

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
FACULDADE DE FILOSOFIA

JOÃO APARECIDO GONÇALVES PEREIRA

**DISSENSÕES DOS HUMORES E LIBERDADE REPUBLICANA: DISCUSSÕES
SOBRE AS CONDIÇÕES DE CONVERGÊNCIA E DIVERGÊNCIA SEGUNDO O
PENSAMENTO POLÍTICO DE MAQUIAVEL**

GOIÂNIA

2017



TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1 1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

1 2. Identificação da Tese ou Dissertação

2

Nome completo do autor: João Aparecido Gonçalves Pereira

Título do trabalho: Dissensões dos humores e liberdade republicana: discussões sobre as condições de convergência e divergência segundo o pensamento político de Maquiavel.

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

João Aparecido Gonçalves Pereira
Assinatura do (a) autor (a) ²

Data: 06/03/2017

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

² A assinatura deve ser escaneada.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
FACULDADE DE FILOSOFIA

JOÃO APARECIDO GONÇALVES PEREIRA

**DISSENSÕES DOS HUMORES E LIBERDADE REPUBLICANA: DISCUSSÕES
SOBRE AS CONDIÇÕES DE CONVERGÊNCIA E DIVERGÊNCIA SEGUNDO O
PENSAMENTO POLÍTICO DE MAQUIAVEL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Renato Moscateli

GOIÂNIA

2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Pereira, João Aparecido Gonçalves
DISSENSÕES DOS HUMORES E LIBERDADE REPUBLICANA:
DISCUSSÕES SOBRE AS CONDIÇÕES DE CONVERGÊNCIA E
DIVERGÊNCIA SEGUNDO O PENSAMENTO POLÍTICO DE
MAQUIAVEL [manuscrito] / João Aparecido Gonçalves Pereira. - 2017.
CXCVI, 196 f.

Orientador: Prof. Dr. Renato Moscatelli Moscatelli.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Goiânia, 2017.
Bibliografia.

1. Maquiavel; 2. dissensões dos humores; 3. convergência e
divergência; 4. liberdade; corrupção; 5. grandeza e ruína. I.
Moscatelli, Renato Moscatelli, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA/FAFIL



ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE **João Aparecido Gonçalves Pereira**, REALIZADA NO DIA 09 DE FEVEREIRO DE 2017.

Aos 09 dias do mês de Fevereiro de 2017, às 14:00 h, na sala de defesas do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), foi instalada a sessão pública para julgamento da dissertação final elaborada pelo mestrando **João Aparecido Gonçalves Pereira**, do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, intitulada: "**Dissensões dos humores e liberdade republicana: discussões sobre as condições de convergência e divergência segundo o pensamento político de Maquiavel**". Após a abertura da sessão, o professor Renato Moscateli/UFG, orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores, os professores doutores: Helena Esser dos Reis/UFG e José Luiz Ames/Unioeste. Foi dada a palavra ao mestrando, que expôs seu trabalho e, em seguida, ouviram-se as leituras dos respectivos pareceres dos integrantes da banca, procedendo-se às arguições e às respostas do mestrando. Ao final, a banca reuniu-se em separado para a avaliação do trabalho. Discutido o trabalho e o desempenho do mestrando, foi ele considerado aprovado por unanimidade pela banca examinadora. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata, que será assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para os fins.

Renato Moscateli

Prof. Renato Moscateli/UFG

Helena

Profa. Helena Esser dos Reis/UFG

J. L. Ames

Prof. José Luiz Ames/Unioeste

RESUMO

A vida política e os elementos que a constituem sempre foram e continuam sendo objetos de estudo da filosofia política. As discussões em torno de como os homens devem se estruturar politicamente, da melhor maneira possível, têm perpassado todos os períodos da história da filosofia, destacando-se nos pensamentos políticos de diversos autores, e em não raros casos, sob perspectivas bastante divergentes. Neste trabalho, propomos discutir os textos de Maquiavel no que concerne aos elementos estruturantes da vida política, dando ênfase ao tipo de relação que pode haver entre as dissensões dos humores e a liberdade republicana. Com base nessa análise, discutiremos a originalidade do autor acerca deste assunto e, igualmente, as condições que, segundo ele, tornam os conflitos convergentes com a liberdade, assim como aquelas que os tornam nocivos à vida livre.

Palavras-chaves: Maquiavel; dissensões dos humores; convergência e divergência; liberdade; corrupção; grandeza e ruína.

RIASSUNTO

La vita politica e gli elementi che la costituiscono sono sempre stati e restano ancora oggi oggetti di studio della filosofia politica. Le discussioni su come gli uomini devono strutturarsi politicamente, nel miglior modo possibile, hanno permeato tutti i periodi della storia della filosofia, in particolar modo nei pensieri politici di vari autori, e casi non rari sotto molti punti di vista contrastanti. In questo lavoro, si propone di discutere i testi di Machiavelli riguardanti gli elementi strutturanti della vita politica, sottolineando il tipo di rapporto che può esistere tra dissensi di umori e libertà repubblicana. Basandosi su questa analisi, si discute l'originalità dell'autore sul tema e anche le condizioni che, secondo lui, fanno con cui i conflitti siano convergenti con la libertà, così come quelli che li rendono dannosi alla vita libera.

Parole chiave: Machiavelli; dissensi di umori; convergenza e divergenza; libertà; corruzione; grandezza e rovina.

AGRADECIMENTOS

Quero registrar o meu profundo e sincero agradecimento a todos que colaboraram, direta e indiretamente, para que eu pudesse desenvolver essa dissertação, ainda que não tenham sido mencionados aqui por escrito.

Agradeço imensamente ao meu orientador, Prof. Dr. Renato Moscateli, pela profícua orientação, por todo conhecimento partilhado, pelo apoio, paciência e generosidade.

Agradeço imensamente à Profa. Dra. Helena Esser dos Reis pela acolhida generosa na Filosofia Política, por ter ensinado que eu conhecesse o meu orientador e tantas outras pessoas que contribuíram direta e indiretamente com a minha formação acadêmica; igualmente, por todo apoio e incentivo que me foram dados desde a minha chegada à FAFIL até a defesa da minha dissertação. Nesse sentido, também agradeço por ter aceitado fazer parte das minhas bancas de qualificação e de defesa, tendo dado profícuas contribuições para a melhoria do meu trabalho.

Agradeço ao Prof. Dr. Geraldo Alves Teixeira Jr. pela contribuição que me concedeu desde o início da elaboração do meu projeto de pesquisa, e também por ter aceitado participar da minha banca de qualificação, fazendo riquíssimas observações sobre o meu texto.

Agradeço ao Prof. Dr. José Luiz Ames por ter aceitado fazer parte da minha banca de defesa e por todas as luzes que lançou sobre a minha compressão do pensamento maquiaveliano, por meio dos seus escritos e conversas informais.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFG. Em especial, registro minha cordial gratidão à Marlene Oliveira que sempre se mostrou generosa, educada e prestativa com os pós-graduandos da FAFIL.

Agradeço profundamente aos professores e professoras que fizeram parte de toda a minha formação intelectual, desde a minha alfabetização até a pós-graduação. Pois sem o valioso trabalho dos docentes que me deram aulas na educação básica, eu não teria chegado à graduação e nem à pós-graduação. Entre eles, sem desmerecer os demais, destaco minha gratidão ao professor historiador Antônio Costa Pereira, o qual influenciou muito a minha paixão pela área de Humanidades. Igualmente, a minha gratidão especial às professoras Maria Lourdes e Elizangela Gabriel de Pádua, e aos professores Ailton Gil Soares e Aílton Rocha, por terem sempre acreditado no meu potencial, e por suas virtudes docentes, as quais têm me inspirado no exercício do meu magistério.

Agradeço a todos os meus professores da graduação, em especial ao Prof. Dr. Francisco Agamenilton Damacena pelas influências positivas na minha formação humana e intelectual, e ao professor Edval Camelo que me orientou em meu trabalho monográfico.

Agradeço de forma especial e carinhosa à minha esposa Lídia Ferreira por todo apoio e companheirismo que foram fundamentais para que eu conseguisse realizar este trabalho.

Agradeço aos meus amigos e colegas que de alguma forma contribuíram com o desenvolvimento do meu trabalho, por meio de debates e empréstimos de materiais. Minha gratidão especial ao meu nobre colega e amigo Wilame Abreu, e à Rosângela Chaves.

Agradeço a todos os colegas que, ainda que não tenham contribuído diretamente com o desenvolvimento do meu trabalho, compartilharam comigo de bons momentos durante essa minha trajetória acadêmica. Sem desmerecer aos demais, minha gratidão ao Luiz Carlos Braga Jr., à Ester Salles, à Adriane Remígio, ao José Ramos, ao João Loureço. E igualmente, à Kellen Nascimento e ao Samarone Oliveira, que sempre trabalharam incansavelmente nos eventos de Filosofia realizados pela FAFIL, os quais foram enriquecedores à minha formação acadêmica de pós-graduando. Além destes, agradeço a tantos outros colegas com quem troquei ideias e de quem recebi apoio moral.

Agradeço aos meus ex-colegas de trabalho do Cepae/UFG, local onde tive meu primeiro contato com a Universidade Federal de Goiás sendo professor substituto de 2012-2014. Destes, minha gratidão especial aos professores doutores: Danilo, Rabelo, Elson Olanda, Maria Aparecida, Evandson Paiva, Ricardo Delgado, Alcir Horácio e Allysson Garcia, que me acolheram de forma cordial e muito me ensinaram com suas virtudes profissionais e humanas.

Por fim, agradeço à CAPES pela bolsa e por outros auxílios que me foram concedidos durante o meu tempo de pós-graduação, os quais foram essenciais para que eu me dedicasse à pesquisa.

Como sei que muitos já escreveram sobre este assunto, temo que, escrevendo também, seja considerado presunçoso, sobretudo porque, ao discutir essa matéria, me afastarei das linhas traçadas pelos outros. Porém, sendo meu intento escrever algo de útil para quem me ler, parece-me mais conveniente procurar a verdade efetiva da coisa do que uma imaginação sobre ela. Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos e que nem se soube se existiram na verdade, porque há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver, que aquele que trocar o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes a sua ruína do que sua preservação.

Nicolau Maquiavel, *O Príncipe*, capítulo XV

A partir da constatação do enfrentamento permanente de dois desejos (dominar/não ser dominado) que não podem ser saciados simultaneamente, Maquiavel extrai a conclusão, escandalosa para seus contemporâneos, de que a liberdade, isto é, a vida política (*vivere politico*), nasce precisamente desta desunião.

José Luiz Ames, *A lógica do heterogêneo e a liberdade republicana em Maquiavel*, p. 44

Ninguém antes de Maquiavel pensou assim. Ninguém depois dele pôde pensar a política sem relacioná-la à questão dos conflitos. E uma vez que, segundo Maquiavel, o conflito é estruturante da vida social e insuperável, compreende-se que o governante já encontre aí bastante trabalho com o que se ocupar. Conservar o reino já é um trabalho e tanto tendo em vista a instabilidade da vida social! Não é um bom timoneiro aquele que consegue evitar que um navio afunde num mar revolto? Não é preciso cobrar dele que, além disso, conduza o navio a um porto paradisíaco.

Maria Isabel Limongi, *Ética e política n'O Príncipe de Maquiavel*, p. 63

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1 - MAQUIAVEL E A VERDADE EFETIVA SOBRE A ATUAÇÃO DOS HOMENS NA VIDA CÍVICA E SEUS DESDOBRAMENTOS	18
1.1 Nicolau Maquiavel e sua originalidade de pensar a política	27
1.2 Verdade efetiva sobre os homens	32
1.2.1 Natureza desejante dos homens e seus efeitos na vida política	34
1.3 A compreensão de Maquiavel sobre o fundamento da ordem política	37
1.4 As dissensões dos humores e a natureza que os define frente à liberdade	44
1.4.1 A distinção dos humores e seus desdobramentos	46
1.4.1.2 O povo e os grandes: como distingui-los segundo uma abordagem maquiaveliana	47
1.4.2 O povo e os grandes: quem é o melhor guardião da liberdade?	52
1.4.3 O desejo político do povo: passividade ou atividade?	57
1.4.4 República ao modelo de Roma: o povo como guardião da liberdade.....	61
1.4.5 República ao modelo de Esparta e Veneza: os grandes como guardiões da liberdade.....	63
CAPÍTULO 2 - AS DISSENSÕES DOS HUMORES E A LIBERDADE CIVIL: CONDIÇÕES PARA UMA RELAÇÃO DE CONVERGÊNCIA	66
2.1 O controle recíproco dos humores como condição para os conflitos convergirem à ordem política	69
2.1.1 A importância dos grandes dentro de uma república	72
2.1.2 A importância do povo dentro de uma república	73
2.2 A igualdade e suas implicações na vida política	78
2.3 As leis e instituições: condições para a conservação da vida livre	93
2.3.1 A renovação das instituições	95
2.4 A <i>virtù</i> maquiaveliana e os seus desdobramentos	102
2.4.1 A multiformidade da <i>virtù</i> principesca e sua relação com a fortuna	105
2.4.2 A <i>virtù</i> republicana em seus diversos aspectos	115
2.4.3 A <i>virtù</i> republicana radicada no povo enquanto corpo político coletivo.....	116
2.4.4 A <i>virtù</i> republicana radicada nas ações excepcionais de alguns cidadãos distintos.....	121

2.4.5 A <i>virtù</i> e os bons costumes: uma relação condicional que incide na estabilidade de uma república	134
CAPÍTULO 3 - DISSENSÕES DOS HUMORES E A RUÍNA DE UMA VIDA REPUBLICANA	143
3.1 A perda da <i>virtù</i> e seus desdobramentos políticos	145
3.1.2 O ócio como pressuposto da perda da <i>virtù</i> e seus desdobramentos.....	147
3.1.3 As implicações políticas da religião segundo o pensamento de Maquiavel.....	148
3.2 A falta de renovação política e seus desdobramentos	164
3.2.1 Das calúnias às facções: a doença e a morte do corpo político republicano.....	168
3.3 Episódio dos Gracos: confusão dos humores ou homogeneidade dos conflitos e fim da vida livre.....	179
CONSIDERAÇÕES FINAIS	189
BIBLIOGRAFIA	194

INTRODUÇÃO

A atuação dos homens na vida cívica e seus desdobramentos sempre foram e continuam sendo objetos de estudo da filosofia política. As discussões em torno dos princípios constitutivos da vida política e de como os homens devem ordená-la da melhor maneira possível têm perpassado todos os períodos da história da filosofia, destacando-se nos pensamentos políticos de diversos autores, e em não raros casos, sob perspectivas bastante divergentes. Apesar dessas diferenças, destacamos que até os tempos de Maquiavel era quase que unanimemente considerada a ideia de que os conflitos e/ou as dissensões constituíam uma ameaça à vida cívica, e por isso a unidade e a paz eram condições a serem alcançadas a fim de garantir sua estabilidade. O secretário florentino, na contrapartida dos pensadores anteriores e dos seus contemporâneos, sustentava que as situações de conflitos não apenas não são uma parte indesejável da vida cívica, mas elas estão na base constitutiva de toda ordem política. Os conflitos/tumultos constituem a mola propulsora tanto da grandeza quanto da ruína de uma vida cívica, dependendo da maneira como eles são encarados e administrados dentro do corpo político. De acordo com vários comentadores, como veremos no decorrer do nosso trabalho, foi essa perspicácia de Maquiavel sobre a importância política dos conflitos que o tornou excêntrico em relação aos outros autores. Os conflitos que, para o secretário florentino, incidem diretamente na estruturação da vida cívica, são denominados em nosso trabalho como conflitos políticos ou dissensões dos humores, os quais se dão entre os grandes que querem dominar e oprimir, e o povo que não quer ser dominado e nem oprimido.¹

Neste trabalho, propomos refletir sobre alguns pontos do pensamento de Maquiavel no que diz respeito às dissensões dos humores dentro de uma república, com o propósito de entender um pouco da originalidade do autor acerca deste assunto, ou seja, em que medida e sob quais condições ele considera que os conflitos políticos se tornam convergentes com a grandeza de um corpo político republicano, bem como quais são as circunstâncias em que tais conflitos podem provocar a ruína de uma república. Para discorrermos sobre estes objetivos, dividimos os temas do nosso trabalho em três capítulos.

No primeiro deles, analisamos os aspectos do pensamento de Maquiavel que realçam a sua excentricidade em relação a outros escritores antigos, medievais e

¹ Além dessas formas de enfrentamento, há igualmente os conflitos que ocorrem entre os indivíduos singulares (conflitos humanos), bem como os conflitos externos que se dão entre os Estados. Sobre estes dois tipos de conflitos, não elaboraremos uma análise aprofundada porque não constituem o objeto principal da nossa pesquisa.

humanistas, no que diz respeito à natureza e às ações dos homens na vida política. Nesse contexto, procuramos mostrar de modo sucinto as ideias de alguns desses autores e como Maquiavel foi se distanciando delas para construir a sua contribuição ao mundo da política. Um dos pontos que abordamos referente à peculiaridade maquiaveliana é a ideia defendida pelo autor de que os homens não tendem naturalmente à vida política e nem anuem naturalmente ao bem comum. Assim sendo, ele considera que toda vida política é sempre fundamentada nas dissensões de dois humores antagônicos, e em sua obra *Discursos sobre as primeiras décadas de Tito Lívio*,² argumenta que as boas leis, a educação, a liberdade nas repúblicas nascem das dissensões desses humores. Porém, é preciso haver um equilíbrio na satisfação de tais desejos porque nenhum deles pode ser plenamente satisfeito, mas os dois devem atingir um equilíbrio que não é estático e duradouro, mas pendular e transitório. A liberdade não se apoia inteiramente em ambos os lados, ao mesmo tempo, com a mesma intensidade, mas sempre se apoiará mais em um deles³. Diante disso, propomos enfrentar algumas questões que despontam nos textos de Maquiavel, tais como: qual é o critério que ele usa para distinguir os grandes e o povo? Qual desses dois grupos é o mais viável para fazer a guarda da liberdade? Que tipo de república se pode ter quando a guarda da liberdade é confiada ao povo, ou quando é confiada aos grandes?

No segundo capítulo, investigamos as condições que tornam os conflitos políticos convergentes com a liberdade republicana. Se, para Maquiavel, a ordem política pressupõe as dissensões dos humores, é necessário entendermos como se dá esse processo que é aparentemente paradoxal. Ou seja, como é possível a ordem surgir da desordem? De que maneira aquilo que é, por natureza, desmesurado e indeterminado pode incidir naquilo que é, por natureza, delimitado e circunscrito?

Analisamos estas questões mostrando que a condição principal para tornar os conflitos positivos no seio de uma república é a existência de um controle recíproco entre os dois humores antagônicos que polarizam a vida política, de modo que cada um deles, ao buscar a realização do objetivo que lhe é próprio, exerça a relevante função de limitar os excessos do seu oponente a fim de gerar um equilíbrio entre eles que resulta na origem da liberdade, com os seus respectivos desdobramentos. Por isso, para o nosso autor, faz-se necessário, à existência de tal equilíbrio, que os grandes e o povo sempre atuem

² Doravante esta obra será mencionada apenas como *Discursos*.

³ No povo, no caso de uma república popular como foi o caso da Roma antiga, ou nos grandes no caso de uma república aristocrática a exemplo de Esparta e Veneza.

politicamente de forma fiel aos seus humores específicos⁴. Neste sentido, abordamos alguns pontos do pensamento de Maquiavel que ilustram a importância e a necessidade da presença política dos grandes e do povo dentro de uma república.

Além disso, também refletimos sobre alguns elementos que Maquiavel considera fundamentais para se alcançar o controle recíproco e o equilíbrio devido entre os dois humores antagônicos e, conseqüentemente, construir e conservar uma república bem ordenada e estável. O primeiro deles é a igualdade, uma condição *sine qua non* para que os dois lados se controlem mutuamente e assim se instaure um regime de vida livre. Pois onde não existe a igualdade, ou nem sequer se coloque a possibilidade de ela vir a existir, Maquiavel assegura que o mais aconselhável à estabilidade daquela ordem política é que se crie um principado e não uma república. Neste ensejo, também tratamos da natureza desta igualdade conforme a perspectiva maquiaveliana, e por quais razões ela se torna tão necessária à criação e conservação da vida livre. O segundo elemento que, de acordo com o florentino, é necessário à estabilidade de uma república são as boas leis e os ordenamentos⁵, uma vez que nem todas as situações de conflitos produzem efeitos úteis à ordem política, mas somente aquelas que acontecem mediante as vias ordinárias (sob a regulação das leis e/ou dos ordenamentos). Observamos que existe uma relação de interdependência – origem e regulação – entre esses dois elementos⁶ e as dissensões dos humores⁷. A fim de ilustrarmos as ideias elaboradas por Maquiavel sobre este assunto, abordamos alguns exemplos apresentados nos *Discursos* concernentes à Roma antiga, em que as dissensões dos humores resultaram em leis e instituições. Estas ganharam vida e solidez, e, assim, serviram para regular os demais conflitos que surgiam no âmbito cívico, de um modo em que tais conflitos fortaleciam o corpo político. Igualmente, vemos que as leis e os ordenamentos são os vínculos mais formidáveis que ligam os cidadãos ao seu Estado, tornando-os livres e iguais entre si. Para compreender a preservação desses laços, estudamos também a necessidade de as leis e os ordenamentos estarem sempre se renovando, bem como quais são, segundo Maquiavel, os meios apropriados para promover tal renovação e o que ela significa mais exatamente.

O terceiro elemento que apresentamos como sendo fundamental para que os conflitos políticos sejam convergentes com uma ordem republicana é a *virtù*. Neste tópico,

⁴ Discutiremos, no último capítulo deste trabalho, que a ruína de uma república também se explica na confusão dos humores, isto é, quando um dos lados se identifica com o humor contrário.

⁵ Ao longo deste trabalho os termos ordenamentos, ordenações e instituições são usados como sinônimos.

⁶ As boas leis e as ordenações.

⁷ Tanto as leis e as ordenações, em grande medida, devem a sua origem às dissensões dos humores, quanto estas também devem a sua utilidade à regulamentação feita por aquelas.

observamos que não basta existirem boas leis e ordenações para se ter uma república bem ordenada, mas também se faz necessária a *virtù* dos cidadãos. Por isso, analisamos o que significa a ideia de *virtù* segundo Maquiavel e se há, ou não, uma relação com a noção tradicional de virtude apresentada pelos pensadores clássicos, cristãos e humanistas. Observamos que no próprio pensamento do florentino a *virtù* aparece como um conceito multifacetado, não possuindo um único sentido em todos os escritos do autor, o que não significa que os diferentes sentidos de tal conceito sejam antagônicos entre si, mas sim que, em alguns contextos, eles podem se apresentar separadamente uns dos outros, apesar de que o ideal é que eles fossem sempre coexistentes numa vida política. Assim, analisamos como esses diferentes sentidos podem ser percebidos nos escritos de Maquiavel e se é possível observar um ponto de interseção entre eles. Por fim, discorreremos sobre qual é a importância da *virtù* para a manutenção da república, apresentando alguns exemplos dados por Maquiavel que ilustram o quanto é impreterível que essa qualidade seja incutida nos cidadãos, sobretudo, no que diz respeito a renovação de uma república.

No terceiro e último capítulo, nosso foco incidirá sobre o processo da corrupção e destruição de um corpo político republicano. Maquiavel reconhece nos *Discursos* que todas as coisas deste mundo têm um final, e que aquilo que é feito pelo homem está sempre em movimento, subindo ou descendo, de modo que nem as leis, nem os bons ordenamentos podem colocar um freio definitivo à corrupção da república. No máximo, podem retardar o prazo ou restaurar a ordem e a *virtù* quando a corrupção ainda não tiver atingido um grau irreversível. Em *O Príncipe*, o autor mostra que das situações de tumultos não nasce apenas a liberdade, mas também principados e até mesmo a licença, a qual significa o desmoronamento da ordem política. Para o florentino, tanto a edificação quanto a destruição de uma república normalmente estão ligadas à mesma força motriz, a qual advém das situações de conflitos e de como elas são administradas. Sendo assim, analisaremos alguns fatores e condições que tornam as dissensões dos humores divergentes e prejudiciais à liberdade, ao ponto de arruiná-la ou destruí-la totalmente. A primeira que discutiremos é a perda da *virtù* dos cidadãos enquanto povo organizado politicamente. Quando isto acontece, surgem várias situações que concorrem para a destruição da vida livre, dentre as quais destacamos a falta de renovação dos seus elementos vitais como, por exemplo, a sua estrutura institucional e os bons costumes. Não sendo esses elementos renovados, paulatinamente eles vão se tornando ineficientes e, por conseguinte, os conflitos que surgem no corpo político decorrentes das dissensões dos humores se tornam prejudiciais, porque se manifestam de forma extraordinária. Ou seja, na ausência ou

ineficiência de mecanismos institucionais para o desafogo dos humores, surgem expedientes como as calúnias, as quais, por sua vez, suscitam o ódio entre homens. Isto enseja que eles se dividam ao ponto de criar facções, as quais, muito provavelmente, acabam por acarretar na ruína da república. Porque em uma república dividida de forma facciosa, normalmente os conflitos se manifestam de forma extraordinária, onde grupos de cidadãos mais poderosos contam com milícias e outros meios particulares para atingir e defender os seus objetivos, e os outros grupos com menos poder se subordinam aos grandes em troca de favores e proteção. Neste caso, os desejos que se rivalizam na arena política não visam à defesa da liberdade ou do bem comum, mas somente aos interesses privados. Os conflitos que decorrem de tal rivalidade deixam de serem conflitos políticos nutridores da liberdade republicana, para se tornarem, mais essencialmente, conflitos humanos fontes de corrupção, licenciosidade e tirania.

Em contextos políticos assim, normalmente surge uma situação que denominamos como confusão dos humores ou homogeneidade dos conflitos. De acordo com os escritos maquiavelianos, os cidadãos incorrem na confusão dos humores na medida em que um dos dois polos, os grandes e o povo, que dividem a vida política renuncia ao seu humor próprio e passa a se identificar com o humor oponente. Esse fenômeno não leva ao fim dos conflitos, mas à substituição dos conflitos positivos por nocivos, onde um grupo não se torna rival do outro porque busca consumir o interesse que lhe é próprio, e sim porque ambos buscam consumir os mesmos interesses, desejam os mesmos fins.

Finalizaremos o capítulo analisando a solução maquiaveliana para uma república já toda corrompida. O secretário florentino apresenta dois caminhos: o primeiro consiste naquilo que pode ser considerado como a melhor saída no intuito de “manter ou criar uma república”, que seria a redução dela a um estado régio ou principesco. O segundo caminho seria o mais provável de acontecer, e ele decorre das dificuldades de implantar uma solução que produza efeitos úteis à vida política. Para o nosso autor, em um corpo político já corrompido, a restauração da ordem exige que se recorra aos meios extraordinários, tais como a violência e as armas. Mas quem pode empregá-los adequadamente de modo a salvaguardar ou restaurar a ordem republicana? Será que tais meios permitiriam criar ou manter uma república num ambiente sociopolítico já todo corrompido? Qual é o destino mais provável para uma república corrompida que não tem condições de ser mantida como um regime de liberdade?

CAPÍTULO 1 - MAQUIAVEL E A VERDADE EFETIVA SOBRE A ATUAÇÃO DOS HOMENS NA VIDA CÍVICA E SEUS DESDOBRAMENTOS

Neste primeiro capítulo, temos por objetivo analisar como a vida cívica e seus conflitos tornaram-se um tema fundamental para a filosofia política, incluindo as obras de Maquiavel. Porém, antes de adentrarmos diretamente nas ideias do florentino, faremos uma abordagem sucinta e em linhas gerais do pensamento político de alguns autores que o antecederam e aos quais ele se opõe em certos aspectos importantes.

Na Antiguidade, ao dialogar com as pessoas pelas ruas e praças de Atenas por meio da ironia e da maiêutica, Sócrates demonstrava haver uma ligação direta entre a vida intelectual e a vivência moral e coletiva dos cidadãos. Por isso, ele se achava incumbido de ajudar as pessoas a desenvolverem adequadamente a sua dimensão cognitiva, superando a fase das meras opiniões e atingindo o conhecimento verdadeiro, seguro e universal a fim de viverem coletivamente conforme as virtudes morais.

O discípulo de Sócrates, Platão, em seu diálogo *A República*, descreve um regime político ideal no qual o âmbito civil é dividido em três classes ou funções seguindo uma compreensão que ele elaborou acerca de uma suposta partição da alma humana: “a saber se possui em si três partes ou não” (PLATÃO, 1987, p. 190).⁸ Nesse contexto, a cidade justa seria aquela na qual cada pessoa cumpriria a sua função seguindo a virtude corresponde à parte predominante da sua alma: “O princípio que de entrada estabelecemos que devia observar-se em todas as circunstâncias, quando fundávamos a cidade, esse princípio é (...) que cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para qual a sua natureza é mais adequada” (PLATÃO, 1987, p. 186)⁹. Isto é, em tal cidade as atividades sociais seriam devidamente distribuídas e bem exercidas por seus membros, cabendo àqueles ligados às atividades econômicas e manuais prover o sustento material da sociedade, aos militares zelar pela defesa da cidade e ao filósofo-rei governar. Isso porque, segundo o autor, é o filósofo quem detém o conhecimento verdadeiro sobre a vida política e a justiça:

Se os filósofos não forem reis nas cidades ou se os que hoje são chamados reis e soberanos não forem filósofos genuínos e capazes e se, numa mesma pessoa, não coincidirem poder político e filosofia e não for barrada agora, sob coerção, a caminhada das diversas naturezas que, em separado, buscam uma dessas duas metas, não é possível, caro Gláucon, que haja para as cidades uma trégua de males e, penso, nem para o gênero humano (PLATÃO, 2006, p. 211-212)¹⁰.

⁸ *República*, livro IV, 435c. Segundo Platão, na alma há a parte apetitiva ou concupiscente situada no baixo-ventre; a parte colérica ou irascível situada na cavidade do peito; a parte racional situada na cabeça.

⁹ *Idem*, IV, 433a.

¹⁰ *A República*, 473d.

Quando trata da formação ideal do cidadão e dos meios para atingir uma comunidade bem-ordenada, Platão considera desenvolver em cada homem as suas potencialidades específicas, de modo a todos cumprirem a sua função devida dentro do corpo político e, conseqüentemente, colaborarem com a construção da cidade justa. Logo, ele tem em mente a conjugação entre “o poder e a sabedoria” (JAEGER, 1986, p. 420), isto é, que cada membro do corpo político saiba bem a sua função devida dentro dele. Assim, os magistrados devem ter ciência da política, filosofia e conhecer a ideia de justiça, ao passo que os outros, que são governados, devem ter os saberes de seus respectivos ofícios.¹¹

Já Aristóteles, em seus escritos concernentes à política, aborda a existência civil como meio natural para assegurar “o viver bem” aos homens. Para este autor, o homem é um ser naturalmente político que necessita da vida em comum a fim de satisfazer as suas necessidades mais complexas e alcançar a felicidade. De modo que fora da cidade, o homem vive numa condição que é supra ou subumana:

É evidente que o homem é um animal mais político do que as abelhas ou qualquer outro ser gregário. A natureza, como se afirma frequentemente, não faz nada em vão, e o homem é o único animal que tem o dom da palavra (...) o poder da palavra tende a expor o conveniente e o inconveniente, assim como o justo e o injusto. Essa é uma característica do ser humano, o único a ter noção do bem e do mal, da justiça e da injustiça. E é a associação de seres que têm uma opinião comum acerca desses assuntos que faz uma família ou uma cidade (ARISTÓTELES, 1999, p.146)¹².

Sendo assim, uma cidade é resultado do consenso dos homens em torno do bem. A vida política se sustenta numa suposta concórdia harmônica entre os homens, isso porque, para Aristóteles, “um instinto natural é implantado em todos os homens, e aquele que primeiro fundou o Estado foi o maior dos benfeitores” (ARISTÓTELES, 1999, p. 147).¹³

Séculos depois de Aristóteles, boa parte dos filósofos medievais, dentre eles Agostinho e Tomás de Aquino, compreendiam que a forma de vida mais louvável era aquela que fosse dedicada à contemplação das verdades eternas e às obras de glorificação

¹¹Apesar de termos feito um pequeno recorte do pensamento de Sócrates e de Platão em parágrafos separados isto não implica que os percebemos de forma separada, uma vez que aquilo que sabemos de Sócrates se deve muito aos escritos de Platão. A separação por parágrafos que fizemos a respeito de ambos visa apenas dar ênfase à preocupação socrática em formar as pessoas para pensar corretamente, o que implicaria uma vivência ética também adequada. Por mais que essa preocupação socrática seja relatada por Platão, este não toma para si a prática de interrogar as pessoas nas ruas e praças em torno de assuntos éticos utilizando como método a ironia e a maiêutica. Mas tal prática é atribuída a Sócrates.

¹² *Política*, livro I, capítulo 2, § 9.

¹³ *Política*, livro I, capítulo 2, § 10. É interessante notarmos que o termo “Estado” utilizado pelo tradutor não é bem adequado ao contexto da Grécia Antiga, pois, como o compreendemos atualmente, trata-se de um tipo de organização política que se desenvolveu apenas na modernidade. Na Grécia antiga, o mais correto é falar em *polis* ou cidade, visto que a cidade era uma organização política autônoma, ao ponto delas serem denominadas pelos estudiosos contemporâneos de cidades-Estado.

de Deus. Sendo a vida ativa considerada inferior, só tinha relevância na medida em que era útil para assegurar a ordem e a paz, a fim de que a vida contemplativa continuasse existindo.

Na obra *A Cidade de Deus*, Parte II, Agostinho faz uma distinção entre a cidade terrena e a cidade celeste, sendo esta superior àquela. Segundo o autor, a cidade terrena é um meio onde o homem vive com base nos bens que foram providenciados por Deus, devendo ele, portanto, aprimorar a si mesmo desfrutando de forma legítima de tais bens para manter a paz, a ordem terrestre e merecer o gozo da cidade celeste:

Deus, pois, sapientíssimo criador e justíssimo ordenador de todas as naturezas, que nesta terra estabeleceu o gênero humano para ser-lhe o mais belo ornamento, deu aos homens certos bens convenientes a esta vida, quer dizer, a paz temporal, pelo menos a de que nosso destino mortal é capaz, a paz na conservação, integridade e união da espécie, tudo que é necessário à manutenção ou à recuperação dessa paz, como, por exemplo, os elementos na conveniência e no domínio de nossos sentidos, a luz visível, o ar respirável, a água potável e tudo quanto serve para alimentar, cobrir, curar e adornar o corpo, sob a condição, muito justa, por certo, de que todo mortal que fizer uso legítimo desses bens apropriados à paz dos mortais os receberá maiores e melhores, a saber, a paz da imortalidade, acompanhada de glória e de honra próprias da vida eterna, para gozar de Deus e do próximo em Deus. Quem usar indignamente de tais bens perdê-los-á, sem receber os outros (AGOSTINHO, 2012, p. 478).

Sendo assim, a vida terrestre e seus componentes, dentre eles a dimensão política, são frutos da vontade do Criador e por isso tornam-se meios para alcançar a vida eterna, caso eles sejam conduzidos de acordo com os preceitos divinos.

Tomás de Aquino, outro grande expoente da filosofia medieval cristã, em seu tratado *De Regno* (Do Reino) asseverava que o governante, no cumprimento de suas funções devidas, além de administrar e mediar conflitos, deveria se incumbir de tornar os homens virtuosos, sendo ele, primeiramente, um modelo de virtude para os seus governados. Pois era precisamente por saber reger a si próprio e a sua família que o governante poderia governar aos outros e conduzi-los à virtude e, finalmente, à salvação eterna:

Ora, o chefe da multidão está para o que deve fazer cada um, segundo a virtude, como o mestre para as disciplinas, o arquiteto para as construções e o comandante para as guerras. Daí é o rei digno de maior prêmio, caso governe bem os súditos, do que algum dos súditos que bem proceda sob o comando do rei (AQUINO, 2011, p. 153).

Para Tomás de Aquino, “Impõe-se ao rei, conseqüentemente, três cuidados a respeito dos três estorvos nomeados.” O primeiro implica “a sucessão” e “substituição” nas “diversas funções” para conservar assim a integridade do reino, como “o bem da multidão

subordinada”. O segundo estabelece “penas e prêmios” no sentido de desviar os homens das “iniquidades” e que “os induza às obras virtuosas”. E, por fim, a que toca às reivindicações, devendo ser “solícito da provisão” (AQUINO, 2011, p.171-172).

Embora esse breve quadro histórico não pretenda, de modo algum, esgotar todos os aspectos da filosofia dos autores mencionados¹⁴, ele nos permite perceber que, ao longo da história da filosofia, grandes pensadores acreditavam que havia uma ordem supra-humana que responderia a questão de como os homens devem viver, de modo que cabia a tais homens apenas entendê-la e obedecê-la. Os fundamentos dessa ordem foram compreendidos de maneira metafísica por Platão, e de maneira teológica na filosofia cristã medieval¹⁵. Acerca desse assunto, Isaiah Berlin afirma que:

Um dos pressupostos mais importantes do pensamento político ocidental é a doutrina raramente questionada durante a sua longa ascendência, de que existe um único princípio que não só regula o curso do sol e das estrelas, mas também prescreve o comportamento apropriado para todas as criaturas animadas. Os animais e os seres sub-rationais de todos os tipos o seguem por instinto; os seres mais elevados conseguem ter consciência desse princípio e são livres para abandoná-lo, mas apenas para a sua ruína. Essa doutrina, numa ou noutra versão, vem dominando o pensamento europeu desde Platão; tem aparecido em diversas formas e gerado muitos símiles e alegorias; no seu centro está a visão de uma natureza, razão ou finalidade cósmica impessoal, ou de um Criador divino cujo poder deu a cada coisa e a cada criatura uma função específica; essas funções constituem elementos num único todo harmonioso e apenas são inteligíveis em função desse todo (...) a ideia do mundo e da sociedade humana como uma única estrutura inteligível está na raiz de todas as muitas e várias versões da lei natural – as harmonias matemáticas dos pitagóricos, a escada lógica das Formas Platônicas, o padrão genético-lógico de Aristóteles, o *Logos* divino dos estóicos, das igrejas cristãs e de seus ramos secularizados. (BERLIN, 2002, p. 336-337)

Todas essas compreensões apresentadas acerca de como se espera que os homens ajam no âmbito coletivo têm em comum a tentativa de delinear um dever ser teleológico para a vida cívica, partindo de uma concepção monista sobre a condição humana, a qual deveria se ajustar de forma harmônica a uma suposta ordem natural e hierarquizada das coisas. Ideia essa que era amplamente aceita tanto pelos antigos quanto pelos medievais.

A fim de que não se tenha uma visão monolítica da filosofia política da Idade Média, é preciso lembrar que no final desse período começaram a surgir pensadores que encaravam a política com outra perspectiva, especialmente nas cidades italianas, o que levou à formação do humanismo cívico cujos temas e debates também aparecem nas obras de Maquiavel. Como afirma Bignotto:

a principal característica dos humanistas teria sido a de reconhecer no espaço da

¹⁴ Tais como Platão, Agostinho e Tomás de Aquino.

¹⁵ Principalmente em autores como Agostinho e Tomás de Aquino.

vida pública o local privilegiado da manifestação dos valores mais elevados da condição humana. Com isso, uma série de discussões, que haviam sido abandonadas, ou que tinham uma significação muito restrita no âmbito da filosofia medieval, voltaram a ter sentido, tais como a da natureza da coragem, a da dedicação ao bem público, a da liberdade enquanto independência e a da participação nos negócios da cidade (2000, p. 51-52).

Como o humanismo cívico foi um movimento que aconteceu nas diversas áreas do conhecimento, em se tratando do âmbito político ele não significou somente uma recuperação do discurso filosófico greco-romano e dos assuntos que haviam sido desconsiderados da pauta da filosofia cristã, mas também uma mudança de paradigma¹⁶ do pensamento em torno da condição humana inserida no mundo empírico. Isto é, passou-se a considerar como importante a vida terrena dos homens com os seus respectivos desdobramentos, como a atividade política e social que, durante boa parte da Idade Média, tinham sido suplantadas pela vida contemplativa e a relação do homem com a natureza¹⁷.

Entre os principais representantes do humanismo cívico, destacam-se Francesco Petrarca, Coluccio Salutati e Leonardo Bruni, cujas ideias serviram posteriormente como pressuposto teórico para algumas das reflexões políticas de Maquiavel¹⁸. De acordo com Bignotto, Petrarca foi um grande leitor de Cícero e, igualmente, um dos primeiros pensadores de Florença que enxergou a Antiguidade clássica¹⁹ como uma fonte de inspiração para criar uma nova perspectiva sobre a vida política de sua época. Pois mesmo tendo vivido no período medieval, ele mostrou certo distanciamento acerca de alguns pontos do pensamento cristão, principalmente no que diz respeito à questão da incompatibilidade entre a vida ativa e a vida contemplativa. Mirando os escritos antigos como inspiração²⁰, Petrarca “não hesitou em criticar as correntes especulativas medievais, que viam na vida aqui na terra somente um momento do processo escatológico. (...) Ele se interessava pela “Cidade Terrestre”, por suas misérias e pelo fato de que ela é obra do

¹⁶ Ao longo da Idade Média, em função da influência cristã, o paradigma do pensamento filosófico se assentava na vida contemplativa e na salvação dos homens. Com o humanismo cívico, o paradigma do pensamento passa a ser os ideais clássicos que incidem na condição terrena ou mundana dos homens.

¹⁷ Para Bignotto, o humanismo cívico “diz respeito a todas as filosofias que são centradas no homem”, isto é, “trata-se de uma tomada posição em favor do homem e, não necessariamente, uma reflexão sobre ele” (2001, p. 17).

¹⁸ Devido à dificuldade para acessarmos diretamente as obras dos autores humanistas, buscamos apoio nos comentários de Newton Bignotto (1991 e 2000) e de Quentin Skinner (1996) para analisarmos sucintamente algumas questões que foram abordadas por eles.

¹⁹ Sobretudo nos textos de Aristóteles, com destaque para a sua abordagem sobre a importância da fala ou da linguagem para definição do homem como ser político.

²⁰ Além dos pensadores, Petrarca também tinha mais consideração pelos grandes homens da Antiguidade do que por aqueles do meio cristão. Como afirma Skinner: “quando Petrarca começou a escrever a primeira versão de seu tratado *Dos homens famosos* (...). Ele não presta nenhuma atenção ao panteão medieval corriqueiro, de santos e beatos. Seus heróis vêm, todos eles, do mundo antigo, e a razão que dá em quase todo caso para sua escolha é, diz ele, que conseguiram atingir a verdadeira *virtus*” (SKINNER, 1996, p.114).

gênio humano” (BIGNOTTO, 1991, p. 10). Ao reconhecer o valor da vida terrena, de igual modo considerava que a devoção à pátria não era apenas um meio para atingir a salvação, mas era uma condição para os homens superarem as banalidades cotidianas da vida e alcançarem a sua realização enquanto seres humanos.²¹

Dessa forma, Petrarca atenuou um pouco a incompatibilidade que foi elaborada pelos teóricos cristãos entre a vida contemplativa e uma vida ativa comprometida com os objetivos da *polis*. Para ele, era possível uma conjugação²² destes dois modos de vida, isto é, os homens podiam sim atingir alguma perfeição nesta vida terrena. Das suas leituras sobre o pensamento de Cícero, Petrarca compreendia que homens, por meio do estudo da filosofia moral e da retórica²³, poderiam construir uma convivência política saudável e virtuosa. Portanto, a comunicação e/ou o diálogo entre os homens era algo essencial para construção e manutenção da estabilidade da vida política. Nessa perspectiva, não bastava somente ter conhecimento de temas que ficaram esquecidos no passado, mas via-se como útil interpretar tais assuntos e saber compartilhar socialmente o resultado de tal interpretação para que ela surtisse efeitos práticos na vida cívica.

Coluccio Salutati, por sua vez, além de filósofo, literato e habilidoso orador, também foi Chanceler da república de Florença entre 1375 e 1406. Analisando a contribuição que Salutati deu ao pensamento humanista e à república de Florença, destacamos dois aspectos que repercutiram posteriormente tanto na vida política quanto no pensamento de Maquiavel. O primeiro diz respeito às mudanças significativas que aconteceram no cargo de Chanceler. Se anteriormente

o Chanceler tinha por função apenas escrever cartas aos governos estrangeiros, com Salutati iria transformar-se no elemento de continuidade dos mecanismos governamentais constituídos por um complexo emaranhado de magistraturas. A partir dessa época, o cargo seria um ponto de passagem obrigatório para todos os humanistas que almejavam participar diretamente da vida política da cidade. Ocupá-lo significava, de um lado, o reconhecimento público dos talentos literários do pretendente; de outro, dava acesso à carreira política a homens que,

²¹ Podemos perceber que este é mais um aspecto em que Petrarca se aproxima do pensamento clássico, sobretudo o aristotélico. Tal aspecto de valorização da vida terrena ou mundana foi posteriormente abordado por Maquiavel, mas à sua própria maneira.

²² Mesmo a vida terrena sendo vista por ele em seu valor e por isso compatível com a vida celeste, ainda assim, Petrarca, considerava que hierarquicamente esta era superior àquela.

²³ Como mostra Bignotto, a retórica era uma “ligação entre a cultura clássica e a ação republicana. Sendo necessariamente associada à vida cívica (...) ela tendia (...) a mudar a concepção da comunicação humana. (...) Os humanistas descobriram que a troca de ideias com os homens do passado é tão fundamental à vida cívica quanto um discurso pronunciado em uma assembleia” (1991, p.15). Para os humanistas, a retórica era um mecanismo metodológico e político fundamental que possibilitava o estabelecimento de um diálogo efetivo com o passado clássico. Então, os ideais defendidos pelos pensadores antigos não seriam simplesmente admirados, mas poderiam ser compreendidos, reinterpretados e aplicados à vida cívica. Por fim, a retórica era maneira que os humanistas buscavam unir teoria ou o pensamento abstrato e a prática ou vida material e social.

não pertencendo às classes dirigentes, como foi o caso mais tarde de Leonardo Bruni, desejavam integrar-se ao governo (BIGNOTTO, 1991, p. 20-21).

Tal inovação posteriormente ensejou as condições para Maquiavel ocupar o cargo de segundo Chanceler em Florença, de forma que ele pôde tanto contribuir com a vida política da cidade a partir de suas tarefas desempenhadas, quanto conhecer a fundo o mundo da política ao ponto de dar uma excêntrica contribuição intelectual no que diz respeito ao pensamento moderno.

O outro aspecto que destacamos da contribuição de Salutati envolve as suas ideias que auxiliaram a elaboração do pensamento humanista enquanto uma nova perspectiva acerca da vida política. Ao comentar esse assunto, Bignotto assevera que:

A obra de Salutati fornece-nos um documento interessante para a compreensão da passagem da problemática política medieval para a renascentista. Homem extremamente marcado pelos valores cristãos, ele foi capaz de dar expressão teórica às dúvidas e perplexidades, através de uma reflexão que incorporava de maneira surpreendente as lições que retirava de sua prática política cotidiana. Suas cartas, como suas obras teóricas, constituíram-se no núcleo a partir do qual o humanismo cívico se desenvolveu. Com ele, vemos aparecer todos os temas característicos desse movimento intelectual: o elogio da liberdade e da “vita civile”, a condenação da tirania e de seus excessos, o amor aos clássicos, a associação da retórica à vida política. Analisar alguns aspectos de sua obra é, pois, essencial para compreender o pensamento político florentino do “quatrocento”, que estará na raiz das reflexões de Maquiavel, cem anos depois (1991, p. 21).

Acerca da liberdade, Salutati a concebe como

um bem celeste que supera todas as riquezas do mundo! Todos os florentinos têm no ânimo o propósito de defendê-la com a vida, mesmo com mais que a vida, com as riquezas e com as espadas, para deixar aos filhos essa ótima herança que recebemos de nossos pais, para deixá-la, com ajuda de Deus, unida e incontaminada (Salutati apud BIGNOTTO, 1991, p. 23).

Como se pode notar, para este pensador humanista, a liberdade é algo do qual os cidadãos não podem abrir mão, mas sim deve defendê-la com todos os meios possíveis e em todas as circunstâncias, uma vez que ela constitui a essência que se associa à existência de uma cidade. Esse aspecto fundamental da liberdade de uma cidade se assenta na sua independência em relação aos Estados estrangeiros e na busca da paz. Sendo avesso aos tumultos e as discórdias, Salutati defendia uma identidade entre lei e liberdade, entendendo que esta deveria ser limitada por aquela. Uma vez que, para ele, a liberdade estava associada com o exercício da vontade do indivíduo, ela tinha de ser restringida pelas leis. Porém, a dimensão fundamental da liberdade não se mostra apenas no exercício pessoal da faculdade de escolha ou no livre arbítrio dos indivíduos, mas se manifesta, sobretudo, nos

seus efeitos públicos. É na vida ativa que os homens podem de fato se afirmar como cidadãos livres ao agirem orientados pelas leis visando sempre o bem.

Nesse elogio da vida ativa, Salutati foi o primeiro humanista a considerá-la superior à vida contemplativa, provocando com isso um entendimento inverso ao dos pensadores medievais católicos acerca delas. Newton Bignotto pondera que Salutati, na verdade, não quis propor um confronto direto com a tradição medieval, “opondo a ação à contemplação no sentido religioso” (1991, p. 22), mas acabou por revelar uma oposição entre a ação e a especulação enquanto busca abstrata do ser. Sendo assim, ele contribuiu para a redescoberta do valor da ação e do papel cívico dos homens na vida comum.

Quanto a Leonardo Bruni, ele foi discípulo de Salutati e um dos autores mais significativos do humanismo italiano. Em meio às diversas contribuições que foram dadas por ele, Newton Bignotto destaca que Bruni analisou as questões e reivindicações relacionadas à vida política da sua época e se esforçou para representá-las em um conjunto de teorias, ainda que elas não correspondessem a todas as transformações e problemas reais de Florença. Entretanto, esse trabalho de teorização abrangeu diversos assuntos que foram retomados posteriormente por Maquiavel, tais como: a liberdade republicana, a *virtù* e o exercício da cidadania, e uma nova visão sobre a história.

Seguindo os modos republicanos, Bruni não considerava tão relevantes, do ponto vista social e político, os atos individuais dos homens, mas sim os vínculos que uniam os homens ao corpo político. Igualmente, ele entendia que a participação dos homens na vida cívica os torna cidadãos livres, sendo essa participação ou exercício da cidadania que também possibilita a criação e a manutenção do único regime político justo, que é a república. A concepção bruniana de república compreende uma relação de interdependência de no mínimo três elementos ligados à ação: liberdade, igualdade e *virtù*²⁴. Entendamos, portanto, que para o autor só é possível falar de vida livre numa

²⁴ Extraímos essas ideias do seguinte comentário do Newton Bignotto: “Para Bruni o caráter livre da constituição florentina significava, de um lado, uma proteção contra as tiranias, de outro, um sistema legal capaz de impedir que as grandes famílias tomassem o poder. Para que isso fosse possível, era necessário um sistema de leis que, além de impedir os mais ricos de ocupar o poder, garantisse uma efetiva igualdade entre os cidadãos. Para Bruni a constituição florentina garantia essa igualdade a partir do momento em que fazia da *virtù* e não da riqueza, o requisito necessário para a postulação de cargo público. Todo cidadão que julgasse digno de participar do governo podia postular um cargo, visto que a liberdade significava, antes de mais nada, igualdade diante da lei. A partir de 1428, logo depois de uma dolorosa experiência de guerra da República Florentina, Bruni acrescentaria alguns elementos à sua definição da liberdade. Ao refletir sobre a situação da república naqueles anos difíceis, Bruni não deixava de associá-la à perda da *virtù* dos cidadãos. Para ele, a causa de todos os infortúnios de Florença era o fato de que a oligarquia tinha cada vez mais poder dentro cidade, fazendo com que mesmo a decisão de declarar a guerra fosse uma questão discutida entre as grandes famílias, que podiam pagar os mercenários, e não mais uma decisão da assembléia dos cidadãos. Nessa situação, o cidadão livre transformava-se cada vez mais numa simples figura retórica, sem nenhuma

república, e que esta deve ser capaz de resistir aos ataques dos estados estrangeiros e de assegurar a ordem interna por meio das boas leis. Um regime republicano só se efetiva se for respeitado o princípio da igualdade dos cidadãos perante a lei, o que garante a todos eles a oportunidade de participar dos negócios da vida política. Quando em uma determinada república deixa de existir a igualdade entre os cidadãos, a direção da mesma fica exclusivamente a cargo dos mais ricos e poderosos, os quais governam conforme seus interesses privados, podendo com isso comprometer a vida livre²⁵.

A igualdade entre os cidadãos, entretanto, só é de fato concretizada na medida em que a *virtù*²⁶ se torna o critério para a ocupação dos cargos públicos e não mais a riqueza. Por sua vez, a *virtù* do cidadão só se torna de fato efetiva onde existe a liberdade²⁷, a qual é condição fundamental para os cidadãos participarem ativamente dos assuntos da vida política do seu Estado. Fora dos regimes republicanos ou da vida livre não se pode contar muito com a *virtù* dos cidadãos, pelo fato de que provavelmente eles seriam induzidos ou forçados a adotarem um tipo de vida que não lhes propicia desencadear ações grandiosas²⁸. Quentin Skinner (2009, p. 101) acentua que, de acordo com a perspectiva bruniana, a igualdade republicana enseja aos cidadãos uma competitividade pelas honras públicas, o que os torna cada vez mais virtuosos e, conseqüentemente, contribui com a conservação da estabilidade da república.

As ideias de Bruni revelam o quanto ele valorizava a vida ativa e mundana dos homens, os quais se tornam responsáveis diretos pelo êxito ou pelo fracasso da vida política, na medida em que tenham ou não a *virtù*.²⁹ De acordo com Bignotto (1991), Bruni não tentou conciliar vida ativa e vida contemplativa, como Petrarca havia tentado fazer. Para ele, a vida ativa era de fato superior à contemplação e mais relevante à condição

conexão com o mundo real da política florentina” (1991, p. 46).

²⁵ A liberdade, em tais casos, pode ser comprometida tanto no âmbito interno, uma vez que aqueles que não são ricos não terão a participação devida na vida pública, quanto no âmbito externo, porque uma república na qual os cidadãos não são, em sua maioria, engajados na vida pública tende a ser frágil frente a outros Estados.

²⁶ Segundo Bignotto “a *virtù* não era para ele um valor ético, mais ou menos abstrato; era um fator objetivo, capaz de dar nascimento a uma cultura superior. Mas essa cultura era, por outro lado, uma flor frágil, que só podia aparecer nas cidades livres” (1991, p. 49).

²⁷ Neste contexto, a liberdade diz respeito ao regime republicano que é contrário a tirania.

²⁸ Em se tratando do período medieval, sobretudo no que se refere à influência cristã, os homens eram induzidos a uma vida contemplativa que poderia ser considerada estéril do ponto de vista dos resultados políticos dentro de um contexto que valoriza a ação e a vida terrena. Tal situação levou Maquiavel (2007), posteriormente, a responsabilizar a religião cristã pela fragilidade da Itália.

²⁹ Tais ideias foram elaboradas na contramão do que pensavam os autores cristãos, sobretudo Agostinho, que valorizava a vida contemplativa considerando os homens incapazes de construírem por si mesmos uma vida política e social digna de honra e glória. Pois os homens, em função de sua natureza decaída pelo pecado original, não conseguiriam sem a graça de Deus agir bem e alcançar a verdadeira felicidade. E tal felicidade também não se daria de forma plena na vida terrena, a qual é contingente, mas somente na vida celeste é que os homens poderiam ser plenamente felizes. Por isso, o empenho na vida ativa não faria tanto sentido.

humana, pois é somente ela que assegura a criação e a conservação da república, bem como a unidade entre os indivíduos e a *polis*. Embora a contemplação tivesse o seu valor, ele se restringia àquilo que diz respeito à vida religiosa, e não exercia nenhuma importância na vida social e política dos cidadãos.

Comprendemos, portanto, que os autores do humanismo cívico se definiram enquanto tais ao demonstrarem certo distanciamento das fronteiras filosóficas e morais da tradição cristã. Em meio às suas contribuições, como vimos, eles resgataram alguns dos valores do mundo greco-romano e, com isso, despertaram a necessidade de valorização da vida ativa ao defenderem o quanto ela é útil à realização da condição humana. Assim, lançaram as bases intelectuais para a construção de uma cultura laica na época moderna³⁰, uma cultura para a qual Maquiavel também colaborou. Sendo assim, analisaremos agora o pensamento do autor que é o centro da nossa pesquisa. Seguindo a linha de raciocínio sobre os humanistas, veremos que, apesar de também ser apontado como um deles, Maquiavel elaborou algumas ideias que podem ser consideradas heterodoxas ao humanismo e também ao pensamento político tradicional.

1.1 Nicolau Maquiavel e sua originalidade de pensar a política

Além dos pensadores mencionados anteriormente que trataram da atuação dos homens na vida cívica, o filósofo florentino Nicolau Maquiavel também elaborou reflexões importantes acerca dos fatores que constituem a vida política e que podem resultar na grandeza ou na ruína de um corpo político. A relevância desse autor se justifica na maneira “excêntrica” por meio da qual ele abordou os assuntos relacionados à vida política, mostrando que a crença de encontrar um princípio supra-humano³¹ capaz de responder

³⁰ Todavia, mesmo tendo provocado uma mudança de paradigma no pensamento filosófico e político, os autores humanistas, de algum modo, ainda conservavam algumas influências da religião cristã e certo respeito por seus dogmas. Como afirma Newton Bignotto: “deixar para trás uma série de certezas oriundas da filosofia medieval e da fé esteve longe de ser para os humanistas um processo indolor e do qual eles se desembaraçaram sem sofrimento. (...) além do mais, a produção de um discurso republicano não se deu num quadro de abandono completo com os laços com o cristianismo. Se de fato os humanistas introduziram uma compreensão da vida na cidade que era laica em sua essência, não o fizeram ao preço do distanciamento das suas convicções pessoais. (...) Eles continuaram ligados à fé cristã e a serviram muitas vezes diretamente trabalhando na Cúria Romana. A especificidade do republicanismo nessa época, com relação, por exemplo, ao do republicanismo francês do século XVIII, é que ele foi laico, sem formular as críticas à religião dominante na época. A vida ativa passou a ser o centro das preocupações dos humanistas, mas nem por isso deixou de buscar uma ideia mais elevada da espiritualidade. Continuar a ser cristão mesmo abandonando o universo mental dos medievais, foi o grande desafio posto pelos pensadores italianos daquela época” (2001, p. 135-136).

³¹ Seja tal princípio de base metafísica e/ou natural como era para os pensadores gregos como Platão e Aristóteles. Ou de base teológica como era para os autores cristãos.

correta e objetivamente à questão de como os homens devem se comportar politicamente não é razoável, mas no mínimo utópica. De igual modo, o secretário florentino também se distanciou em alguns aspectos do pensamento humanista, principalmente, no que diz respeito ao papel dos conflitos na vida política e a relação da *virtù* com a virtude cristã³².

Para escrever algo útil sobre esta questão, Maquiavel julgou por conveniente se afastar do pensamento político teleológico dos seus antecessores clássicos e medievais, em alguma medida também dos humanistas, e assim elaborar uma nova maneira de conceber a vida política tendo como base a compreensão de como as coisas de fato são e não como deveriam ser³³:

Como sei que muitos já escreveram sobre este assunto, temo que, escrevendo também, seja considerado presunçoso, sobretudo porque, ao discutir essa matéria, me afastarei das linhas traçadas pelos outros. Porém, sendo meu intento escrever algo de útil para quem me ler, parece-me mais conveniente procurar a verdade efetiva da coisa do que uma imaginação sobre ela. Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos e que nem se soube se existiram na verdade, porque há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver, que aquele que trocar o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes a sua ruína do que sua preservação (MAQUAIVEL, 2001, p. 73)³⁴

O autor florentino, ao escolher a “verdade efetiva das coisas” como condição para construir um novo pensamento sobre a política, suscitou o entendimento de que os regimes políticos ideais pensados pelas tradições clássica e medieval que o antecederam não eram mais adequados para administrar as complexidades constitutivas da ação política, e por isso não poderiam continuar sendo usados como um guia para lidar com os assuntos dessa natureza. Esse entendimento também está presente nos comentários de Lauro Escorel, quando ele afirma que, “para Maquiavel, na verdade, os governos imaginados abstratamente pelos filósofos não apresentavam qualquer valor” (2014, p. 44). Isso porque o modo como os homens devem se comportar politicamente não se encontra radicado numa substância metafísica, a qual só pode ser acessada abstratamente. Portanto, pensar a

³² No decorrer de todo o trabalho, mostraremos alguns aspectos da excentricidade do nosso autor.

³³ Como veremos, existe também um “dever ser” nas propostas de Maquiavel, porém, ele não é baseado em pressupostos metafísicos nem em princípios ideais de legitimidade ou justiça, por exemplo. O “dever ser” maquiaveliano se origina da realidade concreta da vida política e aparece no pensamento do autor na medida em que ele faz recomendações aos príncipes e aos cidadãos das repúblicas sobre como é melhor agir para garantir a preservação do corpo político e alcançar objetivos como a expansão militar ou a liberdade.

³⁴ (*O Príncipe*, capítulo XV). De acordo com Lauro Escorel, nesta passagem citada existem quatro elementos básicos que podem ser considerados definidores do método maquiaveliano de análise, os quais são: o “utilitarismo” que tem a ver com escrever coisa útil para quem a entenda; o “empirismo” relacionado à procura pela verdade efetiva das coisas; o “antiutopismo” referente ao fato de muitos terem imaginados repúblicas e principados que nunca foram vistos; e o “realismo”, o qual está ligado à ideia de que aquele que abandona o que se faz por aquilo que deveria ser feito, experimenta antes a sua ruína do que a preservação (ESCOREL, 2014, p. 44).

vida política com base nessas categorias, e desconsiderar a efetividade das coisas³⁵, seria algo inútil conforme a perspectiva maquiaveliana. Dentro desse contexto, o comentador propõe que, refletindo dessa forma, Maquiavel se contrastou não só com os filósofos antigos e medievais, mas também com os tratadistas e utopistas do renascimento, os quais se preocupavam em traçar de forma especulativa as linhas gerais de um governo ideal ou de uma comunidade perfeita. Além disso, Escorel também observa – por meio de uma projeção comparativa – que o pensamento maquiaveliano igualmente pode ser oposto ao racionalismo dos séculos XVII e XVIII, em especial à chamada escola jusnaturalista ou do direito natural. O comentador destaca ainda que

Mais do que o recurso à história, o que distingue Maquiavel é haver ele banido o raciocínio dedutivo, que até então dominara o pensamento europeu, e adotado o processo indutivo como meio de conhecimento do fato político. Despido de qualquer intenção propriamente doutrinária, inimigo de esquemas e construções intelectuais, Maquiavel não edificou um sistema abstrato nem elaborou uma teoria política em moldes rigorosamente científicos. Longe de ser um pensador sistemático, foi ele um escritor que esteve sempre aberto às solicitações e sugestões dos fatos marcantes de seu tempo e das suas leituras clássicas, circunstância esta que certamente não contribuiu para uma compreensão inequívoca de seu pensamento, acumulando antes, sobre sua obra, as mais variadas e contraditórias interpretações. Seu método consiste (...) em estabelecer uma determinada tese política e em analisá-la minuciosamente para fixar o seu valor prático; mas a ordem em que seus argumentos se sucedem e o grau de atenção que ele reserva a cada um são determinados por considerações acidentais (...) não parte Maquiavel jamais de postulados metafísicos ou teológicos, mas de realidades empíricas imediatas, colhidas ao vivo pela sua argúcia de observador político, e suas ideias nascem de uma conjunção dessas realidades com os ensinamentos bebidos nas obras do passado clássico (SCOREL, 2014, p. 46).

Essa guinada de compreensão da vida política aparece não só na passagem do príncipe que citamos, mas ela também pode ser notada na introdução da primeira parte dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, onde Maquiavel se mostra decidido a enveredar por caminhos que ainda não foram trilhados, isto é, o florentino estava de fato disposto a superar as esgotadas formas antigas e medievais de pensar a vida política a fim de engendrar novas perspectivas³⁶ para compreendê-la, de modo a trazer benefícios comuns a todos, mesmo reconhecendo que essa sua inovação seria tão difícil e arriscada quanto o são as aventuras dos grandes navegadores:

Ainda que, devido à natureza invejosa dos homens, sempre tenha sido tão perigoso encontrar modos e ordenações novos quanto procurar águas e terras desconhecidas – por estarem os homens sempre mais prontos a censurar do que a

³⁵ Empregamos a expressão efetividade das coisas para significar a materialidade e a contingência que as constituem e que são compreendidas a partir de uma metodologia empirista e realista.

³⁶ Tais perspectivas certamente correspondem àqueles quatro elementos metodológicos – “utilitarismo” “empirismo” “antiutopismo” e “realismo” – observados por Escorel.

louvar as ações alheias –, assim mesmo, levado pelo natural desejo que em mim sempre houve de trabalhar, sem nenhuma hesitação, pelas coisas que me pareçam trazer benefícios comuns a todos, deliberei entrar por um caminho que, não tendo sido trilhado por ninguém, se me trouxer enfados e dificuldades, também me poderá trazer alguma recompensa, por meio daqueles que consideram com humanidade os objetivos deste meu labor. (MAQUIAVEL, 2007, p. 5)³⁷.

As dificuldades e os perigos mencionados pelo autor referentes à sua perspectiva política inovadora, além de revelarem alguns aspectos negativos da conduta humana sobre os quais discutiremos mais adiante, também mostram que o campo da ação política é em si mesmo contingente. Ou seja, a arena política é relativamente permeada por mudanças, conflitos, instabilidades e está constantemente susceptível a eventos que decorrem da fortuna³⁸. Tudo isso porque, para o florentino, “todas as coisas humanas estão sempre em movimento e não podem ficar paradas, é preciso que estejam subindo ou descendo” (MAQUIAVEL, 2007, p. 32)³⁹. De acordo com a perspectiva maquiaveliana, devido ao caráter de mutabilidade e instabilidade das coisas humanas, torna-se impossível elaborar conhecimentos e cálculos absolutos sobre a política, como queriam os antigos e medievais; igualmente, não se pode ensinar tudo sobre ela para os homens, visto que é impossível prever todos os seus desdobramentos. Porém, isso não significa que, no âmbito da vida política, tudo é imprevisível ao ponto de não se poder construir nenhum saber sobre ela. O que Maquiavel sugere é que o conhecimento adequado sobre a política se dá quando os homens, na medida em que agem politicamente, conseguem usar da *virtù*⁴⁰ para discernir, em meio às ocasiões concretas que lhe são apresentadas, como se conduzir corretamente. Isto é, para o florentino, não é nada apropriada a crença de que existe à disposição dos homens o auxílio de uma lei moral natural ou de uma maneira de agir pré-estabelecida, seja por princípios metafísicos, seja por Deus, para que eles tomem as decisões corretas do ponto de vista político. O nosso autor afirma, no último capítulo de *O Príncipe*, que “Deus não quer fazer tudo, para não tolher o livre-arbítrio e a parte de glória que nos cabe.” (MAQUIAVEL, 2001, p. 124)⁴¹ Sebastian De Grazia, ao comentar essa declaração maquiaveliana, afirma que “A esfera de ação que Deus não quer tomar para Si, e deixa a nós, (...) a ação política causal, não ilusória. Se Deus fosse o único a governar, os homens estariam privados de poder causal. Para Niccolò, os homens dispõem de uma força causal”

³⁷ *Discursos*, Primeira Parte, Introdução.

³⁸ Conjunto de forças, circunstâncias, acontecimentos previsíveis ou não, que afetam positiva ou negativamente a vida humana.

³⁹ *Discursos*, Primeira parte, capítulo 6.

⁴⁰ O conceito de *virtù* abordado neste trabalho será desenvolvido no segundo capítulo.

⁴¹ Maquiavel, *O Príncipe*, capítulo XXVI.

(DE GRAZIA, 2000, p. 228). Sendo assim, no âmbito político, os homens circunscritos em sua esfera temporal-material e imanente⁴², continuamente terão que deslindar o tecido que constitui a vida social, o qual é sempre permeado por indeterminações pelo fato de ser contingente. Conforme diz um comentador,

Pensar a contingência sem o socorro da forma ideal reguladora é o passo definitivo de Maquiavel para a modernidade. Esse passo deixou marcas em todo o percurso teórico do autor florentino, obrigando-nos, a cada vez que nos defrontamos com um tema tradicional, a lembrar que não mais dispomos do conforto de um ideal regulador que, mesmo distante das formas reais de poder, servia para nos guiar nas difíceis veredas da política (BIGNOTTO, 1991, p. 94)

Mesmo tendo compreendido o movimento histórico da vida política a partir de uma perspectiva cíclica, segundo a qual os regimes políticos inevitavelmente mudam, se degeneram e se transformam em outros diferentes, Maquiavel não retira a responsabilidade humana de tal processo, ou seja, ele assegura haver um nexos causal ligando as diversas mudanças da vida política e as ações dos homens. Como nos Assevera Heller sobre este assunto:

Nos seus *Discursos*, o movimento cíclico é apresentado como universal e absolutamente válido em todas as épocas. O brilhantismo da ontologia social de Maquiavel manifesta-se igualmente no fato de não tornar esta lei independente da atividade prática dos seres humanos que a realizam (...). Por muito absoluta que possa ser a lei do “movimento cíclico”, não se verificará qualquer renovação se não existirem homens que realizem a tarefa de “Voltar às origens”. (HELLER, 1982, p. 268)

Neste contexto, no qual os homens são responsáveis por conduzirem os destinos da vida política, além das ocasiões que a fortuna pode lhes oferecer, estes terão como fonte de inspiração apenas os grandes exemplos da história. Contudo, é preciso saber extrair seus ensinamentos para atualizá-los adequadamente.

Não podendo contar, de fato, com nada que esteja fora dos seus limites circunscritos, a vida política não pode ser compreendida ou administrada a partir de valores e/ou axiomas metafísicos – como era na Antiguidade – e nem teológicos – como era na Idade Média. A ruptura política para com os valores medievais é um dos fatores que levaram Hannah Arendt a considerar Maquiavel “o pai espiritual da revolução”, uma vez que, para ela, revolução significa a iniciação de algo novo, e foi isto que ele fez na política. A autora atribui tal paternidade ao florentino por acreditar que ele:

⁴² O homem restrito às suas experiências materiais, sem o auxílio de nada que está para além delas. É o homem imerso na fenomenologia da política em detrimento de uma suposta ontologia política.

Foi o primeiro a visualizar a ascensão de um domínio puramente secular, cujas leis e postulados de ação eram independentes dos ensinamentos da igreja, em particular, e, em geral, dos padrões morais, transcendendo à esfera dos assuntos humanos. Foi por essa razão que ele insistia que as pessoas que ingressavam na política deviam, em primeiro lugar, aprender “a não ser boas”, isto é, a não agirem segundo os preceitos cristãos. (ARENDDT, 1990, p. 29-30)

Entendemos, então, que de acordo com a perspectiva maquiaveliana, a política precisa ter uma lógica própria, a qual deve ser construída com base em uma compreensão da verdade efetiva sobre os homens e as coisas do mundo terreno. Porque, na medida em que os homens conhecem a verdade efetiva sobre eles mesmos e a lógica de funcionamento das coisas, igualmente, eles podem conseguir grandes avanços no âmbito da vida política. Em contrapartida, se em sua maioria os homens não se conhecem de fato e nem as coisas que os circundam, possivelmente eles serão iludidos por moralistas superficiais que elaboram protótipos de seres humanos não correspondentes àqueles que realmente existem e, conseqüentemente, serão induzidos a sonhar com modelos de política que não existiram e jamais serão efetivados por não encontrarem, na prática, condições para isso.

1.2 Verdade efetiva sobre os homens

Em suas obras principais – especialmente *O príncipe* e os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* –, Maquiavel revela um objetivo de descrever como os homens são e oferecer algo útil a respeito do como governar a partir desse conhecimento. Vejamos, então, o que ele entende por “verdade efetiva” sobre as coisas humanas.

N’*O Príncipe* (capítulo XVII), o autor acentua que os homens são 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” (MAQUIAVEL, 2001, p. 80). Já nos *Discursos*, apoiado em exemplos da história, ele alerta que aqueles que estabelecem uma forma de Estado e promulgam suas leis devem partir do seguinte pressuposto: “todos os homens são maus e usarão a malignidade de seu ânimo sempre que para tanto tiverem ocasião” (MAQUIAVEL, 2007, p. 20)⁴³. No capítulo 27 da primeira parte dessa mesma obra, o florentino relativiza a sua abordagem sobre a maldade humana acentuando que raramente os homens sabem ser bons ou maus totalmente: “conclui-se que os homens não sabem ser maus com honra nem bons com perfeição, e que, quando uma maldade tem em si grandeza ou é parcialmente generosa, eles não sabem praticá-la” (MAQUIAVEL, 2007, p. 90)⁴⁴. Seguindo essa linha de raciocínio na qual o autor apresenta seus argumentos,

⁴³ *Discursos*, Primeira parte, capítulo III.

⁴⁴ *Discursos*, Primeira parte, capítulo XXVII.

Claude Lefort escreve (1990) que a citação d'*O Príncipe*, mencionada logo acima, não pode ser universalizada, pelo fato de que

As declarações de Maquiavel sobre a natureza humana só assumem todo o sentido nos limites de um argumento particular (...) por exemplo: não hesita em dizer, em uma ocasião, que os homens são naturalmente malvados e prontos a abandonar o príncipe ao qual haviam prometido apoio assim que se aproxima o perigo e, em outra ocasião, que se apresentam em socorrê-lo quando o inimigo o ataca, caso ele tenha anteriormente sabido conquistar sua confiança. Inconstância ou fidelidade, ingratidão ou disposição ao sacrifício, são traços que se desenham em condições políticas particulares. O que importa a nosso autor não é, pois, a natureza humana, tomada em si mesma, é a divisão de um desejo que só se forma no estado social ou, mais justamente, o estado político (onde há Cidade): oprimir – não ser oprimido (1990, p. 145).

Essa relativização que pode ser encontrada no pensamento maquiaveliano sobre a conduta humana nos faz entender que a necessidade da criação de leis e ordenamentos pressupõe o estado de mediocridade que normalmente envolve os homens em suas ações e os faz oscilar entre a maldade e a bondade. Quando o autor alerta aos fundadores de Estados a tomar como pressuposto a dimensão má da conduta humana, ele não decreta que os homens são irremediavelmente maus, pois se assim o fossem não faria sentido sequer a fundação do Estado e nem a criação de leis, porque de nada adiantariam. Da mesma forma, se homens fossem totalmente bons não precisariam criar nenhum mecanismo de moderação das suas ações, porque estas, por si mesmas, já resultariam somente em coisas úteis.

É exatamente pelo fato de os homens não serem nem bons e nem maus totalmente que o florentino julgou mais conveniente para aqueles que fundam e ordenam um principado ou uma república, tomar como pressuposto a maldade humana. Agindo dessa forma, tais fundadores e/ou legisladores podem criar leis e ordenamentos que mais se adequam à condição real dos homens e por isso protegem o bem comum⁴⁵ e o corpo político das supostas maldades dos seus membros. Contudo, se os homens vierem a agir com bondade, naturalmente isso não causará prejuízos aos outros, mas, pelo contrário, será um lucro para os demais. Pelo fato de ter aconselhado a maldade humana como hipótese de

⁴⁵ No capítulo II do livro II dos *Discursos* Maquiavel usa a expressão bem comum como algo que só pode ser alcançado numa república; e que beneficia a todos de um modo geral ainda que cause algum dano “a um ou outro homem privado”. No entanto, o nosso autor não apresenta uma definição do que seja o bem comum, pois parece que ele presumia que isso era algo já compreendido por todos. Para Helton Adverse, o bem comum na perspectiva maquiaveliana não é um meio desejado em vista dos fins privados, mas possui uma substância em si mesmo. E o conteúdo que o constitui “são as instituições, são as leis, é o próprio espaço político em que os homens agem” (ADVERSE, 2007, p. 48). Sendo assim, a ideia de bem comum que perpassa este trabalho está relacionada com o espaço institucional que garante a convivência agonística dos homens, ou seja, são as condições que garantem a ação política dos homens a partir das dissensões dos humores.

ação, Michel Senellart afirma que “Maquiavel teria rompido brutalmente com uma longa tradição, que remonta a Sócrates, que baseava a comunidade civil sobre a sociabilidade humana, o desejo natural do bem e o amor pela concórdia” (SENELLART, 1996).

Na contrapartida daqueles que pensaram a sociabilidade humana como base para estruturar a vida política, o florentino ponderou que se um fundador de cidade e/ou legislador, no desempenho dessa função, tomasse como base apenas os traços de bondade da natureza humana, dificilmente ou jamais criaria mecanismos eficientes para guardar o corpo político das surpresas negativas advindas da malignidade dos seus membros. Este corpo político já estaria destinado à ruína no momento mesmo da sua criação em razão da falta de prudência do seu instituidor.

1.2.1 Natureza desejanete dos homens e seus efeitos na vida política

A alusão que Maquiavel faz à maldade humana não parte de especulações metafísicas acerca de uma essência ou natureza imutável do homem, nem está ligada à ideia medieval cristã de queda da natureza humana, por decorrência do pecado original. Mas os apontamentos negativos do autor sobre os homens são inferidos de observações concernentes a como eles têm se comportado ao longo da história. De modo que o florentino não chega a afirmar que os homens são ontologicamente maus e nem os aconselha a desconfiarem-se uns dos outros em suas relações cotidianas acreditando que todos são igualmente maus. O que nosso autor faz é apenas sugerir que a propensão dos homens para a maldade seja tomada como pressuposto por quem vai criar uma forma de Estado. Ou seja, “trata-se, portanto, de um cálculo, que permite ao legislador reduzir o número de variáveis com as quais terá de lidar num momento em que todas as referências estão em questão” (BIGNOTTO, 2004, p. 92).

Os escritos de Maquiavel referentes à natureza humana apontam que a tendência dos homens à maldade e às situações de conflitos e rivalidades, tanto na esfera particular quanto na esfera coletiva, manifesta-se quando estes buscam a consumação de seus desejos que são infinitos e insaciáveis:

A natureza criou os homens de tal modo que podem desejar tudo, mas não possam obter tudo, e assim, sendo o desejo sempre maior que o poder de adquirir, surgem o tédio e a pouca satisfação com o que se possui. Daí nasce a variação da fortuna deles: porque, visto que os homens são desejosos, em parte porque querem ter mais, em parte porque temem perder o que conquistaram, chegam à inimizade e à guerra, da qual decorre a ruína de uma província e a exaltação de outra. (MAQUIAVEL, 2007, p. 113)⁴⁶

⁴⁶ *Discursos*, Primeira Parte, Capítulo XXXVII.

Assim, o desejo é um dos elementos que constituem e definem a natureza humana. Conforme explica José Luiz Ames, Maquiavel apresenta o desejo como o motor que impulsiona de modo incansável, e sem nenhum controle interno, todo e qualquer tipo de ação dos homens:

Não há desejo que não seja ativo e não há ação que não seja desejada. Mesmo quando o homem parece estar agindo contra seu desejo como, por exemplo, quando entrega um bem sob ameaça, ainda assim é por um desejo que age: o desejo de preservar sua vida, que se impõe ao desejo de conservar seus bens. (AMES, 2008, p. 140)

Ainda segundo Ames, a questão do desejo humano é um dos pontos em que a perspectiva maquiaveliana se distancia da de alguns autores clássicos, como, por exemplo, Aristóteles. De acordo com esse autor, “desejamos o que nos falta, desejamos para obter alguma coisa que preencha a carência. No entanto, a remissão ao infinito na cadeia de satisfação dos desejos seria absurda. Por isso, pensa Aristóteles, todo desejo visa o seu fim, o seu completamento.” Ou seja, “o desejo tende a um bem soberano que não tem outro fim senão ele mesmo” (AMES, 2004, p. 12).

Na contrapartida do pensamento aristotélico, o comentador citado acentua a ideia de que Maquiavel concebe o desejo como um movimento sem repouso, uma carência que nunca será preenchida. Por isso, a natureza humana é infinitamente desejante e os homens nunca estão plenamente satisfeitos com o que possuem, porque não existe um fim último absoluto ao qual eles chegariam.

Podemos afirmar que essas diferentes abordagens sobre o desejo humano justificam as compreensões distintas sobre a origem e o fundamento da vida política que foram elaboradas ao longo da história da filosofia, como é caso da compreensão aristotélica e daquela que foi elaborada pelo secretário de Florença. De acordo com a primeira, a origem da vida política é um fato natural⁴⁷ que deve estar em conformidade com os anseios da natureza humana, os quais têm como fim supremo a eudaimonia. E o fundamento desta vida política deve se assentar numa confluência dos desejos humanos em torno do bem comum, que resultaria num estado de concórdia entre os cidadãos.

Já Maquiavel, embora compartilhe a ideia republicana da proeminência do bem coletivo sobre o interesse particular, assevera que os homens não possuem o impulso intrínseco à comunidade política, mas, ao contrário, naturalmente eles são propensos ao

⁴⁷ Os homens tendem naturalmente à vida em comunidade, primeiramente por uma questão de satisfação das necessidades básicas, depois por uma questão de satisfação das necessidades mais complexas e/ou de alcance da vida boa.

egoísmo e à oposição. Por isso, uma ordem política não pode ser instituída obedecendo à natureza humana, mas pelo contrário, é subjungando a natureza infinitamente desejante dos homens que se torna possível instituir uma ordem política adequada. Afinal,

O desejo é sempre particular. É sempre um sujeito individual quem deseja algo para si. É, pois, singular e tem em vista o interesse próprio. Assim, os homens são inimigos uns dos outros não porque são malvados, mas porque são rivais na consumação de seus desejos. O problema que isso levanta é o de explicar a possibilidade da existência de uma sociedade razoável; isto é, de uma forma de vida na qual os indivíduos renunciam à guerra aberta dos desejos e se submetem a finalidades comuns. (AMES, 2004, p. 12)

Em vista disso, por quais razões os homens decidem assumir uma vida coletiva? Em quais circunstâncias essa forma de vida se torna razoável e/ou segura? Segundo Maquiavel, as condições reais dos homens antes do início das cidades lhes impuseram uma série de dificuldades ao ponto de eles entenderem que, para superá-las a fim de viver em segurança, seria preciso submeter os seus desejos pessoais a uma autoridade comum:

No começo do mundo, sendo poucos os habitantes, viveram por algum tempo dispersos à semelhança dos animais. Ao se multiplicarem, sentiram a necessidade de se reunir e, para poderem se defender melhor, começaram a buscar entre eles o mais forte e de maior coragem, o fizeram seu chefe e lhe prestaram obediência. (MAQUIAVEL, 2007, p. 14)⁴⁸

De acordo com a perspectiva maquiaveliana, foi o desejo egoísta por proteção e segurança que forçou os homens a viverem juntos. Porém, por si só, o simples fato de saberem da relevância do viver junto aos outros para a proteção mútua não faz com que os homens tendam espontaneamente à vida em comum. Igualmente, isso não é suficiente para fazer com que eles a tornem razoável na medida em que a constituem. É a necessidade externada em diversos elementos como, por exemplo, as forças da natureza, a fortuna, a ou as boas leis, que é capaz de tornar os homens bons ou razoáveis do ponto de vista político. Como afirma o florentino,

os homens nunca fazem bem algum, a não ser por necessidade; mas, onde são muitas as possibilidades de escolha e se puder usar da licença, tudo logo se enche de confusão e desordem. Por isso se diz que a fome e a pobreza tornam os homens industriosos, e que as leis os tornam bons (MAQUIAVEL, 2007, p. 20).⁴⁹

Essa afirmação, por um lado, justifica a importância que o florentino atribui aos fundadores de religiões, de repúblicas e de principados, bem como aos legisladores, porque estes são capazes de dar forma a um povo da mesma maneira que um escultor constrói uma

⁴⁸ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo II.

⁴⁹ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo III.

estátua lapidando-a a partir da matéria bruta de um bloco de mármore. Por outro lado, tal afirmação realça a necessidade de se ter bons ordenamentos e boas leis para manter uma ordem política estabelecida funcionando devidamente, uma vez que tal coisa não acontece de modo natural. Este assunto referente à necessidade e aos elementos de formação dos homens dentro de um corpo político será analisado no terceiro capítulo deste trabalho.

1.3 A compreensão de Maquiavel sobre o fundamento da ordem política

Conforme o pensamento maquiaveliano, mesmo sob a força da necessidade manifesta através de bons ordenamentos e boas leis, não é viável querer criar um corpo político harmônico e indiviso, devido ao fato de não ser possível pôr um fim aos conflitos sociais e à natureza desejante e egoísta dos homens. Por isso, todo corpo político é sempre permeado por dissensões que precisam ser bem acolhidas e gerenciadas.

Tanto os autores clássicos da Antiguidade e da Idade Média⁵⁰ e também os humanistas que foram mencionados anteriormente, viam nas situações de conflitos uma ameaça à vida social e, por esse motivo, a obtenção da concórdia e/ou da paz era considerada por eles como necessária para alcançar a saúde e a finalidade do corpo político.

O secretário florentino, ao contrário deles, afirmou que as situações de tumultos e dissensões estão na base originária e fundante da vida política, a qual não se restringe a um exercício dialógico da razão feito em meio a uma praça pública, mas nasce e se desenvolve no embate entre os diferentes humores que precisam ser bem gerenciados. Segundo ele tanto a vida e a saúde, quanto a doença e a morte de um corpo político são resultantes de uma dinâmica conflituosa entre os humores que o constituem. Sobre esse assunto afirma Sérgio Cardoso,

Maquiavel recusa, como ficção, a representação da cidade determinada pela ideia da concórdia civil, da solidariedade dos cidadãos devotados ao bem público e governados por leis justas – a ideologia da *unione*, sublimada pela oposição aos inimigos estrangeiros, com que operam os humanistas – e reafirma aí sua compreensão da política como o terreno das manifestações da discórdia civil, do conflito intransponível, entre os grandes e o povo, a “desunião” que mantém viva a liberdade e que, pelos “bons efeitos que produz”, revigora as repúblicas. Mesmo nesta sua obra final o pensador não perde o seu mote; desafia ainda nela o ideário conservador, que teima em se apresentar como história⁵¹.

Antes de continuarmos a discussão sobre as dissensões dos humores e os conflitos

⁵⁰ Como, por exemplo, Platão, Agostinho e Tomás de Aquino.

⁵¹ Apresentação. In: ARANOVICH. *História e Política em Maquiavel*, p. 13.

que decorrem delas, precisamos analisar, ainda que de forma sucinta, o que significa o termo humor no pensamento maquiaveliano. De acordo com Flávia Roberta Benevenuto de Souza,

Tratar dos *humores* políticos é abordar um dos conceitos complexos, estruturantes do pensamento de Maquiavel, que, assim como o de *virtù* e *fortuna* parece assumir mais de um significado. Um dos autores que analisam o significado do termo na obra do autor é Antony Parel (...). Segundo ele, os “*humores* políticos se referem aos desejos e apetites naturais de um grupo social”. Uma segunda acepção, toma a expressão *Humori* “para designar os grupos sociais de um dado corpo político”. E apresenta ainda outras possibilidades assumidas pelo termo. Segundo diz, os “*humores* são utilizados para descrever as atividades produzidas pela interação de grupos sociais”. E, ainda, para: “descrever conflitos entre os estados”; “descrever a concepção de bem e mal tipicamente maquiaveliana”; e, “finalmente, e de forma mais importante, - diz - o termo é usado para classificar os regimes políticos”. De todas elas, a primeira e a última nos soam como as mais interessantes, especialmente porque parecem envolver de alguma forma todas as outras⁵².

Postas essas cinco acepções acerca do humor⁵³, usaremos muito em nosso trabalho da primeira e da segunda acepção. Isto é, trabalharemos com a ideia de que os humores constituem o móvel da vida política, dos grupos que a estruturam e também dos diversos conflitos⁵⁴ que surgem entre eles. No ensejo, analisaremos a relação dos conflitos que surgem de tais humores, tanto com a estabilidade, quanto com o desmoronamento de uma vida política.

De um modo geral, o termo humor é uma alusão à metáfora da comunidade política como organismo vivo. Ou seja, a teoria dos humores é uma visão da medicina que foi aceita desde a Antiguidade e que chega até Maquiavel, segundo a qual no corpo humano há quatro humores que devem estar equilibrados para que tenhamos boa saúde física e mental; e seu desequilíbrio, obviamente, significa doença. Da mesma forma, acreditava-se que a vida, a saúde e a morte de um corpo político dependiam do equilíbrio harmonioso dos humores e/ou das suas partes constituintes. A respeito dessa analogia do Estado com o corpo humano, a comentadora Patrícia Fontoura Aranovich afirma que:

O período de tempo que perfaz toda existência do Estado, de seu início à sua queda, é guiado pela necessidade e se aproxima da imagem do corpo. Os Estados

⁵² Projeto de Pós-doutorado desenvolvido sob a supervisão de Sérgio Cardoso, p. 4.

⁵³ Essa mesma abordagem também é mencionada pelo comentador José Luiz Ames (2009, p. 180) na nota nº 1: “Antony Parel (1992, p. 105-107) oferece uma útil classificação dos diversos significados do termo *umore* que encontramos nos escritos maquiavelianos. Ele distingue cinco significados distintos: primeiro, refere-se a desejos e apetites naturais a um grupo social; segundo, designa os grupos sociais de determinado corpo político; terceiro, serve para descrever as atividades produzidas pela interação entre os grupos políticos; quarto, descreve os conflitos entre os Estados; quinto, é usado para classificar os regimes políticos.”

⁵⁴ Tanto os conflitos humanos quanto os conflitos políticos. Essa distinção será abordada mais adiante.

(repúblicas ou reinos) e as religiões são denominados por Maquiavel como *corpi misti*⁵⁵, em oposição aos *corpi semplice*, que são os indivíduos⁵⁶. A necessidade significa que o Estado, como todo corpo, tem um término na sua existência, e nada pode impedir que isso ocorra. Estes corpos sofrem, assim, a mesma necessidade que os corpos humanos: “é de muita verdade que todas as coisas do mundo têm o término de sua vida⁵⁷”. Mas, assim como nos corpos humanos, a determinação da finitude responde pela morte, não pela vida do Estado. Sua existência pode ser saudável ou doentia, vigorosa ou frágil, longa ou efêmera. (...) A imagem do corpo é utilizada coincidentemente em todos os pontos, sobretudo quando se tem em vista as noções da medicina hipocrática que prevaleciam na época. O corpo depende para seu curso seja completo, da manutenção da saúde que é o equilíbrio dos humores. Ele pode sofrer alterações devidas a acidentes e então precisa ser reequilibrado para seguir normalmente⁵⁸. O equilíbrio dos humores em uma república depende da sua ordenação ou da sua renovação, que é o retorno aos princípios (2007, p. 88).

Mesmo mantendo a analogia dos humores do corpo humano com o corpo político, Maquiavel entende que, neste último, os humores não se relacionam de forma harmoniosa para produzir os efeitos que lhes são possíveis, mas de modo conflituoso. N’*O Príncipe*, ele assevera que “em todas as cidades, existem esses dois humores diversos que nascem da seguinte razão: o povo que não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo; desses dois apetites diferentes, nascem na cidade um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença.” (MAQUIAVEL, 2001, p. 43)⁵⁹. Essa mesma ideia, ele a aborda nos *Discursos* ao afirmar que “em toda república há dois *humores* diferentes, o do povo, e o dos grandes, e todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles” (2007, p. 22)⁶⁰. Em *História de Florença*, o secretário florentino abre o terceiro livro afirmando que “as graves e naturais inimizades que há entre as pessoas do povo e os nobres, causadas porque estes querem mandar e aquelas não querem obedecer, são os motivos de todos os males que surgem nas cidades,

⁵⁵ *Discorsi*, III, I.

⁵⁶ *Ibidem*, II, V

⁵⁷ *Ibidem*, III, I

⁵⁸ Na obra (2007, p. 88), na nota nº 5, Aranovich faz a seguinte citação do Francisco Guerra: “Todas as coisas têm uma *physis* ou natureza própria universal em sua distribuição, mas particular em cada ser, especial para o homem e cada uma de suas partes. Desta *physis* surge o estado de harmonia e saúde, quando sua função é ordenada e justa e é ela mesma que corrige a desordem do corpo de modo racional durante a doença. Por isso não se pode falar de doenças divinas ou humanas, apenas de desordens da *physis*. Ainda que a característica da *physis* seja a sua capacidade de regulação por si, pode ser alterada por obra do homem, de onde Hipócrates considerou que a função primordial do médico era conhecer tecnicamente a *physis* dos enfermos e, mediante o domínio da arte, ajudá-la para que restabeleça sua harmonia. Para isso teria de utilizar os sentidos, racionar com inteligência sobre os fatos observados e empregar com destreza os recursos terapêuticos” (Guerra, F. *Historia de la Medicina*. Madri: Ediciones Norma, 1989, p. 135).

⁵⁹ Capítulo IX.

⁶⁰ *Discursos*, Primeira parte, capítulo IV.

porque desta diversidade de humores nutrem-se todas as outras coisas que perturbam as repúblicas” (MAQUIAVEL, 1998, p. 143)⁶¹.

De um modo geral, nos trechos mencionados destas três obras, o nosso autor sustenta que é sobre a tramitação adequada dessa divisão social⁶² que se pode construir um corpo político bem ordenado. Igualmente, é decorrente da má administração desta divisão social que se pode arruinar ou destruir um corpo político⁶³. Essa perspicácia do autor, de compreender que os conflitos ou dissensões dos humores têm uma dimensão fundamental na vida política, revela mais um atributo constituinte da “excentricidade” do seu pensamento político. A esse respeito afirma Limongi:

Ninguém antes de Maquiavel pensou assim. Ninguém depois dele pôde pensar a política sem relacioná-la à questão dos conflitos. E uma vez que, segundo Maquiavel, o conflito é estruturante da vida social e insuperável, compreende-se que o governante já encontre aí bastante trabalho com o que se ocupar. Conservar o reino já é um trabalho e tanto tendo em vista a instabilidade da vida social! Não é um bom timoneiro aquele que consegue evitar que um navio afunde num mar revolto? Não é preciso cobrar dele que, além disso, conduza o navio a um porto paradisíaco. (2006, p. 63)

De acordo com essa autora, a intenção de Maquiavel anunciada na introdução dos *Discursos* – percorrer caminhos que ainda não tinham sido trilhados, o que implicaria na descoberta de novas formas de compreender a política –, de fato, tornou-se realidade. Porque o florentino engendrou uma nova abordagem sobre a atuação dos homens na vida cívica, na qual os conflitos políticos não são ignorados ou mal vistos, e sim considerados a mola propulsora da vida política.

Certamente, Maquiavel não foi o primeiro a detectar a presença dos conflitos no âmbito da política, pois desde a filosofia política antiga eles já eram abordados como um dos componentes da vida civil; porém, sob uma ótica negativa. Como afirma José Luiz Ames, “o conflito não é absolutamente desconhecido dos teóricos que antecedem o pensamento de Maquiavel. O retorno de Maquiavel não se justifica, conseqüentemente, pelo fato de sua reflexão sobre o tema ser originária, mas antes, por ser portadora de uma originalidade” (AMES, 2010, p. 35). Originalidade essa que despertou interpretações

⁶¹ *História de Florença*, Livro III, capítulo I.

⁶² De um lado, os grandes querendo dominar e oprimir, do outro lado, o povo não querendo ser dominado e nem oprimido.

⁶³ Como já aludimos, segundo a perspectiva maquiaveliana, tanto a vida e a saúde, quanto a doença e a morte de um corpo político, depende de como as dissensões entre humores que constituem tal corpo político, serão conduzidas. Enquanto que no corpo humano os humores naturalmente se relacionam de forma equilibrada e harmoniosa para garantir a saúde do corpo, no corpo político os humores se relacionam de forma conflituosa, e o equilíbrio que também deve haver entre eles não se dá forma natural, mas depende de uma série de condições que são analisadas ao longo desse trabalho.

diversas e até mesmo opostas entre os comentadores do florentino. Alguns deles, como Claude Lefort (1999), destacam uma originalidade radical do pensamento político maquiaveliano em relação à tradição que o antecedeu. Outros como John Pocock (1975) e Quentin Skinner (1998), minimizam essa originalidade e sustentam uma continuidade de Maquiavel com o pensamento republicano clássico de Aristóteles (Pocock) e o republicanismo romano encabeçado por Cícero (Skinner). Na contramão destes comentadores, podemos perceber que o republicanismo romano e o republicanismo aristotélico tinham em comum a ideia de consenso e harmonia como fundamentação teórica. Este tipo de fundamento teórico não é encontrado no pensamento republicano de Maquiavel, mas, ao contrário disso: “No lugar deste ideal Maquiavel colocou o conflito, fundado sobre a oposição dos humores que dividem a sociedade em dois grupos antagônicos (grandes e povo) impossíveis de serem saciados conjuntamente” (AMES, 2010, p. 39-40). Sendo assim, a teoria dos conflitos provocou uma ruptura do pensamento maquiaveliano com o republicanismo clássico e o romano. Igualmente, tornou essa ruptura mais impactante para filosofia política do que a continuidade ou os aspectos em comum que existem entre eles.

Para Michel Senellart (1996), essa ruptura impactante que caracteriza a originalidade do secretário florentino se assenta na maneira pela qual ele aludia à concórdia. A tradição via a concórdia de forma eudemônica⁶⁴ pautada no consenso – como em Aristóteles –, ou de forma harmônica pautada numa ideia de harmonia cósmica que serve de modelo para o âmbito político – assim pensaram Pitágoras, Platão e Cícero. Ao contrário de tais concepções, Maquiavel pensava a concórdia de forma agonística⁶⁵, a qual é sempre marcada por tensões que se assentam nos conflitos de interesses permanentes: “É com relação a essa concepção ciceroniana de concórdia que convém, em particular, avaliar a originalidade de Maquiavel” (SENELLART, 1996, p. 119)⁶⁶. Isto é, a abordagem das dissensões dos humores como realidades inegáveis e estruturantes da vida política, de fato, colocou o florentino em uma posição distinta dos seus antecessores.

⁶⁴ De acordo com Senellart, este tipo de concórdia corresponde à análise de Aristóteles na *Ética a Nicômaco*. Ela não implica conformidade de opiniões em todas as coisas, mas uma unanimidade sobre as questões de importância que interessam à vida da cidade.

⁶⁵ Para Senellart, ela é representada por Heráclito, consistindo no tipo de concórdia que se dá numa tensão entre elementos contrários. Nesse sentido, ela também é assumida por Maquiavel.

⁶⁶ Além da concórdia agonística e da eudemônica, Senellart aborda mais três tipos de concórdia: a eunômica, vinda de Sócrates e que se define como obediência às leis; a harmônica, que remonta a Pitágoras e se assenta na ideia de que a harmonia do universo serve de modelo ao Estado bem-ordenado; a irênica, encontrada entre os doutores cristãos, de Santo Agostinho a Tomás de Aquino, e que se caracteriza pela subordinação da concórdia civil à paz espiritual.

De acordo com Ames (2010), podemos compreender que a originalidade de Maquiavel referente à teoria dos humores encontra-se no fato de ele ter superado a “lógica do homogêneo” em prol da “lógica do heterogêneo”. Isso significa que o secretário florentino destacou que os conflitos que surgem no âmbito da vida coletiva possuem um aspecto político fundamental⁶⁷ que não pode ser ignorado, mas ao contrário, deve ser compreendido como a condição que fundamenta a existência do *vivere civile*.

A “lógica do homogêneo” trabalha com a ideia de que a natureza humana, sendo infinitamente desejante, predispõe os homens a quererem as mesmas coisas. Assim, eles podem desejar bens impossíveis de “serem partilhados equitativamente”. Dessa situação surgem os “conflitos humanos”, os quais, às vezes, podem resultar em guerra civil e/ou acabar sendo regulados pela submissão do mais fraco ao mais forte. Talvez sejam estes os conflitos⁶⁸ que alguns autores⁶⁹ anteriores a Maquiavel perceberam como ameaçadores da vida cívica, e por isso elaboraram reflexões no sentido de engendrar um regime político capaz de contê-los e estabelecer a unidade da vida cívica.

Podemos interpretar que, de acordo com tais autores, existe uma ambivalência na homogeneidade dos desejos humanos, a qual justifica a criação de um regime político para instaurar a unidade cívica e pode ser entendida da seguinte maneira. Da mesma forma como os homens desejam coisas que não podem ser equitativamente partilhadas e nem divididas ao ponto de gerarem conflitos, eles também podem desejar certas coisas ao ponto de chegarem a um consenso sobre as questões importantes que interessam à vida em comum. Neste contexto, podemos entender que, para estes autores, a concórdia é uma condição social a ser alcançada para garantir a estabilidade da ordem política.

De acordo com a interpretação do Ames (2010) acerca desse assunto no pensamento maquiaveliano, a política não deve ser regida pela lógica da homogeneidade, porque sendo os desejos dos homens infinitos, os conflitos humanos nunca cessarão e, igualmente, nunca haverá um consenso entre eles que sirva de base para assegurar a ordem política⁷⁰. Sob a lógica do homogêneo, os conflitos entre os homens tendem a resultar em

⁶⁷ Tal aspecto é o da heterogeneidade dos humores, ou seja, ele se assenta no fato de que, politicamente falando, os homens não têm um único desejo. Alguns querem governar/oprimir e outros não querem ser governados/oprimidos. São esses objetivos divergentes que fundamentam a condição e/ou a possibilidade de existência da vida política.

⁶⁸ Os conflitos humanos, que decorrem da homogeneidade dos desejos frente aos bens que não podem ser partilhados e nem divididos. Como tais conflitos podem desencadear uma guerra civil, é provável que em função destes seus possíveis efeitos, eles tenham provocado nos autores mencionados uma visão pejorativa referente a todos os tipos de conflitos e/ou dissensões que surgem no âmbito coletivo.

⁶⁹ Tais como Platão, Agostinho, Tomás de Aquino e os autores do humanismo cívico.

⁷⁰ Na perspectiva maquiaveliana, a homogeneidade dos desejos humanos não implica na homogeneidade dos desejos políticos ao ponto de fundamentar a unidade da vida cívica. Ou seja, os homens de fato querem os

guerras onde a melhor defesa são o ataque e a dominação. Na análise do comentador, “Maquiavel, a partir da economia geral dos humores, substitui este modelo por um novo, fundado na heterogeneidade das relações de poder. Esse novo modelo se constitui pelo aparecimento do conflito político. O conflito político substitui o conflito humano” (Ames, 2010, p. 40).

A “lógica do heterogêneo” consiste no entendimento de que os homens, enquanto membros de um corpo político, são divididos por desejos diferentes, e dessa divisão surge o conflito político⁷¹ em torno de dois objetivos opostos, que estão inversamente relacionados um ao outro, de modo que o alcance total de um deles implica na anulação do outro. Portanto, o equilíbrio político depende de que ambos não sejam plenamente satisfeitos:

A partir da constatação do enfrentamento permanente de dois desejos (dominar/não ser dominado) que não podem ser saciados simultaneamente, Maquiavel extrai a conclusão, escandalosa para seus contemporâneos, de que a liberdade, isto é, a vida política (*vivere politico*), nasce precisamente desta desunião (AMES, 2010, p. 44)⁷².

Conforme mencionamos anteriormente, segundo Maquiavel, dessa desunião ou do embate dos dois desejos opostos podem surgir três efeitos: o principado, a liberdade (associada à república, como veremos) ou a licença. Então, para começar a tratar desses

mesmos bens que não podem ser partilhados equitativamente, e isso faz nascer os conflitos humanos e/ou as guerras civis. Porém, no que tange ao âmbito da política, tais homens não querem a mesma coisa ao ponto de poder assegurar a unidade da vida em comum. É por isso que, para o florentino, os conflitos que surgem na convivência entre os homens possuem um aspecto fundamental que não pode ser ignorado ou aniquilado, porque é ele quem estrutura a vida política. Tal aspecto é o da heterogeneidade dos desejos/humores políticos.

⁷¹ O conflito político, diferente do conflito humano, decorre do fato de os homens terem desejos de naturezas diferentes. De um lado, o desejo dos grandes de comandar/oprimir, cujo objeto é o governo. Do outro lado, o desejo do povo de não ser comandado/oprimido, cujo objeto é a liberdade. Como se pode notar, os objetos desses desejos são opostos, de modo que um visa suprimir o outro. Porém, apesar desta oposição, a existência de um é inversamente proporcional à existência do outro. Isto é, cada um deles se mantém de forma relativamente estável com base na existência do outro. Essa ideia de interdependência entre eles será analisada no segundo capítulo deste trabalho.

⁷² Justificamos a distinção entre o conflito humano geral, que é compreendido pela lógica do homogêneo, e o conflito político, que é compreendido pela lógica do heterogêneo, a partir da nota nº 3 do texto de Ames (2010). Em tal nota, o comentador faz alusão a Gérald Sfez (1999), para quem essa distinção “é importante (...) para compreender a diferença entre grandes e povo quando renunciam ao seu humor próprio para assumir o do outro.” Assim, “os grandes somente podem perder o seu humor ganhando o do povo, eles podem apenas imitar o desejo do povo, eles ignoram dele radicalmente a forma desmedida, o desejo de liberdade; o povo, pelo contrário, pode tomar o outro humor, se fazer grande, por assim dizer, e para isso é suficiente que dê o primado ao desejo humano sobre o político” (SFEZ citado por Ames, 2010, p. 40). Com base nessa abordagem podemos compreender, por um lado, que é mais fácil ao povo ser como os grandes do que o inverso. Pois basta que o povo dê vazão aos desejos humanos que têm por objeto as honrarias, a riqueza e o poder. Por outro lado, também podemos entender que os desejos humanos e os desejos políticos estão sempre suscetíveis de colidirem entre si ao ponto de gerar a confusão dos humores, assunto que vamos analisar no último capítulo deste trabalho. Por isso, faz-se necessário que numa república bem ordenada, os cidadãos sejam formados para relacionarem adequadamente os desejos que são arraigados à sua condição humana, aos desejos que são estruturantes da vida política.

elementos, partiremos da seguinte questão: de que maneira as dissensões dos humores podem resultar na república ou liberdade?

1.4 As dissensões dos humores e a natureza que os define frente à liberdade

Nos *Discursos*, Maquiavel propõe que a liberdade republicana tem origem e fundamento nas divisões sociais que permeiam e definem todo corpo político. Ao abordar a república romana, o secretário florentino demonstra um descontentamento com muitos dos seus contemporâneos, os quais viam nas dissensões dos humores ocorridos dentro dela apenas os aspectos desagradáveis que apareciam de imediato, tais como as arruaças, as gritarias e a baderna. A opinião comum reinante era a de que Roma teria sido uma república tumultuária, permeada por confusões, cuja grandeza fora devedora da boa fortuna e da *virtù* militar. Por sua vez, Maquiavel apresentou uma posição inversa tanto à opinião comum da sua época, quanto às teorias políticas das tradições clássica, medieval e do humanismo cívico que abordaram os conflitos por uma perspectiva somente negativa. Como afirma Lefort:

Não percamos de vista a intenção de Maquiavel: quando ele fala de Roma está designando Florença. Mil indícios, nos *Discursos*, persuadem-nos disso. Teima ele, ao mesmo tempo, em destruir uma representação de Roma, elaborada um século antes pelos humanistas florentinos e põe em evidência, contra a tradição estabelecida, a virtude da desunione, isto é, o papel do conflito civil como motor de um Estado livre e poderoso; e explora sem cessar os acontecimentos romanos tendo em vista uma crítica da política florentina (1990, p. 151).

Maquiavel analisou as situações de tumultos, tanto as que surgiram em Roma e em sua cidade natal, quanto as que surgem no âmbito coletivo de modo geral, para além dos seus aspectos aparentes e acidentais. Ele penetrou na substância dos mesmos e mostrou que, nos embates entre os dois humores distintos que acontecem na arena política, pode estar a causa dos sucessos de uma república. Tal foi o caso de Roma que, segundo Maquiavel, atingiu uma grandeza que não teria sido possível se não fosse o seu modo de ordenação resultante dos tumultos nascidos no âmbito coletivo, como a desunião entre o povo e o Senado, os quais produziram mais consequências boas para a liberdade do que prejuízos ao longo dos séculos da república:

Direi que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam; e não consideram que em toda república há dois humores diferentes, o do

povo, e o dos grandes; e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles, como facilmente se pode ver que ocorreu em Roma; porque dos Tarquínios aos Gracos, durante mais de trezentos anos, os tumultos de Roma raras vezes redundaram em exílio e raríssimas vezes em sangue. Portanto, não se pode dizer que tais tumultos sejam nocivos, nem que tal república fosse dividida, se em tanto tempo, em razão de suas diferenças, não mandou para o exílio mais de oito ou dez cidadãos, matou pouquíssimos e não condenou muitos ao pagamento de multas. E não se pode ter razão para chamar de não ordenada uma república dessas, onde há tantos exemplos de *virtù*; porque os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis, e as boas leis dos tumultos que muitos condenam sem ponderar. (MAQUIAVEL, 2007, p. 21-22)⁷³

Esses argumentos do autor ensejam o entendimento de que os elementos fundamentais que constituem uma boa ordem política – boas leis, educação, bons exemplos – se originam e se sustentam a partir das dissensões dos humores. Por isso, tais dissensões não podem ser ignoradas ou suprimidas, mas devem ser bem acolhidas e administradas, como um potencial estruturante da vida cívica. A necessidade de uma boa administração dos humores se justifica no fato de que, por si só, eles não convergem para um corpo político bem-ordenado. Se eles forem regulados apenas pela espontaneidade, é muito provável que tais conflitos serão divergentes de uma ordem política republicana, e em tal contexto, o resultado mais possível será a licença (desordem) ou até mesmo uma tirania. Isso porque, apesar da diferença que há entre o desejo do povo de não ser governado e o desejo dos grandes de governar, existe também uma semelhança entre os membros destes dois grupos que está radicada na natureza humana que os constitui enquanto homens. Isto é, o povo e os grandes são diferentes na forma de desejar politicamente, mas possuem a mesma natureza que é infinitamente desejante. Os seus objetivos políticos, apesar de serem distintos, estão inversamente ligados um ao outro, de modo que há sempre o risco de um dos lados alcançar a plena realização do seu objetivo, o que significaria o ponto extremo nos possíveis efeitos do confronto, e, conseqüentemente, a supressão do lado oponente, fazendo desmoronar a ordem política. A extremidade do desejo do povo de não ser dominado e oprimido é a licença que consiste na ausência de governo, o que acarreta, finalmente, uma tirania. Já a extremidade do desejo dos grandes por governar é a opressão total que também desemboca na tirania. Sendo assim, a satisfação absoluta de ambos os humores tende para o mesmo final que é a ruína da vida política.

Então, para que as dissensões dos humores sejam convergentes com a liberdade republicana, é preciso que também exista um equilíbrio na satisfação dos desejos políticos desses dois grupos opostos. De acordo com Maquiavel, tal equilíbrio nunca será estático e

⁷³ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo IV.

duradouro, mas ele é, por natureza, pendular e transitório, e são necessárias algumas condições elementares para que se efetive. Trataremos da pendularidade e da transitoriedade de tal equilíbrio neste momento, e no capítulo seguinte analisaremos as condições elementares para que ele exista.

Segundo Newton Bignotto:

Das duas forças principais que dividem a cidade, não podemos dizer que elas sejam o inverso simétrico uma da outra (...) daí resulta que a liberdade não é um meio estático que satisfaz os desejos dos dois oponentes. Tal fim é absolutamente impossível de ser alcançado por dois adversários que não têm o mesmo objetivo. A liberdade, mais do que uma solução permanente para as lutas internas de uma cidade, é o signo de sua capacidade de acolher forças que, não podendo ser satisfeitas, não deixam de buscar meios de se exprimir. (1991, p. 86)

Apesar de ser um resultado possível do conflito entre o povo e os grandes, a liberdade não pode ser assegurada inteiramente por ambos os lados ao mesmo tempo, ou seja, ela sempre se apoiará mais em um deles sendo, portanto, equilibrada de forma dinâmica. Neste contexto, Maquiavel elabora algumas questões, tais como: “onde se deposita com mais segurança a guarda da liberdade: no povo ou nos grandes; e quem tem maior razão para criar tumultos: quem deseja conquistar ou quem deseja manter?” (2007, p. 23)⁷⁴ Dependendo de qual dos lados for o principal guardião da liberdade, a república pode ter a vida livre mais ou menos duradoura; igualmente, pode ser expansiva ou restrita aos seus limites territoriais, marcada por tumultos ou pela unidade.

1.4.1 A distinção dos humores e seus desdobramentos

Antes de abordarmos sobre quem é melhor guardião da liberdade, se “o povo ou os grandes”, faz-se necessário discorrer acerca do sentido dessas duas expressões utilizadas por Maquiavel. Estes termos concernem a dois segmentos sociais que se distinguem um do outro por critérios econômicos ou por objetivos políticos diferentes? Será que nos escritos maquiavelianos o termo “povo” tem um sentido genérico que diz respeito apenas à multidão, conjunto total de cidadãos? Ou também possui um sentido estreito direcionado a um grupo específico dentro de um corpo político?

Laerte dos Santos, ao tratar deste assunto em sua dissertação de mestrado, mostra que o termo “povo” (*popolo* em italiano) carrega dois significados: “Pode-se entendê-lo como *civitas*, ou seja, a comunidade dos cidadãos, não importando a que classe pertençam, qual o poder aquisitivo e qual o seu *status* do ponto de vista político. Ou podemos entendê-lo como um determinado segmento social” (2011, p. 8). Este autor também teve o

⁷⁴ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo 5.

empenho de apontar que nas três principais obras de Maquiavel – *Discursos*, *O Príncipe e História de Florença* – estão presentes os dois significados, porém, há uma predominância da ideia de “segmento social” sobre a ideia de “*civitas*”:

Nos *Discursos* encontramos [o termo povo] (...) 72 vezes com o significado de *civitas* e 130 vezes com o significado de segmento social. Na obra *O Príncipe* predomina o significado de *popolo* como segmento social. Não se encontrou nenhuma ocorrência com o sentido de *civitas*. (...) Finalmente na obra maquiaveliana *História de Florença* encontramos mais de 200 ocorrências do termo *popolo*, predominando o significado de segmento social. (SANTOS, 2011, p. 10)

Mesmo havendo no pensamento maquiaveliano um significado geral referente ao termo “povo”, o que nos importa neste trabalho é elaborar uma análise sobre o significado específico deste termo que predomina nas principais obras do nosso autor. Tal significado faz alusão a um segmento social, o qual permite estabelecer uma relação com outro segmento social que é denominado pelo secretário florentino como “os grandes”.

1.4.1.2 O povo e os grandes: como distingui-los segundo uma abordagem maquiaveliana?

Antes de discorrermos sobre essa temática, chamamos a atenção do nosso leitor para o fato de que as fontes bibliográficas utilizadas neste tópico, em alguma medida, coincidem com as utilizadas por Laerte Moreira dos Santos (2011) ao abordar esse assunto em sua dissertação de mestrado, *Virtù do povo na filosofia de Maquiavel*, texto que também nos serviu de referência. Por isso, justifica-se a similaridade de algumas citações e comentadores no decorrer de nossa análise acerca da distinção do povo e os grandes, e também da natureza peculiar dos seus humores. Ressaltamos que mesmo tendo recorrido a referenciais teóricos comuns ao texto de Santos, a maneira como eles foram explorados revela a originalidade deste nosso trabalho.

Observamos que como Maquiavel não fez nenhuma diferenciação conceitual clara e objetiva entre estes dois termos, “os grandes e o povo”, surgiram entre os comentadores interpretações diversas acerca daquilo que, de fato, pode distinguir estes dois grupos. Por um lado, alguns comentadores entendem que eles se referem a duas classes sociais, nas quais os grandes são considerados os ricos e poderosos de uma cidade, e o povo é a camada social que não faz parte da elite, o grupo dos pobres que não têm acesso a todos os benefícios da vida em comum.

Dentre tais comentadores mencionamos McCormick (2009) e Agnes Heller (1982). Para o primeiro, Maquiavel propõe que a propriedade e/ou a riqueza são fundamentais para

determinar a divisão social em dois segmentos diferentes: os grandes são os ricos e poderosos que usam de seus recursos materiais para perseguir os seus objetivos políticos, os quais coincidem com a opressão do povo; e o povo, num sentido específico, são os mais pobres que não pertencem ao grupo que domina e oprime. Assim, diz McCormick, “Maquiavel também usa o termo ‘povo’ de modo intercambiável com ‘popolani’, plebe, ‘ignobili’, a multidão e a universalidade; ele geralmente o entende como o conjunto dos cidadãos mais pobres de uma república que não são membros do patriciado ou classe rica” (2009, p. 12). Este comentador ainda critica os intérpretes dos escritos maquiavelianos que, ao abordarem esse assunto, consideraram o fator econômico como menos relevante do que os fatores políticos para conceituar esses dois grupos sociais:

Muitos intérpretes, quando se referem a esta questão, minimizam ou rejeitam os aspectos materiais e econômicos das descrições feitas por Maquiavel das motivações e comportamentos dos grandes. O desejo de oprimir que Maquiavel atribui aos *grandi*, segundo interpretação destes intérpretes, corresponde mais precisamente a uma perseguição de honra, glória e fama. Eles afirmam que a aquisição da prosperidade ou o uso do privilégio tem pouco a ver, se é que tem, com a finalidade de maximizar a vantagem política. Contudo, Maquiavel acentua de forma consistente a prosperidade dos *grandi* e indica os fins opressivos para os quais eles normalmente a dirigem. Por exemplo, os romanos mais ricos, observa ele, constituem “a maior parte da nobreza” (D I.37); Maquiavel identifica a classe dirigente da república de Siracusa constituída pelos senadores e ricos (P 8); no início dos *Discursos*, Maquiavel caracteriza os *grandi* como aqueles que “possuem muito” e que usam a sua liberalidade “incorreta e ambiciosamente,” especificamente, de forma a causar danos para as repúblicas (D I.5). Em outro momento naquela obra ele fala constantemente “da grande ambição da nobreza” e da sua “grande avareza” (D I.40). O mais decisivo, acredito, é o juízo de Maquiavel, revelado no seu capítulo sobre Leis Agrárias de Roma: Maquiavel observa que, durante a história da república, os nobres “sempre admitiam honras ou funções para a plebe sem escândalos extraordinários, mas defendiam a propriedade com a máxima obstinação” (D I.37). Isto é uma observação reveladora: aqui Maquiavel elipticamente refere-se ao exemplo fatídico envolvendo os senadores romanos, que procurando proteger os seus privilégios econômicos sempre crescentes, assassinaram o reformador econômico Tibério Graco, no meio do Fórum. Claramente Maquiavel entende a nobreza, os aristocratas, “os grandes”, como aqueles que valorizam os bens materiais muito mais do que a sua reputação e prestígio, a sua honra e dignidade. (MCCORMICK, 2009, p. 12)⁷⁵.

⁷⁵ “Another clarification on the nature of Machiavelli’s elites is worth mentioning: Many interpreters, when addressing this issue, downplay or dismiss the material and economic aspects of Machiavelli’s descriptions of the *grandi*’s motivations and behavior. The desire to oppress that Machiavelli ascribes to the *grandi*, they suggest, corresponds most closely with a pursuit of honor, glory and fame. It has much less to do, if anything, they claim, with the acquisition of wealth or the use of material privilege to maximize political advantage. However, Machiavelli consistently emphasizes the *grandi*’s wealth and points out the oppressive ends to which they usually put it. For instance, the wealthiest Romans, he notes, constituted “the greater part of the nobility” (D I.37); Machiavelli identifies the ruling class of the Syracusan republic as the senators and the rich (P 8); early in the *Discourses*, Machiavelli characterizes the *grandi* as those who “possess much” and who use their largesse “incorrectly and ambitiously,” specifically, in ways that make mischief for republics (D I.5). Later in that work, he speaks in tandem of the nobility’s “great ambition” and their “great avarice” (D I.40). Most decisive, I believe, is Machiavelli’s judgment, leveled in his chapter on Rome’s Agrarian Laws: Machiavelli notes that, over the course of the republic’s history, the nobles “always conceded honors or

A autora Agnes Heller (1982) apresenta uma posição semelhante à de McCormick no tocante ao fato de que a distinção entre “os grandes e o povo” é baseada em questões econômicas. Ela faz uma relação entre a concepção de povo que era corrente em Florença na época de Maquiavel e a ideia de povo que, segundo ela, teria sido apresentada pelo autor florentino. No contexto histórico vivido pelo nosso autor, apesar da amplitude conceitual que o termo “povo” possuía, segundo Santos (2011), tal termo era predominantemente atribuído à camada média da sociedade, que não era composta nem pelos magnatas, nem pela elite e nem pelos pobres. Mas era uma pequena burguesia que se definia em relação aos outros não só pelo seu poder aquisitivo mediano, mas também pela cultura política.⁷⁶

De acordo com Heller, Maquiavel inaugurou, ou no mínimo ressignificou, o conceito de povo em relação aos seus contemporâneos, trazendo como novidade a este conceito a ideia de que o segmento povo abrange os mais pobres e desfavorecidos:

Com efeito, ao falar da luta entre ‘o povo’ e ‘os ilustres’, e ao incitar o príncipe a que confie no povo contra os últimos, [Maquiavel] estava a substituir a noção tradicional de povo, característica do início do Renascimento, por uma concepção nova e moderna deste. O *popolo* florentino tradicional englobava, em princípio, todos os habitantes da cidade; mas, na prática, referia-se aos mais ilustres e capazes, aqueles que participavam na direção dos assuntos públicos. Em Maquiavel esta noção do povo foi invertida. O verdadeiro estrato dirigente (aquilo que até então tinha sido designado por ‘povo’) era agora incluído na categoria dos ‘ilustres’, em vez de ser na do povo, e dentro dela os nobres e os burgueses constituíam ainda dois grupos separados; o povo era agora o estrato social inferior, os pobres e desfavorecidos. É a luta deste povo que Maquiavel considera desejável na vida do Estado, e não apenas a luta do povo no antigo sentido, ou seja, as questões internas entre patrícios e plebeus. Ao falar de luta, portanto, estava de fato a alargar o conceito de uma luta de estratos sociais, transformando-o num conceito de lutas de classes. Assim – se é que posso utilizar um termo moderno – a base da estratificação social de Maquiavel é o sistema econômico da sociedade burguesa e não a estrutura política da polis. Essa concepção do povo nada tem a ver, porém, com o conceito de massas. Com efeito, o autor dos *Discursos* rejeita claramente a acusação de que o povo constitui massa indiferenciada, que erra com facilidade e está extremamente sujeita a influências. (1982, p. 270)

Tal perspectiva da autora possibilita o entendimento de que ao abarcar conceitualmente os desfavorecidos num segmento social denominado “povo”, Maquiavel, pensando diferente dos seus contemporâneos, teria abordado uma luta de classes

offices to the plebs without extraordinary scandals, but that they defended property with the utmost obstinance” (D I.37). This is an earsplitting understatement: here Machiavelli elliptically references the fateful instance when Roman senators, seeking to protect their ever expanding economic privilege, murdered the economic reformer, Tiberius Gracchus, in the middle of the Forum. Clearly, Machiavelli understands the nobles, the aristocrats, “the great” to value material goods much more highly than they do their reputation and prestige, their honor and dignity.”

⁷⁶ Essas afirmações de Santos são baseadas nos trabalhos dos historiadores Paul Larivaille (*A Itália no tempo de Maquiavel*), John M. Najemy (*A History of Florence 1200-1575*) e James Hankins (*A mirror for statesmen – Leonardo Bruni’s History of the Florentine people*).

estruturadora de uma ordem republicana inclusiva, capaz de compreender melhor as complexidades da vida política, como por exemplo, os indivíduos pobres que outrora não eram considerados no âmbito político e que agora passam a figurar como sujeitos ativos na vida cívica.

Todavia, esta suposta concepção de povo como sendo o grupo dos mais pobres e desfavorecidos, apesar de inovadora em relação ao contexto florentino renascentista, será que de fato corresponde ao pensamento maquiaveliano presente em suas principais obras? Em *História de Florença* podemos encontrar vários trechos que se não invalidam, no mínimo relativizam essa abordagem de Heller (1982) e de McCormick (2009). Como exemplo, vejamos dois deles: “estando as coisas dessa maneira, o povo achou melhor não adiar mais o combate, e os primeiros que se movimentaram foram os Médici e os Rondinelli, que atacaram os Cavicciuli pelo lado da casa deles que dá para a Praça de San Giovanni” (MAQUIAVEL, 2007, p. 8). De acordo com registros históricos, lembra Santos, a família dos Médici não era formada por indivíduos pobres e desfavorecidos e nem pelo estrato médio da sociedade, mas era um modelo de família rica composta por banqueiros e muito influente em Florença devido ao seu poder econômico e político:

Entre os Alberti, os Strozzi, os Pazzi, os Salviati, os Ricardi, os Sasseti, os Pitti, os Tuornabuoni, os Marteli, e outros, nenhum alcançou os Médici na habilidade com que defenderam seus interesses e na capacidade de ampliá-los de modo crescente. Esta família se envolveria em inúmeros litígios com seus adversários e sempre manteve seu prestígio com muita ostentação, sangue e dinheiro. A Casa Médici se confunde com a história de Florença a tal ponto que chegam a ser sinônimas. (Hebeche apud SANTOS, 2011, p. 20)

Ora, se os Médici eram sobremaneira influentes por meio do seu poder econômico e político, e ainda assim, Maquiavel os menciona como membros do “povo”, significa que tal conceito, na perspectiva do nosso autor não era unívoco e nem era atribuído exclusivamente a uma classe social. Isto é, a ideia de povo não se restringiria a um segmento social unitário composto pelos os pobres em contraposição aos grandes que comporiam a classe dos ricos e poderosos. Isso pode ser fundamentado na seguinte afirmação de Maquiavel:

Vencidos os Grandes, o povo reordenou o estado; e, como havia três espécies de povo, o poderoso, o mediano e o baixo (potente, medíocre, basso), estabeleceu-se que os poderosos teriam dois senhores os medianos três, e o baixo, três, o gonfaloneiro deveria ser ora de uma, ora de outra espécie (MAQUIAVEL, 2007 p.154)⁷⁷.

⁷⁷ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo LIII.

Esta passagem mostra que “povo” em Maquiavel é um termo no mínimo polissêmico ou multiforme. Pois, como podemos ver no trecho citado, ele compreende três níveis de estratificação social que, traduzidos para a ideia de classes sociais, equivaleriam às classes rica, média e pobre. Além disso, podemos também observar que, sobretudo nos *Discursos*, Maquiavel em várias ocasiões utiliza o termo plebeu como sinônimo de povo, em oposição aos nobres ou aristocratas, como sendo aqueles que desejam não ser dominados e oprimidos, os quais, na Florença de sua época, tinham certa participação na política. Não é necessário argumentarmos aqui que o secretário florentino conhecia muito bem a história e contexto político da Roma Antiga. Portanto, ele sabia que os plebeus não eram necessariamente os mais pobres, mas que também existiam plebeus ricos, ainda que fossem uma minoria. Sendo assim, seguindo a perspectiva maquiaveliana, não é pertinente asseverar que a distinção entre os grandes e povo se baseia em critérios econômicos ou sociológicos, como nos mostra Bignotto:

O “povo” e os “grandes” não são conceitos sociológicos, que designam univocamente grupos ou classes sociais. Esses dois conceitos se referem a dois elementos irredutíveis da vida política, que não podem ser subsumidos por nenhum acordo, ou contrato, que restauraria a unidade do todo. Não há unidade a ser restaurada. Os dois pólos só existem em seu confronto, eles se determinam mutuamente, mesmo se os elementos que os constituem se mostrem inconciliáveis (2008, p. 89).

Sem a pretensão de invalidar as posições contrárias, julgamos ser mais pertinente com o pensamento maquiaveliano a perspectiva segundo a qual os grandes e o povo se distinguem fundamentalmente com base em objetivos políticos, mesmo que, sociologicamente, o grupo dos que não querem ser dominados coincide em sua maioria com os pobres, e aqueles que desejam dominar se enquadram majoritariamente no grupo dos ricos. De fato, os escritos de Maquiavel revelam que a sua grande contribuição neste assunto foi ter mostrado que a divisão fundamental que estrutura a vida cívica não se resume a questões econômicas, mas se radica em dois interesses políticos que são opostos ou antagônicos, e para o bem da liberdade eles não podem se conciliar. De acordo com o secretário florentino, todos os homens de um corpo político, considerando os diferentes *status* que ocupam ou pretendem atingir, ou possuem o desejo de governar e oprimir, ou então possuem o desejo de não serem oprimidos. E é do confronto destes objetivos políticos diferentes que pode resultar a liberdade.

Apesar de termos defendido, por um lado, que de acordo com o pensamento maquiaveliano, o poder econômico não é um critério essencial para distinguir grandes e povo, por outro lado, também não pretendemos sugerir que, para o secretário florentino,

povo e grandes são grupos abstratos definidos subjetivamente, ou melhor, que só poderiam ser definidos a partir do desejo⁷⁸ enquanto critério psicológico. Pois, se assim fosse, não haveria confusão dos humores⁷⁹, onde cidadãos de um grupo abdicam de seu humor próprio para perseguir o humor do grupo oposto. Num contexto desses, se, por exemplo, um cidadão do meio do povo, ao invés de desejar a liberdade e a não opressão, passasse a desejar o exercício da opressão, ele simplesmente estaria deixando de fazer parte do grupo popular para se encaixar no grupo dos grandes, porque teria mudado o desejo político, aquilo que o caracterizaria como sendo do povo. Entretanto, notamos que tais incoerências não se assentam nos escritos maquiavelianos, pois estes revelam que, para o nosso autor, o povo seria o grupo dos não aristocratas, podendo abarcar os burgueses, alguns ricos, e os pobres. Ou seja, grupo que naturalmente não tem uma posição ou status político para governar e oprimir. Enquanto que os grandes seriam aqueles que têm “stato” pelo nome ou linhagem, isto é, o grupo daqueles que têm posição política de muita influência e destaque, seja essa posição adquirida ou herdada. Em *História de Florença*, Maquiavel afirma que “a cidade estava cheia de diversos humores (...) os antigos nobres, chamados grandes, não podiam suportar ficar sem cargos públicos, e por isso se engenhavam de qualquer maneira para recuperá-los” (1998, p. 172)⁸⁰.

Posto isto, voltamos à questão que deu origem a este tópico: a quem se deve confiar a guarda da liberdade, nos grandes que querem governar ou no povo que não quer ser comandado? Que tipo de homem é mais nocivo dentro de uma república: aquele que deseja conquistar o que ainda não tem ou o que deseja conservar o que tem?

1.4.2 O povo e os grandes: quem é o melhor guardião da liberdade?

Maquiavel inicia o capítulo 5 da primeira parte dos *Discursos* mostrando que é sinal de prudência, ao fundar uma república, pensar na guarda da liberdade: “Todos que com prudência constituíram repúblicas, entre as coisas necessárias que ordenara esteve a constituição de uma guarda da liberdade: e, dependendo do modo como esta seja instituída, dura mais ou menos tempo aquela vida livre” (2007, p. 24).

Como nos revela o autor, deliberar sobre a guarda da liberdade não é algo acidental, mas é uma necessidade cuja reposta, desde o momento da fundação, define o status ou a tipologia da república. No mesmo capítulo da obra referida, Maquiavel mostra que as repúblicas espartana e veneziana depositaram a guarda da sua liberdade nos grandes,

⁷⁸ De dominar por parte dos grandes, e de não ser dominado por parte do povo.

⁷⁹ Assunto que analisaremos no terceiro capítulo deste trabalho.

⁸⁰ Livro III, capítulo XXI.

enquanto que a república dos romanos a confiou ao povo. Quais delas fizeram a melhor escolha e por que fizeram uma e não a outra escolha? Qual dos dois humores – do povo ou dos grandes – é mais condizente com a guarda da liberdade?

Em se tratando das razões com base nas quais as tais repúblicas escolheram o guardião da sua liberdade, de acordo com a abordagem maquiaveliana, os espartanos e os venezianos escolheram os grandes pautando-se no entendimento de que agindo assim estariam realizando duas boas ações: uma seria a satisfação da ambição dos grandes por meio de uma maior participação deles na república, de modo a contentá-los, e a outra boa ação seria negar certo tipo de autoridade aos ânimos inquietos da plebe, visto que é dela que nascem infinitas dissensões e tumultos.

Seguindo a lógica do pensamento republicano do secretário florentino, podemos entender que não são compatíveis com ele os pressupostos que fundamentam as escolhas que os espartanos e os venezianos fizeram pelos nobres para zelarem da sua liberdade. A primeira boa ação – a satisfação da ambição dos grandes – não passa pelo crivo da natureza humana que, conforme Maquiavel é infinitamente desejante. Desse modo, mesmo recebendo a guarda da liberdade, os nobres/grandes nunca estarão satisfeitos, mas sempre poderão buscar cada vez mais realizar o seu desejo de oprimir até chegar a um limite máximo de nocividade aos outros. Isso porque “não se pode satisfazer honestamente aos grandes sem injúrias aos outros, mas ao povo sim, porque seus fins são mais honestos que os dos grandes, visto que estes querem oprimir enquanto aqueles querem não ser oprimidos” (MAQUIAVEL, 2001, p. 44)⁸¹. Por um lado, se o desejo dos grandes coincide com o querer oprimir, torna-se muito temerário confiar neles o zelo da liberdade, uma vez que o que eles desejam politicamente é exatamente o contrário dela; portanto, a confiança no povo é mais vantajosa. Por outro lado, se os objetivos dos grandes são menos honestos do que os do povo, e se não há como satisfazê-los sem causar injúrias a outros, então, confiar a guarda da liberdade a eles implicaria em comprometer a própria liberdade ou, no mínimo, reduzi-la. Esta ideia é sugerida na comparação que Maquiavel faz entre o tipo de liberdade que houve em Roma e o que houve em Esparta e Veneza, como abordaremos mais adiante.

A segunda boa ação – negar certo tipo de autoridade ao povo com a justificativa de que é dele que nascem as infinitas dissensões – também não converge com perspectiva republicana de Maquiavel, pois, na contramão de tal justificativa, ele afirma:

⁸¹ *O Príncipe*, Capítulo IX.

Ambos os desejos podem dar razão a enormes tumultos. No entanto, no mais das vezes estes são causados por aqueles que mais possuem, porque o medo de perder gera neles as mesmas vontades que há nos que desejam conquistar; pois os homens só acham que possuem com segurança o que têm quando acabam de conquistá-lo do outro. E há muitos que, possuindo muito, podem com mais poder e maior efeito provocar mudanças. E também há muitos cujo comportamento incorreto e ambicioso ascende no peito de quem nada possui o desejo de possuir, seja para vingar dos que possuem, espoliando-os, seja para poderem entrar na posse das riquezas e das honrarias que percebem estar sendo mal empregadas pelos outros (MAQUIAVEL, 2007, p. 26)⁸².

Conforme escreveu o autor, ainda que ambos os desejos possam ser geradores de enormes tumultos, o desejo do povo é mais condizente com a garantia da liberdade, ao passo que a ambição dos grandes é sempre mais nociva à liberdade do que a ambição do povo. Isto é, o desejo dos grandes contém em si mesmo, um potencial latente para anular a liberdade. Basta que não seja oferecido nenhum freio a tal desejo para que ele naturalmente atinja o seu cume, o qual tem por efeito a supressão da vida livre. Isso porque a condição política e econômica dos membros deste segmento social possibilita que eles ambicionem cada vez mais aquilo que contraria ou restringe a liberdade e a participação popular na vida política, e igualmente tenha os meios necessários para efetivar tal ambição, tais como recursos materiais, poder de persuasão e/ou manipulação a partir da influência política e religiosa, etc. Em pelos menos três capítulos da primeira parte dos *Discursos*, Maquiavel, tomando Roma como exemplo, relata como os nobres podem usar desses meios para persuadir ou até mesmo manipular o povo em prol de atingir os seus objetivos.

No capítulo 13, Maquiavel alude aos nobres amedrontando o povo por meio da influência religiosa, a fim de que eles fossem eleitos como tribunos com poder consular em lugar dos plebeus. Tendo ocorrido uma situação de peste e fome em Roma, “os nobres usaram essa ocasião” e “dizendo que os deuses estavam irados porque Roma usara mal a majestade do seu império”, propuseram que a solução para acalmar os deuses e normalizar a situação seria “restringir a escolha dos tribunos à classe dos nobres”. E o resultado foi que o povo, por medo da suposta ira dos deuses, rendeu-se a tal estratégia de ilusão e “elegeu os tribunos todos nobres” (MAQUIAVEL, 2007, p. 56-57)⁸³.

No capítulo 48, os nobres são apresentados na figura do senado usando da influência política para ocuparem cargos da magistratura que poderiam ser preenchidos pelos plebeus. Estrategicamente, o senado escolhia entre seus membros aqueles que eram considerados os “homens mais reputados de Roma”, ou então “corrompia alguns plebeus vis e ignóbeis” para que se misturassem “com os plebeus de melhor qualidade” e

⁸² *Discursos*, Primeira Parte, capítulo V.

⁸³ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo XIII.

pleiteassem os cargos também. O resultado dessa estratégia era o seguinte: “quando se conduzia deste último modo, a plebe se envergonhava de entregar o cargo a tais homens; quando do primeiro, ela se envergonhava de tirá-lo” (MAQUIAVEL, 2007, p. 143)⁸⁴. Esse exemplo sugere o quanto povo é mais simples e honesto do que os grandes, pois prefere acatar um magistrado supostamente honroso vindo do grupo opositor, do que tolerar a eleição de magistrados abomináveis e ruins, ainda que estes sejam do seu próprio grupo.

No capítulo 51, Maquiavel apresenta os grandes manipulando o povo/plebe mediante recursos materiais (econômicos) e poder de persuasão. O senado romano deliberou que deveria pagar aos militares “soldo do dinheiro público” para guerrear por muito tempo sitiando cidades. Antes disso, eram os próprios soldados que custeavam suas despesas. Porém, dessa forma os militares não conseguiriam guerrear por muito tempo e nem por longas distâncias, tendo o senado percebido que seria uma necessidade conceder-lhes estipêndio. Só que os nobres, na figura do senado, fizeram isso “de tal modo que lhes couberam os méritos daquilo que eram obrigados a fazer por necessidade”. Com isso, o povo/plebe ficou sobremaneira contente com os nobres e incansavelmente regozijava em gratidão: “houve grande algazarra em Roma, tanta era a alegria, pois a todos parecia bem grande aquele benefício”. Embora os tribunos tentassem esclarecer o que de fato tinha acontecido e “desfazer esse mérito, mostrando que aquilo agravaria, e não aliviaria a plebe, pois seria necessário impor tributos para pagar tal soldo, não puderam impedir que a plebe o acatasse” (MAQUIAVEL, 2007, p. 149)⁸⁵.

Esses exemplos citados revelam o quanto os grandes têm condições de serem astutos e o quanto a sua ambição pelo poder parece infundável, ao ponto de usarem da manipulação para consegui-lo, ainda que isso cause prejuízo ao povo. Portanto, a escolha pelos nobres para guardar a liberdade de uma república, com as justificativas dadas pelos espartanos e venezianos, parece um tanto paradoxal, além de ser uma tentativa de saciar o insaciável e querer eliminar um suposto inconveniente – tumultos – alimentando a principal fonte que o origina.

Em se tratando dos romanos, ao examinar as razões pelas quais eles escolheram depositar a guarda da liberdade aos cuidados do povo e não dos grandes, Maquiavel afirma:

Direi, vendo primeiro o lado dos romanos, que se deve dar a guarda de uma coisa àqueles que têm menos desejo de usurpá-la. E, sem dúvida, se considerarmos o

⁸⁴ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo XLIX.

⁸⁵ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo XLII.

objetivo dos nobres e o dos plebeus, veremos naqueles grande desejo de dominar e nestes somente o desejo de não ser dominados e, por conseguinte, maior vontade de viver livres, visto que podem ter menos esperança de usurpar a liberdade do que os grandes, de tal modo que, sendo os populares encarregados da guarda de uma liberdade, é razoável que tenham mais zelo e que, não podendo eles mesmos apoderar-se dela, não permitirão que outros se apoderem. (MAQUIAVEL, 2007, p. 24)⁸⁶.

Mesmo revelando algumas ressalvas sobre o desejo do povo, e não ignorando a relevância política dos grandes dentro de uma república – como veremos mais adiante –, Maquiavel não esconde a sua preferência pelo povo para ser o guardião da liberdade, nem se cansa de elogiar Roma por ter constituído uma república popular com base nessa preferência. Normalmente, a condição socioeconômica e política deste segmento social torna-o menos potente e esperançoso por usurpar a liberdade do que os grandes, apesar de não impossibilitar que tal coisa aconteça, como, por exemplo, ocorreu em Roma durante a decadência da república, fato esse que, como mostra Maquiavel, foi utilizado como argumento pelos defensores das ordenações de Veneza e Esparta para justificarem por que o povo é um guardião inviável da liberdade:

Dão como exemplo Roma mesmo, onde, estando já os tribunos da plebe investidos dessa autoridade, não foi bastante um cônsul plebeu, e eles quiseram tê-los ambos. A partir daí, quiseram a censura, o pretor e todos os cargos do governo da cidade: mas nem isso lhes bastou, pois, levados pelo mesmo furor, começaram depois, com o tempo, a adorar os homens que lhes pareciam aptos a combater a nobreza; daí nasceram o poder de Mário e a ruína de Roma. (MAQUIAVEL, 2007 p. 25)⁸⁷.

Quando tais coisas acontecem em uma república, é sinal de que a atuação política do povo se deu por vias extraordinárias, violando as ordenações garantidoras da liberdade. Como afirma Bignotto: “a destruição do Estado não é fruto do desejo de liberdade, mas de sua má apropriação” (1991, p. 108). Isto é, o humor do povo contraria a liberdade e equipara-se ao humor dos grandes somente quando as coisas fogem dos parâmetros normais e ordinários. Caso contrário, o mais comum é que o povo sinta constantemente a pressão ambiciosa dos nobres por dominação, e isso faz com que o grupo oprimido responda à opressão buscando zelar pela vida livre com maior afincamento do que zelaria o grupo opressor, tornando-se, portanto, o guardião mais confiável da liberdade: “Como o povo é menos apto do que a nobreza para usurpar a liberdade de uma república, ele estará mais vigilante em relação aos que são mais capazes de fazê-lo” (MCCORMICK, 2013, p. 257). Tal ideia alude a um dos pontos do pensamento republicano de Maquiavel que

⁸⁶ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo V.

⁸⁷ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo V.

desperta posicionamentos divergentes entre os seus comentadores. Pois como o povo, cujo humor consiste em não ser dominado, pode ser considerado mais confiável para guardar a liberdade? Será que o desejo do povo é apenas passivo, reativo, indeterminado, podendo ser reduzido ao simples não querer ser dominado? Ou é também um desejo ativo, determinado, detentor de um conteúdo político? Como conciliar a ideia de participação popular com o desejo de não ser governado? Se o povo é o melhor guardião da liberdade pelo fato de desejar apenas não ser dominado, como desempenhar essa guarda sem desenvolver o apetite pela dominação que supostamente seria uma exclusividade dos nobres?

1.4.3 O desejo político do povo: passividade ou atividade?

As indagações referentes à natureza do humor do povo são analisadas a partir de perspectivas diferentes, as quais podem ser sintetizadas em duas correntes opostas de comentadores do secretário florentino. De um lado, há uma corrente de interpretação segundo a qual o povo, pelo fato de desejar não ser comandado e oprimido pelos grandes, seria um segmento passivo, uma espécie de massa manobrável que não exerce ativamente uma função dentro do corpo político, mas que se contenta com a não opressão e a não dominação. Fazem parte dessa corrente de pensamento autores como Gennaro Sasso, Harvey Mansfield, Federico Chabod e John Pocock. Do outro lado, há uma corrente interpretativa formada por autores como Helton Adverse e Newton Bignotto, que refuta a ideia de que o humor do povo seja passivo e vazio de conteúdo político, asseverando que o povo, enquanto segmento, é fundamental na definição e manutenção de uma república.

Em se tratando daqueles que pensam o humor do povo como um elemento passivo e/ou negativo dentro de um corpo político, de fato, podemos encontrar alguns trechos dos textos de Maquiavel que ensejam tal interpretação. Uma destas fontes se localiza no capítulo IX do *Príncipe*, no qual o autor afirma que o povo “deseja não ser comando e nem oprimido pelos grandes”, ao passo que estes “desejam comandar e oprimir o povo” (2001, p. 45)⁸⁸. Podemos também encontrar outra fonte no capítulo XVI da primeira parte dos *Discursos*, na qual o secretário florentino comenta que:

O príncipe, portanto, que queira conquistar um povo que lhe seja inimigo (...) deve examinar primeiro o que o povo deseja; verá então que ele sempre deseja duas coisas: uma é vingar-se dos que lhe acarretam a servidão, e a outra é recobrar a liberdade. O primeiro desejo pode ser satisfeito no todo. O segundo em parte. (...) o príncipe (...) deverá examinar quais são as razões que fazem tais

⁸⁸ *O Príncipe*, capítulo IX.

homens desejar a liberdade; e descobrirá que uma pequena parte deles deseja ser livre para comandar, mas todos os outros, que são infinitos, desejam a liberdade para viver com segurança. Porque em todas as repúblicas, sejam elas ordenadas como forem, aos escalões do comando nunca chegam quarenta ou cinquenta cidadãos (2007, p. 67-68).

A partir destes trechos, vários comentadores consideram que o nosso autor caracterizou o desejo popular como algo passivo e vazio de conteúdo político. Dentre tais comentadores, Helton Adverse aponta que Mansfield (1996), seguindo a linha de raciocínio da última citação, afirma que somente alguns homens desejam governar, enquanto que a grande maioria denominada “povo” não quer saber de política e sequer consegue exercer um governo:

Para Maquiavel, somente alguns homens são políticos, e eles governam em qualquer regime, não importa como seja chamado. O povo não deseja governar e quando parece governar, está sendo manipulado por seus líderes. Ele é matéria sem forma, corpo sem cabeça. Uma vez que não pode governar, o regime é sempre o governo de um príncipe ou de príncipes. (Mansfield apud ADVERSE, 2007, p. 36).

Além deste comentador, Newton Bignotto faz alusão a mais um teórico que também enfatizou o aspecto negativo e/ou passivo do humor popular, que é o Gennaro Sasso. De acordo com Bignotto, ele ensejou o entendimento de que o povo seria como uma matéria que não tem forma própria e que, por isso, recebê-la-ia de outrem:

Ainda que tenha sido expressa na harmonia da “politeia”, a matéria do humor popular permanece, no fundo, alheia ao processo que a torna ativa: o que significa que a “virtù”, que por vezes a ilumina, não pertence à matéria – que é por isso privada de luz própria –, é uma “virtù”, se assim podemos dizer, de segundo grau. (Sasso apud BIGNOTTO, 1991, p. 106-107).

Se estas perspectivas sobre o povo corresponderem à efetividade das coisas, o que se pode ter, de fato, em termos de regimes políticos são governos principescos, de modo que seria inviável uma república popular. No máximo, seriam possíveis repúblicas aristocráticas centradas nos grandes. Então, como justificar a liberdade republicana dos romanos, que era guardada pelo povo e é tomada como modelo exemplar por Maquiavel e outros pensadores, como Montesquieu? Por que o povo, no caso da república romana, ofereceu resistência ao desejo dos grandes de oprimir, tornando a liberdade republicana duradoura? À luz destas questões, vejamos, na contramão dos comentadores citados, como Helton Adverse e Newton Bignotto afirmam que o desejo do povo não é meramente passivo, mas possui um conteúdo político. Na visão de Adverse:

Quanto à natureza dos humores, o que podemos apreender imediatamente é que o desejo dos grandes é positivo porque determinado, ao passo que o desejo do povo, indeterminado, seria negativo: antes de mais nada, o povo exige apenas “não ser oprimido” (...). Para muitos comentadores, isso significa o esvaziamento do desejo do povo de todo conteúdo político ou, ainda, significa que o povo “não quer saber nada do poder, e não se preocupa com as condições necessárias para o estabelecimento dessa não-opressão” (Sfez, 1999, p. 182).⁸⁹ (...) Não estou preocupado aqui em fazer o trabalho do especialista e mostrar as falhas dessas interpretações. O mais importante é fazer notar que a consequência do esvaziamento político do desejo do povo é inequívoca: as convicções republicanas de Maquiavel ficam sob suspeita; somos obrigados a vê-lo como o pensador da dominação. Logicamente impecável é, portanto, a leitura de Mansfield: o regime é sempre principado. Se quisermos negar a conclusão, devemos então negar as premissas (...). No texto de *O príncipe* encontramos elementos que nos permitem suspeitar de que o humor popular não pode ser desprovido de conteúdo político. O capítulo V, por exemplo, reforça a idéia de que os homens se apegam não somente a seus interesses pessoais, mas a um modo de vida político – um *ethos político* – do qual não abrem mão complacentemente. Esse *ethos* é o da liberdade. Quero marcar, então, o primeiro encontro entre o desejo do povo e a liberdade. Esse *ethos político* da liberdade não pode ser compreendido apenas negativamente porque envolve um princípio de ação (2007, p. 36-37).

Esta afirmação do autor nos leva a pensar que, por um lado, apesar do desejo do povo poder ser apreendido imediatamente como indeterminado no pensamento de Maquiavel, por outro lado, o florentino também nos fornece em seus escritos elementos que permitem o entendimento de que o humor do povo não é desprovido de conteúdo político. Pois, enquanto segmento social, o povo é caracterizado pelo desejo de liberdade e de não ser dominado, um desejo que, para ser concretizado, precisa ser ativo ao ponto de transformar-se num *ethos* político. Ou seja, para ser de fato livre, o povo precisa assumir um modo de ser político participativo no poder não para usurpá-lo, mas para assegurar a vida livre e oferecer resistência ao humor contrário que porventura atentar contra ela.

A contribuição de Newton Bignotto, que abordarmos neste trabalho acerca da natureza dos humores, inicia-se com dois questionamentos que julgamos ser nevrálgicos para conduzir a nossa posição sobre este assunto:

Se o desejo popular, que é essencialmente desejo de liberdade, fosse totalmente passivo, não estaria ele desde o início condenado ao fracasso? Nessas condições, o saber da política, que é sempre um saber operativo, não seria unicamente aquele da nobreza, que em sua objetividade se confronta sempre com o desejo cego de liberdade? A conclusão não poderia ser mais estranha para um autor que conduz a sua análise sob o signo da potência romana, tomada não como um modelo, mas como o produto de uma ação contínua na “polis”. Maquiavel critica, é verdade, a indecisão do povo, mas não anula o alcance de sua ação. Para apreender o sentido de seu texto é preciso recordar que seus caminhos são sinuosos e que ele nunca desvela todo o sentido de seu percurso. (...) Não há dúvida de que Maquiavel procura demonstrar que o único elemento capaz de construir uma república potente é o elemento popular, mas nunca cede à tentação de fazer um elogio ingênuo das ações populares (BIGNOTTO, 1991, p. 107-

⁸⁹ SFEZ, G. *Machiavel, la politique du moindre mal*. Paris: PUF, 1999.

108).

A posição teórica dos dois comentadores revela que seria incoerente com o pensamento republicano de Maquiavel um povo com humor meramente negativo e/ou passivo, uma vez que o florentino considera o elemento popular decisivo na construção, definição e manutenção de um tipo de regime político. Logo, não é viável pensar uma república bem-ordenada, perfeita – enquanto plena daquilo que lhe é próprio –, sem uma participação popular na vida política. Voltando mais uma vez ao texto do Bignotto, lemos que:

Os intérpretes que (...) viram no povo apenas uma força passiva, parecem ter deixado de lado uma das dimensões essenciais do ensinamento de Maquiavel. Como observa Lefort, o povo não pode ter o mesmo saber que o príncipe, pois ele só existe em seu conjunto, como uma unidade que revela um dos humores constitutivos da cidade. Ora, as ações visíveis são sempre o efeito da presença de atores particulares ou de multidões sem rosto. Neste caso, é totalmente inútil tentar buscar uma *virtù* popular semelhante à dos príncipes. Isto não implica que o povo não possa manifestar um certo saber, que sua ação não reflita um saber operativo que é essencial para a construção da liberdade. (...) Eles se mostram através das ações de resistência contra a opressão, através da constância na defesa das leis. Mantendo-se fiel a seus desejos, o povo age continuamente contra os príncipes e, portanto, faz de sua ação, de natureza diversa da dos “grandi”, um dos pilares sobre os quais se erige a vida política. (BIGNOTTO, 1991, p. 109)

Além dos pontos ressaltados pelos dois comentadores, o próprio Maquiavel, por diversas vezes em seus escritos, fornece ainda outros elementos para mostrar o conteúdo político intrínseco ao humor do povo. Apontamos dois trechos no capítulo 5 da Primeira Parte dos *Discursos*, que confirmam essa afirmação. Primeiramente, quando ele diz que “em toda república há homens grandes e populares”, e que por isso “não se sabe em que mãos é melhor depositar tal guarda” [da liberdade]. Mas ele mostra que “entre os romanos, foi posta nas mãos da plebe” (MAQUIAVEL, 2007 p. 24). Ora, se o florentino suscita uma dúvida acerca de a quem se deve confiar a guarda da liberdade, é porque ele realmente considera o lado popular como uma alternativa em relação aos grandes para exercê-la. Isso significa que o povo não é uma mera massa passiva e maleável que não tem nenhum interesse e aptidão pela vida política. Ao contrário disso, o elemento popular constitui um segmento que também desempenha um papel ativo em um corpo político. Todavia, de acordo com a perspectiva maquiaveliana, em situações políticas normais, o povo não participa do poder com as mesmas razões que os grandes, isto é, o povo não visa ao poder como fim, mas sempre como um meio para atingir e manter a liberdade. Esta ideia será retomada no próximo capítulo deste trabalho.

O segundo trecho que destacamos no texto de Maquiavel localiza-se mais ou menos no meio do capítulo mencionado, quando o nosso autor alude a dois objetivos para quem quiser fundar ou ordenar uma república: “Ou se pensa numa república que queira fazer um império, como Roma, ou numa à qual baste manter-se. No primeiro caso, é necessário fazer tudo como Roma; no segundo, pode-se imitar Veneza e Esparta.” (MAQUIAVEL, 2007, p. 25)⁹⁰ Ao mostrar a diferença entre estes dois modelos de república, por um lado, Maquiavel suscita o entendimento de que a resposta à questão “se o humor popular é meramente passivo e/ou negativo ou se é ativo e dotado de conteúdo político”, não pode ser dada de maneira unívoca e absoluta. Pois existem repúblicas como a romana em que o povo é ativo e decisivo, ao passo que há repúblicas como Veneza e Esparta em que o elemento popular quase não tem, ou até mesmo não tem qualquer participação na vida política. Por outro lado, as razões pelas quais, segundo o secretário florentino, esses modelos de repúblicas se tornaram diferentes, reverberam diretamente na questão levantada anteriormente: qual destas repúblicas fez a melhor escolha sobre o guardião da sua liberdade? Vejamos como o nosso autor apresentou tais diferenças e em que medida elas se referem ao melhor guardião da liberdade e à natureza do humor popular.

1.4.4 República ao modelo de Roma: o povo como guardião da liberdade

O julgamento de Maquiavel sobre quem é o melhor guardião da liberdade é precedido por duas alternativas de repúblicas – expansiva e/ou conservadora – que ele apresenta nos capítulos 5 e 6 da Primeira Parte dos *Discursos*. Sobre a primeira alternativa, o autor aponta que aqueles que a confiam ao povo têm maior possibilidade de formar uma república potente e expansiva, a exemplo dos romanos. Para que isso se efetive, é preciso considerar a ideia de que tal tipo de república precisa contar com o elemento popular de uma forma muito participativa, o que implicaria em ter um povo de caráter inquebrantável:

Em todas as coisas humanas quem bem examinar verá que nunca se pode anular um inconveniente sem que surja outro. Portanto, se queres criar um povo numeroso e armado para poderes criar um grande império, acabarás por fazê-lo de tal maneira que não poderás depois manejá-lo do teu modo; e, se o manténs pequeno ou desarmado para poderes manejá-lo, se conquistares domínios, não o poderás conservar, ou eles se tornarão tão fracos que serás presa fácil de quem te atacar (MAQUIAVEL, 2007, p. 30)⁹¹.

Essa ideia mostra que a grandeza e o potencial de uma república estão diretamente

⁹⁰ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo V.

⁹¹ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo VI.

ligados ao poder de participação e engajamento do povo nas diversas funções políticas desta república, inclusive no exército. Isto porque a grandeza de uma república também está associada à sua capacidade para expandir o seu território quando conveniente, e para que isso ocorra, é necessário um exército numeroso com a participação popular. A expansão romana, como sugere Maquiavel, só foi possível porque naquela república um grande número de pessoas integrou o exército. Ao comentar esse assunto, Maurício Ricciardi afirma que “a peculiaridade de Roma consiste no fato de ter tido como fundamento um cidadão armado, disposto a combater, não só para defender, mas também para aumentar a potência” (2005, p. 44).

De acordo com o pensamento maquiaveliano, a participação do povo no exército possibilita que os cidadãos desenvolvam virtudes essenciais à vida política, como a coragem, o amor à pátria e o interesse pelo bem comum. Tais virtudes impelem as comunidades políticas a se tornarem mais coesas e capazes de sobreviver às dissensões internas, bem como a se expandirem territorialmente quando necessário. Como afirma Ames: “a educação para a vida militar forma no fim das contas o bom cidadão: renúncia ao interesse próprio em favor do público, espírito de sacrifício, inclusive de morrer se necessário, cultivo de uma vida simples e sem luxo, sem ócio e costumes corrompidos” (2008b, p. 149).

Ainda segundo Maquiavel, a república que deposita a guarda da sua liberdade no povo terá por vocação o engajamento dele no exército a fim de atingir possíveis expansões, bem como a manutenção da sua liberdade e dos seus territórios frente aos outros Estados. Sendo assim, como afirma o nosso autor, “é necessário ordená-la como Roma e dar lugar da melhor maneira possível a tumultos e a dissensões entre cidadãos; porque, sem grande número de homens bem armados, nunca república alguma poderá ampliar-se, e, caso se amplie, não poderá manter-se.” (MAQUIAVEL, 2007, p. 30)⁹².

Ao comentar sobre esse assunto, Maria Aparecida Azevedo Abreu afirma que “Para ter esse exército numeroso, com o povo integrado à política, torna-se necessário enfrentar os conflitos que envolvem os interesses do povo e os demais existentes no interior da república” (ABREU, 2013, p. 78). Seguindo ideias como estas, pode-se entender, por um lado, que o êxito de uma república referente à manutenção da sua liberdade e à expansão do seu território é devedor da escolha do povo para ser o guardião da sua liberdade. Por outro lado, o êxito do engajamento deste povo no exército é devedor

⁹² *Discursos*, Primeira Parte, capítulo VI.

da maneira pela qual a república encara e regula os seus conflitos de humores políticos⁹³. Porque sendo os tumultos fatos que não podem ser erradicados absolutamente⁹⁴ de uma república, quando eles são bem assimilados e ordenados, tornam-se elementos viáveis à formação de um povo guerreiro, participativo e combativo, oferecendo combustível à engrenagem da guerra e à tendência da república à grandeza. Quando ocorre de os tumultos não serem bem assimilados dentro de um corpo político republicano, mas, ao contrário disso, quando eles são reprimidos em nome de uma suposta harmonia, tal república tende a se fragilizar. Como afirma Maquiavel:

Se o Estado romano se tornasse mais tranquilo decorreria o inconveniente de tornar-se também mais fraco, porque assim lhe era barrado o caminho para chegar à grandeza a que chegou (...) se Roma quisesse eliminar as razões dos tumultos, eliminaria também as razões de ampliar-se. (2007 p. 29)⁹⁵.

Sendo assim, podemos compreender as razões pelas quais Maquiavel sugeriu aos que querem fundar uma república a ideia de que é típico de uma república popular ser livre de forma relativamente plena, contar com a participação do povo no poder, ser propensa à expansão e estruturar-se politicamente a partir dos conflitos. Ao contrário desse modelo republicano, o florentino também analisou o modelo da república aristocrática – como Esparta e Veneza – que é unitária e conservadora, na qual a guarda da liberdade é confiada aos grandes e o povo não tem participação no poder político e nem no exército. Talvez seja no contexto desse segundo modelo que se possa pensar numa passividade e/ou negatividade do humor popular.

1.4.5 República ao modelo de Esparta e Veneza: os grandes como guardiões da liberdade

Na contrapartida do modelo romano, Maquiavel apresenta Esparta e Veneza como outros modelos para quem quiser fundar uma república. Ele assinala que essas duas repúblicas não tinham como objetivo crescer e expandir-se. Portanto, preservavam seu caráter aristocrático por serem administradas exclusivamente pelos grandes e

⁹³ O tema da administração dos conflitos dos humores será desenvolvido no próximo capítulo.

⁹⁴ De acordo com a perspectiva maquiaveliana, podem até existir repúblicas, a exemplo de Veneza e Esparta, em que o povo não participa do poder e por isso as dissensões dos humores são relativamente contidas ou acobertadas; porém, isto não significa que elas estão absolutamente inexistentes ou erradicadas. Pois ainda que em potência, os conflitos existem e continuarão existindo em toda vida política. Jamais o conflito decorrente do desejo de dominar e do de não ser dominado poderá ser erradicado completamente do espaço público e coletivo. Claro que nas repúblicas populares tal conflito se manifesta com maior intensidade e, igualmente, surte mais efeitos do que naquelas de caráter aristocrático.

⁹⁵ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo VI.

desenvolviam sua vida política sem se preocupar com a inclusão de muitos cidadãos no poder político e no exército. Quando precisavam combater com outras cidades, contavam sempre com forças mercenárias, apesar de não fazerem a inclusão dos estrangeiros em seu seio. Devido a essas características marcantes, o florentino afirma acerca de tais repúblicas que “quem as ordena deve proibir, de todas as maneiras possíveis, que haja conquistas; porque tais conquistas, se apoiadas numa república fraca, são motivo de sua ruína. Foi o que ocorreu a Esparta e Veneza” (MAQUIAVEL, 2007, p. 30-31)⁹⁶. Dessa forma, para aqueles que pretendem fundar uma república conforme o exemplo de Esparta e Veneza, ou aos que confiam a guarda da sua liberdade aos grandes, a expansão territorial não lhes parece uma coisa viável. Por isso, tais repúblicas são propensas a apenas manter a unidade e a concórdia dentro dos seus estreitos limites. Para Maquiavel, isso pode até ser conseguido por certo tempo, como Esparta e Veneza fizeram, embora no caso da última tenha sido mais pela ajuda da fortuna do que por prudência. Porém, como não há nada de permanente entre os mortais, as coisas sempre podem melhorar ou piorar. De modo que a república que prefere ser unida e ordeira em vez de permitir a fluência natural dos conflitos, e que prefere a conservação em vez da expansão, normalmente se torna mais vulnerável tanto naquilo que ela já possui quanto diante dos seus possíveis agressores, bem como fica mais exposta às variações da fortuna.

Devido a não haver equilíbrio político permanente entre os homens, Maquiavel deixa transparecer nos *Discursos* que Roma foi o melhor modelo de república para se imitar, sendo o povo o melhor guardião da liberdade, o que faz com que humor deste segmento não seja meramente negativo e vazio de conteúdo político. Afinal, como é mais provável que as coisas estejam sempre em movimento, em termos de territorialidade, torna-se mais prudente a uma república permanecer em constante preparação para se expandir quando for necessário, como foi o caso de Roma, em vez de se manter presa a seus limites, como foram os casos de Esparta e Veneza. Isso suscita a necessidade de não descartar o conteúdo político do elemento popular e, igualmente, de não ignorar ou suprimir os conflitos que surgem entre o povo e os grandes, e sim compreendê-los e administrá-los adequadamente. Afinal, é a administração de tais conflitos que define o resultado deles, ou seja, para que se tenha uma república grande⁹⁷ e bem ordenada, são necessárias algumas condições políticas concernentes à administração das dissensões dos

⁹⁶ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo VI.

⁹⁷ Tal grandeza mencionada não se restringe ao território, mas também concerne aos seus ordenamentos, leis, instituições, a *virtù* dos cidadãos, etc.

humores que surgem entre o povo e os grandes. Que condições são essas? A resposta a tal questão constitui o assunto do capítulo seguinte.

CAPÍTULO 2 - AS DISSENSÕES DOS HUMORES E A LIBERDADE CIVIL: CONDIÇÕES PARA UMA RELAÇÃO DE CONVERGÊNCIA

Analizamos no capítulo anterior que, de acordo com o pensamento de Maquiavel, as dissensões dos humores que se dão entre o povo e os grandes constituem a base originária e definidora de uma vida política. N’*O Príncipe*⁹⁸, o autor assevera que tais dissensões podem resultar tanto em um principado quanto em uma licença⁹⁹, ou ainda em uma república, a qual pode ser grande e bem ordenada, como foi o caso de Roma.

A leitura de alguns excertos dos *Discursos* e de *História de Florença* nos revela que, dentro de um determinado corpo político, os conflitos nascentes também podem ter resultados diversos. Ou seja, em cada situação e em cada estado, tais conflitos podem produzir leis e instituições¹⁰⁰ diferentes umas das outras, com desdobramentos variados sobre a ordem civil. Nos *Discursos*¹⁰¹, o nosso autor mostra que numa república bem ordenada, a exemplo da Roma Antiga durante o seu período de grandeza, as dissensões dos humores normalmente resultam em instituições que garantem a liberdade e em leis que geram bons costumes. Em contrapartida, na *História de Florença*¹⁰², Maquiavel demonstra que, em um corpo político degenerado, os tumultos podem levar a efeitos nocivos como: exílios, derramamento de sangue ou leis injustas que minam a liberdade. Portanto, seguindo a perspectiva maquiaveliana, podemos afirmar que os conflitos em si mesmos não podem ser considerados convergentes ou divergentes no que diz respeito a uma vida política republicana, mas tal convergência ou divergência sempre depende do contexto empírico no qual os conflitos acontecem. Nessa mesma linha de raciocínio, José Luiz Ames afirma que “do conflito (...) não é possível determinar a priori sua natureza –

⁹⁸ Capítulo IX.

⁹⁹ Ausência de governo, de ordem. Alguns comentadores, como José Luiz Ames (2010), a definem por anarquia.

¹⁰⁰ Destacamos que Maquiavel não usa o termo instituições, mas ordenamentos (*ordini*), o qual se aproxima muito do que consideramos constituição em um sentido amplo, sem o seu o significado estritamente jurídico. Ou seja, trata-se de tudo aquilo que envolve a manutenção da ordem política de determinada comunidade. Nesse sentido, o ordenamento de uma república envolve não apenas as instituições, mas também as leis fundamentais. Por isso, ao pensar o termo ordenamento no pensamento maquiaveliano, assim como outros termos, deve-se ter em mente que a política à qual ele se refere é muito menos cristalizada e muito mais dinâmica do que a política moderna. Sendo assim, quando usamos conceitos atuais para nos referirmos ao secretário florentino, devemos ter sempre cuidado, como no caso de ordenamento e instituição. Reconhecendo a transitoriedade e/ou instabilidade conceitual na qual Maquiavel estava inserido, destacamos que os termos instituições e leis são compreendidos em nosso trabalho como elementos que constituem o ordenamento de uma república. As instituições são criações políticas – como, por exemplo, as acusações, os tribunais da plebe – que, juntamente com as leis, servem para o gerenciamento dos conflitos. Sendo assim, em tal contexto, uma república bem ordenada é aquela que dispõe de boas leis e instituições, como foi Roma em seu período de grandeza política.

¹⁰¹ Livro I, capítulo IV.

¹⁰² Livro III, capítulo I.

construtiva ou destrutiva –, mas apenas a partir das circunstâncias concretas nas quais se manifesta” (2011, p. 23).

Contudo, Maquiavel considera que tanto os resultados das dissensões dos humores que são convergentes com a liberdade republicana, quanto aqueles que são divergentes a ela, não se dão de forma espontânea, de modo que o nosso autor não faz apologia e nem ataque ao caos ou aos tumultos enquanto tais. O que ele acentua como decisivas são as condições políticas e sociais em que tais situações acontecem, a maneira como elas são conduzidas e aquilo que delas deriva.

Por um lado, ao reconhecer a variabilidade dos resultados dos conflitos, o secretário florentino revela um reconhecimento do poder causal das ações e das decisões dos homens sobre a vida política, conforme já argumentamos no capítulo anterior. Por outro lado, esse mesmo reconhecimento nos enseja o entendimento de que há uma ambivalência nos dois humores que estruturam a vida política. Ambos os humores, tanto o do povo quanto o dos grandes, carregam em si o potencial para convergir/construir ou divergir/arruinar uma vida cívica, dependendo das condições materiais a partir das quais eles se confrontam. Um dos lados de tal ambivalência se explica no fato de que, naturalmente, o desejo do povo de não ser oprimido, assim como o desejo dos grandes de oprimir, tende para o seu extremo, e quando tal situação ocorre, conseqüentemente se dá a destruição de uma vida política organizada.

No caso dos grandes, a satisfação plena do seu humor resulta numa dominação e/ou opressão total em relação ao povo, o que corrompe a existência política por meio de uma tirania. No tocante ao povo, caso consiga satisfazer plenamente seu desejo, também pode arruinar a vida cívica, e isso de duas maneiras diferentes. Por um lado, uma vez atingido o ponto ápice do desejo de liberdade, o povo instaura uma licença, isto é, uma desordem total marcada pela ausência de qualquer tipo de governo. Tal situação não oferece nenhuma garantia de liberdade, mas, pelo contrário, torna o ambiente social propício ao surgimento de uma tirania. Por outro lado, a realização plena do humor do povo pode significar o rebaixamento dos grandes em demasia e a ocupação total do poder pelo povo, sem a presença dos grandes. Ao fazê-lo, ele pode muito bem abdicar do seu desejo político e se identificar com o humor de dominação e opressão que é próprio dos grandes¹⁰³. Dessa forma, por suas próprias vias, o povo provoca a ruína da vida cívica.

O lado positivo da ambivalência das dissensões dos humores consiste no fato de

¹⁰³ Essa ideia de abdicção do humor próprio e identificação com o humor contrário será desenvolvida no capítulo III deste trabalho.

que estas também podem ensejar o surgimento de elementos que convergem com grandeza de um corpo político, tais como boas leis e instituições adequadas. Conforme abordamos anteriormente, no capítulo IV da primeira parte dos *Discursos*, Maquiavel nos apresenta a ideia de que a criação de tais instituições e das boas leis tem como pressuposto os conflitos e, por finalidade, o regramento de tais conflitos. Por um lado, os conflitos podem ser incluídos no rol da causalidade eficiente¹⁰⁴ das boas leis e das instituições, na medida em que eles as antecedem. Por outro lado, os motivos dos conflitos também podem ser considerados como a causa material das leis e das instituições, na medida em que eles são regulados por elas, tornando-se uma matéria a ser moldada pelas mesmas e que deve receber delas uma determinada forma¹⁰⁵.

Sendo assim, conforme a perspectiva maquiaveliana, os elementos típicos de uma vida política – leis, instituições e conflitos –, apesar de terem naturezas¹⁰⁶ diferentes, assumem entre si uma relação de interdependência que é sempre contingente e pode ser compreendida por dois vieses. Por um lado, esta relação se assenta no fato de que, com exceção¹⁰⁷ de alguns casos, é preciso que existam os conflitos para que as leis sejam pensadas e elaboradas, e as instituições sejam criadas. No capítulo III da primeira parte dos *Discursos*, o secretário florentino nos confirma essa ideia quando assevera que “depois de muitas confusões, tumultos e perigos de perturbações, surgidos entre a plebe e a nobreza, chegou-se à criação dos tribunos para a segurança da plebe” (MAQUIAVEL, 2007 p. 21). No capítulo IV da mesma parte da obra mencionada, o autor também nos mostra que “os bons costumes nascem da boa educação; a boa educação, das boas leis; e as boas leis, dos tumultos que muito condenam sem ponderar” (MAQUIAVEL 2007, p. 22). Quanto à primeira citação, tais tribunos eram magistrados que, em nome da plebe, exerciam o poder de vetar decisões dos grandes que prejudicassem os interesses do seu grupo social.

O outro viés da relação de interdependência se manifesta no fato de que é preciso que existam boas leis e instituições adequadas para que os conflitos, ao serem manifestos,

¹⁰⁴ Essa ideia sugere que as leis e instituições resultam das situações das dissensões dos humores, como foi o caso da criação dos tribunos na Roma antiga.

¹⁰⁵ Tal forma não significa o fim dos conflitos, mas uma moldagem e/ou canalização deles. E nem sempre tal moldagem e/ou canalização se dá conforme aos princípios republicanos, como a igualdade e a liberdade. Pois pode haver casos em que as leis resultantes dos conflitos beneficiam apenas um dos segmentos sociais em detrimento da liberdade e do bem comum. Este assunto será abordado no último capítulo deste trabalho.

¹⁰⁶ Consideramos uma diferença natural entre conflito e lei/instituição pelo fato de entendermos que o conflito existe porque os humores não possuem limites em si mesmos, uma vez que os desejos humanos são naturalmente desmesurados. Ao passo que a ideia de leis/instituições naturalmente implica a ideia de limite, determinação, delimitação e regulamentação. Por isso, leis e conflitos são de naturezas opostas, porque aquelas concernem naturalmente à ideia de unidade, e estes concernem à ideia de diversidade.

¹⁰⁷ A exceção concerne aos corpos políticos que recebem todas as leis e ordenamentos de uma só vez do seu fundador ou de um legislador sábio, como foi o caso do Licurgo para Esparta.

obtenham um caráter ordinário na vida cívica e assim não a destruam. Em se tratando da Roma Antiga, além dos tribunos da plebe, havia também as acusações¹⁰⁸ e outras vias que permitiam o desafogo dos dissensos entre os cidadãos de forma legítima, e isso manteve bem-ordenada aquela república por muito tempo.

A contingência existente na relação entre a unidade¹⁰⁹ instituída e a diversidade¹¹⁰ advém do fato de que os efeitos que podem decorrer das dissensões dos humores e das leis em relação a tais dissensões, sejam efeitos úteis ou nocivos ao bem comum¹¹¹, sempre são finitos, vulneráveis e susceptíveis a alterações que derivam do movimento da história. De modo que os bons costumes podem ser corrompidos ao ponto de acarretarem o descumprimento das leis elaboradas, as boas instituições podem desmoronar e a corrupção pode se alastrar e destruir um corpo político. Isso porque os conflitos são infundáveis e não podem ser solucionados definitivamente, mas sempre são passíveis de causar efeitos novos. Como nos afirma Ames: “Contudo, ao inscrever a ordem da lei nas desordens dos dissensos, Maquiavel descartou a ideia de uma ordem institucional como solução definitiva da desordem dos dissensos. Consequentemente, nenhuma lei é capaz de resistir definitivamente ao risco da corrupção” (2009, p. 189). Como são infundáveis os conflitos e a corrupção é sempre um risco iminente, a relação de interdependência – origem e regulamentação – entre os conflitos, as leis e as instituições deve ser tão perfeita¹¹² quanto possível. Mas quais são as condições que tornam possíveis que tal relação seja convergente com a liberdade republicana, ou seja, quais são os elementos necessários para criar e conservar estável uma vida livre?

2.1 O controle recíproco dos humores como condição para os conflitos convergirem à ordem política

Se para Maquiavel a ordem política pressupõe as dissensões dos humores, é necessário entendermos como se dá esse processo que é aparentemente paradoxal. Ou seja,

¹⁰⁸ Tratamos dessa instituição na sequência do trabalho.

¹⁰⁹ Causada pelas leis e as instituições.

¹¹⁰ Causada pelas dissensões dos humores.

¹¹¹ A noção de bem comum que perpassa esse trabalho está exposta na nota 54 do primeiro capítulo do mesmo.

¹¹² O significado deste termo no texto é o seguinte: para evitar a corrupção e a ruína de um corpo político, os conflitos devem de fato produzir as melhores leis e instituições possíveis e estas devem regular da melhor maneira possível aqueles. Além disso, tal relação perfeita das leis e instituições para com os conflitos implica que estas devem constantemente se renovar para conseguir corresponder devidamente às demandas da vida política e reagir de forma eficiente aos desdobramentos da contingência. Renovação essa que deve se dá de modo a garantir a continuidade da bondade contida no ato fundacional da vida política. Esta ideia será mais bem desenvolvida mais adiante neste capítulo.

como é possível a ordem surgir da desordem¹¹³, ou a unidade da diversidade? De que maneira aquilo¹¹⁴ que é, por natureza, desmesurado e indeterminado pode incidir naquilo¹¹⁵ que é, por natureza, delimitado e circunscrito? O entendimento que elaboramos acerca de tais questões constitui o eixo norteador desse nosso segundo capítulo.

Com base nas abordagens de Maquiavel no que diz respeito ao papel político dos humores do povo e dos grandes, podemos entender que os conflitos entre o desejo de dominar e o desejo de não ser dominado produzem resultados úteis e convergentes com a liberdade republicana na medida em que há entre tais desejos um equilíbrio, ainda que transitório, referente à satisfação dos seus respectivos objetivos políticos. Tal equilíbrio requer um controle¹¹⁶ recíproco dos excessos dos humores. Esta necessidade se justifica no fato de que nem o desejo dos grandes de dominar, e nem o desejo do povo de não ser dominado pode ser considerado naturalmente bom ou mau em si mesmo. Como afirma Newton Bignotto:

Não há lugar em Maquiavel para falar de um povo bom e de governantes maus (...) se muitas vezes o elemento popular se mostra mais confiável, como ele afirma várias vezes nos *Discursos*, isso se deve menos à sua bondade natural e mais à forma como seu desejo de conservação se manifesta na cidade (2008a, p. 94).

Essa mesma ideia de que não existe bondade natural em nenhum dos desejos polarizantes, nem mesmo no desejo do povo como se poderia facilmente imaginar, também nos é apresentada por este mesmo comentador na sua clássica obra *Maquiavel Republicano*, quando ele afirma:

O que Maquiavel procura demonstrar é que na análise dos desejos que povoam as cidades não há lugar para considerações de ordem moral. O povo não é o depositário do bom desejo, oposto ao desejo perverso dos nobres. O jogo político, desenrolando-se essencialmente no terreno indeterminado das ações humanas, não nos permite falar do bom e do mau desejo, mas apenas das ações que são nocivas e das que colaboram para a liberdade. (BIGNOTTO, 1991, p. 96)

Essas afirmativas do Bignotto nos ensinam o entendimento de que, embora se possa encontrar no pensamento de Maquiavel a ideia de que a liberdade republicana se assenta mais no desejo do povo de não ser dominado, do que no desejo de dominação dos grandes,

¹¹³ No caso dos tumultos.

¹¹⁴ Estamos nos referindo às dissensões dos humores que são oriundas da natureza infinitamente desejante dos grandes e do povo.

¹¹⁵ Estamos nos referindo às leis, instituições e ordenações que são criadas a partir das dissensões dos humores.

¹¹⁶ Este controle entre os diferentes humores se torna possível mediante algumas condições – igualdade, ordinariedade, *virtù* e os bons costumes – que são elementares à construção e manutenção da liberdade. Discorremos sobre tais condições ao longo deste capítulo.

isto não significa que o nosso autor defenda uma hegemonia popular e uma supressão dos grandes. A proposta do seu pensamento implica na ideia de que dadas as formas adequadas de regramentos dos humores, o humor do povo se apresenta como o mais interessado numa vida livre. O que não significa que o elemento popular seja o único responsável pela liberdade, de modo que o grupo dos nobres possa ser eliminado sem prejuízo para a ordem política. Porque também se pode observar nos *Discursos* que o florentino é contrário à manifestação exclusiva do humor de um dos segmentos que compõem a estrutura social da república. Como afirma Ames: “A liberdade republicana, da qual o povo é melhor guardião, somente é possível enquanto nem o povo nem os grandes imperam de forma absoluta” (2010, p. 55). Na dinâmica conflituosa dos interesses, não é positivo que um dos lados, ainda que seja o lado do povo, destrua o outro, pois nem o desejo do povo pode ser considerado absolutamente convergente com a liberdade, nem o desejo dos grandes pode ser considerado absolutamente divergente da mesma. Mas ambos os lados, de forma conjuntamente¹¹⁷ inversa e somente assim, podem ser causadores e mantenedores da liberdade republicana, desde que haja entre eles o equilíbrio devido.

Tal equilíbrio, por sua vez, também não se dá de forma natural e/ou espontânea. Para que ele seja atingido, faz-se necessário que se dê na arena política um confronto adequado entre o desejo do povo e o desejo dos grandes, e nesse confronto cada um dos lados deve oferecer resistência à absolutização do desejo político do lado contrário, de modo que nenhum saia plenamente satisfeito. Caso algum deles predomine totalmente sobre o seu oponente ao ponto de anulá-lo, mesmo o lado predominante, além de pôr fim à liberdade como mencionamos anteriormente, também não conseguirá a fruição devida do seu objetivo, porque surgirá a ruína geral da ordem política, a qual o impedirá disso¹¹⁸.

De acordo com essa perspectiva de Maquiavel, a existência e a manifestação ordinária¹¹⁹ dos dois humores contrários são necessárias para criação e manutenção de um corpo político bem-ordenado capaz de assegurar o bem comum a todos os seus membros

¹¹⁷ Essa expressão, “conjuntamente inversa”, por um lado significa que a liberdade decorre da manifestação concomitante dos dois humores. Nem o povo e nem os grandes, sozinhos, podem instaurá-la adequadamente. Por outro lado, a manifestação dos dois humores só pode causar a liberdade se for dada de forma inversa, na qual, cada um dos dois lados deseja a liberdade de forma diferente. O povo querendo a vida livre sem opressão e os grandes desejando-a a partir de um exercício de comando e domínio. Caso ambos venham a desejar a vida livre de forma igual, tem-se com isso a confusão dos humores – assunto que será desenvolvido no último capítulo – e consequentemente a ruína da vida política.

¹¹⁸ Compartilhamos as ideias desenvolvidas neste parágrafo com José Luiz Ames que, no artigo *A lógica do heterogêneo e a liberdade republicana em Maquiavel*, afirma que “cada desejo se sustenta de outro que lhe é heterogêneo”.

¹¹⁹ Manifestação ordinária significa o extravasamento dos conflitos por vias institucionais e legais, como é analisado no tópico seguinte.

de um modo geral. A contrariedade entre os humores viabiliza aos dois segmentos sociais a possibilidade de gozarem de seus objetivos políticos de forma adequada e relativamente segura. No âmbito da vida política, tanto o povo precisa que os grandes o protejam de si mesmo impedindo-o de seus excessos e equívocos, a fim de que instaure e mantenha a liberdade republicana, quanto os grandes precisam que o povo os limite em suas ambições para que tenham condições políticas de instaurar um governo moderado¹²⁰. Seja qual for o lado que esteja no poder, ou se ambos o dividirem simultaneamente, faz-se necessária a vigilância mútua sobre os mesmos. Porque “não é bom (...) que os cidadãos que têm o governo [stato] nas mãos, não tenham quem os vigie e os façam desistir das obras não boas, cortando deles aquela autoridade que usaram mal” (MAQUIAVEL, 2008 p. 17)¹²¹.

2.1.1 A importância dos grandes dentro de uma república

Ao abordar o papel dos segmentos¹²² sociais dentro de um corpo político tomando Roma como modelo, Maquiavel enfoca alguns aspectos que realçam a importância dos grandes dentro de uma república. O fato de eles desejarem o exercício do poder ao defenderem seus interesses acaba desempenhando uma função sobremaneira salutar à vida política, que é a de impedir o povo de estabelecer a liberdade de forma absoluta, como ausência de qualquer governo.

No capítulo LIII da primeira parte dos *Discursos*, o autor apresenta exemplos que demonstram o quanto a *virtù* dos grandes e o governo equilibrado proposto por eles são úteis para manter funcionando uma ordem política republicana, prevenindo o povo de agir enganadamente e causar a ruína cívica, mesmo ele não estando na extremidade de seu desejo que é a licença:

Expugnada a cidade de Veios, começou a surgir entre o povo romano a opinião de que seria útil para a cidade de Roma que metade dos romanos fosse morar em Veios, argumentando que, por ser aquela uma rica cidade rural, por estar ela cheia de construções e próxima a Roma, metade dos cidadãos romanos poderiam enriquecer-se sem prejuízo de nenhuma ação civil, graças à proximidade do lugar. Ao senado e aos romanos mais sábios isso pareceu tão inútil e danoso que diziam abertamente preferir a morte a concordar com uma deliberação daquelas. De modo que, pondo-se tal questão em discussão, a plebe inflamou-se tanto contra o senado que teria chegado às armas e ao derramamento de sangue, caso o senado não tivesse servido de escudo a alguns velhos e estimados cidadãos, por cuja reverência a plebe foi refreada, não levando adiante sua insolência. (...) o povo, muitas vezes, enganado por uma falsa imagem de bem, deseja sua própria ruína, e se alguém em quem ele confie não o convencer de que aquilo é um mal, mostrando-lhe o que é bem, as repúblicas serão expostas a infinitos perigos e

¹²⁰ Moderado no sentido de não ser opressivo e tirânico.

¹²¹ *Discurso sobre as coisas florentinas depois da morte de Lourenço Medici o jovem.*

¹²² Isto é, os dois grupos – grandes e o povo – que polarizam a vida política.

danos. E quando por ventura o povo não confia em ninguém, como às vezes ocorre, se tiver sido enganado antes por coisas ou homens, será inevitável que se chegue a ruína. E Dante diz a respeito nas suas considerações intituladas De Monarchia, que o povo muitas vezes grita: “viva a morte! E morra a vida!” (MAQUIAVEL, 2007, p. 152-153).

Esse exemplo mencionado pelo autor mostra o quanto o povo às vezes pode agir equivocadamente, de modo que se não encontrar a resistência devida do lado opositor, pode muito bem acarretar a aniquilamento do corpo político a partir de ações precipitadas e irrefletidas. Sob outra perspectiva, essa alusão do autor nos mostra que o desejo político dos grandes, em si mesmo, não implica necessariamente na aniquilação da liberdade. Porque a governabilidade¹²³ e a ordem política, conforme já argumentamos, é condição necessária para garantir a existência estável de uma vida livre. O humor dos grandes, por si mesmo, é o maior interessado na ideia de governabilidade e de ordem, uma vez que ele visa comandar e dominar¹²⁴. Sendo assim, na medida em que este segmento exerce devidamente o governo, ele não só impede o segmento popular de instaurar uma licença, como também pode prover os meios ordinários que possibilitam a vida livre. Além disso, com sua *virtù* e sabedoria política, os grandes podem – por meio de bons conselhos – dissuadir o povo de cometer atos perniciosos ao corpo político, nos casos em que este povo tiver o espaço para governar ao lado dos grandes. Podemos compreender, então, que povo por si só não instaura e nem mantém um regime de liberdade; apesar de ser o maior interessado nela, sempre precisará dos grandes como contrapeso, para manter equilibradas as condições necessárias à vida livre.

2.1.2 A importância do povo dentro de uma república

Para Maquiavel, uma república bem-ordenada é aquela na qual as dissensões dos humores são convergentes com a vida livre, e tal coisa se torna viável na medida em que não só os grandes manifestam o seu desejo político, mas o povo também encontra espaço apropriado para afirmar o seu humor e assim, por sua vez, oferecer a contrapartida à tendência de dominação dos grandes. Mais uma vez analisando o caso de Roma, o autor nos mostra como isso acontecia naquela república:

¹²³ Este termo não está empregado no sentido moderno, de modo a cometermos um anacronismo acerca do pensamento de Maquiavel. O que ele significa é não ser possível pensar a liberdade, em nosso autor, sem uma ordem política, sem leis e ordenamentos. Liberdade republicana não significa ausência de governo; pelo contrário, consiste num governo que impede tanto a licença quanto a tirania, na medida em que está isento dos seus extremos.

¹²⁴ Nesse contexto, dominar não implica diretamente na ideia de oprimir, mas, antes disso, tem a ver com a ideia de controle, comando, ordem.

Digo que toda cidade deve ter os seus modos para que o povo desafogue a sua ambição, sobretudo as cidades que queiram valer-se do povo nas coisas importantes; a cidade de Roma, por exemplo, tinha este modo: quando o povo queria obter uma lei, ou fazia alguma das coisas acima citadas ou se negava a arrolar seu nome para ir à guerra, de tal modo que, para aplacá-lo, era preciso satisfazê-lo em alguma coisa. (MAQUIAVEL, 2007, p. 22-23)¹²⁵.

Seguindo essa e outras afirmações do secretário florentino, entendemos que para a estabilidade de uma ordem política, sobretudo no seio das repúblicas, deve ser comum que em todas as ocasiões em que os grandes buscarem dar vazão a seu anseio de oprimir o povo, este deve responder com atos de resistência capazes de produzir efeitos que corroborem a vida livre. Voltando ao exemplo de Roma, foram as diversas reações populares, decorrentes das ameaças dos grandes, que ensejaram a criação de instituições garantidoras da liberdade, como os tribunos da plebe já mencionados. Tais tribunos, para Maquiavel, foram de grande relevância para a república romana ao garantir ao povo uma participação no poder político. Isto fez com que o povo substituísse os Tarquínios¹²⁶ no papel de refrear as ambições dos grandes e se tornasse assim o guardião principal da liberdade republicana. Além disso, a participação do povo no poder político fez com que ele também se engajasse no exército, o que foi nevrálgico para tornar Roma uma república expansionista, forte e grande.

Sendo assim, se por um lado o povo pode cometer equívocos que prejudicam o corpo político, de igual modo, ele também pode dar uma contribuição singular para seu aprimoramento, na medida em que participa do poder ou afirma o seu humor fazendo resistência aos excessos do humor dos grandes. Se é do humor dos grandes que pode nascer a ideia de governo e de ordem, é o humor do povo que mais contribui para que tal governo seja republicano e não opressor. Se é dos tumultos que nascem as boas leis, as leis que incidem diretamente na garantia da liberdade são mais devedoras do desejo do povo. Se os grandes possuem a *virtù* de engendrar a governabilidade e dar bons conselhos à multidão, Maquiavel revela que o povo se mostra mais virtuoso no cumprimento da lei e no acatamento daquilo que parece melhor ao bem coletivo, ainda que isso contrarie as suas ambições humanas, pois ele normalmente está mais disposto a ouvir e seguir os bons conselhos. No capítulo IV da primeira dos *Discursos*, o florentino confirma essa ideia ao parafrasear Túlio Cícero: “os povos (...) mesmo sendo ignorantes, são capazes de entender a verdade e facilmente cedem, quando a verdade lhes é dita por um homem digno de fé”

¹²⁵ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo IV.

¹²⁶ Foram os últimos três reis de Roma que governaram antes da república e que eram temidos pelos grandes.

(MAQUIAVEL, 2007, p. 23). No capítulo LVIII na primeira parte dessa obra, o autor remete a alguns aspectos que realçam a importância do povo dentro de um corpo político, salientando que este segmento também possui sabedoria e constância. Segundo Maquiavel, ao defender tal ideia, ele se contrapôs a vários autores que afirmavam que a multidão é instável e inconstante, a qual domina com soberba e serve com humildade: “Digo, portanto, que do defeito que os escritores acusam a multidão podem ser acusados todos os homens individualmente, e sobretudo os príncipes, porque qualquer um que não fosse regulado pelas leis cometeria os mesmos erros que cometem a multidão irrefreada” (2007, p. 167)¹²⁷. Ao comparar o povo com os poucos príncipes e reis sábios que houve na história, ele prossegue dizendo que “uma multidão”, na medida em que for “regulada pelas leis”, terá “a mesma bondade que em tais reis se encontra” (2007, p. 168)¹²⁸. Desse modo, ele contraria “a opinião comum de que os povos quando são príncipes [têm o poder] são variáveis, mutáveis e ingratos”, pois “um povo que comande e seja bem ordenado será estável, prudente e grato, não diferentemente de um príncipe, ou melhor, que um príncipe considerado sábio” (2007, p. 169)¹²⁹. Nesse contexto de atuação legal, o povo ainda demonstra maior *virtù* em relação aos príncipes comuns quando estes também seguem as leis¹³⁰. Quando as coisas não se dão sob o regime da lei, “um príncipe desregrado será mais ingrato, variável e imprudente que um povo” (MAQUIAVEL, 2007 p. 168-169)¹³¹. Isto é, agindo fora da lei, ainda assim o segmento popular é menos nocivo à vida política do que os príncipes que também agem sem ela. Portanto, com base nesses argumentos, corroboramos a ideia de que, segundo o pensamento maquiaveliano, o elemento popular, apesar de não ser exclusivamente responsável pela concretização da vida livre, é fundamental e mais decisivo do que os grandes na construção e manutenção de uma república. Pois se é essencial que haja o desejo pelas leis – que pode ser mais assentado nos grandes –, para que se tenha a liberdade também é fundamental que exista o devido cumprimento delas – algo que é mais afeiçoado ao povo –, a fim de que essa liberdade não se esvaia. Não é à toa que, para o autor florentino, o sintoma de que uma república está

¹²⁷ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo LVIII.

¹²⁸ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo LVIII.

¹²⁹ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo LVIII.

¹³⁰ Patrícia F. Aranovich, no glossário dos *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio* (MAQUIAVEL, 2007), nos mostra que nos escritos de Maquiavel o termo “príncipe” assume vários sentidos. Mais frequentemente é usado como o governante de um principado; mas também pode significar os primeiros ou os principais de um Estado. Mesmo em uma república, tal termo aparece significando o poder dominante, ou os governantes. Seguindo essa perspectiva, podemos denominar os governantes de uma república, como príncipes. É isso que Maquiavel parece fazer no capítulo LVIII da primeira parte dos *Discursos*.

¹³¹ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo LVIII.

corrompidíssima de maneira irremediável, se manifesta quando a sua base, que é o povo, está totalmente corrompida¹³².

Uma leitura comparativa dos capítulos IV e XXXVII da primeira parte dos *Discursos* comprova a ideia do quanto o povo é decisivo tanto na edificação quanto na destruição¹³³ de uma república. Enquanto a manifestação do desejo popular pela liberdade, na conjuntura apresentada no capítulo IV, provocou resultados convergentes com a república de Roma, posteriormente este mesmo desejo somou-se aos principais elementos que causaram a decadência daquela república, como se vê no quadro descrito por Maquiavel no capítulo XXXVII. Assim, o povo que em um contexto histórico foi fundamental para a construção de uma grandeza política, em outro contexto foi um dos responsáveis pela ruína daquilo que ele antes ajudou a edificar.

No referido capítulo XXXVII, Maquiavel mostra que o potencial ambivalente dos humores se explica com base nas duas razões que motivam os homens a combater: a necessidade e/ou a ambição. Para o nosso autor, “sempre que os homens não precisam combater por necessidade, combatem por ambição; e esta é tão poderosa no peito humano que nunca, seja qual for a posição atingida, o homem a abandona.” (MAQUIAVEL, 2007, p. 113).¹³⁴ Isso se explica pelo fato de que a natureza faz com que os homens tenham desejos infinitos, porém, “não podem obter tudo” o que desejam. Dessa forma, o desejo será “sempre maior que o poder de adquirir” e conseqüentemente tal situação enseja “o tédio e a pouca satisfação com o que se possui”. Segundo o florentino, foi isso que aconteceu com “a plebe romana”, a qual “não se contentou em obter garantias contra os nobres com a instituição dos tribunos, desejo ao qual foi forçada por necessidade.” Assim que a plebe atingiu esta conquista, “tão logo” não mais lutou por necessidade, mas “começou a lutar por ambição e a querer a dividir cargos e patrimônios com a nobreza.” De tal contexto, “surgiu a doença que gerou o conflito da lei agrária, que acabou por ser a causa da destruição da república” (MAQUIAVEL, 2007, p. 113)¹³⁵. De acordo com essa perspectiva, os homens, quando agem movidos somente pela ambição, tendem a provocar a sua própria ruína, bem como a degeneração da ordem cívica na qual estão inseridos. Ou seja, quando a decadência de um corpo político acontece por razões internas, elas normalmente são devedoras da ambição desmedida dos seus membros. Entretanto, como a

¹³² Este assunto será analisado no último capítulo deste trabalho.

¹³³ O aspecto da destruição será abordado no último capítulo deste trabalho.

¹³⁴ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo XXXVII.

¹³⁵ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo XXXVII.

ambição e a necessidade são duas realidades que movem a ação dos homens, para o bem da vida cívica, faz-se mister que a ambição seja sempre regulada pela necessidade, a fim de que ela não seja divergente, mas sim convergente com vida cívica. Afinal, em si mesma a ambição humana não é apenas ruim e nem apenas boa, mas é ambivalente:

Enquanto grandes e povo são obrigados a lutar para garantir sua existência (o povo, a liberdade e os grandes, a dominação), a ambição atua virtuosamente, porque é contida pela força contrária que a impede de expandir-se ao infinito. Quando, porém, o povo se vê liberado da necessidade de lutar pela afirmação de sua liberdade, experimenta a imensidão do próprio desejo, passa a querer o domínio *como* os grandes e não *com* eles. Em outras palavras, quando a ambição, ou seja, a capacidade natural “de desejar qualquer coisa”, não é limitada por uma ambição contrária que a impeça “de querer tudo”, a *necessidade* (quer dizer, os mecanismos constitutivos à satisfação dos desejos) desaparece e o caos e a desordem se instalam. (AMES, 2011, p. 25)

Esta abordagem do comentador, bem como a leitura comparativa dos capítulos IV e XXXVII da primeira parte dos *Discursos*, por um lado, nos levam à compreensão do quanto pode ser útil a divisão dos corpos políticos em dois polos, no sentido de que cada um force o outro a sempre lutar por necessidade, controlando-se mutuamente na satisfação dos seus respectivos desejos. Por outro lado, os textos em análise apontam para a necessidade de haver um poder comum legítimo para possibilitar que estes dois polos divisores da política se controlem adequadamente de modo que a ambição humana se torne um motor do aprimoramento da vida política.

Abordamos no primeiro capítulo deste trabalho que, segundo Maquiavel, os homens não tendem naturalmente à vida cívica, ou seja, a natureza não os predispõe a construírem espontaneamente uma ordem política. Tal coisa acontece por necessidade, a qual se apresenta aos homens de diversas formas¹³⁶. O fato de a natureza humana ser infinitamente desejanter faz com que os homens, para viverem coletivamente de forma relativamente segura e civilizada, precisem criar mecanismos institucionais que determinem e controlem a eles mesmos no âmbito da convivência. Do contrário, movidos por suas ambições naturais, tais homens podem se destruir mutuamente, arruinando as condições da vida em comum.

Maquiavel não acredita que a ambição humana possa ser erradicada, porém, ele acredita que a criação de boas leis¹³⁷ e de outros mecanismos possa regular e canalizar tal ambição à construção de uma vida cívica bem estruturada. Diante da tal ambição natural e ilimitada dos homens, a qual os faz se envolver apenas com os seus interesses privados e

¹³⁶ Por causas naturais ou por razões sociais (como é o caso das leis, ordenações e instituições). Enfim, todos os mecanismos que visam forçar os homens a agir ou deixar de agir de determinada forma.

¹³⁷ A lei é uma das principais formas na qual a necessidade se manifesta.

acarreta conflitos nocivos à vida cívica, Maquiavel nos diz que as boas leis, juntamente com outros elementos, exercem um papel fundamental no sentido de coagir tais homens a conciliarem os seus objetivos privados com o interesse coletivo, isto é, com o bem comum, de modo que seus interesses privados tenham reverberações positivas no corpo político. Sem as boas leis, é muito provável que os homens abandonem-se aos seus impulsos naturais insociáveis e atinjam em suas ações os diversos abusos possíveis, corrompendo-se facilmente em troca de poucas vantagens. Se entregues aos seus desejos naturais os homens muito provavelmente podem agir mal, sob o regime das boas leis é muito provável que eles se tornam cidadãos de *virtù* comprometidos com o bem da sua pátria.

A fim de ganharem consistência, legitimidade e formas determinadas, faz-se necessário que as leis e os demais mecanismos institucionais sejam administrados por um corpo político instituído, ou por um governo que deve ser o sustentáculo de todos os artifícios reguladores das ações dos homens na vida cívica. Assim, é somente sob a obediência de um poder comum – o qual se movimenta por meios institucionais – que os homens adquirem condições relativamente seguras e efetivas para superar coletivamente a sua natureza propensa a ambição desmedida e se tornarem de fato seres políticos e sociáveis. Neste contexto, o Ames assevera que:

Os homens só são razoáveis coletivamente quando forçados e só se resignam a sê-lo individualmente por interesse. Como diz Maquiavel, o desejo de segurança, de “se defender melhor” — cuja satisfação condiciona todos os demais —, só pode ser satisfeito submetendo os outros desejos à eficácia de um poder comum. Não se trata da renúncia ao egoísmo, mas de sua submissão interessada a uma autoridade comum (2004, p. 13).

Para tratarmos deste assunto¹³⁸ no pensamento de Maquiavel, analisaremos agora as condições a partir das quais os elementos necessidade¹³⁹, poder e legitimidade se tornam confluentes a uma ordem cívica estável, contribuindo para construir um poder comum que melhor corresponda às demandas conflituosas que a envolvem.

2.2 A igualdade e suas implicações na vida política

De acordo com o pensamento do secretário florentino, a maneira artificial mais eficiente para engendrar necessidades que façam com que os conflitos sejam úteis e os

¹³⁸ A ideia de uma autoridade comum, sob a qual todos se submetem para alcançar a liberdade e a igualdade.

¹³⁹ Neste contexto, a necessidade é aquela sem a qual os homens tendem a agir mal; a autoridade refere-se ao poder do Estado para engendrar a necessidade que torna os homens razoáveis do ponto vista político; a legitimidade diz respeito à viabilidade de tal autoridade, ou seja, o quanto é aceitável, coerente e boa do ponto vista político.

homens sejam socialmente razoáveis e bons do ponto de vista político, torna-se possível a partir da criação de uma ordem política que detenha um determinado poder sobre todos os membros de um corpo político.

Quando essa ordem se assenta num Estado republicano, tal poder ao qual todos se submetem é visto como legítimo, na medida em que ele recebe o apoio dos homens que constituem tal Estado. Este apoio, por sua vez, se efetiva na criação e adesão às boas leis e instituições que nascem das negociações dos homens envolvidos nas situações de tumultos. Segundo Maquiavel, para que tudo isso seja viável, é necessário que, antes de tudo, exista entre tais homens uma condição de igualdade ou, ao menos, uma possibilidade da mesma vir a existir. Acerca deste assunto, Gabriel Pancera (2010) faz a leitura de que em Maquiavel, a igualdade e a liberdade constituem a matéria e a forma de um Estado, quando este é republicano. Ou seja, a liberdade¹⁴⁰ é uma das formas de Estado, de modo que é comum os termos liberdade e república aparecerem como sinônimos nos escritos do florentino. Já a igualdade, para Maquiavel, é uma condição *sine qua non* para se criar um regime republicano, pois ela é a matéria com base na qual se pode criar um regime de vida livre. Mas em que consiste este tipo de igualdade tão necessária à fundação uma vida livre? O que significa dizer que os homens são iguais e por isso eles são aptos a viverem politicamente sob um regime republicano?

Tais questões nos inserem em um dos pontos nevrálgicos e complexos do pensamento republicano de Maquiavel, pois mesmo tendo abordado a igualdade como a condição indispensável para a instauração de uma república, ele não apresenta uma explicação clara a respeito do que seja sua concepção de igualdade. Porém, a partir do que ele escreveu nos *Discursos*, podemos elaborar uma compreensão acerca daquilo que o autor tinha em mente ao falar de igualdade. Faremos isso analisando o que ele sugeriu serem as causas da igualdade e do seu negativo, que é a desigualdade. Poderemos ainda enriquecer esta compreensão tratando de alguns possíveis significados que, segundo os comentadores Pancera (2010) e Ames (2015), não podem ser atribuídos à noção de igualdade em Maquiavel.

Começemos com este segundo ponto. De acordo com Pancera, “a igualdade a que Maquiavel se refere não é igualdade de riquezas”, ou seja, não se refere ao aspecto econômico ou material entre as pessoas. “Também não diz respeito diretamente à igualdade civil (...), aspecto intrínseco a qualquer regime legal.”¹⁴¹ Para o comentador, a

¹⁴⁰ A liberdade é a forma de um estado republicano, de modo que sem ela não se tem república.

¹⁴¹ Pois a igualdade política é condição para que exista a igualdade civil. Tal relação de diferença é abordada

igualdade civil¹⁴² não é condição para a fundação de uma república, uma vez que este tipo de igualdade normalmente pressupõe a existência de uma república com suas leis. Como afirma Pancera, “ela pode servir de parâmetro quando uma ordem civil já estiver instituída, mas não antes da sua fundação. Este tipo de igualdade não é capaz de explicar o estado da *matéria* antes da fundação” (2010, p. 86-87).

José Luiz Ames, ao comentar esta abordagem de Pancera, identifica mais uma ideia que não pode ser atribuída à noção de igualdade presente no pensamento maquiaveliano como pressuposto para a instauração de um regime republicano: ela também “não diz respeito a uma igualdade natural entre os homens, isto é, não é um traço antropológico positivo” (2015, p. 3). Como já argumentamos, de acordo com este mesmo comentador, as condições e os pressupostos de uma ordem política segundo Maquiavel só se tornam possíveis a partir de uma gestão da natureza infinitamente desejante dos homens. Porque os elementos que tornam os homens naturalmente iguais – os desejos infinitos – ensejam mais a instauração de uma licença ou tirania do que de alguma ordem política.

Voltando ao nosso primeiro ponto – o que causa a igualdade e a desigualdade –, vemos no capítulo LV da primeira parte dos *Discursos* que, para Maquiavel, a igualdade em um determinado povo ou região consiste no fato de não existirem (ou existirem poucos) gentis-homens em seu meio. Em contrapartida, a desigualdade seria constatada pela presença de um grande número de tais gentis-homens.

Maquiavel toma os gentis-homens como critério de constatação da igualdade e/ou desigualdade de um povo pelo fato de considerá-los poderosos demais em relação aos outros, e, por isso, o principal empecilho às repúblicas. O que os faz serem um entrave ao regime republicano é o fato de que eles “vivem ociosos das rendas de suas grandes posses, sem cuidado algum com o cultivo ou com qualquer outro trabalho necessário à subsistência” (MAQUIAVEL, 2007, p. 161)¹⁴³. Além da ociosidade¹⁴⁴, o florentino destaca que existem outros atributos que tornam os gentis-homens mais perniciosos ainda ao regime republicano: “são aqueles que, além de terem as fortunas de que falamos, comandam em castelos e têm súditos que lhes obedecem”. Segundo o nosso autor, “tais

mais adiante nesse trabalho.

¹⁴² Igualdade diante da lei.

¹⁴³ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo LV.

¹⁴⁴ No capítulo X do livro I dos *Discursos* Maquiavel coloca os ociosos entre os homens que ele considerava os mais “infames e detestáveis”. No capítulo XXV do livro II da mesma obra, ele afirma que “o motivo da desunião das repúblicas, no mais das vezes, são ócio e a paz” (MAQUIAVEL, 2007 p. 278). Assim, para o secretário florentino, a ociosidade é nociva à vida política porque ela é contrária às principais virtudes cívicas, como: amor ao bem comum e à pátria, ao ponto de sacrificar a vida por ela, o espírito de combate e a disposição para guerra quando preciso.

tipos de homens são inimigos da civilidade” (MAQUIAVEL, 2007, p. 161).¹⁴⁵

Nessa perspectiva, dentro de um determinado território, a existência do poder de mando e dominação de alguns homens sobre outros é uma realidade totalmente contrária à criação de um regime de vida livre baseado no domínio das leis e na igual participação dos homens na vida política. Portanto, não é viável fundar um regime de liberdade num ambiente social onde as pessoas não estão numa condição de igualdade, mas, ao contrário disso, existem posições de mando e de subserviência que hierarquizam as pessoas. Mesmo que uma república seja criada em um contexto assim, os homens poderosos ali existentes, graças a seus recursos privados, inviabilizam que ela atinja os atributos de uma verdadeira república¹⁴⁶. Eles fazem isso enfraquecendo a ordem política, contrariando o regimento das leis e das instituições, e criando relações de lealdade pessoal (favores em troca de proteção), de modo que os membros do corpo político se encontrem em situação de desigualdade e submetidos a poderes particulares.

Como os gentis-homens são um entrave para a igualdade, quando eles não estão presentes no meio de um povo, provavelmente ali ninguém está dominado ou subordinado a outrem, e nem está acima da ordem cívica, logo todos são politicamente iguais. Por isso, tal povo é potencialmente propício à vida livre, ou seja, é uma matéria adequada para receber a república como forma política. Assim como era na região da Toscana onde, segundo Maquiavel, não havia “nenhum senhor de castelo e nenhum gentil-homem”, encontrando-se ali “tanta igualdade, que um homem prudente, que tivesse conhecimento das antigas cidades, facilmente introduziria lá algum tipo de vida civil.” (2007, p. 161)¹⁴⁷

No lado oposto do espectro político, quando em meio a um povo não houver

¹⁴⁵ Ao comentar este assunto, Pancera revela que, historicamente falando, “esta classe de homens era constituída por homens ligados ao modo de produção eminentemente feudal, isto é, latifundiários ociosos”. “O que interessava em Maquiavel ao chamar a atenção”, acerca destes homens, “não eram os efeitos que eles produziam na esfera econômica”, mas o que de fato “estava em questão era a repercussão” que eles tinham “no âmbito das relações políticas” (2010, p. 97). Tais homens eram considerados pelo florentino como inimigos da vida cívica e de qualquer autoridade política que estivesse acima de todos, ainda que ela fosse fundada no consentimento geral. Sendo assim, é muito propício que nos ambientes sociais em que eles estão, surjam relações de servidão, de clientelismo, de suborno, igualmente surjam facções e milícias amparadas por eles. Por isso que a posição social/política deles os torna nocivos à vida cívica, sobretudo ao regime de vida livre.

¹⁴⁶ Com base no pensamento maquiaveliano, uma verdadeira república é aquela na qual todos os cidadãos são iguais politicamente e civilmente, ou seja, todos eles estão igualmente submetidos às leis e instituições. Tais cidadãos de um modo geral pensam no bem coletivo e se comprometem com o mesmo. De igual modo, todos estão seguros em relação aos possíveis desdobramentos da natureza humana ambiciosa e errática, porque existem artifícios institucionais para acolher e regular todas as dissensões dos humores contrários, fazendo com as mesmas ocorram da maneira adequada.

¹⁴⁷ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo LV. Este tipo de vida civil, muito provavelmente, só poderia ser uma república, porque Maquiavel considerava pouco viável a instauração de um principado onde paira a igualdade.

igualdade e mesmo assim se quiser instaurar um regime de liberdade, a república fundada funcionará apenas se, antes de tudo, forem eliminados os entraves¹⁴⁸, isto é, todos os gentis-homens. Ao finalizar o referido capítulo 55, Maquiavel conclui que o mais adequado politicamente para quem quiser fundar ou reformar um Estado é “que se constitua, portanto, uma república onde existe ou se criou uma grande igualdade, e, ao contrário, que se ordene um principado onde haja grande desigualdade, caso contrário se criará algo sem equilíbrio e pouco durável” (2007, p. 162 -163).

Vamos desviar, por enquanto, da questão da igualdade, para nos ater às duas opções de estados sugeridas nessa citação. Apesar de apresentar estas duas alternativas de regime político, Maquiavel sugere que a república é a forma de governo que mais corresponde às demandas da vida política com as suas respectivas complexidades. No entendimento de Lídia Maria Rodrigo, o autor defende que “O regime republicano consolida a forma suprema da convivência humana, a melhor forma de Estado” (2002, p. 50), pois é numa república que pode haver igualdade de participação na vida política entre os cidadãos por vias institucionais e, por conseguinte, a satisfação devida dos humores do povo e dos grandes que perpassam qualquer cidade. Dito de outro modo, é somente num regime de liberdade que existe a possibilidade de todos os homens se realizarem politicamente ao ponto de se empenharem em amar e lutar em prol da ordem cívica, valorizando mais os interesses coletivos do que os seus interesses particulares.

No capítulo II da segunda parte dos *Discursos*, Maquiavel afirma que “é fácil entender donde provém nos povos” a “afeição pela vida livre, porque a experiência mostra que as cidades nunca crescem em domínio nem em riquezas, a não ser quando são livres”. Para elucidar tal ideia, o florentino revela uma admiração pela “grandeza a que chegou Atenas em cem anos, depois que se libertou da tirania de Pisístrato.” Com maior intensidade, ele também rende admiração à “grandeza a que chegou Roma depois que se libertou dos seus reis”. No intuito de justificar as razões da grandeza de tais cidades e de outras em condições semelhantes, Maquiavel assevera que “o que engrandece as cidades não é o bem individual, e sim o bem comum”. Ele ainda acrescenta que “esse bem comum só é observado nas repúblicas”, porque nelas “tudo o que é feito, é feito para o seu bem, e mesmo que aquilo que faça cause dano a um ou outro homem privado, são tantos os que se beneficiam que é possível executar as coisas contra a vontade dos poucos que por elas sejam prejudicados”. Na contrapartida das repúblicas, para o nosso autor, nos principados,

¹⁴⁸ Aquilo ou aqueles que impedem a efetividade das leis, das instituições e dos ordenamentos.

“no mais das vezes, o que é feito em favor do príncipe prejudica a cidade, e o que é feito em favor da cidade o prejudica” (MAQUIAVEL, 2007 p. 187)¹⁴⁹.

Não vamos aqui examinar a valoração do florentino acerca dos principados, porém, destacamos que, segundo Pancera, “a preferência de Maquiavel por uma forma principesca, quando ele assim o fez, ele foi movido pelas circunstâncias políticas. Excetuando-se estas contingências, o secretário florentino é, sim, um pensador republicano” (PANCERA, 2010, p. 104). Ora, será que esse caráter circunstancial da preferência de Maquiavel pelo regime principesco entraria em contradição com a defesa da ideia de que o trabalho de fundação e refundação/regeneração de uma república geralmente é mais bem feito por apenas um homem de grande *virtù* – tais como aqueles grandes personagens mencionados no capítulo VI d’*O Príncipe* –, embora a manutenção do que ele ordenou seja mais bem realizada pelos cuidados de muitos?¹⁵⁰

Para pensarmos essa questão, é preciso entender que o termo príncipe não tem um sentido único no pensamento de Maquiavel. Como já salientamos, além de governante de um principado, o termo príncipe também pode designar os primeiros ou os principais de um estado, tendo igualmente outros significados dependendo do contexto empregado. Dessa forma, o fundador de uma república não é, ao menos na maioria das vezes, um príncipe no sentido de governante único de um corpo político, ou de um principado, melhor dizendo. Pois se é mais viável que muitos cuidem daquilo que um só ordenou, isso implica que tal ordenador ou fundador não tenha que se tornar um príncipe no sentido de governante régio do corpo político ordenado por ele¹⁵¹. Portanto, a ideia de que é mais prudente que a fundação de uma república seja feita por um só homem não implica numa preferência de Maquiavel por um regime principesco como condição para se criar uma república. Significa apenas que, para o nosso autor, é bem mais viável que um só homem de *virtù*, que reúna em si todos os atributos necessários, ordene uma república, a fim de evitar divergências de ideias e/ou de interesses no momento fundante da vida livre. Sendo assim, não podemos afirmar que, segundo Maquiavel, toda república, antes de ter a sua vida livre instituída, necessariamente foi um principado; nem que o fim de toda liberdade

¹⁴⁹ *Discursos*, Segunda Parte, capítulo II.

¹⁵⁰ Ver os *Discursos*, capítulos IX e XVIII da primeira parte e no capítulo I da terceira parte.

¹⁵¹ Uma coisa é a fundação de um corpo político que, segundo Maquiavel, é mais aconselhável que seja feita apenas por um homem. Outra coisa é manutenção deste corpo político, a qual se torna mais viável quando é garantida por muitos. Neste contexto, um homem pode ser considerado príncipe enquanto fundador de um corpo político, sem sê-lo enquanto governante. Os elementos principescos do pensamento maquiaveliano concernente ao momento da fundação não contradizem as preferências republicanas do nosso autor. Porque ambos se referem a momentos distintos de um corpo político: fundação e manutenção.

será necessariamente um principado¹⁵², ou que a regeneração de uma república necessariamente precisa passar pela instauração de um principado¹⁵³.

Todavia, mesmo nos casos em que a salvação da vida política de uma república implica necessariamente na instauração de um principado, tais casos não contrariam o caráter circunstancial da preferência principesca¹⁵⁴ de Maquiavel aludido por Pancera, mas, pelo contrário, corrobora-o. Pois, para se chegar ao ponto de um principado ser preferido como a solução para desordem de uma vida livre, significa que a corrupção e a desigualdade ali existentes atingiram graus muito profundos, coisas que, segundo Maquiavel, deveriam ser evitadas com o uso de todos os meios plausíveis. Tal situação de corrupção e desigualdade constitui as circunstâncias com base nas quais o florentino manifesta a sua preferência pelo regime principesco. Na ausência da corrupção e da desigualdade no interior de um corpo político, o florentino continua sendo um autor republicano, como afirmou Pancera. Dessa forma, entendemos não haver contradição entre a afirmação do comentador mencionado, de que a preferência maquiaveliana pelo regime principesco é algo circunstancial e as afirmações de Maquiavel sobre a importância de um só homem para fundar e refundar ou regenerar uma república.

Ao apresentar as duas alternativas de regime de governo, por um lado, Maquiavel mostra que só existem duas formas de governo verdadeiras: principado e república. Isto é, “não se pode fundar (ordinare) um regime (stato) que seja estável, se não é ou verdadeiro principado ou verdadeira república, porque todos os regimes (governi) situados entre estes dois são defeituosos” (MAQUIAVEL, 2008, p. 12). Os regimes intermediários são ruins, pouco duráveis e instáveis.

Se tomarmos essa ideia de que apenas as repúblicas e os principados são formas verdadeiras de governo e relacioná-la com o elogio que Maquiavel faz às repúblicas mistas nos *Discursos*¹⁵⁵, será que estaríamos diante de uma contradição no pensamento do autor? Será que os regimes intermediários e as repúblicas mistas são a mesma coisa? Sobre tais questões Norberto Bobbio responde:

¹⁵² Pois o ponto final de uma república pode ser também uma licença, uma tirania ou até mesmo ela pode ser tomada por outra república e assim se desfazer enquanto corpo político.

¹⁵³ Existem situações numa república em que, se a corrupção ainda não estiver afetado toda a matéria, ela pode ser regenerada sem perder o caráter de vida livre ou sem ser transformada num principado. No capítulo I da terceira parte dos *Discursos*, o florentino nos mostra que um homem de *virtù* pode provocar a renovação de uma república por meio de suas ações virtuosas. Ainda que este homem seja apenas um só, mesmo assim, nem sempre se pode afirmar que ele seja necessariamente um príncipe no sentido de governante de um principado, assim como é o caso do principado civil mencionado no capítulo IX d’*O Príncipe*.

¹⁵⁴ A preferência principesca de Maquiavel que, segundo Pancera, é algo circunstancial, diz respeito à forma de governo de um só homem, ou seja, ao principado. Não chega a abranger a amplitude do termo príncipe.

¹⁵⁵ Ver os capítulos II e III da primeira parte.

Penso que não. Pode-se sustentar, de fato, que nem todas as combinações entre diferentes formas de governo são boas – quer dizer, são governos mistos propriamente. Não basta combinar uma forma de governo com outra para chegar a um governo misto. Há combinações que funcionam e outras que não. Uma combinação pode constituir uma síntese feliz de constituições opostas, sendo assim superior às constituições simples; outra pode ser uma contaminação de constituições que não se ajustam entre si, sendo assim inferior a uma constituição simples. (...) o governo misto que Maquiavel identifica no Estado romano é uma república compósita, complexa, formada por diversas partes que mantêm relações de concórdia contrastantes entre si. O Estado intermediário que ele critica deriva não de uma fusão de diversas partes, num todo que as transcende, mas da conciliação provisória entre duas partes que conflitam, que não chegaram a encontrar uma constituição unitária que as abranja, superando-as a ambas (BOBBIO, 1997, p. 85-86).

Com base no comentador mencionado, entendemos, portanto, não haver contradição no pensamento de Maquiavel acerca das questões levantadas, porque república mista e estados intermediários não são a mesma coisa. A república mista, apesar de sua composição complexa, não deixa de ser república, porque nela o poder não se assenta numa única vontade, mas nas vontades de vários agentes políticos. Da mesma forma, ela não pode ser considerada um regime intermediário, porque nela as partes diversas estão fundidas numa constituição unitária, a despeito de elas permanecerem contrastantes entre si. No caso exemplar de Roma, o elemento monárquico, o aristocrático e o popular estavam unidos sob um único corpo de leis e de ordenamentos que asseguravam a peculiaridade de cada um de tais elementos. Os regimes intermediários, por sua vez, pelo fato de serem uma conciliação provisória de partes diversas, não atingem uma fusão constitucional. Por isso, não passam de diferentes estados que se juntam temporariamente sem se unirem ou se ajustarem de fato. Dessa forma, tais regimes são considerados por Maquiavel como mais instáveis e inferiores, e igualmente menos duráveis do que as formas simples de governo.

De acordo com nosso autor, a estabilidade e a duração são atributos fundamentais que toda ordem política deve visar, de modo que uma das piores coisas que pode acontecer com um Estado é o seu desmoronamento enquanto tal, ou a sua invasão por outros povos, situações que são mais viáveis de acontecer em tais regimes intermediários. Analisando a sua Florença, Maquiavel sugere que a causa das instabilidades daquela cidade, desde 1393 até a sua contemporaneidade, é que ela nunca teve de fato nem um principado e nem uma república, mas sempre foi administrada por regimes que eram considerados por ele como intermediários.¹⁵⁶

¹⁵⁶ Maquiavel revela esse entendimento a partir do primeiro parágrafo da sua obra *Discurso sobre as coisas florentinas depois da morte de Lourenço Medici o jovem*.

Por isso, ao abordar como verdadeiras somente as duas formas de governo mencionadas, por outro lado, Maquiavel também revela a importância de usar da lógica da verdade efetiva das coisas para fazer a escolha certa sobre qual é o regime mais apropriado para um determinado corpo político, a fim de que este tenha durabilidade e estabilidade enquanto tal. Uma vez que há uma forma mais adequada para cada matéria, não é coerente imprimir uma forma numa matéria que é inapropriada para recebê-la. Portanto, não é viável fundar uma forma de governo sem levar em consideração as condições específicas em que vive o povo. Sobre esse assunto, Maquiavel chega a afirmar que “criar um principado onde ficaria bem uma república”, ou então, criar “uma república onde ficaria bem um principado, é coisa difícil, desumana e indigna de qualquer um que deseja ser reputado piedoso e bom” (2008 p. 12). Para o nosso autor, mesmo o regime principesco não sendo o que ele acreditava ser o mais viável para corresponder às demandas da vida política, existem situações em que, para o bem da ordem cívica, a instauração de um principado é a coisa mais adequada a ser feita. Nem sempre é possível criar um regime de vida livre, porque as condições materiais às vezes não são favoráveis a isso, isto é, o ideal nem sempre se ajusta à realidade¹⁵⁷. Tal perspectiva nos remete à crítica que o florentino faz, no capítulo XV d’*O Príncipe*, àqueles que idealizaram repúblicas e principados que jamais existiram. De acordo com Maquiavel, certamente eles assim procediam porque não analisavam as coisas¹⁵⁸ na sua verdade efetiva, mas apenas se ocupavam em traçar especulativamente supostas linhas de governos perfeitos baseando-se naquilo que, segundo eles, os homens deveriam ser, e/ou num conceito de natureza humana puramente metafísico, desconsiderando assim a realidade da matéria¹⁵⁹ sobre a qual tais formas de governo seriam instauradas. Talvez seja por isso que, segundo o autor¹⁶⁰, os modelos políticos idealizados por tais pensadores em questão nunca se concretizaram na prática. Ainda que tenham sido concretizados alguns, eles não tiveram a perfeição idealizada, pois quando foram planejados, não se levou em conta o conhecimento de questões elementares para pensar uma ordem política, tais como a igualdade e a desigualdade.

Voltando a analisar a questão da igualdade, de fato Maquiavel não usa em seus

¹⁵⁷ Com essa expressão queremos dizer somente que, para o florentino, a república é o regime ideal para se ter a melhor vida política possível. Mas não é possível instaurar a república em todos os lugares, visto que não nem todos os povos desfrutam da igualdade política como um pressuposto para a vida livre.

¹⁵⁸ Todas as condições materiais e humanas sobre as quais se instaura uma vida política.

¹⁵⁹ Tal matéria diz respeito à realidade social contingente dos homens a serem governados, realidade que, em algumas situações, pode ser caracterizada pela desigualdade, dominação de uns sobre os demais, ao passo que em outras situações prevalece a igualdade entre os homens, conforme já argumentamos.

¹⁶⁰ Essa perspicácia maquiaveliana se deve à sua aventura de ter percorrido caminhos que ainda não tinham sido trilhados.

escritos a expressão igualdade política, à qual nos referimos há pouco. No entanto, nas entrelinhas de alguns de seus textos¹⁶¹ existem pistas ensejando a conclusão de que a igualdade por ele apontada como uma condição fundamental para a criação de uma república pode ser considerada política. Essa noção nos é sugerida por um viés negativo, pois o conteúdo da igualdade política é compreendido em contraste com o conteúdo da desigualdade. Em outras palavras, esse tipo de igualdade é concebido a partir da ausência de homens poderosos, denominados por Maquiavel de gentis-homens, os quais se postam acima de todos os demais e até da própria lei. A partir de tal postura, eles exercem poder de mando e de dominação sobre outrem, colocando-se em oposição à vida política. Nessa perspectiva, a igualdade é condição para a fundação de uma vida política adequada e bem-ordenada, isso significa que essa igualdade é política na sua essência. Seguindo esse entendimento, Ames usa literalmente a expressão “igualdade política” ao afirmar que “para captar a concepção maquiaveliana de Estado é necessário determinar a ideia de igualdade política. Esta deve ser entendida como igualdade de comando e ausência de privilégio/precedência, ou seja, ausência de subordinação. Considerando esta definição, o modelo de Estado maquiaveliano só pode ser a república” (2015, p. 251).

Além disso, Gabriel Pancera apresenta outra pista para chegarmos à definição de igualdade política implícita no pensamento maquiaveliano: fazer uma analogia com o que foi dito e sugerido no capítulo IV da segunda parte dos *Discursos*. Para Pancera, esta “analogia não parece equivocada, uma vez que, ao tratar da liga formada pelas cidades da antiga Toscana, Maquiavel refere-se ao fato de que seus integrantes se colocavam em pé de igualdade, tal como ocorria entre os habitantes da Toscana, contemporâneos do autor” (2010, p. 87-88). Podemos notar nessa afirmativa que o comentador destaca como significante, no trecho dos *Discursos* ao qual se refere, o fato de que nenhuma das repúblicas envolvidas no primeiro modo de ampliação concernido pelo o florentino se sobressaía às outras em questão de poder e mando, mas era mantida entre elas certa igualdade. Este tipo de igualdade acentuado como significante se enquadra na noção de igualdade política que aludimos acima.

Os trabalhos de Pancera e de Ames, juntamente com os excertos de Maquiavel sobre este assunto, nos mostram que a igualdade é fundamental tanto para fundar quanto para conservar uma república. Sendo assim, com base nesses comentadores, ela pode ser analisada sob dois aspectos: um político e outro civil¹⁶². A igualdade política¹⁶³, ou a

¹⁶¹ Entre estes textos está incluído o capítulo 55 do primeiro livro dos *Discursos*.

¹⁶² Ressaltamos que o próprio Maquiavel não faz essa divisão, literalmente, em seus textos, ainda que ela nos

possibilidade de ela existir, como já argumentamos, é a condição material para se criar um regime político de vida livre. A igualdade civil¹⁶⁴, por sua vez, tem a igualdade política como pressuposto, sendo uma condição que evidencia e mantém uma república estável e bem-ordenada. Por isso, o poder de um Estado republicano, de acordo com essa perspectiva, deve se alicerçar na igualdade política e, do mesmo modo, promover a igualdade civil.

O entendimento da igualdade política aqui mencionada nos remete a algo central em nosso trabalho: a ideia de que as dissensões dos humores podem acarretar um principado, uma república ou uma licença; e que, portanto, tais dissensões resultam numa república na medida em que nem o humor dos grandes e nem o humor do povo se realizam absolutamente em relação ao outro. Compreendemos assim que essa condição de equilíbrio entre os dois humores tem como pressuposto a igualdade política que, para o autor florentino, é condição *sine qua non* para se instaurar uma república. Dito de outro modo, a igualdade política é uma das condições fundamentais para que, das situações de tumultos, surja um regime republicano, pois ela é necessária a fim de que os conflitos entre os grandes e povo possam ser controlados devidamente e, por conseguinte, tornem-se convergentes com a vida livre e produzam efeitos úteis¹⁶⁵.

Segundo Maquiavel, Roma foi uma república grande e bem-ordenada onde os dois humores políticos eram mutuamente controlados, pois “a plebe romana tinha (...) poder equivalente [*equale imperio*] ao da nobreza” (2007, p. 382)¹⁶⁶. Sem a condição de igualdade é muito difícil, senão impossível, que o povo consiga controlar a ambição dos grandes¹⁶⁷ e instaurar a liberdade, a qual é o objeto do seu desejo político. Outrossim, não estando os homens numa condição de igualdade política, não se pode esperar que eles façam boas leis que valham para todos e sejam cumpridas por todos. Em contextos assim, é pouco provável que todos os cidadãos se empenhem na promoção e na defesa do bem comum, e é menos provável ainda que a ordem cívica, juntamente com seus mecanismos institucionais, seja útil a todos¹⁶⁸.

pareça sustentável em termos da interpretação de suas ideias.

¹⁶³ Condição social na qual nenhum homem está submetido a outrem em questão de poder e importância.

¹⁶⁴ Condição social em que todos estão igualmente submetidos à lei.

¹⁶⁵ Tais efeitos incluem a criação de uma república bem-ordenada, boas leis e instituições; a igual adesão e obediência dos cidadãos às boas leis e à ordem civil.

¹⁶⁶ *Discursos*, terceira parte, capítulo XIX.

¹⁶⁷ O contrário também pode ser verdade, apesar de ser empiricamente menos comum, devido a não ser habitual haver gentis-homens no segmento popular.

¹⁶⁸ No capítulo XVIII da primeira parte dos *Discursos*, Maquiavel afirma que quando Roma já estava em seu estágio de corrupção, decadência e desigualdade, “só os poderosos apresentavam leis, não em favor da liberdade comum, mas do seu poder; e contra elas ninguém podia falar, por medo daqueles: de tal modo que

No que diz respeito às dissensões dos humores em um contexto político de desigualdade entre os cidadãos, o resultado mais provável é que um homem particular, com a ajuda de alguns outros, se invista de uma autoridade que o faça predominar sobre os demais, surgindo daí um principado. Ou então pode acontecer que a disputa entre os homens seja tão desordenada ao ponto de originar uma tirania ou uma licença.

Seguindo essa perspectiva maquiaveliana, então, onde há uma república bem-ordenada, a exemplo de Roma, certamente os possíveis tumultos do momento da sua origem se deram de forma equilibrada, e os conflitos continuam se manifestando de forma regulada ao longo de sua história¹⁶⁹. Mas antes disso, um regime republicano criado a partir dos tumultos implica que havia uma igualdade política¹⁷⁰ entre os homens no momento da criação da vida livre¹⁷¹, e também que tais homens prosseguem se relacionando civilmente de forma igual depois de instaurado o regime de liberdade.

Isso porque a igualdade civil entre os membros de um determinado Estado é condição fundamental para que eles se tornem bons do ponto de vista político, ou seja, promotores da vida livre comprometidos diretamente com a estabilidade da mesma. Na contrapartida da condição de igualdade, Maquiavel mostra que “corrupção e pouca aptidão à vida livre provém de uma desigualdade existente na cidade” (2007, p. 71-72)¹⁷². Ao comentar sobre a república da Roma antiga durante o seu período de grandeza, Pancera afirma que “o povo romano mostrava ser um corpo político dotado de *virtú* [*sic*], na medida em que entretinha com a ordem civil relações baseadas na igualdade de todos. Ele reconhecia o seu desejo de liberdade inscrito nas leis e instituições de sua república”. De forma análoga, ele também comenta que nas repúblicas da Alemanha, “a preservação da igualdade constituía-se em garantia para adesão dos homens a uma ordem civil, adesão que trazia em si todas as implicações de um regime de leis” (2010, p. 88).

o povo ou era enganado ou forçado a deliberar a sua própria ruína” (2007, p. 74).

¹⁶⁹ Com a expressão “possíveis tumultos”, por um lado, estamos considerando a espécie de república que, segundo Maquiavel (ver o capítulo II da primeira parte dos *Discursos*), recebe de um só homem e de uma só vez todas as suas leis e ordenamentos. Assim, a origem dessa espécie de república normalmente é isenta de tumultos. Por outro lado, com a expressão mencionada, também estamos considerando as repúblicas que não tiveram um fundador que lhes deu todas as leis e ordenamentos no início, mas na qual tudo isso foi construído segundo os acontecimentos – incluindo os tumultos –, como foi o caso de Roma.

¹⁷⁰ Reforçamos a ideia de que a igualdade é uma condição indispensável para que os conflitos resultem na liberdade. Além dela, existem também outros fatores fundamentais à fundação e conservação de uma vida livre. Dentre tais fatores destacamos a religião e a *virtù* dos homens. No caso da conservação de regime republicano já instituído, aparecem também as boas leis como um dos fatores fundamentais. Tais fatores serão analisados na sequência do trabalho.

¹⁷¹ Não havia ali poderosos se postando acima da ordem comum e exercendo dominação sobre os demais. Mas todos estavam potencialmente num mesmo nível de poder político, apesar das funções diferentes.

¹⁷² *Discursos*, Primeira Parte, capítulo XVII.

Voltando à questão do duplo aspecto da igualdade, se por um lado a ausência dos *gentis-homens* revela a igualdade política entre os homens, por outro lado, no âmbito de um Estado constituído, a obediência e a identificação dos cidadãos com as leis e instituições são atitudes que revelam a igualdade civil de um povo que vive sob um regime republicano. Desse modo, “dizer que um povo leva a marca da igualdade é dizer que os vínculos de obediência que nele existem são estabelecidos com as leis e instituições. São, portanto, saudáveis e não personalistas, o oposto do que ocorre quando se está a falar de um corpo político corrompido” (PANCERA, 2010, p. 88-89). Logo, em uma república bem-ordenada, o poder dos magistrados deve se assentar em regras impessoais e imparciais, evitando-se toda dominação despótica ou tirânica, porque elas estão fundamentadas nos resultados das deliberações coletivas em torno de assuntos que devem convergir com a ordem cívica e o bem comum.

Dito de outro modo, em um regime de vida livre estável, o objeto de maior respeito e veneração dos homens são as leis e as instituições. Em tal regime, esclarece Newton Bignotto, o respeito às leis não se impõe por razões puramente formais, ou seja, aquilo que motiva os cidadãos a obedecer às leis não é alheio aos mesmos, mas eles as seguem porque elas “representam a expressão visível da liberdade”. Sendo assim, “cada vez que as leis” de uma república “são atacadas, é o viver libero que está em perigo”. Por isso, “o Estado deve proteger-se contra todo poder que, do interior, ameace romper o equilíbrio das leis. Não se trata de uma guerra do Estado contra o indivíduo, mas de evitar o mal radical em política, que é a corrupção do corpo social”. (BIGNOTTO, 1991, p. 99)

Tanto a impessoalidade quanto a imparcialidade da legislação da república são atributos que, além de promoverem o reconhecimento de sua legitimidade e ensinarem a igualdade e a liberdade dos cidadãos de um modo geral, também possibilitam maior duração da vida e da estabilidade do corpo político, tal como ressalta Pancera:

A despersonalização do vínculo de obediência é fundamental para a subsistência do *estado*, pois existindo vínculos estreitos entre homens e leis, a morte do fundador, bem como a sucessão de maus governantes, não afeta a existência do *estado*, como de outro modo ocorreria caso houvessem [*sic*] vínculos pessoais. (2010, p. 85-86)

Seguindo essa perspectiva do comentador, entendemos que o Estado no qual os cidadãos ligam-se mais às leis e instituições do que à pessoa dos governantes ou de outros tipos de indivíduos particulares, tende a ser mais sólido e mais durável, pois aquilo que o faz assim está alicerçado em elementos que são bem menos efêmeros do que a existência

dos seus governantes. Neste sentido, as repúblicas tendem a ser mais duráveis que os principados, porque as boas leis e instituições podem durar mais do que a vida de um indivíduo particular que se torna príncipe. Além disso, como nos assevera Maquiavel, numa república bem-ordenada, tem-se maior quantidade de *virtù* para contribuir com a sua grandeza, em comparação com um principado, dado que naquela a direção dos assuntos políticos está sob o comando de muitos, os quais são relativamente iguais, ao passo que um principado é comandado por uma única pessoa cujos súditos normalmente são desiguais e com pouca ou nenhuma participação na vida pública.

Ao comentar esse aspecto do pensamento maquiaveliano, Lidia Maria Rodrigo afirma que em vez de afeiçoar os cidadãos àquilo que é público e institucional, “a criação de laços pessoais cria partidários, ou seja, promove a particularização do que é público, princípio elementar de toda tirania, e, portanto, ameaça a liberdade”. Por isso, a autora faz uma alerta para o fato de que “ao contrário do que ocorre num principado”, é fundamental para a conservação da grandeza de uma república que o cidadão seja educado para “afeiçoar-se mais às leis e instituições do que à pessoa dos governantes e autoridades” (RODRIGO, 2002, p. 89). Dessa forma, na medida em que os cidadãos consideram politicamente como mais relevante àquilo que é de natureza pública e impessoal, eles vão criando bons costumes cívicos que efetivam a igualdade e a liberdade, tornando então a sua pátria mais valorizada.

Portanto, sob o domínio das boas leis e instituições, situação típica de um regime republicano, o apropriado é que nenhum cidadão seja submetido a outrem por suborno ou por opressão, e nem o corpo político seja comandado por um só homem ou um grupo de indivíduos conforme os seus caprichos pessoais. Trata-se de que os cidadãos, de um modo geral, envolvam-se na direção da vida política, a qual, para ser vista como legítima por eles, não deve privilegiar e nem oprimir um cidadão particular em prol e/ou detrimento de outrem, e sim promover o bem comum e proteger¹⁷³ a ordem cívica e os seus cidadãos contra os diversos tipos de abusos internos e externos. Igualmente, ela tem de regular de maneira apropriada os conflitos que surgem no seio do corpo político, a fim de que tais conflitos não prejudiquem a ordem a cívica, mas se tornem propulsores do crescimento da república.

¹⁷³ Um exemplo de tal proteção consiste na disposição de mecanismos institucionais capazes de evitar que algum indivíduo particular possa causar danos a outrem ou ao corpo político, seja pelo suborno, seja pela opressão. Outro exemplo se explica no provimento dos meios necessários para garantir a defesa da liberdade do Estado frente aos outros Estados.

2.3 As leis e instituições: condições para a conservação da vida livre

Como vimos, conforme a perspectiva maquiaveliana, o regime republicano é o mais apropriado para regular a ambição dos homens, mas deve cumprir tal finalidade preferencialmente por meio das vias ordinárias, como as leis e instituições. Nesse contexto, Pancera apresenta três razões que justificam a importância que Maquiavel atribui a elas:

Primeiro, as leis e instituições incorporam o conflito, estabelecendo um campo institucional onde ele pode aparecer e desenvolver-se. Segundo, são tais leis e instituições que fazem a mediação de tais conflitos. Por fim, com o estabelecimento de um lugar para o conflito, assim como dos instrumentos para sua mediação, teremos como resultado a criação de um *estado* coeso e, conseqüentemente, capaz de mobilizar todas as suas forças em prol de sua conservação. (2010, p. 12)

Na medida em que os conflitos são incorporados e mediados pelas leis e instituições, de igual modo, eles se tornam úteis e deixam de repercutir apenas em seus aspectos negativos, de modo a convergirem com a liberdade republicana¹⁷⁴. Quando isso acontece, a ordem cívica se mostra cada vez mais estável e propícia ao crescimento, bem como os cidadãos se sentem mais seguros, livres e iguais em relação uns aos outros. Tal situação não significa que os conflitos deixam de existir e que os homens passam a conviver harmonicamente com base numa unidade de pensamento e de desejos, mas o que acontece é que as dissensões dos humores continuam se manifestando, porém, sendo acolhidas e reguladas institucionalmente. Assim, os humores contrários são extravasados, só que sem prejuízos aos cidadãos e ao corpo político. Mas, pelo contrário, as dissensões dos humores que surgem no âmbito de uma vida política bem ordenada, geralmente se tornam cada vez mais convergentes com a grandeza e a estabilidade da mesma.

No capítulo VII da primeira parte dos *Discursos*, o autor diz que aqueles “que recebem a guarda da liberdade numa cidade” devem instituir a possibilidade de “acusar perante o povo ou qualquer magistrado ou conselho” todo cidadão que “pecar contra o estado livre” (MAQUIAVEL, 2007, p. 33). Sabendo que na vida política os homens podem sempre se conflitar e assim incorrer em erros em relação aos outros e/ou ao estado, o poder político instituído, por um lado, tem de prever meios institucionais para dar as respostas adequadas aos atos de tais homens, fazendo com que estes não prejudiquem a ordem cívica. Por outro lado, tal poder instituído também deve viabilizar que os homens desafoguem as iras e desavenças que têm contra os outros, e que este desafogo seja feito

¹⁷⁴ Ou seja, sendo os conflitos incorporados e acolhidos pelas leis, eles são vistos por Maquiavel como tendo um potencial construtivo da vida livre, e não apenas como uma ameaça à ordem cívica.

por meios ordinários. Dessa forma, a “natureza errática”¹⁷⁵ e desejante dos homens, com os seus respectivos desdobramentos, não os impedirá de viver de forma civilizada, ou seja, de criar uma vida política estável. Dito de outro modo, o funcionamento das leis e das instituições precisa se dar de maneira a fazer com que os homens, mesmo sendo como são – ambiciosos e propensos ao mal –, ainda assim tenham esperança e condições reais de viver num regime político que lhes proporcione segurança e satisfação de viver em comunidade. Caso isto seja alcançado, tal existência será tão útil aos homens ao ponto de eles quererem defendê-la acima de seus interesses privados. Compreendemos então que, de acordo com a perspectiva maquiaveliana, as leis e instituições em uma república bem-ordenada não são apenas elementos coercitivos e regulatórios, mas também servem para despertar o espírito cívico nos cidadãos, o amor à liberdade e à vida em comum. Trata-se de um aspecto formativo e de densidade social das leis.

Ainda no tocante ao caráter regulatório das vias ordinárias, uma ordenação muito usual em Roma, para o desafogo dos conflitos e a manutenção da ordem cívica, era a acusação¹⁷⁶, a qual consistia num espaço onde os cidadãos denunciavam publicamente certos atos tidos como inaceitáveis, desde que com comprovações verdadeiras. De acordo com Maquiavel, esse tipo de ordenação tem dois efeitos muito úteis para uma república. O primeiro é o exemplar, ou seja, os cidadãos, “por medo de serem acusados, dificilmente intentam contra o estado” (2007, p. 33)¹⁷⁷, e quando o fazem, logo são reprimidos. O outro efeito é a permissão do desafogo dos humores que de algum modo crescem contra algum cidadão. Para o florentino, na ausência desses modos ordinários, os homens resolvem as suas querelas usando dos meios “extraordinários”, entre eles as forças e os recursos privados ou estrangeiros; “e sem dúvida estes produzem efeitos muito piores que aqueles” (MAQUIAVEL, 2007, p. 34)¹⁷⁸. O nosso autor exemplifica essa ideia mencionando o caso de Francesco Valori, príncipe de Florença, cuja ambição era percebida por muitos, e cuja audácia e animosidade revelavam seu desejo de transcender a vida civil, ou seja, de se tornar um tirano. Como naquela república não havia os meios ordinários adequados para os cidadãos desafogarem os seus ânimos e resolverem suas demandas de forma legítima, o resultado disso foi que “ele nada temia, a não ser os modos extraordinários, e assim

¹⁷⁵ Expressão utilizada por Newton Bignotto em *A Antropologia Negativa de Maquiavel* (2008, p. 94).

¹⁷⁶ A comentadora Maria Aparecida Abreu afirma que “as denúncias públicas são mecanismos apropriados de canalização da paixão popular: por meio delas, os denunciados podem, publicamente, defender-se e todos sabem a autoria e a motivação da denúncia” (2013, p. 92)

¹⁷⁷ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo VII.

¹⁷⁸ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo VII.

começou a reunir partidários que os defendessem”; e do outro lado da situação, os seus opositores “não contando com uma via ordinária para reprimi-lo, pensaram nas vias extraordinárias: a tal ponto que se enfrentaram com armas” (MAQUIAVEL, 2007, p. 35)¹⁷⁹. Tendo isto em mente, Maquiavel chama a atenção para o fato de que se existisse a possibilidade de uma oposição de modo ordinário, a extinção da autoridade de Francesco Valori, teria prejudicado apenas ele mesmo. Porém, como tal situação foi resolvida pelas vias extraordinárias, o dano se estendeu a muitos outros nobres cidadãos de Florença. Sendo assim, de acordo com o nosso autor, a melhor maneira de tornar uma república estável e firme é ordená-la de modo que as dissensões dos humores, as quais inevitavelmente surgem em seu seio, encontrem nas leis a sua via de desafogo, a fim de que sejam sempre convergentes com a liberdade e não divergentes. Porque “se um cidadão é punido ordinariamente, ainda que de modo injusto, segue-se pouca ou nenhuma desordem na república”, pois não se lançou mão de forças privadas e nem de forças estrangeiras, “que são as que arruinam a vida livre, mas sim com forças e ordens públicas” (MAQUIAVEL, 2007, p. 35)¹⁸⁰.

Mais uma vez tomando a república da Roma Antiga como exemplo, Maquiavel nos mostra que nela, por muito tempo, os conflitos políticos foram convergentes e/ou úteis à ordem cívica porque eram extravasados geralmente por vias ordinárias, ou seja, de forma pública e institucional. Neste contexto, ao comparar Roma com Florença, ele afirma que naquela os conflitos se resolviam debatendo e sempre resultavam em coisas úteis, ao passo que nesta se resolviam combatendo e normalmente resultavam em coisas ruins.¹⁸¹ Por isso, para o secretário florentino, a república romana foi tão bem-ordenada em seu período de grandeza que, apesar das tantas desuniões que surgiram em seu seio entre o senado e a plebe, nenhum desses dois lados, “ou qualquer cidadão particular tentou valer-se de forças externas; porque tendo o remédio em casa, não precisavam ir buscar os de fora” (MAQUIAVEL, 2007, p. 36)¹⁸².

¹⁷⁹ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo VII.

¹⁸⁰ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo VII.

¹⁸¹ Ver a *História de Florença*, início do livro III. No início do capítulo XVIII de *O Príncipe*, Maquiavel alude a dois “gêneros de combates: um com as leis e outro com a força. O primeiro é próprio ao homem, o segundo é dos animais”. De acordo com o contexto em que estamos argumentando, o combate pautado pelas leis foi adotado por muito tempo pela república romana. Isto é, Roma não só revivia os conflitos por meio das leis e instituições, como também tais conflitos ensejavam novas leis e instituições. Por outro lado, de acordo com o florentino, o gênero de combate adotado por sua Florença era caracterizado pela força que normalmente resultava em ruínas.

¹⁸² *Discursos*, Primeira Parte, capítulo VII.

2.3.1 A renovação das instituições

As análises positivas de Maquiavel acerca da Roma Antiga nos sugerem o entendimento de que a grandeza¹⁸³ daquela república “parece apresentar dois aspectos: um expansionista e outro institucional” (ABREU, 2013, p. 79). O aspecto expansionista foi abordado no capítulo anterior, e quanto ao segundo aspecto, Maquiavel propõe que Roma foi por muito tempo uma república grande e estável não apenas porque se expandiu conquistando vários povos e territórios, mas, sobretudo, porque teve boas instituições, as quais foram sendo criadas gradualmente e sempre se renovavam, conservando os princípios originários concernentes à sua fundação. Como explica Salatini, “Sem a manutenção interna da liberdade, garantida pela instituição da república, Roma não teria se tornado, externamente, um grande império” (2010, p. 268). Essas instituições, juntamente com as boas leis, garantiram por muito tempo a coesão do estado, a qual se assentava no confronto adequado dos humores e no espírito de civismo dos seus cidadãos, tendo como consequência a sua expansão territorial.

Sendo as instituições tão importantes para a conservação e a estabilidade de uma república, elas devem ser pensadas e escolhidas preferencialmente já no momento da fundação do corpo político, assim que for definido o seu território. Entretanto, é importante destacar que, para Maquiavel, atenção às instituições não se esgota no ato da fundação, mas precisa ser renovada na medida em que as circunstâncias e os homens vão mudando. É essa renovação que mantém atualizados os princípios do ato fundacional, adiando assim a corrupção e a ruína da vida cívica.

Podemos encontrar a exposição dessas ideias logo no primeiro capítulo da terceira parte dos *Discursos*, cujo título é: “Quem quiser que uma seita ou república viva por muito tempo, precisará fazê-la voltar frequentemente ao seu princípio”. Dessa forma, compreendemos que são mais bem ordenadas e propensas à vida longa, aquelas repúblicas que conseguem se renovar diversas vezes mediante suas ordenações, ou até mesmo por meio de outros acontecimentos independentes delas, retornando então aos princípios. Para o florentino, a necessidade dessa constante renovação, por um lado, se justifica no fato de que “todos os princípios das seitas, das repúblicas e dos reinos” sempre possuem em si “alguma bondade, pela qual retomem o prestígio e o vigor iniciais” (MAQUIAVEL, 2007 p. 305-306)¹⁸⁴. Por outro lado, todo corpo político deve se renovar ou voltar aos princípios

¹⁸³ Característica fundamental que ensejou o autor florentino a eleger Roma como um modelo de república.

¹⁸⁴ *Discursos*, Terceira Parte, capítulo I.

porque “com o passar do tempo, essa bondade se corrompe”¹⁸⁵ e a consequência disso é que “esse corpo haverá de, necessariamente, morrer, se nada ocorrer que o conduza às condições iniciais” (2007 p. 306)¹⁸⁶. Por isso, faz-se necessário que os corpos políticos periodicamente tragam à memória dos seus cidadãos a experiência da violência que funda a ordem política.

Como as coisas concernentes aos homens estão sempre sujeitas a mudanças, pelo fato de serem contingentes, na mesma proporção, as leis e as instituições devem sempre se revigorar para conseguir corresponder adequadamente às novas demandas que vão surgindo na vida cívica devido a tais mudanças históricas. Portanto, a convergência das dissensões dos humores com o regime de liberdade requer, como pressuposto fundamental, uma constante renovação das vias ordinárias e que os responsáveis pela direção política da república estejam sempre atentos à verdade efetiva das coisas para promover tal tarefa. Isto é, que eles saibam compreender e reagir¹⁸⁷ apropriadamente aos desdobramentos que decorrem da contingência das ações humanas.

Neste mesmo capítulo dos *Discursos* em análise, Maquiavel aborda duas maneiras pelas quais uma república pode retornar aos seus princípios originários, sendo que uma delas é extrínseca e a outra é intrínseca. A primeira está bem relacionada com a fortuna e, por isso mesmo, apesar de poder incidir em efeitos úteis à vida cívica, “é tão perigosa que não se deve, de modo algum, desejá-la” (MAQUIAVEL, 2007, p. 310)¹⁸⁸. Um exemplo mencionado pelo nosso autor sobre este tipo de renovação é a tomada de Roma pelos franceses. Tal acontecimento fez com que Roma, logo depois da sua retomada, renascesse e ganhasse “nova vida e nova *virtù*.” Este renascimento se deu na aplicação de algumas punições necessárias¹⁸⁹, as quais, para Maquiavel, justificavam-se para preservar o prestígio das ordenações e estimular a observância da religião e da justiça, que havia sido maculada. De igual modo, “aquele golpe extrínseco” – a invasão francesa – despertou nos romanos a consciência de que, para retomar as condições e os meios¹⁹⁰ que tinham antes garantido a vitalidade de sua vida cívica, “não só era necessário manter a religião e a justiça, mas também prezar os bons cidadãos e levar mais em conta a *virtù* deles, em vista de suas obras, do que as vantagens pessoais de que parecem carecer” (MAQUIAVEL,

¹⁸⁵ Bondade inicial, contida no princípio da fundação.

¹⁸⁶ *Discursos*, Terceira Parte, capítulo I

¹⁸⁷ Que tal reação seja feita na atualização das leis e instituições.

¹⁸⁸ *Ibidem*, Terceira Parte, capítulo I

¹⁸⁹ Por exemplo, as punições dos Fábios que haviam combatido contra o *jus gentium* e mesmo assim foram eleitos tribunos com poder consular. Tal exemplo também é abordado no capítulo XXVIII da segunda parte dos *Discursos*.

¹⁹⁰ As ordenações.

2007, p. 306)¹⁹¹. Os romanos fizeram isso mediante a valorização da *virtù* e da bondade de Fúrio Camilo, sobre o qual “o senado e os outros, pondo de lado a inveja, voltaram a depositar nele todo o peso da república” (2007, p. 307)¹⁹². Dessa forma, a república romana conseguiu se renovar com a ajuda da fortuna e retomar o seu prestígio inicial que estava sendo arruinado. Todavia, tal coisa foi possível porque aquele corpo político, apesar de estar passando por diversas negligências acerca da sua *virtù*, ainda não estava corrompido totalmente, e por isso conseguiu se revigorar. Então, podemos concluir que a contribuição da fortuna aos romanos, nesse caso mencionado, se assenta no fato de que a tomada de Roma deu-se em um momento em que ela ainda tinha condições internas de se regenerar, pois se tais eventos tivessem ocorrido em tempos posteriores, talvez os romanos falhassem em se recuperar, o que acarretaria a perda do estado. Este é o motivo pelo qual Maquiavel recomenda que “os homens que vivem juntos em qualquer ordenação, se examinem frequentemente, em razão desses acontecimentos extrínsecos ou intrínsecos” (2007, p. 307)¹⁹³, a fim de retomarem a reputação e o prestígio que tinham no início. Igualmente, eles devem ter o constante cuidado de fazer tal retomada “por meio de boas ordenações, ou bons homens, e não por alguma força extrínseca” (2007, p. 310), porque nem sempre este tipo de situação aliada à fortuna pode ser um remédio tão bom como foi para Roma, uma vez que a fortuna não afeta a todos de igual modo e nem incide todas as vezes nos mesmos efeitos.

Como nos mostra Maquiavel, a maneira intrínseca dos estados se renovarem pode acontecer por meio da *virtù* de uma ordenação ou então pela *virtù*¹⁹⁴ de um bom cidadão que surge entre os demais. Quanto ao primeiro caso, “as ordenações que fizeram a república romana voltar aos seus princípios foram os tribunos da plebe, os censores e todas as outras leis contra a ambição e a insolência dos homens” (MAQUIAVEL, 2007, p. 307)¹⁹⁵. Por um lado, essas alusões do autor confirmam a ideia de que a grandeza de Roma, a qual durou quase três séculos, também se assenta em seu aspecto institucional, ou melhor, sobretudo nele, porque se não fossem as suas boas instituições, certamente aquela república não teria tido tantos êxitos em suas expansões, e os conflitos que nasceram em seu seio não teriam resultado em tantas coisas úteis.

Por outro lado, tais alusões também mostram que em uma república, as instituições

¹⁹¹ *Ibidem*, Terceira Parte, capítulo I.

¹⁹² *Ibidem*, Terceira Parte, capítulo I.

¹⁹³ *Ibidem*, Terceira Parte, capítulo I.

¹⁹⁴ A *virtù* do cidadão será assunto do tópico seguinte.

¹⁹⁵ *Ibidem*, Terceira Parte, capítulo I.

são importantes não só no momento da sua fundação, mas também e, especialmente, para fazer perdurar pelos séculos a bondade contida no seu ato fundante, a qual é impreterível para conservar estável uma vida livre. São as boas instituições, juntamente com a *virtù* dos cidadãos enquanto povo, os elementos impreteríveis para que a bondade primordial¹⁹⁶ de uma república possa ter continuidade e eficácia no decorrer dos tempos. Tal continuidade, por sua vez, se torna possível na medida em que as mencionadas instituições, e leis são atualizadas e/ou renovadas, e é esta capacidade de atualização ou renovação que mede o grau de utilidade das mesmas. Logo, as vias ordinárias¹⁹⁷ de uma república podem ser consideradas boas e/ou úteis se conseguirem manter vivos entre os cidadãos os princípios traçados no ato fundacional da república, assim como o amor e o respeito pelo bem comum, pela vida cívica e o repúdio e/ou o medo aos modos de vida despolitizados, os quais se dão fora dos regimes políticos legítimos¹⁹⁸. Isto não significa que tais vias tenham que se abster de medidas de violência, como veremos mais adiante.

Ainda sobre a importância das ordenações, no capítulo VIII da terceira parte dos *Discursos* e também no capítulo XVIII da primeira parte, Maquiavel nos mostra que as instituições estão entre os principais fatores tanto da grandeza quanto da corrupção de uma república. No primeiro excerto mencionado, o florentino afirma que “um mau cidadão não pode agir mal numa república que não seja corrupta.” (MAQUIAVEL, 2007, p. 347)¹⁹⁹ Isso implica que os homens dão vazão constante às suas ambições perniciosas somente nos estados que não possuem as vias ordinárias adequadas para refreá-los e/ou reconduzi-los ao caminho da liberdade e da *virtù*, uma vez que nas repúblicas bem-ordenadas é muito comum que os seus cidadãos e os ordenamentos estejam voltados ao bem comum e à intolerância contra a corrupção. Um dos exemplos que Maquiavel nos dá acerca dessa ideia é o de Mânlio Capitolino²⁰⁰, cidadão romano que se via com grande “*virtù* de alma e corpo” e, igualmente, sentia tanta inveja das honras e glórias atribuídas a Fúrio Camilo, que chegou ao ponto de desprezar o modo de vida da cidade, criando então tumultos contra o senado e as leis. Desse exemplo, o que mais nos interessa é o destaque que Maquiavel dá à “perfeição daquela cidade e a bondade da sua matéria” (2007, p. 348)²⁰¹. Porque quando

¹⁹⁶ A bondade do ato fundacional.

¹⁹⁷ Instituições ou ordenações e as leis.

¹⁹⁸ Isto é, regimes considerados ilegítimos pelos que estão subjugados por eles, como nas tiranias, ou ainda nas licenças, as quais significam a dissolução da vida política.

¹⁹⁹ *Discursos*, Terceira Parte, capítulo VIII.

²⁰⁰ Episódio acontecido em Roma durante a república e que também é narrado com outros detalhes no capítulo VIII da primeira parte dos *Discursos*.

²⁰¹ *Ibidem*, Terceira Parte, capítulo VIII.

o cidadão em análise foi intimado por Aulo Cornélio Cosso²⁰², durante o seu julgamento não encontrou defensores nem entre a nobreza, nem entre sua própria família, mesmo sendo costume que, em tais situações, os parentes dos acusados comparecessem tristes e enlutados para angariar misericórdia em benefício dos acusados. A atitude tomada pelos tribunos da plebe também foi inusual, pois seus atos costumavam favorecer o povo contra a posição dos nobres, mas neste caso eles se uniram com os nobres a fim de combater um adversário comum. E o povo, que antes havia favorecido Mânlio, no momento em que teve de julgá-lo, deixou de defendê-lo para tornar-se juiz, condenando-o a morte sem qualquer consideração. De acordo com o nosso autor, “pode-se concluir que, se Mânlio tivesse nascido nos tempos de Mário e Sila, quando a matéria já estava corrompida”²⁰³ e as instituições não eram mais tão úteis, certamente ele teria “obtido os mesmos seguimentos e os mesmos resultados que Mário e Sila obtiveram, bem como os outros que, depois destes, aspiraram à tirania. Assim também, se Sila e Mário tivessem vivido nos tempos de Mânlio, já em seus primeiros feitos teriam sido reprimidos” (MAQUIAVEL, 2007, p. 349-350)²⁰⁴. Concluimos, com esse exemplo do florentino, que “Mânlio teria sido um homem raro e memorável se tivesse nascido numa cidade corrompida” (MAQUIAVEL, 2007, p. 350)²⁰⁵.

Portanto, segundo esses argumentos, as instituições e as leis integram o grupo dos principais elementos responsáveis pela conservação da saúde de um regime republicano, da mesma forma que também o são no tocante à corrupção dele. No segundo excerto²⁰⁶ que mencionamos, Maquiavel afirma que a corrupção começa a se alastrar por um corpo político a partir da ineficiência das instituições e das leis, quando elas não se renovam frente às mudanças que os homens incorrem com o passar do tempo, ou então, quando há um descompasso entre elas, isto é, quando as leis se renovam, mas as ordenações continuam as mesmas.²⁰⁷

Tendo em vista tudo isso, pode-se perguntar: o que existe de tão bom no princípio fundante – ou no momento originário das repúblicas – que chega ser necessário estar sempre se recorrendo a ele? Em que consiste esta bondade contida no início da vida política que seria capaz de recobrar o prestígio e o vigor da mesma?

Conforme já dissemos, na perspectiva maquiaveliana o momento originário ou o

²⁰² Um cidadão que foi instituído como ditador para cuidar daquele caso.

²⁰³ Tempos em que a república de Roma entrou em decadência tanto institucional, quanto referente aos cidadãos.

²⁰⁴ *Discursos*, Terceira Parte, capítulo VIII.

²⁰⁵ *Ibidem*, Terceira Parte, capítulo VIII.

²⁰⁶ Capítulo XVIII da primeira parte dos *Discursos*.

²⁰⁷ A questão da corrupção será discutida com mais detalhes no último capítulo deste trabalho.

ato fundante da vida política, ao qual se deve recorrer sempre, possui um potencial para desencadear efeitos que são benéficos e necessários à conservação da vitalidade do corpo político. José Luiz Ames, ao comentar o assunto, enfatiza que essa coisa boa que está no princípio da fundação da vida cívica não consiste em uma espécie de “conteúdo constitucional” a ser assimilado e praticado pelos homens em suas vivências concretas. Também não se trata de voltar a uma “origem idealizada” para se orientar a partir dela, no decorrer dos tempos, com a intenção de encontrar respostas sempre seguras para as diversas situações complexas que surgem na ação política. Para o comentador, “a origem a que é preciso retornar periodicamente é, de certa forma, anterior a qualquer conteúdo. É o momento constitutivo enquanto tal que deve ser revivido” (AMES, 2011, p. 38). Ou seja, a positividade do ato fundacional tem a ver com reviver um tipo de experiência que é sempre determinante na vida em comum dos homens, a saber, a experiência do respeito às leis e da atenção ao bem comum e/ou da pátria, o que acaba por incidir na retomada da *virtù*²⁰⁸ inicial. Como afirma Maquiavel, “todos os estados no princípio tem alguma reverência” (2007, p. 16)²⁰⁹.

De acordo com o pensamento maquiaveliano, o retorno ao princípio fundacional também pode acontecer através de medidas de violência que podem ser decretadas pelas vias ordinárias. No capítulo I da terceira parte dos *Discursos*, observamos que Maquiavel menciona como notáveis alguns fatos que aconteceram em Roma antes de ela ser tomada pelos franceses, fatos por ele considerados essenciais à renovação daquela república: as execuções dos filhos de Bruto²¹⁰, a morte dos dez cidadãos e do frumentário Mélio. Segundo o nosso autor, sempre que ocorriam coisas desse gênero, os homens retornavam “às condições iniciais, mas quando elas começaram a ser mais raras, começaram também a dar mais ensejo à corrupção dos homens, e a imposição das leis começou a ocorrer em meio a maiores perigos e tumultos” (MAQUIAVEL, 2007, p. 308)²¹¹. Por isso, para o florentino, a cada período de no máximo dez anos, é útil que ocorra no âmbito da vida política uma ou mais dessas execuções no intuito de que os homens renovem “o medo em seus espíritos” e não transgridam as leis. Do contrário, logo se terão na vida cívica “tantos delinquentes, que já não será possível puni-los sem perigo” (MAQUIAVEL, 2007, p.

²⁰⁸ Em se tratando do fundador da república, tal *virtù* não tem a ver necessariamente com sua violência, mas com sua prudência: conhecimento + experiência.

²⁰⁹ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo II. De acordo com a nota de rodapé que aparece na edição de referência utilizada, tal reverência diz respeito a certa atenção ao bem comum.

²¹⁰ Trata-se de Tito e Tibério, filhos do cônsul Lúcio Júnio Brutus, que foram condenados à morte pelo pai por terem participado de uma conspiração que pretendia restaurar a monarquia.

²¹¹ *Discursos*, Terceira Parte, capítulo I.

308)²¹².

As execuções que, para Maquiavel, devem ser periódicas, por um lado, visam a despertar nos homens a consciência de que no seio de uma vida política saudável, as atitudes que tornam alguém merecedor da execução, caso sejam constantemente praticadas, acarretarão a destruição da ordem civil e, conseqüentemente, a instauração de uma violência ainda mais terrível e generalizada do que aquela que é decretada legalmente contra um transgressor executado. Eis a justificativa da existência das execuções, as quais precisam apresentar um caráter exemplar no sentido de mostrar qual é o preço que se deve pagar por contrariar os princípios da vida política. Esse preço é o sacrifício de alguns homens para revelar que os atos de desrespeito realizados por eles implicam em conseqüências que, mesmo sendo aplicadas de formas legítimas, de alguma maneira são dolorosas para seus concidadãos²¹³.

Por outro lado, as execuções também possuem um caráter pedagógico positivo, o qual consiste em despertar nos cidadãos a consciência do quanto a vida política bem ordenada e estável é importante para eles, e que, por isso, ela deve ser protegida daquilo que possa vir a destruí-la e provocar o surgimento do seu oposto. Assim, é crucial lembrar constantemente aos homens, sobretudo os que vivem num regime republicano, que se o corpo político do qual fazem parte for corrompido, a liberdade, a realização do bem comum, a segurança garantida pelas leis e as instituições também se deterioram.

Do ponto de vista maquiaveliano, portanto, as leis e ordenações apenas são consideradas boas se promoverem a revitalização constante do corpo político, o que elas só conseguem na medida em que são vistas pelos homens como artifícios contingentes que estão arraigados na história. Exatamente por este motivo, elas precisam de renovações de tempos em tempos a fim de se adequarem às mudanças nas quais as coisas relacionadas aos assuntos humanos incorrem em função dos movimentos dinâmicos dos humores. Caso haja uma negligência quanto a essa necessidade, haverá por resultado a corrupção da vida cívica, pois “a lei se corrompe precisamente quando se acredita tê-la definitivamente adquirido, quando se tem a pretensão de determinar sua origem, quando é posta como aquilo que não deve ser permanentemente reinterpretado” (AMES, 2009, p. 193). Dessa forma, confiar em que se encontrou uma solução institucional definitiva para a questão dos

²¹² *Discursos*, Terceira Parte, capítulo I.

²¹³ Dentro desse contexto de renovação de uma ordem política e de observação e punição a quem é seu inimigo, Maquiavel afirma que “quem se puser a governar uma multidão, seja por via da liberdade ou por via de principado, se não garantir contra os que são inimigos da nova ordenação, criará um estado de vida breve” (2007, p. 66). Eis a necessidade de executar aqueles que ameaçam a vida política e, por conseguinte, promover a sua renovação.

diversos tipos de conflitos e das tendências ambiciosas dos homens, é o mesmo que semear os germes da corrupção em um determinado corpo político, além de contrariar a natureza da vida política que é, em si mesma, contingente. Como bem nos mostra o secretário florentino, tanto a tomada de Roma pelos franceses quanto à decadência final da república tiveram o mesmo motivo, que foi a falta de revigoramento do seu princípio fundacional. No último caso, Roma já tinha atingido uma grande expansão de seus domínios territoriais, situação que contribuiu para gerar a falta de *virtù* dos cidadãos enquanto povo e o descompasso entre as leis e as ordenações. Finalmente, aquele regime de liberdade não resistiu a tantos desvirtuamentos e veio a ruir. Dado que o campo da política é caracterizado por mudanças, instabilidades e, conseqüentemente, por diversas possibilidades, faz-se necessário, sobretudo em uma república, que além das boas leis e ordenações, também se tenha bons cidadãos para ajudar a ensejar a conservação da vida livre por meio da constante renovação. Como vimos no capítulo I da terceira parte dos *Discursos*, Maquiavel mostra que a maneira intrínseca de uma república fazer o retorno aos seus princípios é mediante as ações de *virtù* dos cidadãos, assunto de que trataremos a seguir.

2.4 A *virtù* maquiaveliana e os seus desdobramentos

Antes de abordamos a importância da *virtù* popular para tornar as dissensões dos humores convergentes com uma vida livre e assim conservar a estabilidade da mesma, analisaremos, de forma sucinta, o significado que o termo *virtù* assume no pensamento de Maquiavel. De antemão, entendemos que apesar do nosso autor não ter elaborado uma definição de *virtù*, podemos notar em seus escritos que este termo não tem o mesmo sentido ou conteúdo moral que tem a virtude defendida pelos teóricos cristãos e humanistas. Para eles, uma vida virtuosa concernia numa oposição aos vícios e numa busca pelo bem²¹⁴, enquanto que, para o florentino, uma vida virtuosa às vezes pode andar na contramão da perspectiva desses referidos teóricos²¹⁵. Dessa forma, o sentido de *virtù* que é empregado por Maquiavel pode ser considerado mais um dos pontos que realça a distinção do autor em relação a seus predecessores²¹⁶ da tradição clássica, medieval e humanista.

Também podemos notar no pensamento de Maquiavel que aquilo que ele denomina

²¹⁴ Bem ético e/ou espiritual.

²¹⁵ Ou seja, aquilo que Maquiavel considera como virtuoso, ou melhor, como *virtù*, às vezes contraria, em alguma medida, o que estes teóricos consideram virtuoso.

²¹⁶ Neste grupo podemos incluir Agostinho, Tomás de Aquino, Cícero e Platão.

como *virtù* não se restringe aos bons costumes²¹⁷, apesar de ambos estarem voltados para a construção e manutenção da estabilidade da vida política. Ora, se a *virtù* abordada por Maquiavel não é mesma virtude aludida pelos autores cristãos e também não restringe aos bons costumes, então em que ela consiste?

Vejam os comentários de alguns comentadores analisando aquilo que constitui o conteúdo do conceito de *virtù* presente no pensamento do secretário florentino. José Luiz Ames, por exemplo, nos apresenta algumas ideias que, de um modo geral, constituem uma base comum do conteúdo da *virtù* maquiaveliana:

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 os rumos por eles decididos. É a capacidade de impor-se ao que é indeterminado e tenebroso na vida, evidenciando, desse modo, o poder e a autonomia do homem (...) 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 capacidade de viver segundo determinados princípios morais e muito menos poder definida como contrário de vício (2000, p. 129-130).

Ainda em linhas gerais, Lefort também apresenta a ideia de que “Maquiavel não estaria absolutamente interessado nas virtudes antigas e modernas tal como são entendidas no senso comum”, mas sim somente naquilo que “ele nomeia de *virtù*”, ou seja, numa “virtude que proporciona ao sujeito uma força enorme para resistir às adversidades da fortuna e lhe assegurar grande poder de agir”. Tal comentador afirma também que “Maquiavel romperia inteiramente tanto com a filosofia clássica quanto com o pensamento cristão para voltar às verdades positivas, a famosa *verità effettuale*” (LEFORT, 1999, p. 146).

Contamos igualmente com a contribuição de Skinner, o qual aborda o conceito de *virtù* numa perspectiva que pode ser associada a um contexto mais específico para um regime principesco. Assim nos diz o comentador:

A revolução produzida por Maquiavel no gênero dos livros de conselho para os príncipes na verdade teve por base a redefinição do conceito central de *virtù*. Ele endossa a ideia convencional de que *virtù* é o nome dado àquele conjunto de qualidades que permitem a um príncipe aliar-se com a *fortuna* e conseguir honra, glória e fama. Mas afasta o sentido do termo de toda e qualquer conexão necessária com as virtudes cardeais e principescas. Argumenta, ao contrário, que a característica que define um príncipe verdadeiramente virtuoso consistirá em uma disposição de fazer tudo aquilo que for ditado pela necessidade — independente do fato de ser a ação eventualmente iníqua ou virtuosa — para alcançar seus mais altos objetivos. Deste modo, *virtù* passa a denotar

²¹⁷ Em Maquiavel, os bons costumes não são considerados bons no sentido moral, mas sim político. Apesar de eles se assentarem em ações triviais ou não excepcionais, juntamente com a *virtù* eles concorrem para a estabilidade da ordem política.

precisamente a qualidade da flexibilidade moral que se requer de um príncipe: ele deve ter a mente pronta a se voltar em qualquer direção, conforme os ventos da *fortuna* e a variabilidade dos negócios assim os exijam. Maquiavel se dá ao trabalho de mostrar que esta conclusão abre um abismo intransponível entre suas ideias e toda a tradição do pensamento político humanista, e o faz em seu melhor estilo, perpassando por uma selvagem ironia (SKINNER, 1988, p. 65).

Por um lado, as observações destes três comentadores revelam um denominador comum que nos enseja a compreensão de que, de fato, a ideia de *virtù* concebida por Maquiavel é mais um dos fatores que tornou seu pensamento excêntrico em relação tanto aos seus contemporâneos, quanto aos seus antecessores clássicos.

Por outro lado, uma análise detalhada da perspectiva maquiaveliana apresentada por estes comentadores mostra que a *virtù* aparece no pensamento político do florentino como um conceito multifacetado, isto é, seu conteúdo não possui um único sentido em todos os escritos do autor²¹⁸. O que não significa que esses diferentes sentidos internos a tal conceito sejam antagônicos em si mesmos, mas sim que, em alguns contextos, eles podem se apresentar separadamente uns dos outros, apesar de que o ideal é que eles fossem sempre coexistentes²¹⁹ numa vida política.

Esses diferentes sentidos podem ser percebidos no fato de que a *virtù* que os príncipes²²⁰ devem possuir, para alcançar os resultados esperados, não é necessariamente a mesma que os governantes e cidadãos de uma república²²¹ precisam ter, e nem é a mesma que um militar²²² precisa ter. Em contextos políticos²²³ distintos, a *virtù* maquiaveliana também é compreendida como necessidade de ações diferentes, as quais podem ser sintetizadas como uma espécie de excepcionalidade²²⁴ ou como espírito de civismo²²⁵.

Podemos notar, em *O Príncipe*, que a *virtù* concernente aos príncipes diz respeito à excepcionalidade²²⁶ para desenvolver uma liderança política bem sucedida. Nos *Discursos*, Maquiavel revela que numa república, apesar de não estar descartado o caráter de excepcionalidade – passível de aparecer nas ações de alguns homens, como, por exemplo,

²¹⁸ Principalmente em *O Príncipe*, nos *Discursos* e na *Arte da Guerra* o termo *virtù* assume sentidos diferentes.

²¹⁹ O ideal é que a *virtù* enquanto habilidade, saber prático e espírito de civismo se assentasse em todos os homens, independente da sua função política e da forma de governo na qual eles vivem.

²²⁰ *O Príncipe*.

²²¹ *Discursos*.

²²² *Arte da Guerra*.

²²³ A expressão contexto político não tem a conotação moderna, mas aquela que era própria da perspectiva maquiaveliana.

²²⁴ Habilidade ou capacidade para prever as possíveis adversidades e agir adequadamente frente às mesmas. A prudência e a ousadia são dois tipos de *virtù* que exemplificam essa ideia.

²²⁵ Poder ser compreendido como amor, zelo e dedicação pela pátria acima de qualquer coisa, inclusive, dos interesses pessoais.

²²⁶ Tal excepcionalidade pode se manifestar tanto no saber prático – conhecimento e experiência – quanto no potencial para desempenhar ações extraordinárias.

no ato fundacional da república ou ocasionalmente em algum desdobramento da vida política –, o conteúdo da *virtù* possui uma dimensão predominantemente coletiva²²⁷.

Sendo assim, de um modo geral, de acordo com a perspectiva maquiaveliana a *virtù* enquanto saber prático excepcional é mais comum nos príncipes, bem como nos governantes ou nos grandes de uma república. Ela tem a ver com a prudência, a astúcia, a ousadia e outras destrezas que tais personagens devem possuir para garantir a duração e a estabilidade da ordem política. Já a *virtù* compreendida como espírito de civismo, Maquiavel reconhece que ela se manifesta mais no povo, sobretudo nos cidadãos de uma república. Num regime republicano, aquilo que pode ser considerado como *virtù*, em alguma medida, comporta os bons costumes como: o respeito às leis e às instituições, o amor e a entrega de si em prol da pátria que acarreta a subordinação dos interesses particulares ao bem comum. No caso da *virtù* militar, além desses sentimentos e ações que mencionamos, ela também consiste na coragem, na força e no vigor para defender os interesses da pátria acima da própria vida se for necessário, além da posse de algumas habilidades ou estratégias necessárias para atacar ou se defender do inimigo.

Tais argumentos revelam o caráter multiforme que reveste o conceito *virtù* no pensamento maquiaveliano. Antes de tratarmos da *virtù* popular, que é o objetivo principal deste capítulo, analisaremos sucintamente algumas nuances da *virtù* principesca nos escritos maquiavelianos.

2.4.1 A multiformidade da *virtù* principesca e sua relação com a fortuna

Compreendemos até aqui que, de acordo com o pensamento de Maquiavel, a *virtù* principesca pode ser entendida como uma espécie de saber prático excepcional e/ou poder de ação excepcional. Nos capítulos VI, XV-XVIII e XXV d’*O Príncipe*, o autor revela que esse saber também assume nuances diferentes. Vejamos de modo sucinto como algumas dessas diferenças aparecem na obra.

No capítulo VI, Maquiavel observa que os principados novos conquistados com as armas próprias e o uso da *virtù* normalmente são mais estáveis e duradouros do que aqueles são conquistados com armas e a fortuna de outrem. Ou seja, o príncipe que souber usar da própria *virtù* para instaurar uma nova ordem²²⁸ tende a obter sucesso e conservar o seu domínio com maior facilidade e segurança, ainda que o tenha conquistado com

²²⁷ Isto é, apesar de em uma república poder haver alguns homens com ações políticas excepcionais, de um modo geral, para Maquiavel a *virtù* republicana se assenta no povo, como se pode observar na citação do Skinner (2009).

²²⁸ Que é o principado novo.

dificuldade²²⁹. Nesse mesmo capítulo, o autor também revela que a *virtù* principesca normalmente se concretiza numa relação de dependência com a fortuna, a qual pode se manifestar de diversas formas:

Quanto aos que, pela própria *virtù* e não pela fortuna, se tornaram príncipes, digo que os melhores foram Moisés, Ciro, Rômulo, Teseu etc. (...) Examinando suas ações e suas vidas, veremos que não receberam da fortuna mais do que a ocasião, que lhes deu a matéria para introduzirem a forma que lhes aprouvesse. E sem a ocasião a *virtù* de seu ânimo se teria perdido, assim como, sem a *virtù*, a ocasião teria seguido em vão. Era necessário, portanto, que Moisés encontrasse no Egito o povo de Israel escravizado e que este se dispusesse a segui-lo. Era preciso que Rômulo não se contentasse com Alba e tivesse sido abandonado ao nascer, para que se tornasse rei de Roma e fundador daquela pátria. Era preciso que Ciro encontrasse os persas descontentes com o império dos medas e estes debilitados e afeminados pela longa paz. Não poderia Teseu demonstrar sua *virtù* se não tivesse encontrado os atenienses dispersos. Essas ocasiões, portanto, tornaram aqueles homens afortunados; enquanto sua excelente *virtù* fez com que reconhecessem a ocasião. Com isso, trouxeram honra e felicidade a suas pátrias. Aqueles que, por caminhos valorosos como estes, se tornam príncipes, conquistam o principado com dificuldade, mas o conservam com facilidade (MAQUIAVEL, 2001, p. 24-25)²³⁰.

Com base nessa citação, observamos dois elementos que são fundamentais para que sejam reveladas ações de *virtù* do príncipe novo e que, de alguma maneira, tais elementos também constituem nuances da *virtù* em outras tipificações políticas de homens. O primeiro elemento é a fortuna, a qual sempre oferece aos homens diversas ocasiões que podem ser, em si mesmas, favoráveis ou não aos seus interesses. Sendo assim, as ações virtuosas sempre carecem de elementos objetivos externos ao agente e que, muitas vezes, podem representar uma situação de adversidade para ele²³¹. Os grandes homens aludidos pelo florentino na citação anterior só se tornaram efetivamente grandes por causa das ocasiões adversas que a fortuna lhes ofereceu. Do contrário, o potencial deles não teria sido manifesto.

O termo fortuna é mais um daqueles que não é definido claramente por Maquiavel, e ao longo da história do pensamento filosófico, ele tem se apresentado de maneira multiforme. Neste trabalho, o entendimento que elaboramos acerca da fortuna é aquele ao qual já aludimos no primeiro capítulo: conjunto de forças, circunstâncias, acontecimentos previsíveis ou não, que afetam positiva ou negativamente a vida humana. Tais

²²⁹ “Digo, portanto, que nos principados completamente novos, onde há um novo príncipe, existe maior ou menor dificuldade para mantê-lo conforme seja maior ou menor a *virtù* de quem o conquistou. Contudo, aquele que depende menos da fortuna consegue melhores resultados” (MAQUIAVEL, 2001, p. 23).

²³⁰ *O Príncipe*, capítulo VII.

²³¹ Tais fatos objetivos, em se tratando dos principados, normalmente se assentam nas manifestações da fortuna. Nos casos das repúblicas, além da fortuna, eles também podem se assentar nas boas leis, nos bons costumes, na religião, etc. Abordaremos melhor os elementos que fazem os homens agirem bem no terceiro capítulo do nosso trabalho.

acontecimentos podem ser ou não manejados adequadamente pelos homens. Nesse sentido, no capítulo XXV d' *O Príncipe*, Maquiavel compara a fortuna com

um desses rios impetuosos que, quando se irritam, alagam as planícies, arrasam as árvores e as casas, arrastam terras de um lado para levar a outro: todos fogem deles, mas cedem ao seu ímpeto, sem poder detê-los em parte alguma. Mesmo assim, nada impede que, voltando a calma, os homens tomem providências, construam barreiras e diques, de modo que, quando a cheia se repetir, ou o rio flua por uma canal, ou sua força se torne menos livre e danosa. O mesmo acontece com a fortuna, que demonstra a sua força onde não encontra uma *virtù* ordenada, pronta para resistir e volta o seu ímpeto para onde sabe que não foram erguidos diques ou barreiras para contê-la. Se considerares a Itália, que é sede e origem dessas alterações, verás que ela fosse convenientemente ordenada pela *virtù*, como a Alemanha, a Espanha e a França, ou esta cheia não teria causado as grandes variações que ocorrem, ou estas sequer teriam acontecido (2001, p. 119-120).

Pelo fato de os homens, as coisas e/ou situações e o mundo que os envolvem serem todos contingentes, a fortuna sempre se manifestará por meio de acontecimentos e/ou ocasiões como as exemplificadas nas duas citações acima, que possibilitarão que tais homens se tornem virtuosos e exitosos, ou então, medíocres e fracassados. Ou seja, os homens de um modo geral, mais cedo ou mais tarde, de um modo ou do outro, sempre serão contemplados pela fortuna que lhes oferecerá diversas ocasiões, as quais lhes ensejam obter sucesso ou ruína em seus feitos. Com isso podemos entender que, segundo Maquiavel, a fortuna é um dos elementos constitutivos e inextirpáveis dos assuntos humanos em suas diversas dimensões: “Julgo possível ser verdade que a fortuna seja árbitro de metade de nossas ações, mas que também deixa ao nosso governo a outra metade, ou quase” (2001 p. 119)²³².

Essa outra metade que compete ao governo humano leva ao segundo elemento que observamos ser considerado pelo florentino como constitutivo da *virtù* principesca²³³: o saber prático enquanto capacidade para compreender e aproveitar adequadamente as ocasiões surgidas²³⁴. O fato de possuir ou não esse saber prático faz com que os homens em posição de liderança, como é o caso dos príncipes, incorram em situações de sucesso ou de ruína diante das ocasiões que são oferecidas pela fortuna. Pois de nada adianta a fortuna oferecer a ocasião se esta não for bem aproveitada pelos homens. Quando as ocasiões que surgem são desperdiçadas, a exemplo das mencionadas nas citações, elas podem se tornar nocivas e, na melhor das hipóteses, inúteis dentro de um corpo político.

²³² *O Príncipe*, capítulo XXV.

²³³ Em alguma medida o saber prático também faz parte da *virtù* do cidadão republicano.

²³⁴ O saber prático, sobretudo no que concerne aos príncipes, também está ligado ao agir em conformidade com o que for necessário em meio às situações empíricas, ou seja, agir de acordo com o espírito do tempo.

Acerca dos exemplos mencionados por Maquiavel no capítulo VI d’*O Príncipe*, podemos observar que se Moisés não tivesse sabido aproveitar adequadamente a situação de escravidão dos hebreus no Egito, certamente ele não teria entrado para história como um grande líder político e religioso; e os hebreus talvez houvessem simplesmente continuado como escravos por muito mais tempo ou nunca teriam se tornado um povo independente como o foram. Da mesma forma, se Rômulo não tivesse se tornado o fundador de Roma, talvez ele fosse apenas mais um exemplo de homem mal nascido e desafortunado, ao passo que a cidade, por sua vez, poderia não ter obtido de outro a estruturação política que recebeu dele.

Sendo assim, podemos afirmar que para um príncipe obter êxito nos assuntos humanos e políticos, faz-se necessário que ele saiba lidar com esses dois elementos²³⁵: a fortuna enquanto matéria ou aquela que oferece a matéria²³⁶, e a *virtù* enquanto forma ou aquela que possibilita que tal matéria seja moldada. Como afirmou Maquiavel, o príncipe novo tem em mãos a oportunidade para dar forma a uma determinada matéria e/ou imprimir uma nova ordem e novos métodos sobre um povo. Ou até mesmo tem à sua disposição a ocasião para manejar aquilo que de ruim acontece com ele ou com seu principado. Caso ele disponha de *virtù* para realizar essa tarefa, é muito provável que fará isso de forma exitosa, como foi caso dos personagens que são aludidos no capítulo VI d’*O Príncipe*. Dessa maneira, a *virtù* do príncipe, compreendida como saber prático, configura-se como capacidade para entender e aproveitar as ocasiões oferecidas pela fortuna. Nesse mesmo contexto, tal *virtù* também pode assumir outra nuance, que é a capacidade para tomar atitudes adequadas frente a mudanças e exigências do tempo: “Creio ainda que é feliz aquele que combina o seu modo de proceder com as exigências do tempo e, similarmente, que são infelizes aqueles que, pelo seu modo de agir, estão em desacordo com os tempos” (MAQUIAVEL, 2001, p. 120)²³⁷. Assim, para obter o sucesso, é indispensável ao príncipe saber ler os acontecimentos que se dão em cada momento e, com base em tal leitura, conseguir prever e prover os meios necessários para praticar ações proveitosas do ponto de vista político, exercendo controle sobre as forças desfavoráveis da fortuna. O príncipe que não consegue compreender a verdade efetiva das coisas e nem dominar os meios necessários para exercer suas funções, por mais que tenha boas intenções e vontade de sucesso, está sempre propenso ao fracasso, que mais cedo ou mais tarde se

²³⁵ A fortuna e a *virtù* que, em alguma medida, são elementos antitéticos, porém, interdependentes.

²³⁶ Sendo que tal matéria é ambivalente, podendo ser favorável e ou não aos interesses do agente.

²³⁷ *O Príncipe*, capítulo XXV.

concretiza. Esse entendimento é confirmado na seguinte afirmação de Maquiavel:

É necessário, portanto, para bem compreender este assunto, examinar se estes inovadores dispõem de meios próprios ou dependem de outros, isto é, se para realizar a sua obra precisam pedir ou podem forçar. No primeiro caso, acabam sempre mal e não conseguem nada; mas quando dispõem de seus próprios meios e podem forçar, é raro que fracassem. Segue-se daí que todos os profetas armados vencem, enquanto os desarmados se arruinam, porque além do que já ficou dito, a natureza dos povos é variável; e, se é fácil persuadi-los de uma coisa, é difícil firmá-los naquela convicção. Por isso, convém estar organizado de modo que, quando não acreditarem mais, seja possível fazê-los crer à força. Moisés, Ciro, Teseu e Rômulo não teriam conseguido que suas constituições fossem obedecidas por tanto tempo, se estivessem desarmados. Em nossos tempos foi que aconteceu ao frei Girolamo Savanarola, que se arruinou com sua ordem nova a partir do momento em que a multidão começou a não acreditar nela, pois ele não dispunha de meios nem para manter firmes os que haviam acreditado, nem para fazer crer os descrentes. Homens assim enfrentam grandes dificuldades, defrontando-se em seu caminho com perigos que precisam ser superados com a *virtù* (2001, p. 25-26)²³⁸.

Tendo destacado a necessidade de o príncipe atuar com os seus próprios meios de modo a contar mais com suas próprias forças e armas do que com as de outrem, Maquiavel também revela que esses meios necessários ao êxito político, e a ação conforme as exigências das situações empíricas, às vezes não coincidem com os valores morais existentes²³⁹. Então, o príncipe que, a exemplo de Savanarola, tentar se orientar acima de tudo por tais valores, tende a se arruinar no momento em que eles se mostrarem ineficientes politicamente. Por isso, nos capítulos XV-XVIII d'*O Príncipe*, o secretário florentino observa que em várias situações, a *virtù* do príncipe²⁴⁰ também consiste em tomadas de atitudes que, do ponto de vista moral, podem ser consideradas infames ou desumanas. Como, por exemplo, aprender a não ser bom e se valer disto ou não conforme a necessidade; ser mais parcimonioso que liberal frente aos súditos; preferir ser temido que amado quando tiver que escolher entre as duas alternativas; não manter a palavra dada quando isso for prejudicial ou não existirem mais as razões que o levaram a prometer; fazer uso adequado da crueldade e da força, etc.

No capítulo XVIII, Maquiavel alude a dois animais cujas características são descritas para entendemos que sintetizam, de um modo geral, o conteúdo constituinte da *virtù* principesca. Assim, afirma o autor: “visto que um príncipe, se necessário, precisa saber usar bem a natureza animal, deve escolher a raposa e o leão, porque o leão não tem

²³⁸ *O Príncipe*, capítulo VI.

²³⁹ Em se tratando da época de Maquiavel, esses valores morais eram descritos num catálogo cristão e humanista que continha valores como: bondade, piedade, clemência, caridade, humanidade, fé, etc.

²⁴⁰ A *virtù* do príncipe, que em uma dada situação está ligada ao saber aproveitar as ocasiões que são oferecidas pela fortuna, em outra situação consiste na tomada de atitudes consideradas necessárias por Maquiavel e que podem contrariar a moral vigente.

defesa contra os laços, nem a raposa contra os lobos. Precisa, portanto, ser raposa para conhecer os laços e leão para aterrorizar os lobos” (MAQUIAVEL, 2001, p. 84)²⁴¹. No que tange ao leão, compreendemos que ele representa a força, a ousadia e o poder de ação que um príncipe precisa ter para manter a ordem em seu estado, resolvendo adequadamente os conflitos entre os seus súditos e evitando que conspirem contra ele ou o tornem desprezível, de forma que o temam quando necessário. De igual modo, o aspecto leonino também representa a capacidade do príncipe para se impor frente aos seus inimigos externos, e fazer o que for necessário para fundar e/ou conservar o seu principado. Assim, além de fazer a leitura adequada das situações e pensar corretamente sobre quais atitudes tomar no exercício de seu governo, o príncipe também deve dispor dos elementos subjetivos²⁴² e objetivos²⁴³ necessários para realizar tais atitudes.

Segundo o florentino, todo príncipe precisa entender que, para se manter no poder de forma honrosa e gloriosa, deve evitar tanto ser odiado quanto ser desprezado pelos seus súditos. Na visão de Maquiavel, o que pode tornar um governante desprezível é

ser tido como inconstante, leviano, efeminado, pusilânime e irresoluto, coisas que um príncipe deve evitar como os escolhos, devendo empenhar-se para que, em suas ações, se reconheça grandeza, ânimo, ponderação e energia. Em sua atuação junto às intrigas privadas dos súditos, deve firmar suas decisões como irrevogáveis e manter sua posição de modo que ninguém pense em enganá-lo nem fazê-lo mudar de opinião (2001 p. 87)²⁴⁴.

Como se pode notar, as atitudes e os comportamentos que levam o príncipe a ser mal reputado frente aos seus súditos estão muito ligados à falta das qualidades leoninas. Isso enseja que ele contraia para si conspiradores e, conseqüentemente, a sua ruína, cuja origem pode vir tanto de fora dos seus domínios quanto do interior deles.

Tratando agora da metáfora da raposa, compreendemos que ela representa o conhecimento prático, a prudência e/ou o discernimento que o governante deve possuir para efetuar as escolhas mais úteis ou as menos nocivas ao seu principado. A abordagem maquiaveliana sobre este assunto revela que é o uso das qualidades da raposa que possibilita ao príncipe saber quando é que ele não deve ser bom e como se valer disso; quando e como empregar bem a crueldade; quando e como não ser liberal, mas parcimonioso; e em quais situações ele não deve manter a palavra dada.

Voltando a analisar a questão do ódio, conforme propomos anteriormente, no capítulo XIX d’*O Príncipe* Maquiavel acentua que além do desprezo, existe outra coisa

²⁴¹ *O Príncipe*, capítulo XVIII.

²⁴² Como: coragem, força, energia, ânimo.

²⁴³ Boas armas, boas leis e bons amigos e/ou aliados.

²⁴⁴ *Ibidem*, capítulo XVIII.

que o príncipe deve evitar em meio aos seus súditos, a saber, não ser odiado por eles. O nosso autor descreve como esse ódio pode ser contraído:

Como afirmei antes, torna-o odioso, sobretudo, ser rapace e usurpador das coisas e das mulheres dos súditos, do que se deve abster, pois os homens em geral vivem contentes enquanto deles não se toma o patrimônio nem a honra, restando ao príncipe apenas ter que combater a ambição de uns poucos, a qual pode ser refreada de muitas maneiras e com facilidade (MAQUIAVEL, 2001, p. 87).

Essa afirmação nos faz entender que, assim como as qualidades leoninas contribuem para que um príncipe não seja desprezado, da mesma forma as qualidades da raposa ajudam-no a não praticar as coisas que o tornam odiado pelo seu povo. Se a ousadia²⁴⁵ possibilita ao príncipe conquistar o poder, a sua prudência²⁴⁶ faz com que ele o mantenha de forma honrosa e gloriosa não se tornando, portanto, um tirano. Nessa linha de raciocínio, o florentino revela que um príncipe prudente normalmente tenta evitar os atos conspiratórios contra si buscando sempre a estima popular e administrando de forma adequada os humores dos grupos sociais que conflitam dentro do seu principado. Assim escreve o autor:

Concluo, portanto, que um príncipe deve ter em pouca conta as conspirações enquanto o povo lhe for favorável, mas, quando este se tornar seu inimigo ou lhe tiver ódio, deverá temer todas as coisas e todo mundo. Os estados organizados e os príncipes sábios têm aplicado toda diligência tanto em não exasperar os grandes como em satisfazer o povo e fazê-lo contente, porque esta é uma das principais funções que cabem a um príncipe (MAQUIAVEL, 2001, p. 90)²⁴⁷.

Com base nessa citação, podemos entender que o secretário florentino não defende que o melhor para um príncipe é que ele busque alcançar e conservar o poder a qualquer custo, podendo fazer tudo o que conseguir seguindo os seus caprichos e satisfazendo unicamente os seus desejos. Pois, ainda que as suas atitudes leoninas lhe propiciem o poder, não são todas elas que o tornam glorioso e excelente. Essa ideia é elucidada no capítulo VIII d’*O Príncipe*, onde, ao falar sobre Agátocles Siciliano, o autor elenca alguns exemplos de ações que, por mais ousadas que sejam, não inserem o seu agente na história dos homens excelentes, ainda que possam lhe render o poder: “Não se pode propriamente chamar de *virtù* o fato de assassinar seus concidadãos, trair os amigos, não ter fé, piedade, nem religião. Deste modo pode se adquirir poder, mas não a glória” (MAQUIAVEL, 2001, p. 38). Se por um lado a *virtù* principesca, para se confirmar como tal, precisa em várias

²⁴⁵ Que o equipara ao leão.

²⁴⁶ Que o equipara a raposa.

²⁴⁷ *O Príncipe*, capítulo XIX.

situações contrariar os valores morais; por outro lado, para se afirmar de fato como *virtù*, ela não pode produzir qualquer tipo de resultado, mas precisa obedecer alguns limites. Ou seja, existem ações, a exemplo das supracitadas, que são reprováveis tanto do ponto de vista moral quanto político. Por isso, ao serem praticadas, elas não resultam na glória do príncipe, mas podem torná-lo odioso, um tirano, de modo que ele pode incorrer numa situação de insegurança dentro do seu próprio principado devido às iminentes conspirações e/ou as possíveis vinganças daqueles que forem injuriados por ele. Sendo assim, com base na perspectiva maquiaveliana, o mais aconselhável politicamente é que tanto o limite quanto a mola propulsora da *virtù* e das ações principescas se assentem na busca pela honra e pela glória²⁴⁸ do governante²⁴⁹. Porque o príncipe, para alcançar o reconhecimento devido dos seus súditos que é capaz de torná-lo honrado e glorioso, precisa antes de tudo se esforçar para não se tornar um tirano odioso e desprezível. Para isso, ele não pode extorquir as propriedades e a honra dos seus súditos, mas deve procurar a estima deles e resolver os conflitos que surgem entre eles atendendo aos seus humores, dando-lhes segurança e garantindo a ordem. Portanto, aquele príncipe que deseja ser honrado e glorioso tem de, em alguma medida, agradar e respeitar os que estão sob o seu domínio. Do contrário, ele pode até se manter no poder, mas com uma má reputação e numa situação de insegurança entre os seus governados.

Porém, sendo assim, o que torna necessário ao príncipe tomar algumas atitudes que podem ser consideradas imorais pelos seus súditos? Podemos notar que nos capítulos d’*O Príncipe*²⁵⁰ que mencionamos no início deste tópico, Maquiavel alude a esta questão escrevendo que os governantes tomam tais atitudes não só por causa do seu desejo de conquistar e/ou conservar o poder²⁵¹, mas também por causa da condição humana, isto é, pelo fato de os homens serem, de modo geral, volúveis, propensos ao mal e juízes das coisas mais pelas aparências do que pela realidade.

Por isso no capítulo VI da obra em análise, ao justificar a necessidade dos profetas estarem armados para se tornarem vencedores, o autor acentua que “a natureza dos povos é

²⁴⁸ Pois, conforme já argumentamos seguindo a perspectiva maquiaveliana, o caminho da glória impõe alguns limites para as ações do príncipe.

²⁴⁹ Do contrário, o príncipe que não busca a honra e a glória, está muito propenso a se tornar odioso e desprezível.

²⁵⁰ VI, XV-XVIII.

²⁵¹ Normalmente esta razão é muito elencada entre os comentadores, sobretudo pelos que leem Maquiavel como o técnico frio da política ou sob a perspectiva do maquiavelismo. Não pretendemos aqui analisar o mérito desta razão, porém, compreendemos que, apesar de não estar excluída do pensamento maquiaveliano, ela não é a única. Pois o fato de os homens serem o que são também influencia nas atitudes tomadas pelos príncipes.

variável; e, se é fácil persuadi-los de uma coisa, é difícil firmá-los naquela convicção” (MAQUIAVEL, 2001, p. 25). Nesse sentido, os profetas desarmados normalmente acabarão incorrendo em perdas. No capítulo XVII, ao justificar que quando o príncipe tiver que escolher entre ser amado ou temido é mais útil a última alternativa, Maquiavel destaca que “os homens têm menos receio de ofender a quem se faz amar do que a outro que se faça temer; pois o amor é mantido por vínculo de reconhecimento, o qual sendo os homens perversos, é rompido sempre que lhes interessa, enquanto o temor é mantido pelo medo ao castigo, que nunca te abandona” (MAQUIAVEL, 2001, p. 80). Como o temor está ligado à vontade do príncipe, e o amor à vontade dos homens, é mais viável que, tendo de escolher, ele opte contar com sua vontade, uma vez que a dos homens não é absolutamente confiável.

Todavia é no capítulo XVIII que Maquiavel responde melhor a esta questão²⁵² ao afirmar que o príncipe prudente deve saber não manter a palavra dada quando isso for prejudicial ou quando não existirem mais as razões que o levaram a prometer. Ele destaca que “se os homens fossem todos bons, este preceito não seria bom, mas, como são maus e não mantêm sua palavra para contigo, não tens também que cumprir a tua” (MAQUIAVEL, 2001, p. 84). O descumprir com a palavra não é algo bom em si mesmo, mas, dependendo da situação, torna-se não só útil, como também uma questão de necessidade a fim de evitar prejuízos maiores²⁵³. Neste mesmo capítulo, o nosso autor observa que é necessário ao príncipe saber dissimular os seus aspectos leoninos e também os da raposa, ou seja, ele precisa parecer, aos olhos do povo, possuir certas qualidades morais como: piedade, fé, integridade, humanidade e religiosidade. Na prática não é necessário que ele as tenha todas, é até aconselhável que não as tenha, mesmo para evitar danos. Porém, a razão de ele ter que simular possuí-las se justifica no fato de que “os homens, em geral, julgam as coisas mais pelos olhos que com as mãos, porque todos podem ver, mas poucos podem sentir. Todos vêem aquilo que parece, mas poucos sentem o que és; e estes poucos não ousam opor-se à opinião da maioria, que tem, para defendê-la, a majestade do estado” (MAQUIAVEL, 2001, p. 85)²⁵⁴. Como os homens costumam se orientar a partir das aparências²⁵⁵ que são elaboradas no âmbito do senso comum, no que

²⁵² Isto é: o que torna necessário ao príncipe tomar algumas atitudes que podem ser consideradas imorais pelos seus súditos?

²⁵³ Esta questão de não cumprir o prometido também aparece no capítulo XLII da terceira parte dos *Discursos*, em que o florentino defende não ser preciso cumprir uma promessa que foi feita mediante a força.

²⁵⁴ *O Príncipe*, capítulo XVIII.

²⁵⁵ Tais aparências correspondem aos simulacros de virtudes, que em se tratando da época de Maquiavel, eram elaborados não só pelo senso comum, como também pela religião cristã e alguns viés do humanismo.

tange a vida política, eles tomam como referência o catálogo de virtudes mencionado acima, que para Maquiavel não passa de simulacro de virtudes, e esperam que o príncipe também se oriente a partir delas. Sendo eles maioria, e com potencial para impactar o reinado do príncipe caso se sintam injuriados, é aconselhável que ele busque, com prudência e astúcia, parecer possuir tais virtudes para aplacar os ânimos morais do povo. Ao abordar esse assunto, Lidia Maria Rodrigo afirma que “o povo louva o príncipe cujo comportamento pareça virtuoso na perspectiva do catálogo humanista das virtudes²⁵⁶”, e que, de igual modo, “foge aos vícios²⁵⁷”. Porém, ao mesmo tempo em que espera que o príncipe realize “um ideal ético”, o povo também espera que ele “tenha uma conduta política eficaz”. Para a nossa comentadora, essas são “duas demandas contraditórias na perspectiva maquiaveliana” (RODRIGO, 2002, p. 80). Porém, este povo que normalmente não pensa os assuntos humanos para além das suas aparências, dificilmente percebe que essas duas coisas dificilmente são conciliáveis. Nesse contexto, sendo os homens quem são, para conservar o seu poder de forma virtuosa, o príncipe precisa usar bem das qualidades da raposa e do leão a fim de saber e ter a coragem para

evitar a infâmia dos vícios que lhe tirariam o estado e guardar-se, na medida do possível, daqueles que lhe fariam perdê-lo. (...) Também não deverá importar-se de incorrer na infâmia dos vícios sem os quais lhe seria difícil conservar o estado porque, considerando tudo muito bem, se encontrará alguma coisa que parecerá *virtù* e, sendo praticada, levaria a ruína; enquanto que uma outra que parecerá vício, quem a praticar poderá alcançar segurança e bem-estar (MAQUIAVEL, 2001, p. 74)²⁵⁸.

Como mostrou o nosso autor, existem ações que aparentam ser boas, porém são ruins do ponto vista da utilidade política, como também existem aquelas que aparentemente são más e, no entanto, são boas na sua realidade. Não podendo contar com a compreensão da maioria dos homens sobre tais situações, resta ao príncipe saber discerni-las e conseguir agir de forma a não se tornar odiado e nem desprezível, devendo conservar estável o seu principado. Para isso, é necessário que ele faça uma articulação apropriada entre o que ele de fato é, a sua aparência e o imaginário popular, o que demanda a astúcia da raposa. Como escreve Rodrigo:

A astúcia confere ao príncipe instrumentos para “transtornar” a cabeça dos homens, isto é, dirigir e moldar os julgamentos e comportamentos dos súditos (...) o aspecto central da astúcia maquiaveliana consiste em levar o povo a acreditar que realiza seu ideal moral, quando, efetivamente, trabalha para

²⁵⁶ Bondade, piedade, clemência, caridade, humanidade e fé etc.

²⁵⁷ Crueldade, rapacidade, infidelidade, leviandade e incredulidade.

²⁵⁸ *O Príncipe*, capítulo XV.

implementar o projeto político concebido pelo príncipe novo. O fato de que o povo por vezes se veja ludibriado pela astúcia do príncipe para não constituir problema, uma vez que tal engano supostamente se dá em seu próprio benefício (2002, p. 83)²⁵⁹.

O fato do povo geralmente se mostrar ignorante em matéria de política e preso a simulacros de virtudes, em um principado isso não acarreta grandes perturbações ou efeitos negativos, uma vez que a estabilidade da ordem política depende muito, e em alguns casos, depende exclusivamente da *virtù* do príncipe. Porque a *virtù* dos súditos normalmente se restringe à obediência devida às leis e/ou às ordens do governante, de maneira que esse tipo de *virtù* não é determinante na construção da grandeza ou na glória de um estado principesco, pelo menos não tanto como são as tomadas de decisões e os grandes feitos por parte do príncipe. Já em uma república, a falta de *virtù* dos cidadãos pode resultar em vários problemas políticos ou até acarretar a ruína de todo corpo político. Em contrapartida, o exercício dela se torna necessário para que as dissensões dos humores se tornem convergentes com a grandeza da ordem republicana. Assim, analisaremos agora em que consiste a *virtù* dos homens no seio de uma república.

2.4.2 A *virtù* republicana em seus diversos aspectos

De acordo com o que abordamos sobre a perspectiva maquiaveliana em *O Príncipe*, a *virtù* dos governantes diz respeito a uma excepcionalidade para desenvolver uma liderança política bem sucedida. Nos *Discursos*, apesar de não estar descartado o caráter de excepcionalidade que pode aparecer nas ações de alguns homens – por exemplo, no ato fundacional de uma república ou ocasionalmente em algum desdobramento da vida política –, o conteúdo da *virtù* republicana que é delineado em tal obra possui uma dimensão predominantemente coletiva²⁶⁰. Como afirma Skinner:

Nos *Discursos* (...) Maquiavel não está interessado apenas na *virtu* dos indivíduos, mas também na idéia de que essa mesma qualidade possa encontrar-se no conjunto dos cidadãos. Igualmente o atrai a sugestão, mais abstrata e metafórica, de que o próprio Estado seja capaz de *virtu*, assim como está sujeito a se corromper. Disso resulta uma visão mais coletiva da *virtu*, a qual serve para aproximar o significado desse termo, em boa medida, da idéia de “espírito público” – a expressão, por sinal, que Henry Nevile utilizou para traduzir “*virtu*” na sua edição inglesa, em fins do século XVII, de *The works of the famous Nicolas Machiavel* (2009, 196).

²⁵⁹ *O Príncipe*, capítulo XV.

²⁶⁰ Isto é, apesar de em uma república poder haver alguns homens com ações políticas excepcionais, de um modo geral, para Maquiavel a *virtù* republicana se assenta no povo, como se pode observar na citação de Skinner (2009).

De acordo com essa interpretação de Skinner, entendemos que para se ter uma república bem ordenada, Maquiavel não destaca a importância apenas de alguns cidadãos excepcionais que, em algumas situações, praticam ações excepcionais, mas ele também reconhece que o povo, enquanto corpo político coletivo, pode e deve contribuir efetivamente com a estabilidade da ordem republicana desempenhando ações de *virtù*²⁶¹. Pois, dentre as razões pelas quais o secretário florentino prefere o regime republicano, está o fato de que “as repúblicas têm vida mais longa e mais demorada a boa fortuna que os principados, porque podem, mais que os príncipes, acomodar-se à diversidade dos tempos, em razão da diversidade dos cidadãos que nelas há” (MAQUIAVEL, 2007, p. 352)²⁶². Para Maquiavel, em uma república se pode mobilizar mais *virtù* do que em um principado. Essa diversidade de cidadãos mencionada pelo autor não se restringe a alguns homens, de forma isolada, que são capazes de ações de *virtù*, mas indica que uma república também pode ter um povo virtuoso.

Com esses argumentos, não queremos aqui apontar quem é mais importante para uma república, se é o povo como um todo ou alguns cidadãos extraordinários que se destacam dentro da vida política. O que desejamos com esses argumentos é realçar que, para Maquiavel, a *virtù* republicana se assenta tanto em alguns cidadãos distintos, quanto indistintamente no povo como um todo. Em ambos os casos, tal *virtù* constitui-se numa condição fundamental para tornar as dissensões dos humores convergentes com a liberdade republicana. Vejamos então algumas partes dos *Discursos* que elucidam como a *virtù* republicana se manifesta, e que também revelam a importância da mesma para a estabilidade de uma república bem ordenada.

2.4.3 A *virtù* republicana radicada no povo enquanto corpo político coletivo

Ao comparar a grandeza da república de Roma com as ruínas da república de Florença, Michel Senellart destaca que a diferença entre ambas, apontada por Maquiavel, não se baseia apenas nas suas respectivas instituições, ou seja, no fato de a primeira ter tido instituições melhores e/ou mais perfeitas do que as da segunda. O diferencial dessas duas repúblicas se assenta na “diversidade dos fins a que o povo se propunha: desfrutar do poder assim como os nobres, em Roma, governar sozinho em Florença. (...) o mal florentino vinha de que o desejo negativo do povo de não ser dominado transformou-se em desejo

²⁶¹ Essa ideia faz alusão ao assunto que desenvolvemos no segundo capítulo, nos tópicos 2.1.1 e 2.1.2, em que tratamos da importância dos grandes e do povo dentro de república.

²⁶² *Discursos*, Terceira Parte, capítulo IX.

positivo de dominar” (SEHELLART, 1996).

Ora, se em Roma o povo queria estar no governo juntamente com os grandes, não para usurpar o poder e oprimir, mas para impedir a dominação deles e defender a liberdade, isso significa que o povo romano conseguia desempenhar mais ações de *virtù* do que o povo florentino²⁶³. Sendo assim, de acordo com a perspectiva de Senellart, mais do que a qualidade das leis e das instituições, foi a presença e/ou a ausência de ações de *virtù* no conjunto dos cidadãos de tais repúblicas que marcou a diferença política entre elas. De modo que em uma das repúblicas os conflitos, na maioria das vezes, convergiam para o bem da vida livre, e na outra, eles normalmente representavam/significavam elementos divergentes da ordem política. Como ilustração dessa ideia, o florentino alude que, em Roma, durante os seus tempos de grandeza republicana, o povo não usurpou o poder como aconteceu em Florença, porque era virtuoso e tinha o bem comum e o da sua pátria acima dos seus interesses particulares.

No capítulo 55 da primeira parte dos *Discursos*, Maquiavel apresenta alguns exemplos que comprovam o quanto a *virtù* popular é útil e necessária para tornar as dissensões dos humores convergentes com a estabilidade de uma ordem republicana. Logo no início do capítulo, o autor relata a ocasião em que o senado romano emitiu um edito determinando que a plebe pagasse ao erário público um décimo daquilo que ela tinha pilhado na guerra. Embora o senado não houvesse calculado o montante da plebe, ainda assim ela fez o pagamento devido, mesmo estando insatisfeita com a determinação dos senadores. Maquiavel destaca duas coisas como interessantes nesse exemplo. Uma é que “o senado confiava na bondade da plebe e julgava que ninguém deixaria de entregar exatamente aquilo que se determinava naquele edito”. A outra coisa é que “a plebe não pensou em fraudar em parte o edito, dando menos do que devia, mas sim em livrar-se dele com demonstrações abertas de indignação” (MAQUIAVEL, 2007, p. 158-159)²⁶⁴. Pode-se perceber o quanto o povo romano agia de forma excepcional, pois teve a ocasião para ludibriar o senado e não cumprir o edito da maneira devida, porém, não o fez em nome do bem comum. E apesar de sua indignação com o edito, não agiu indevidamente violando aquele preceito legal, mas manifestou-se de forma pública e ordinária para não comprometer a ordem cívica.

Nesse mesmo capítulo, Maquiavel apresenta outro exemplo similar, o qual

²⁶³ Isto é, o povo romano conseguia desempenhar mais ações de civismo, agia mais orientado pelo amor à pátria e pelo compromisso com o bem comum.

²⁶⁴ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo LV.

aconteceu na Alemanha e que também retrata a dimensão coletiva da *virtù* republicana:

Naquelas repúblicas, quando é preciso gastar alguma quantidade de dinheiro público, os magistrados ou conselhos que têm autoridade para tanto impõem a todos os habitantes da cidade um por cento ou dois do rendimento de cada um. E, tomada tal deliberação, segundo o costume [*l'ordine*] da cidade, cada um se apresenta diante dos coletores de tal imposto e, fazendo antes o juramento de pagar a soma conveniente, joga numa caixa a tanto destinada aquilo que, segundo a sua consciência, lhe parece dever pagar: desse pagamento ninguém é testemunha, a não ser quem paga. Donde se pode concluir que ainda há bondade e religião naqueles homens. E deve-se imaginar que cada um pague a verdadeira soma: porque, se não pagasse, não se obteria naquela arrecadação a quantidade que fora prevista (...), a fraude ficaria sendo conhecida: e, em sendo conhecida a fraude, adotar-se-ia uma modalidade diferente de arrecadação (2007, p. 160)²⁶⁵.

Também no capítulo VIII, Maquiavel mostra que em uma república não corrompida, um mau cidadão não pode agir maldosamente. Quando analisamos essa parte da obra no tópico em que tratamos da renovação das instituições, destacamos que numa república assim, o mau cidadão não logra êxito em suas improbidades em função da estrutura institucional existente, a qual o coíbe de realizá-las. Nessa abordagem que apresentamos agora, destacamos que além desse aspecto institucional, também está implícita no mesmo capítulo a ideia de que a república romana não estava corrompida, e, portanto, os maus cidadãos fracassavam em seus planos porque a *virtù* coletiva ainda estava vigente nela. Essa ideia pode ser abstraída de várias alusões que o autor faz ao longo do desenvolvimento do capítulo, como, por exemplo, quando mostra que se o povo romano fosse corrompido, teria aceitado as ofertas²⁶⁶ de Espúrio e aberto caminho à tirania. Uma segunda alusão que revela o quanto foi útil a *virtù* coletiva dos romanos para assegurar (ou para tornar os conflitos convergentes com) a grandeza da república romana aparece no texto quando Maquiavel afirma que “exemplo muito maior que esse é o de Mânlio Capitolino”. Em tal episódio, o nosso autor mostra que Mânlio, não aceitando a honra e a glória que foram atribuídas a Fúrio Camilo pelo fato de ele ter libertado Roma da opressão dos franceses, começou a causar tumultos na cidade, primeiramente tentando semear discórdias entre os senadores e depois se voltando para plebe, na intenção de manipulá-la e obter o seu apoio para desempenhar os seus interesses maldosos.

Nesse relato, chama-nos muito à atenção o destaque de Maquiavel sobre o fato de que Mânlio, dominado pela inveja contra Fúrio Camilo, não analisou devidamente o modo de vida da cidade de Roma, e quem era o sujeito dele. Por isso, ao tentar causar tumultos

²⁶⁵ *Ibidem*, Primeira Parte, capítulo LV.

²⁶⁶ Tanto as ofertas quanto as suas justificativas são descritas por Maquiavel no capítulo VIII da terceira parte dos *Discursos*.

naquela república, ele ignorou que tal sujeito²⁶⁷ era uma matéria não adequada para receber uma má forma. O florentino evidencia “a perfeição daquela cidade e bondade de sua matéria” no fato que ninguém da nobreza nem da plebe, nem mesmos os parentes de Mânlio, moveu-se para favorecê-lo.

De acordo com Maquiavel, todos eles tinham as suas razões particulares para favorecer Mânlio. Os nobres, porque Mânlio pertencia à sua classe, e eles sempre costumavam ser defensores uns dos outros; já o povo considerava que, por meio dos tribunos da plebe, ele sempre costumava favorecer aquilo que parecia beneficiá-lo e/ou que contrariasse os nobres. Naquele contexto social, Mânlio parecia agradar ao povo nesses dois aspectos²⁶⁸. No entanto, o povo se uniu aos nobres para juntos “debelarem uma praga em comum”. Quanto aos seus parentes, o simples laço de família já era um motivo para que eles o defendessem. Como mostra Maquiavel, era costume, em tais situações, os parentes dos acusados se vestirem de luto para tentar conseguir misericórdia para os seus acusados. No entanto, nada disso aconteceu e ninguém movido por suas razões particulares se posicionou favorável a Mânlio. Isso “porque em todos os cidadãos mais pesou o amor à pátria do qualquer outra consideração” (MAQUIAVEL, 2007, p. 348-349)²⁶⁹. O fato de os cidadãos romanos²⁷⁰ terem colocado o amor à pátria acima dos seus interesses particulares revela que eles constituíam um corpo político virtuoso. Mais do que pessoas que demonstravam uma vivência política de acordo com os bons costumes²⁷¹, os romanos eram cidadãos que coletivamente desempenhavam ações de *virtù*²⁷². Certamente, isso foi fundamental para que os conflitos que surgiram no seio daquela república, na maioria das vezes, convergissem com a grandeza e estabilidade da mesma. Por causa dessa *virtù* coletiva, eles (os romanos) conseguiram compreender as obras louváveis e os méritos de Mânlio, bem como os perigos presentes que ele representava para a vida republicana. Por isso, diferenciando e valorando adequadamente as duas coisas, condenaram-no à morte.

²⁶⁷ O conjunto dos seus cidadãos, nobres e a plebe.

²⁶⁸ Pois, por um lado, ele tentou criar tumultos contra o senado: como era uma contrariedade aos nobres, agradaria ao povo. Por outro lado, Mânlio tentou beneficiar diretamente o povo de várias formas, tais como dividindo terras entre seus membros e oferecendo-lhes dinheiro.

²⁶⁹ *Discursos*, Terceira Parte, capítulo VIII.

²⁷⁰ Tanto os nobres quanto o povo.

²⁷¹ Ressaltamos, mais uma vez, que estes bons costumes não são entendidos com base na perspectiva maquiaveliana no sentido moral, mas sim no sentido político. Ou seja, são ações políticas triviais ou não excepcionais que convergem com a estabilidade da vida política.

²⁷² A maneira como o conjunto dos cidadãos se posicionou no caso de Mânlio Capitolino não pode ser considerada simplesmente trivial ou costumeira, como revela Maquiavel ao transparecer as razões que cada grupo de cidadãos tinha para defender Mânlio. Mais do que bons costumes, as ações daqueles cidadãos revelaram certa excepcionalidade, ao ponto de poderem ser denominadas, pela perspectiva maquiaveliana, como ações de *virtù*.

Um terceiro argumento do secretário florentino, que também revela que os romanos constituíam coletivamente um corpo político virtuoso, assenta-se na conclusão de que “se Mânlio tivesse nascido nos tempos de Mário e Sila, quando a matéria estava corrompida”²⁷³, certamente ele poderia ter “imprimido a forma de sua ambição” em tal matéria, e “talvez tivesse obtido os mesmos seguimentos e o mesmo resultado que Mário e Sila obtiveram, bem como os outros que, depois destes, aspiraram à tirania. Assim também, se Sila e Mário tivessem vivido nos tempos de Mânlio, já em seus primeiros feitos teriam sido reprimidos”. Em outras palavras, o nosso autor afirma que “Mânlio teria sido um homem raro e memorável se tivesse nascido numa cidade corrompida” (MAQUIAVEL, 2007, p. 349-350)²⁷⁴. Se não fossem os romanos um povo virtuoso²⁷⁵, amante do bem comum e da sua pátria acima de todas as outras coisas, o mau cidadão Mânlio teria conseguido o apoio de vários deles, obtido êxito em suas ambições e, conseqüentemente, os conflitos que surgiram naquele contexto teriam convergido para a destruição da vida livre daquele corpo político, assim como fizeram Mário e Sila, os quais viveram em contexto sociopolítico em que os romanos já eram um povo corrompido. Desse modo, eles ensejaram a decadência da república, que foi sucedida pela instauração de várias facções até se chegar à consolidação do império.

Os argumentos que desenvolvemos neste tópico nos conduzem à compreensão de que as dissensões dos humores, e os conflitos políticos que decorrem delas, tornam-se convergentes com um regime de vida livre na medida em que aquela república não apenas possui uma estrutura institucional²⁷⁶ eficiente, como também se mostra um corpo político virtuoso, isto é, a sua matéria é constituída por um conjunto de cidadãos empenhados em praticar ações de *virtù*. Sem essa *virtù* coletiva, é muito provável que o confronto dos humores não resulte em coisas úteis para ordem republicana, assim como em Roma resultou durante no seu período de grandeza. O mais provável é que surja uma confusão dos humores e, conseqüentemente, uma divisão facciosa da cidade ou até mesmo uma guerra civil, como ocorreu na decadência da república romana, quando a sua matéria já estava corrompida de tal maneira que os conflitos políticos surgidos em seu seio foram todos divergentes da vida livre.

²⁷³ Maquiavel aborda o contexto político e as atuações desses dois homens no capítulo XXXVII do primeiro livro dos *Discursos*.

²⁷⁴ *Discursos*, Terceira Parte, capítulo VIII.

²⁷⁵ Além de dotados de uma boa estrutura institucional enquanto corpo político.

²⁷⁶ Com a expressão “estrutura institucional”, queremos aludir, além de aos ordenamentos conforme são explicados por Maquiavel no capítulo XVIII do livro I dos *Discursos*, também às instituições, a exemplo dos tribunos da plebe e as boas leis. Por um lado, tal estrutura rege os conflitos, e, por outro, é engendrada por eles.

Logo, de acordo com o pensamento maquiaveliano, se por um lado um mau cidadão dificilmente conseguirá sucesso ao agir maldosamente numa república bem ordenada e virtuosa, por outro lado, um bom cidadão pode praticar ações de *virtù* que incidem na manutenção da estabilidade de tal república e, até mesmo, pode promover a renovação de sua estrutura institucional. Então, analisaremos agora como Maquiavel aborda a manifestação da *virtù* republicana nas ações excepcionais de alguns cidadãos distintos ou que agem distintamente.

2.4.4 A *virtù* republicana radicada nas ações excepcionais de alguns cidadãos distintos

No título do capítulo XLVII da terceira parte dos *Discursos*, Maquiavel ressalta que “um bom cidadão, por amor à pátria, deve esquecer as injúrias pessoais”. Isso implica que ele seja capaz de ações de *virtù* que consistem em colocar o bem da pátria acima de seus interesses e/ou demandas pessoais²⁷⁷. Para elucidar tal ideia, no capítulo mencionado, Maquiavel cita o exemplo do cônsul Fábio que, mesmo contra a sua vontade, teve que nomear como ditador seu inimigo chamado Papírio. Ele agiu assim para suprir a vaga de comando no exército deixada pelo outro cônsul que tinha sido ferido, de maneira que seus homens estavam em perigo. Pela ordem natural das coisas, é crível que Fábio não queria nomear o seu inimigo, porém, ele o indicou. O florentino explica que isso só aconteceu porque “os senadores enviaram dois embaixadores para lhe pedirem que deixasse de lado os ódios privados e, para o bem público, o nomeasse. E Fábio o fez movido pelo amor à pátria (...) ainda que (...) desse a entender que tal nomeação lhe desagradava” (MAQUIAVEL, 2007, p. 452)²⁷⁸. Notamos, nessa citação, que o secretário florentino reconhece como relevante para a estabilidade de uma república não só a *virtù* coletiva de um povo enquanto conjunto, mas também as ações de *virtù* de alguns cidadãos que se destacam em meio a seus pares.

Ainda no contexto militar, no capítulo XIII da terceira parte dos *Discursos*, Maquiavel mostra o quanto é importante a excepcionalidade de um homem para a condução do exército, e é claro que tal importância reverbera na estabilidade da república na qual ele está inserido. Assim afirma o autor:

Os romanos, por faltas de homens, armaram grande número de escravos e os puseram sob o comando de Semprônio Graco, que em pouco tempo constituiu um bom exército. Pelópidas e Epaminondas, como em outro lugar dissemos,

²⁷⁷ Reforçamos aqui, mais uma vez, a ideia de que esse cidadão virtuoso assim o é não no sentido moral, mas político.

²⁷⁸ *Discursos*, Terceira Parte, capítulo XLVII.

depois de subtraírem Tebas, sua pátria, ao jugo dos espartanos, em pouco tempo transformaram os camponeses tebanos em ótimos soldados, que conseguiram não só resistir à milícia espartana, mas também vencê-la (...) um bom exército sem um bom comandante costuma tornar-se insolente e perigoso; foi o que ocorreu com o exército da Macedônia, depois da morte de Alexandre, e com os soldados veteranos nas guerras civis. Por isso acredito que se deve confiar bem mais num comandante que tenha tempo de instruir homens e condições para armá-los do que num exército insolente com um comandante improvisado, por ele criado. Por isso deve ser duplicada a glória e o louvor dos comandantes que não só tiveram de vencer o inimigo, mas também, antes de entrarem em luta com ele, precisaram instruir seu próprio exército e torná-lo bom: porque nestes se mostra uma *virtù* dupla e tão rara que, se tal incumbência tivesse sido confiada a muitos, eles seriam menos considerados e afamados do que são (MAQUIAVEL, 2007, p. 367-368)²⁷⁹.

O secretário florentino chama a atenção, em seus principais escritos, para o perigo de ter que contar com os exércitos mercenários e, igualmente, para a necessidade de se ter um exército próprio. Nos *Discursos*, ele destaca o quanto é importante um exército popular para o crescimento e a manutenção de uma república. Todavia, com base na citação acima, compreendemos que mesmo o povo sendo relevante no serviço à sua pátria e integrando o exército, ainda assim o coletivo dos cidadãos não dispensa um comandante capaz de ações de *virtù*. Como bem mostrou o nosso autor, um comandante virtuoso não só tem as qualidades para comandar o seu exército à vitória sobre o inimigo, como também tem condições de formar ou instruir efetivamente as suas tropas para que sejam capazes de feitos extraordinários. Dessa forma, as qualidades excepcionais de tal comandante, que são úteis não só para o seu exército, mas também para a estabilidade da ordem política na qual ele está inserido, reforçam a ideia de que ainda que se tenha um corpo político virtuoso coletivamente, não se pode deixar de contar com as qualidades excepcionais de alguns homens que se despontam em meio ao coletivo.

Analisando esse exemplo em uma escala mais ampliada, podemos também afirmar que, de acordo com o pensamento maquiaveliano, a dimensão coletiva da *virtù* republicana não contraria e nem suplanta o aspecto distinto que esta possui e que se assenta em alguns homens capazes de desempenhar ações excepcionais. Desse modo, tanto o coletivo quanto o individual são fundamentais para que as dissensões dos humores, os conflitos que decorrem delas e até mesmo as situações de tumultos sejam convergentes com a estabilidade e o aprimoramento da vida livre.

Seguindo ainda a mesma linha de raciocínio, Maquiavel no capítulo I da terceira parte dos *Discursos*, também destaca que a *virtù* de alguns cidadãos ou de um cidadão serve não só para conservar a estabilidade de uma república, como também se torna um

²⁷⁹ *Ibidem*, Terceira Parte, capítulo XIII.

dos elementos que promove a renovação necessária de sua vida política. Assim escreve o autor: “o retorno das repúblicas aos seus princípios também pode decorrer simplesmente da *virtù* de um homem, sem depender de nenhuma lei que incite a execuções”. Para ele, se um cidadão for praticante de ações de *virtù* dentro de uma república, a sua reputação e os seus exemplos podem ser tão altos “que os homens bons desejam imitá-los e os maus se envergonham de viver de modo contrário ao dele”. Para ilustrar essa ideia, Maquiavel menciona alguns cidadãos romanos, tais como “Horácio Cocles²⁸⁰, Múcio Cévola²⁸¹, Fabrício, os dois Décios, Régulo Atílio e alguns outros que, com seus exemplos raros e virtuosos, produziam em Roma quase o mesmo efeito que produzem as leis e as ordenações” (MAQUIAVEL, 2007, p. 308-309)²⁸². O florentino ainda acentua que tão logo esses homens começaram a rarear em Roma, também começaram a se multiplicar as corrupções. De igual modo, isso pode acontecer em todas as repúblicas, que na falta daqueles cidadãos que se destacam por meio de ações de *virtù*, é muito provável que também logo o corpo político tenderá a não se renovar mais e a *virtù* coletiva, os bons costumes, as leis e as instituições irão paulatinamente se degenerando; por conseguinte, os conflitos que surgem inevitavelmente se tornarão cada vez mais nocivos, acarretando o declínio da vida livre.

A ideia do quanto é útil a reputação de alguns cidadãos para tornar as dissensões convergentes com a estabilidade de uma república também pode ser percebida no episódio da cidade de Veios²⁸³ que é relatado por Maquiavel no capítulo LIII da primeira parte dos *Discursos*. Nele, alguns velhos e estimados cidadãos impedem o povo de cometer ações precipitadas que arruinariam a república. De acordo com o florentino, tais cidadãos conseguiram esse feito excepcional não pela sua posição política²⁸⁴, mas por causa da “reverência” frente à boa reputação que possuíam junto ao povo. Isso implica que certamente estes cidadãos eram virtuosos em suas respectivas funções, pois, do contrário, não teriam atingido a reputação e o poder de influência que tiveram.

²⁸⁰ Um oficial militar romano; ele é conhecido, segundo algumas narrativas, pelo fato de ter lutado sozinho numa ponte contra os etruscos liderados por Porsena, até que a ponte fosse destruída. Uma ação de *virtù*, de extraordinária dedicação ao bem da sua pátria.

²⁸¹ Jovem patrício conhecido por ter queimado a própria mão direita, com a qual havia cometido um equívoco matando outra pessoa por engano na tentativa de assassinar Porsena, rei dos etruscos, que eram os inimigos de Roma naquela guerra. Conta-se que diante dessa cena, o rei Porsena ficou tão impressionado que libertou Múcio, baixou as armas e Roma saiu vitoriosa.

²⁸² *Discursos*, Terceira Parte, capítulo I.

²⁸³ Esse episódio já foi citado em nosso trabalho no tópico 2.1.1 “A importância dos grandes dentro de uma república”.

²⁸⁴ Eles não conseguiram tal proeza simplesmente porque eram do grupo dos grandes, mas porque eram virtuosos e honrados.

No capítulo LIV da primeira parte dos *Discursos*, Maquiavel menciona um episódio ocorrido em Florença que também demonstra a relevância dos cidadãos que são distintos dentro de um corpo político, ou no comando de um exército, para conter alguns tumultos que sempre vão surgindo:

Há poucos anos, Florença estava dividida em duas facções, chamadas Fratesca e Arrabiata; chegando-se ao emprego das armas, os Frateschi foram vencidos; entre eles estava Pagolantonio Soderini, cidadão de grande reputação naqueles tempos; durante aqueles tumultos, o povo dirigiu-se armado a sua casa, para saqueá-la, onde por acaso se encontrava Francesco, seu irmão, então bispo de Volterra e hoje cardeal; este tão logo ouviu o alarido e viu a turba, vestiu-se com os trajes mais honrosos e, envergando o roquete episcopal, tomou a direção dos homens armados, detendo-os com sua presença e suas palavras; feito este que durante muitos dias foi notado e celebrado em toda cidade. Concluo, portanto, que não há remédio mais seguro e necessário para refrear uma multidão concitada do que a presença de um homem, a qual pareça ser e de fato seja digno de reverência (2007, p. 157-158).

Tanto este exemplo quanto o episódio de Veios, bem como os outros que citamos, corroboram a nossa argumentação a respeito do quanto é fundamental, à manutenção de uma ordem política republicana, que existam cidadãos com boa reputação e com capacidade para práticas excepcionais ou ações de *virtù*. Pois são esses cidadãos distintos que às vezes inspiram todo um corpo político à prática da *virtù* coletiva ou, em certos momentos, ensinam a renovação dela quando estiver sendo desvalorizada, conforme já aludimos, ou até mesmo acabam contendo as ações desvirtuadas de alguns cidadãos que podem acarretar a ruína do corpo político, como aconteceu no episódio de Veios e no último exemplo citado²⁸⁵.

Voltando a tratar do episódio de Veios, como bem mostrou o florentino, por um lado, o povo pode se enganar com as falsas aparências de bem e, com isso, provocar a ruína de todo um corpo político²⁸⁶. Por outro lado, esse mesmo povo também sabe escutar ativamente os conselhos dos homens que são estimados e confiáveis e, dessa forma, contribuir efetivamente com o corpo político no qual está inserido. O exemplo aludido no

²⁸⁵ Além da importância de alguns cidadãos distintos para a manutenção da estabilidade de uma república, no capítulo IX da primeira parte dos *Discursos* Maquiavel destaca que é necessário um só homem virtuoso para fundar ou reformar uma república. Assim afirma o autor: “Deve se ter como regra geral que nunca, ou raramente, ocorre que alguma república ou reino seja, em seu princípio, bem-ordenado ou reformado inteiramente com ordenações diferentes das antigas, se não é ordenado por uma só pessoa; aliás, é necessário que um só dite o modo, e que de sua mente dependa qualquer dessas ordenações. Por isso, um ordenador prudente, que tenha a intenção de querer favorecer não a si mesmo, mas o bem comum, não sua própria descendência, mas a pátria comum, deverá empenhar-se em exercer a autoridade sozinho; (...) deve o ordenador, porém, ser prudente e virtuoso, e não deve deixar por herança a outro a autoridade que tomou: porque, visto que os homens são mais propensos ao mal que ao bem, seu sucessor poderia usar ambiciosamente aquilo que ele virtuosamente tivesse usado (Maquiavel, 2007, p. 41-42).

²⁸⁶ Principalmente se este corpo político for uma república, pois, no caso dos principados, a sua ruína ou a sua grandeza depende muito da *virtù* do príncipe.

episódio de Veios nos revela que para uma república, pior do que o povo se enganar com as falsas aparências de um bem, é ele persistir nesse erro sem se permitir ser demovido dele. E essa persistência no erro, seguida de uma resistência à dissuasão do mesmo, conforme explica Maquiavel, se justifica na falta de confiabilidade e de boa reputação dos principais cidadãos de uma república, que deveriam orientar ou governar o povo. O fato de o povo, em alguma medida ou de forma metafórica, poder gritar viva a morte e morra a vida²⁸⁷, decorre de ter sido enganado ou decepcionado por coisas ou pessoas. Este engano ou decepção revela que aqueles que se propuseram a orientá-lo não tinham reputação e legitimidade para isso. Isso significa que estes já estavam, de alguma maneira, corrompidos e/ou desvirtuados. Como afirma Patrícia Aranovich, “para Maquiavel, a corrupção é processo descendente, isto é, que parte do alto do corpo político e se estende ao povo. Portanto, a conduta dos que detêm o poder é um exemplo para os governados” (2007, p. 185).

Numa república em que os principais cidadãos e/ou aqueles que governam não têm boa reputação e confiabilidade e, por conseguinte, não dão bons exemplos, mais cedo ou mais tarde, ela acabará incorrendo numa situação de instabilidade política e de iminentes riscos de ruína. Sendo assim, Maquiavel reconhece e defende que

Sem os cidadãos bem reputados, as repúblicas não podem manter-se nem bem governar-se. Por outro lado, a reputação dos cidadãos é razão para o surgimento da tirania nas repúblicas. E quem quiser regular tais coisas precisa ordenar tudo de tal modo que os cidadãos sejam bem reputados, que sua reputação seja útil, e não nociva, à cidade e à liberdade desta. (2007, p. 406)²⁸⁸.

Posta esta citação, entendemos, portanto, que Maquiavel reconhece como legítima a ambição natural que os homens têm pela reputação pessoal. Pois, em seus escritos, ele afirma que a natureza humana é em si mesma ambiciosa, razão pela qual os homens são ávidos por riquezas, glória e honrarias. Isso é um elemento que pode tanto ser tomado como meio para fazer com que os cidadãos favoreçam a estabilidade da vida republicana, quanto pode ensejar que os indivíduos a enfraqueçam com as suas condutas.

Por um lado, Maquiavel reconhece que a ambição por riquezas normalmente não é compatível com a estabilidade de um corpo político republicano. Pelo contrário, sendo os homens quem são, ao buscarem as riquezas estarão sempre propensos a sobrepor os seus bens ou interesses privados ao bem comum. Por outro lado, o florentino também sabe que não se pode esperar que naturalmente os homens abram mão de seus interesses privados

²⁸⁷ Como afirmou Dante na citação do episódio da cidade de Veios.

²⁸⁸ *Discursos*, Terceira Parte, capítulo XXVIII.

em prol do interesse coletivo e/ou do bem da pátria. Sendo assim, ele propõe que outras ambições também arraigadas à natureza humana, como a busca pela honra e pela glória, sejam exploradas²⁸⁹ no sentido de se tornarem os anseios e as ações dos homens mais convergentes com a grandeza e a estabilidade da vida política. De acordo com a comentadora Lidia Maria Rodrigo:

No plano individual, a glória representava uma das mais altas aspirações do homem renascentista. Todavia, enquanto os escritores humanistas concebiam a glória e a fama sob um prisma eminentemente individual, ligado à preocupação do indivíduo em perpetuar o seu nome no mundo, Maquiavel apropria-se desses valores humanistas para instrumentalizá-los em vista de um projeto político coletivo. Além de corresponder à realização de uma aspiração individual, a glória pode, simultaneamente, harmonizar-se com o bem comum, ao contrário da riqueza (2002 p. 85).

Essas afirmações da comentadora nos mostram mais uma das perspicácias impactantes que Maquiavel teve em relação aos homens e a vida política. De igual modo, também revela o quanto ele pensou tal relação²⁹⁰ de maneira realista e natural²⁹¹. Pois, nessa proposta de substituição dos objetos²⁹² da ambição dos homens, os governantes e/ou os legisladores de uma república não precisariam travar uma guerra direta no sentido de conter ou tentar eliminar ambições humanas, mas teriam apenas o cuidado de canalizá-las ou redirecioná-las para o bem comum²⁹³.

A necessidade dessa canalização se justifica no fato de que a ambição pela honra e pela glória é um traço ambivalente da natureza humana, de modo que o alcance da reputação dos cidadãos pode ser tanto útil e convergente com o bem comum, quanto pode colidir com ele, gerando assim efeitos novíços à ordem política. Sendo assim, quais são as condições e circunstâncias que tornam a reputação dos homens uma coisa útil e convergente com a ordem política? Em quais situações a busca por reputação pode ser nociva a uma ordem republicana?

²⁸⁹ Este termo implica que tais ambições humanas, não sejam despercebidas por quem lideram uma república, mas que elas sejam compreendidas como elementos que podem ser instrumentalizados e/ou canalizados para tornarem os homens mais úteis politicamente ao bem da sua pátria.

²⁹⁰ Tal relação diz respeito aos homens e a vida.

²⁹¹ Isto é, ele não visou resolver os possíveis problemas decorrentes da natureza desejante dos homens apelando para mecanismos fora do mundo real, empírico. E que os traços da natureza humana são ambivalentes, podendo ser convergentes com o bem comum se forem bem administrados.

²⁹² A substituição da busca por riquezas pela busca por honra e glória.

²⁹³ Por um lado, ambição por honra e glória é ineradicável da natureza humana; por outro lado, há a necessidade de existir homens bem reputados dentro de uma república. Sendo assim, devem-se conjugar as duas coisas engendrando espaços para que os homens saciem tais ambições de forma a incidir positivamente na estabilidade da ordem política.

Analisaremos agora a primeira questão, e da segunda trataremos no capítulo seguinte do nosso trabalho. Quanto aos modos dos homens buscarem a reputação, Maquiavel afirma que

são dois: públicos ou privados. No modo público, o cidadão, aconselhando bem e agindo melhor em prol do bem comum, granjeia reputação. A essa honra os cidadãos devem encontrar todos os caminhos abertos, oferecendo-se prêmios aos conselhos e as obras, para que eles se obtenham honra e satisfação. E, quando for pura e simples, a reputação ganha por tais vias nunca será perigosa, mas, quando for ganha por vias privadas – o outro modo de que falamos –, será perigosíssima e de todo nociva (...). A república bem ordenada deve, portanto, abrir caminhos, como dissemos, a quem busca favores por vias públicas e fechá-los a quem busca por vias privadas, como fez Roma, porque como prêmio para quem obrasse pelo público, estabeleceu os triunfos e todas as outras honras que davam aos seus cidadãos, bem como as acusações contra todos os que, sob pretextos vários, buscavam engrandecer-se por vias privadas; e quando as acusações não bastassem (...) estabeleceu o ditador que, com braço régio, fizesse voltar ao verdadeiro caminho quem dele tivesse saído, como se fez para punir Espúrio Mélio. (2007, p. 406)²⁹⁴.

De acordo com o secretário florentino, a república romana tinha o costume de premiar ou recompensar os cidadãos que se destacassem agindo bem em prol do bem comum. O caminho aconselhado pelo autor para este destaque é o das vias públicas, quando o cidadão se desponta não com seus próprios recursos, mas desempenhando funções públicas em benefício do coletivo, defendendo a sua pátria²⁹⁵, dando bons conselhos²⁹⁶, etc. Esse caminho é considerado por Maquiavel como o mais adequado para conciliar a ambição natural dos homens por reputação pessoal, com o bem comum.

Esse destaque pelas vias públicas, por um lado, acaba resultando em um duplo benefício para o cidadão que procede por meio delas. O primeiro benefício consiste no fato deste cidadão poder satisfazer a sua ambição natural por ter reputação. O segundo benefício se assenta em que, para ele atingir seus objetivos desse modo, precisa agir em favor da sua pátria, e fazendo isto ele também estará beneficiando si mesmo, pois a estabilidade da ordem política implica em vários resultados que reverberam em seu proveito, como, por exemplo, a segurança e a proteção da liberdade civil, tanto perante as ameaças internas dos demais membros do corpo político²⁹⁷, quanto diante das ameaças dos estrangeiros. Tais coisas beneficiam diretamente todos os cidadãos. Por outro lado, em tal contexto de civismo, também é beneficiada a república que atribuiu honra e glória àquele

²⁹⁴ *Discursos*, Terceira Parte, capítulo XXVIII. Abordaremos o modo privado dos homens alcançarem a reputação no capítulo seguinte.

²⁹⁵ Como fizeram Horácio Cocles e Caio Múcio Cévola, cujos feitos mencionamos.

²⁹⁶ Como fizeram os estimados cidadãos no episódio de Veios.

²⁹⁷ Neste caso, a segurança da liberdade civil está garantida por meio das boas leis e das instituições que os impedem de realizar as suas ambições de modo a comprometer a vida livre.

cidadão, porque com o empenho de homens que priorizam acima de tudo o bem comum, ela se torna cada vez mais forte interna e externamente.

Sendo assim, o despontamento de um cidadão pelas vias públicas implicará sempre num crescimento e aprimoramento do corpo político no qual ele está inserido. Por isso, quanto mais os cidadãos saciarem as suas ambições buscando a reputação por essas vias, mais se terão a efetividade das leis, a conservação da igualdade política, o aumento de ações *virtù* e dos bons costumes, os quais acarretarão na estabilidade da vida cívica e no seu fortalecimento frente aos estrangeiros.

Todavia, no capítulo XXII da terceira parte dos *Discursos*, Maquiavel recomenda alguns cuidados que devem se tomados ao se atribuir honra e glória aos cidadãos que se destacam em benefício da pátria. Ele faz isto recorrendo aos exemplos de dois grandes comandantes. O autor considera um deles como apropriado a uma república pelo fato de não contrair partidários ou aduladores, enquanto que o perfil do outro seria mais viável a um principado e nocivo à vida livre:

Houve em Roma, no mesmo período, dois comandantes excelentes, Mânlio Torquato e Valério Corvino; estes, iguais em *virtù*, iguais em triunfo e glória, viveram em Roma, e ambos, no que se referia ao inimigo, obtiveram-na com idêntica *virtù*, mas no que se referia aos exércitos e ao tratamento dos soldados, procederam de modos diferentes: porque Mânlio comandava com toda sorte de severidade, sem poupar canseira ou sofrimento a seus soldados, enquanto Valério os tratava de modo totalmente humano, cheio de afabilidade familiar (...) para obter a obediência dos soldados, um matou o filho, e o outro nunca feriu ninguém. (...) Assim, Mânlio foi um daqueles que, com aspereza de seus comandos, manteve a disciplina militar em Roma, ao que foi obrigado primeiro por sua própria natureza e depois pelo desejo de que se observasse aquilo que o seu natural apetite o levava a ordenar. Por outro lado, Valério pôde proceder com humanidade porque a ele bastava que se observassem as coisas que costumeiramente se observavam nos exércitos romanos. E, como tais costumes eram bons, bastava honrá-los; e não era difícil observá-los, não necessitando Valério punir os transgressores seja porque não os havia, seja porque os havendo, a punição era imputada às ordenações, conforme já dissemos, e não à crueldade do príncipe. De modo que Valério podia demonstrar humanidade, com a qual conseguia cair no agrado dos soldados e contentá-los. Por isso, obtendo ambos a mesma obediência, conseguiram obter o mesmo efeito com procedimentos diferentes. (...) falta agora considerar qual desses modos de proceder é mais louvável. Creio que, (...) para um cidadão que viva sob as leis duma república, é mais louvável e menos perigoso o procedimento de Mânlio, porque esse modo está todo voltado em favor do público e nunca tem em mira a ambição privada (...) no procedimento de Valério ocorre o contrário, pois, embora os efeitos sejam os mesmos no que se refere ao público, são muitas dúvidas surgidas em razão da especial benevolência que ele granjeia junto aos soldados, o que, se for prolongado o comando, produzirá efeitos nocivos contra a liberdade. (...) concludo, portanto, que o procedimento de Valério é útil no príncipe e pernicioso no cidadão; (...) inversamente, afirmo que o procedimento de Mânlio é danoso num príncipe e útil num cidadão, sobretudo para a pátria, sendo raramente prejudicial, desde que o ódio granjeando pela severidade não seja aumentado pela suspeita que as outras *virtù* granjeiam, em razão da grande reputação (MAQUIAVEL, 2007, p. 388-395).

Tais exemplos mostram o quanto se deve ter cuidado com os modos pelos quais os cidadãos se despontam dentro de uma república e, igualmente, é preciso ter cautela ao lhes atribuir honra e glória, a fim de não confundi-los com as suas ações de *virtù*. Pois num regime de liberdade, como já abordarmos em tópicos anteriores, não é nada adequado que os cidadãos se afeiçoem demasiadamente com aqueles que governam e ou com os que conseguem se destacar em meio aos demais. Um cidadão republicano deve se afeiçoar sobretudo com as leis e as instituições da ordem política da qual ele faz parte. Nos casos dos cidadãos excelentes, deve-se louvar e imitar as ações de *virtù* que são praticadas por eles e não se apegar às suas pessoas, bajulando-os ou sendo-lhes partidários. Coisas desse gênero podem fazer com que os cidadãos que recebem tais lisonjas façam uma inversão de prioridades e valorações: ao invés de buscarem a promoção do bem comum, usariam a fama adquirida para fazer prevalecer apenas seus interesses privados, os quais podem vir a prejudicar o bem comum, como tentou fazer Mânlio Capitolino, personagem a que já aludimos em nosso trabalho²⁹⁸.

Em outras palavras, dentro de uma república as ações de *virtù* merecem mais louvores e glória do que os homens que as praticam. Normalmente, de acordo com a perspectiva maquiaveliana, toda ação de *virtù* merece ser louvada, lembrada, imitada e até mesmo eternizada em alguns casos, ao passo que nem todo homem que pratica uma ação de *virtù* se torna de fato virtuoso, ou entra para história com uma boa reputação. Afinal, ele pode desempenhar ações de *virtù* em uma situação, e ações nocivas à vida política em outros contextos, entrando para história como um insolente. Por isso, é perigoso atribuir mais valor e honra a um determinado cidadão do que às ações virtuosas de que ele tenha sido autor. Quando este equívoco acontece, é grande o risco de não se punir alguém que pratica ações danosas à vida política, pelo fato de ele antes ter agido bem. No capítulo XXIV da primeira parte dos *Discursos*, ao tratar dos prêmios e das penas para os cidadãos de uma república, Maquiavel corrobora essa ideia ao afirmar que

²⁹⁸ Ver os *Discursos*, primeira parte, capítulo VIII, e terceira parte, capítulo I. Não queremos dizer que, para Maquiavel, aqueles que praticam ações de *virtù* não tenham que ser recompensados por isso de alguma maneira ou que não mereçam receber glória e honra dos seus concidadãos. O que não se deve é acreditar que o cidadão que realizou uma ação de *virtù* deva ser tratado sempre com admiração e não receba reprovações quando cometer más ações. Se isso acontece, o mais provável é que ele se torne insolente, como fez Mânlio Capitolino, e aproveitando da sua fama junto aos seus concidadãos, provoque a ruína da sua república. Mânlio Torquato destacou-se por realizar feitos que contribuíssem com o bem da sua pátria, mesmo não tendo recebido bajulações e a afeição dos seus soldados.

Nenhuma república bem ordenada jamais usou os méritos de seus cidadãos para anular seus deméritos, mas tendo ordenado prêmios para as boas ações e penas para as más, mesmo tendo premiado alguém por uma boa obra, castigá-lo-á depois, sem consideração alguma por suas boas obras, caso ele venha a cometer uma má ação. E quando tais ordenações são bem observadas, as cidades vivem livres por muito tempo; quando não o são, logo se arruinam. Porque, se num cidadão que tenha realizado alguma excelente obra em favor da cidade se somarem à reputação proveniente dessa obra a audácia e a confiança de cometer uma ação que não seja boa sem temor de punição, este em breve se tornará tão insolente que se dissolverá toda autoridade da lei [*civilità*] (2007, p. 85-86).

Como vimos, Maquiavel mostra que a reputação de Valério, a qual atraiu para ele a afeição dos seus soldados, só não foi nociva à república porque o povo romano ainda não estava corrompido. Portanto, não é bom que aconteçam exemplos como o dele, a fim de que a igualdade política e a efetividade das leis não sejam comprometidas, e que os caminhos para tirania não sejam abertos.

Já o exemplo de Mânlio Torquato, um comandante que não agiu buscando a sua satisfação pessoal com bajulações e partidários, mas acima de tudo prezou pelo bem da pátria, revela que, para Maquiavel, a participação na vida pública ou o destaque pelas vias públicas não se dá de forma puramente instrumental, mas também pode acontecer de forma altruísta, movida acima de tudo pelo espírito de civismo. Sendo ele um autor republicano, em seus escritos ensina que a defesa da pátria é, em si mesma, uma tarefa muito honrosa e grandiosa. A ação que é praticada com esse intuito está entre as que são mais merecedoras de honra e glória. De modo que, para se ter uma república estável, é bom que todo cidadão busque ser lembrado e celebrado por se empenhar em promover o bem comum e defender a sua pátria em qualquer circunstância que for necessário. Assim afirma o autor:

Eu creio que a maior honra que podem obter os homens é aquela que sua pátria lhes confere voluntariamente: creio que o maior bem que se possa fazer, e o mais agradável a Deus, é aquele que se faz à sua pátria. Além disso, nenhum homem é mais exaltado por alguma ação sua, do que o são aqueles que têm reformado as leis e as instituições das repúblicas e dos reinos. Depois dos deuses, estes são os primeiros dignos de louvor. E justamente porque foram poucos os que tiveram ocasião de fazê-lo e muito raros os que souberam fazê-lo, pouquíssimos são aqueles que o fizeram. Esta glória foi tão estimada pelos homens que não almejavam outra coisa senão esta glória, que não tendo podido fazer uma república em ato, a puderem fazer por escrito, como Aristóteles, Platão e muitos outros. Eles quiseram mostrar ao mundo que, se eles não puderam, como Sólon e Licurgo, fundar uma sociedade civil, não foi por causa da ignorância deles, mas devido à impotência de colocá-lo em ato (MAQUIAVEL, 2008, p. 18)

Em uma de suas cartas endereçada a Francesco Vettori, o florentino faz a seguinte revelação: “Gosto muito de Francesco Guicciardini, mas amo a minha pátria mais do que a minha própria alma. Posso garantir-vos isto, com sessenta anos de experiência a meu favor” (MAQUIAVEL, s.d., p. 121). Foi o amor à pátria que moveu Mânlio Torquato a

comandar seu exército da forma enérgica, conforme as circunstâncias exigiam, mesmo não tendo com isso satisfações pessoais como bajulações e partidários. E é este amor à pátria que deve mover cada cidadão na busca da honra e da glória da forma mais adequada possível. De acordo com essa perspectiva maquiaveliana, os assuntos concernentes à vida política e os interesses da pátria devem estar acima dos assuntos que dizem respeito aos interesses pessoais, ainda que tais interesses sejam referentes à salvação da própria alma, como foi relevado pelo autor na carta citada acima. Portanto, a devoção à pátria se torna, para o autor, o fim mais louvável, um bem maior a ser buscado por todos os cidadãos.

Destacamos, portanto, que este espírito de civismo ressaltado por Maquiavel não pode ser confundido com, ou reduzido às virtudes morais²⁹⁹, ou mesmo a um comportamento moral do indivíduo. A defesa da pátria e do bem comum, de acordo com a visão do autor, exige ações de *virtù*, as quais às vezes contrariam os valores morais que são fundamentados em princípios metafísicos ou religiosos³⁰⁰. No capítulo XLI da terceira parte dos *Discursos*, Maquiavel afirma que

Tal coisa é digna de nota e observância por qualquer cidadão a quem cumpra aconselhar sua pátria: porque, quando se delibera sobre a salvação da pátria, não se deve fazer consideração alguma sobre o que é justo ou injusto, piedoso ou cruel, louvável ou ignominioso; ao contrário, desprezando-se qualquer outra consideração, deve-se adotar plenamente a medida que lhe salve a vida e mantenha a liberdade (2007, p. 443).

Essa afirmativa do autor revela que a lógica que rege a política exige que se tenha uma mudança de concepção e/ou de hierarquização dos valores orientadores dos homens na vida cívica³⁰¹. Alguns valores, como os que constituem a moralidade cristã³⁰², por exemplo, dificultam ou até mesmo impedem os homens de defenderem a sua pátria acima de tudo, e de todos os modos que estejam ao seu alcance.

Maquiavel, por sua vez, promoveu uma grande mudança nesse sentido. Porém, isto não implica que o nosso autor concebeu a política como algo que se dá no campo do puro relativismo ou do vale tudo, e nem que ele propôs um mero esvaziamento dos valores

²⁹⁹ Com essa expressão, referimo-nos também às virtudes cristãs.

³⁰⁰ Sendo assim, com base na concepção maquiaveliana, não podem ser considerados virtuosos, do ponto de vista político, aqueles que, na vida cívica, se orientam acima de tudo pelos valores morais/cristãos considerados pelo florentino como ineficientes para construir uma ordem política estável. Nesse contexto, *virtù* tem a ver com a disposição para atuar de forma incondicional em prol da defesa da ordem cívica. Quando se orientam pelos ditos valores morais/cristãos, os homens podem, em algumas situações que inevitavelmente surgem, recusar-se a praticar atitudes que são exigidas para o bem da pátria.

³⁰¹ Essa necessidade realça a importância de os homens exercerem a *virtù* se superando constantemente em relação às suas ambições naturais e aos valores medíocres e apequenadores que lhes são inculcados por diversas maneiras. No contexto político e social em que Maquiavel viveu e elaborou os seus escritos, essa mudança de concepção e/ou hierarquização dos valores, certamente, era muito necessária.

³⁰² Estamos nos referindo à moralidade cristã da época de Maquiavel.

morais, como se pode pensar contemporaneamente. Aquilo que o secretário florentino enfatizou, e que acarretou em alterações no nível de pensamento político, foi que a política acontece no campo da contingência e, por isso, precisamos de uma lógica própria para interpretá-la e conduzi-la; tal lógica não pode ser fundamentada fora do mundo empírico dos homens. Portanto, as ações políticas virtuosas de um cidadão, às vezes, podem contrariar alguns valores que são considerados universais e supra-humanos.

Nesse contexto, o comentador Isaiah Berlin defende a ideia de que a originalidade de Maquiavel consiste em ter mostrado que uma vida política como tal é incompatível com uma vida que é vivida conforme os valores cristãos:

O que Maquiavel distingue não são valores especificamente morais de valores especificamente políticos; o que ele faz não é emancipar a política da ética ou da religião (...) o que ele institui é algo que possui um impacto ainda mais profundo (...) uma diferenciação entre dois ideais incompatíveis de vida e, portanto, duas moralidades. Uma é a moralidade do mundo pagão: os seus valores são a coragem, o vigor, a fortaleza na adversidade, a realização pública, a ordem, a disciplina, a felicidade, a força, a justiça, sobretudo a afirmação das reivindicações apropriadas de cada um e o conhecimento e o poder necessários para assegurar que sejam satisfeitas (...) contra esse universo moral coloca-se em primeiríssimo lugar a moralidade cristã. Os ideais do cristianismo são a caridade, a misericórdia, o sacrifício, o amor a Deus, o perdão aos inimigos, o desprezo pelos bens deste mundo, a fé na vida depois da morte, a crença na vida depois da morte como algo de incomparável valor – mais elevado do que todo objetivo social, político ou qualquer outro propósito terrestre. (...) Maquiavel estabelece que, com homens que acreditam nesses ideais e os praticam, nenhuma comunidade satisfatória, no seu sentido romano, pode ser em princípio construída. (...) Se os seres humanos fossem diferentes do que são talvez pudessem criar uma sociedade cristã ideal. Mas Maquiavel deixa claro que os homens, nesse caso, teriam que ser muito diferentes dos homens que eles sempre foram. (...) É importante compreender que Maquiavel não deseja negar que aquilo que os cristãos consideram bom não seja de fato bom, que aquilo que eles consideram virtude e vício não sejam de fato virtude e vício. (...) ou que a crueldade, a má-fé, a política do poder, o sacrifício de inocentes em prol das necessidades sociais, e assim por diante, sejam atributos bons. (...) mas se a história e as instituições de estadistas sábios, especialmente no mundo antigo, testadas como têm sido na prática, são iguais para nós, ver-se-á que é de fato impossível combinar as virtudes cristãs – como uma sociedade forte, vigorosa, estável, satisfatória sobre a terra. (...) Escolher uma vida cristã é condenar-se à impotência política: ser usado e esmagado pelos poderosos, ambiciosos, espertos, inescrupulosos; se deseja construir uma comunidade gloriosa como as de Atenas e Roma nos seus melhores tempos, então deve abandonar a educação cristã e substituí-la por uma mais adequada para esse fim (2002, p. 314-316).

De acordo com esse comentador, podemos entender, por um lado, que os homens se tornam medíocres do ponto de vista político na medida em que optem por uma vida orientada por valores cristãos, cujos quais não condizem com a grandeza de uma vida política. Por outro lado, Berlin possibilita o entendimento de que para que os homens

construam uma comunidade política bem ordenada e estável, não basta que canalizem³⁰³ bem as suas ambições naturais e/ou que subordinem os seus interesses privados aqueles que são coletivos. Mas, além disso, eles também devem se pautar politicamente pelos valores cívicos ou pagãos, como aqueles mencionados na citação, os quais incidem na glória, no sucesso e na duração da vida política. José Luiz Ames, por sua vez, argumenta que esta suposta incompatibilidade entre a vida política como tal e a moralidade cristã deve ser relativizada. Para ele, apesar de serem diferentes e não estarem relacionadas entre si, uma não implica necessariamente na obstrução da outra, mas às vezes convergem e ora divergem. É certo que o comentador não usa diretamente as expressões “vida política” e “moralidade cristã”. Os termos usados por ele são “bom cidadão”, que associamos àquele que integra ativamente a vida política, e “homem bom”, aquele que normalmente pode ser considerado como um representante da moralidade cristã:

Um “bom cidadão”, para Maquiavel, é alguém com hábitos de vida simples, coragem, patriotismo, disposição ao sacrifício pelo bem comum, etc. Um “homem bom”, por sua vez, é aquele que possui um conjunto de qualidades morais em grau de excelência, tais como honestidade, senso de justiça, retidão de caráter, piedade, etc. Não há relação necessária entre as duas “bondades”: é possível ser honesto, íntegro, justo, fiel e, no entanto, ser incapaz de sacrificar-se pelo bem público, de assumir os encargos públicos como tarefa sua. Se Maquiavel se interessa pelo “bom cidadão” e não pelo “homem bom” não é porque considera irrelevante o último, e sim porque, como pensador político e não teórico da moral, se preocupa com as condições de possibilidade para o estabelecimento de uma república estável e duradoura. As virtudes morais não têm valor em si, mas são relevantes na medida em que contribuem ou prejudicam a formação do bom cidadão. (AMES, 2008, p. 150)

Assim, apesar de no pensamento político de Maquiavel o bom cidadão não coincidir necessariamente com o homem bom, eles não são, em si mesmos, antagônicos. Da mesma forma, os valores cristãos que se assentam no homem bom tanto podem ser nocivos ao vigor da vida política, quanto podem ser úteis na medida em que possibilitam aos homens um engajamento cívico³⁰⁴. Todavia, conforme a perspectiva maquiaveliana, mesmo não havendo antagonismo absoluto entre essas duas figuras, em situações de dilemas no tocante à condução da vida política, o bom cidadão deve ter precedência em relação ao homem bom. Este só se torna útil à vida cívica na medida em que avança no

³⁰³ Essa canalização se refere ao assunto que discutimos numa anterioridade bem remota, que é a substituição do objeto das ambições humanas. Da busca por riqueza, para a busca pela honra e a glória pelas vias públicas.

³⁰⁴ Tais ideias revelam, ainda que indiretamente, que Maquiavel não promove uma separação radical entre a ética e a política como contemporaneamente se pensa. Mas apenas que há situações em que ambas não coincidem.

sentido de assumir papel daquele. A fim de que os homens bons³⁰⁵ também sejam bons cidadãos e pratiquem ação de *virtù*, independentemente de eles terem que abdicar ou não da sua bondade moral, precisam conhecer³⁰⁶ a dinâmica constitutiva do mundo da política para que possam prever, mesmo de forma relativa, os possíveis contratempos passíveis de surgir neste meio, dada a contingência das coisas representada pela ação da fortuna. E assim, uma vez prevenindo-os, consigam também engendrar mecanismos apropriados para superá-los e garantir a conservação e a grandeza da ordem política.

2.4.5 A *virtù* e os bons costumes: uma relação condicional que incide na estabilidade de uma república

Podemos perceber, nas entrelinhas dos escritos maquiavelianos, que para a conservação de uma república, assim como para a convergência dos conflitos à estabilidade dela, ainda que os seus cidadãos não sejam todos excepcionais, promotores de ações de *virtù*³⁰⁷, faz-se se necessários que sejam bons cidadãos no sentido de que se orientem pelos bons costumes. Esses bons costumes não o são no sentido moral³⁰⁸, mas o são enquanto valores políticos engendrados a partir da experiência com a vida política. Dessa forma, podemos entender que existe uma relação de circularidade entre bons costumes e ações excepcionais (ou as de *virtù*) no pensamento político republicano do secretário florentino.

Analisaremos tal circularidade mais adiante. Por agora, mencionamos mais uma vez o episódio de Veios, no qual podemos notar que, se por um lado foram excepcionais as ações daqueles cidadãos bem reputados, que conseguiram conter os ânimos irrefletidos do povo, por outro lado, também não podemos deixar de notar o quanto foi útil a atitude do povo em acatar os conselhos que lhe foram dados e, por conseguinte, ter aberto mão de suas ambições e de seus interesses mais imediatos naquele momento, para assumir aquilo

³⁰⁵ Ou todos os homens de um modo geral, ainda que não sejam moralmente bons.

³⁰⁶ Neste sentido, eles não poderão se orientar por aqueles protótipos de homens que não correspondem aos homens reais; porque estes foram elaborados a partir de ideais supra-humanos, conforme já argumentamos no primeiro capítulo deste trabalho. Tais homens bons devem usar da lógica da verdade efetiva das coisas para chegar ao conhecimento real do mundo humano e da política. Ao fazê-lo, eles podem chegar a descobertas surpreendentes acerca desses seus respectivos objetos de conhecimento. Com isso, não estamos sugerindo que Maquiavel era um antropólogo e nem que ele exigia que os homens o fossem para se tornarem cidadãos. Mas apenas realçamos que o autor florentino despertou a necessidade de se pensar as coisas como de fato são a fim de que se possa lidar com elas de forma adequada.

³⁰⁷ Conforme já dissemos ao longo de nosso trabalho, as ações de *virtù* manifestam uma eficiência exclusiva, no ato de fundação e/ou de refundação/reformação de uma república. Isso não significa que elas que possam ser dispensadas dos demais momentos da vida política de uma república, como, por exemplo, na sua conservação.

³⁰⁸ Apesar de que, como se pode interpretar da última citação que fizemos de Ames, os bons costumes não precisam, necessariamente, sempre se afastar dos valores morais e cristãos.

que lhe pareceu o mais correto à ordem republicana. Em meio àqueles conflitos, o povo tomou a decisão final pensando acima de tudo no bem coletivo, o que denota o espírito de civismo que possuía e que ainda não estava corrompido. “Essa ausência de corrupção”, escreve Maquiavel, “foi a razão de os infinitos tumultos ocorridos em Roma não terem prejudicado, mas, ao contrário, favorecido a república, visto que a finalidade dos homens era boa. Onde a matéria não é corrupta, os tumultos e outros escândalos não causam danos; onde é corrupta, de nada valem leis bem ordenadas” (2007, p. 71)³⁰⁹. Essa corrupção que ainda não estava entranhada em meio ao povo não se trata de uma corrupção moral³¹⁰, mas de uma degeneração dos valores cívicos, o que significa que ainda havia atenção ao bem comum por parte dos romanos enquanto corpo político.

Essa ação do povo talvez não possa ser vista como excepcional, isto é, como uma ação de *virtù*, mas sim como uma ação trivial e comum, apesar de relevante. Entretanto, não é pertinente desconsiderar que ela³¹¹ faz parte dos bons costumes da vida política não corrompida que, para Maquiavel, são necessários à manutenção de uma república, juntamente com as boas leis:

Assim como os bons costumes precisam de leis para manter-se, também as leis, para serem observadas, precisam de bons costumes. Além disso, as ordenações e as leis criadas numa república nascente, quando os homens ainda eram bons, mais tarde deixam de convir, quando eles se tornam malvados³¹² (2007, p. 72)³¹³.

De acordo com essa citação, entendemos que em uma república existe também uma relação de circularidade entre os bons costumes e as boas leis³¹⁴, de modo que um não se efetiva sem o outro³¹⁵. Os bons costumes sem as leis não cumprem a sua finalidade, e as boas leis sem os bons costumes não produzem os efeitos devidos. Assim, a falta dos bons costumes dos cidadãos compromete diretamente a efetividade das leis de uma república,

³⁰⁹ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo XVII.

³¹⁰ Ainda que a boa moralidade, que é aquela não decorrente da influência cristã, não esteja totalmente excluída do pensamento maquiaveliano.

³¹¹ Assim como o respeito às leis, às instituições e outras ações relevantes para a estabilidade política, mas que não são extraordinárias.

³¹² Destacamos que o termo malvado empregado neste contexto não possui um significado moral, mas político. Significando, portanto, corrompido, descompromissado com o bem comum e desobediente às leis e instituições.

³¹³ *Ibidem*, Primeira Parte, capítulo XVII.

³¹⁴ Além desses dois elementos, a circularidade também abrange a *virtù* e os tumultos, de modo que são quatro elementos inter-relacionados, como veremos mais adiante.

³¹⁵ E ambos os elementos são fundamentais para a manutenção de uma ordem política republicana. Isso mostra que, primeiramente, Maquiavel não é um simples legalista que aposta apenas no poder das leis para conter ou redirecionar a ambição natural dos homens, no sentido de construir e manter estável uma vida política. Em segundo lugar, ele também não é um moralista que aposta numa transformação da consciência moral dos homens capaz de fazer com que estes superem o seu estado natural de ambições e ajam moralmente de acordo com a ordem política instaurada.

fazendo com que estas não sejam cumpridas devidamente, ou então, que sejam feitas apenas para beneficiar os poderosos e prejudicar o povo: “De fato, não parece razoável ao secretário florentino que o único fundamento para a observância das leis numa república esteja no poder coativo do estado. Embora dele não deva prescindir, o funcionamento de uma ordem civil depende da preservação dos bons costumes” (PANCERA, 2010, p. 91).

Os diversos conflitos que surgem na vida cívica, em uma situação em que os bons costumes e a *virtù* já se dissolveram, ao invés de resultarem em coisas úteis, é muito provável que eles acabem concorrendo para a destruição da ordem política. Foi esse quadro que se instaurou em Roma e acarretou a ruína daquela república no séc. I a.C. Pois na fase de sua decadência, os romanos já não tinham mais consideração pela *virtù*. Por isso, segundo Maquiavel, as suas leis e instituições, que antes tinham sido úteis quando os homens eram bons, “depois que os cidadãos se tornaram maus”, elas também se tornaram péssimas, não favoreciam mais a vida livre, mas apenas os interesses dos poderosos.

O fato de a falta dos bons costumes ter provocado nos romanos uma desconsideração pela *virtù*, revela que a circularidade transcende a relação entre as boas leis e os bons costumes, e abrange também a questão da *virtù*. Tal entendimento acerca dessa circularidade pode ser confirmado em vários trechos dos *Discursos*.

Um deles³¹⁶ já foi mencionado no primeiro capítulo do nosso trabalho, no qual Maquiavel afirma que:

Não se pode ter razão para chamar de não ordenada uma república dessas, onde há tantos exemplos de *virtù*; porque os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis, e as boas leis dos tumultos que muitos condenam sem ponderar. (2007, p. 21-22)³¹⁷

Para entendermos bem essa circularidade, precisamos antes analisar o sentido dos elementos que estão envolvidos nela. O nosso autor afirma que Roma foi uma república bem ordenada porque houve nela muitos exemplos de *virtù*³¹⁸. Logo na sequência, ele afirma que esses bons exemplos nascem da boa educação, e entendemos que eles são os exemplos de *virtù* que Roma tinha tanto oferecido, isto é, as ações excepcionais e

³¹⁶ *Discursos* Primeira Parte, capítulo IV

³¹⁷ *Ibidem*, Primeira Parte, capítulo 4.

³¹⁸ Essa afirmativa do autor corrobora o que já argumentamos ao longo do nosso trabalho, no sentido de que os exemplos de *virtù* são essenciais para construir e conservar uma república bem ordenada. Não bastam simplesmente os bons costumes, as boas leis, etc. Ainda que a conservação da estabilidade de uma república exija elementos triviais como bons costumes, boas leis e o cumprimento destas, tal situação ordinária precisa ser renovada, senão ela se desgasta e se deteriora. A renovação mais eficaz de uma república deve acontecer a partir da *virtù*, seja de um cidadão ou das instituições, como mostra Maquiavel no primeiro capítulo do livro III dos *Discursos*. A outra forma de renovação aludida pelo autor é aquela provocada pela fortuna, como, por exemplo, uma república ser atacada externamente, o que a força a se reordenar.

extraordinárias de seus valorosos cidadãos³¹⁹.

Tendo analisado isso, entendemos que a boa educação, certamente, corresponde aos bons costumes, uma vez que Maquiavel não tratou de educação no sentido estrito da palavra. Mas nas entrelinhas dos seus escritos, podemos encontrar vários elementos condizentes com um modelo de formação cívica que é constituída pelos bons costumes. Sendo assim, compreendemos que, de acordo com o pensamento republicano de Maquiavel, os bons costumes³²⁰ constituem uma condição basilar para que se tenha um povo virtuoso, ou então, para que surjam cidadãos que praticam ações de *virtù* em meio aos demais. Igualmente, são os bons costumes que fazem com que as ações de *virtù* sejam valorizadas³²¹ adequadamente, e os cidadãos que as praticam também sejam reconhecidos em seus devidos méritos.

Essa correlação entre os bons costumes e a *virtù* também pode ser confirmada no capítulo I da terceira parte dos *Discursos*, na qual Maquiavel faz uma alusão ao retorno da república romana aos seus princípios iniciais, o qual foi provocado por razões externas, a saber, a invasão da cidade pelos franceses. Nesse exemplo, o nosso autor destaca que tal acontecimento tendo feito aquela república voltar à sua bondade inicial, mostrou ao povo romano que “não só era necessário manter a religião e a justiça, mas também prezar os bons cidadãos e levar mais em conta a *virtù* deles em vista de suas obras, do que as vantagens pessoais de que parecessem carecer”. Além disso, o florentino também ressalta, nesse mesmo trecho, que logo depois que Roma foi retomada e voltou à sua bondade inicial, “tanto se passou a prezar a *virtù* e a bondade de Camilo que o senado e outros, pondo de lado a inveja, voltaram a depositar nele todo o peso da república” (MAQUIAVEL, 2007, p. 307)³²². Essa perspectiva revela que onde existe a vivência dos bons costumes e, por conseguinte, a não corrupção, de igual modo, existe o estímulo à prática de ações de *virtù*, bem como a valorização devida de tais ações virtuosas e dos cidadãos que as praticam.

Na contrapartida desses exemplos que decorrem dos bons costumes, no capítulo XVIII do livro I dos *Discursos*, Maquiavel aborda os efeitos da perda dos bons costumes. Ele faz isso analisando a república romana em seu estágio de decadência. O sentimento

³¹⁹ Portanto, a *virtù* nasce da boa educação e também contribui para educar os cidadãos.

³²⁰ Entendidos como bondade política inicial, atenção ao bem comum, respeito às leis e instituições.

³²¹ Assim, os bons costumes são fundamentais para que as ações de *virtù* consigam produzir seus efeitos com maior abrangência dentro de um corpo político. Por exemplo, numa república onde os bons costumes ainda não foram dissolvidos totalmente, uma ação de *virtù* tem maior potencial para promover a renovação daquele corpo político, ao passo que numa república que já esta toda corrompida, as ações de *virtù* normalmente não surtem tais efeitos de forma ordinária.

³²² *Discursos*, Terceira, capítulo I.

exacerbado de seu poderio em relação às outras nações fez com que

o povo romano, ao conceder o consulado, já não mais tivesse consideração pela *virtù*, mas sim pela popularidade, guindando a tal cargo aqueles que mais soubessem lidar com os homens, e não os que mais soubessem vencer os inimigos; depois, daqueles que tinham mais popularidade, decaíram mais e passaram a conceder o cargo aos que tivessem mais poder; assim, os bons, por defeito de tal ordenação, ficaram de todo excluídos. (2007, p. 74)

Sem os bons costumes, normalmente não nascem exemplos de *virtù*, e se ainda houver cidadãos que praticam atos de *virtù*, é muito provável que tanto eles quanto os seus atos sejam ignorados ou preteridos³²³. Desse modo, em uma vida cívica onde os bons costumes já foram corrompidos, os cidadãos não costumam se destacar ou adquirir glória pelas vias públicas, favorecendo o bem comum de sua pátria. Mas o caminho que então conduz à honra e glória são as vias privadas em seus diversos aspectos³²⁴. Normalmente, em contextos assim, como podemos depreender daquilo que abordamos até aqui, as dissensões humores serão divergentes daquilo que constitui a liberdade republicana.

A circularidade apresentada por Maquiavel no capítulo IV do livro I dos *Discursos* revela que a *virtù* e os bons costumes não são coisas idênticas, mas constituem elementos que estão intimamente ligados e condicionados um ao outro. Pois, se por um lado os bons costumes são condições para que se tenha *virtù* e que esta seja devidamente reconhecida, por outro, a *virtù* é um algo que pode tanto frear a corrupção dos bons costumes, quanto promover o revigoramento deles. Como os costumes normalmente se degeneram na medida em que o tempo vai passando, caso falte a *virtù* para provocar seu revigoramento, é muito provável que eles se degradem até serem extintos ou, então, fiquem à mercê da fortuna, coisa que poderá acarretar a ruína da vida política: “Porque, onde os homens têm pouca *virtù*, a fortuna mostra o seu poder; e, assim como ela varia, variam também com frequência as repúblicas e os estados” (MAQUIAVEL, 2007, p. 295)³²⁵.

Conforme já argumentamos ao longo deste nosso trabalho, a *virtù*³²⁶ e os bons costumes³²⁷ não são os únicos elementos responsáveis pela manutenção e a renovação da vida política de uma república. Pois as boas leis e os tumultos também são fundamentais

³²³ Maquiavel também mostra que “uma cidade que entrou em decadência, por corrupção da matéria, se por ventura for soerguida, só poderá sê-lo pela *virtù* dum homem que ainda esteja vivo”; o autor acentua que “assim que ele morre, a cidade retorna ao seu antigo hábito: foi o que ocorreu em Tebas, que, enquanto Epaminondas viveu, graças à *virtù* deste conseguiu manter forma de república e de império, mas depois de sua morte, recaiu nas antigas desordens” (2007, p. 71).

³²⁴ Falaremos delas no último capítulo deste trabalho.

³²⁵ *Discursos*, Segunda Parte, capítulo XXX.

³²⁶ Termo apresentado originalmente nos *Discursos*, IV, I como bons exemplos.

³²⁷ Expressão apresentada originalmente nos *Discursos*, IV, I como educação.

para que tais finalidades sejam atingidas. Em se tratando dos últimos, eles podem ser úteis tanto para fundar quanto para renovar uma república, mas não necessariamente. José Luiz Ames, ao comentar os elementos dessa circularidade, afirma que

Tão importante quanto o condicionamento recíproco entre educação e lei, é a circularidade entre os quatro elementos presentes no fragmento acima: exemplos, educação, leis e tumultos. O inovador no argumento de Maquiavel é a vinculação do surgimento das leis aos tumultos. Este raciocínio, porém, não autoriza a concluir que haveria um nascimento espontâneo das instituições, que faria da ordem da lei a solução automática da desordem dos dissensos de uma vez para sempre. Pelo contrário, por um lado os tumultos somente são férteis pelo perigo que representam e, portanto, o Estado sempre corre o risco de se arruinar; por outro lado, é sempre possível que as dissensões acabem em lutas partidárias que visam unicamente os interesses de seus chefes, como em Florença (*História de Florença VII*, 1-2); ou então degenerem em guerra civil, como foi o caso de Roma em decorrência dos desdobramentos das discórdias em torno da Lei Agrária (*Discursos I*, 37). As dissensões não são, pois, sempre boas (...). Por outro lado, Maquiavel não pode nem negar a desordem sobre a qual a ordem se apoia, nem apelar a uma ordem superior que antecederia à desordem, pois descartou a tese do primeiro legislador virtuoso, como foi Licurgo em Esparta. A força do argumento maquiaveliano está na circularidade: os tumultos romanos não devem ser condenados como pura desordem, porque não prejudicam a virtude. Os exemplos romanos provam que a virtude nasce da boa educação, esta das boas leis que, por sua vez, se originam dos tumultos (2008, p. 146-147)

O comentador nos faz pensar que estes quatro elementos envolvidos na circularidade são fundamentais para que uma vida política republicana seja instaurada, conservada e renovada³²⁸. Pois ao mesmo tempo em que as boas leis, a boa educação³²⁹ e a *virtù* normalmente³³⁰ nascem dos tumultos, estes não as geram espontaneamente. Além disso, os tumultos precisam destes elementos como condições para continuarem produzindo bons efeitos à ordem republicana. Isso justifica a relevância de tal circularidade.

Chama-nos muito a atenção na citação supracitada, a relação condicional que o comentador revela haver entre a *virtù* e os tumultos. Por um lado, os tumultos não geram

³²⁸ De um modo geral, podemos perceber, nos escritos maquiavelianos, que a instauração ou fundação de uma república pode resultar ou da *virtù* de um homem, como foi o caso de Esparta (ordenada por Licurgo), então dos tumultos, como foi o caso de Roma. Quanto à conservação, ela geralmente depende da combinação dos quatro elementos. Contudo, para que os tumultos ou os conflitos confluam com tal conservação da vida livre, faz-se necessário que se tenham boas leis, bons costumes ou boa educação. Já a renovação de uma república pode se dar tanto por obra da fortuna – que não é a maneira mais louvada pelo autor – quanto pela *virtù*, seja de um homem ou das instituições. Talvez essa circularidade possa ser sintetizada da seguinte forma: fundação/instauração (*virtù* de um homem ou tumultos); conservação (boas leis e bons costumes); renovação (*virtù*).

³²⁹ Que a compreendemos como bons costumes.

³³⁰ Com este termo queremos relativizar o papel dos tumultos na origem de uma república ordenada. Pois, como já argumentamos ao longo deste trabalho, para Maquiavel uma república também pode receber de um único homem, como Licurgo, todas as suas leis e ordenamentos e, conseqüentemente, as condições para o surgimento de ações de *virtù*.

espontaneamente boas leis, nem uma república, mas podem gerar até mesmo uma licença. A fertilidade de tais tumultos decorre do perigo que eles representam para vida política, e isso significa que é a necessidade de instaurar ou restaurar uma ordem política que faz com que os homens elaborem boas leis e boas instituições. Já argumentamos que, para Maquiavel, os homens agem por ambição ou por necessidade; quando agem por necessidade, eles demonstram mais *virtù*. Conforme a perspectiva de Ames, o temor e os riscos de desmoronamento do tecido político constituem uma necessidade que conduz ou coage os homens a agirem adequadamente do ponto de vista político, engendrando mecanismos que incidem na criação e conservação de uma vida política estável.

Sendo assim, a necessidade é a força primeira que faz com que os tumultos resultem numa ordem republicana. De igual modo, ao agirem movidos por essa força engendradora da ordem política, os homens desempenham ações de *virtù*. Logo, a *virtù* está no início do movimento circular, sendo, portanto, o primeiro efeito da necessidade, que faz com que os tumultos resultem em elementos que engendrem e conservem uma república bem ordenada³³¹. Como afirmou Ames na sequência do trecho citado acima, “os tumultos não engendrariam boas leis se eles mesmos já não estivessem marcados pela virtude que dispensa estas leis. A desordem permite a ordem na medida em que a ordem já sempre antecede à desordem, mas sem impedi-la” (2008, p. 147).

Seguindo reflexões como essas, compreendemos que, segundo o pensamento maquiaveliano, se os homens não fossem quem são, a saber, se não fossem ambiciosos e contingentes³³², somente a *virtù* e os seus desdobramentos bastariam para se ter uma república bem ordenada e estável. Pois os outros mecanismos, como as boas leis e as instituições, não apenas são elementos de contenção dos homens – uma vez que eles são infinitamente ambiciosos –, como também visam formá-los, incutir neles os bons costumes e, por conseguinte, torná-los capazes de ações de *virtù*. Porque o ponto ideal³³³ a ser

³³¹ Deduzimos que a *virtù* é o primeiro efeito da necessidade pelo seguinte motivo: ainda que as boas leis também sejam efeitos da necessidade, para serem de fato boas, é preciso que se tenha atenção ao bem comum ao serem elaboradas. Sem reta intenção, sem se ter o bem comum como fim, as leis não serão boas, mas tendenciosas e beneficiadoras apenas dos mais poderosos. Sendo assim, o surgimento das boas leis a partir dos tumultos pressupõe a *virtù*, ou então, dito em outras palavras, a elaboração de boas leis já é si uma ação de *virtù*. Também, por outro lado, o fato de considerarmos que a *virtù* é o primeiro efeito da necessidade ou que ela está implícita no princípio do movimento circular, não significa que compreendemos Maquiavel como um autor moralista, isto é, como alguém que aposta mais na *virtù* dos cidadãos do que nas leis para se ter uma república bem ordenada. Mas ambos os elementos, juntamente com os demais, possuem a sua importância para a vida republicana.

³³² Podendo, portanto, variar tanto para melhor quanto para pior. Isto é, os homens sempre podem se degenerar mesmo quando bem formados, ou quando são bons e virtuosos.

³³³ Ideal no sentido de ponto em que uma república pode atingir uma perfeição considerável, admirável, honrosa e que, por isso, pode ser imitada. Assim como foi a Roma antiga.

alcançado numa república que pretende ser estável, é a bondade cívica dos homens, a qual consiste na vivência dos bons costumes e na prática de ações de *virtù*.

As leis, por sua vez, não existem para elas mesmas, mas possuem uma existência instrumental³³⁴. Em uma república bem ordenada, a finalidade das leis não se restringe em reprimir os homens em suas maldades, mas também consiste na formação dos mesmos, na condução destes para um estágio de bondade cívica. E as leis só podem cumprir com tais finalidades se elas forem boas de fato, o que implica que antes delas serem elaboradas, deve haver uma atenção ao bem comum, ao fim perfeito da república. Tal atenção, como já argumentamos, nasce da necessidade e pode ser denominada como *virtù*.

Não pretendemos com esses argumentos sugerir que Maquiavel era um autor moralista que considerava a *virtù* como elemento mais importante dessa relação circular³³⁵, ou que ele acreditava numa bondade originária dos homens que fora perdida ao longo dos anos e que, por isso, os mecanismos políticos deveriam ensejar que ela fosse retomada. Nosso objetivo consiste em demonstrar que o pensamento político do secretário florentino revela que os homens são natural e infinitamente ambiciosos, e que, por isso, ao conviverem, deparam-se com a necessidade de instaurar uma ordem política. A necessidade e a possibilidade da instauração de tal ordem não decorrem de um consenso entre eles, mas, ao contrário, surgem das dissensões dos humores que se mostram na convivência política e social. Tanto a instauração quanto a conservação de uma ordem política, sobretudo se esta for republicana, normalmente se tornam possíveis mediante a dinâmica da circularidade dos quatro elementos que já aludimos. É por meio de tal dinâmica que as dissensões dos humores podem convergir com criação, conservação e renovação de uma vida política republicana.

Podemos, portanto, entender que a razão de tal circularidade se justifica na concepção que Maquiavel apresenta sobre a natureza dos homens no capítulo XXVII do livro I dos *Discursos*, segunda a qual eles não são nem totalmente bons e nem totalmente maus. Sendo assim, tais homens podem tanto construir, conservar e expandir uma república bem ordenada, quanto podem destruir uma já existente que fora construída por seus antepassados, ou até mesmo que fora construída pela sua própria geração. Isso porque a divergência e as dissensões formam uma constante na conduta política dos homens, cujos resultados dependem de uma série de condições.

³³⁴ As boas leis podem servir tanto para conter as maldades ou ações decorrentes da ambição dos homens, quanto para modelar tais ambições no sentido de torná-las úteis à ordem republicana.

³³⁵ Apesar de o autor sugerir que a *virtù* pode ser pressuposta no início do movimento circular.

Até aqui tratamos das condições necessárias para que as dissensões dos humores sejam convergentes com uma vida política livre e estável. A título de recapitulação, abordamos a necessidade de um confronto equilibrado entre os dois humores – o dos grandes, que visa dominar e oprimir, e o do povo, que não quer ser dominado e nem oprimido. Tratamos também da necessidade de haver a igualdade política ou a possibilidade desta existir, pois tal igualdade é uma condição *sine qua non* para que haja um controle recíproco equilibrado entre os dois humores, a fim de que esse controle resulte em boas leis e instituições capazes de regradar as próprias dissensões que surgem constantemente no âmbito da vida cívica. Por último, tratamos dos bons costumes, enquanto atenção ao bem comum, e da *virtù* que, além de contribuir com a manutenção da vida republicana, enseja a renovação dela e dos seus elementos essenciais.

No capítulo seguinte, propomos analisar em que medida tais dissensões dos humores podem se tornar nocivas ou divergentes daquilo que é fundamental à vida de um corpo político republicano, com suas leis e ordenamentos. Ou seja, de acordo com Maquiavel, quais são os fatores e condições que tornam as dissensões dos humores divergentes e prejudiciais à liberdade, ao ponto de arruiná-la ou destruí-la totalmente?

CAPÍTULO 3 - DISSENSÕES DOS HUMORES E A RUÍNA DE UMA VIDA REPUBLICANA

O desenvolvimento deste terceiro e último capítulo do nosso trabalho parte do reconhecimento de Maquiavel, presente nos *Discursos*³³⁶ e também em *História de Florença*³³⁷, de que todas as coisas deste mundo têm um final e que as coisas humanas estão sempre em movimento, subindo ou descendo, melhorando ou arruinando. Assim, tudo que chega ao topo a tendência é descer para o fundo. De acordo com essa linha do pensamento, todo corpo político, por mais bem ordenado e estabilizado que seja, também terá um fim, assim como tudo mais, de modo que nem as leis, nem os bons ordenamentos podem colocar um freio definitivo à corrupção universal de uma república ou um principado. No máximo, podem retardar o prazo de consumação do processo de corrupção, ou então, restaurar a ordem e a *virtù* quando a corrupção ainda não tiver atingido um grau irreversível. Mas tudo isso é contingente, isto é, mesmo o adiamento dessa corrupção total ou a renovação da *virtù* são coisas efêmeras que possuem um tempo de duração variável, o qual não é passível de ser determinado no que diz respeito à extensão da vida das repúblicas³³⁸.

Voltando àquela analogia do corpo político com um corpo humano, que abordamos no capítulo anterior, Patrícia Aranovich afirma:

Do mesmo modo que o corpo natural que, por melhores que sejam a sua saúde e os cuidados de que dispõe, não pode pretender à imortalidade, nenhuma ação humana pode impedir o término do Estado, que é insuperável. Não é alguma coisa exterior ao Estado que se corrompe: não é o tempo que corrompe, o Estado corrompe a si mesmo no tempo, assim como um corpo sofre um processo degenerativo no decorrer do tempo (...) como o corpo, o Estado se degenera e, de muitas formas diferentes, alcança seu fim (2007, p. 88-89).

Seguindo essa perspectiva, entendemos que o processo de corrupção de uma república, e também o seu término, de fato são coisas relativamente inevitáveis³³⁹. Não se deve ter a pretensão e, nem se tem o poder para instaurar ou manter uma república absolutamente inabalável e indestrutível em seus fundamentos: “É impossível ordenar uma república perpétua, porque sua ruína pode ser causada por mil vias imprevistas”

³³⁶ *Discursos* I, VI.

³³⁷ *História de Florença* V, I.

³³⁸ Algumas podem ter vida mais longa, outras podem decair rapidamente. Umhas podem ser mais conservadoras e coesas, outras podem ser expansivas e tumultuárias, como foram os casos de Esparta e Roma, respectivamente.

³³⁹ São relativamente inevitáveis porque podem ser relativamente evitadas, por meio do adiamento da corrupção e da renovação da *virtù* política da vida livre.

(MAQUIAVEL, 2007, p. 378)³⁴⁰.

Todavia, apesar de a corrupção e o fim da vida política serem atributos inextirpáveis do processo histórico dos corpos políticos, tais atributos não são determinados por fatores estranhos às ações políticas dos homens que os integram³⁴¹. Ações que, conforme já argumentamos, são sempre marcadas pelos conflitos entre os humores diversos. Por conseguinte, tanto a edificação e a manutenção, quanto a destruição de uma república normalmente estão ligadas à mesma força motriz, a qual advém das situações de conflitos e de como elas são administradas. Em *O Príncipe*, como já aludimos, o autor mostra que das situações de conflitos não nasce apenas a liberdade, mas também principados e até mesmo a licença, a qual significa o desmoronamento da ordem política. Em *História de Florença*, ao comparar os conflitos ocorridos em Roma e em Florença, o autor explica que eles não produzem os mesmos efeitos em todos os corpos políticos. Em alguns, tais conflitos podem se manifestar de modo a produzir resultados úteis à vida política, como aconteceu na república romana durante a sua fase de grandeza. Em outros, eles podem se tornar nocivos, representando sempre uma ameaça para ordem política, como aconteceu em Florença.

Sendo assim, o início, o meio e o fim de vida política republicana são de inteira responsabilidade das ações dos homens, em especial dos conflitos que surgem das dissensões dos humores. Por isso, sendo as dissensões o fator decisivo tanto da vida e saúde, quanto da doença e morte das repúblicas, discutiremos alguns fatores e condições que, de acordo com o pensamento de Maquiavel, tornam tais dissensões, e os conflitos que delas decorrem, divergentes e prejudiciais à liberdade civil ao ponto de arruiná-la totalmente.

Em meio a tantas condições que podem fazer com as dissensões dos humores divirjam daquilo que é fundamental à vida política de uma república, elencamos algumas que julgamos serem sobremaneira incisivas em seu processo de corrupção e desmoronamento. Primeiramente, analisaremos a perda da *virtù* e dos bons costumes dos cidadãos enquanto povo organizado politicamente. Quando isto acontece, surgem várias situações que concorrem para a destruição da vida livre, dentre as quais veremos algumas a seguir.

³⁴⁰ *Discursos*, Terceira Parte, capítulo XVIII.

³⁴¹ Com exceção dos casos dos corpos políticos que são tomados ou destruídos por outros Estados. Por via de regra, toda vida política, sobretudo as repúblicas, de acordo com o pensamento maquiaveliano, arruinam-se a partir das ações políticas dos homens que as constituem. Não é o tempo e nem algo fora daquele corpo político que geralmente o arruína, mas é próprio corpo político que degenera ao não se renovar em seus elementos vitais.

3.1 A perda da *virtù* e seus desdobramentos políticos

Conforme aludimos anteriormente, no capítulo XVIII do primeiro livro dos *Discursos*, Maquiavel aponta que quando acontece a perda da *virtù* e dos bons costumes entre os cidadãos de uma república, ela tende para a sua ruína, perfazendo diversos caminhos, dos quais analisaremos alguns. Antes disso, vale perguntar: para Maquiavel, o que causaria tal perda? Em *História de Florença*, o nosso autor escreve que:

Costumam as províncias, as mais das vezes, nas mudanças a que são submetidas, da ordem vir à desordem, e novamente, depois, passar da desordem à ordem: porque não estando na natureza das deste mundo o deter-se, quando chegam à sua máxima perfeição, não mais podendo se elevar, convém que precipitem; e de igual maneira, uma vez caídas e pelas desordens chegadas à máxima baixaza, necessariamente não podendo mais cair convém que se elevem: assim, sempre do bem se cai no mal e do mal eleva-se ao bem. Porque a virtude gera tranquilidade, a tranquilidade, ócio, o ócio, desordem, a desordem, ruína; e igualmente da ruína nasce a ordem, da ordem a virtude, e desta, a glória e a prosperidade (MAQUIAVEL, 1998, p. 229)³⁴².

Ao afirmar essa relação de circularidade que costuma acontecer entre os momentos de ascensão e decadência na vida política, o autor florentino revela algumas vias pelas quais, geralmente, as repúblicas tanto crescem quanto chegam à sua ruína³⁴³. Como já tratamos das vias pelas quais podem ascender as repúblicas, analisaremos agora as que as levam à sua ruína. Na relação de circularidade presente na citação acima, Maquiavel mostra que o principal caminho que pode conduzir uma república à decadência, paradoxalmente, é o do sucesso, do empoderamento, do crescimento territorial e militar. Assim, aquilo que a conduz ao ápice da grandeza³⁴⁴ e da *virtù*, também pode ocasionar as circunstâncias de sua queda. Isso não significa, é claro, que para Maquiavel só entram em estado de ruína as repúblicas que atingiram o ápice da sua grandeza e, por isso, devem cair necessariamente. Porque os conflitos que geralmente estão na base estruturante da ascensão e da decadência de uma república, podem arruinar todas elas se não forem bem administrados, sem que necessariamente tenham que alcançar o máximo de perfeição possível. Como afirma Ames:

Roma e Florença viveram as dissensões de modo diferente: enquanto a história de Roma pode ser caracterizada como passagem da potência ao declínio e crise a partir de um modelo de conflito dual (positivo/negativo), a história de Florença é

³⁴² Livro V, capítulo I. Apesar de na tradução da editora Musa se usar o termo virtude, vale ressaltar que o termo original empregado por Maquiavel foi *virtù*.

³⁴³ De igual modo, o autor menciona mais um dos paradoxos da vida política, isto é, o fato de que os mesmos fins que geralmente são buscados por todas as repúblicas, como a grandeza e o êxito militar, também podem ser o caminho para a ruína delas.

³⁴⁴ Estamos empregando grandeza não só no sentido de conquista territorial, como também de bons costumes, *virtù*, boas leis e bons ordenamentos, honra e glória, boa fama frente aos outros estados.

crise do começo ao fim e a potência não aparece como polo oposto à crise como em Roma (2013, p. 267).

Porém, estudando aquela república que atinge o cume da sua grandeza, de acordo com o florentino, percebe-se a tendência de que tal república, devido a uma série de circunstâncias, acabe por incorrer em seu desmoronamento³⁴⁵. Isso porque não existe, em meio ao universo dos assuntos humanos, sobretudo no âmbito da política, um porto seguro para ancorar a grandeza conquistada. Os fins geralmente almejados pelas repúblicas não se tornam nunca conquistas estáticas e absolutamente seguras, de modo a garantir um estado de tranquilidade e paz perene para elas. A conquista da grandeza política não é algo que se dá de uma vez por todas, mas é uma coisa muito dinâmica que está sempre sob riscos iminentes, e que por isso precisa ser bem administrada. Como afirma Patrícia Aranovich, “Maquiavel considera que se uma república não está indo no rumo da grandeza isto significa que caminha para a ruína. Ou ainda, ela se arruína se não estiver ordenada a suportar sua própria grandeza” (2007, p. 89-90). Ou se conhece a dinâmica da grandeza da vida política, ou então se incorrerá no movimento contrário a ela, assim que se chegar ao seu alcance.

O problema que observamos implícito nessa situação não é que uma república, ao chegar ao topo da sua grandeza, necessariamente terá que descer para um fundo poço³⁴⁶. E nem que essa grandeza seja, em si mesma, um mal ou uma de fonte de retrocesso. O que parece problemático, segundo o nosso entendimento sobre a concepção maquiaveliana, é que o auge da grandeza propicia certo relaxamento cívico nos homens que o atingem. Em outras palavras, devido aos homens serem quem são, as benesses da grandeza política que eles podem alcançar geralmente ensejam que eles se tornem ociosos, descuidados com a *virtù* e a vivência dos bons costumes, e de um modo geral, negligentes com a renovação dos valores e ordenamentos republicanos. E ao invés de agirem por necessidade, agem movidos por suas ambições, as quais, sem o imperativo da necessidade, tendem a acarretar males à vida política.

Por conseguinte, como as coisas encontram-se sempre em movimento, não estando tais homens vigilantes sobre si mesmos do ponto de vista político, provavelmente despencarão do topo para o fundo do poço. Foi isso que aconteceu com a república romana, que atingiu a sua fase de glória, mas não conseguiu fazê-la perdurar

³⁴⁵ Como já afirmamos, tal desmoronamento não se dá necessariamente assim que uma república chega no ápice da sua grandeza. Pois ela pode permanecer no seu auge pelo tempo que conseguir manter vigorosos os elementos que a fizeram crescer.

³⁴⁶ Pois uma república pode chegar ao topo da sua grandeza e permanecer por um longo período desde que tenha crescido de forma ordenada.

indefinidamente. Dentre as principais razões que justificam a ruína daquela república, estão a perda da *virtù* e dos bons costumes dos seus cidadãos, a inefetividade das leis e dos ordenamentos, a confusão dos humores e a criação de facções. É muito comum tais problemas serem germinados em uma república quando ela está vivendo tempos de tranquilidade e de ócio, em função do alcance da sua própria grandeza política, como bem mostrou Maquiavel no último trecho que citamos³⁴⁷. Sendo assim, analisaremos a perspectiva do nosso autor sobre o ócio e outros fatores que direta ou indiretamente podem decorrer dele.

3.1.2 O ócio como pressuposto da perda da *virtù* e seus desdobramentos

Em seus escritos, Maquiavel faz várias advertências acerca dos efeitos nocivos do estágio de tranquilidade e paz que, normalmente, ensejam ócio dentro de um corpo político. Vejamos alguns trechos em que o nosso autor faz alusão a eles.

Nos *Discursos*, podemos começar pelo capítulo II do livro II, onde ele responsabiliza a religião cristã pela fraqueza dos seus contemporâneos, devido a ela pregar a paz e a resignação diante dos inimigos, bem como pelo fato de ela “estimar menos as honras mundanas” e glorificar mais “os homens humildes e contemplativos dos que os ativos. Além disso, vê como sumo bem a humildade, a abjeção e o desprezo pelas coisas mundanas”. Ao passo que, para a religião dos antigos, “o bem estava na grandeza de animo, na força do corpo e em todas outras coisas capazes de tornar fortes os homens”. O autor também destaca que enquanto a religião dos antigos exigia forças para combater nas situações que em que fosse necessário, a religião cristã exigia forças “mais para suportar certas ações do que para realizá-las. Para ir ao paraíso pensa mais em suportar as suas ofensas do que em vingar-se”. Logo adiante, após criticar a religião cristã, Maquiavel afirma que “embora pareça que o mundo se efeminou e o céu se desarmou, na verdade isso provém mais da covardia dos homens, que interpretam a nossa religião segundo o ócio e não segundo a *virtù*” (MAQUIAVEL, 2007, p. 190)³⁴⁸. Nesse trecho, o florentino mostra que se a religião cristã pregou valores que são considerados fracos politicamente, isto ocorreu por ela ter sido má interpretada e conduzida. Os líderes de tal religião não se pautaram pela *virtù* para difundi-la, pois, ao contrário disso, se orientaram pela perspectiva da paz, da contemplação e do ócio, promovendo assim ações políticas inadequadas decorrentes de uma pretensão de concórdia entre os homens. Essa situação fez com que

³⁴⁷ *História de Florença* V, I.

³⁴⁸ *Discursos*, Segunda Parte, capítulo II.

aquelas pessoas influenciadas por essa formação³⁴⁹ fraquejassem politicamente, tornando-se presas dos homens celerados.

Para Maquiavel, assim como o mau uso da religião era um fator sobremaneira pernicioso à grandeza política de uma república, por outro lado, o seu uso político adequado era um dos mecanismos para manter uma república bem ordenada. Vejamos sucintamente como o florentino aborda as implicações políticas da religião, e em seguida voltaremos a analisar a abordagem dele sobre o ócio e seus efeitos.

3.1.3 As implicações políticas da religião segundo o pensamento de Maquiavel

O secretário florentino, ao elogiar o ato de se fundar uma religião, não associa diretamente o valor dela à fama do seu fundador, ao conteúdo dos seus ensinamentos e nem ao fato de ela ser ou não revelada. A importância que Maquiavel atribui à religião está ligada aos seus efeitos práticos, ou seja, se fundamenta na função que ela exerce – despertar medo ou amor – em prol do bem comum, da vida cívica e da ordem estatuída. Nesse contexto, as questões teológicas, tais como a providência divina, a salvação da alma e outras do gênero, deixam de ser tão relevantes no âmbito da política, pois o que mais importa é o exercício da capacidade coercitiva e persuasiva da religião para favorecer a existência republicana. Ao abordar esse assunto, o comentador Oreste Tommasini mostra que a melhor maneira de estudar o pensamento religioso maquiaveliano “Non si tratta di cercare (...) se il Machiavelli fu scettico o credente, se fu pagano o Cristiano, se si accostò più alla riforma o al Loyola: ma di vedere storicamente, in ordine al movimento e al pensiero religioso, come egli si condusse, quello che pensò, quel che fu” (1999, p. 564)³⁵⁰. E como o florentino pensou a religião? Os escritos maquiavelianos revelam que o nosso autor refletiu sobre a religião, assim como sobre toda instituição, como sendo obra da invenção dos homens, como algo que possui fundador e chefe. Prova disso é que nos *Discursos* ele afirma que “entre todos os homens louvados, os mais louvados foram os fundadores e ordenadores de religiões. Logo depois, os que fundaram repúblicas e reinos. (...) os mais infames e detestáveis são os que destroem religiões, dissipam reinos e repúblicas” (MAQUIAVEL, 2007, p. 44)³⁵¹. Sendo assim, a religião tem um início e também um fim: “Nada é mais certo do que o fato de que todas as coisas do mundo têm

³⁴⁹ Formação promovida pelos valores cristãos.

³⁵⁰ “Não se trata de investigar se o Maquiavel foi cético ou crente, se foi pagão ou cristão, se aproximou-se mais da Reforma ou de Loyola: mas de ver historicamente, na ordem do movimento e do pensamento religioso, como ele se conduziu, o que pensou e o que foi” (tradução nossa).

³⁵¹ *Discursos*, Primeira parte, capítulo X.

um termino. (...) Falando de corpos mistos, como repúblicas ou seitas, digo que são salutares aquelas alterações que as reconduzem ao seu princípio” (MAQUIAVEL, 2007, p. 305)³⁵².

Sendo a religião uma instituição puramente humana, ela pode contribuir imensamente na administração dos assuntos terrenos, sobretudo aqueles que concernem à vida política. Assim, ela é um forte elemento, caso seja bem usado, para fazer com que as dissensões dos humores sejam convergentes com a liberdade republicana. Nesse contexto, Maquiavel reconhece que a religião possui um grande potencial para persuadir ou constranger os homens a se comprometerem intensamente com aquilo que favorece o bem da sua pátria, de modo que os governantes ou legisladores que sabem fazer uso adequado da religião para a realização de objetivos, tendem a obter êxito:

Onde há religião, facilmente se pode introduzir armas; e onde houver armas, mas não houver religião, esta com dificuldade poderá ser introduzida. E vede que Rômulo, para ordenar o senado e para criar outras ordenações civis e militares, não precisou da autoridade de Deus, mas Numa sim, e este simulou ter intimidade com uma Ninfa, que lhe aconselhava aquilo que deveria aconselhar ao povo: e tudo porque ele queria criar ordenações novas e inusitadas naquela cidade, mas desconfiava que a sua autoridade não bastava (...). E de fato, nunca houve ordenador de leis extraordinárias, em povo nenhum, que não recorresse a Deus; porque de outra maneira elas não seriam aceitas: pois há muitas coisas boas que os homens prudentes conhecem, mas que não tem em si razões evidentes para poderem convencer os outros. Por isso, os homens sábios, que querem desembaraçar-se dessa dificuldade, recorrem a Deus. Foi o que fizeram Licurgo, Sólon e muitos outros que tinham as mesmas finalidades. O povo romano, portanto, maravilhado com a bondade e a prudência de Numa, cedia a todas as suas deliberações (2007, p. 50)³⁵³.

Essa afirmativa de Maquiavel possibilita o entendimento de que, às vezes, quando os argumentos racionais da educação para persuadir e o poder da lei para constranger se tornam impotentes, a força irracional e sentimental da religião torna-se um formidável meio para engendrar o consenso coletivo ou legitimar uma nova ordem política. Ou seja, existem situações em que a influência da religião se mostra mais eficaz do que os atributos das boas leis e da educação. Essa ideia é corroborada na seguinte asseveração do florentino: “Quem examinar as infinitas ações do povo de Roma e de muitos dos romanos verá que aqueles cidadãos temiam muito mais o poder de Deus que o dos homens, como se vê claramente dos exemplos de Cipião e de Mânlio Torquato” (MAQUIAVEL, 2007, p. 50)³⁵⁴.

³⁵² *Discursos*, Terceira Parte, capítulo I.

³⁵³ *Ibidem*, Primeira Parte, capítulo XI.

³⁵⁴ *Ibidem*, Primeira Parte, capítulo XI.

Essas observações acerca da religião conferem a ela um papel fundamental na formação cívica e na organização de um exército corajoso e combativo. Desse modo, a religião não é inocente em relação à sorte dos homens neste mundo e nem é apenas um instrumento de domínio. Mas, juntamente com as boas leis e as boas armas, com os bons costumes e a boa educação, ela constitui o fundamento da estabilidade de um corpo político republicano.

José Luiz Ames, ao comentar a função e a importância da religião no pensamento de Maquiavel, afirma que

Ambas, função e importância, são de caráter normativo: a religião ensina a reconhecer e a respeitar as regras políticas a partir do mandamento religioso. Essas normas coletivas podem assumir tanto o aspecto coercivo exterior da autoridade política quanto o caráter persuasivo interior da educação cívica. A dupla função da religião, de coerção e de persuasão, coincide, respectivamente, com a *virtù* do governante e a do povo. Por um lado, a religião, compreendida como *instrumentum regni*, requer do governante a capacidade de servir-se de modo sagaz da fé do povo para levá-lo à obediência da lei civil. Por outro lado, a fé religiosa, compreendida como a vida profunda do povo expressa nos bons costumes, desenvolve a *virtù* cívica, o *ethos* favorável à liberdade (2014, p. 229).

De acordo com essa perspectiva, a religião para Maquiavel não é assimilada de modo igual por todos os membros de um corpo político. Os que governam recorrem a ela como instrumentalização para promover o bem da sua ordem política, em se tratando de uma república bem ordenada. Os governados, por sua vez, depreendem dela valores fundamentais à estabilidade da vida política e que, por isso, devem ser acatados e vivenciados. Devido a estar associada à divindade, a religião possui um grande potencial para conduzir o povo, ou os governados, a partir do âmago da sua consciência, no sentido de que assumam ou reneguem certos tipos de condutas em prol da ordem política.

Nesse contexto, levantamos algumas indagações: será que, para Maquiavel, toda religião promove amor e compromisso com o bem comum? Existem religiões que, por essência, são mais favoráveis à vida política do que outras? Será que existe, por parte do autor, uma supervalorização das religiões pagãs em detrimento da religião cristã? Analisaremos essas questões a partir das reflexões feitas por Ames em seu artigo intitulado *Uso político da religião e uso religioso da política: uma análise a partir de duas interpretações exemplares - Marsílio e Maquiavel*.

Sobre a primeira questão, o comentador diz que não é coerente assentar em Maquiavel a ideia de ele exalta uma determinada religião em detrimento de outra simplesmente por elas mesmas, mas o que faz a diferença é maneira com elas são encaradas dentro de um corpo político. Para pensar melhor esse assunto, Ames sugere que

existe, na realidade, dois processos que parecem ocorrer simultaneamente: um é o uso político da religião ou uma politização da religião, e o outro é o uso religioso da política ou regionalização da política.

De acordo com o comentador, o uso político da religião acontece quando esta é usada para legitimar não apenas uma ordem política estatuída, mas também um determinado regime político: uma concepção específica de Estado e de comunidade política. Sendo assim, segundo a perspectiva maquiaveliana, a religião deve ser politizada a fim de que represente uma força capaz de mobilizar os homens para o compromisso com a história. Como já argumentamos, Maquiavel reconhece na religião uma potencialidade singular tanto para produzir uma adesão aos mandamentos legais produzidos pelo Estado, quanto para alimentar o amor à liberdade e à pátria. Segundo Ames: “Sua crítica à cúria romana é uma tentativa de recuperar a capacidade de apego ao bem público pelo cristianismo perdida com sua espiritualização ao longo dos séculos” (2014, p. 236).

É exatamente a promoção do amor ao bem comum e à liberdade que caracteriza o uso político adequado da religião. Maquiavel elogia essa prática na medida em que os resultados dela sejam para o bem da coletividade, da estabilidade do corpo político e para o melhoramento ético e político dos cidadãos. Podemos comprovar isso analisando os motivos pelos quais o autor aprovou uso político da religião feito por Numa. Tais motivos são elencados nos *Discursos* I, XI, onde se demonstra que a *virtù* de Numa consistiu no fato de ele ter feito com que a religião se tornasse útil para “comandar os exércitos, infundir ânimo na plebe, ou no povo, manter os homens bons e envergonhar os maus”. Na conclusão desse capítulo, o florentino afirma: “concluo que a religião introduzida por Numa foi uma das principais razões da felicidade daquela cidade, porque ela produziu boas instituições (*ordini*); e boas instituições engendraram boa *fortuna* e da boa *fortuna* nasceu o feliz êxito de seus empreendimentos” (MAQUIAVEL, 2007, p. 50).

Por mais que a religião produza medo nos homens em relação às divindades, tal medo, por si mesmo, não gera um comportamento adequado à vida política. Ao contrário, às vezes pode produzir comportamentos que a enfraquecem a vida política, como é caso da crítica que o florentino dirige ao cristianismo. Sendo assim, faz-se importante, e até mesmo necessária, a intervenção de um legislador ou um governante que saiba fazer o uso adequado da religião. Numa, por sua vez, compreendeu que a força não era suficiente para levar o povo à obediência e que religião, em compensação, poderia produzir uma obediência quase incondicional à autoridade política.

Quando se faz o uso político da religião com a devida prudência, a vida política tem

muitos ganhos no que tange a sua estabilidade e durabilidade. A religião, com suas potencialidades, transforma-se em uma excelente alternativa ao emprego da força física para assegurar a ordem interna e tornar os cidadãos engajados naquilo que favorece a sua pátria. Maquiavel mostra que esse recurso é, sobretudo, útil quando os argumentos racionais são impotentes para convencer os homens.

Na contrapartida disso, quando não se faz um uso político adequado da religião, é muito provável que esta acabe entrando em descrédito. As pessoas podem se tornar irreligiosas, e tal situação pode incorrer numa desordem da vida política. Pois, como afirma Maquiavel:

Assim como a observância dada ao culto divino é razão da grandeza das repúblicas, também o seu desprezo é razão da sua ruína. Pois onde falte o temor a Deus, é preciso que o reino arruíne-se ou que seja mantido pelo temor de um príncipe que supra a falta da religião. E como os príncipes têm vida curta, o reino só poderá desaparecer logo, ao desaparecer a *virtù* dele (2007, p.51)³⁵⁵.

Ao comentar o descrédito da religião, Ames afirma que

Quando o discurso e o cerimonial religiosos passam a ser simples expressão do interesse privado, a religião não consegue mais vincular o cidadão ao Estado. O povo pode até continuar submisso, mas já não será mais por um amor cívico e sim pela coação nascida da força das armas ou da ameaça do castigo eterno. Em todo caso, a religião perdeu sua força mobilizadora. A consequência inevitável é a decadência do *vivere civile*. (2006, p. 65).

Gabriel Pancera, ao destacar os elementos que ensejam a corrupção de uma vida política republicana, escreve que

O esmorecimento de uma religião repercute negativamente nos costumes de um determinado povo e, conseqüentemente, na efetividade da ordem civil (...) a corrupção da religião faz com que a ordem político-institucional perca seu fundamento na transcendência. Em conseqüência, se no ato de criação da religião nós tínhamos um processo de despersonalização, fruto da adesão e do estreitamento dos vínculos dos homens com as leis, agora o movimento é inverso. Tal vínculo, que levava os homens a observarem a ordem civil, torna-se mais frágil e abre espaço para o estabelecimento de ligações de natureza pessoal que surgem em substituição àquelas com as leis (2010, p. 91-92).

O descrédito da religião e seus efeitos possíveis decorrem não somente de um uso político inadequado dela, mas também está ligado ao uso religioso da política. De acordo com Ames, o uso religioso da política

Pode basear-se no desejo das instituições, autoridades, líderes e crentes religiosos de conseguir o apoio do Estado para alcançar determinados objetivos,

³⁵⁵ *Ibidem*, Primeira Parte, capítulo XI.

em tese de natureza religiosa. No cristianismo medieval, por exemplo, para assegurar a supremacia do cristianismo contra o avanço muçulmano ou para dar eficácia ao combate às heresias; no islamismo contemporâneo, para alimentar a ideologia muçulmana contra o *ocidente infiel* (2014, p. 3).

Independente das razões, de acordo com essa perspectiva, o uso religioso da política geralmente se torna algo perigoso para uma ordem republicana, porque nesse caso o poder político não está mais todo subordinado ao bem comum ou ao bem da pátria, mas está a serviço de uma fé ou de um credo. Em tal contexto, os valores que normalmente predominam na vida social não são os valores políticos que despertam nos cidadãos um comportamento adequado à estabilidade da vida livre. Mas predominam os valores religiosos que, alguns deles, podem tornar as pessoas menos patriotas, efeminadas politicamente, como foi caso dos valores propostos pela religião cristã que, segundo o secretário florentino, foi responsável pela fraqueza política dos seus contemporâneos. Conforme já argumentamos, para Maquiavel o que fez com a religião cristã se tornasse nociva à vida política, em um determinado contexto da história, foi o fato de ela ter sido mal conduzida por seus líderes. Com isso, o autor revela que o que torna ruim ou boa uma religião não são o seu conteúdo e os seus ensinamentos em si mesmos, mas o modo como ela é assimilada e administrada dentro de um corpo político.

Seguindo ainda essa linha de pensamento, entendemos que, por um lado, a regionalização da política pode enfraquecer um povo politicamente e torná-lo presa fácil dos seus inimigos, como acabamos de mencionar na crítica de Maquiavel à religião cristã. Por outro lado, o uso religioso da política também pode engendrar a criação de teocracias, onde o poder normalmente é exercido efetivamente por líderes religiosos em nome de uma fé ou de uma divindade, e mesmo que nominalmente exista uma autoridade laica, os valores e leis que são elaboradas e impostas a toda a comunidade política, são oriundos de tal poder teocrático. Podemos identificar esta situação, por exemplo, no modelo da cristandade medieval e, atualmente, em alguns regimes islâmicos. Em regimes políticos como estes, valores como liberdade, igualdade social e política, bem como outros similares, costumam ser extintos totalmente ou duramente repreendidos. E, por conseguinte, se instaura um clima de intolerância com diversos desdobramentos, entre eles dogmatismo, perseguições, violência e guerras. Tudo isso ocorreu na cristandade medieval e ainda ocorre em alguns regimes islâmicos.

Uma república bem ordenada, por sua vez, requer que a autoridade suprema, à qual todos devem obediência, tem de se assentar nas leis e nas instituições que são humanamente elaboradas.

Nesse contexto, o que é mais interessante? A religião estar a serviço da política ou a política a serviço da religião? Para os grupos religiosos que valorizam os ensinamentos e interesses da sua religião acima de qualquer outra coisa, essa última alternativa é mais interessante. A política deve se orientar por valores religiosos, coisa não rara em nossos tempos, sobretudo em certos setores da sociedade brasileira. Porém, para o cidadão patriota que tem espírito republicano, que valoriza o bem comum acima dos seus interesses privados, a primeira opção é a mais adequada.

Portanto, as grandes problemáticas atuais que surgem em torno da relação entre política e religião, têm como causa não as religiões em si mesmas, mas a falta de um uso político delas, o qual é substituído pelo uso religioso da política. Uma vez que as religiões possuem um potencial enorme para mobilizar os indivíduos a aderirem intensamente a um determinado projeto de vida, igualmente, elas também são instituições ligadas a uma sociedade civil e deveriam ser usadas com meio de formação cívica de seus membros.

Compreendemos, portanto, que a religião para Maquiavel é muito importante dentro de uma ordem republicana, de modo que pode contribuir imensamente com sua estabilidade e perfeição. Na contrapartida, ela também pode ser nociva, desde que não seja usada adequadamente ou tenha um maior poder de influência na vida social das pessoas do que os valores republicanos.

Conforme dissemos no início do nosso texto, para Maquiavel uma religião não é importante pelos seus ensinamentos, mas sim por sua eficácia política. Com isso, ele não pede para que as religiões se esvaziem de seu conteúdo doutrinal, mas que tais conteúdos sejam convergentes com o bem da vida política, ou seja, com a vida coletiva na qual as pessoas estão inseridas. Que a promessa de vida eterna e outras de natureza transcendental não promovam nas pessoas um desapego pela vida terrena, a qual carece de um cenário cívico adequado para ter sentido.

Voltando agora a analisar a questão do ócio e seus efeitos fora do âmbito religioso, no livro II dos *Discursos*, no capítulo XXV, Maquiavel afirma que “o motivo da desunião das repúblicas, no mais das vezes, são o ócio e a paz; a razão da união são o medo e a guerra” (2007, p. 278-279). Isso porque o ócio e a paz, como já argumentamos, possibilitam que os homens deem vazão às suas ambições egoístas, pensem mais em seus interesses pessoais do que no bem comum, assim como ignorem que as razões que fundamentam a liberdade cívica se assentam na vigilância constante sobre as diferentes ambições e tudo aquilo que possa ameaçar os propósitos republicanos. Em contrapartida, os tempos difíceis, marcados pelo medo e a guerra, fazem com que homens se tornem mais

disciplinados militarmente, e mais comprometidos com a promoção e a defesa dos interesses da sua pátria. No capítulo XVI da terceira parte dos *Discursos*, Maquiavel propõe que “A verdadeira *virtù* é procurada nos tempos difíceis”, enquanto que nos tempos de tranquilidade, infelizmente os homens virtuosos são ignorados em prol daqueles que se mostram mais populares devidos às suas riquezas e parentela. Assim afirma o autor:

Nas repúblicas, os homens grandes e raros sempre foram e sempre serão negligenciados nos tempos de paz; porque, em razão da inveja despertada pela reputação que sua *virtù* lhes granjeia, em tais tempos sempre há muitos cidadãos que não querem ser-lhes iguais, porém superiores (...) vê-se, portanto, como nas repúblicas há essa desordem de dar pouco valor aos homens valorosos em tempos de paz. E isso os leva a indignar-se por duas razões: uma, por se verem rebaixados em seu grau; outra, por verem que ocupam cargos iguais, e superiores aos seus, homens indignos, que não têm a sua capacidade. E tal desordem tem causado grandes ruínas às repúblicas; porque os cidadãos que se veem imerecidamente desprezados, sabendo que isso ocorre porque os tempos são fáceis, e não perigosos, empenham-se em perturbá-los, movendo novas guerras para prejuízo da república. E, refletindo nos possíveis remédios para tanto, chego a dois: um é manter os cidadãos pobres, para que, com riquezas sem *virtù*, eles não se possam corromper nem aos outros; o outro é ordenar-se de tal modo para guerra que sempre seja possível entrar em guerra e sempre se tenha necessidade de cidadãos bem reputados, como fizeram os romanos em seus primeiros tempos. (2007, p. 374-376).

Apreendemos dessas afirmativas que a necessidade pode ser compreendida como fonte propiciadora de *virtù* e dos bons costumes, bem como das boas leis e ordenamentos, ao passo que tranquilidade, por diversas maneiras, enseja o desgaste ou até mesmo a destruição de todos esses elementos que são fundamentais para conservar estável e bem ordenada uma república. Uma vez que são afrouxados os imperativos da necessidade, os homens passam a ter à sua frente uma diversidade de escolhas. Tendo eles a oportunidade de usar tranquilamente do seu livre-arbítrio, de acordo com a perspectiva maquiaveliana, é muito provável que se sintam propensos a fazer escolhas que podem ser consideradas desastrosas para a vida política.

Além disso, nos contextos políticos em que a tranquilidade e o ócio já desencadearam diversos efeitos, até mesmo os homens de *virtù* podem ser atizados em suas ambições e impulsos naturais não republicanos. Por conseguinte, também eles poderão contribuir com a desordem da vida política. É possível ilustrar essa ideia a partir da sugestão do nosso autor de que dentre os cidadãos virtuosos ignorados em prol de outros que não possuem *virtù*, há aqueles que são vingativos e, devido à sua reputação, podem conseguir partidários e instaurar a desordem na vida política. Sendo assim, para Maquiavel, o ápice da grandeza que pode ser alcançado por uma república não deve significar para ela apenas uma situação de gozo e glória, mas também deve ser visto como

uma ocasião para manter vigorosa a vigilância sobre todas as coisas que poderão acarretar a decadência da liberdade. Em meio a tais coisas, existe uma que deve sempre ser muito bem pensada e administrada, que é o ambiente de tranquilidade e de ócio que geralmente advém da própria grandeza alcançada. Tal ambiente costuma diminuir ou ocultar os imperativos da necessidade e, conseqüentemente, o mais provável que pode acontecer é os homens se entregarem a diversos tipos de comportamentos viciosos³⁵⁶ que normalmente contrariam ou enfraquecem o espírito republicano. Em *História de Florença* Maquiavel ilustra essa ideia ao relatar que

Surgido e reprimido de repente esse tumulto, os cidadãos retornaram ao seu habitual modo de vida, pensando só em usufruir, sem temor algum, do estado que tinham estabelecido e defendido. Disso nasceram na cidade aqueles males que de sólito se geram na paz, porque os jovens, mais à vontade que habitualmente, despendiam em excesso seu tempo e dinheiro no vestir, em banquetes e similares luxúrias, e, ociosos, também em jogos e mulheres. A intenção era parecer esplêndidos no vestir, sagazes e astutos no falar, e quem tinha mais jeito de satirizar os outros era mais esperto e estimado pelos outros (1998, p. 360-361)³⁵⁷.

Para o nosso autor, esses mesmos cuidados concernentes ao ambiente de ócio e de tranquilidade, e as atitudes e costumes que surgem daí, também devem ser muito observados em um principado. Assim afirma ele:

Deve portanto um príncipe não ter outro objetivo, nem pensamento, nem tomar como arte sua coisa alguma que não seja a guerra, sua ordem e disciplina, porque esta é a única arte que compete a quem comanda (...) os príncipes que pensam mais em refinamento do que nas armas perdem o seu estado (...) portanto, um príncipe não deve jamais afastar o pensamento do exército da guerra e, durante a paz, deve praticá-la mais ainda do que durante a guerra. Isto pode ser feito de duas maneiras, com obras e com a mente (MAQUIAVEL, 2001, p. 69-70)³⁵⁸.

Voltando à *História de Florença*, em tal obra Maquiavel revela a existência de dois tipos de ócio: o ócio ligado à indolência, à preguiça e à luxúria, que pode ser considerado vicioso³⁵⁹, e o ócio honesto que desperta admiração e seguidores, o qual é abordado na citação seguinte:

Donde, observam os sensatos, as letras costumam vir depois das armas, e nas províncias como nas cidades os capitães vêm primeiro do que os filósofos. Porque tendo as boas e ordenadas armas gerado vitórias, e as vitórias, tranqüilidade, não se pode corromper a fortaleza dos ânimos guerreiros com mais honesto ócio senão com os das letras, nem pode o ócio com maior e mais

³⁵⁶ Estamos nos referindo aos excessos aos quais normalmente os homens acabam se entregando em meio a suas conquistas e empoderamento.

³⁵⁷ *História de Florença* Sétimo Livro, capítulo XXVIII.

³⁵⁸ *O Príncipe*, XIV.

³⁵⁹ Este tipo de ócio é sugerido pelo autor em *História de Florença*, VII, XXVIII no trecho que citamos anteriormente.

perigoso engano do que este penetrar em uma cidade bem instituída. Isto foi muito bem percebido por Catão quando foram mandados a Roma Diógenes e Carneades como embaixadores junto ao Senado. Vendo que a juventude romana começa a segui-los com admiração, e sabendo o mal que daquele ócio podia resultar à sua pátria, providenciou para que nenhum filósofo pudesse ser recebido em Roma (1998, p. 229)³⁶⁰.

Este trecho é subsequente àquele excerto que analisamos, no qual Maquiavel apresenta uma relação de circularidade entre as etapas de ascensão e de queda de uma república. Assim que o nosso autor relata esse ciclo de ordem e desordem, logo em seguida, como expressa o citação acima, ele também apresenta o remédio que pode ao menos retardar um dos passos desse processo em direção ao estado seguinte. Isto é, a passagem que uma república faria da grandeza para a ruína pode ser adiada pelo tempo em que ela souber fazer com que o ambiente de tranquilidade não desencadeie, ao menos imediatamente, a degeneração política, o que pode ser promovido mediante uma maneira sensata de ordenar os elementos que normalmente fazem parte da vida social. Para Maquiavel, isso implica que as letras devem ocupar um papel secundário em relação às armas, e, igualmente, que os filósofos têm de ocupar uma posição secundária em relação aos capitães. Tudo isso para que durante as vitórias decorrentes das boas armas, a calma típica das situações gloriosas não consiga corroer os ânimos dos guerreiros, ainda que seja por meio do ócio honesto advindo das letras.

Comprendemos desta abordagem que, para Maquiavel, as letras e a filosofia não representam por si mesmas a ruína de uma república, mas podem provocá-la na medida em que ensejam o enfraquecimento dos ânimos dos cidadãos, distanciando-os dos ideais próprios de uma vida política ativa. Lidia Maria Rodrigo, ao comentar esse assunto, apresenta o entendimento de que os termos-chave que aparecem no texto do pensador, os quais citamos acima, assumem uma relação entre si que, dentro do contexto humanista-renascentista, era bem conflituosa³⁶¹. Vejamos então como a autora analisa a relação do termo “ócio” com outros termos-chave no texto do secretário florentino:

Um uso raro e quase positivo do termo aparece nas *Histórias Florentinas*, quando Maquiavel o emprega na sua acepção antiga, identificando a contemplação, o estudo, a filosofia, e a literatura com o “ócio honesto”, que no vocabulário italiano da época queria dizer um ócio digno e honrado (...) talvez não haja nenhum outro texto em que Maquiavel deixa explícita a sua posição sobre o confronto entre vida ativa e contemplativa em seus respectivos lugares. Primeiro, ele atribui a contemplação um lugar secundário e subordinado em relação ao ideal da vida ativa (...) em seguida, o autor deixa evidente que o ócio, mesmo quando “honesto” como o das letras, representa risco de corrupção, visto que incentiva um modo de vida contrário ao desenvolvimento das qualidades

³⁶⁰ *História de Florença*, Livro V, capítulo I.

³⁶¹ Estamos nos referindo ao conflito renascentista entre vida contemplativa e vida ativa.

cívico-militares requeridas pela vida ativa. Finalmente, ele assegura que o “ócio honesto” oferece o maior e o mais perigoso engano. Em que sentido? As atividades inerentes à contemplação, consideradas como virtuosas, despertam admiração e atraem seguidores, algo muito diferente da ociosidade ligada à indolência, preguiça e aos excessos no comer, beber, jogos e mulheres, tidas como vícios e condenadas pela opinião geral. Daí o honesto ócio ser mais perigoso do que o ócio vicioso: os malefícios deste último são evidentes para todos, os do primeiro ficam ocultos podendo enganar (...) ainda que em si mesma a contemplação seja uma ocupação virtuosa, ela resulta num mal político por seu antagonismo em relação às exigências inerentes à vida ativa classificadas como absolutamente prioritárias no início da citação analisada. Portanto, apesar de certa concessão, ao reconhecer um sentido relativamente positivo do *otium*, isso em nada altera a posição do autor quanto à relação entre vida ativa e contemplativa (RODRIGO, 2002, p. 59-61)³⁶².

Como bem mostrou a comentadora, para Maquiavel não é apenas o ócio ligado as sensações corporais e à indolência que é prejudicial aos ideais republicanos. Mas, sobretudo, o ócio considerado honesto, que é advindo das letras também é sobremaneira nocivo a tais ideais, pois este tipo de ócio possui um enorme potencial para criar uma cultura constituída por valores que subvertem aquilo que o autor considerava como bons costumes. E isso é feito sem que seus efeitos nocivos sejam notados, ao menos pela maioria dos homens. Essa ideia aparece, dentre outras abordagens do autor, naquela³⁶³ em que ele identifica o ócio na religião cristã, acusando-a de ter se tornado responsável pela falta daquele amor à liberdade que houve entre os antigos. Assim afirma o autor:

As razões de naqueles tempos antigos, os povos serem mais amantes da liberdade do que nestes, conluo com isso se deve à mesma razão que torna os homens menos fortes agora, qual seja, a diversidade que há entre a nossa educação e a antiga, fundada na diversidade que há entre a nossa religião e a antiga (...) embora pareça que o mundo se efeminou e o céu se desarmou, na verdade isso provém mais da covardia dos homens, que interpretaram a nossa religião segundo o ócio e não segundo a *virtù*. Porque, se eles considerassem que a religião permite a exaltação e a defesa da pátria, veriam que ela quer que a amemos e honremos, preparando-nos para sermos tais que a possamos defender. É essa, portanto, a educação, e são tão falsas as interpretações, que no mundo não se vêem tantas repúblicas quantas se viam antigamente; por conseguinte não se vê nos povos tanto amor à liberdade quando se via então (MAQUIAVEL, 2007, p. 189)³⁶⁴.

Conforme já argumentamos, para o nosso autor, o ócio honesto com o qual se

³⁶² Como vimos, essa comentadora apresentou a ideia de que o pensamento maquiaveliano alude a dois tipos de ócio: o ócio honesto advindo das letras, e o ócio vicioso advindo da indolência, da preguiça e do luxo. José Luiz Ames, por sua vez, afirma que: “O ócio aparece em Maquiavel em três acepções distintas: como inércia (ou preguiça) que se opõe à energia (ou *virtù*); como licenciosidade decorrente da ausência de controle por oposição à força disciplinadora da necessidade; como a situação que oferece um excesso de possibilidades de escolha: o ócio torna os homens mais lentos em lhes oferecer uma quantidade de alternativas. A concepção maquiaveliana do ócio revela a influência que exerceu sobre ele o humanismo renascentista, que atribui um lugar secundário à contemplação (*otium*) e subordinado ao ideal da vida ativa (*negotium*). Na avaliação de Maquiavel, o ócio degenera os costumes e corrompe a vida política” (2008, p. 142).

³⁶³ *Discursos II, II*.

³⁶⁴ *Discursos*, Segunda Parte, capítulo II.

conduziu a religião cristã fez com que ela difundisse alguns valores morais que, por um lado, em alguma medida se tornaram incompatíveis com os ideais de uma república aspirante à grandeza política, e, por outro, colocaram-se como um grande obstáculo ao surgimento de novas repúblicas e à conservação das existentes. Como tal religião estava mais associada à promoção da vida contemplativa em detrimento da vida política ativa, de igual modo, ela também contribuiu para tornar os homens negligentes no tocante ao uso efetivo das lições da história. Desse modo, eles apenas admiravam, e não imitavam os grandes feitos do passado. Como explica Maquiavel, “a fraqueza dos homens de hoje, causada pela fraca educação que recebem e pelo pouco conhecimento das coisas, leva-os a julgar os julgamentos antigos ou desumanos, ou impossíveis” (2007, p. 404). Sendo assim, os grandes feitos do passado se tornaram, do ponto de vista político, inúteis para o tempo presente, pelo fato de não representarem, para a maioria dos homens, nada mais além de meros objetos de contemplação e admiração. No próêmio do livro I dos *Discursos*, Maquiavel mostra que as homenagens e venerações que os seus contemporâneos prestavam à Antiguidade se davam apenas no campo da arte, como, por exemplo, comprando fragmentos de estátuas por alto preço, acreditando que assim estariam honrando a sua casa. Em contrapartida, as “virtuosíssimas ações” que foram realizadas por reinos e repúblicas antigas, e narradas pela história, eram “mais admiradas que imitadas” (MAQUIAVEL, 2001, p. 6).

Da mesma maneira que podemos encontrar, no pensamento maquiaveliano, uma oposição entre a vida contemplativa e uma postura política ativa, também podemos apreender uma oposição entre a mera admiração dos exemplos dos antigos e uma imitação adequada deles. Quanto à primeira forma de se relacionar com o passado, o nosso autor não a considerava útil a uma república que pretende estabilidade. Mas, pelo contrário, a mera admiração dos exemplos de *virtù* dos antigos torna os homens do presente incapazes de vivenciar os ideais republicanos, e vulneráveis diante dos inimigos celerados. Por isso, o secretário florentino lamentava muito o fato de que os seus contemporâneos, induzidos pelo ócio honesto, estabeleciam uma relação meramente contemplativa com a história política, ao invés de interpretá-la de forma ativa e utilitária, extraindo dela lições que poderiam ter sido aplicadas no presente e no futuro. Pois, para Maquiavel, a história era como uma grande mestra à vida política dos homens:

Vejo que nos litígios civis que surgem entre os cidadãos, ou nas doenças nas quais os homens incorrem, sempre se pode recorrer a julgamentos ou remédios que pelos antigos foram proferidos ou ordenados: porque as leis civis nada mais são que sentenças proferidas pelos antigos jurisconsultos, sentenças que,

ordenadas, ensinam nossos jurisconsultos a julgar. E a medicina ainda não vai além das experiências feitas pelos antigos médicos, que servem de fundamento aos juízos dos médicos do presente (2007, p. 6)³⁶⁵.

Apesar de reconhecer o grande valor da história para a formação cívica dos homens, Maquiavel também sabia que a imitação da *virtù* dos antigos possuía limites: “Não se trata de reproduzir fiel e mecanicamente sua conduta, mas procurar assemelhar-se a eles na medida permitida e conveniente aos tempos presentes” (RODRIGO, 2002, p. 67). A imitação correta da *virtù* dos antigos requer um saber prático para interpretá-la adequadamente e, por conseguinte, poder haurir dela os ensinamentos e as inspirações possíveis para a vida política de outras épocas, pois é somente à luz de uma *virtù* presente que se pode compreender a *virtù* realizada no passado. Assim, ter-se-ia uma boa assimilação daquilo há de comum entre os homens no que diz respeito aos assuntos da política e, por conseguinte, o objeto da imitação se tornaria útil. Para o nosso autor, a importância, e até mesmo a necessidade de se recorrer ao passado para obter inspiração se justificam nos atributos que ele considerada imutáveis na natureza humana. É por isso que ele assevera:

Quem considere as coisas presentes e antigas verá facilmente que são sempre os mesmos desejos e os humores em todas as cidades e em todos os povos, e que eles sempre existiram. De tal modo que quem examinar com diligência as coisas passadas facilmente preverá as futuras, em qualquer república, prescrevendo os remédios que foram usados pelos antigos; ou, se não encontrar remédios já usados, pensará em novos, devido à semelhança dos acontecimentos (MAQUIAVEL, 2007, p. 121)³⁶⁶.

Todavia, apesar de haver algo em comum entre homens, dado que permite que a imitação da *virtù* dos antigos, o florentino reconhece que também existem as variações do tempo que precisam ser bem compreendidas e administradas. Pois, para ele, por mais que possuam alguns atributos constantes em comum, os homens também são ontologicamente marcados pela mutabilidade. Como escreve Bignotto, “o realismo de Maquiavel exige a crença na mutabilidade das coisas e na presença da fortuna como parte da cena pública, o que não significa que não seja possível construir um saber sobre a política” (BIGNOTTO, 2007, p. XXIX)³⁶⁷. Esse saber tem por objeto aquilo que é contingente, que é mutável apesar de possuir elementos que se repetem na história. No capítulo IX do terceiro livro dos *Discursos*, Maquiavel mostra que “a razão da má e boa fortuna dos homens vem do ajuste do seu modo de proceder com os tempos”. Segundo o autor, “erra menos e tem a

³⁶⁵ *Discursos*, Proêmio do livro I.

³⁶⁶ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo XXXIX.

³⁶⁷ Newton Bignotto. In: Introdução dos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*.

fortuna próspera quem, como já disse, ajusta seu modo aos tempos e sempre procede conforme o força a natureza” (MAQUIAVEL, 2007, p. 351)³⁶⁸. Eis o motivo de se buscar a *virtù*, para que se possa imitar corretamente a *virtù* e os bons exemplos das repúblicas e reinos antigos. Foi essa *virtù* que, conforme o pensamento maquiaveliano, faltou aos líderes da religião cristã quando eles a interpretaram sob a perspectiva do ócio e, conseqüentemente, a partir de tal interpretação equivocada, difundiram a cultura da debilidade política. Dessa forma, já elencamos aqui um grande efeito da perda da *virtù* decorrente das situações de ócio, a saber, a incapacidade de imitar, de haurir inspiração e luzes dos grandes dos homens do passado. Pois se a Antiguidade é uma grande fonte de ensinamentos para os homens do presente, não saber explorá-la devidamente é o mesmo que deixar de se munir de uma grande arma que poderia contribuir imensamente para que os conflitos oriundos das dissensões dos humores se tornem convergentes com a vida livre.

Voltando ao trecho de *História de Florença* que ensejou a argumentação desse tópico acerca da circularidade entre ordem e desordem, Patrícia Aranovich apresenta o entendimento de que o tema central daquele capítulo³⁶⁹ diz respeito à “virtude militar”. Segundo ela, “A crítica às letras e à filosofia que se segue tem origem na defesa desta virtude e é amparada na autoridade de Catão. Além disso, a comentadora também afirma que “esta crítica cumpre duas funções: a primeira é (...) a de remeter à virtude militar da república romana como contraposição ao estado de fraqueza da Itália em seu tempo; a segunda pode ser uma alusão aos mecenatos dos Médici, que neste momento já são os principais dirigentes de Florença”. De acordo com ela, “entre o abandono da *virtù* militar e o estímulo às letras, ressurge a crítica que Maquiavel havia feito aos seus contemporâneos, na introdução aos *Discorsi*” (ARANOVICH, 2007, p. 192-193).

Por mais que no trecho da *História de Florença* em questão o foco de Maquiavel, ao criticar o ócio, seja de salvaguardar a *virtù* militar, entendendo que ela é fundamental para ordem republicana, compreendemos que ele não está desprezando aquela *virtù* dos cidadãos de um modo geral, que é fundamental à saúde política de uma república, conforme tratamos no capítulo anterior de nosso trabalho. Pois, para o secretário florentino, em uma república bem ordenada e estável, o cidadão e o militar não deveriam ser vistos como homens com comportamentos cívicos dessemelhantes. Como já argumentamos ao longo deste trabalho, uma das razões que fizeram com que o autor elogiasse a república romana, era fato de que esta constituiu um exército popular, de modo

³⁶⁸ *Discursos*, Terceira Parte, capítulo IX.

³⁶⁹ Capítulo I do livro V da *História de Florença*.

que vida civil e militar eram duas coisas muito bem unidas³⁷⁰. Vejamos como Maquiavel aborda esse assunto no próêmio de *A Arte da Guerra*:

Se considerassem as antigas instituições, não se achariam coisas mais unidas, mais conformes e que, por necessidade, se harmonizassem tanto entre si, do que a vida civil e a militar. Porque todas as artes que se instituem em uma civilização para o proveito do bem-estar comum dos homens, todas as instituições criadas em uma civilização para se viver temente às leis e a Deus, seriam vãs, se não fossem preparadas as suas defesas. Essas defesas, quando bem constituídas, mantêm as outras artes e instituições, mesmo que não sejam bem ordenadas. Assim como, ao contrário, as boas instituições sem a ajuda militar desordenam-se, não diferentemente de um soberbo e real palácio que, mesmo ornado com gemas e ouro, sem o teto não teria o que o protegesse da chuva. E se em qualquer outra instituição das cidades e dos reinos usava-se todo e qualquer meio para manter os homens fiéis, pacíficos e plenos do temor a Deus, na milícia redobravam-se os cuidados. Porque em qual homem deve a pátria buscar maior firmeza na execução de seu compromisso do que naquele que prometeu morrer por ela? Em qual deve haver maior amor pela paz senão naquele que todos os dias, submetendo-se a infinitos perigos, tem mais necessidade de sua ajuda? Essas necessidades, bem consideradas por aqueles que regulavam o poder militar, e por aqueles que eram prepostos aos exércitos militares, faziam com a vida dos soldados fossem louvadas pelos outros homens, seguida e imitada com zelo. Mas por se terem as instituições militares totalmente corrompido e afastado muito dos usos militares dos antigos, nasceram aquelas sinistras opiniões que fazem com que se odeie a milícia e se evite ter contato com aqueles que a praticam. E julgando eu, por aquilo que vi e li, que não é impossível reconduzi-la aos antigos modos e dar-lhe alguma forma da virtude passada, e para não passar este meu tempo ocioso, em que não me dedico a nenhuma ocupação pública, sem fazer coisa alguma, decidi escrever, para satisfação daqueles que são amantes dos antigos feitos, sobre a arte da guerra e como a entendo (2011, p. 31-33 - grifos nossos).

Posto isto, afirmamos que um exército bem formado, de acordo com o secretário florentino, reúne em si os elementos que um corpo político republicano precisa ter para se manter de maneira estável e ordenada³⁷¹. Ao mesmo tempo, tal exército constitui uma garantia do funcionamento daquilo que é instituído para o bem comum da pátria. Sendo assim, em uma república, tudo que afeta a *virtù* militar também afeta, de um modo geral, todo o corpo político. Portanto, ao apontar o ócio como um elemento corrosivo da *virtù* militar, de igual modo, Maquiavel mostra que tal corrosão se dá contra todos os fundamentos de uma república, e não apenas em detrimento de uma categoria profissional.

³⁷⁰ Também reconhecemos que, para Maquiavel, ainda a vida civil e a vida militar não sejam coisas dessemelhantes, em uma república bem ordenada e estável, espera-se que os generais e capitães dos exércitos sejam homens que se destacam em meios aos demais pela sua *virtù* ou por um valor cívico incomum. Isso não implica numa dessemelhança dele em relação ao povo, mas que, mesmo sendo semelhantes civicamente, existe normalmente uma diferença proporcional entre comandantes e o povo no que diz respeito aos graus de civismo e de *virtù*. Com efeito, por um lado, a república exige que seus capitães na guerra e seus magistrados sejam dotados de valor cívico incomum. De outro, requer que a “matéria” (isto é, os cidadãos) oriente sua ação pela lei.

³⁷¹ O compromisso de defender o corpo político e aquilo que nele foi instituído para o bem comum; disciplina, fidelidade e temor a Deus.

Pois, para o nosso autor, a ideia de profissionalização do exército, e, por conseguinte, o esvaziamento da cidadania constitui um dos fatores causadores da ruína de uma república. Podemos enriquecer esse entendimento mencionando o seguinte comentário de José Luiz Ames:

Maquiavel se deu conta também que os exércitos formados por soldados profissionais, que surgiram no lugar dos cavaleiros medievais, tornaram-se para a Itália fonte de todas as suas desgraças. As “companhias de ventura” eram mantidas e pagas por seus chefes, os *condottieri*, que se colocavam a serviço de qualquer poderoso disposto a pagar o seu preço. Como durante os séculos XIV e XV a Itália conheceu um desenvolvimento econômico acima da média de seus vizinhos, tornou-se “a terra prometida de todos os cavaleiros para os quais a guerra significava essencialmente fazer dinheiro”. As transformações na composição do exército e a introdução de novas técnicas militares acabaram transformando também o espírito da organização militar. O código moral em base ao qual o cavaleiro medieval combatia não tinha valor para o soldado profissional das companhias de ventura, pois se orientava unicamente pelo ganho. Nesse sistema militar a arte da guerra torna-se algo completamente separado da vida política: o soldado por profissão combate em troca de seu soldo e não por amor à pátria. A grande transformação que Maquiavel pretende introduzir na arte da guerra consiste, precisamente, em reformar o espírito do exército “restituindo-lhe algo de sua antiga *virtù*”. Da mesma maneira como entre os romanos, o soldado é um cidadão que combate por amor à pátria. De certa forma, o soldado é o primeiro dos cidadãos. (2005, p. 1)

Conforme já argumentamos, ao propor um exército próprio e popular para as repúblicas, Maquiavel também considerava que a ação em defesa da pátria é um dever de todos os seus cidadãos. Na verdade, o cumprimento de tal tarefa é mais que uma obrigação, chega a ser, para o nosso autor, uma das maiores honras que alguém pode alcançar dentro de um corpo político. Destarte, a defesa da pátria não deveria ser exclusividade de uma categoria profissional que se distingue dos demais homens. Um bom soldado teria de ser, igualmente, um bom cidadão, e este sempre precisaria estar à disposição para proteger a sua pátria com todos os meios e formas possíveis³⁷². Tal disposição não se pode esperar de soldados mercenários, porque estes costumam combater por dinheiro e não por compromisso com a liberdade do corpo político para o qual estão lutando. De acordo com o pensamento maquiaveliano, uma república que se pretende ser bem ordenada jamais deve se apoiar em forças mercenárias. Tanto é que ele chega a afirmar que é preferível perder uma guerra com exército próprio e bem treinado do que vencê-la com exército alheio.

Uma das razões que tornam nocivos os conflitos políticos, no interior de uma

³⁷² De acordo com Ames, conforme já citamos no primeiro capítulo do nosso trabalho, “a educação para a vida militar forma no fim das contas o bom cidadão: renúncia ao interesse próprio em favor do público, espírito de sacrifício, inclusive de morrer se necessário, cultivo de uma vida simples e sem luxo, sem ócio e costumes corrompidos” (2008b, p. 149).

república, é o fato de ela não ter os meios adequados para lidar com eles. Conforme falamos no capítulo anterior³⁷³, quando não se tem os meios ordinários, os quais também incluem um exército próprio constituído por cidadãos patriotas, geralmente se conta com os meios extraordinários. E um desses meios extraordinários são as forças mercenárias, tão deletérias à saúde republicana.

Assim sendo, de acordo com os argumentos que desenvolvemos até aqui, podemos apreender que o ócio dificulta e até impossibilita a criação e manutenção de um exército próprio patriótico³⁷⁴. Por isso, segundo a perspectiva maquiaveliana, não importa qual é o tipo de ócio³⁷⁵, e nem as situações das quais eles surgem³⁷⁶. O que se tem que observar, segundo tal perspectiva, é que o ócio geralmente representa um germe de ruína para os corpos políticos, tanto os principados quanto as repúblicas. Pois a situação de ócio, ao propiciar a desvalorização da *virtù* e até mesmo a sua dissolução, também acarreta a falta de renovação³⁷⁷ dos elementos vitais da vida política, coisa que também contribui sobremaneira para a sua decadência. Analisaremos esta questão a seguir.

3.2 A falta de renovação política e seus desdobramentos

De acordo com o pensamento maquiaveliano, um dos efeitos da desvalorização ou da dissolução da *virtù* desencadeada em uma república é a falta de renovação dos seus elementos vitais como, por exemplo, a sua estrutura institucional³⁷⁸ e os bons costumes³⁷⁹.

³⁷³ No tópico: 2.3 As leis e instituições: condições para a conservação da vida livre.

³⁷⁴ Pois em uma república marcada pelo ócio, dificilmente os cidadãos irão se dispor a lutar pelo bem comum até as últimas consequências. Normalmente, lutam apenas a partir de seus interesses e ideais. Essa ideia pode ilustrada na crítica que Maquiavel faz à religião cristã, a qual foi interpretada segundo o ócio e não segundo a *virtù*. Por isso ela tornou os cidadãos descompromissados com a vida política ativa.

³⁷⁵ Seja o ócio honesto advindo das letras, seja o ócio vicioso advindo da indolência, da preguiça, do luxo etc.

³⁷⁶ Não importa se o ócio adveio do estado de grandeza política a que chegou uma república, ou se ele foi introduzido pela religião ou pelas letras. O que se deve ter atenção é que independente da origem, o ócio geralmente representa perigo à estabilidade da vida política.

³⁷⁷ De acordo com a perspectiva maquiaveliana, o ócio ao ensejar a desvalorização da *virtù* ou a dissolução da mesma em uma república, por conseguinte, também acaba dificultando ou até mesmo impossibilitando que tal república se renove em seus elementos vitais. Pois, como vimos ao longo deste trabalho, a maneira de uma república se renovar que é aconselhada por Maquiavel, é aquela que parte de interior do corpo político, isto é, ela decorre da *virtù* de um cidadão excepcional ou da *virtù* das instituições. Uma outra maneira que também pode ensejar tal renovação, mas segundo nosso autor não deve ser preferível à luz dos ideais republicanos, é aquela que decorre da fortuna ou de acontecimentos externos. Estas duas maneiras nós já comentamos no capítulo anterior. Mesmo a renovação provocada pela fortuna, também pode ser dificultada pelo ócio. Pois, uma república em que os seus cidadãos estão tomados pelo relaxamento político e pela falta de vigilância quanto aos atributos necessários para defesa da pátria, caso seja invadida por um outro estado, corre-se o risco dela não resistir ao ataque e por conseguinte não ter condições de se recompor. Uma república que consegue se renovar graças à fortuna ou frente aos ataques estrangeiros, geralmente é aquela em que ainda não tinha dissolvido toda a sua *virtù*, isto é, o ócio ainda não a tinha acometido totalmente.

³⁷⁸ Estamos referindo aos ordenamentos, as boas leis, a religião.

³⁷⁹ Conforme vimos no capítulo anterior, o espírito de civismo, de atenção ao bem comum e obediência às leis precisa ser renovado de tempos em tempos para não serem corrompidos. Tal renovação acontece ou pela

No capítulo XVIII do primeiro livro dos *Discursos*, Maquiavel assinala que a falta de renovação dos ordenamentos e das boas leis de uma república geralmente acarreta a inefetividade³⁸⁰ dos mesmos, e, por conseguinte a ruína da vida livre. Pois, como escreve o nosso autor, “as ordenações e as leis criadas numa república nascente, quando os homens ainda eram bons, mais tarde deixam de convir, quando eles se tornarem malvados” (2007, p. 72). Maquiavel defendia que as coisas humanas estão sempre mudando, piorando ou melhorando, por isso os homens geralmente estão propensos a oscilações em seu comportamento político. Desse modo, o grupo de cidadãos que podem ser considerados bons hoje, podem se tornar corruptos posteriormente. Quando uma república chega a um grau de perfeição, como argumentamos anteriormente, ela fica propensa ao ócio, e os seus cidadãos tendem a parar de buscar o aperfeiçoamento político e a se acomodar com o ponto aonde chegaram. Como não existe nenhum porto seguro no qual eles podem estagnar a sua condição, se não houver ordenamentos e leis adequados para fazê-los agir bem, é muito provável que eles tenderão a se tornarem maus do ponto de vista político.

Todavia, destacamos que, para Maquiavel, os ordenamentos e as leis só poderão promover a renovação da *virtù* dos cidadãos se também estiverem em pleno vigor. Assim, eles precisam constantemente de renovação; do contrário, tornam-se ineficientes, acarretando uma série de males e desordens na política republicana. Logo, entendemos que a durabilidade da vida e da saúde de uma república está ligada à capacidade que esta possui para se renovar em seus elementos vitais, dentre eles os ordenamentos e as leis. No referido capítulo XVIII, Maquiavel revela que esses dois elementos não são idênticos e, por isso, ambos precisam ser renovados para que um não comprometa a efetividade do outro. Vejamos como ele analisa essa relação:

Embora as leis de uma cidade variem segundo os acontecimentos, as ordenações, que estão firmes, as corrompem. E, para levar a entender melhor essa parte, direi como, em Roma, era ordenado o governo, ou seja, o estado, e como o eram as leis, que com os magistrados refreavam os cidadãos. A ordenação do estado era a autoridade do povo, do senado, dos tribunos, dos cônsules, o modo de candidatar-se e de eleger os magistrados e os modos de fazer leis. Essas variações pouco ou nada variavam nos acontecimentos. Variavam as leis que refreavam os cidadãos – tal como a lei dos adúlteros, a lei suntuária, a lei da ambição e muitas outras – à medida que os cidadãos se iam corrompendo. Mas, mantendo-se as ordenações do estado, que nos tempos de corrupção já não eram

virtù de um cidadão excepcional ou pela *virtù* de uma instituição. Se corroída tal *virtù*, uma das consequências é falta de renovação dos costumes. Como as coisas não podem ficar paradas, não estando tais costumes progredindo, certamente se degenerarão.

³⁸⁰ Empregamos o termo “inefetividade” como sendo o oposto daquilo que Gabriel Pancera aponta como efetividade. Segundo ele, “as leis são mais efetivas quanto menos cidadãos se sobrepossem ou pretenderem sobrepor-se a elas” (2010, p. 88). Dessa forma, quando aludimos à inefetividade das leis e dos ordenamentos, significa que estes não são obedecidos e respeitados por todos.

boas, tais leis, que se iam renovando, não bastavam para fazer que os homens continuassem sendo bons; no entanto, de muito valeriam se, com sua inovação, também fossem reformadas as ordenações (MAQUIAVEL, 2007, p. 72-73).

Nesse trecho citado, Maquiavel mostra que os ordenamentos, de certa forma, contêm as leis e condicionam a efetividade delas. Em alguma medida, o modo como este termo está sendo empregado pelo autor se aproxima muito do que consideramos constituição em um sentido amplo, sem o seu o significado estritamente jurídico. De acordo com isso, podemos afirmar que naquele contexto, o termo “ordenamento” compreende as maneiras mais enraizadas, costumeiramente predominantes, de os homens procederem no âmbito político. É por isso que não basta apenas criar novas leis, se as formas de proceder, de elaborá-las e aplicá-las, isto é, se os ordenamentos continuam aqueles correspondentes a quando os homens eram diferentes do momento em que as novas leis foram criadas. Tais ordenamentos precisam ser constantemente reformados para que consigam acompanhar as mudanças dos homens e das leis, que acontecem no decorrer do tempo, fazendo com que estas continuem sendo efetivas e aqueles não se tornem maus, não se corrompam³⁸¹. “Para um sujeito mau”, escreve Maquiavel, “as ordenações e os modos de vida ordenados são diferentes dos que se ordenam para um sujeito bom; e a forma não pode ser semelhante em uma matéria de todo contrária” (2007, p. 75).

É nesse sentido que Maquiavel destaca a importância dos homens de *virtù* para reordenar uma república³⁸², ou seja, tornar os seus ordenamentos efetivos novamente ou impedir que estes se corrompam, que é coisa mais viável a ser feita³⁸³. Por outro lado, destacamos o prejuízo da falta de homens de *virtù* para promover o reordenamento tão necessário à estabilidade e à duração da vida cívica livre. Quando não são renovados, os ordenamentos acabam por corromper as leis e elas perdem a utilidade, surgindo então

³⁸¹ As leis precisam ser elaboradas e aplicadas de acordo com a realidade política em que se encontram os homens. O que faz essa adaptação são os ordenamentos. Por isso, estes também precisam ser reformados de tempos em tempos, isto é, na medida em que for necessário para ordenar as leis corretamente. Pois não adianta criar leis para homens corruptos, se a forma de aplicá-las, de conduzi-las, e a maneira como os homens lidam com o poder – que são os ordenamentos – não estão adaptadas para homens corruptos, mas para homens bons politicamente falando.

³⁸² Sendo assim, uma república bem ordenada de acordo com a perspectiva maquiaveliana é aquela em que os seus ordenamentos são úteis, efetivos. Porque são renovados quando necessários e por isso estão em conformidade com as leis e à realidade política dos homens. Os tumultos e conflitos que surgem na mesma, não causam prejuízos, mas ao contrário, resultam em elementos úteis à vida livre. Como foi o caso exemplar da república romana em seu tempo de grandeza política. Enquanto que uma república desordenada é aquela que está na contramão da república bem ordenada. Os seus ordenamentos estão em inconformidade com as leis e à realidade política dos homens. Por isso os conflitos e tumultos que nela surgem resultam sempre em prejuízos. Como foi o caso exemplar da república de Florença.

³⁸³ Impedir a corrupção dos ordenamentos é a coisa mais viável porque, para Maquiavel quando as ordenações de uma república estão todas corrompidas, ou deve se renová-las todas de uma só vez, ou aos poucos. Escreve o autor que “ambas as coisas são impossíveis” (2007, p. 75), por uma série de razões que ele apresenta.

inúmeras consequências negativas.

Tratando-se os ordenamentos e as leis de mecanismos que normalmente³⁸⁴ são engendrados a partir das dissensões dos humores, os quais visam ao controle e ao direcionamento dessas dissensões, nos momentos em que eles estão em seu pleno vigor, geralmente os homens agem politicamente de forma adequada. Ao passo que, quando eles perdem a sua efetividade, tais homens paulatinamente vão perdendo o amor e o respeito ao bem comum, e por isso agem cada vez menos de maneira republicana, sobrepondo os seus interesses privados aos interesses da pátria. Em tal contexto político, as instâncias governamentais não são utilizadas para o bem da coletividade, mas para atender aos anseios daqueles que ocupam seus cargos ou de grupos favorecidos. Onde os ordenamentos se corromperam, as leis são elaboradas como instrumentos de deformação tanto do corpo político, quanto da conduta cívica dos homens. Em uma das suas alusões à república romana em sua fase de desordem, Maquiavel afirma que “Depois que os cidadãos se tornaram maus, a ordenação tornou-se péssima, porque só os poderosos apresentavam leis, não em favor da liberdade comum, mas do seu poder; e contra elas ninguém podia falar, por medo daqueles: de tal modo que o povo ou era enganado ou forçado a deliberar a sua própria ruína” (2007, p. 74)³⁸⁵.

Quando um contexto político semelhante a esse ilustrado pelo autor se instaura em uma república, isso significa que a corrupção já está bem alastrada em seu seio, o que cada vez mais propicia a desigualdade política que resultará na dominação e no suborno de uns homens em relação aos outros. Dessa forma, os conflitos que normalmente surgem entre eles não trarão bons resultados para a república, porque não se manifestam de forma adequada, pelo fato de ela não possuir os meios ordinários eficientes para canalizá-los. Por isso, eles se extravasam de forma extraordinária, sendo prejudiciais à vida política republicana.

Nesse sentido, em *História de Florença III*, I, ao comparar os conflitos ocorridos em Roma com os que ocorrem em Florença, Maquiavel apresenta uma grande diferença entre as duas repúblicas, tanto na maneira como eles se davam, quanto no que eles resultavam. Enquanto que em Roma tais conflitos se manifestavam por meio das vias ordinárias, do debate, da discussão, resultando em boas leis e em outros elementos úteis à

³⁸⁴ Como já abordamos por diversas vezes ao longo do nosso trabalho, Maquiavel afirma que existem algumas repúblicas em que as leis e os ordenamentos foram engendrados de uma única vez por um legislador prudente. Por isso, com o termo “normalmente”, queremos mostrar a relatividade da ideia dos conflitos como fonte das leis e dos ordenamentos no pensamento maquiaveliano.

³⁸⁵ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo XVIII.

saúde republicana, em Florença, por outro lado, geralmente eles se davam por meio do combate e resultavam em malefícios, como a morte e o exílio. Essas diferenças revelam a disparidade entre uma república bem ordenada e uma desordenada.

3.2.1 Das calúnias às facções: a doença e a morte do corpo político republicano

Nos capítulos VII e VIII do primeiro livro dos *Discursos*, Maquiavel apresenta dois expedientes opostos de manifestação dos conflitos, que revelam como é uma república bem ordenada e como é uma república desordenada. No capítulo VII ele trata da acusação³⁸⁶, que era uma ordenação muito usual em Roma para o desafogo dos conflitos que nasciam das dissensões dos humores. Tal expediente era sinal do quanto aquela república era bem ordenada. Como afirma o nosso autor: “nada há que torne mais estável e firme uma república do que ordená-la de tal modo que a alteração dos humores que a agitam encontre via de desafogo ordenada pelas leis” (MAQUIAVEL, 2007, p.33). Como já tratamos desse assunto no segundo capítulo do nosso trabalho, analisaremos agora o expediente abordado no capítulo VIII, que Maquiavel denomina como calúnia e que era comum em Florença, o que revela o quanto aquela república era desordenada.

O autor começa analisando o caso de Mânlio Capitolino³⁸⁷, o romano que, ao ver o seu concidadão Fúrio Camilo receber honras e glórias por ter libertado Roma da opressão dos franceses, não conteve sua inveja e logo tratou de semear a discórdia entre os senadores. Não obtendo êxito nessa tentativa, começou a tecer calúnias contra Fúrio Camilo junto à plebe. Como em Roma existia o expediente da acusação, Mânlio Capitolino foi julgado e punido devidamente. Tratando desse caso exemplar, por um lado, Maquiavel mostra a importância da acusação e, por outro lado, destaca “quão detestáveis são as calúnias, tanto nas cidades livres tanto nas que vivem de outros modos”. Por isso, uma república que visa à perfeição e à grandeza política deve sempre buscar eliminá-las do seu seio. Para o nosso autor “não pode haver melhor ordenação, para eliminá-las, do que abrir muitos lugares para as acusações; porque estas são tão proveitosas às repúblicas, quanto são nocivas as calúnias”, pois as primeiras ensinam a justiça, fortalecem as leis e os bons costumes, enquanto que as segundas provocam o contrário. As diferenças dos resultados de ambas, segundo Maquiavel, se justificam nas distinções que há entre elas. Segundo ele,

³⁸⁶ Tal termo também pode ser traduzido por denúncia.

³⁸⁷ Caso que já foi duas vezes abordado no segundo capítulo deste nosso trabalho.

As calúnias não precisam de testemunhas nem de nenhuma outra confrontação para serem provadas, de tal modo que todos podem ser caluniados por todos; mas não podem ser acusados, visto que as acusações precisam de confrontações verdadeiras e de circunstâncias que mostrem a verdade. As acusações são feitas a magistrados, a povos, a conselhos; as calúnias são feitas nas praças e nos pontos de encontro. Usa-se mais calúnia onde menos se usa a acusação e onde as cidades estão menos ordenadas para recebê-las. Por isso, um ordenador de uma república deverá ordenar que nela se possa acusar qualquer cidadão, sem medo ou receio algum; e, feito e bem observado isso, deve punir severamente os caluniadores, e estes não podem queixar-se ao serem punidos, visto que há lugares abertos para ouvirem-se as acusações daquele que porventura tenha lançado calúnias pelos lugares de encontro. E, onde essa questão não é bem ordenada, sempre correm grandes desordens: porque as calúnias irritam, e não castigam os cidadãos; e os irritados pensam em defender-se, odiando ainda mais que temendo as coisas que deles dizem. Essa questão, como se disse, era bem-ordenada em Roma; e foi sempre mal ordenada na nossa cidade de Florença. E, assim, como em Roma essa ordenação fez muito bem, em Florença essa desordem fez muito mal (2007, p. 38-39)³⁸⁸.

Como bem mostrou o autor, havia nessas repúblicas dois expedientes antagônicos a partir dos quais os cidadãos resolviam os desentendimentos e as dissensões que surgiam entre eles. Em Roma existia a acusação, a qual ensejava o desafogo dos humores de forma ordinária e positiva³⁸⁹, mas em Florença, república que ele considera desordenada e facciosa, predominava a calúnia, a qual Maquiavel julgou ser um modo de desafogo dos humores muito nocivo à saúde da vida política. Por meio de tal expediente, os cidadãos costumavam resolver seus conflitos arbitrariamente e com seus próprios meios privados, o que, às vezes, fazia com que eles formassem facções. Além disso, também recorriam a forças estrangeiras no caso dos mais ricos, ou então, em se tratando dos pobres, tinham de subordinar aos mais ricos a fim de obter algum tipo de assistência em torno de seus interesses. Analisando essas ações consideradas como antirrepublicanas, Maquiavel afirma que em sua Florença elas surgiram a partir “das más ordenações dessa cidade, por não haver, dentro de seus limites, uma ordenação que permita desafogar os humores malignos que nascem nos homens, sem o emprego de modos extraordinários” (2007, p. 36)³⁹⁰.

No tocante à calúnia como um expediente extraordinário de extravasamento dos conflitos, parece que ela assume uma relação de circularidade³⁹¹ com os demais elementos

³⁸⁸ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo VIII.

³⁸⁹ Destacamos mais uma vez que, para Maquiavel, as leis e instituições que constituem as vias ordinárias que permitem o desafogo adequado dos humores, administrando-os adequadamente, resultam das próprias dissensões dos humores. Ou seja, as instituições não surgem contra os conflitos, mas a partir dos próprios conflitos, para reger os que surgirão. Enquanto que na Florença da época de Maquiavel, os conflitos não se manifestavam de maneira ordinária, mas extraordinariamente, e não resultavam em mecanismos capazes de ordená-los, e sim em mais divisões que degeneravam a vida cívica.

³⁹⁰ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo VII.

³⁹¹ Assim como a relação de circularidade está presente nos elementos – tumultos, boas leis, bons costumes, *virtù* – que podem ser úteis à grandeza de uma república.

que incidem na ruína da vida livre. Em outras palavras, parece que os escritos maquiavelianos revelam que a existência costumeira da calúnia em uma república, por um lado, indica que tal república é desordenada e que os conflitos que nela surgem geralmente são prejudiciais à liberdade, e por isso aquele corpo político é muito propenso a se fragmentar em diversas facções. Raciocinando dessa forma, pode-se concluir que a calúnia advém desses males mencionados³⁹². Por outro lado, podemos analisar a existência costumeira da calúnia como a geradora de tais males. Como mostrou Maquiavel, a calúnia gera o ódio entre os homens porque ela irrita aqueles que são caluniados e não pune os que caluniam. Esse ódio engendra a divisão entre eles, embora não seja aquela divisão natural e inevitável a toda vida política, ou seja, não é como a desunião tão comum na república romana, que incidia no fortalecimento da vida livre. Essa divisão advinda do ódio, de acordo a perspectiva maquiaveliana, é sobremaneira perniciosa à saúde de uma república, porque ela gera as facções, as inimizades e até mesmo as guerras civis que provavelmente, se não forem redirecionadas, acarretarão a ruína total do corpo político³⁹³.

Segundo Maquiavel, em Florença essas divisões se deram de tal forma que a saúde política daquela república, enquanto vida livre, não suportou, pois elas tendiam a se desdobrar e acirrar sem limites. Vejamos como o nosso autor relata essa questão:

Se jamais de república alguma as divisões foram notáveis, as de Florença foram notabilíssimas; porque a maior parte das outras repúblicas das quais se teve alguma notícia contentou-se com uma divisão com a qual, segundo os incidentes, ora melhoraram, ora arruinaram suas cidades, mas Florença, não contente com uma, teve muitas. Em Roma, como sabem todos, depois que os reis foram destituídos, nasceu a desunião entre os nobres e a plebe, e isso permaneceu até a sua ruína; assim foi em Atenas, assim em todas outras repúblicas que naqueles tempos floresceram. Mas em Florença de início dividiram-se os nobres, depois os nobres e o povo e por último o povo e a plebe; e muitas vezes ocorreu que uma dessas partes, que se tornara superior, dividiu-se em duas: delas nasceram tantas mortes, tantos exílios, tantas destruições de famílias quantas jamais nasceram e cidade alguma de que se tenha memória (1998, p. 32)³⁹⁴.

Assim, notamos que as divisões em Florença se deram de tal forma que o corpo político republicano foi transformado em facções, as quais se assentavam naquelas famílias

³⁹² Tais males são: a desordem, que consiste na falta de efetividade dos ordenamentos e das leis; manifestação dos conflitos por vias extraordinárias, porque as vias ordinárias não existem ou são ineficientes; facções ou más divisões do corpo político.

³⁹³ Não pretendemos precisar de forma exaustiva se a calúnia é anterior à desordem, à manifestação facciosa dos humores, às más divisões e às facções; ou se é posterior a todas elas. Mas, o que destacamos dessa análise, é que a dimensão empírica da vida política parece revelar uma circularidade entre tais elementos. Pois é notável no pensamento maquiaveliano que a ausência de bons ordenamentos e dos expedientes adequados para o desafogo dos humores, resulta no surgimento da calúnia como expediente para tal desafogo. Por outro lado, também é notável que quanto mais se pratica a calúnia em uma república, mais esta se torna desordenada, mais aumentam as divisões e as facções em seu seio, até chegar à sua ruína total.

³⁹⁴ *História de Florença*, Proêmio.

que se constituíam como grupos cujo objetivo consistia em tomar para si o poder público. No capítulo II do livro II da *História de Florença*, ao comentar as inimizades que surgiram entre as famílias dos *Albizzi* e a dos *Ricci* devido à falta de boas ordenações daquela cidade, Maquiavel afirma que “cada um pensava na maneira de dominar o outro para obter o principado na república” (1998, p. 144-145)³⁹⁵. Cada família ou facção queria se impor dentro daquela república como se fosse um principado, de modo que a intenção de vencer a facção rival não era para compartilhar o poder e assim fortalecer a liberdade, fazendo valer o bem comum e as leis republicanas para todos de forma equânime, mas o que se visava na luta contra a facção rival era a imposição dos interesses privados da facção vencedora.

Compreendemos, portanto, que quando uma república se torna facciosa, isso significa que ela também já perdeu os atributos essenciais que a caracterizam como vida livre, que são a valorização e a defesa do bem comum promovidas por todos os cidadãos, e o império das boas leis sobre todos estes cidadãos, de modo a fazê-los iguais do ponto de vista político. Perdendo estes atributos, o corpo político republicano se torna um ambiente político marcado por opressão, guerra civil, desigualdade política e civil, suborno e subordinação de uns cidadãos em relação aos outros.

Uma república dividida ou facciosa compromete não só a sua liberdade interna e a igualdade entre os seus cidadãos, mas também prejudica, em alguma medida, a sua liberdade externa, porque se torna fragilizada frente aos outros corpos políticos. Maquiavel chega a dizer que um corpo político faccioso ou desordenado que é administrado com o nome de república, não é de fato uma república, pois as mudanças que podem acontecer nele, quanto ao seu regime de governo, não são “da liberdade à servidão, como muitos acreditam, mas da servidão ao desregramento” (1998, p. 187)³⁹⁶. De acordo com o secretário florentino, nesse contexto político, não se pode afirmar propriamente que ali existe liberdade, e sim a servidão sob o nome de liberdade, caso o governo se assente nos nobres/grandes, ou então o desregramento/licença sob o nome de liberdade, caso o governo se assente no povo. Patrícia Fontoura Aranovich, ao comentar esse assunto, afirma que “o estado de corrupção em Florença é assinalado pela variação da servidão à licença. Que não corresponde à passagem de uma boa forma para a má, como no ciclo dos governos, mas se mantém sempre entre duas formas negativas” (2007, p. 189).

Segundo Maquiavel, nos corpos políticos que são regidos por uma dessas duas formas de governo consideradas más, “não há nem pode haver estabilidade alguma”. Isso

³⁹⁵ *Ibidem*, Livro III, capítulo II

³⁹⁶ *Ibidem*, Livro IV, capítulo I.

porque uma “não agrada aos homens de bem” e a outra, de igual modo, não agrada aos homens “sensatos”. Uma “pode fazer mal facilmente”, enquanto que a outra “dificilmente pode fazer bem”. Em uma dessas formas más de governo, “os insolentes têm demasiada autoridade”, e na outra quem tem muita autoridade são “os tolos”. Tanto uma quanto a outra dessas formas de governo, de acordo com o autor, “haverá de se manter pela virtude e fortuna de um homem, que por morte pode vir a faltar, ou por fadiga pode tornar-se inútil” (MAQUIAVEL, 1998, p. 187)³⁹⁷.

Ainda sobre a oscilação dos regimes de governos em Florença, Maquiavel escreve que

A razão pela qual Florença mudou frequentemente de governo é porque nela jamais houve nem república nem principado com as qualidades devidas. Não se pode, pois, chamar de principado estável aquele onde as coisas são feitas segundo o que quer um único homem, e são deliberadas com o acordo de muitos. E não se pode crer que deva durar uma república onde não se satisfaz aqueles humores que, não sendo satisfeitos, são a ruína das repúblicas. (2008, p. 1)

Posta esta e outras observações do nosso autor, entendemos que, de fato, Florença se mostrou um corpo político muito faccioso, ao ponto de se poder afirmar que naquela cidade não houve estritamente nem república e nem principado, mas sim uma oscilação entre regimes de servidão e licença. Como base no que argumentamos até aqui neste capítulo, podemos destacar como razões para a falta de saúde política daquela república, a ausência de *virtù* e de bons costumes entre os cidadãos, somada às más ordenações daquela cidade e a forma extraordinária e homogênea com que os conflitos entre os homens se manifestavam, divergindo dos elementos vitais da liberdade republicana. Façamos uma breve análise acerca de cada uma dessas razões.

De acordo com pensamento maquiaveliano, em Florença – e em qualquer outra república também não seria muito diferente –, tanto a falta de *virtù* quanto a falta dos bons costumes ensejaram com que os cidadãos, em vez de zelarem pelo bem comum da pátria, se esquivassem disso e, pensando apenas em seus interesses privados, se organizassem em facções. Mesmo organizados dessa maneira, pelo fato de estarem propensos a buscar interesses cada vez mais estreitos, assim que conseguiam aquilo que elegiam como objetivo para sua facção, eles não se contentavam com isso e se dividiam em nome de novas ambições. Com isso, o corpo político ia ficando cada vez mais fragmentado, debilitado e próximo de sua morte.

A falta de bons ordenamentos, ou as más ordenações, fazia com que ao terem

³⁹⁷ *Ibidem*, Livro IV, capítulo I.

questões de ordem pessoal ou política/coletiva para resolverem entre eles, os cidadãos tinham que apelar para os meios privados, os quais eram dos mais diversos, como criação de facções, pagamento por auxílio estrangeiro, subordinação aos mais poderosos para obter algum tipo de proteção, etc. Tudo isso porque os cidadãos não encontravam nas leis e nos ordenamentos o suporte necessário para resolver as suas dissensões. E isso também fazia com que a cidade ficasse cada vez mais cindida, desordenada e, por conseguinte, definhada.

Em se tratando da forma extraordinária com que os conflitos em Florença se manifestavam, por um lado, ela se explica pelo fato de que aquela cidade não possuía as vias ordinárias adequadas para o desafogo dos conflitos, e, por isso, os mesmos eram extravasados pelas vias extraordinárias. Por outro lado, a extraordinariedade dos conflitos de Florença advinha de eles extrapolarem³⁹⁸ os limites da naturalidade política, ou seja, eles iam além do que naturalmente acontece em todas as cidades. As divisões³⁹⁹ que surgiam em Florença tinham inúmeras causas além das dissensões dos humores, de modo que muitas dessas divisões poderiam ser evitadas se os conflitos que estruturavam aquela ordem política se restringissem ao confronto político entre um grupo que quer governar e oprimir, e outro que não quer ser governado nem oprimido.

Para entendermos o que significa a manifestação de forma homogênea dos conflitos em Florença, precisamos lembrar o que abordamos sobre a lógica do homogêneo e a lógica do heterogêneo, conflitos políticos e conflitos humanos no primeiro capítulo⁴⁰⁰ deste nosso trabalho.

Primeiramente, a homogeneidade que pode ser observada nos conflitos florentinos implica que, na cidade, eles não se manifestavam como em Roma, pois todos os cidadãos⁴⁰¹ queriam governar, queriam o poder para si, e por isso aquele corpo político cada vez mais se dividia. As suas leis e ordenações se mostravam ineficientes para ensejar a valorização da *virtù* e a promoção dos bons costumes, sendo incapazes de garantir a ordem cívica necessária à saúde de uma república. Em *História de Florença* III, V, Maquiavel aborda os males da cidade relatando um discurso proferido por um cidadão anônimo que afirma o seguinte:

³⁹⁸ De acordo com a perspectiva maquiaveliana, em Florença superavam o que acontecia nos demais corpos políticos, eles eram notabilíssimos e tinham diversas causas e diversos níveis.

³⁹⁹ Como já citamos acima, de tais divisões “nasceram tantas mortes, tantos exílios, tantas destruições de famílias quantas jamais nasceram e cidade alguma de que se tenha memória” (MAQUIAVEL, 1998, p.32).

⁴⁰⁰ No tópico 1.3 - A compreensão de Maquiavel sobre o fundamento da ordem política.

⁴⁰¹ Em Florença não existiu, como em Roma, o equilíbrio devido na satisfação dos dois humores, e nem os cidadãos agiam costumeiramente orientados pelo respeito às boas leis e ao bem comum.

Daí que as ordenações leis não pelo público, mas pelo próprio benefício são feitas; daí que as guerras, a paz, as inimizades não para a glória comum, mas para satisfação de poucos se decidem. E se as outras cidades estão plenas dessas desordens, a nossa mais do que qualquer outra está manchada: porque as leis, os estatutos, as ordenações civis, não segundo o viver livre, mas segundo as ambições do partido que aí permaneceu superior sempre se ordenaram e se ordenam. É por isso que sempre que é solucionado um partido ou solucionada uma divisão, surge outra; porque a cidade que mais com partidos do que leis deseja se manter, assim como um partido que ficou sem oposição, é necessário que dentro de si mesma se divida, porque dos interesses privados não pode se defender, estes, ela mesma para viver tinha antes organizado. E que isso se já verdade demonstram as velhas e novas divisões da nossa cidade. Todos pensavam que, derrotados os gibelinos, por muito tempo viveriam depois felizes e respeitados os guelfos; no entanto logo após, em brancos e pretos se dividiram. Vencidos depois os brancos, a cidade não ficou mais sem partidos: ora para favorecer os exilados, ora pelas inimizades do povo e dos grandes, sempre lutamos; e para dar o que não conseguimos ter por nosso próprio acordo, ou porque não queríamos ou não podíamos, ora ao rei Roberto ora ao irmão, ora ao filho e finalmente ao Duque de Atenas submetemos nossa liberdade. No entanto, em uma só forma de estado jamais permanecemos, como jamais ficamos de acordo para viver livres, também o ser servos jamais nos contentou. (1998, p. 148-149)

Podemos apreender que uma das razões das infinitas divisões que existiram em Florença se devia a que geralmente os integrantes das facções não se contentavam com o seu partido ter alcançado o poder, o que exigia deles ter que pensar no interesse geral do grupo. Mas cada um, ou pelos menos vários integrantes de uma facção, também queria o poder para si. Por isso, mal um grupo se fazia vitorioso, logo este se dividia novamente, porque não existindo mais a necessidade que mantinha aqueles homens unidos em torno do interesse compartilhado, eles agiam por ambição e se separavam pensando em interesses cada vez mais estreitos e egoístas, degenerando cada vez mais o tecido social e a vida cívica. Esse quadro de ambição também ocorreu em Roma a partir do episódio dos Gracos⁴⁰², marcando o fim daquela república.

Na medida em que se configura um contexto no qual o mínimo de interesse geral vai cedendo lugar aos interesses cada vez mais individualistas e egoístas, o destino do corpo político é passar de um regime opressor e faccioso a um regime licencioso e desregrado, marcado pela corrupção total, até chegar ao ponto de uma guerra interna envolvendo todos os cidadãos uns contra os outros. No caso de Florença, o processo de divisões foi se multiplicando tanto que, de acordo com José Luiz Ames, tornou-se difícil precisar a qualidade das divisões políticas daquela cidade:

Em Florença os grupos em confronto não se deixam distinguir para saber quando se trata de discórdias naturais e, portanto, inevitáveis (isto é, do confronto entre

⁴⁰² Analisaremos este episódio mais adiante.

umori) e quando se trata de divisões produzidas artificialmente pelas facções na luta pelo controle do poder e, portanto, evitáveis (isto é, de disputa entre *sette*). Em virtude disso, torna-se impraticável a utilização das categorias interpretativas do modelo romano do conflito para explicar as dissensões florentinas. Isso explica também porque Maquiavel inverte seu julgamento sobre o significado do conflito quando fala de Florença: em Roma, era o fundamento da liberdade e grandeza da república e, portanto, positivo; em Florença, nutre a contínua crise, “origem de tantas mortes, tantos exílios, tantas destruições de famílias” (“História de Florença”, Proêmio) e, portanto, negativo. (2014, p. 268)

Como observa o comentador, em Roma e em Florença as dissensões dos humores, e os conflitos decorrentes delas, se manifestavam de formas muito diferentes e surtiam efeitos sobremaneira distintos. Enquanto que na primeira os conflitos surgiam de forma natural e inevitável, e geralmente resultavam em leis e outros mecanismos ordinários, em Florença tais conflitos se davam de forma artificial e evitável, e geralmente resultavam em novos conflitos, facções, mortes e outros males. Desse modo, o que movia os florentinos a se confrontarem não era mais, apenas, o desejo por liberdade⁴⁰³ ou por governabilidade⁴⁰⁴, mas também entravam em cena as suas ambições grupais ou individuais por poder, riquezas e glória⁴⁰⁵, assim como outras questões de ordem estritamente pessoal, como se pode notar nos seguintes episódios relatados por Maquiavel em *História de Florença* II, III e XVI.

No primeiro capítulo mencionado, Maquiavel narra o motivo da primeira divisão florentina, o qual diz respeito a um casamento que, ao ser realizado, provocou discórdias entre as principais famílias da cidade. Segundo o autor, “havia em Florença, entre outras poderosas famílias, a dos *Buondelmonti* e a dos *Uberti*, e junto a estas estavam os *Amidei* e os *Donati*”. Esta última família “pertencia a uma mulher viúva e rica que tinha uma filha belíssima, e planejava casá-la com *messer Buondelmente*, jovem cavalheiro, chefe da família dos *Buondelmonti*”. Porém, *messer Buondelmente*, por acaso, acabou se noivando com uma jovem dos *Amidei*, coisa que perturbou muito a viúva rica da família *Donati*. Por isso, ela decidiu usar da beleza da sua filha e de outras estratégias para impedir o tal casamento. Dessa maneira, ela conseguiu fazer com que *messer Buondelmente* se casasse com sua filha. Todavia, destaca Maquiavel que

o fato, assim que foi conhecido, encheu de indignação a família dos *Amidei* e a dos *Uberti*, que com eles estavam aparentados, e reunidos com muitos outros parentes, chegaram à conclusão que a vergonha daquela injúria não se poderia tolerar, nem vingar senão com a morte de *messer Buondelmente*. (1998, p.88-89)⁴⁰⁶.

⁴⁰³ No caso do povo.

⁴⁰⁴ No caso dos grandes.

⁴⁰⁵ Em Florença, os homens se dividiam mais por interesses pessoais do que políticos.

⁴⁰⁶ *História de Florença*, Livro II, capítulo III.

O nosso autor acrescenta que, em meio a esse plano, existiam alguns que pensavam nos males que esta morte poderia acarretar. Porém, decidiram por matar o jovem *messer Buondelmente*:

Esse homicídio dividiu a cidade toda; uma parte se acostou aos *Buondelmonti*, a outra aos *Uberti*; e como essas famílias eram fortes de casas, castelos e tropas, combateram-se muitos anos sem que uma vencesse a outra; e a inimizade deles se compunha com tréguas, embora sem que terminassem por fazer as pazes; e dessa maneira, segundo cada novo incidente, ora se aquietavam, ora se acendiam (MAQUIAVEL, 1998, p. 88-89)⁴⁰⁷.

No capítulo XVI do livro II da *História de Florença*, Maquiavel relata outro episódio de ordem privada que acabou acarretando discórdias seguidas de divisões na vida cívica. Conforme sua narrativa, “havia em Florença duas famílias, as dos *Cerchi* e as dos *Donati*, que por seus homens, riquezas e nobreza eram poderosíssimas. A dos *Cancellieri* era uma das principais famílias de Pistóia”. Certa vez estavam brincando Lore, filho de *messer* Guilherme, e Geri, filho de *messer* Bertacca, foi quando em tal brincadeira Lore acabou ferindo Geri levemente. O pai do agressor pediu que este fosse à casa do pai do ferido e pedisse perdão. Obedecendo ao pai, Lore foi até a casa de *messer* Bertacca, onde não só não obteve êxito em seu pedido de perdão, mas também foi preso e teve a sua mão cortada. *Messer* Bertacca falou a Lore: “volta a teu pai e diz-lhe que feridas com ferro, e não com palavras, se medicam”. Segundo Maquiavel, “a crueldade desse fato desgostou tanto *messer* Guilherme, que fez os seus tomarem armas para vingar o filho. Também *messer* Bertacca se armou para defender-se, e assim não somente aquela família ficou dividida, mas a cidade toda de Pistóia” (1998, p. 102)⁴⁰⁸. Dessa discórdia, várias facções foram criadas e muitas lutas se travaram naquela cidade, seguidas de mortes e derramamento de sangue.

Esses episódios corroboram o entendimento que já apresentamos, de que quando os cidadãos não possuem nas leis e nem nos ordenamentos o suporte necessário para resolver seus problemas de ordem pessoal ou coletiva, normalmente eles procuram solucioná-los de modo extraordinário, o que não é aconselhável em uma república que pretende ser estável e durável. As formas particulares de resolver as discórdias são as mais variadas possíveis, desde fazer justiça com as próprias mãos, derramando o sangue do(s) suposto(s) inimigo(s), até a formação de facções e a contratação de forças estrangeiras. Todas essas

⁴⁰⁷ *Ibidem*, Livro II, capítulo III.

⁴⁰⁸ *História de Florença*, Livro II, capítulo XVI.

maneiras sempre resultam em mais discórdias, mais injustiças, mais divisões e desordens, as quais adoecem cada vez mais a vida política republicana, até que esta se dissipe completamente.

Em Florença, como podemos observar com base na perspectiva maquiaveliana, instaurou-se uma situação política bastante paradoxal. Porque, por um lado, os indivíduos particulares, em nome de questões estritamente pessoais, uniam-se a outros para formar facções e resolver suas querelas. Nesses casos, havia interesses pessoais ou individuais se tornando grupais, ao ponto de afetar a vida pública por meio de uma cisão no corpo político. Por outro lado, nessa mesma cidade, as facções que eram engendradas em nome de interesses grupais, uma vez que conquistavam tais interesses, tendiam a se dividir, regressando assim da esfera dos interesses grupais para a esfera dos interesses pessoais ou individuais. Isso também afetava a república como um todo, porque eram instauradas mais divisões nocivas.

Haja vista esse contexto, Patrícia Fontoura Aranovich compara a república de Roma em seu período de grandeza política, com a república de Florença, observando naquela que as dissensões se davam sob o prisma da desunião, e nesta sobre o prisma da divisão. Segundo a autora:

O critério para julgar as divisões parece ser a quantidade: uma divisão é natural e, por conseguinte, aceitável que exista, e as repúblicas ainda podem florescer, muitas divisões têm efeitos destrutivos. No entanto, é a distinção entre desunião e divisão que chama atenção para uma outra possibilidade de diferença entre as repúblicas antigas e Florença. Essa distinção havia sido feita nos *Discorsi*, na discussão sobre os tumultos. A desunião era considerada comum a todas as repúblicas em razão dos humores diversos do povo e dos nobres; a divisão ao contrário era medida por seus efeitos: mortes e exílios. A recorrência desses mesmos termos (divisão e desunião) na *História de Florença* indica que os mesmos critérios dos *Discorsi* continuam a ser utilizados. A diferença entre as repúblicas não reside, portanto, na quantidade, mas na qualidade das discórdias sociais (...) não é, portanto, a quantidade, mas a natureza da divisão que diferencia as repúblicas antigas da florentina. A desunião pode ter efeitos positivos, se a república for bem ordenada; as divisões têm sempre efeitos perniciosos (2007, p. 175-181).

A divisão política, portanto, é um tipo de discórdia social, mas não ao modo natural e inevitável a toda vida política. Porque ela, por um lado, pode e deve ser evitada. Por outro lado, a divisão sempre acarreta malefícios para a ordem republicana, tais como derramamento de sangue, mortes e exílios. Tudo isso que acontece não é em nome da defesa da pátria ou do bem comum, e sim em prol dos interesses facciosos, ou seja, das facções que se confrontam no âmbito da vida cívica. As energias que são gastas nos confrontos entre as facções, certamente, seriam sobremaneira úteis e profícuas caso fossem

empregadas na defesa e promoção da liberdade republicana e do bem comum. Acerca desse assunto, afirma Maquiavel sobre Florença: “segundo juízo meu, parece que nenhum outro exemplo demonstre tanto a pujança de nossa cidade quanto o demonstram essas divisões, que teriam tido força para anular qualquer grande e potente cidade” (1998, p. 32)⁴⁰⁹. Enquanto que a pujança dos romanos foi demonstrada na capacidade que a república teve para se expandir e se conservar estável e bem ordenada por mais ou menos três séculos, a dos florentinos, como bem mostrou Maquiavel, manifestou-se no engendramento de facções e nos combates que estas travavam na cidade.

Tais divisões, como já argumentamos, uma vez que são germinadas e regadas no seio de uma república⁴¹⁰, mais cedo ou mais tarde desencadearão a sua decadência. Porque, como afirma, Maquiavel:

Por natureza, os homens tomam partido sempre que haja alguma divisão, pois lhes agrada mais uma parte do que outra. Assim, se uma parte daquela cidade estiver descontente, na primeira guerra que sobrevier, perderás a cidade; porque é impossível guardar uma cidade que tenha inimigos fora e dentro. Se for governada por uma república, não há melhor modo de tornar maus os teus cidadãos e de dividir a tua cidade do que ter a posse de [*avere in governo*] uma cidade dividida; porque cada parte procurará obter favores, e cada uma delas angariará amigos com vários tipos de corrupção, de modo que disso provirão dois grandes inconvenientes; um é que eles nunca serão teus amigos, visto que não os podes bem governar, porque o governo variará com frequência, ora com um humor, ora com outro; o segundo inconveniente é que o favorecimento de partidos mantém necessariamente a tua república dividida (2007, p. 404-405)⁴¹¹.

Estas observações corroboram, de modo geral, tudo aquilo que argumentamos neste tópico referente às facções, pois elas nos remetem à ideia de que uma república dividida, facciosa, é fadada a inúmeras ruínas. Como bem expôs o nosso autor, os homens são propensos a tomar partido em uma divisão e sempre escolherão aquela que lhes parece mais vantajosa. Logo, entre lutar em prol dos interesses privados e lutar em prol dos interesses do corpo político como um todo, a primeira alternativa costuma figurar como mais vantajosa aos homens, sobretudo quando se trata de uma república desordenada, onde já não se valoriza mais a *virtù* e os bons costumes se degeneraram. Por isso, de acordo com a perspectiva maquiaveliana, o melhor que se tem a fazer é evitar que surjam as divisões, porque o seu início, se não for logo remediado, sempre incidirá em mais divisões. Geralmente, os homens não permanecem fiéis às facções que integram, mas tendem a

⁴⁰⁹ *História de Florença*, proêmio.

⁴¹⁰ São germinadas e regadas não de forma positiva, mas negativa. Ou seja, elas nascem, crescem e se reproduzem a partir da falta de *virtù* que acarreta a degeneração dos bons costumes, a ineficiência das leis e das ordenações.

⁴¹¹ *Discursos*, Terceira Parte, capítulo XXVII.

aderir às mais vantajosas⁴¹². Assim, numa república facciosa e dividida, não se pode contar com a adesão dos homens para promover e conservar a estabilidade de ordem cívica. Mesmo que os governantes tenham o apoio de uma facção, como destacou Maquiavel, esta não será amiga da ordem cívica, e a república não será bem governada se ficar à mercê do humor das facções. Favorecer uma facção ou partido é despertar o ciúme ou a inveja das demais, o que acarretará em mais discórdias seguidas de mais divisões. Não favorecer qualquer uma delas, por sua vez, é ter grande probabilidade de ser impedido por todas elas de governar promovendo o bem comum, a igualdade política e o respeito às leis⁴¹³.

Em um contexto político assim, é sobremaneira difícil que uma república tenha estabilidade ou atinja a sua grandeza política. Afinal, quando se formam facções, é sinal de que ela não está estável e bem ordenada, pois o surgimento dessas divisões geralmente se dá de forma corruptora. Ou melhor, a formação de facções já revela o estado de corrupção no qual se encontra um corpo político, indicando que os cidadãos agem pautados em suas ambições pessoais, que são infinitas e insaciáveis. Por isso, sempre irão se dividir e conflitar em nome de seus interesses pessoais, e não se pode contar seguramente com eles para a promoção e a defesa da pátria. Portanto, a república que se divide ou se facciona revela-se doente politicamente, e sua morte se torna cada vez mais iminente. Essa realidade aconteceu com a república romana, como mostra Maquiavel no famoso episódio da Lei Agrária, como veremos a seguir.

3.3 Episódio dos Gracos: confusão dos humores ou homogeneidade dos conflitos e fim da vida livre

O episódio da Lei Agrária, ou dos Gracos, é apontado por Maquiavel como um fator que assinalou a decadência da república romana⁴¹⁴. Em tal contexto, ele ressalta como a ambição humana, uma vez que não seja canalizada pela necessidade, pode comprometer a saúde e a vida política de uma república. Assim, quando a ambição consegue arruinar a liberdade republicana, isto significa que a *virtù* tanto dos cidadãos quanto das instituições

⁴¹² Como já citamos no primeiro capítulo do nosso trabalho, n' *O Príncipe* (capítulo XVII) Maquiavel afirma que “pode-se dizer dos homens, de modo geral, que são ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos e são ávidos de vantagens” (2001, p. 80).

⁴¹³ Sendo assim, o melhor que se faz para se ter ou manter uma república perfeita, ou que possa, de fato, ser considerada como república, é evitar que esta se divida e se corrompa. Uma vez dividida, é preciso tentar dissipar tais divisões. Nesse sentido, finalizaremos este capítulo analisando as sugestões de Maquiavel no capítulo XVIII do primeiro livro dos *Discursos*, do que pode ser feito por uma república já corrompidíssima.

⁴¹⁴ Confirmamos essa afirmação no seguinte trecho escrito por Maquiavel: “porque dos Tarquínios aos Gracos, durante mais de trezentos anos, os tumultos de Roma raras vezes redundaram em exílio e raríssimas vezes em sangue” (2007, p. 21-22).

já foi desvalorizada ou esvanecida, trazendo por consequências a inefetividade das leis e dos ordenamentos, e, igualmente, a dissipação dos bons costumes. Podemos notar isso no relato do secretário florentino:

Sempre que os homens não precisam combater por necessidade, combatem por ambição (...). A razão disso é que a natureza criou os homens de tal modo que eles podem desejar tudo, mas não podem obter tudo (...). Daí nasce a variação da fortuna deles: porque, visto que os homens são desejosos, em parte porque querem ter mais, em parte porque temem perder o que conquistaram, chegam à inimizade e à guerra, da qual decorre a ruína de uma província e a exaltação de outra. Tudo isso disse porque a plebe romana não se contentou em obter garantias contra os nobres com a instituição dos tribunos, desejo ao qual foi forçada por necessidade; pois ela, tão logo obteve isso, começou a lutar por ambição e a querer dividir cargos e patrimônios com a nobreza, como coisa mais valiosa para os homens. Daí surgiu a doença que gerou o conflito da lei agrária, que acabou por ser causa da destruição da república (...) aquela lei ficou como que adormecida até os Gracos; sendo por estes despertada, arruinou-se inteiramente a liberdade romana; porque encontrou duplicado o poder de seus adversários, e, por essa razão, ascendeu-se tanto ódio entre a plebe e o senado que se chegou ao conflito armado e ao derramamento de sangue, fugindo a qualquer modo e costume civil. Assim, visto que os magistrados públicos não podiam remediar a situação, e como nenhuma das facções depositasse esperanças neles, recorreu-se aos remédios privados, e cada uma das partes tratou de constituir um cabeça que a defendesse. Quem primeiro incidiu nesse escândalo e nessa desordem foi a plebe, que depositou tanta confiança em Mário que o fez cônsul quatro vezes; (...) a nobreza voltou-se para Sila; e como este se tornasse cabeça de seu partido, chegou-se às guerras civis; depois de muito derramamento de sangue e variações da fortuna, a vitória ficou com a nobreza. Tais humores foram ressuscitados no tempo de César e Pompeu; porque, como César assumisse o comando do partido de Mário, e Pompeu, o do partido de Sila, quando ambos entraram em luta a vitória coube a César, e ele foi o primeiro tirano de Roma; de tal modo que nunca mais a cidade foi livre (MAQUIAVEL, 2007, p. 113-115).⁴¹⁵

De acordo com o que afirma Maquiavel, a decadência da república romana se deu graças a alguns fatores, tais como: a ineficiência das suas leis e dos ordenamentos para regradar os conflitos que surgiram entre o povo e os grandes, a ambição desmedida destes que suprimiu neles o espírito de civismo e os fez criar facções, dividindo o corpo político; além disso, também houve a imprudência dos irmãos Gracos, “nos quais deve louvar mais

⁴¹⁵ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo XXXVII. Tibério Semprônio Graco (163-132 a.C.) ocupou o cargo de tribuno da plebe em 133 a.C., quando apresentou um projeto de reforma agrária. As terras que compunham o *ager publicus* (propriedades do Estado romano) podiam ser arrendadas aos cidadãos, desde que, de acordo com uma lei de 367 a.C., ninguém concentrasse, individualmente, mais de 500 jeiras (cerca de 1,3 km²). Como a lei costumava ser burlada em benefício dos mais abastados, o projeto de Tibério estipulava que a parcela dos latifúndios que excedesse o limite permitido deveria ser retomada e redistribuída entre os cidadãos pobres de Roma, mediante o pagamento de uma indenização aos antigos exploradores. A lei proposta por Tibério era malvista pelos membros mais conservadores do senado, mas, graças ao apoio popular e de políticos influentes, acabou sendo aprovada. Ao final de seu mandato, Tibério tentou a reeleição, tendo sido morto em um conflito com seus inimigos políticos próximo ao Capitólio. O irmão mais novo de Tibério, Caio (154-121 a.C.), buscou reavivar e aprofundar suas propostas de reforma, que haviam sido negligenciadas após a morte do tribuno. Eleito também para o tribunato em 123 a.C., encontrou forte resistência à sua atuação e teve o mesmo fim prematuro que Tibério: suicidou-se (ou foi assassinado, não se sabe ao certo) durante os tumultos que aconteceram depois do término de seu mandato.

a intenção do que a prudência” (MAQUIAVEL, 2007, p. 116)⁴¹⁶. ao propor uma lei inadequada para aquele contexto. Todos esses fatores podem ser sintetizados como desdobramentos da perda da *virtù*, que é a uma das principais ideias que desenvolvemos neste capítulo.

Como bem acentuou Maquiavel, são dois os móveis das ações dos homens: a necessidade e a ambição. Quando eles agem pela necessidade, demonstram mais *virtù*, ao passo que a ambição que lhes pulsa no peito, sem o crivo da necessidade, pode ensejar que, no âmbito da vida política, incorra-se num processo de confusão dos humores. Tal processo acontece quando um dos grupos que polariza a vida política se identifica com o humor do outro grupo, que naturalmente lhe é oposto, e, por conseguinte, renuncia ao seu humor próprio, ou seja, aos objetivos políticos do seu segmento. Podemos identificar, na citação acima, que essa situação se instaurou na república romana quando o povo, isto é, “a plebe romana, não se contentou em obter garantias contra os nobres com a instituição dos tribunus”, e assim que obteve tal conquista, “começou a lutar por ambição e a querer dividir cargos e patrimônios com a nobreza, como coisa mais valiosa para os homens”. O povo não só queria as garantias para a liberdade, coisa que é pertinente ao seu humor ou objetivo político, como também passou a se identificar com o humor dos grandes, que era o desejo de poder, riquezas e dominação.

Teoricamente, a confusão dos humores pode acontecer tanto em meio ao povo, quanto em meio aos grandes. Em *História de Florença III*, I Maquiavel revela as consequências de quando esse processo ocorre com grandes, ao comparar o povo romano com o de Florença:

O desejo do povo florentino era injurioso e injusto, por isto a nobreza com maiores forças às suas defesas se preparava, e assim ao sangue e ao exílio dos cidadãos se chegava; e as leis que depois se criavam, não à utilidade pública, mas ao vencedor todas beneficiavam (...) com as vitórias do povo, a cidade de Roma mais virtuosa se tornava; porque este povo podendo participar da administração das magistraturas dos exércitos e dos impérios juntamente com os nobres prepostos, da mesma virtude que nestes havia, se impregnava; e a cidade acrescida de virtude crescia em potência. Mas, em Florença, quando saía vencedor o povo, ficavam os nobres despojados de magistrados; e desejando readmiti-los, era necessário com os governos, com o ânimo e com o modo de viver, não só ser semelhantes ao povo, mas parecê-lo. Daí as mudanças que faziam os nobres em suas insígnias, segundo o parecer do povo; pois aquela virtude em armas e generosidade de ânimo que existia na nobreza se apagava, e no povo, onde não existia, não podia se reacender; assim Florença sempre mais humilde e mais abjeta se tornou (1998, p. 144)⁴¹⁷.

⁴¹⁶ *Ibidem*, Primeira Parte, capítulo XXXVII.

⁴¹⁷ *História de Florença*, Livro III, capítulo II.

Como podemos notar, sempre há um preço ruim a ser pago pela liberdade republicana quando os grandes deixam de sê-los em seu humor, a fim de ser como o povo. Maquiavel destaca que em Florença essa situação acarretou a perda da *virtù* no tocante às armas e ao ânimo que existia na nobreza⁴¹⁸. Em outras palavras, para ele, a determinação⁴¹⁹, o espírito de governabilidade, de fortaleza, de excepcionalidade no que diz respeito ao emprego das armas, são atributos mais comuns ao grupo dos grandes⁴²⁰, e tais atributos podem deixar de existir caso os grandes abdicuem de seu humor próprio para assumir o humor oponente. Não é à toa que, de acordo com a perspectiva maquiaveliana, em uma república considerada perfeita do ponto de vista político, ou que pretende sê-la, deve ser exigido que os seus capitães e seus magistrados⁴²¹ sejam dotados de valor cívico incomum. Nas situações em que tais personagens, advindos do grupo dos grandes, faltam com a *virtù* que lhes é própria ou então abrem mão do seu humor devido, a tendência é que, a exemplo de Florença, a república se torne cada vez mais abjeta e humilde. Isso não acontece porque o povo, em si, atrai tal abjeção ou não possa também alcançar alguma potência ou animosidade. Entretanto, os dois grupos, para o bem da república, precisam permanecer fiéis aos seus respectivos humores, uma vez que a estabilidade e a grandeza da pátria exigem que cada uma das partes dê a sua contribuição, com seu modo próprio de desejar politicamente, sem abrir mão do seu objetivo político específico⁴²². Caso contrário, a vida livre ficará sob diversas ameaças, pois quando surge a confusão dos humores ou a renúncia ao humor próprio⁴²³ e a identificação com o humor do grupo oposto, não se tem o fim dos conflitos. Porém, o que acontece é a substituição dos conflitos positivos por conflitos nocivos, onde um grupo não se torna rival do outro porque busca consumir o desejo que lhe é próprio e distinto do desejo do grupo oposto. Nesses casos, eles são rivais porque buscam consumir

⁴¹⁸ A gravidade dessa situação não se assenta apenas no fato dos grandes terem perdido aquilo que lhes é próprio politicamente falando, mas também porque, em contextos assim, o povo também já perdeu aquilo que lhe é próprio politicamente.

⁴¹⁹ Por natureza, o humor dos grandes já é naturalmente determinado, positivo, isto é, possui um conteúdo político que é governar e, por conseguinte, oprimir caso não seja impedido disso. Esse assunto nós abordamos no primeiro capítulo do nosso trabalho no tópico “1.4.3 O desejo político do povo: passividade ou atividade?”.

⁴²⁰ Isto não quer dizer que tais atributos também não possam ser forjados no povo, tanto é que Maquiavel faz um grande esforço teórico, em seus principais escritos políticos, para acentuar a importância de se ter um exército popular ou de incluir o povo no exército; e por isso o militar e o cidadão devem ser semelhantes. Pois se a *virtù* das armas não fosse considerada como algo mais comum aos grandes, mas também possível ao povo, não precisaria Maquiavel ter defendido a necessidade de inserir o povo no exército e dispensar os militares mercenários. Se não fosse assim, a participação desse grupo na vida militar já seria algo trivial.

⁴²¹ Tanto os capitães quanto os magistrados geralmente compõem o grupo dos grandes.

⁴²² Como aconteceu na república de Roma durante a sua fase de grandeza política.

⁴²³ Quando isso acontece, é sinal que as coisas estão desordenadas no âmbito da vida cívica e as duas partes, tanto o povo quanto os grandes, já estão corrompidas ou em processo de corrupção.

os mesmos desejos, almejam os mesmos fins⁴²⁴. Quando este tipo de situação se instala em um corpo político, surgem as facções, ou seja, as divisões em que cada grupo visa apenas aos seus desejos particulares, em detrimento do bem comum.

Apesar de que teoricamente, e às vezes também na prática, a confusão dos humores possa ocorrer entre os dois lados, é bastante incomum que os grandes se identifiquem com a forma desmedida do desejo de liberdade do povo, como mostra a citação acima sobre o que ocorreu em Florença. Como se pode notar no caso dos florentinos, os grandes eram coagidos, pela situação política que os acometia, a se assemelharem ao povo, ou melhor, a parecerem com o povo, mesmo que não fossem, de fato, como ele. Assim como o príncipe que precisa parecer ser moralmente virtuoso sem sê-lo de verdade, também os grandes, às vezes, podem ser forçados a imitar o desejo do povo e abrir mão do seu próprio humor. Já o povo pode naturalmente assumir o humor dos grandes, pois, para isso, basta-lhe obedecer ao desejo universal da condição humana: busca por honrarias, riquezas e poder⁴²⁵. Helton Adverse, comentando a situação de Florença relatada por Maquiavel, afirma que os nobres “se tornaram parecidos com o povo porque o povo se tornou parecido com os nobres” (ADVERSE, 2007, p. 45). Ou seja, foi o desejo do povo, aflorado sem a *virtù* e as demais condições adequadas para torná-lo útil, que tornou o desejo dos grandes parecido com o seu. Isso corrobora a ideia já apresentada de que é muito pouco provável que os nobres/grandes desejem politicamente, de modo espontâneo, à maneira do povo e aquilo que deseja o povo. Mesmo nos casos em que os grandes contribuem com a conservação da liberdade republicana, fazem isso em função de que, do outro lado, o povo esteja afirmando devidamente o seu humor específico. Por isso, afirma Adverse, Maquiavel “pode atribuir a grandeza ou decadência” de uma república “ao desejo do povo”. De modo que “se o povo passa a desejar como os grandes, isto é, quando se torna ambicioso, preocupado apenas em satisfazer, seu próprio interesse, em detrimento do bem comum, então a república está com os dias contados” (ADVERSE, 2007, p. 45).

Analisaremos agora essa possibilidade de o povo agir como os grandes, dando vazão às suas ambições naturais, a partir de quatro expressões-chave que mencionamos no primeiro capítulo do nosso trabalho⁴²⁶, as quais são inversamente proporcionais umas às outras: conflitos humanos e conflitos políticos, lógica do homogêneo e lógica do

⁴²⁴ Normalmente, esses fins visados por ambos os grupos, envolvidos em tal situação de tumulto, dizem respeito a riquezas, poder e honrarias.

⁴²⁵ Portanto, é mais natural o povo ser como os grandes do que o contrário.

⁴²⁶ Tomamos essas expressões emprestadas de José Luiz Ames (2010) e as abordamos no tópico “1.3 - A compreensão de Maquiavel sobre o fundamento da ordem política”.

heterogêneo.

Os conflitos humanos, conforme já argumentamos, nascem da ambição dos homens por riquezas, poder e honrarias, isto é, por aqueles bens que não podem ser partilhados equitativamente⁴²⁷, e desses conflitos decorre a lógica do homogêneo. Em oposição a eles, têm-se os conflitos políticos, que surgem do confronto dos dois humores – o querer governar e oprimir por parte dos grandes, e o não querer ser governado e oprimido por parte do povo⁴²⁸ –, e desses conflitos se instaura a lógica do heterogêneo, a qual possibilita uma vida política bem ordenada. Sendo assim, a confusão dos humores acontece em uma república quando se instaura em seu seio a lógica do homogêneo ou a homogeneidade dos conflitos, quando os cidadãos se rivalizam a partir das suas próprias ambições, visando a fins privados. Analisando esse assunto, José Luiz Ames assinala algumas razões da instauração dessa homogeneidade, bem como os seus efeitos:

A heterogeneidade (...) se refere ao confronto de humores enquanto encontra regulação nas instituições; isto é, à existência de ordenamentos que possibilitam o desafogo dos humores opostos das forças sociais em confronto. A heterogeneidade se conserva na medida em que estes ordenamentos forem capazes de dar *sfogo* aos desejos opostos. A heterogeneidade que marca o conflito político não extingue, porém, a homogeneidade dos desejos humanos: todos os homens, insiste Maquiavel em muitos lugares de sua obra, são habitados pelas mesmas paixões e ambições. A homogeneidade desaparece e a heterogeneidade se instala quando os homens passam a situar-se em posições opostas sob uma determinada ordem política: uns na posição de comando e outros na de comandados. Quando se instaura esta relação de *poder*, aqueles que se situam na posição de comando – e *enquanto* se situam *nesta* posição – são animados pelo desejo de domínio; já aqueles que estão na posição contrária – e também enquanto estão na posição de submissão – são movidos pelo desejo de liberdade. Basta, porém, as instituições se revelarem incapazes de regular esse confronto – o povo suprimindo a capacidade de dominação dos grandes ou estes aniquilando o desejo de liberdade do povo – para que a homogeneidade do desejo humano se instaure. Quando isso acontece, todos, indistintamente, passam a dar vazão à universalidade das paixões e ambições humanas: riqueza, poder, honrarias. O conflito deixará de ser político e nutridor da liberdade republicana para se tornar simplesmente humano e fonte de formas anárquicas ou tirânicas, respectivamente. Assim, o fato de o conflito na Roma republicana haver conhecido uma forma heterogênea se deve a ter havido naquela cidade instituições capazes de regulá-lo, algo que Florença não conheceu e, por isso, ter sido marcada pela homogeneidade das dissensões internas em lugar da heterogeneidade da Roma republicana, ao menos até o surgimento dos Gracos (2014, p. 269-270).

Dessa maneira, percebe-se que a homogeneidade dos conflitos ou confusão dos humores é um mal que está sempre latente em todas as repúblicas, pois, sendo os homens quem são, basta o aspecto institucional se tornar ineficiente – e porque não afirmar,

⁴²⁷ Estes conflitos são nocivos e/ou destrutivos da liberdade republicana.

⁴²⁸ Esses conflitos são estruturantes da vida política. Os tipos de regimes políticos, a duração e estabilidade dos mesmos dependem da forma de como estes conflitos serão administrados em um corpo político.

também, que basta a *virtù* e os bons costumes serem dissipados⁴²⁹ – para que os homens não tardem a se confrontar em prol de suas ambições pessoais. Por conseguinte, tanto na ocupação dos cargos públicos quanto na busca por honra e glória, eles não visam à promoção do bem comum e à defesa e melhoria da pátria, mas objetivam somente a satisfação de interesses privados⁴³⁰. Se no capítulo anterior vimos que a busca pela honra e a glória pode ser uma coisa boa à saúde da vida política, em um contexto de homogeneidade, muito provavelmente a república se torna desordenada e facciosa, e assim tal busca transforma-se em algo sobremaneira prejudicial.

É por isso que Maquiavel, no mesmo texto em que afirma que “sem os cidadãos bem reputados as repúblicas não podem manter-se e nem bem governa-se”, também diz que a reputação dos cidadãos pode ser “razão para o surgimento das tiranias nas repúblicas” (2007, p. 406)⁴³¹. Pois, para o florentino, a ambição por honra e glória é em si mesma neutra, mas possui um potencial ambivalente, podendo ser convergente com a vida política, caso manifestada pelas vias públicas, ou também ser tirânica, desde que buscada pelas vias privadas. Maquiavel alerta que é contra esse potencial negativo que uma república deve se precaver, já que ele se dá seguinte maneira:

Beneficiando este ou aquele cidadão, defendendo-o das magistraturas, dando-lhe empréstimo em dinheiro, conseguindo-lhe cargos públicos sem merecimento, com verbas e diversões públicas gratificando a plebe. Dessa maneira de proceder nascem os partidos e os partidários, e tanto esta reputação, desta maneira ofende, quando aquela que não está misturada com os partidos beneficia, por estar fundada no bem comum, não em um bem privado (1998, p. 330)⁴³².

Podemos notar que Maquiavel se posicionou de forma radical e categórica sobre a busca da reputação por vias privadas. Ele destacou que tal tipo de reputação é nociva e perigosa para a estabilidade de uma república, devido ao seu potencial para provocar o enfraquecimento das leis e a ruína da liberdade, tornando propícia a ocasião para se instituir um poder tirânico. Isso porque quem age dessa maneira não costuma mirar o bem comum, mas, sobretudo, olha para seu interesse particular. Sendo assim, o seu despontamento não contribui com o fortalecimento do corpo político, mas, pelo contrário, enseja seu enfraquecimento. Portanto, quanto mais indivíduos atingirem a honra e a glória pelas vias privadas, maiores serão a fragilização das leis e das instituições, a diminuição da

⁴²⁹ Como já mostramos, neste capítulo, sendo dissipada a *virtù* e os bons costumes, conseqüentemente se tem a ineficiência das leis e ordenações.

⁴³⁰ Segundo o pensamento maquiaveliano, foi esse contexto que assinalou a decadência da república romana e também impediu Florença de alcançar a grandeza republicana.

⁴³¹ *Discursos*, Terceira Parte, capítulo, XXVIII.

⁴³² *História de Florença*, Livro VII, capítulo I.

virtù e dos bons costumes, e o aumento da desigualdade política entre os cidadãos. Afinal, a fama obtida por esse caminho confere poder a alguns homens, os quais se tornam mais fortes do que as leis e as instituições do corpo político, e com isso eles podem criar facções, construir milícias próprias e, até mesmo, usar da reputação adquirida para usurpar o governo e instaurar uma tirania⁴³³.

Neste sentido, Maquiavel alerta que o preço da liberdade é a constante vigilância, particularmente sobre os indivíduos que adquirem fama e reputação, para que “não possam fazer o mal à sombra do bem, de modo que só tenham a reputação que beneficie a liberdade, não aquela que a prejudica” (2007, p. 138)⁴³⁴. Sendo assim, de acordo com o secretário florentino, toda atitude de busca de reputação pela via privada deve ser efetivamente vigiada, julgada e punida se necessário, a fim de evitar a ruína da vida política. Para ilustrar essa ideia, o nosso autor relata como caso exemplar, no capítulo XXVIII da terceira parte dos *Discursos*, o procedimento adotado pelos romanos com relação ao caso de Espúrio Mélio:

Como a cidade de Roma padecia fome, e as provisões públicas não bastavam para debelá-la, certo Espúrio Mélio, que era bem rico para os moldes daqueles tempos, resolveu fazer a provisão particular de frumento e, às suas expensas, alimentar a plebe. Por esse motivo, cresceu tanto o seu favor junto ao povo, que o senado, pensando no inconveniente que aquela liberalidade podia originar, para reprimi-la antes que ganhasse mais força, criou um ditador para a questão e condenou-o à morte. A esse respeito, deve-se notar que, muitas vezes, as obras que parecem ser de boa-fé e incapazes de causar danos acabam por ser cruéis e perigosíssimas para as repúblicas, caso não sejam cedo corrigidas (2007, p. 406).

Com base na perspectiva maquiaveliana, entendemos que o procedimento de Espúrio Mélio foi julgado nocivo à vida livre não porque ele ajudou as pessoas, e sim pela maneira e pela intenção com que as ajudou. Ele fez isso empoderando não o corpo político, mas a si próprio, a partir de meios privados. Para Maquiavel, esse tipo de situação normalmente enseja o crescimento do indivíduo enquanto indivíduo, porém, não o do cidadão. Em tal contexto, a exemplo do que foi tentado pelo rico romano, a relação entre beneficente e beneficiado não se dá forma promissora para ambos os lados, mas apenas para um deles, que é o beneficente. As consequências perniciosas dessa relação incluem a dominação e a manipulação do beneficiado pelo benfeitor⁴³⁵. A nocividade delas advém de que, como já abordamos no capítulo anterior, nos regimes republicanos o vínculo do cidadão com o Estado deve estabelecer-se, fundamentalmente, pelas vias institucionais. Ou

⁴³³ Coisa típica das repúblicas desordenadas. Como já dissemos, foi essa situação que marcou a decadência da república romana.

⁴³⁴ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo XLVI.

⁴³⁵ Tais consequências, já mostramos serem típicas das repúblicas facciosas e desordenadas.

seja, as pessoas devem se afeiçoar mais às leis e instituições do que aos particulares, sejam eles governantes ou cidadãos que ganham a reputação pelas vias privadas. A criação de laços pessoais pode ensejar a criação de grupos partidários ou facções, e, com isso, promover a particularização daquilo que é público ou coletivo, o que, para Lidia Maria Rodrigo, é “princípio elementar de toda tirania, e, portanto, ameaça à liberdade” (2002, p. 89)⁴³⁶. E foi uma situação como essa que se instaurou na república romana e cravou a sua ruína total. Nessa fase de decadência vivenciada pelos romanos, pelo fato de não terem o suporte necessário nas leis e ordenações para resolver suas demandas, os cidadãos se afeiçoavam com aqueles que acreditavam poder defendê-los em seus interesses, os quais, naquelas alturas, já não se preocupavam com o bem comum, mas com as suas ambições pessoais. Dessa forma, aquela república se tornava cada vez mais corrompida e dividida, até o ponto de amargar a morte de sua liberdade.

Tendo analisado as situações de decadência na república romana e também em Florença, Maquiavel sugere que o melhor para se manter uma república perfeita, ou uma ordem política que possa de fato ser considerada como república, é evitar que ela se faccione e se corrompa. Claro que tais coisas não podem ser evitadas perenemente, mas, pelo menos, podem ser adiadas por tempo indeterminado⁴³⁷.

Uma vez corrompida a república, qual seria a solução indicada por Maquiavel, ou a melhor saída para recuperar a vida política que existe nela? Analisando esse assunto, José Antônio Martins afirma que

Há sempre uma dose de incerteza, um espaço, ainda que estreito ou estritíssimo, para a restauração da liberdade ou mesmo para a convivência com este estado de corrupção. Nesse mesmo diapasão, a solução nunca se revela em contornos definitivos, em soluções únicas. O devir gerado pela mudança resulta em possibilidades: ou isso, ou aquilo, nunca uma só solução. Maquiavel oferece alternativas, escolhas, opções para que os homens decidam qual o caminho a seguir (...) não há determinação única na solução, não há um determinismo naturalista igual ao que foi identificado em Políbio (2007, p. 182).

Dentre as possibilidades de soluções que o comentador sugeriu existir, destacamos

⁴³⁶ Nesse contexto, conforme já argumentamos ao longo deste trabalho, podemos entender que a bondade, a humanidade, a piedade, a clemência e outras qualidades análogas propiciam o estabelecimento de vínculos de afeição pessoal. Portanto, em uma república, os comportamentos que se pautarem por tais qualidades devem ser vigiados e postos sob suspeita, a exemplo de Espúrio Mélio.

⁴³⁷ No início do capítulo XXVII do terceiro livro dos *Discursos*, Maquiavel mostra três medidas para unir uma cidade que fora dividida: a primeira é “matar os cabeças dos tumultos”, a segunda, “retirá-los da cidade”, e a terceira, “fazê-los reconciliar-se, com a obrigação de não se atacarem”. Conforme o autor, “dessas três medidas a última é mais danosa, menos segura e mais inútil. Porque, onde correu muito sangue ou foram cometidas injúrias semelhantes, é impossível que seja duradoura uma paz imposta pela força aos que se veem todos os dias frente a frente; é, então, difícil que eles se abstenham de atacar-se mutuamente, já que todos os dias, no convívio, podemos surgir novas razões para desavenças” (2007, p. 403).

dois caminhos que Maquiavel apresenta no capítulo XVIII do primeiro livro dos *Discursos*. O primeiro consiste naquilo que pode ser considerado como a melhor saída no intuito de “manter ou criar uma república” numa cidade já toda corrompida, que seria “reduzi-la ao estado régio (...), para que os homens insolentes que não pudessem ser corrigidos pelas leis fossem, de algum modo, freados por uma autoridade quase régia” (MAQUIAVEL, 2007, p. 76). Uma vez instalado esse modo de exercício do poder, o governante teria condições de reformar os ordenamentos e as leis, no sentido de reintroduzir as condições necessárias do retorno à vida republicana. O segundo caminho seria o mais provável de acontecer, e ele decorre das dificuldades de implantar uma solução que produza efeitos úteis à vida política. Para o nosso autor, em um corpo político já corrompido, a restauração da ordem exige que se recorra aos meios extraordinários, tais como a violência e as armas. Segundo ele, “a reordenação de uma cidade para a vida política pressupõe um homem bom, e tornar-se príncipe de uma cidade de uma república pela violência pressupõe-se um homem mau”. Todavia, “ver-se-á que raríssimas vezes um homem bom queira tornar-se príncipe por vias más, ainda que o fim seja bom”. Por outro lado, o secretário florentino também considera raro que um homem mau, “tornando-se príncipe, deseje bem obrar e que se lhe incuta no ânimo o bom uso da autoridade que conquistou por meios maus” (2007, p. 75-76)⁴³⁸. Compreendemos, portanto, que o desfecho mais plausível para uma república corrompidíssima será a tirania, porque esse estado decadente exige o recurso a ações inaceitáveis para um homem bom e prudente, mesmo que seja para restabelecer a ordem política. Um homem mau tem toda a coragem de sujar as suas mãos no uso da autoridade, para realizar qualquer coisa, mas é praticamente certo que ele não promoverá nem o bem comum nem a vida a livre, e sim a realização dos seus caprichos. Daí o fato de que geralmente as repúblicas totalmente corrompidas acabam dando origem a tiranias. Portanto, todos os cuidados que devem ser tomados para conservar uma república mostram-se também, em alguma medida, necessários para evitar a instauração de uma tirania, a qual não significa simplesmente o fim da liberdade, mas o término da vida política. Dessa forma, fica claro o quanto os conflitos podem afetar negativamente um estado livre caso não sejam devidamente administrados.

⁴³⁸ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo XVIII.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Demonstramos, ao longo deste trabalho, como Maquiavel abordou a vida política de uma forma excêntrica, mostrando que ela é possuidora de uma lógica própria, cujos fundamentos estão assentados na verdade efetiva sobre as coisas mundanas⁴³⁹. No primeiro capítulo, abordamos esse assunto mostrando que, segundo pretende nosso autor, a vida cívica não é um produto da natureza regido por leis externas a si mesmo, de modo absolutamente seguro e universal, porque os homens, que são as peças fundamentais que constituem a vida política, são seres sobremaneira complexos e não tendem espontaneamente a ela e nem anuem naturalmente ao bem comum. De um modo geral, é sob os imperativos da necessidade que os homens conseguem erigir adequadamente e conservar uma vida política livre, pois, quando agem somente em nome do livre arbítrio, eles tendem a praticar ações que inviabilizam a criação e a conservação de uma vida cívica, ou então que, mais cedo ou mais tarde, incidirão na ruína da vida cívica existente.

Assim sendo, de acordo com o secretário florentino, a lógica da política está ligada aos resultados possíveis dos conflitos que surgem das dissensões dos humores entre os homens, e que precisam ser bem administrados para se tornarem convergentes com uma vida política livre. Uma administração adequada de tais conflitos, de modo a resultar numa ordem política republicana, exige a existência de alguns requisitos, tais como um conhecimento no mínimo razoável de como os homens de fato são e, a partir de tal conhecimento, que se criem mecanismos eficientes para reger e condicionar a sua conduta na arena política.

Em meio aos elementos que tornam os conflitos convergentes com a liberdade republicana, analisamos, no segundo capítulo, que se faz necessário um controle recíproco entre os dois humores, a fim de que se tenha um equilíbrio, ainda que transitório, no tocante à satisfação dos seus objetivos políticos⁴⁴⁰. Esse equilíbrio, que significa a não satisfação total de nenhum dos dois humores, é condição fundamental para que se engendrem boas leis e bons ordenamentos, e, por conseguinte, bons costumes que ensejam o surgimento e a valorização das ações de *virtù*. Assim, tem-se cidadãos virtuosos que são fundamentais tanto para conservar quanto para reformar ou renovar os fundamentos de uma vida livre. Todas essas condições que propiciam a edificação, a conservação e a

⁴³⁹ As bases estruturantes de uma vida política, para Maquiavel, não podem ser buscadas fora dela mesma, e sim na própria convivência empírica dos homens.

⁴⁴⁰ Tais objetivos como já mostramos ao longo do nosso trabalho são: o desejo de governar e oprimir por parte dos grandes, e o desejo de não de não ser governado e oprimido por parte do povo.

renovação de uma república têm como pressuposto, para se efetivarem, a existência de uma igualdade política entre os homens ou a possibilidade que essa igualdade exista. Pois sem ela, torna-se praticamente impossível que os grupos polarizadores da vida política, mormente o povo, consigam exercer o devido controle sobre o grupo oposto no que diz respeito à tentativa de satisfazer totalmente o seu humor político específico. Do mesmo modo, sem a condição de igualdade política ou possibilidade desta existir, torna-se sobremaneira inviável a criação de boas leis, bem como a sua efetivação⁴⁴¹. Além do mais, é muito provável que as leis criadas num contexto de desigualdade política servirão mais como instrumento de dominação e manipulação por parte dos mais poderosos, do que como mecanismos úteis ao corpo político. Portanto, segundo Maquiavel, a igualdade política é uma condição *sine qua non* para se criar e conservar uma república.

Vimos no terceiro capítulo que, assim como a vida e saúde de um corpo político, sobretudo nas repúblicas, são resultados possíveis da administração das dissensões dos humores, também sua doença e morte resultam da falta de administração de tais conflitos, o que faz com estes sejam divergentes daquilo que fundamenta a vida livre. Desse modo, os conflitos não constituem, por si mesmos, a causa única das glórias políticas ou da decadência de uma república, e nem são, em si mesmos, convergentes ou divergentes delas, mas são situações típicas da vida política que, quando tratadas adequadamente, podem contribuir com a manutenção da liberdade civil, culminando na sua grandeza, como foi na Roma Antiga em seu período de perfeição. Do contrário, se uma república não possuir as condições necessárias para administrar adequadamente tais conflitos, é muito provável que o povo suprima inteiramente a capacidade de dominação dos grandes, ou então que estes aniquilem totalmente a possibilidade de liberdade do povo, e se instaure assim o reino das ambições humanas: riqueza, poder, honrarias. Nesse contexto, os conflitos deixam de ser políticos e nutridores da liberdade republicana, para se tornarem simplesmente humanos e fonte de corrupção, licenciosidade e tirania.

Comprendemos, portanto, que a fim de os conflitos serem úteis à vida republicana, precisa-se de algumas condições e mecanismos, conforme abordamos no segundo capítulo. De igual modo, a decadência de uma ordem republicana não se dá forma natural ou por razões externas⁴⁴² a ela, pois tal ruína acontece graças a uma série de condições, dentre as

⁴⁴¹ Sendo os homens desiguais politicamente, torna-se praticamente impossível que as leis sejam válidas para todos. Pois é muito provável que, em contextos assim, elas não serão respeitadas ou obedecidas por todos.

⁴⁴² Com exceção dos casos em que as repúblicas são tomadas por Estados estrangeiros.

quais acentuamos o ócio e os seus desdobramentos, como a perda da *virtù* e diversos malefícios que decorrem dela.

O ócio é uma situação comportamental que normalmente decorre do ápice da grandeza política alcançado por uma república, o qual vai ensejando a perda ou desvalorização da *virtù*. Por sua vez, isto acarreta um conjunto de efeitos que comprometem duramente a vida livre, como, por exemplo, a falta de renovação dos elementos vitais⁴⁴³ da ordem republicana, os quais, conseqüentemente, vão se tornando ineficientes quanto àquilo que se espera deles.

Em uma república, quando as leis e os ordenamentos perdem a sua efetividade, de igual modo, estes se tornam inúteis à liberdade e, por conseguinte, os diversos conflitos que surgem no âmbito da vida cívica se tornam cada vez mais nocivos, pois não têm mais relação com o bem comum, e sim com os interesses privados. As próprias leis que são elaboradas em tal contexto não visam o bem da coletividade, mas apenas os caprichos daqueles que conseguem se tornar mais poderosos e se impor em meios aos demais, ou então, daqueles grupos que saem vencedores das rixas ou contendas civis.

Nos ambientes políticos em que os homens não encontram, nas vias ordinárias, um expediente para desafogar os seus humores e resolver os seus desentendimentos, provavelmente eles engendrarão ou recorrerão a diversos expedientes extraordinários. De tais situações nascem sentimentos não republicanos, como o ódio que faz com que eles se dividam e criem facções ou partidos, tanto para resolver as querelas que naturalmente surgem no âmbito da vida cívica, quanto para realizar os seus interesses privados.

Na medida em que se divide facciosamente, a república vai perdendo os seus atributos próprios. Pois, como assevera Maquiavel, “aqueles que esperam que uma república possa ser unida, muito se equivocam nessa esperança. Na verdade, algumas divisões as prejudicam, outras as beneficiam; as que prejudicam nascem junto aos partidos e os partidários, as que as beneficiam, se mantêm sem estes nem aqueles” (1998, p. 329)⁴⁴⁴. Isto é, mesmo não sendo aconselhável esperar que as repúblicas sejam unidas, uma vez que a vida política se estrutura a partir dos conflitos que decorrem das dissensões dos humores, por outro lado, também não são todas as divisões ou conflitos que são úteis à liberdade republicana. Por isso, o secretário florentino adverte aos fundadores de repúblicas que, não podendo evitar que nelas existam inimizades entre os homens, é preciso tomar todos os

⁴⁴³ Tais elementos são: as leis, os ordenamentos e também os bons costumes, uma vez que eles nascem das boas leis.

⁴⁴⁴ *História de Florença* Livro VII, capítulo I.

cuidados possíveis para que não existam facções ou partidos. E uma forma que o nosso autor aponta para evitar tais situações é atentar-se para os modos como os homens buscam a sua reputação. Como já comentamos em nosso trabalho, para Maquiavel estes modos são dois: o público, sobre o qual argumentamos no segundo capítulo, e o privado, que abordamos no terceiro e último capítulo. No primeiro modo, os homens buscam atingir a honra e a glória beneficiando a sua pátria por diversas maneiras, enquanto que no segundo modo, eles se destacam a partir dos seus próprios recursos e visando, acima de tudo, à satisfação dos seus interesses particulares, ainda que, para isso, em alguma medida tenham que beneficiar alguém. Isso é bem comum nos regimes políticos faccionados, onde os cidadãos mais poderosos subornam os demais, oferecendo-lhes algum tipo de ajuda a fim de obter sua adesão. Assim, podem alcançar para si poderes ou prerrogativas que deveriam ser exclusividade do corpo político.

Conforme discutimos em nosso trabalho, foi esse clima político marcado pelas divisões prejudiciais, pela criação de facções e pelo o empoderamento excessivo de cidadãos privados, que se instaurou tanto em Florença – impedindo que ela pudesse ser considerada por Maquiavel como uma república estável e bem ordenada – quanto em Roma, cravando a ruína da república que havia sido, por vários séculos, um modelo exemplar de vida livre.

O nosso autor também ponderou que quando uma república chega a um grau máximo de corrupção ou de degeneração política, uma saída possível seria reduzi-la ao um principado ou estado régio em que o governante teria que dispor de meios extraordinários, como a violência e as armas. Dessa hipótese surge um dilema maior, que é o seguinte: a quem é mais adequado dispor de tais meios? O mais aconselhável, para Maquiavel, é que essa tarefa seja desempenha por um homem bom ou de *virtù*. Porém, ele reconhece que um homem assim dificilmente arriscaria usar meios extraordinários para renovar a ordem republicana. Restaria, portanto, a um homem mal desempenhar tal tarefa. Este, pelo fato de ser mau, certamente não hesitaria em cumprir tal tarefa, porém, não a desempenharia no sentido de restabelecer a liberdade republicana, mas sim de impor um regime de tirania, selando dessa forma o fim da vida livre. Sendo assim, de acordo com o pensamento maquiaveliano, apesar da contingência que enseja a possibilidade de queda, uma república, desde o seu início, deve se munir de todos os mecanismos necessários para adiar ao máximo o seu fim. Do contrário, a licença e, por conseguinte, a tirania logo irão se instaurar em seu seio, decretando a sua morte.

Uma compreensão conclusiva que se pode extrair da perspectiva maquiaveliana abordada ao longo deste nosso trabalho, é a de que o secretário florentino não concebia a política como um campo que deveria ser sempre ordeiro e que não comportasse a desordem. Afinal, ele teve a perspicácia de ressaltar o lugar que o conflito ocupa na experiência política, compreendendo que a vida civil não se restringe a um exercício dialógico da razão feito em meio a uma praça pública, mas que nasce e se conserva a partir do embate dos humores contrários, os quais precisam ser bem administrados.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. 4. ed. Trad. Nuno Valadas e Antônio Ramos Rosa. Lisboa: Presença, 2000. v. 5.

ABREU, Maria Aparecida Azevedo. A densidade conflitiva da república nos *Discorsi* de Maquiavel. *Revista Brasileira de Ciência Política*. Brasília, n. 12, set./dez. 2013.

ADVERSE, Helton. Maquiavel, a república e o desejo de liberdade. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 33-52, 2007.

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus: Contra os pagãos (I e II)*. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012.

AMES, José Luiz. *Maquiavel: a lógica da ação política*. Campinas, 2000. Tese (Doutorado em Filosofia) - Departamento de Filosofia, Universidade Estadual de Campinas.

_____. Desejo e necessidade e as linguagens da instauração em Maquiavel. *Temas e Matizes*, Cascavel, n. 6, p. 11-16, 2004.

_____. A função do poder militar na vida política segundo Maquiavel. *Ética & Filosofia Política*, São Paulo, v. 8, n. 1, jun. 2005.

_____. Religião e política no pensamento de Maquiavel. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 113, p. 51-72, jun. 2006.

_____. Maquiavel e a educação: A formação do bom cidadão. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 137-152, 2008.

_____. Liberdade e conflito: o confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 1, n. 119, p. 179-196, jun. 2009.

_____. A lógica do heterogêneo e a liberdade republicana em Maquiavel. In: MARTINS, José Antônio. *Republicanism e democracia*. Maringá: Eduem, 2010. p. 35-57.

_____. Lei e violência ou legitimação política em Maquiavel. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, n. 1, p. 21-42, 2011.

_____. Republicanismo conflitual e agonismo democrático pluralista: um diálogo entre Maquiavel e Chantal Mouffe. *Princípios*, Natal, v. 19, n. 3, p. 209-234, jan./jun. 2012.

_____. Transformações do significado de conflito na “História de Florença” de Maquiavel. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 129, p. 265-286, jun. 2014.

_____. Uso político da religião e uso religioso da política: uma análise a partir de duas interpretações exemplares - Marsílio e Maquiavel. *Clareira: Revista de filosofia da região amazônica*, v. 1, n. 2, ago./dez. 2014.

_____. Igualdade política: base do modelo de Estado maquiaveliano. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 42, n. 133, p. 251-262, 2015.

AQUINO, Tomás de. Do reino ou do governo dos príncipes ao rei de Chipre. In: *Escritos Políticos de Santo Tomás de Aquino*. Trad. Francisco de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 2011.

ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. 2. ed. Trad. Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática,

1990.

ARISTÓTELES. *Política*. In: Coleção os pensadores. São Paulo: Nova cultural, 1999.

BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Trad. Wamberto H. Ferreira. Brasília: Editora UnB, 1969.

_____. A originalidade de Maquiavel. In: *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. Trad. Rosaura Eichemberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 298-348.

ARANOVICH, Fontoura. *História e Política em Maquiavel*. São Paulo: Discurso, 2007.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *Humanismo cívico hoje*. In: Pensar a república. Newton Bignotto, organizador. Belo Horizonte: UFMG, p. 49-69, 2000.

_____. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. As fronteiras da ética: Maquiavel. In: NOVAES, Adauto (org). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 155-173.

_____. Introdução aos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.

_____. A antropologia negativa de Maquiavel. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 77-100, 2008.

BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. Trad. Sérgio Bath, 9. ed. Brasília: Editora da UnB, 1997.

SCOREL, Lauro. *Introdução ao pensamento político de Maquiavel*. 3. ed. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul; FGV, 2014.

GRAZIA, Sebastian De. *Maquiavel no inferno*. Trad. Denise Bottaman. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

HELLER, Agnes. *O homem do Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

LEFORT, Claude. *As Formas da História: Ensaios de Antropologia Política*. Trad. Luiz Roberto Fortes e Marilena de Sousa Chauí. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. Maquiavel e a *verità effettuale*. In: *Desafios da escrita política*. Trad. Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LIMONGI, Maria Isabel. Ética e política n' *O Príncipe* de Maquiavel. In: FIGUEREDO, Vinícius de (org.). *Seis filósofos na sala de aula*. 2. ed. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2006.

MANSFIELD, H. C. *Machiavelli's virtue*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

MARTINS, José Antônio. *Os fundamentos da república e sua corrupção nos Discursos de Maquiavel*. São Paulo, 2007. 196 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*. 2. ed. São Paulo: Musa, 1998.

_____. *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

- _____. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.
- _____. Discurso sobre as coisas florentinas depois da morte de Lourenço Medici o jovem. *Tempo da Ciência*, Toledo, v. 15, n. 30, p. 9-20, 2008.
- _____. Carta a Francesco Vettori. Ferli, 16 de abril, 1527. In: *Obras filosóficas dos grandes pensadores*: Maquiavel. São Paulo: EDUSP, s.d.
- MCCORMICK, John P. *Machiavellian Democracy*, 2009. Disponível em: <<http://ptw.uchicago.edu/McCormick09.pdf>>. Acesso em: 05 out. 2015.
- _____. Democracia maquiaveliana: controlando as elites com um populismo feroz. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 12, Brasília, p. 253-298, set./dez. 2013.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- _____. *A República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PANCERA, Gabriel. *Maquiavel entre repúblicas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- RODRIGO, Lídia Maria. *Maquiavel: educação e cidadania*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- RICCIARDI, Maurizio. A República antes do Estado: Nicolau Maquiavel no limiar do discurso político moderno. In: DUSO, Giuseppe (org.). *O Poder: História da Filosofia Política Moderna*. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 37-51.
- SANTOS, Laerte. *A virtù do povo na filosofia de Maquiavel*. São Paulo, 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia). - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- SEHELLART, Michel. La crise de l'idée de concorde chez Machiavel. *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, t. IV, p. 117-133, 1996.
- SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. Trad. Maria Lucia Montes. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- _____. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato J. Ribeiro e Laura T. Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- SOUZA, Flávia Roberta Benevenuto de. *Projeto de Pós-doutorado*. Disponível em: <http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posdoc/projetos/flavia_benevenuto_posdoc.pdf> Acesso em: 10 out. 2016.
- TOMMASINI, Oreste. *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo*. Bolonha: Il Mulino, 1999. v. 2. Primeira Parte.
- WINTER, Lairton Moacir. A concepção de Estado e de poder político em Maquiavel. *Tempo da Ciência*, Toledo, v. 13, n. 25, p. 117-128, 2006.