se mostrou nociva na paz” (*Discorsi* II, 24). Ou seja, a fortaleza, ao tornar visível a dominação, cristaliza o ódio dos súditos. No momento em que é atacada, não só evidencia o risco da política de exclusão do povo no exercício do poder, como o próprio desamparo do príncipe sob esse aparelho de coerção. Com essas considerações, Maquiavel retorna à tese central: “não são as fortalezas que mantêm os príncipes no poder, mas a vontade dos homens” (*Discorsi*, II, 24). Somente estes proporcionam uma segurança efetiva:

o príncipe que pode atuar com um bom exército não necessita edificar fortalezas, e o que não tem um bom exército, não deve edificá-las. É melhor que fortifique a cidade onde reside, conserve-a bem provisionada e mantenha seus cidadãos bem dispostos para resistir ao ataque do inimigo, até que um acordo ou uma ajuda exterior libere a cidade. Todas as outras medidas são muito onerosas em tempos de paz e inúteis em tempos de guerra (*Discorsi*, II, 24 - grifos meus).

Não há segurança verdadeira sem o envolvimento do povo e quanto mais este participar dos negócios do Estado, mais se sente comprometido com os seus problemas e, conseqüentemente, com mais vontade se lança numa guerra. É isso precisamente o que faz a diferença entre um exército próprio e um mercenário: enquanto o primeiro “combate pela própria glória” (*Discorsi*, I, 43), o segundo só o faz “para servir a ambição alheia” (*Discorsi*, I, 43). A opção por um ou outro modelo não se funda no critério da mera eficiência técnica no combate. O que importa realmente é fomentar laços de co-responsabilidade pelos destinos do Estado:

Naqueles exércitos nos quais não há um afeto (*affezione*) por aquilo pelo que combatem capaz de convertê-los em partidários (*partigiani*), jamais existirá suficiente *virtù* que lhes permita resistir a um inimigo um pouco valoroso (*un poco virtuoso*). Como este amor e esta obstinação só podem nascer nos súditos, é necessário, quando se quer conservar um Estado, quando se quer manter uma república ou um reino, formar o exército com os próprios súditos, como vemos que o fizeram todos aqueles que alcançaram grandes êxitos com as armas (*Discorsi*, I, 43 - grifos meus).

A conduta de Florença, tem sido exatamente a contrária: sua segurança sempre foi garantida a peso de ouro. No entanto, diz Maquiavel,

nesta vileza não viveram somente os florentinos, mas também os venezianos e o rei da França, o qual, com um reino tão grande, vive tributário dos suíços e do rei da Inglaterra. Tudo isso resulta do fato de manter desarmado o povo e porque o rei e os grandes preferem gozar as vantagens presentes, saquear o povo e evitar perigos mais imaginários do que reais, em vez de fazer coisas que lhes dêem segurança e façam seus Estados felizes para sempre (*Discorsi*, II, 30 - grifos meus).

Os dirigentes políticos modernos, ao atribuírem a força militar de um Estado ao dinheiro, o fazem com um objetivo bem determinado: eles desarmam o povo para melhor poderem pilhá-lo! Colocando-se contra a opinião comum, que entende ser o dinheiro o nervo da guerra, Maquiavel sustenta que são os “bons soldados” (*Discorsi*, II, 10) o que constitui a verdadeira força militar.

Se ele restringisse a sua análise unicamente a essa consideração, permaneceria preso à lógica das relações de força. É no capítulo XII, cujo objeto é determinar “Se é melhor, temendo ser atacado, começar ou esperar a guerra” (*Discorsi*, II, 12 - título), que o argumento se esclarece. Examinando as razões invocadas em favor de uma e de outra tese, ele se mantém apenas na aparência nos limites da estratégia militar. A verdadeira força militar de um Estado depende da relação que seus dirigentes mantêm com o povo, ensina Maquiavel: enquanto o Estado que mantém seus súditos desarmados deve evitar a guerra dentro de seu território, aquele que pode contar com a resistência armada dos cidadãos tem sua força em seu mais alto grau no seu próprio país, e, por isso, pode tirar deste a massa de combatentes e mobilizar os seus recursos face ao invasor. Nas palavras do autor, “o príncipe que tenha seus povos armados e organizados para a guerra, deve esperar sempre em seu território (*in casa*) um inimigo potente e perigoso, sem nunca ir ao seu encontro. Mas o que mantém seus súditos desarmados e o país pouco acostumado à guerra, é melhor que se distancie sempre o mais possível de casa” (*Discorsi*, II, 12).

Maquiavel, ao refutar a opinião corrente dos sábios de seu tempo, mostra que a força de um Estado não reside estritamente nos dois critérios objetivos - dinheiro e soldados - em que costuma ser colocada. Suas *considerazioni* deixam claro que a grandeza de um Estado depende do conhecimento que seus dirigentes possuem do fundamento da política. Partindo do exame de detalhes técnicos da arte da guerra - a crítica à opinião favorável dos modernos acerca da artilharia e a sua própria convicção da superioridade da infantaria sobre a cavalaria - o que lhe interessa no fundo é estabelecer a ligação entre guerra e política¹⁶⁸. Desse modo, a discussão

¹⁶⁸Esta tese, por sinal, está presente já desde um “escrito juvenil” dedicado à instituição da *Ordinanza*: *La cagione dell’ordinanza, dove la si truovi, et quel che bisogni fare*. Assim, por exemplo, logo no segundo parágrafo do texto faz essa *considerazione*: “Deixarei de lado debater se está bem ou não ordenar o Estado vosso para as armas, porque todos sabem que aquele que diz império, reino, república, quem diz homens que comandam (...), diz justiça e armas. Vós, justiça não tendes muita, e armas, nada e o único modo de recuperar uma e outra é preparar-se para as armas” (MAQUIAVEL, Nicolau. *La cagione dell’ordinanza, dove la si truovi, et quel che*

sobre o exército romano visa destacar o papel do povo na expansão e na conservação do Estado. Assim, não é o caso de recusar os méritos da artilharia moderna, e sim mostrar que ela “é útil para um exército quando com ela vai mesclada a antiga *virtù*, mas sem esta e contra um exército virtuoso (*virtuoso*) resultará totalmente inútil” (*Discorsi*, II, 17). Igualmente, se é preciso “estimar mais a infantaria do que a cavalaria” (*Discorsi*, II, 18 - título), não é porque “os cavalos são desnecessários num exército” (*Discorsi*, II, 18), e sim porque é preciso compreender que “o fundamento e o nervo do exército, e o que mais deve ser estimado, é a infantaria” (*Discorsi*, II, 18), uma vez que esta expõe do melhor modo aquilo que é decisivo numa guerra: a *virtù* dos combatentes.

A identificação da arma de guerra mais apropriada não é, pois, o resultado da comparação de fatos brutos acerca da eficácia relativa de artilharia, cavalaria e infantaria. Ela decorre antes do conhecimento que o governante possui daquilo que está na origem (fundamento) do poder político. Do mesmo modo, o erro cometido na opção por determinada arma não é uma questão que se restringe aos limites da técnica de guerra, mas é fruto da ignorância e avidez dos príncipes. É essa lição que se depreende das considerações que Maquiavel faz nos capítulos XVI a XVIII do livro II dos *Discorsi*, particularmente da discussão relativa às vantagens da infantaria e a crítica aos príncipes italianos, que optaram por exércitos mercenários a cavalo comandados por *condottieri* estrangeiros:

Entre as culpas (*peccati*) dos príncipes italianos, que fizeram a Itália serva de estrangeiros, nenhuma é maior do que a de terem menosprezado este corpo [a infantaria], voltando todo seu interesse à milícia a cavalo. Esta desordem se deve à malvadez dos chefes (*malignità de' capi*) e à ignorância dos que governam (*ignoranza di coloro che tenevano stato*). Porque estando a milícia italiana reduzida, nos

bisogni fare. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 37-8 - grifos meus). Contudo, é num texto de sua “maturidade intelectual”, o *Proemio* da “Arte da Guerra”, que ele coloca essa questão de modo extremamente claro: “*Muitos tiveram e têm esta opinião, Lourenço: nada teria existido com menos conveniência uma com a outra, nem tão diferente (dissimile) do que a vida civil da vida militar (...). Porém, se considerássemos as antigas instituições, não se encontraria coisa mais unida, mais conforme e que, necessariamente (di necessità) uma amasse a outra tanto quanto esta*” (MAQUIAVEL, Nicolau. *Dell' arte della guerra*, Proemio. In: **Tutte le Opere**. Op. cit., p. 301).

últimos vinte e cinco anos, a homens sem pátria (*uomini che non avevano stato*), a capitães de ventura (*capitani di ventura*), estes pensaram como poderiam manter sua reputação permanecendo armados e desarmando os príncipes. E como não podiam pagar por um longo tempo um grande número de infantas e não tinham súditos dos quais poderiam se valer, e uma infantaria pequena não lhes daria prestígio (*riputazione*), decidiram ter cavalos (*Discorsi*, II, 18 - grifos meus).

Maquiavel ressalta que a divisão entre o militar e o político, que caracteriza os Estados italianos, está associada ao papel desempenhado pelo dinheiro na guerra: observando que príncipes sem exércitos pagam homens armados e sem súditos, denuncia que o dinheiro veio ocupar nas sociedades modernas o lugar deixado vago pelo povo. Desse modo, sua crítica às forças mercenárias e ao “condotierismo”, por um lado, e a sua defesa da necessidade imperiosa da constituição de um exército próprio formado basicamente por infantas comandados pessoalmente pelo príncipe, por outro, é, na verdade, uma tentativa de colocar em evidência o papel central do povo na construção da grandeza do Estado¹⁶⁹. Além disso, visa também deixar claro que na origem da impotência dos Estados modernos e da falsidade do discurso dominante (que sustenta ser o dinheiro o nervo da guerra) está a decisão dos príncipes que desarmaram seu povo para melhor pilhá-lo e saciar o seu apetite imediato¹⁷⁰.

Esta lição é ilustrada por Maquiavel através de suas considerações em torno da maneira pela qual a república popular de Florença capitulou diante das tropas espanholas em 1512. Para

¹⁶⁹ Isso, de certo modo, mostra que a crítica de Chabod, para quem “*resulta supérfluo evidenciar o equívoco da afirmação de Maquiavel de que o dinheiro não é o motor da guerra: a experiência daqueles anos demonstrava precisamente o contrário*” (CHABOD, Federico. *Acerca de El Príncipe de Nicolás Maquiavelo*. In: *Escritos sobre Maquiavelo*. Op. cit., p. 86, nota 126), é fruto de uma ótica interpretativa demasiadamente restrita.

¹⁷⁰ Para descobrir a verdade acerca das relações entre o político e o militar, na opinião de Claude Lefort, é preciso estar atento ao caráter “simbólico” dos escritos de Maquiavel. Segundo seu entendimento, há uma relação entre as diferentes armas e classes sociais. Assim, a infantaria revelaria “*que o poder do exército repousa sobre homens a pé capazes de mover-se em todas as direções (...), do mesmo modo que o poder da república repousa sobre o povo, da qual sabemos que permite a expressão e a confrontação de todas as opiniões*” (LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Op. cit., p. 561). A cavalaria, “*destinada a um só tipo de concepção e de operações, essencialmente dividida em unidades particulares e fundada sobre a divisão de cada unidade em cavaleiro e montaria, representa a posição de classe dominante, de uma vez para sempre definida por sua ação de dominação, dividida entre seus membros cada um dos quais perseguindo seu próprio interesse e fundado sobre a divisão em cada um de pessoa privada e de pessoa pública*” (Ibidem, p. 561). A artilharia, “*enquanto garantia do poder, instalado no real, na ausência do verdadeiro agente do poder, é um elo na série de elementos que encobrem a divisão social*” (Ibidem, p. 564).

compreender melhor este acontecimento e a lição (o papel do povo e o erro dos governantes que o desarmam) que Maquiavel pretende proporcionar, é útil caracterizar, mesmo que só resumidamente, a situação histórica em questão. Em 1503, após a morte do papa Pio III, foi eleito Giuliano della Rovere, que assumiu o cargo como Julio II. Desde o primeiro momento de sua ascensão ao trono pontifício, estava decidido a recuperar todo o patrimônio da Igreja além de ambicionar a hegemonia política no cenário europeu. Esta determinação levou-o a adotar uma postura belicista que culminou em 1511 com a assinatura do “Tratado da Santa Aliança” com Fernando de Aragão, rei da Espanha, ganhando com isso seu apoio para a luta contra a França. Assim que teve início uma nova fase de campanhas, a infantaria espanhola entrou na Itália. As tropas aliadas obrigaram os franceses a evacuar Ravena, Parma e Bolonha e, finalmente, os expulsaram para além de Milão. O movimento seguinte era contra Florença, já que a cidade não ousara enfrentar os franceses e, por conseguinte, não declarara o seu apoio ao papa. Em 29 de agosto de 1512 os espanhóis saquearam a cidade vizinha de Prato e três dias depois os florentinos capitularam sem qualquer resistência. O *gonfaloniere* Soderini fugiu para o exílio, os Medici retornaram à cidade após uma ausência de dezoito anos (desde a sua expulsão em 1494) e poucas semanas mais tarde dissolviam-se as bases da república popular de Florença.

Esta é, em rápidos traços, a situação histórica concreta. Diante dela, coloca-se a questão: o que poderia ter sido feito para pôr os florentinos na necessidade de combater? Qual iniciativa poderia ter sido tomada que tornasse evidente a importância crucial do momento e que desse à guerra o caráter de uma luta pela vida, de uma luta tal que a causa da liberdade, a qual, em princípio, era a base do governo republicano de Florença, se tornasse uma causa vital? Para Maquiavel está claro que o conhecimento histórico teria sido suficiente para trazer à luz uma solução adequada ao momento. O fato objetivo, porém, é que Soderini não soube (ou não quis) elaborar uma estratégia contra os seus adversários enquanto ainda era tempo. Qual teria sido uma

estratégia possível nestas circunstâncias? Para formulá-la, Maquiavel parte do conceito de necessidade, que dá o título ao capítulo XII do livro III dos *Discorsi*: “Um capitão prudente deve impor aos seus soldados a necessidade de combater e retirá-la do inimigo”. No corpo do capítulo, ele explica a idéia:

os antigos capitães dos exércitos conheciam a *virtù* da necessidade e o quanto esta tornava obstinados os ânimos dos soldados ao combater; faziam de tudo para que seus soldados se vissem forçados por ela, ao mesmo tempo que usavam de todos os meios para que os inimigos se vissem livres dela. Por isso, muitas vezes abriam ao inimigo caminhos que ele poderia abrir por si mesmo e aos seus próprios soldados fechavam aqueles que poderiam deixar abertos. Aquele, portanto, que deseja que uma cidade se defenda obstinadamente, ou que um exército em campanha combata obstinadamente, deve, acima de tudo, usar de todos os meios para introduzir essa necessidade no ânimo (*ne' petti*) daqueles que irão combater (*Discorsi*, III, 12).

Como notamos, a idéia de necessidade permite que Maquiavel evidencie o fatalismo inerente à tese de que as relações de força determinam de forma inelutável o resultado dos acontecimentos e, por isso, que na situação dada apenas uma única saída era possível: Florença deveria capitular diante da superioridade de forças lideradas pelos espanhóis. Além de evidenciar o erro dos que pensam que o ator em posição de fraqueza está irremediavelmente condenado ao fracasso, o recurso à idéia de necessidade mostra também que a força militar não é determinada tão somente pelo número de soldados e as armas de que dispõem, mas igualmente pela consciência do risco. A questão que se punha é: na situação concreta na qual Florença se encontrava em 1512, ameaçada pelas tropas espanholas, essa “consciência do risco” e o conseqüente desejo de luta poderia ser despertado indistintamente no conjunto da população, ou apenas numa parcela desta? Neste caso, em qual?

A resposta a essa questão é dada por Maquiavel na conclusão do capítulo XIII do mesmo livro: “estou convencido que se deve confiar mais no capitão que tenha tempo de instruir e armar seus homens, do que num exército insolente com um chefe tumultuário tirado de suas

próprias fileiras” (*Discorsi*, III, 13). Esta conclusão revela seu pleno sentido se substituirmos a figura do “capitão” pela do político e a do “exército” pela do povo. A legitimidade desse recurso ampara-se na ótica interpretativa anteriormente citada, de que no centro das preocupações militares de Maquiavel não está a questão técnico-militar propriamente dita, e sim a ligação desta com a política, interessando-se pela primeira somente enquanto for necessária à construção da última. Adotando esse recurso, perceberemos que é equivocada a tese segundo a qual as virtudes do povo dependem das de seus governantes: um povo não corrompido é capaz de agir com sabedoria mesmo quando aqueles que o dirigem cometem falhas: “em muitos lugares de sua [de Tito Lívio] *História* se podem ver provas maravilhosas de *virtù* de soldados sem capitão, e vemos que freqüentemente se comportavam de modo mais feroz e disciplinado depois da morte dos cônsules do que antes” (*Discorsi*, III, 13). Além disso, e é essa idéia que vem principalmente em questão, é possível criar uma força de combate nova. Para ilustrá-la Maquiavel refere três exemplos. O primeiro: “os romanos, por falta de homens, armaram um grande número de servos (*servi*) e ordenaram a Semprônio Graco que os instruisse, e ele em pouco tempo fez deles um bom exército” (*Discorsi*, III, 13); o segundo: “Pelópidas e Epaminondas, como dissemos em outros lugares, depois de livrar sua pátria da servidão (*servitù*) dos espartanos, em pouco tempo fizeram de camponeses (*contadini*) tebanos ótimos soldados, que não só resistiram ao exército espartano, como o venceram” (*Discorsi*, III, 13); por fim, o terceiro exemplo:

Caio Sulpício, ditador romano, preparando uma batalha contra os franceses, armou todos os criados (*saccomani*) e camponeses (*gente vile del campo*), e mandando-os montar nas mulas e em outras cavalgaduras, com armas e insígnias de modo a parecer um esquadrão de cavalaria, os escondeu detrás de uma colina e ordenou que, a um sinal dado, quando a batalha estivesse em seu apogeu, saíssem e se mostrassem ao inimigo. Isto se realizou tal como planejado e causou tanto terror aos franceses, que os fez perder a jornada (*Discorsi*, III, 14).

Nos três exemplos - dos escravos de Semprônio Graco, dos camponeses de Pelópidas e Epaminondas e do armamento dos criados de Caio Sulpício - a qualidade a que Maquiavel chama a atenção é a mesma: a *virtù* do capitão consiste na capacidade de criar uma força nova para suprir uma força enfraquecida ou ausente. Se adotarmos o recurso acima referido, de substituir a figura do capitão pela do dirigente político e a do exército pela do povo, compreendemos a lição que Maquiavel pretende proporcionar com esses exemplos: é possível a um dirigente fazer surgir uma massa de combate nova com a qual o adversário não contava. Neste caso, o que um dirigente político de Florença como Soderini poderia ter feito na situação concreta em questão, não podendo contar com os *grandi*, era buscar o apoio daquele que, ordinariamente, se encontra excluído do jogo político: o *populo*, a camada oprimida, a única que poderia ser mobilizada para a luta, porque combate quando descobre que a sua emancipação está em jogo. A plebe de Florença, à semelhança dos escravos sob Semprônio Graco, dos camponeses sob Pelópidas e Epaminondas, e dos criados sob Caio Sulpício era a única força capaz de agir por necessidade: tal como os escravos sabiam que combatendo Mitrídates e vencendo alcançariam a sua emancipação e perdendo não teriam como serem reduzidos na sua condição social, assim como os camponeses tebanos lutavam por sua independência, assim também a plebe de Florença era a única força capaz de agir arriscando tudo. Se os florentinos se dispersaram diante da mera ameaça da invasão espanhola, antes e sem mesmo travar combate, eles também poderiam ter se superado plenamente se um chefe hábil (na situação histórica em questão, se Soderini...) tivesse aproveitado a ocasião para inculcar-lhes confiança em si mesmos. Aos dirigentes florentinos de modo geral e a Soderini de modo particular, faltou a percepção que a conduta do povo é determinada pela relação que ele mantém com a autoridade que o comanda. Por isso, é vão pretender emprestar-lhe coragem ou covardia como se tratasse de qualidades “naturais”. Cabe àquele que possui o saber da política convencê-lo da necessidade de empenhar sua vida para

salvar a liberdade. É um equívoco pensar que o povo fracassa por covardia numa crise. Ele “sente” quando não há ninguém para inspirar confiança, mas “sente” também o caminho novo no qual se engaja um homem de *virtù*. Por isso, não deve desesperar jamais de seu apoio.

O verdadeiro político de *virtù* compreende que suas ações não podem permanecer prisioneiras da mera lógica da relação de forças e de movimentos que excluem a intervenção do povo. Os exemplos de Epaminondas, Semprônio Graco e Caio Sulpício mostram que é possível vencer “tropas veteranas e extremamente exercitadas com exércitos novos” (*Discorsi*, III, 38. Seu sucesso autoriza esta conclusão: “o príncipe que, com abundância de homens, carece de soldados, deve queixar-se (*dolersi*) somente da sua própria preguiça (*pigrizia*) e imprudência (*poca prudenza*) e não da covardia (*viltà*) dos homens” (*Discorsi*, III, 38). Esta fórmula, traduzida para a linguagem política, significa: um dirigente que não sabe encontrar no povo o seu apoio, não pode reprovar a fraqueza deste, e sim deve confessar a sua própria¹⁷¹.

¹⁷¹É sabido que Maquiavel não somente “teorizou” acerca da arte militar, como também levou a efeito em Florença uma experiência de organização do sistema militar tentando aplicar o preconizado em suas obras. Aprovada a criação da milícia pelo “Grande Conselho” em 1506 e nomeado seu Secretário, Maquiavel deu início ao recrutamento e treinamento de soldados “*de acordo com a milícia e a ordem dos alemães*”. Qual avaliação pode ser feita dessa tentativa? Chabod é implacável em sua crítica, denunciando seus limites “técnicos” e “políticos”: o defeito “técnico” reside em sua opinião na pressuposição errônea em que esse exército se apoiava, de que “*os homens do país poderiam, com algum exercício adequado e sem estar bem disciplinados (a falta de oficiais subalternos constitui um dos defeitos técnicos mais graves da “ordenança”)*, colocar-se em condições de resistir aos bem treinados exércitos profissionais da guerra (...) justamente num momento no qual a adoção de novos corpos táticos (suíços) e a troca generalizada dos sistemas bélicos tornavam delicadíssimo o funcionamento efetivo de um exército, e mais do que nunca necessária uma prolongada e contínua preparação dos homens” (CHABOD, Federico. *Nicolás Maquiavelo*. In: **Escritos sobre Maquiavelo**. Op. cit., p. 213). O defeito “político”, segundo Chabod, consiste “*no fato de, para que os habitantes do domínio florentino entregassem sua alma em defesa da pátria, teria sido necessário que primeiro sentissem Florença e o Estado florentino como sua pátria, e tivessem, com os florentinos, igualdade de direitos, além da igualdade de deveres; mas era difícil pedir-lhes o sacrifício de si quando o Estado, como plenitude de direitos, se extinguia no âmbito dos muros florentinos*” (CHABOD, Federico. *Nicolás Maquiavelo*. In: **Escritos sobre Maquiavelo**. Op. cit., p. 213). A reforma militar proposta por Maquiavel, para ser verdadeiramente sólida, deveria supor ao mesmo tempo uma reforma “política” do Estado, “*significava saltar mais além da história dos tempos, mais além da história a que o próprio escritor se remetia em toda sua construção política. Maquiavel fecha os olhos diante disso*” (CHABOD, Federico. *Acerca de El Príncipe de Nicolás Maquiavelo*. In: **Escritos sobre Maquiavelo**. Op. cit., p. 95). Esses limites não desfazem, porém, de todo os méritos da tentativa prática de Maquiavel, reconhece Chabod: “*fica, e esta é a grande verdade afirmada por Maquiavel, que o Estado é “força”, que o Estado deve ter uma sólida organização militar, que nas relações internacionais entre Estados, as que em determinado momento decidem são as “armas”; e faltando estas, o “juízo” e a “prudência”, quer dizer, a sabedoria política e a habilidade diplomática, acabam cedo ou tarde por resultar impotentes para resolver os grandes problemas. Para que o “juízo” possa atuar e fazer-se respeitar, é mister que se saiba que,*

3 A DECADÊNCIA POLÍTICA: A AÇÃO DE CORRUPÇÃO

O estudo do problema da corrupção política na obra de Maquiavel pode ser levado a efeito desde diferentes ângulos, um dos quais é o que se ocupa das causas de seu surgimento. Adotar esta perspectiva de análise implica em partir do estudo da “natureza humana” (e, conseqüentemente, das formas de condicionamento dos diversos modos de vida e de ação por ela influenciados) e da “teoria cíclica da história” (e, conseqüentemente, da existência de uma “lei natural” da sucessão cíclica das diferentes formas políticas). A abordagem da questão por este prisma não nos parece apropriada, pois em nosso entendimento tanto a compreensão antropológica quanto a noção de história de Maquiavel não apontam para uma “teoria da corrupção” na sua obra. Atribuir a causa da corrupção a uma “disposição natural” decorrente de uma natureza humana degenerada parece improcedente, porque para ele o “mal” não constitui a estrutura fundamental da natureza humana, ele não é originário, e sim uma “hipótese”, uma “pressuposição” necessária para aqueles que agem no mundo da política, tornando-se apenas um “meio” para enfrentar a *fortuna*. Quanto ao segundo ponto, entendemos que, a rigor, Maquiavel não participa da visão polibiana de um retorno cíclico dos acontecimentos comandado por uma “lei natural” reguladora do processo de degeneração-regeneração das formas políticas, já que o movimento circular, na fase de corrupção, pode ser interrompido pela ação virtuosa, assim como um Estado corrompido pode não evoluir para sua forma necessariamente seguinte, mas ser tomado por um Estado vizinho mais poderoso. Uma e outra “causa” da corrupção, tomadas neste sentido, apontam para uma certa constância ou regularidade e, conseqüentemente, a uma imutabilidade tanto da natureza humana quanto da história, o que conflita com o caráter de

detrás dele, existe uma força que, chegado o momento, é também capaz de impor-se com as armas. Esta é a grande intuição de Maquiavel” (CHABOD, Federico. *El Secretario Florentino*. In: **Escritos sobre Maquiavelo**. Op. cit., p. 345).

indeterminação decorrente do papel desempenhado pelo desejo e pela *fortuna* na compreensão maquiaveliana de homem e de história, respectivamente.

Ao invés de preocupar-se com as “causas” da corrupção, parece-nos que Maquiavel considera esta simplesmente como um “fato” ou um “dado” da história, interessando-se muito mais em descobrir a “lógica” de seu desenvolvimento do que por especulações em torno dos fatores determinantes de sua origem. Quer dizer, interessa-lhe pesquisar o modo como ela desafia a inteligência do político, pois a sua inevitável ocorrência em qualquer forma de governo provoca a necessidade de encontrar e adotar meios capazes de detê-la. Em outras palavras, para Maquiavel o decisivo não é considerar a corrupção nem como fruto de uma lei da história (nascida da natureza humana ou da circularidade dos acontecimentos) que, por ser transcendente ao homem, governaria inteiramente a sua existência, nem diz respeito a uma carência em relação a um regime político ideal. Para ele trata-se simplesmente da questão de saber se a ação humana é capaz ou não de dominar o processo de corrupção, em que condições isso é possível e quais as ações que, uma vez perpetradas, podem proporcionar um *vivere civile* com certa continuidade no tempo.

Maquiavel introduz o exame dessas questões no capítulo XVII do livro I dos *Discorsi* ao analisar o problema da ascensão à “liberdade” (que corresponde neste contexto à forma republicana de governo) de um povo habituado a viver sob o domínio de um príncipe, mas afetado pela corrupção. Nesta situação, sustenta Maquiavel, este povo “não poderá chegar à liberdade, ainda que o príncipe desapareça com toda sua estirpe” (*Discorsi*, I, 17). A única chance de instaurar uma república num tal quadro reside, como ele precisa mais adiante, numa reeducação da população graças às boas leis promovidas por “alguém que as faça observar com tanta força até que a matéria se torne boa” (*Discorsi*, I, 17). A “liberdade” pode ser estabelecida apenas ali onde o corpo social ainda está são. Um povo corrompido é incapaz de se apoderar dela,

ou mesmo de conservá-la, por seu próprio esforço, e se “uma cidade em decadência devido à corrupção de sua matéria volta a levantar-se, será pela *virtù* de um homem vivo e não pela *virtù* do universal que sustenta as boas leis” (*Discorsi*, I, 17).

Tal é o poder da corrupção que podemos perguntar-nos se há algum meio de bloqueá-la efetivamente ali onde ela ainda não desenvolveu todos os seus efeitos. De acordo com o ensinamento do capítulo XVIII, a reforma é tão difícil quanto a mudança radical. Nos dois casos o princípio da ação pode ser determinado, mas sua aplicação se mostra tão difícil que podemos duvidar se uma e/ou outra são possíveis. Partindo do postulado da interação e, portanto, da presença simultânea de boas leis e de bons costumes (já que “os bons costumes, para conservar-se, têm necessidade das leis, assim como as leis, para serem observadas, exigem bons costumes” - *Discorsi*, I, 18), Maquiavel começa pela análise do processo de decadência que conduziu a república romana a uma esclerose progressiva e culminou na ineficácia total (ou quase) de suas instituições e leis. As “leis” (*leggi*), explica Maquiavel, variaram, no exemplo romano em questão, de acordo com os “acontecimentos” (*accidenti*) da história. Contudo, enquanto as leis “variaram” adaptando-se ao novo conteúdo político e social da cidade, as “instituições” (*ordini*) permaneceram inalteradas. Desse modo, ocorreu um descompasso¹⁷² entre estas disposições institucionais fundamentais e as leis (entre *ordini* e *leggi*). Esse “descompasso” acentuou-se com o tempo fazendo com que as primeiras, uma vez tornadas “más”, isto é, desadaptadas à situação, acabassem corrompendo as últimas, por mais adequadas que tenham sido aos problemas do momento, tornando-as totalmente ineficazes por se revelarem incapazes de resistir à corrupção crescente dos costumes. Esse processo observado na história romana leva Maquiavel a formular a “regra geral”: “se as leis mudam (*variano*) numa cidade segundo os acontecimentos (*accidenti*), as instituições (*ordini*) não mudam nunca, ou raramente, donde resulta que as novas leis não

¹⁷²Um “*antagonismo cronológico*”, nas palavras de Gennaro SASSO. In: *Studi su Machiavelli*. Nápoles, Morano, 1967, p. 115.

bastam, porque as instituições, que permaneceram imutáveis, as corrompem” (*Discorsi*, I, 18). Conseqüentemente, para que seja reconstituída a harmonia da relação, é necessário poder modificar não somente a lei, mas também as instituições¹⁷³. Como é possível resolver este problema?

Maquiavel está convencido de que se existe uma saída, ela passará necessariamente pela ação individual de um *datore di leggi*. De sua *virtù* depende a adequada solução desse problema. Com esse intuito, põe-se a examinar as duas vias logicamente possíveis: renovar “todas [as instituições] de uma só vez (*rinnovare tutti a un tratto*), ao descobrir que já não são mais boas, ou gradualmente (*poco a poco*) antes que seja percebido por todos” (*Discorsi*, I,18). As duas soluções, confessa Maquiavel, “são quase impossíveis” (*quasi impossibile* - *Discorsi*, I,18). A dificuldade implicada na primeira hipótese e que a torna *quasi impossibile*, decorre da improbabilidade de encontrar-se “um homem prudente que veja os inconvenientes desde longe e em sua origem” (*Discorsi*, I, 18). Mesmo se o encontrássemos, adverte Maquiavel, ele estaria só no meio de uma multidão incapaz de ver e de compreender os sinais da corrupção, pois “não pode persuadir os outros do que percebe, pois os homens, acostumados a viver de uma certa maneira, não querem mudar, e sobretudo não vêem o mal presente, a não ser mostrando-o por conjectura” (*Discorsi*, I, 18).

Quanto à segunda hipótese, a de reformar radicalmente o conjunto das instituições, a dificuldade que a torna “quase impossível” nasce dos problemas implícitos na gênese “violenta” dos principados. Com efeito, o pressuposto dessa solução é que, dado o fato de os “meios ordinários” (*termini ordinari*) se revelarem “insuficientes”, é “necessário recorrer a métodos extraordinários, como a violência e as armas, e converter-se, antes de mais nada, em príncipe da

¹⁷³Ou como diz Sasso, “não só o elemento relativamente ‘dinâmico’, mas também o elemento relativamente ‘estático’ da ordem estabelecida”. SASSO, Gennaro. *Studi su Machiavelli*. Op. cit. p. 115.

cidade a fim de poder dispor tudo a seu modo” (*Discorsi*, I, 18). Isso origina o dilema: de um lado, a inevitabilidade da utilização da “violência” para efetivar a regeneração de um Estado corrompido; de outro, a necessidade de “ser um homem bom (*uomo buono*) para reordenar (*riordinare*) uma cidade para uma verdadeira vida política” (*vivere politico - Discorsi*, I, 18). Assim, se a “reforma” for empreendida por um “homem bom”, certamente pode-se esperar a regeneração da ordem política. Ocorre, porém, lembra Maquiavel, que “o tornar-se, pela violência, príncipe de uma república (*principe di una repubblica*) pressupõe um homem mau” (*uomo cattivo - Discorsi*, I, 18) e, por isso, é difícil esperar que um “homem bom (*uomo buono*) queira chegar a ser príncipe por maus caminhos (*vie cattive*) ainda que seu fim fosse bom” (*ancora che il fine suo fussi buono - Discorsi*, I, 18). De outro lado, se a reforma radical for empreendida por um “homem mau”, certamente este não verá inconvenientes no fato de ter de servir-se dos “métodos extraordinários” indispensáveis para “tornar-se príncipe de uma república”. O problema neste caso, alerta Maquiavel, é saber até que ponto este tipo de homem, “uma vez tornado príncipe, queira fazer o bem, empregando para o bem aquela autoridade que conquistou com o mal” (*Discorsi*, I, 18).

Todas estas condições tão dificilmente realizáveis tanto numa quanto noutra hipótese, uma vez iniciado o processo de corrupção, fazem com que uma cidade tenha poucas chances de encontrar um homem ao mesmo tempo decidido e apto seja para adotar, enquanto ainda é tempo, as medidas reformadoras necessárias à manutenção das instituições republicanas, seja para impor aos seus concidadãos pela violência as medidas radicais indispensáveis para a restauração de um Estado republicano. Uma e outra oscilam, segundo os casos e as circunstâncias, entre o difícil e o impossível: “de tudo o que acabo de dizer, transparece a dificuldade, ou impossibilidade, que existe numa cidade corrupta para manter uma república ou de criá-la de novo” (*Discorsi*, I, 18). Em todo caso, pondera Maquiavel, “se, apesar de tudo, a tivesse de criar ou manter, seria

necessário que a inclinasse mais para a monarquia (*stato regio*) do que ao estado popular (*stato popolare*), para que os homens, cuja insolência não pode ser corrigida pelas leis, sejam freados (*frenati*) de algum modo por uma potestade quase régia” (*podestà quasi regia* - *Discorsi*, I, 18). A “solução monárquica” anunciada por Maquiavel não pode ser interpretada como uma conversão à tese da superioridade do principado sobre a república¹⁷⁴. Antes, esta “saída” revela sua convicção de que o principado é a única alternativa que resta para resolver situações de extrema crise: num quadro de corrupção generalizada das instituições não há como esperar que estas tenham ainda força suficiente para promover a restauração da cidade. Quando *ordini e leggi* perderam sua força, a única esperança de reforma do Estado está na intervenção de um indivíduo dotado de uma *virtù* “extraordinária”.

Tomando o raciocínio de Maquiavel no seu conjunto, podemos resumi-lo desse modo: a única chance de restaurar ou de criar uma república numa cidade corrompida é que apareça um homem decidido a fazê-lo e que, para alcançar seu fim, torne-se senhor absoluto da cidade e conserve este poder pleno para reprimir pela força a “insolência” até que a cidade seja reeducada politicamente. Paradoxalmente, portanto, o principado aparecia a Maquiavel como o caminho mais seguro para a criação de uma república viável. A conquista do “poder absoluto” defendida nas passagens acima examinadas não tem mais o sentido de fim “em si”, como, talvez, o pudesse dar a entender *O Príncipe*, e sim o de “mal menor”, o *migliore partito*, o que oferece *meno inconveniente* (*Discorsi*, I, 6): um meio imposto pela necessidade para restaurar na cidade uma vida civil, mas que deve culminar numa república.

É preciso admitir que a solução proposta repousa sobre o pressuposto das “boas intenções” do príncipe: não somente seus fins permanecem em grande parte imprevisíveis (já

¹⁷⁴ uma vez que, até mesmo em *O Príncipe*, ele está igualmente convencido da superioridade (prática) da república sobre o principado: “nas repúblicas existe mais vida, mais ódio, mais desejo de vingança [do que no principado]: não deixam nem podem deixar repousar a memória da antiga liberdade” (*O Príncipe*, V).

que só os conhecemos por seus frutos), mas a própria escolha do regime mais apropriado ao grau de corrupção vigente é deixada a uma apreciação pessoal. A seqüência dos capítulos mostra que Maquiavel está consciente do impasse e da necessidade de ter de conhecer antecipadamente as intenções dos governantes e de “racionalizar” suas escolhas. Para tanto, é imprescindível voltar-se à “verdade efetiva” e subordinar a ela as decisões políticas a tomar. Esta preocupação “realista” já está enunciada nos capítulos XXV a XXVII do livro I dos *Discorsi* (ao sustentar que um fundador ou um reformador deve procurar não só disfarçar a mudança sob a aparência da continuidade, como também deve adequar seu propósito às possibilidades concretas de realização oferecidas pela situação adaptando-o tanto quanto possível às necessidades presentes) e culmina no capítulo LV do mesmo livro. Neste último, ele conclui que, o que fixa a natureza de um regime, não são as “intenções” do príncipe, mas a relação que o Estado estabelece com o conjunto dos súditos/cidadãos e, mais profundamente ainda, a relação que estes mantêm entre si, segundo o grau de igualdade ou de desigualdade atingidos. Esta conclusão é extraída ao termo do exame de três casos considerados por Maquiavel.

O primeiro é o das repúblicas não corrompidas, mais precisamente a romana antiga e a da Alemanha contemporânea. De Roma, os inúmeros exemplos referidos “mostram quanta bondade e quanta religião havia naquele povo e quanto bem se podia esperar dele” (*Discorsi*, I, 55). Quanto a Alemanha, a “bondade” e a “religião” fazem com que “muitas repúblicas vivam ali livres e observem suas leis de tal modo que ninguém, nem de dentro nem fora de suas fronteiras, ouse ocupá-las” (*Discorsi*, I, 55). O êxito dessas repúblicas deve-se a que

não suportam que qualquer um de seus cidadãos se comporte, ou viva, ao modo de um gentil-homem (*gentiluomo*) e, com isso, mantêm-se entre eles uma perfeita igualdade (*pari equalità*) e são sumamente inimigos dos senhores (*signori*) e gentis-homens que há naquela província, e se por acaso cai algum em suas mãos, o matam como princípio da corrupção (*come principii di corruttele*) e causa de todo escândalo (*Discorsi*, I, 55).

O objetivo de Maquiavel ao referir estes dois exemplos de vida política não corrompida, parece ser o de evidenciar a importância de uma “*virtù* coletiva” para instituir um nível de vida político viável onde grassa a corrupção, e reafirmar para tanto a exemplaridade da forma republicana de organização do Estado.

O segundo caso é o do extremo oposto ao do primeiro: países (“reino de Nápoles, terra de Roma, Romanha e Lombardia” - *Discorsi*, I, 55) definitivamente marcados pela desigualdade e corrupção, motivo pelo qual “naquelas províncias jamais surgiu qualquer república (*republica*), nem algum modo de vida política” (*vivere politico* - *Discorsi*, I, 55). E um pouco adiante continua: nestes países “introduzir uma república é absolutamente impossível, de modo que, querendo reordená-los e existindo alguém que possa fazer de árbitro do processo, não há outro caminho senão convertê-los em monarquia” (*regno* - *Discorsi*, I, 55). E explica a razão:

onde a matéria está tão corrompida (*dove è tanto la materia corrotta*) que as leis não bastam para freá-la, é preciso ordenar, junto com as leis, alguma força maior, como um poder régio (*una mano regia*) que, com autoridade absoluta e extraordinária (*potenza assoluta ed eccessiva*), ponha freio à excessiva ambição e corrupção dos poderosos (*Discorsi*, I, 55).

O terceiro caso (ilustrado pelas repúblicas da Toscana: Florença, Siena e Luca) é o dos países nos quais, embora dominados pela corrupção, “existe uma tal igualdade, que facilmente um homem prudente e que tenha conhecimento do antigo regime civil (*antiche civiltà*), poderia introduzir ali uma vida política” (*vivere civile* - *Discorsi*, I, 55) graças ao fato de ali não existir nenhum “castelão (*signore di castella*) ou aristocrata (*gentiluomini*), e se os há, são muito poucos” (*Discorsi*, I, 55). Em princípio, Maquiavel deixa aberta a possibilidade de “instituir um reino ou um principado” (*Discorsi*, I, 55) numa cidade corrompida, mas onde continua existindo a igualdade entre os cidadãos: ele fala num *vivere civile* sem definir seu modelo. Algumas linhas adiante, porém, deixa clara a sua preferência ao traçar a equivalência entre “igualdade” e “república” de um lado, e “desigualdade” e “principado” de outro:

aquele que quiser instituir uma república onde existam muitos gentis-homens, não poderá fazer nada se primeiro não acaba com todos eles; aquele que quiser fundar um reino ou um principado onde exista bastante igualdade só poderá fazê-lo se extrair de dentre os iguais muitos homens de espírito ambicioso e inquieto e os converte em gentis-homens de fato, senão de nome, dando-lhes castelos e possessões e favorecendo-os com bens e homens (*Discorsi*, I, 55).

Assim, querer instaurar um “reino ou principado” num país (por mais corrompido que seja) onde reina a “igualdade”, é um empreendimento tão difícil quanto querer introduzir uma república num país marcado pela “desigualdade”. Na opinião de Maquiavel, “é tarefa para um homem raro por sua inteligência (*cervello*) e por sua autoridade. Muitos são os que o tentaram, mas poucos os que souberam levar a bom termo” (*Discorsi*, I, 55). Conseqüentemente, “convém fundar uma república onde exista ou tenha existido ampla igualdade” (*Discorsi*, I, 55) e, inversamente, se “estabeleça um principado onde a desigualdade seja grande” (*Discorsi*, I, 55).

A conclusão do capítulo LV supera, pois, o caráter subjetivo e arbitrário da opção pelo regime “mais adequado” para vencer a corrupção, presentes nos capítulos XVII e XVIII: as “intenções” do dirigente e suas preferências pessoais por uma ou outra forma de governo estão submetidas às possibilidades objetivas oferecidas pela realidade vigente. As características peculiares desta substituem as tendências individuais na determinação da solução objetivamente desejável e concretamente viável. Se, apesar disso, o governante quiser a toda força ir de encontro à realidade, sua *virtù* estará desadaptada à *fortuna*, de modo que “fará algo sem proporção e pouco durável” (*sanza proporzione e poco durabile* - *Discorsi*, I, 55).

Mesmo sendo notável a mudança de perspectiva de *O Príncipe* e os capítulos XVII e XVIII do livro I dos *Discorsi* para o capítulo LV da mesma obra, é num breve texto escrito em 1520 por solicitação do Cardeal Julio de Medici e dirigido ao papa Leão X, que essa mudança aparece de modo mais definitivo. Apesar de escrito “a pedido” de um Cardeal Medici¹⁷⁵, o texto

¹⁷⁵É preciso lembrar que esta família retornou ao poder em Florença em 1512 derrubando a república popular liderada por Soderini e servida por Maquiavel.

retoma a idéia central dos *Discorsi* e sustenta sem hesitação uma tese paradoxal: que os Medici (e, em primeiro lugar, Leão X) deveriam curvar-se à “lógica da coisa” (e, evidentemente, à “lógica de Maquiavel”) e instaurar em Florença a república. Retomando a tese exposta no capítulo LV do livro I dos *Discorsi*, segundo a qual onde existe igualdade é necessário instituir uma república e onde falta esta condição e a desigualdade domina é possível fundar somente um principado, rebate a teoria da “proporção” (com a qual concluíra o capítulo LV dos *Discorsi*) e demonstra que, estando caracterizada por uma *grandissima equalità*, Florença não estava adaptada para suportar a forma principesca de governo e, conseqüentemente (já que descartara a possibilidade de “estados intermediários” - *stati di mezzo* - por não serem “duráveis” - *durabile*), deveria instituir-se nela a república:

Não pode, portanto, Vossa Santidade, se deseja fazer de Florença um Estado estável para glória sua e salvação de seus amigos, instituir nela outra coisa do que um principado verdadeiro ou uma república que tenha suas partes. Qualquer outra coisa é vã e de brevíssima vida (...). E Vossa Santidade entenderá que em toda cidade onde há grande igualdade entre os cidadãos não se pode instituir um principado, senão com a máxima dificuldade e naquela cidade onde há grande desigualdade entre os cidadãos, não se pode instituir uma república. Por isso, para criar uma república em Milão, onde há grande desigualdade entre os cidadãos, seria necessário extinguir toda nobreza e reduzi-la à igualdade com os demais (...). E, pelo contrário, para querer um principado em Florença, onde existe uma imensa igualdade, seria necessário primeiro instituir a desigualdade e criar numerosa nobreza de castelos e vilas (...). Como, porém, criar um principado onde ficaria bem uma república e uma república onde ficaria bem um principado é coisa difícil, desumana e indigna de qualquer pessoa que deseja ser tida por piedosa e boa, deixarei de tratar do principado e falarei da república¹⁷⁶.

Como podemos notar, por um lado o *Discursus* retoma o tema da “igualdade” florentina que, por tornar impossível o principado, exige a república. De outro, parece conduzir ao abandono definitivo da teoria do “principado civil”, defendida particularmente em *O Príncipe* (cap. IX). Na verdade, Maquiavel parece ter modificado implicitamente sua teoria do principado reduzindo-a, no *Discursus*, unicamente aos traços do principado “feudal” e “absoluto”. Diante

¹⁷⁶MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*. In: *Tutte le Opere*. Op. cit., pp. 26-7 (grifos meus).

dessas formas deterioradas, a república surge como única alternativa apropriada a um povo acostumado a uma *grandissima equalità*. É, talvez, a voz da paixão impondo-se à voz da razão expressa em *O Príncipe* e nos *Discorsi*.

Para concluir esta análise acerca do problema da decadência a que todos os Estados estão sujeitos, precisamos deter-nos no problema da “renovação” que atinge os “corpos mistos” (*corpi misti*), como a “religião e o Estado” (*Discorsi*, III, 1). A tese de Maquiavel é que

falando de corpos mistos, como as repúblicas ou as seitas (*republiche e le sette*), digo que são salutares aquelas alterações que os reconduzem a seus princípios. Por isso, estão melhor organizados e têm uma vida mais longa os que, mediante suas instituições (*ordini*), podem renovar-se freqüentemente, ou aqueles que, por qualquer circunstância (*accidenti*) alheia aos seus ordenamentos (*furi di detto ordine*), chegam à dita renovação. E é mais claro do que a luz que, não se renovando, estes corpos não duram. O modo de renová-los é, como se disse, reduzi-los a seus princípios (*ridurgli verso e' principii suoi - Discorsi*, III, 1).

Pelo fato de o Estado ser um “corpo misto”, está sujeito aos mesmos processos que afetam qualquer “corpo orgânico”: tem um princípio, um desenvolvimento e um fim, com suas enfermidades e crises. O principal sintoma de que o Estado alcançou o seu ponto máximo de esgotamento está na decadência dos “bons costumes”. Pesando sobre ele a “fatalidade” de uma decadência orgânica, é necessário que, de tempos em tempos, sofra um processo de rejuvenescimento e purificação de seus costumes e instituições, o que Maquiavel chama de “redução ao princípio” (*riduzione verso il principio*). A questão é: o que há no “princípio” dos corpos mistos de modo geral e dos Estados em particular que possui esse poder de “renová-los”, detendo a força corruptora que os atinge inevitavelmente?

Maquiavel começa a sua resposta indicando que este retorno pode efetuar-se por dois caminhos diversos: “ou por acidente extrínseco ou por prudência intrínseca” (*Discorsi*, III, 1). Ao primeiro ele liga o exemplo da tomada de Roma pelos franceses: atingido pela invasão, o povo romano recupera a consciência de si e coloca novamente em vigor as instituições que havia por

muito tempo negligenciado. Na situação em questão, explica Maquiavel, “as instituições que reconduziram a república romana para o seu princípio foram os tribunos do povo, os censores e todas as leis que se opuseram à ambição e à insolência dos homens” (*Discorsi*, III, 1). Assim, pondera Maquiavel, “foi preciso que Roma fosse tomada pelos franceses para que desejasse que renascessem [as instituições] e que, renascendo, adquirisse nova vida e nova *virtù* e recuperasse a observação da religião e da justiça, que começavam a macular-se” (*Discorsi*, III, 1). Ameaçada por um perigo exterior, Roma restabeleceu as instituições que estavam na origem de sua grandeza. Não se trata de uma regressão ou repetição do passado glorioso, e sim de um reavivamento da *virtù* presente na fundação: a ameaça externa “fez com que [os romanos] retomassem (*ripligliassono*) todas as antigas instituições” (*ordini - Discorsi*, III, 1).

No segundo caminho, o da “prudência intrínseca”, o retorno ao princípio, “nasce de uma lei que obriga freqüentemente os homens que vivem naquele corpo a prestarem contas de sua conduta, ou de um homem bom (*uomo buono*) surgido entre eles que, com o seu exemplo e suas boas ações (*opere virtuose*) cause o mesmo efeito que a lei” (*Discorsi*, III, 1). O efeito da lei ou da autoridade “boa” é o mesmo que o dos “acidentes extrínsecos”: “obrigando os homens a voltar-se a si mesmos” (*Discorsi*, III, 1), cria neles a consciência da necessidade de “manter a religião e a justiça, como também a estimar os bons cidadãos, e dar mais importância à *virtù* do que às vantagens que parece ter sua omissão” (*Discorsi*, III, 1). Com o “retorno ao princípio” é restituído o vigor da lei ao inculcar a necessidade do cumprimento dos deveres cívicos pelo “temor do castigo” que seu descumprimento causa: “como a lembrança desses castigos se apaga, os homens tomam a ousadia de tentar coisas novas e de falar mal; por isso, é necessário prevenir os males voltando o Estado a seus princípios” (*Discorsi*, III, 1).

Em suma, o signo da corrupção é o desaparecimento do ideal do “bem comum” e o crescimento das lutas das facções pela conquista do poder, o que acelera a decadência do Estado,

pois acabam subordinando o interesse público ao privado, fazendo com que aquilo que constituía a sua força originária, sua virtude primigênia, desapareça e descambe no caos da corrupção generalizada. Nesta situação, ou o Estado se renova sob a pressão de uma ameaça externa que lhe impõe uma crise de conseqüências imprevisíveis, ou encontra em si mesmo forças ainda suficientemente sãs para reagir contra a decadência e recuperar o vigor primitivo, seja graças à capacidade das próprias instituições de se renovarem, seja pela ação exemplar de um reformador, recuperando desse modo “o seu impulso original” (*Discorsi*, III, 1) ao reavivar a *bontà* primigênia que lhe deu a sua grandeza e a sua força.

CONCLUSÃO

Maquiavel tem a pretensão de ser radicalmente novo. Essa pretensão está claramente formulada na “Dedicatória” dos *Discorsi* quando compara seu empreendimento à descoberta de “águas e terras desconhecidas” (*Discorsi*, I, Introdução). Para a fundação desse novo “continente político”, obrigou-se a “entrar por um caminho ainda não percorrido por ninguém” (*Discorsi*, I, Introdução). Esse “caminho” inverte o curso tradicional: enquanto “muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos e que sequer sabemos se existiram de verdade” (*Príncipe*, XV), ele considera “mais conveniente ir diretamente à verdade efetiva da coisa” (*Príncipe*, XV). Maquiavel pensa, pois, que a “novidade” de seu ensinamento está em ruptura com o afirmado pela tradição. Esta ruptura se realiza em diversos pontos e a título de conclusão apresentaremos alguns.

Em primeiro lugar, opõe-se ao pensamento utópico renascentista. Como se fossem religiões secularizadas, as utopias pretenderam trazer o céu à terra, imaginando que o “mal” poderia ser suprimido de modo absoluto. Maquiavel, preocupado com o problema presente da organização e funcionamento do poder, chama a atenção para o fato de que numa sociedade pretensamente isenta de todo mal não haveria mais lugar para a contestação e a divergência e, conseqüentemente, a verdade e a justiça estariam congeladas para sempre. Assim, ao rejeitar a sociedade sem contradições, Maquiavel abre a possibilidade da crítica das utopias e seu inesgotável poder de sedução. Com isso, destitui de sua importância o problema clássico da forma de governo “ideal” ou “perfeita”: ao preferir partir da “verdade efetiva da coisa”, da realidade presente “aqui e agora”, conflitual e contraditória, Maquiavel situa a precariedade de todas as formas políticas.

Em segundo lugar, abandona a idéia de uma “finalidade” na natureza ou de uma “Providência” reguladora das coisas humanas. A antropologia naturalista de Maquiavel repousa sobre um conceito de natureza desvinculado de qualquer implicação essencialista e teleológica. Não há mais nenhuma normatividade interna, ela está livre de princípios. Contrariamente ao estabelecido pelos antigos e medievais, não é mais em conformidade com a natureza, mas somente contra ela que é possível instaurar uma ordem humana. Os fins que os homens realizam na vida em sociedade não decorrem de nenhuma “lei natural”, da “Providência divina” ou de algum “princípio racional”, mas são “artificialmente” criados pela inteligência humana.

Em terceiro lugar, “laiciza” a idéia de criação. O cristianismo, herdeiro da tradição bíblica, traz a idéia de uma criação *ex nihilo* do universo por Deus. De um lado, Maquiavel abandona essa idéia e oferece a perspectiva de um mundo livre de finalidade, aberto à instabilidade e às mudanças. De outro, ele a retoma, mas a separa do contexto bíblico-cristão ligando-a a um ato estritamente humano: a criação dos *corpi misti*. O ato de fundação (de Estados e religiões) sempre repetido, pode num certo sentido qualificar-se como “criação contínua” no tempo contingente e precário de algo que não é mais “eternidade”, mas “história”.

Em quarto lugar, atribui um valor positivo à necessidade e ao conflito. Para a tradição clássica, a “harmonia” era, em síntese, um ideal da razão e uma premissa, um princípio primeiro da realidade, e a “luta” que intervém no sentido de perturbar a ordem e provocar a nota do irracional, o “mal”, o “escândalo”. Para Maquiavel, ao contrário, o “equilíbrio”, isto é, a boa organização do corpo social, é concebido como o resultado de um processo de luta. O equilíbrio não é mais estático, mas dinâmico, e tal como o movimento, alcança sua permanência em contínuos recomeços. Nesse sentido, ele traz uma nova concepção de tempo e de história: essencialmente conflitual, o corpo social (“corpo misto”, na linguagem de Maquiavel) precisa ser estudado em sua fundação, na sua capacidade de renovar-se e na sua maneira de desaparecer para

revelar sua verdadeira “natureza”. É nesse dinamismo necessário e conflitual que se enraíza o ato político por excelência, de devolver o vigor a um “organismo” decadente ou de fundá-lo. Por mais nobres que sejam tais ações, não têm em si mesmas sua finalidade, mas precisam ser referidas à exigência do cumprimento do “bem comum”, ou seja, a construção de uma ordem política segura e duradoura. O que Maquiavel procura mostrar, é que a busca do bem comum permanece possível mesmo sabendo que a “verdade efetiva” mede os homens pelo critério da necessidade, isto é, da discórdia, da maldade e do egoísmo inerentes às relações humanas.

Em quinto lugar, funda a idéia de que a ação política é orientada por uma lógica própria, mas não isenta de princípios morais. O que marca a realidade mundana é o seu caráter mutável, inseguro, imprevisível no seu curso. Para que seja possível a instauração de uma ordem política que “dure”, é imprescindível àquele que tem o encargo de conduzi-la, que procure reduzir a “multiplicidade” das circunstâncias, em geral adversas, à “unidade”, de modo que elas permaneçam sob o domínio da previsão e do controle. Nessa operação, o agente político é “obrigado” (*necessitato*) a deixar de lado qualquer consideração de bem e de mal, de justo e de injusto e a sacrificar à exigência suprema da conservação e da salvação do Estado as normas da moral e da religião, convencido que *gli stati non si tenevono co'paternostri in mano* (*História de Florença*, VII, 6). O dever do homem de Estado é, pois, o de “saber usar”, se e quando a situação o exige, quaisquer meios, mesmo os mais duros e desumanos, de não recuar diante da pior crueldade e de prevenir-se desse modo contra os golpes da *fortuna*. Maquiavel tem consciência de que esses preceitos não são “bons” e do ponto de vista moral, reprováveis, mas são os únicos aos quais o “bom geômetra” deste mundo¹⁷⁷ deve e pode confiar sua “salvação”. Com isso, longe de cair num niilismo ético, Maquiavel aponta para um padrão de conduta baseado na ação política. Neste universo não há espaço para julgamentos universais e *a priori*, mas apenas para

¹⁷⁷MAQUIAVEL, Nicolau. *I Decenali*, verso 381. In: **Opere di Niccolò Machiavelli**. Vol. IV: *Scritti letterari*. Op. cit., p. 309.

respostas à circunstância particular e, por isso mesmo, *a posteriori*. Em razão disso, as ações políticas são julgadas pelas conseqüências: a consecução de fins úteis à coletividade e que tenham importância histórica. O inesquecível e inovador de sua obra no quadro da história do pensamento político consiste nisso. Se, ao invés disso, ele “tivesse lembrado apenas do ditado segundo o qual a necessidade não está sujeita às leis (*Not kennt kein Gebot*), e que os dominantes, mais freqüentemente do que os dominados, rompem e violam a lei moral, seria hoje em dia um desconhecido autor renascentista”, lembra um ensaísta alemão¹⁷⁸.

Em sexto lugar, formula o problema da continuidade do poder político. Ao negar a qualquer príncipe de seu tempo o direito de ser celebrado entre os *eccellentissimi uomini*, reservando esse título exclusivamente àqueles que deixaram um legado imorredouro à humanidade, como Moisés, Ciro, Teseu e Rômulo, Maquiavel enunciou um problema tipicamente moderno: a ordem institucional, o *stato*, deve sobreviver a seus criadores. Um príncipe que funda um Estado que não lhe sobrevive, no máximo pode ser um *eccellentissimo capitano*, e todos os heróis de seu tempo, incluído César Bórgia, não ultrapassaram esta condição. Com isso Maquiavel aponta para a idéia que o Estado é uma estrutura autônoma em relação aos detentores do seu poder e, conseqüentemente, que ele deve ser contínuo e não sujeito às ambições dos indivíduos.

Certamente, nenhum desses pontos, que revelam algo da originalidade da obra maquiaveliana, é capaz de suprimir qualquer um dos inúmeros limites que ela igualmente contém: a) praticamente nega a possibilidade de um altruísmo autêntico, o que o leva a relegar a importância dos impulsos idealistas do homem; b) sua desconfiança para com atitudes puramente espirituais, para com princípios absolutos divorciados da observação empírica, é de tal ordem que

¹⁷⁸KERSTING, Wolfgang. *Handlungsmächtigkeit: Machiavellis Lehre vom politischen Handeln. Philosophisches Jahrbuch*. Freiburg/München. 95(2):1988, p. 241.

fica difícil evidenciar a validade “universal” de seus ensinamentos; c) está obcecado pela figura do herói, no qual concentra todas as virtudes e do qual faz depender de tal modo qualquer empreendimento político exitoso, que o povo parece tornar-se simples “matéria” moldável ao seu bel-prazer; d) supõe que a guerra é a inevitável consequência da tendência naturalmente expansionista das grandes nações; e) apresenta o sujeito político como alguém que reconhece no outro apenas o adversário ou o aliado necessário ao seu empreendimento de dominação, de sorte que nenhum outro critério do que o de “poder” parece determinar sua ação; f) caracteriza os seres humanos com uma capacidade de cooperação e solidariedade sociais tão ínfimas, que é difícil entender como conseguiram desenvolver uma confiança recíproca capaz de criar um “corpo misto”.

O que este quadro, sem dúvida imperfeito e incompleto, deixa claro, é que Maquiavel não está nem antes, nem depois de seu tempo. Foi uma consciência crítica de seu próprio tempo, mas teve a capacidade de romper com fórmulas consagradas por uma secular tradição de pensamento. Em conformidade ao espírito da época, propugnava por uma vida ativa em detrimento da contemplativa, sabendo extrair dessa compreensão uma lição nova: a tarefa do sujeito político é exercida num “aqui e agora” comandada pela lógica da ação, livre de quaisquer empecilhos de ordem moral ou religiosa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1 Básica

1.1 Edições das obras completas no original italiano

MACHIAVELLI, Niccolò. **Opere di Niccolò Machiavelli**. 4 volumes. Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1986.

MACHIAVELLI, Niccolò. **Tutte le Opere**. A cura di Mario Martelli. Firenze, Sansoni, 1992.

1.2 Edições de algumas obras em língua portuguesa ou espanhola

MAQUIAVELO, Nicolás. **Discursos sobre la primera década de Tito Livio**. Tradução de Ana Martínez Arancón. Madrid, Alianza Editorial, 1987.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. 2ª ed. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe e Escritos Políticos**. Tradução de Olívia Bauduh. São Paulo, Nova Cultural, 1999.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. 6ª ed. Tradução de Roberto Grassi. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1981.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe e Escritos Políticos**. Tradução de Lívio Xavier. São Paulo, Abril Cultural, 1973 (Col. *Os Pensadores*, vol. IX).

MAQUIAVEL, Nicolau. **História de Florença**. Tradução de Nelson Canabarro. São Paulo, Musa Editora, 1994.

MAQUIAVELO, Nicolás. **Epistolario: 1512-1527**. Tradução de Stella Mastrangelo. México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

MAQUIAVEL, Nicolau. **A Arte da Guerra. A vida de Castruccio Castracani. Belfagor, o Arquidiabo**. 3ª ed. Tradução de Sérgio Bath. Brasília, EdUnB, 1994.

MAQUIAVEL, Nicolau. **A Mandrágora**. Tradução de Pedro Garcez Guirardi. São Paulo, Brasiliense, 1987.

2 Complementar

- ANDRADE, Sônia Maria Viegas de. *Maquiavel e a Execração da Tirania*. *Síntese* 7(3):79-90, abril-junho, 1976.
- AROCENA, Luis A. *El Príncipe, de Maquiavelo*. In: **El Príncipe**. Madri, Revista de Occidente, 1955, pp. 17-114.
- ARON, Raimond. *Maquiavel e Marx*. In: **Estudos Políticos**. Tradução de Sérgio Bath. 2ª ed. Brasília, EdUnB, 1985, pp. 97-112.
- ARVOIS, Alain. *L'architecture du prince*. **Dialectiques** (20):5-25, 1976.
- BARINCOU, Edmond. **Maquiavel por ele mesmo**. Tradução de Alberto de Los Santos. Brasília, EdUnB, 1991.
- BASTA, Danilo N. *Wie die Politik zur Technik geworden ist*. **Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie** 68(3):349-58, 1982.
- BERLIN, Isaiah. *O problema de Maquiavel*. **Documentação e Atualidade Política**. Brasília (6):5-22, jan/mar, 1978.
- BIGNOTTO, Newton. **Maquiavel Republicano**. São Paulo, Loyola, 1991.
- BIGNOTTO, Newton. *As Fronteiras da Ética: Maquiavel*. In: NOVAES, Adauto (org.). **Ética**. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 113-25.
- BIGNOTTO, Newton. *A Má Fama na Filosofia Política: James Harrington e Maquiavel*. **Discurso**. São Paulo (24):173-91, 1994.
- BIGNOTTO, Newton. *Nota Metodológica: Guicciardini Leitor de Maquiavel*. **Discurso**. São Paulo (29):111-31, 1998.
- BIZELLI, José Luís. *A Ocasão para o Príncipe*. **Perspectivas: Revista de Ciências Sociais**. São Paulo (15):23-33, 1992.
- BOBBIO, Norberto. *Maquiavel*. In: **A Teoria das Formas de Governo**. Tradução de Sérgio Bath. 4ª ed. Brasília, EdUnB, 1985, pp. 83-94.
- BURNHAM, James. **Los Maquiavelistas: Defensores de la libertad**. Tradução de Carlos María Reyles. Buenos Aires, Emecé Editores, 1945.
- CASSIRER, Ernst. **El Mito del Estado**. Tradução de Eduardo Nicol. 7ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- CHABOD, Federico. **Escritos sobre Maquiavelo**. Tradução de Rodrigo Ruza. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

- CHEVALLIER, Jean-Jacques. **As Grandes Obras Políticas: de Maquiavel aos Nossos Dias**. Tradução de Lydia Christina. 5ª ed. Rio de Janeiro, Agir, 1990, pp. 15-48.
- CHISHOLM, Robert. *A Ética feroz de Nicolau Maquiavel*. In: QUIRINO, Célia Galvão; VOUGA, Claudio & BRANDÃO, Gildo Marçal (org.). **Clássicos do Pensamento Político**. São Paulo, EdUSP, 1988, pp. 51-75.
- COLONNA d'ISTRIA, Gérard & FRAPET, Roland. **L'Art politique chez Machiavel**. Paris, Vrin, 1980.
- CONDREN, Conal. *Marsílio e Maquiavel*. In: FITZGERALD, Ross (org.). **Pensadores Políticos comparados**. Tradução de Antônio Patriota. Brasília, EdUnB, 1980, pp. 93-107.
- DE GRAZIA, Sebastian. **Maquiavel no inferno**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- DEBRAY, Régis. *Notes de prison - Temps et politique*. **Les Temps Modernes** 26(287):1937-2001, 1970.
- DUVERNOY, J.F. **Para Conhecer o Pensamento de Maquiavel**. Tradução de Suely Bastos. Porto Alegre, L&PM, 1984.
- EDMOND, Michel-Pierre. *Machiavel et la question de la Nature*. **Revue de Metaphysique et de Morale** 3(94):347-52, 1989.
- ESCOREL, Lauro. **Introdução ao pensamento político de Maquiavel**. Rio de Janeiro, Simões, 1958.
- ESCOREL, Lauro. *Maquiavel e o Pensamento Político*. In: **Maquiavel: um seminário na Universidade de Brasília**. Brasília, EdUnB, 1981, pp. 15-28.
- GALLE, Roland. *Machiavelli und die Moralistik*. **Poetica** 20(1-2):47-78, 1988.
- GAUTIER-VIGNAL, Louis. **Maquiavelo**. Tradução de Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- GILBERT, Felix. **Machiavelli e il suo tempo**. Bolonha, Mulino, 1977.
- GRAMSCI, Antonio. **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno**. Tradução de Mário Gazzaneo. 7ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1989.
- GUICCIARDINI, Francesco. **Reflexões (Ricordi)**. Edição Bilingüe. Tradução de Sérgio Mauro. São Paulo, Hucitec/Instituto Italiano de Cultura/Instituto Cultural Ítalo-brasileiro, 1995.
- HORCKHEIMER, Max. *Maquiavel e a concepção psicológica da História*. In: **Origens da Filosofia Burguesa da História**. Tradução de Maria Margarida Morgado. Lisboa, Presença, 1984, pp. 15-39.

- JAMME, Christoph. *Hegel als Advokat Machiavellis*. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 7(38):629-38,1990.
- KERSTING, Wolfgang. *Handlungsmächtigkeit: Machiavellis Lehre vom politischen Handeln*. *Philosophisches Jahrbuch* 2(95):235-255, 1988.
- LARIVAILLE, Paul. *A Itália no Tempo de Maquiavel*. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- LARIVAILLE, Paul. *La Pensée Politique de Machiavel: Les Discours sur la Première Décade de Tite-Live*. Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1982.
- LEFORT, Claude. *As Formas da História: Ensaio de Antropologia Política*. Tradução de Luis R.S. Fortes e Marilena Chauí. São Paulo, Brasiliense, 1979, pp. 141-209.
- LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris, Gallimard, 1972.
- MARQUES MOREIRA, Marcílio. *Pensamento Político de Maquiavel*. In: *Teoria Política*. Cadernos da UNB, nº 4. Brasília, EdUnB, 1979, pp. 35-48.
- MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor Menor*. Tradução de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis, Vozes, 1995.
- MEINECKE, Friedrich. *La Idea de la Razon de Estado en la Edad Moderna*. Tradução de Felipe Gonzalez Vincen. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Nota sobre Maquiavel*. In: *Signos*. São Paulo, Martins Fontes, 1991, pp. 237-52.
- MIRANDA, Carlos E. *El 'Nuevo Método' de Maquiavelo*. *Revista de Filosofía* (23-24):87-97, 1984.
- MIRANDA, Carlos E. *Maquiavelo y la ética de la responsabilidad política*. *Revista de Filosofia* (35-36):77-87, 1990.
- MOUNIN, Georges. *Maquiavel*. Tradução de Joaquim João Coelho Rosa. Lisboa, Edições 70, 1984.
- NAMER, Gerard. *Maquiavel ou as Origens da Sociologia do Conhecimento*. Tradução de Armando Ribeiro Pinto. São Paulo, Cultrix, 1982.
- POLÍBIOS. *História*. Tradução de Mário da Gama Kury. 2ª ed. Brasília. EdUNB, 1996.
- PONS, André. *Machiavel et la philosophie politique*. *Les Études Philosophiques*. 1985, pp. 491-502.

- RIDOLFI, Roberto. **Vita di Niccolò Machiavelli**. Roma, Belardetti, 1954.
- ROMERO, José Luís. **Maquiavelo Historiador**. Buenos Aires, Editorial Nova, 1943.
- SASSO, Gennaro. **Studi su Machiavelli**. Milano, Morano, 1967.
- SASSO, Gennaro. **Niccolò Machiavelli: Storia del suo pensiero político**. Bolonha, Mulino, 1980.
- SAVONAROLA, Girolamo. **Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença**. Tradução de Maria Aparecida Brandini de Boni e Luis Alberto de Boni. Petrópolis, Vozes, 1991.
- SILVANO, Giovanni. *Sulla storia del machiavellismo: Fichte lettore di Machiavelli*. **Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto** 3(61):490-510, 1984.
- SKINNER, Quentin. **Maquiavel**. Tradução de Maria Lúcia Montes. São Paulo, Brasiliense, 1988.
- SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, pp. 91-210.
- STRAUSS, Leo. *Nicolás Maquiavelo*. In: STRAUS, Leo & CROPSEY, Joseph (org.). **Historia de la Filosofía Política**. Tradução de Leticia García Urriza; Diana Luz Sánchez & Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp.286-304.
- TENENTI, Alberto. **Florença na Época dos Medici: da Cidade ao Estado**. Tradução de Vera Helena de Aguiar Costa. São Paulo, Perspectiva, 1973.
- TOMÁS DE AQUINO. **Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino**. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis, Vozes, 1995.
- VASOLI, Cesare. *Machiavel inventeur de la raison d'Etat?* In: ZARKA, Yves Charles (org.) **Raison et déraison d'Etat**. Paris, Presses Universitaires de France, s.d., pp. 43-66.