

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**  
**MESTRADO EM FILOSOFIA**

**LAIRTON MOACIR WINTER**

**CONFLITO CIVIL E LIBERDADE:**  
**O ANTAGONISMO DE DESEJOS COMO FUNDAMENTO DA**  
**LIBERDADE REPUBLICANA EM MAQUIAVEL**

**TOLEDO**  
**2010**

**LAIRTON MOACIR WINTER**

**CONFLITO CIVIL E LIBERDADE:  
O ANTAGONISMO DE DESEJOS COMO FUNDAMENTO DA  
LIBERDADE REPUBLICANA EM MAQUIAVEL**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. José Luiz Ames.

TOLEDO  
2010

LAIRTON MOACIR WINTER

**CONFLITO CIVIL E LIBERDADE:  
O ANTAGONISMO DE DESEJOS COMO FUNDAMENTO DA LIBERDADE  
REPUBLICANA EM MAQUIAVEL**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. José Luiz Ames.

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. José Luiz Ames - Orientador  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

---

Prof. Dr. Carlo Gabriel Pancera - Membro  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

---

Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros -  
Membro  
Universidade de São Paulo

Toledo, 18 de Março de 2010.

À minha esposa Fernanda, pelo desprendimento e disposição em caminhar comigo. Sua paciência, incentivo e compreensão foram fundamentais para a realização deste trabalho.

Aos meus pais Osvino e Elsa (*in memoriam*), para dizer que jamais se esquece os preciosos ensinamentos.

## AGRADECIMENTOS

Aos meus amigos e familiares, em especial, meu pai Osvino e meus sogros Olívio e Valma, pelo apoio e incentivo esperados.

À minha irmã Mercedes, pela acolhida em sua casa nas vezes em que tive que permanecer em Toledo. Suas calorosas acolhidas foram importantes para seguir em frente.

À professora Adelta que, com sua singeleza e sabedoria, sempre me deu palavras de incentivo durante as aulas do curso de Alemão. A ela agradeço a dedicação e a paciência que teve comigo durante o tempo em que caminhamos juntos.

Ao amigo Pe. Miguel Longhi, pelo impulso inicial quando esta pesquisa era ainda apenas um projeto. Suas sugestões foram de grande valia para o desenvolvimento deste trabalho.

À Unioeste, pela acolhida e confiança depositada.

A todos os professores do Mestrado em Filosofia da Unioeste, especialmente àqueles que me ministraram aulas e que de uma ou de outra forma me ajudaram a pensar este trabalho. Aos professores Dr. Jadir Antunes e Dr. Bernardo Sakamoto; e aos professores maquiavelianos, Dr. Carlo Gabriel Pancera e o convidado da UEM, Dr. José Antônio Martins. A todos devo meu agradecimento pelo enorme suporte intelectual que me deram para realizar esta pesquisa.

À Natália, preciosa aliada na Secretaria do Mestrado, que, sem medir esforços, sempre me manteve a par das datas, prazos e informações referentes ao Programa de Mestrado.

A todos os colegas da quarta turma do Mestrado em Filosofia da Unioeste. As trocas de idéias e as discussões filosóficas que tivemos muito contribuíram para a elaboração da minha pesquisa. A eles agradeço a amizade construída.

E, por fim, quero expressar toda gratidão ao meu orientador, e hoje grande amigo, prof. Dr. José Luiz Ames, figura humana excepcional, que contribuiu decisivamente com esta pesquisa. Agradeço pela confiança em mim depositada desde quando nos conhecemos e por acreditar em meu potencial ao abrir-me as portas do Mestrado em Filosofia da Unioeste. Agradeço pela segurança, rigor acadêmico, paciência e tempo dispensados na orientação que tornaram possível a conclusão desta dissertação. Carrego, daqui em diante, uma grande responsabilidade por esse crédito intelectual.

*Lairton Moacir Winter*

“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” (Nicolau Maquiavel, *Discursos*, I, 4).

WINTER, Lairton Moacir. *Conflito civil e liberdade: o antagonismo de desejos como fundamento da liberdade republicana em Maquiavel*. 2010. 129 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2010.

## RESUMO

O objetivo deste trabalho consiste em analisar o lugar que o conflito de grandes e povo ocupa no pensamento político de Maquiavel e investigar a sua relação com a liberdade política. Mais especificamente, trata-se de compreender o conceito de liberdade republicana concedendo especial atenção à sua teoria dos humores. A hipótese central é a de que a liberdade somente pode ser alcançada mediante um ponto de equilíbrio entre as forças em conflito. Para isso, é necessário que o conflito, não sendo anulado, seja racionalmente regulado e normalizado pelas instituições republicanas, convertendo-se de força negativa em força capaz de fazer convergir no Estado o bem comum, a ordem social e a liberdade de todo o corpo político. A lei republicana, nascida do permanente confronto dos desejos antagônicos, subverte o caráter negativo dos humores de grandes e povo e canaliza sua força para a vida política, exigindo cidadania ativa de seus membros, isto é, a participação de ambos os humores no espaço público como agentes políticos para a manutenção da liberdade. Para esclarecê-lo, analisamos, primeiramente, a posição da tradição e as perspectivas do republicanismo frente ao problema do conflito político a fim de verificar os elementos republicanos presentes no pensamento político de Maquiavel. Num segundo momento, procuramos demonstrar as características do conflito dos humores, de acordo com as quais o desejo dos grandes se confunde com um desejo de poder, enquanto o desejo do povo se associa à liberdade. Nesta perspectiva, buscamos elucidar o significado dos bons e dos maus conflitos para a vida política. Em seguida, procuramos destacar a necessidade e a importância da contínua fundação e re-fundação da liberdade frente à corrupção da república, resultante da homogeneização dos modos de desejar dos humores em conflito. E, por fim, apresentamos a dinâmica do conflito dos humores de grandes e povo no principado civil. Neste regime, Maquiavel apresenta o conflito muito mais no contexto das alianças políticas do que propriamente em relação à liberdade. Deste ponto de vista, buscamos demonstrar que no principado civil o conflito é pensado por Maquiavel não a partir da ótica da liberdade, o que é possível apenas na república, mas do seu papel na conservação e na manutenção do poder do príncipe. Por esta razão, procuramos defender a tese do republicanismo de Maquiavel, segundo a qual a verdadeira liberdade política somente é possível quando os humores antagônicos podem desafogar seus desejos mediante sua participação no espaço público dos debates e das decisões coletivas, o que pode ocorrer apenas num regime republicano.

**Palavras-chave:** Maquiavel. Desejos antagônicos. Conflito civil. Liberdade. República.

WINTER, Lairton Moacir. *Civil conflict and freedom: the antagonism of desires as the basis of the republican freedom in Machiavelli*. 2010. 129 p. Dissertation (Master's Degree) – Western Parana State University, Toledo, 2010.

### ABSTRACT

The purpose of this work consists of analyzing the place that the big's and people's conflict occupies in Machiavelli's political thought and to investigate its relationship with the political freedom. More specifically, is the understanding of the concept of republican freedom giving special attention to his theory of the humors. The central hypothesis is that the freedom can only be reached by a balance point among the forces in conflict. For that, it is necessary that the conflict, not being annulled, be rationally regulated and normalized by the republican institutions, changing from negative force into force capable to converge in the State the commonwealth, the social order and the freedom of the whole political body. The republican law, born of the permanent confrontation of the antagonistic desires, subverts the negative character of the humors of big and people and it channels the force for the political life, demanding active citizenship of their members, it means, the participation of both humors in the public space as political agents for the maintenance of the freedom. To make it clear, we analyzed, firstly, the position of the tradition and the perspectives of the republicanism towards the problem of the political conflict in order to verify the republican elements present in Machiavelli's political thought. In a second moment, we tried to demonstrate the characteristics of the conflict of the humors, in agreement with those which the desire of the big gets confused with a desire of power, while the desire of the people is associated to freedom. In this perspective, we sought to elucidate the meaning of the good and the bad conflicts for the political life. Afterwards, we tried to highlight the need and the importance of the continuous foundation and re-foundation of the freedom front to the corruption of the republic, resulting from the homogenization of the manners of wanting of the humors in conflict. And, finally, we presented the dynamics of the conflict of the humors of big and people in the civil principality. In this regime, Machiavelli presents the conflict much more in the context of the political alliances than properly in relation to the freedom. From this point of view, we sought to demonstrate that in the civil principality the conflict is thought by Machiavelli not from the optics of the freedom, what is possible only in the republic, but from its role in the conservation and in the maintenance of the prince's power. For this reason, we tried to defend the theory of the republicanism of Machiavelli, according to the true political freedom is only possible when the antagonistic humors can relieve their desires through the participation in the public space of debates and collective decisions, what can only happen in a republican regime.

**Key-Words:** Machiavelli. Antagonistic Desires. Civil Conflict. Freedom. Republic.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>1 O CONFLITO CIVIL E A LIBERDADE EM CONTEXTO .....</b>	<b>18</b>
1.1 O CONFLITO COMO NEGAÇÃO DA LIBERDADE NA TRADIÇÃO .....	19
1.2 A RECEPÇÃO DO LEGADO MAQUIAVELIANO NA CONTEMPORANEIDADE .....	28
1.2.1 O Humanismo Cívico Neo-Ateniense e a Liberdade Como Autogoverno .....	30
1.2.2 O Republicanismo Neo-Romano e a Liberdade Como Não-Dominação.....	37
<b>2 A TEORIA DOS HUMORES DE MAQUIAVEL .....</b>	<b>50</b>
2.1 O CONFLITO DOS HUMORES DE GRANDES E POVO: DESEJO DE PODER <i>VERSUS</i> DESEJO DE LIBERDADE.....	51
2.2 A LIBERDADE E A CORRUPÇÃO DA CIDADE: OS BONS E OS MAUS HUMORES .....	71
2.2.1 Os Bons Conflitos Como Equilíbrio dos Humores de Grandes e Povo .....	73
2.2.2 Os Maus Conflitos Como Domínio dos Humores de Uma Parte Sobre o Todo .....	82
<b>3 O CONFLITO CIVIL E A CORRUPÇÃO DA REPÚBLICA: A RE-FUNDAÇÃO E A RESTAURAÇÃO DA LIBERDADE .....</b>	<b>88</b>
<b>4 O CONFLITO POLÍTICO E O JOGO DE ALIANÇAS NO PRINCIPADO CIVIL.....</b>	<b>103</b>
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>121</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>126</b>

## INTRODUÇÃO

Quase cinco séculos nos separam da época em que viveu Nicolau Maquiavel (1469–1527). O universo de pesquisas sobre seus escritos é incontestavelmente amplo. Seu nome foi largamente divulgado devido à importância que mereceram e ainda merecem suas idéias para a história e a formação do pensamento político. Sua obra foi lida, relida e comentada por um número considerável de estudiosos e pesquisadores, e continua ecoando com a mesma intensidade de sempre no campo da filosofia política. Mas um número consideravelmente maior de pessoas evoca seu nome ou os termos a ele associados. Assim, é corriqueiro os termos maquiavélico e maquiavelismo se descortinarem tanto no discurso erudito quanto no debate político, ou ouvi-los de pessoas que pouco ou sequer conhecem seu pensamento. O uso de tais expressões extrapola o mundo da política e habita sem nenhuma cerimônia o universo das relações privadas. Em qualquer de suas acepções, porém, o maquiavelismo está associado à idéia de perfídia, a um procedimento astucioso e traiçoeiro. Estas expressões pejorativas sobreviveram de certa forma incólumes no tempo e no espaço, deslocando-se da luta política para as desavenças do cotidiano.

Contudo, outra versão sobre o “autor maldito” se faz necessária. A contraface desta versão é a reabilitação de Maquiavel. Se de um lado o florentino é apresentado como o mestre da maldade, cujo pensamento teria inspirado toda sorte de tiranos, massacres e violências, de outro, à luz de novas interpretações, surge um Maquiavel defensor da liberdade ao oferecer preciosos conselhos para sua conquista e salvaguarda. Deste ponto de vista ele é o conselheiro que alerta os dominados contra a tirania. Nesta interpretação, Rousseau em *Do Contrato Social* (livro 3, capítulo VI), ao opor-se àqueles “intérpretes superficiais ou corrompidos”, resume com maestria o significado da filosofia política maquiaveliana: “Maquiavel, fingindo dar lições aos reis, deu grandes lições ao povo”. Nossa proposta de estudar o pensamento político de Maquiavel está alinhada a esta perspectiva. Entendemos que uma reinterpretação de suas idéias que o aproxime do título de defensor da liberdade é possível e necessária. Todavia, na consecução deste objetivo, o fizemos a partir de um aspecto específico presente em sua obra: a relação entre o conflito civil de grandes e povo e a liberdade política.

Entretanto, a proposta de estudar o conceito de liberdade em Maquiavel a partir do conflito civil de grandes e povo, temática ainda pouco explorada pelos exegetas maquiavelianos, não se apresenta como um desafio dos mais fáceis. Longe de superar todas as contradições de seu pensamento, esta tentativa busca um alicerce na longa tradição

interpretativa, que associou a idéia de liberdade ao conflito na compreensão maquiaveliana do republicanismo.

De fato, nas últimas décadas muitos autores têm apostado em Maquiavel como sendo defensor do regime republicano de governo. Entre eles aparecem Hans Baron (1966 e 1988), John G. A. Pocock (1975), Quentin Skinner (1996), Claude Lefort (1972), Marie Gaille-Nikodimov (2004). No Brasil, destaca-se o trabalho de Newton Bignotto (1991) e, mais recentemente, José L. Ames (2000) e Helton Adverse (2003), entre outros, que vem pesquisando diretamente a temática que nos ocupa.

Todavia, segundo Adverse (2007, p.33-4) se a tese de que Maquiavel é um republicano é considerada válida por muitos comentadores, está longe de ser consensual o que mais propriamente caracteriza esse republicanismo. Assim, de um lado afirma que alguns autores, como Skinner e Pocock, defendem uma espécie de leitura continuísta da obra de Maquiavel que a situa em um movimento de retomada e re-elaboração do republicanismo clássico que tem seu início na Idade Média. Nessa linha interpretativa, evidentemente, fica bastante diminuída a originalidade de Maquiavel na medida em que o coloca apenas como um seguidor das idéias do republicanismo clássico, quando, na verdade, se sabe que ele, mesmo adotando alguns princípios da tradição, na maioria dos casos, acaba rompendo com ela. De outro lado, Adverse sublinha que Lefort apresenta uma perspectiva bastante diferente, pela qual enfatiza o caráter conflitivo da vida cívica, o que significa conceder grande importância à teoria maquiaveliana dos humores antagônicos de grandes e povo que perturbam a ordem política. É o modelo de uma sociedade democrática que Lefort encontra em seus textos e que confere a eles um raro vigor, uma força explicativa da qual a filosofia política não deve abrir mão se deseja pensar a política na atualidade. Segundo Lefort, a contribuição fundamental de Maquiavel consiste na descoberta do caráter irredutivelmente conflitual da política. Se a política clássica considera a *stasis*, a discórdia, um mal a ser evitado, o florentino descobre na oposição de dois desejos antitéticos, aquela dos grandes de dominar e aquela do povo de não ser dominado e de viver livre, o elemento constitutivo do espaço político e social. Nesta mesma linha interpretativa encontram-se, também, Gaille-Nikodimov, Bignotto e Ames. Todavia, se a chave de leitura de Lefort para compreender o republicanismo de Maquiavel se aproxima da matriz marxista, de acordo com o que são as forças sociais antagônicas e contraditórias – o conflito de classes - que geram a liberdade republicana, a perspectiva pela qual estes últimos o fazem é numa visão do corpo político segundo o paradigma romano da liberdade. Isto é, o conflito civil deve ser entendido a partir daquilo mesmo que o caracteriza: os desejos antagônicos de grandes e povo que jamais podem ser satisfeitos. Diante disto é

possível detectar duas linhas interpretativas na leitura republicana da obra de Maquiavel: uma, denominada de republicanismo institucional e, outra, de republicanismo conflitivo.

A primeira perspectiva, embora reconheça sua importância para o pensamento político moderno, parece preocupada em chamar a atenção para sua pertinência ao modelo antigo de republicanismo, isto é, o chamado republicanismo clássico ou neo-ateniense. Esse republicanismo é caracterizado pela convicção de que a liberdade individual não pode ser dissociada da liberdade do Estado, de modo que a participação ativa dos cidadãos nos afazeres cívicos se torna uma exigência, bem como a organização institucional de um espaço em que o poder é exercido pelos membros da comunidade política. Nesta perspectiva do republicanismo institucional situam-se autores da envergadura de Q. Skinner e J. G. A. Pocock que, mesmo acolhendo o conflito e criticando a concepção liberal de liberdade porque ela recusaria a legitimidade do apelo ao dever cívico, parecem, no entanto, não ter percebido as implicações da teoria maquiaveliana do conflito civil sobre a própria idéia de participação cívica. Esta concepção de republicanismo, é claro, não ignorou a importância da teoria dos humores de Maquiavel no seu pensamento. Ela é, por isso mesmo, com a dissociação da *virtù* e das exigências da fé cristã, a fonte do afastamento entre Maquiavel e a tradição do humanismo cívico. Mas dá a ela uma interpretação muito generalizada quando afirma que os tumultos são consequência de um engajamento político intenso e, portanto, a manifestação da mais alta *virtù* cívica. Entretanto, esta interpretação dos conflitos é um tanto inexata, sobretudo porque os tumultos favoráveis à liberdade cívica são o efeito do povo e não dos grandes. E mais: Maquiavel não diz em parte alguma que a manifestação do desejo de não ser dominado é uma forma de engajamento cívico. Ao contrário, a obra de Maquiavel sugere conceber a participação dos cidadãos nas suas formas institucionais – como a participação nas magistraturas - e também extra-institucionais – como manifestações, revoltas, greves. A liberdade cívica não é em Maquiavel objeto de um presente, mas de contínua e permanente luta. Vale lembrar que enquanto Pocock lê o republicanismo de Maquiavel em chave aristotélica, Skinner o faz numa relação com a tradição romana e, numa leitura mais recente, “[...] vai encontrar na recepção do republicanismo no período do Renascimento e em sua transmissão para a modernidade uma ‘teoria neo-romana dos Estados livres’” (ADVERSE, 2007, p.34).

A segunda linha interpretativa, na qual se enquadram os defensores do republicanismo conflitivo, enfatiza a ruptura de Maquiavel frente à tradição do pensamento político na medida em que seu pensamento revela o caráter conflitivo da vida civil, a indissociável sociabilidade que une e separa os homens vivendo em um regime político marcado pelos

incessantes confrontos das forças sociais. Neste sentido, Gaille-Nikodimov<sup>1</sup> (2004, p.182) afirma que a emergência e a manutenção da liberdade parecem decorrer de uma violação repetida da ordem institucional estabelecida. Assim, um pensamento da participação política que se inspira na teoria maquiaveliana da liberdade deve ter em consideração esta dimensão extra-institucional da ação cívica: participar é, às vezes, forçar as instituições. É o que representa, nesta perspectiva, o conflito de grandes e povo presente na obra do secretário florentino.

Consonante com esta perspectiva, Bignotto (1991, p.95) destaca a importância do papel do Estado na criação de leis que possam regular o conflito, uma vez que este jamais pode ser completamente anulado. De acordo com isto, sugere que, para Maquiavel, os conflitos devem expressar-se através dos mecanismos legais, sob a pena de destruírem o tecido social. É, pois, em um regime de leis que pensa Maquiavel quando nos fala das repúblicas. A sociedade justa é, portanto, aquela capaz de encontrar uma solução pública aos excessos dos conflitos de seus cidadãos. Nesta mesma linha, Ames (2009, p.179) destaca a importância e a necessidade das boas instituições e das boas leis para assegurar a liberdade de toda a vida coletiva. Somente tais instituições e ordenações, frutos dos conflitos de grandes e povo, serão capazes de impedir que ambos consumam seus desejos na completude e destruam a liberdade do corpo político. Contudo, ao inscrever a ordem da lei na desordem dos dissensos, Maquiavel descarta a idéia de uma ordem institucional como solução definitiva da desordem dos conflitos. A república é a melhor das instituições porque pode canalizar melhor tais conflitos, mas, em tempos de corrupção, torna-se necessário o retorno aos princípios para a restauração do prestígio e do vigor iniciais de Estados e instituições.

Em suma, segundo Adverse (2007, p.35), teríamos, de um lado, um republicanismo “institucional”, na perspectiva do qual a lei e a ordem são não somente os efeitos, mas o âmbito próprio da liberdade e, de outro lado, um republicanismo “conflitivo” em que a sociedade é essencialmente aberta e o espaço público para a ação livre é concebido em sua instabilidade estrutural; nesse caso, mais do que a ocasião da liberdade, as instituições republicanas são constantemente relançadas por ela.

Estamos, assim, diante de duas concepções republicanas distintas. Em nossa pesquisa a análise do republicanismo em Maquiavel, evidentemente, abarcará estas duas diferentes concepções, articuladas pela noção de liberdade. Todavia, se o objeto de nossa investigação é o conflito civil em Maquiavel, parece mais prudente fazermos nossas reflexões baseados no

---

<sup>1</sup> Para as referências a esta autora servimo-nos da tradução didática feita por José Luiz Ames da obra *Conflit civil et liberté: La politique machiavélienne entre histoire et médecine*. Paris: Honoré Champion, 2004.

republicanismo conflitivo. Isto é, para melhor compreender a liberdade republicana a partir do conflito de desejos de grandes e povo nos parece mais adequado fazê-lo numa perspectiva da instabilidade estrutural do Estado gerado pelos antagonismos dos grupos sociais, na medida em que se admita que a liberdade cívica é construída e reconstruída no espaço público do debate, na oposição positiva das opiniões e discordâncias destes grupos, que continuamente relançam as instituições republicanas.

É bem verdade que existem ainda outros autores que buscaram estudar o conflito civil em Maquiavel, notadamente numa interpretação marxiana, que não poderíamos deixar de mencionar. Aliás, esta tem sido uma forte tendência de alguns intérpretes contemporâneos de Maquiavel<sup>2</sup>. Segundo Gaille-Nikodimov (2004, p.184-7) o “momento maquiaveliano” de Marx defendido por M. Abensour ilustra semelhante perspectiva. Em sua obra *La Démocratie contre l'Etat, Marx et le moment machiavélien*, Abensour sugere que Marx se interroga sobre a essência do político. Nesta perspectiva, Abensour sublinha que o Estado, enquanto abre uma cena política na qual afloram os conflitos, deveria ser pensado como o lugar da eleição para o trabalho do intérprete levado por um interesse emancipatório. A idéia de democracia designa então o tempo próprio do político, aquele onde o povo se auto-determina. Entretanto, reduzir o conflito civil de grandes e povo descrito por Maquiavel a um conflito binário marxiano – burguesia *versus* proletariado - não parece ser o mais adequado. Para isto basta identificar duas características do conceito de povo em Maquiavel para dirimir quaisquer semelhanças com o proletariado de Marx. Enquanto a luta pela liberdade daquele não tem nada de sistemático, a do proletariado busca emancipar a sociedade inteira. De outro lado, se a noção de proletariado, em Marx, é essencialmente econômica, o mesmo não ocorre com a noção de povo em Maquiavel e, ainda que possa apresentar nuances de cunho econômico, não é o que o caracteriza na sua análise do conflito civil.

E, por fim, Marx não avalia o conflito civil de maneira positiva. Ele vê nele, ao contrário, o sinal evidente da existência de oprimidos e opressores no seio da sociedade e da revolução que deve por fim a ela. O conflito em Marx é, antes de qualquer coisa, negativo. É esta perspectiva que afasta Marx de Maquiavel, que não somente faz da divisão dos humores e de seu conflito um dado irreduzível da vida social, mas o associa além do mais à liberdade.

Diante disto, com o propósito de compreender o conceito de liberdade a partir do conflito em Maquiavel na perspectiva do republicanismo conflitivo, devemos ter em mente que a análise da política feita pelo florentino, para que possa ser corretamente entendida,

---

<sup>2</sup> Seguramente o nome mais conhecido desta corrente interpretativa do pensamento de Maquiavel é Claude Lefort em *Le travail le l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

precisa ser situada no contexto do Renascimento, uma vez que o autor é herdeiro direto desse movimento. Desta forma, a obra de Maquiavel deve ser pensada e entendida sob o signo da novidade; novidade engendrada no convívio com o passado, construída pela leitura dos humanistas e tecida no confronto com as crenças mais arraigadas dos séculos anteriores sobre a natureza da política e das ações dos homens. Deste modo, o secretário florentino recorre à história e à prática de seus contemporâneos para falar sobre a incompatibilidade entre determinados princípios, tais como os postos pela tradição do pensamento político clássico, do humanismo e a cristandade e o domínio na política. Maquiavel, chocando-se com a tradição do republicanismo clássico, que considera a tendência do homem para a vida em sociedade e o bem viver como naturais, sublinha que, ao contrário, os homens tendem sempre à divisão e à desunião. Deriva daí uma tensão social, marcada pelo conflito de desejos entre dois humores distintos: o povo, que deseja não ser dominado e oprimido pelos grandes, e os grandes que, inversamente, desejam oprimir e dominar o povo. As formas de governo, afirma Maquiavel, são sempre o resultado desse conflito interno que move o poder político de todo e qualquer Estado. É disso que fala Maquiavel em *O Príncipe* (IX): “[...] desses dois apetites diferentes, nasce nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença [...]”. Neste conflito, o papel do Estado, mais do que o do mediador neutro ou do juiz impessoal, é o de se opor, pela força das leis, à ação destruidora dos desejos particularistas.

Assim, em oposição à tradição do humanismo cívico e ao republicanismo clássico, que sempre atestaram o conflito civil como nocivo à manutenção da ordem pública por considerarem que ele colocaria em risco a liberdade, Maquiavel propõe uma nova forma de pensar e entender as dissensões sociais: ao invés de condenar os conflitos, resultantes dos humores antagônicos de grandes e povo, se pergunta sobre a possibilidade da liberdade numa sociedade marcada pela divisão social e sobre qual a forma institucional do Estado que melhor possa normalizar estes conflitos. Respondendo ao problema, procura demonstrar que o conflito civil de grandes e povo, ao contrário da tradição, é condição fundamental para a possibilidade da liberdade cívica e que a república é a forma de governo livre por excelência, na medida em que permite que cada um dos grupos sociais envolvidos no conflito possa expressar seus desejos, mantendo certo equilíbrio entre as forças políticas, o que corresponde, em última análise, à própria manifestação da liberdade. Isto é, para Maquiavel, o conflito civil não é causa da destruição, mas, contrariamente, é promotor da liberdade. Na construção de sua teoria Maquiavel compreendeu que não poderia seguir os mesmos passos dos seus predecessores. Por isso, propõe uma nova interpretação acerca do conflito civil. Ao invés de condená-lo como germe destruidor e desaglutinador da sociedade, como o faz a tradição,

sublinha que ele é o verdadeiro responsável pela liberdade. Deste modo, a dissertação, composta de três capítulos, procurará esclarecer o que diferencia o pensamento de Maquiavel da longa tradição republicana e humanista acerca do problema do conflito civil e de sua relação com a liberdade e o que efetivamente caracteriza a novidade deste pensamento.

O primeiro capítulo pretende expor a relação estabelecida pela tradição do humanismo cívico e do republicanismo clássico entre o conflito civil e a liberdade. Para ambos existia uma total incompatibilidade entre a liberdade cívica e as dissensões sociais, porquanto entendiam que o conflito civil era a principal causa da destruição da liberdade. Por isso, atestavam que ele deveria ser evitado a qualquer custo. Muitos autores contemporâneos, porém, dirão que Maquiavel irá se opor a essa interpretação ao afirmar que o conflito não é apenas salutar, mas que é também necessário à liberdade cívica. Por isso, classificam o autor como defensor do republicanismo, na medida em que, ao invés de condenar o conflito civil, o acolhe e lhe atribui um novo significado. O conflito dos humores de grandes e povo é premissa fundamental para a efetivação da liberdade. No entanto, a fim de compreender o que representa o republicanismo de Maquiavel este capítulo procura percorrer o pensamento político do republicanismo em suas duas vertentes: o humanismo cívico neo-ateniense e o republicanismo neo-romano. Em relação ao primeiro, tributário do pensamento clássico greco-romano, o objetivo principal é o de descrever os elementos que caracterizam este modelo de republicanismo e identificar aqueles com os quais Maquiavel mantém ligação e dos quais se afasta. A liberdade para os autores republicanos neo-atenienses é o princípio aristotélico do autogoverno, segundo o qual a comunidade política tende naturalmente à unidade, efetivada em torno de um bem comum substancial. Quanto ao segundo, conhecido como republicanismo contemporâneo e que se afirma tributário do pensamento de Maquiavel, procuramos identificar aquilo que os autores deste modelo de republicanismo julgaram ter herdado de Maquiavel quando da construção de sua teoria da liberdade. Para estes autores a liberdade é fundamentalmente entendida como liberdade como não-dominação.

O segundo capítulo propõe explicitar a teoria dos humores de Maquiavel, identificando dois grupos sociais com interesses bem distintos e a sua relação com a política. A compreensão que Maquiavel tem do conflito civil, derivado dos desejos opostos de grandes e povo, não é econômica. O que o autor faz ao identificar os dois humores antagônicos é buscar na teoria médico-galena elementos que possam definir os fundamentos do conflito civil. Esta terminologia dos humores herdada do pensamento médico antigo e a criação, a partir dela, de uma metáfora original das instituições da república livre permitem imaginar o que poderiam ser as instituições de uma política da liberdade que não negue o conflito civil,



mas faz dele sua própria condição. Desse modo, o par oposto não é diferenciado por aspectos econômicos, mas por aquilo que caracteriza os dois grupos na sua essência, isto é, os desejos. Como ambos são movidos por desejos não-simetricamente opostos, disso resulta uma relação conflituosa que jamais pode ser plenamente resolvida. Enquanto o desejo dos grandes é um desejo de domínio, portanto um desejo de poder, o desejo do povo é o de não ser dominado pelos grandes, por isso um desejo de liberdade. Se todos quisessem o domínio, a oposição seria resolvida pelo governo dos vitoriosos. O problema político é, então, encontrar mecanismos que imponham a estabilidade das relações que sustentem uma determinada correlação de forças e permitam a vivência da liberdade. Está aí a revolução do pensamento de Maquiavel. O autor, ao conceber o conflito como causa da liberdade rompe com a concepção de toda uma tradição que via nele a causa da ruína do corpo político. Entretanto, para ele um dos principais objetivos de qualquer república que preze a própria liberdade deve ser o de impedir que uma parte da população faça leis segundo seus interesses particulares. Estes são os maus conflitos. O mau conflito é, desse modo, a tentativa de uma das forças sociais realizar plenamente sua destinação: os grandes dominarem absolutamente o povo; o povo ser absolutamente livre. Em ambos os casos, porém, tem-se o mesmo resultado: a tirania. Opõe-se a este quadro o bom conflito em que cada um dos humores, participando das instituições e das decisões políticas, pode desafogar seus desejos e apetites, gerando uma sociedade livre. Somente os bons conflitos são os legítimos causadores de liberdade na medida em que estabelecem um equilíbrio dos humores de grandes e povo e impedem a imposição de uma parte sobre o todo.

O capítulo três abordará a relação entre o conflito civil e o problema da corrupção da república. Maquiavel dirá, nesse sentido, que o conflito, quando não racionalmente regulado e legalmente canalizado, pode levar a sociedade a vivenciar um processo de corrupção das instituições republicanas. Quando uma nação se encontra neste estágio, colocando em risco toda vida coletiva, é necessário um governo forte e um homem de *virtù*, que seja capaz de se utilizar dos instrumentos do poder e criar mecanismos legais capazes de impedir seu avanço e conter a vitalidade das forças em conflito. Nestas circunstâncias, o florentino sugere que somente o retorno aos princípios, expondo os homens à experiência do momento constitutivo da violência originária, é capaz de restaurar o vigor inicial dos Estados e recobrar a liberdade política. No entanto, o homem de *virtù* maquiaveliano não é um ditador, mas um fundador do Estado, um agente da transição numa fase em que o Estado se acha ameaçado pela decomposição. Todavia, sublinha Maquiavel, quando a sociedade já encontrou novamente o equilíbrio, os conflitos não são mais uma ameaça e o poder político do governante já não tem

mais razão de existir, pois sua função regeneradora já foi cumprida. Ela está novamente preparada para a república. Neste regime as instituições são estáveis e engendram sem perigo as relações sociais porque conseguem desafogar com maior êxito os desejos em conflito. Os conflitos são, nesse momento, produtores de leis que, satisfazendo os interesses dos dois humores antagônicos, impele-os à participação política, uma vez que é por meio dela que, podendo expressar seus desejos, garantem, ao mesmo tempo, a vivência da liberdade do corpo político.

E, por fim, o quarto capítulo procura analisar o conflito dos humores no principado civil. Neste regime de governo, Maquiavel analisa o conflito de grandes e povo na relação com a manutenção do poder principesco. Se na república o conflito está diretamente ligado à possibilidade de que produza liberdade, no principado ele está relacionado à manutenção e à conservação do poder do príncipe. Nesta perspectiva, o príncipe maquiaveliano deve escolher, diante do conflito, um dos dois humores e com ele estabelecer a aliança que possa ajudá-lo a manter-se à frente do Estado. Se a aliança for com os grandes, Maquiavel alerta que os riscos serão maiores porque eles visam ao mesmo objeto que o príncipe: o poder. Se a aliança for com o povo, os riscos para o príncipe serão menores pela simples razão de que o povo não deseja o poder, mas apenas a liberdade. É, no entanto, a necessidade da aliança do príncipe com o povo que garante, de um lado, a conservação do poder do príncipe e, de outro, a sua ruína, forçando a transição do principado ao regime republicano. O povo, exigindo maior participação política, força as instituições a uma readequação tal que faz ruir o poder do príncipe, instaurando as bases de um novo regime de governo capaz de atender mais amplamente as demandas populares. É a república.

Em relação à tese proposta por Maquiavel de que o conflito é causa da liberdade política é necessário admitir, entretanto, que ela somente pode se efetivar num regime republicano. É neste regime por excelência que as instituições podem manter o corpo político livre e equilibrado. A principal destas instituições, no entanto, é a lei. Como veremos, é a lei resultante do conflito a instituição que melhor pode conter os excessos dos desejos de grandes e povo e impedir que o Estado degenere, por força da corrupção, em tirania. Porém, a lei não é permanente: ao mesmo tempo em que é efeito dos bons conflitos é também continuamente relançada por eles a fim de que possa cumprir seu papel de reguladora da ordem e mantenedora da liberdade. É nisto que reside a importância e a necessidade dos conflitos de grandes e povo: seu saldo positivo, em última instância, é a liberdade de todo o corpo político.

## 1 O CONFLITO CIVIL E A LIBERDADE EM CONTEXTO

A discussão em torno do conflito civil entre grandes e povo e a liberdade em Maquiavel é relativamente nova. Em linhas gerais, o tema do dissenso tomou lugar central entre os exegetas maquiavelianos nas últimas décadas do século XX, mais precisamente a partir de 1960<sup>3</sup>. Evidentemente, a relação entre conflito civil e liberdade não é ignorada pela longa tradição do comentário dos escritos do secretário florentino. Todavia, poucos comentadores têm conferido importância a esta relação e a interpretação que dela fazem jamais tem sido feita de forma unívoca.

É certo que o republicanismo contemporâneo tem reivindicado para si os despojos do pensamento maquiaveliano no concernente ao conflito civil. É bem verdade, também, que outras correntes interpretativas, como o liberalismo e, com maior ênfase, os comentadores do marxismo, têm mostrado interesse na relação estabelecida entre o conflito e a liberdade. Entre os republicanos destacam-se Hans Baron (1966 e 1988), J. G. A. Pocock (1975) e Q. Skinner (1996), mas que, no entanto, apresentam nuances predominantemente negativas acerca do tema, identificando o conflito civil antes como ameaça do que como condição para a liberdade. Os liberais, ao tratarem do tema do conflito, limitam-se a relacioná-lo à questão da segurança do indivíduo e à sua liberdade na busca pela satisfação dos seus interesses. Por seu turno, a ala marxiana, predominantemente com C. Lefort (1972), apresenta o conflito muito mais na dinâmica da luta de classes do que na expressão do desejo do povo como desejo de liberdade no contexto exato da oposição que faz aos grandes.

Em linhas gerais o propósito desta investigação neste capítulo é o de apurar a relação entre o conflito civil e a liberdade na longa tradição do republicanismo, partindo das considerações do humanismo cívico e desembocando nas reflexões republicanas atuais. Não obstante, elementos de outra corrente interpretativa – o liberalismo – também merecerão consideração, mas tão somente enquanto servirem de contraponto às idéias republicanas acerca da temática da liberdade e do dissenso.

Neste sentido, as questões que se descortinam e que merecem ser discutidas – sem a falsa impressão de que possam ser plenamente esclarecidas – são: qual a relação que a longa tradição do republicanismo estabelece entre o conflito civil e a liberdade? O que a tradição

---

<sup>3</sup> Em referência a isto observe-se o comentário de G. Cadoni, exposto na nota de Gaille-Nikodimov (p.14) em sua obra *Conflit civil et liberté: La politique machiavélique entre histoire et médecine*. Paris: Honoré Champion, 2004. “G. Cadoni acentua de seu lado que os progressos mais significativos da exegese de Maquiavel consistem, depois dos anos de 1960, em ter atribuído um lugar central ao conflito civil”, in: *Crisi della mediazione politica nel pensiero di N. Machiavelli, F. Guicciardini, D. Giannotti*. Jouvence, 1994, p.15.

republicana entende por liberdade política? Uma república pode ou não ser livre no universo do conflito? Se não, quais os seus riscos para a liberdade apontados pela tradição? A hipótese é a de que, para o pensamento republicano tradicional, a liberdade política exige cidadania ativa e que o conflito civil é séria ameaça à liberdade do Estado e, por isso mesmo, deve ser evitado a todo custo.

### 1.1 O CONFLITO COMO NEGAÇÃO DA LIBERDADE NA TRADIÇÃO

Falar da liberdade e de sua relação com o conflito civil exige situar Maquiavel como homem de seu tempo. Como tal, segundo Bignotto (1991, p.8), se por um lado Maquiavel, em suas análises, estabelece relações com a tradição, encarnada tanto no humanismo cívico<sup>4</sup> - para emprestar o termo criado por Hans Baron (1966) - como no pensamento cristão e nos clássicos da Antigüidade, de outro, rompe com ambos quando propõe uma nova interpretação da relação entre o conflito civil e a liberdade. Assim, o florentino estabelece críticas a autores como Platão, Aristóteles e Cícero e serve-se de imagens e conceitos dos escritores humanistas florentinos para apresentar uma nova filosofia política, pela qual entende que o humanismo cívico, ao adotar as doutrinas da Antigüidade, apenas forneceu à classe dirigente florentina poderosos instrumentos teóricos para controlar o poder da cidade. Essa relação entre cultura e política, para Maquiavel, mantendo a maior parte do povo excluída das decisões políticas e isolando um pequeno grupo aristocrático no poder, contribuiu significativamente para a queda da república de Florença e, conseqüentemente, para a supressão da liberdade. Fugindo dessa tradição que, em geral, se preocupava apenas com uma definição formal de liberdade e se apresentava como um amontoado de ideais cívicos, sem nenhuma conseqüência para as lutas políticas da Renascença, Maquiavel propõe um novo conceito de liberdade, fundado no valor positivo do conflito civil.

---

<sup>4</sup> A expressão *humanismo cívico* aparece primeiramente nos trabalhos de Hans Baron. Veja-se mais sobre o tema em sua obra *En busca del humanismo cívico florentino: ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*. Traducción de Miguel Abelardo Camacho Ocampo. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. Excelente síntese sobre as características deste movimento cultural podem ser encontradas também na obra de Newton Bignotto: *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991. Entretanto, parece prudente ressaltar que as considerações acerca da temática do humanismo cívico não são unânimes. Neste sentido, é bastante esclarecedor o trabalho de Felipe Charbel Teixeira, especialmente nas análises que faz no quarto tópico da primeira parte de sua dissertação, intitulado *As tradições italianas do bom governo (séculos XII-XV)*, em que apresenta as posições de alguns autores contemporâneos que discordam da tese – circunscrita no humanismo cívico - que defendia o ideal do bom governo como resultado da participação política. Segundo estes autores, a defesa de um “governo largo” visava muito mais à manutenção da concórdia e da harmonia do que propriamente a um sentido e liberdade total de participação nos negócios públicos. (Disponível em: <[www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/cgi-bin/PRG\\_0599.EXE/8859\\_5.PDF?NrOcoSis=26572&CdLinPrg=pt](http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/cgi-bin/PRG_0599.EXE/8859_5.PDF?NrOcoSis=26572&CdLinPrg=pt)> Acesso em 13/03/2009). Vale lembrar alguns importantes autores do chamado humanismo cívico, como Coluccio Salutati, Leonardo Bruni de Arezo e Poggio Bracciolini, entre outros.

Destarte, para compreender o rompimento de Maquiavel com a tradição do humanismo cívico e do republicanismo clássico, é mister antes compreender a relação nutrida por estes com o conflito civil e a liberdade política. E, além disso, entender a preocupação presente nas obras morais e políticas das quais se ocupavam os chamados pensadores do humanismo cívico, principalmente os humanistas florentinos de inícios do século XV, para estabelecer os limites entre a tradição e o pensamento político maquiaveliano.

O movimento renascentista, ao qual se filia o secretário florentino, indubitavelmente, promoveu inovações significativas nas diferentes áreas do conhecimento. Porém, não rompe, em absoluto, com toda a tradição da cristandade medieval, uma vez que emerge dessa tradição. Portanto, não se pode ignorar que a cultura renascentista buscou, na herança cultural antiga e cristã, o capital intelectual para a construção de seu pensamento. A re-elaboração de conceitos e princípios, entretanto, é a novidade deste movimento.

A discussão em torno do conceito de liberdade aparece, neste período, com grande relevo nas cidades-repúblicas italianas. Tal debate se justifica pelo fato do norte da Itália, já na metade do século XII, perder seu caráter feudal e instituir novas formas de organização política e social. Como resultado, as cidades italianas, estimuladas pelo desejo de liberdade, isto é, pelo desejo de uma vida política autônoma, tornam-se repúblicas independentes, nas quais o poder passa a ser exercido pelos consules eleitos anualmente. No entanto, a liberdade dessas cidades era constantemente ameaçada pelas investidas dos imperadores do Sacro Império Romano-Germânico bem como dos pontífices da Igreja Católica.

Neste cenário de ameaças externas, a concepção de liberdade se torna central para as cidades italianas, trazendo em si duas idéias: a primeira, referindo-se à autonomia ou à independência da cidade frente aos inimigos externos; e, a segunda, à participação dos cidadãos no gerenciamento dos negócios públicos. Enquanto aquela poderia ser encontrada tanto numa república quanto num principado, esta se tornava fundamental, pois se encontrava unicamente numa república. Esta é a razão pela qual a questão da liberdade se tornava vital: se a participação no governo definia o sentido próprio da liberdade, esta somente poderia ser efetiva e plena na relação direta com a cidadania.

Havia nas cidades italianas do norte uma consciência cívica, claramente manifesta nas proclamações oficiais. Porém, estas cidades tiveram de enfrentar o problema da legitimidade dessa liberdade ao se confrontarem com os papas e com os imperadores. Estes tinham como base legal o Código Justiniano, o que enunciava que o *princeps*, ou imperador, era o *dominus mundi*. Quanto aos papas, fundamentavam suas investidas para governar *in temporalibus* no Código de Direito Canônico e na elaboração de Bulas para ampliar a legitimidade de seu

poder temporal. Para garantir a legitimidade da *libertas* – liberdade -, juristas e intelectuais humanistas deram início a uma empreitada ideológica visando à reinterpretação das leis e a anulação da legitimidade do poder sobre a Itália por parte dos Imperadores e dos Pontífices, apontando para o regime republicano como modelo político defensor da liberdade.

Entrementes, durante o século XIII a maioria das cidades italianas assiste ao fim das repúblicas e à ascensão de regimes despóticos de governo. Mas, o desejo pela independência política e pelo governo republicano permanece vivo. Na elaboração de princípios que fundamentassem o conceito de liberdade política destacam-se, entre os autores desse período, nomes como o de Bártolo de Sassoferrato<sup>5</sup> e de Marsílio de Pádua<sup>6</sup>. Estes e outros teóricos humanistas do período, vendo que as repúblicas italianas sucumbiam ao poder dos *Signori*<sup>7</sup>, preocupam-se em explicar as causas da vulnerabilidade da República. Dentre as inúmeras causas apontadas, esses autores concordam na tese da *pax et concordia* – paz e concórdia - como valores vitais na vida política. Resulta disso, inequivocamente, que a discórdia civil é o principal perigo para a liberdade republicana.

Ora, se a paz e a concórdia entre os cidadãos são o fundamento por excelência da liberdade política, toda esta tradição do pensamento político infere como argumento natural a inconciliabilidade entre a liberdade e o conflito civil. Este, então, passa a ser visto como o elemento incongruente que representa o mais duro golpe à manutenção da paz entre os cidadãos, devendo-se opor a ele todas as forças capazes de assegurar a liberdade cívica, como a elaboração de leis e instituições republicanas. Isto não significa, no entanto, que os autores humanistas estejam defendendo o princípio de que a criação de leis e instituições seja suficiente no combate ao conflito. Mais do que isto, sublinham que há um elemento mais

---

<sup>5</sup> Bártolo de Sassoferrato foi quem legitimou, a partir dos conceitos de soberania e autogoverno, a concepção de liberdade dos italianos. Para este autor, enquanto a legitimidade da soberania está no exercício *de fato* que as cidades italianas exercem, livremente, na gestão de seus assuntos políticos, a legitimidade do autogoverno está no fato de, nas cidades italianas, ser o povo reconhecido como o único depositário do poder, pois elege e julga seus governantes.

<sup>6</sup> Marsílio de Pádua, vivendo num período marcado por contínuas discórdias, guerras e intranqüilidade no Reino da Itália, tais como as disputas entre sucessivos pontífices e o imperador Luís da Baviera, redigiu sua obra *O Defensor da Paz*, na qual procura provar que o poder imperial não provém do papa, ao mesmo tempo em que afirma que o imperador não está submetido a ele. Para a manutenção da paz, sublinha, é necessário que cada parte da *civitas* – comunidade política - cumpra suas tarefas. Por isso, ao grupo do sacerdócio cabe somente preparar os indivíduos para viver em outro mundo, enquanto a autoridade da Igreja deve limitar-se a uma dimensão pastoral e moral, destituída de qualquer poder coercitivo. A autoridade política da cidade cabe a toda comunidade política, autônoma e livremente organizada. É uma clara manifestação em defesa da autonomia e liberdade políticas do poder temporal, propugnado por todos os cidadãos, em relação ao poder espiritual, desempenhado pela Igreja Católica.

<sup>7</sup> Senhores ou Príncipes que se apossavam do poder político ao granjear o apoio de um partido ou facção de uma cidade. Assim, para a tradição humanista desse período, o contínuo revezamento dos *Signori* no governo das cidades colocava em perigo a manutenção da própria liberdade dessas comunidades políticas, como foi o caso de Florença. Maquiavel, ao descrever as discórdias civis que marcaram a República florentina, também o atesta na sua *História de Florença*.

poderoso capaz de evitar as discórdias civis e manter a liberdade. Trata-se do cultivo da *virtù*<sup>8</sup> nos cidadãos que compõem a comunidade política.

Neste sentido, Skinner (1996, p.195) faz referência a um conhecido argumento da tradição, enfatizado pelo humanismo tardio, segundo o qual

[...] para se defender da forma mais eficaz o valor da liberdade, necessitava-se basicamente providenciar não tanto uma estrutura de instituições e leis eficientes, mas um sentimento de orgulho cívico e de patriotismo que se constatasse em todo o povo. Essa convicção, dizia-se, deveria ser tal que fizesse cada indivíduo identificar seu bem ao da cidade, levando-o a consagrar o melhor de suas energias à defesa da liberdade e grandeza dela, o que por sua vez o impeliria a pôr sua coragem, vitalidade e capacidades em geral a serviço da comunidade inteira. Tal senso de prioridades se resumia numa linguagem tipicamente humanista, dizendo-se que a conservação da liberdade numa República melhor se garante quando se estimula a *virtù* em todo o corpo de seus cidadãos.

Vale lembrar que esta discussão já aparecia com bastante notoriedade antes mesmo do humanismo. Os pensadores escolásticos<sup>9</sup> já salientavam o problema da discórdia para a manutenção da paz, enfatizando que o perigo maior reside nas facções e nas discórdias entre os próprios cidadãos. Essa tradição escolástica, naturalmente, é mantida pelos humanistas. Assim, tanto Bártolo de Sassoferrato como Marsílio de Pádua preocupam-se com os meios de evitar as discórdias e garantir a paz da cidade. A preocupação fundamental desses pensadores é, pois, a defesa e a manutenção da paz como pré-requisito para o bem-estar da comunidade dos cidadãos. Para eles, todavia, apenas o povo<sup>10</sup>, decidido a viver em paz, é capaz de garantir

<sup>8</sup> *Virtù*, na longa tradição humanista, indica a idéia do homem verdadeiramente viril capaz de dominar a deusa *Fortuna* e alcançar a honra, a glória e a fama. O termo, para Maquiavel, não pode ser confundido com virtudes cristãs que se apresentam como um conjunto de qualidades morais como a bondade, a magnanimidade, a temperança e a justiça. No rol das chamadas virtudes principescas, os humanistas defendiam como fundamentais para qualquer príncipe manter o seu estado a liberalidade, a clemência e a fé à palavra dada. Maquiavel, no entanto, vai demoli-las uma a uma. Assim, afirma que o príncipe terá problemas se tiver fama de liberal; que a clemência poderá ser uma característica fatal para a honra e a glória; e, por fim, dirá que manter a obrigação à palavra dada poderá colocá-lo, muitas vezes, em posição desvantajosa.

<sup>9</sup> A Escolástica pode ser definida como o conjunto de elaborações filosóficas dos doutores da Igreja, ao longo da história, notadamente na Idade Média (do séc. IX ao séc. XVII), que busca conciliar as verdades de fé (as verdades reveladas) com a razão humana. Dessas elaborações, a Igreja seleciona aquele conjunto de doutrinas que compõem a chamada filosofia perene; sempre sob a autoridade do seu magistério supremo, o Santo Padre e o Colégio Episcopal. Podemos citar alguns importantes nomes do pensamento escolástico que engrandeceram sobretudo a doutrina da Igreja, como por exemplo: Santo Anselmo (1033-1109), Pedro Lombardo (1100-1160), São Bernardo (1090-1153), Santo Alberto Magno (1200-1280), São Boaventura (1217-1274), São Tomás de Aquino (1225-74) e João Duns Scotus (1308), entre outros grandes filósofos. Disponível em: <[http://br.geocities.com/worth\\_2001/a\\_escolastica\\_o\\_tomismo.htm](http://br.geocities.com/worth_2001/a_escolastica_o_tomismo.htm)> Acesso em 17/02/2009.

<sup>10</sup> Como será possível notar mais adiante, no terceiro capítulo deste trabalho, Maquiavel dirá que, em função da corrupção do corpo político, somente um príncipe dotado de *virtù* será capaz de resgatá-lo e reconstruir a liberdade do Estado. Esta tese de que a liberdade somente pode ser mantida pelo povo quando decide viver em paz defendida pela tradição humanista será, portanto, contestada por Maquiavel.

a compatibilidade entre paz e liberdade na medida em que ele mesmo assume a defesa da primeira<sup>11</sup>.

Tradicionalmente, o humanismo cívico sustenta a inconciliabilidade entre o conflito e a liberdade cívica. Para os autores humanistas, o conflito civil sempre foi visto a partir de um julgamento negativo, fundado no pavor que causam as suas manifestações, como os tumultos e a violência, e em seus efeitos, como os assassinatos, as destruições, os exílios e a instabilidade das instituições. Isto é, para a tradição o conflito civil e a liberdade são contraditórios e se anulam mutuamente. Neste sentido, a tradição fundamenta suas análises em duas premissas. A primeira delas se refere à compreensão que seus autores têm dos conflitos existentes na república romana, “[...] segundo a qual Roma foi uma república tumultuária e tão cheia de confusão que, se a boa fortuna<sup>12</sup> e a *virtù* militar não tivessem suprido a seus defeitos, ela teria sido inferior a qualquer outra república [...]” (*Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*<sup>13</sup>, I, 4). A segunda diz respeito às conexões que existiriam entre a busca da *virtù* e as exigências da fé cristã na manutenção da liberdade.

Em relação à primeira, o argumento da tradição é conhecido: a liberdade da república romana nunca foi efeito dos conflitos civis, mas tão somente resultado da *fortuna* e da *virtù* de seus cidadãos. Para estes autores, um dos principais objetivos de qualquer república que preze

---

<sup>11</sup> Devemos ao trabalho de Márcia Gomes Fernandes, *Tradição e inovação na concepção de liberdade de Nicolau Maquiavel*, (texto integrante dos Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. ANPUH/SP – USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008, CD-ROM), este breve contexto histórico acerca das características do Renascimento e, mais precisamente, do Humanismo Cívico. Disponível em: <<http://www.anpuhsp.org.br/downloads/CD%20XIX/PDF/Autores%20e%20Artigos/M%20E%20Ircia%20Gomes%20Fernandes.pdf>> Acesso em 07/02/2009.

<sup>12</sup> O conceito de *Fortuna* deve ser compreendido em relação à *virtù*. Esta, entendida pelos humanistas e por Maquiavel como força social criativa, apta a moldar seu próprio destino e a refazer o mundo social para adequá-lo a seus desejos, deve dominar e subjugar aquela. Assim, para os humanistas, a melhor forma de caracterizar a condição humana é como uma luta entre a vontade do homem – *virtù* - e os caprichos da fortuna. Os romanos adoravam a deusa Fortuna como filha do próprio Júpiter. Sempre lhe atribuíram grande poder sobre os negócios humanos, retratando-a com uma roda na qual os fados dos homens giravam segundo seu mero capricho. Ressalvavam, porém, que *sua dominação não é inexorável*, já que é possível cortejá-la e o homem de autêntica *virtù* pode até mesmo subjugar-la. Foi esse paralelo clássico entre *virtù* e *fortuna* – junto com a idéia de que a fortuna favorece o audaz – que os humanistas fizeram renascer. O homem de *virtù* é, portanto, aquele capaz de triunfar por completo sobre os assaltos da *fortuna*, arrancando para si o prêmio máximo da fama e da glória imortais. Entretanto, é bom ressaltar que este significado não se aplica a Maquiavel, para quem jamais se obtém um triunfo pleno sobre a fortuna. Em Maquiavel é recorrente a utilização do termo *fortuna* como contraponto às ações políticas, personificando as alterações no rumo dos acontecimentos. Para o florentino, a *fortuna* é uma força destruidora das construções humanas. No entanto, é possível opor-se a essa destruição causada pelas alterações das circunstâncias por meio da ação preventiva, que levanta barreiras a ela: a ação da *virtù*. Há, porém, um lado positivo da *fortuna*, pois ela pode ser fonte de dons. A relação com a *virtù* é um embate em que a *fortuna* é seduzida por aquela e a beneficia, ao passo que penaliza a sua ausência. Entretanto, o maior dom que surge dessa relação é a ocasião, visto que os bens da *fortuna* são sempre instáveis. Para Maquiavel, saber aproveitar a ocasião, oferecida pela *fortuna*, é o feito dos grandes homens, dos homens de *virtù*.

<sup>13</sup> A partir deste ponto passaremos a citar a obra como já tradicionalmente convencionado, ou seja, apenas pela primeira palavra do seu título, seguida de um número, em romano, que indica o livro, e outro, em arábico, que corresponde ao capítulo.



a própria liberdade deve ser o de impedir que alguma parte da população faça leis segundo seus interesses particularistas<sup>14</sup>. Caso contrário, afirmam, os conflitos civis serão inevitavelmente nocivos à liberdade. Por isso, a grandeza da república romana é entendida antes como um golpe da *fortuna* associada à *virtù* do que efeito dos tumultos entre os cidadãos. Não há virtude alguma nos conflitos. Ao contrário, as discórdias são portadoras de elementos que desagregam o tecido social. Por isso, se não fossem a *fortuna* e a *virtù*, os conflitos da república romana impediriam qualquer possibilidade de vivência da liberdade.

Estamos, assim, diante de um dos principais temas da teoria política florentina desde o final do século XIII, quando autores como “[...] Remigio, Latini, Compagni e, mais que todos, Dante denunciaram com o máximo vigor seus concidadãos por colocar em perigo as liberdades, ao se recusar a viver em paz [...]” (SKINNER, 1996, p.202). Deste modo, a ortodoxia da tradição se fundava na convicção de que toda discórdia cívica deveria ser proibida como *facciosa*, na medida em que a *faccção* constituía uma das mais graves ameaças à liberdade política, fundamentalmente porque desunia e dividia a sociedade, gerando tumultos e discórdias entre os cidadãos. Esta era uma das convicções mais arraigadas de toda a história do pensamento político florentino.

Na segunda premissa, que se refere às conexões entre a *virtù* e as virtudes cristãs, em geral, para os representantes mais ortodoxos da liberdade republicana não havia grandes problemas nesta relação. De acordo com Skinner<sup>15</sup> (1996, p.202-3), embora eles concordassem em caracterizar o cidadão de *virtù* por uma disposição a colocar os interesses da comunidade acima de quaisquer outros, disso jamais concluíram que se pudesse chegar a alguma espécie de conflito com as exigências da virtude no sentido que o cristianismo tradicionalmente lhe dava. Ao contrário, não raras vezes deixaram claro que consideravam perfeitamente compatíveis a *virtù* e as virtudes cristãs<sup>16</sup>. Em outras palavras, de acordo com a tradição, todos os cidadãos deveriam ser educados de um modo que os levasse a empenhar-se firmemente na aquisição da *virtù*. Esta, constituída pelo rol tradicional das virtudes cardeais<sup>17</sup>, deveria ser a base para a ação dos cidadãos e condição *sine qua non* para a defesa da liberdade política.

<sup>14</sup> Como veremos mais adiante, no segundo capítulo desta dissertação, Maquiavel também endossa esta tese da tradição, mas não afirma como ela o caráter negativo dos conflitos. Ao contrário, sem, no entanto, elogiá-los desmedidamente, vê neles a causa da liberdade da república.

<sup>15</sup> Q. Skinner propõe que a preocupação de Maquiavel com a liberdade política constitui seu tema básico nos três livros dos *Discursos* (Cf. em Quentin Skinner. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p.178).

<sup>16</sup> As objeções de Maquiavel a estas teses da tradição serão elaboradas no segundo capítulo desta dissertação.

<sup>17</sup> As virtudes cristãs dividem-se em duas: as cardeais e as teologais. As primeiras são a coragem, a justiça, a prudência e a temperança. As segundas são a fé, a caridade e a esperança.

Segundo Nadeau<sup>18</sup> (2003, p.324-5), é comum na literatura política da Renascença se supor que as paixões e os desejos pessoais devam ser sacrificados em proveito de todos. Os dirigentes, bem educados, aprendem a governar com sabedoria em vista do bem comum, o que lhes garante a manutenção do próprio poder. O sistema das chamadas virtudes cristãs é então empregado a fim de construir o modelo do governante perfeito ou do príncipe ideal. Segundo esta tradição do pensamento humanista, as facções e as rebeliões aparecem raramente sob os reinos bons, mas, em compensação, são freqüentes sob os regimes tirânicos. São os princípios do *bom governo* – concórdia, justiça, harmonia e liberdade -, mobilizados por estes autores e conectados pelo *governo virtuoso*, que efetivam a vivência da liberdade<sup>19</sup>.

Este argumento revela a relação nutrida pela tradição com o conflito civil. Este, gerado pelas facções e pelos partidos, somente ocorre nas más ordenações, isto é, naqueles Estados em que os governos, não seguindo as virtudes cristãs, não conseguem fazer prevalecer o bem comum sobre os interesses privados, levando o Estado à ruína. Estes, em função disso, se agigantam nos grupos partidários que passam a lutar entre si pela tomada do poder, o que põe fim à liberdade e impõe a tirania.

Os humanistas imaginavam que virtudes como a bondade, a sinceridade e o respeito à justiça seriam sempre compatíveis com o objetivo de alcançar o bem geral da comunidade. O conflito civil, por sua vez, seria incompatível com esse ideal. Nos dizeres de Melo (2002, p.6), para o republicanismo clássico “[...] virtudes tais como coragem, temperança e prudência, juntamente com o envolvimento ativo com a esfera pública, são pré-condições para a preservação das liberdades individuais [...]”. O cidadão prudente reconhece, por essa razão, que a extensão das liberdades negativas que desfruta só pode ser o resultado ou a recompensa para a busca do bem público às expensas do interesse privado individual.

Entre os historiadores de Florença que precederam Maquiavel, e entre os quais os mais famosos como L. Bruni e Poggio Bracciolini, há certa negligência sobre a questão do conflito civil. Com efeito, outros como Martelli Cappelletti e Alamano Acciaiuoli, estavam longe de silenciar acerca dos tumultos internos das cidades. “[...] Eles os relatam e aplicam sobre eles um julgamento, que vai da compaixão em relação ao povo revoltado até a convicção de que a fortuna domina o curso da história, para a infelicidade das cidades e de seus habitantes” (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p.13-2). O conflito é entendido, assim, como elemento

---

<sup>18</sup> As referências a este autor foram extraídas da tradução do artigo Machiavel: domination et liberté politique. *Philosophiques*, Quebec, v. 30, n. 2, p.321 – 351, Outono 2003, feita pelo professor José Luiz Ames para uso didático.

<sup>19</sup> Ao opor *virtù* e *fortuna*, Maquiavel contestará esta tese da tradição, como veremos no capítulo subsequente.

integrante da *fortuna* e se não houver *virtù* suficientemente capaz de se opor a ele e evitá-lo, a destruição da liberdade será inevitável.

Os homens são livres na medida em que convivem e, conjuntamente, concorrem para que o viver cívico esteja acima da satisfação dos interesses privados. Por esta razão, a oposição da tradição ao conflito parece motivada mais pela quebra da harmonia e da concórdia, que impede a obtenção das finalidades universais da cidadania, do que o sobrepujamento dos interesses particularistas sobre o bem comum. Daí a tradição humanista sempre ter reconhecido o conflito civil como nocivo à manutenção da ordem política e, conseqüentemente, também à liberdade, donde concluía, necessariamente, que todo e qualquer tumulto deveria ser evitado a qualquer preço.

Mas, que mecanismos defendem os autores da tradição para impedir o florescimento das discórdias? Como deve organizar-se a comunidade política a fim de evitar o conflito civil? A resposta ao problema é simples: a participação de todos os grupos sociais na esfera pública e, portanto, o exercício da cidadania como dever cívico fundamental. A liberdade somente se mantém numa via de mão dupla: de um lado, a participação dos cidadãos na gerência dos negócios públicos e, de outro, a negação do conflito. Assim, quanto maior e mais efetiva a participação cívica, tanto menor o risco de a comunidade política desembocar no conflito e maior a possibilidade da manutenção da liberdade.

Um exemplo que ilustra bem a importância conferida à participação dos cidadãos nas questões do Estado está na tese de L. Bruni, citada por Skinner (1996, p.104-5), sobre o fim da liberdade em Roma:

[...] Bruni considera a história de Roma a mais clara comprovação de sua tese segundo a qual um povo necessariamente atinge a grandeza enquanto dispõe de liberdade para participar dos negócios do governo, e também necessariamente se corrompe tão logo se vê privado dessa mesma liberdade [...]

Este argumento de L. Bruni, endossado por Maquiavel, revela que a participação popular nas questões do Estado não é apenas necessária, mas fundamental para a efetivação da liberdade. Participar significa decidir, e excluir o povo de participar dos negócios públicos o corrompe, tornando-o um risco para a liberdade porque lhe tolhe o direito da decisão, jogando-o no vácuo das escolhas que refletem os desejos de apenas uma parte da sociedade, que acaba impondo ao conjunto do corpo social aquilo que é do interesse desta mesma parte. O perigo reside no fato de, ao excluir o povo, fomentar as causas do conflito. É por esta razão que este não pode ser causa da liberdade já que é sempre efeito dos desentendimentos e das discórdias

entre as partes componentes do corpo político. Do mesmo modo, o inverso é verdadeiro: se todos participam das decisões políticas, todos podem granjear a satisfação de suas aspirações, impossibilitando a manifestação do conflito e mantendo a ordem e a paz.

Parece-nos, no entanto, que a preocupação fundamental de L. Bruni, e de outros autores deste período, não está em afirmar que o povo seja merecedor da liberdade pura e simplesmente. O argumento indica para o fato de que a participação do povo nos negócios públicos é causa de algo maior: a anulação de qualquer força conflituosa que coloque sob ameaça a liberdade do Estado. Dito de outra forma: para os pensadores humanistas a participação popular nos negócios públicos impede que o controle do poder seja exercido por um único partido ou facção. Evitando o choque de interesses, já que os cidadãos participam dos negócios públicos equilibrando o jogo do poder, evita-se o conflito civil, o que, por sua vez, impede a ruína do Estado, assegurando-se a liberdade.

Outro argumento de L. Bruni, citado por Skinner (1996, p.101), define com clareza a importância da participação cívica como força opositora ao conflito. Segundo o autor humanista, a participação dos cidadãos nos negócios públicos é movida pela esperança de alcançar a honra e de disputar o poder. E, ao contrário, impedi-los suscita o desânimo e o ódio. Isto significa, para o autor, que a possibilidade de ascender às honras e de disputar o poder, mais que qualquer outro fator, teria o efeito de despertar os seus talentos, fortalecendo a vida livre. Assim se entende que o *ethos* de uma competição constante entre os cidadãos mantenha uma estreita conexão com a preservação de uma república forte e eficiente<sup>20</sup>.

Como se pode notar, este argumento de L. Bruni enfatiza que a competição entre os cidadãos, no exercício da cidadania, é salutar, mas apenas na medida em que seus objetivos pessoais se circunscrevam na esfera do público. Em outras palavras: enquanto a competição entre os cidadãos não sobrepuser os interesses privados ao bem comum, não há riscos para a liberdade. Ao contrário, tais disputas a reforçam e tornam a república *forte e eficiente*. Neste caso, a competição é condição para despertar os talentos de cada cidadão, que desembocam em direção ao bem geral. No entanto, passar do campo da competição ao campo das discórdias, ou do conflito, é colocar a república sob ameaça. Nenhuma espécie de conflito, por isso, pode ser tolerada.

---

<sup>20</sup> Esta tese, mais tarde, servirá de apoio à teoria liberal, que entende que a busca pela satisfação das ambições pessoais gera uma competição salutar ao convívio social, na medida em que argumenta que se todos os indivíduos satisfizerem seus interesses, e os interesses individuais são sempre a busca de um bem, o resultado será um bem para a coletividade. Como veremos no capítulo subsequente, Maquiavel contestará esta tese de Leonardo Bruni.

Participar das decisões políticas, portanto, representa para os cidadãos a garantia da liberdade. Excluir uma parte deles do poder, no entanto, significa colocar a liberdade em risco, pois este fato tem o poder de suscitar o facciosismo<sup>21</sup> e o partidarismo<sup>22</sup>. Estes, por sua vez, levam às discórdias e às disputas intermináveis pelo poder e, por fim, ao conflito generalizado, causa da ruína da liberdade dos cidadãos e do Estado. Eis porque, ao enfatizar os perigos da discórdia civil e ao mesmo tempo defender o valor da liberdade política, os humanistas mostravam-se concordes “[...] em que a liberdade somente se pode conservar promovendo-se a *virtù*, e que esta somente se pode promover se os cidadãos tiverem uma plena participação nos negócios políticos [...]” (SKINNER, 1996, p.202).

Assim, ao largo de toda a tradição encontramos argumentos suficientemente fortes e inflamados contrários aos tumultos e às discórdias. Para os autores deste período o conflito civil, em qualquer esfera, que opõe quaisquer grupos sociais, é pernicioso às ordens civil e política. Por este motivo é identificado à causa primordial da perda da liberdade cívica. Isto é, a ruína do Estado e, conseqüentemente, a perda da liberdade são resultados das discórdias civis, razão pela qual os humanistas defendem que o conflito não deve ser apenas combatido, mas, fundamentalmente, impedido que floresça. Ao mesmo tempo o inverso é verdadeiro: onde não houver conflitos a liberdade reinará soberana.

Em suma, a liberdade cívica, para o pensamento tradicional humanista, se define não apenas pela participação direta dos cidadãos nas questões do Estado, mas, indo além, se caracteriza também pela autonomia dos cidadãos frente a seus pares, marcada pela paz e concórdia entre si e pela ausência de conflitos, e da cidade frente a outras cidades, que se mantém livre graças ao engajamento de seus cidadãos nas dimensões da vida cívica.

Entretanto, será esta a mesma compreensão que tem o republicanismo contemporâneo acerca da liberdade e do conflito civil? Que interpretações o republicanismo neo-romano e o humanismo cívico neo-ateniense nos apresentam sobre o conceito de liberdade?

## 1.2 A RECEPÇÃO DO LEGADO MAQUIAVELIANO NA CONTEMPORANEIDADE

É ponto assente na filosofia política situar Maquiavel como defensor do republicanismo. Mas, é pertinente questionar: qual republicanismo? Ao centrar nossa discussão em torno da liberdade que resulta do conflito civil, em que medida é correto

<sup>21</sup> Grupos sectários perturbadores da ordem estabelecida.

<sup>22</sup> Indivíduos que seguem ou aderem a um partido ou facção. Maquiavel faz referência às facções na *História de Florença* (I, 15 e I, 21) quando esclarece as origens dos conflitos, na Itália, entre os Guelfos – seguidores da Igreja - e os Gibelinos – seguidores dos imperadores.

adequar o pensamento do secretário florentino a esta corrente política? Por esta razão parece prudente resgatar brevemente a história do republicanismo para situar corretamente as relações que o secretário florentino estabelece com ele quando analisa a questão do conflito de grandes e povo.

Por isso, seguimos os passos dos autores da tradição republicana, para os quais Maquiavel, ao se afastar da teleologia ateniense da cidade concorde e harmônica, defende a tese de que é o conflito o elemento capaz de gerar e de assegurar a liberdade da cidade, porque “[...] ‘toda a legislação que favoreça a liberdade decorre do choque’ entre as classes e, por isso, o conflito de classes não é o solvente, mas o cimento de uma República” (SKINNER, 1996, p.202).

Ao analisar o significado da liberdade pela ótica do republicanismo<sup>23</sup>, podemos identificar duas correntes interpretativas: de um lado está o que se convencionou chamar de humanismo cívico, ou republicanismo neo-ateniense, de inspiração aristotélica e, de outro, o republicanismo neo-romano, que se pretende o herdeiro contemporâneo de Maquiavel. Enquanto este pensa a liberdade como ausência de dependência (Skinner) e de não-dominação (Pettit), aquele o faz vinculando a liberdade à idéia aristotélica da *eudaimonia*<sup>24</sup>, isto é, à concepção de que a cidadania existe em função de um bem substancial como fim último que deve ser desejado e escolhido, em todas as circunstâncias, pelos membros do corpo político. Ou seja, não é a busca pela satisfação pessoal que une os cidadãos em torno do político, mas o princípio de que a liberdade somente é possível na e pela efetiva participação política dos cidadãos nas questões políticas. Com efeito, a análise do conceito de liberdade far-se-á a partir destas duas vias do pensamento republicano e, sempre que possível, entrelaçado ao tema central deste trabalho: o conflito civil.

---

<sup>23</sup> Em linhas gerais, segundo Marçal (2005, p.48) as principais características do republicanismo estão ligadas à própria definição da *res publica*, isto é, o regime da coisa pública, do bem público que se sobrepõe aos interesses privados: é o regime da racionalidade que prevalece sobre os desejos e os afetos; da virtude que controla a *fortuna*; da ética na política; do combate incessante à corrupção; da abnegação cívica; é o regime onde todos os cidadãos estão submetidos às leis que eles mesmos criaram ou de alguma forma participaram; é o regime onde essas leis garantem a liberdade, porque limitam poderes; por fim, por se tratar de um regime de intensa participação dos cidadãos, requer sujeitos educados e, por isso, conscientes de sua própria história.

<sup>24</sup> Eudaimonia é um termo grego que vem de ‘eudaimon’, composto por duas partes: o prefixo ‘EU’ que significa ‘boa’, ‘bom’; e ‘DAIMON’ que significa ‘espírito’, ‘divindade’. Ser “eudaimon” é viver, por isso, de uma maneira que é favorecida por uma divindade, por um gênio. Muitos filósofos gregos, como Sócrates, Platão, Aristóteles, entre outros, embora divergissem entre si sobre o que é era este ‘bem substancial desejado’ e, sobretudo, em como atingí-lo, utilizaram este termo como sinônimo de *um bem principal desejado por todos os seres humanos*. Para Aristóteles, porém, este bem é a felicidade, possível de ser alcançada somente na vida política. Em geral, as traduções em português do termo eudaimonia aparecem como ‘prosperar’, ‘florescer’ e, tal como em muitas outras línguas, assume regularmente a tradução como ‘felicidade’. Disponível em: <http://projectoeudaimonia.wordpress.com/> Acesso em 07/05/2009.

Assim, ressalvas à parte, o objetivo aqui é a demonstração da hipótese da filiação de Maquiavel à longa tradição do republicanismo<sup>25</sup>, buscando suas raízes nas análises do humanismo cívico bem como no republicanismo neo-romano e, neste caso, sobretudo a partir do conceito contemporâneo de liberdade defendido por autores como Quentin Skinner e Philip Pettit. Uma vez nuançadas as diferenças e semelhanças – se é que elas realmente existem - entre estas duas interpretações da tradição republicana, esperamos poder identificar os elementos que comungam e/ou divergem do pensamento maquiaveliano.

### 1.2.1 O Humanismo Cívico Neo-Ateniense e a Liberdade Como Autogoverno

Com o propósito de ampliar as discussões em torno do conceito de liberdade confrontamo-nos com os teóricos do republicanismo neo-ateniense. Por isso, cabe perguntar: o que os autores desta forma de republicanismo entendem por liberdade política? A resposta parece indicar que para os humanistas a cidadania, a participação política e o autogoverno são os elementos fundamentais para a vivência da liberdade cívica e sem os quais, inversamente, sequer é possível pensá-la. A unidade política é fruto da unidade social e esta somente se garante com a participação dos cidadãos na gerência dos negócios públicos.

O humanismo cívico, presente no humanismo florentino, destaca a natureza política do homem e a definição dos seus fins em termos de realização de um bem comum: a participação ativa no governo pela consagração dos cidadãos à coisa pública<sup>26</sup>. Por seu turno, como se

---

<sup>25</sup> O republicanismo é uma corrente política que tem a sua origem na Roma antiga, ligada fundamentalmente ao nome de Cícero, autor de *Da República*. A princípio de inspiração clássica e presente no chamado humanismo cívico que remonta ao ideal aristotélico do homem como animal político e à *res publica* romana, o republicanismo ressurgiu na modernidade com destaque a Maquiavel em suas obras *O Príncipe*, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* e *História de Florença*. Desenvolveu-se, posteriormente, com autores do quilate de Harrington, Montesquieu, Rousseau, com os ideais jacobinos da Revolução Francesa e cívicos da Revolução Americana. Pode-se afirmar que o republicanismo dominou a cena política européia até o século XVIII, quando se consolidou outra corrente política - o liberalismo - com a promessa de estar mais bem adaptada às características e necessidades do mundo moderno. Segundo Ramos, as análises de J.G.A. Pocock (*The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* - 1975) e, na seqüência, de Q. Skinner (*The Foundations of Modern Political Thought* - 1978) podem ser consideradas precursoras na tentativa de recuperar outra tradição do pensamento político ocidental – o republicanismo - fora do paradigma jurídico-liberal, reputado, erroneamente, como a única expressão da modernidade política. (RAMOS, Cesar Augusto. *A cidadania como intitulação de direitos ou atribuição de virtudes cívicas: liberalismo ou republicanismo?*. Disponível em: <<http://www.abdconst.com.br/especializacao/283.doc>, p.3. Acesso em 27/02/2009).

<sup>26</sup> A ênfase a esta perspectiva – e que Q. Skinner, em sua obra *Liberdade antes do Liberalismo*, chama de “teoria neo-romana” da liberdade - é seguida por determinados autores que adotam esta forma de republicanismo moderno, diferente do republicanismo cívico ou “neo-ateniense”. Aparecem assim autores como P. Pettit (*Republicanism. A Theory of Freedom and Government*), J.W. Maynor (*Republicanism in the Modern World*), M. Viroli (*Republicanism*). Já outros autores, como Jean-Fabien Spitz (*La Liberté Polique. Essai de Généalogie Conceptuelle*), acentuam um republicanismo na linha do rousseauísmo político e do humanismo cívico, destacando, principalmente, o tema da soberania popular e a participação dos cidadãos no autogoverno da

poderá notar mais adiante, o republicanismo de Maquiavel dá continuidade, de certo modo, às teses do humanismo, como a importância dada à vida cívica, mas também dele se diferencia pela aceitação de valores da modernidade, sobretudo a questão da liberdade que se torna efetiva somente num governo de leis legítimas. Essa liberdade moderna evidencia-se pela diversidade dos humores e não anula os conflitos sociais<sup>27</sup>.

Os autores humanistas buscavam nos textos da Antiguidade Clássica sua base teórica e sua fonte de inspiração, passando a dar maior importância à vida política e não apenas à vida contemplativa como uma dimensão fundamental da virtude humana. “Uma característica do republicanismo florentino é, sem dúvida, sua revalorização da vida prática, da vida política que contrasta com o pensamento medieval anterior [...]” (VEGAS, 2003, p.64, tradução nossa<sup>28</sup>). Com o objetivo de melhor compreender a dinâmica da política de seu momento histórico, estes homens resgataram valores diferentes aos ligados à salvação da alma – característica marcante da filosofia medieval - para pensar na salvação de suas cidades italianas<sup>29</sup>. A preocupação fundamental estava centrada em suas cidades e numa vida na qual os cidadãos participassem dos negócios públicos. Como escreve Vegas (2003, p.59), “[...] ao par destas realidades políticas aparecerá toda uma longa lista de pensadores políticos, juristas e teólogos que tratarão de entender e defender o governo republicano [...]”.

Nestas cidades-repúblicas a defesa da liberdade é fruto de duas correntes paralelas. “[...] Uma delas, mais próxima ao escolasticismo, integrada por Marsílio de Pádua ou juristas como Bártolo de Sassoferrato, e, outra, a do humanismo cívico [...]” (VEGAS, 2003, p.59). Em boa parte dos autores destas duas correntes é notória a influência da *Política* de Aristóteles. Como explica Vegas (2003, p.59), “[...] o humanismo cívico supõe a recuperação da concepção política do homem defendida por Aristóteles. Um homem que é capaz de ‘domesticar’ a Fortuna mediante a criação de uma *pólis* como forma coletiva de existência onde os cidadãos decidem seu destino [...]”. Por isso, para os autores do republicanismo florentino a identidade do homem se concebe pela sua ativa participação numa *pólis*. Sua identidade é, pois, forjada na sua decisiva participação política. Essa participação deve ser

---

república (RAMOS, Cesar Augusto. *A cidadania como intitulação de direitos ou atribuição de virtudes cívicas: liberalismo ou republicanismo?*. Disponível em: <[HTTP://www.abdconst.com.br/especializacao/283.doc](http://www.abdconst.com.br/especializacao/283.doc), p.3. Acesso em 27/02/2009).

<sup>27</sup> Esta tese, própria de Maquiavel, será pormenorizadamente discutida no segundo capítulo desta dissertação.

<sup>28</sup> Todas as referências a essa obra são tradução nossa. Deste ponto em diante, quando novas referências desta obra surgirem no texto, saber-se-á que se trata de nossa tradução, por isso não indicaremos mais, ao final de cada citação, a expressão “tradução nossa”.

<sup>29</sup> Cidades-repúblicas do norte da Itália que adquiriram “[...] sua autonomia tanto do Papado quanto do Império e adotaram uma organização política que podemos qualificar de republicana, sendo as mais significativas por sua transcendência e duração as de Florença e Veneza [...]” (VEGAS, 2003, p.59). Já fizemos referência a isto no início deste capítulo.



entendida num sentido pleno: tomar parte na eleição de magistrados, na elaboração de leis e tomada de decisões no âmbito público. “[...] O cidadão republicano é, sobretudo, um sujeito dotado de liberdade” (VEGAS, 2003, p.65).

Essa tradição do pensamento republicano clássico, em linhas gerais, partindo da premissa aristotélica do *zoon politikon*, considera a tendência do homem para a vida em sociedade e o bem viver como naturais. Em outros termos: para a filosofia política aristotélica, da qual a tradição humanista é herdeira, é da natureza humana viver em sociedade e somente nela o homem pode ser plenamente livre. Assim, o republicanismo cívico ou neo-ateniense, “[...] vincula a liberdade ao organicismo político da comunidade, nela adquirindo o sentido de um bem comum substancial. Esta forma de republicanismo remonta à concepção grega do homem como animal político” (RAMOS, 2007, p.303).

Utilizando as distinções entre liberdade positiva e liberdade negativa, terminologia consagrada por I. Berlim (2002), J. G. A. Pocock (2003, p.87) descreve o conceito de liberdade defendido pelo republicanismo neo-ateniense: “[...] o vocabulário republicano empregado por *dictatores*, retóricos e humanistas articulava a concepção positiva de liberdade: sustentava que o *homo*, o *animale politicum*, era constituído de tal forma que sua natureza só se completava em uma *vita activa*, praticada em um *vivere civile*.” Ou seja, é o modelo de uma vida política participativa que confere ao homem o status de cidadão e, por meio do exercício da cidadania ativa dos homens, se concretiza o que é próprio da natureza humana na completude: ao realizar sua finalidade na busca de um bem comum substancial – a vida cívica - os homens realizam o bem comum, isto é, a felicidade.

Parafraseando Silva (2008, p.164), o republicanismo neo-ateniense recorre, pois, ao apelo, em maior ou menor grau, a uma idéia de liberdade que deita raízes no modelo da *pólis* grega. O *zoon politikon* aristotélico se torna livre na medida em que realiza sua natureza política. Sua liberdade é o resultado de sua atividade na comunidade política, ou seja, de sua participação política ativa no espaço público, perseguindo o bem-comum e o autogoverno da cidade. Deve-se esclarecer, no entanto, que a participação política não consiste meramente em um meio, um instrumento para a constituição e a manutenção da liberdade. A participação política voltada para o autogoverno da *pólis* é, ela própria, a liberdade. Trata-se da liberdade como exercício, contrastante com a liberdade como oportunidade, próprio da tradição liberal<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Esta concepção de liberdade merecerá maior atenção no tópico subsequente deste trabalho quando a analisarmos em conjunto com o republicanismo neo-romano.

Sem dúvida, a importância maior que os autores humanistas davam à república residia no fato mesmo de que ela seria a forma política em que a liberdade estaria mais amplamente assegurada. Neste sentido Skinner (1996, p.94) explica que tal “[...] como seus predecessores, os humanistas concentraram suas preocupações em torno do ideal de liberdade republicana, voltando a atenção, acima de tudo, para as ameaças que podem pairar sobre ela e para os modos como é possível garanti-la”. Ou seja, o tema central das obras dos humanistas é o da liberdade e as suas discussões periféricas: como alcançá-la, como garanti-la e quais as ameaças à sua manutenção. Todo conflito, neste cenário, é visto como germe desaglutinador da sociedade, razão pela qual se opõe, para estes autores, ao ideal de liberdade por eles propugnado.

Assim, interessados em esclarecer o significado do termo liberdade, os autores do republicanismo clássico ou neo-ateniense o empregam “[...] para indicar ao mesmo tempo a independência e o autogoverno – entendendo-se a liberdade tanto no sentido de se estar livre da interferência externa quanto no de se ter liberdade de tomar parte ativa no governo da República [...]” (SKINNER, 1996, p.98-9). Do mesmo modo, como o sublinha Vegas (2003, p.65), a “liberdade é para os republicanos florentinos, autogoverno, frente aos governantes estrangeiros e frente a quem exclui os cidadãos da participação política [...]”.

De acordo com estas definições a liberdade apresenta um duplo significado. Em primeiro lugar, ser livre, para a tradição humanista, no plano externo, consiste na idéia de se conservar a integridade das cidades-repúblicas, livres de qualquer ameaça estrangeira. E, em segundo, no plano interno, na idéia de uma constituição livre, que confira a todo cidadão igual oportunidade de participar ativamente dos negócios do governo.

Ora, a liberdade dos cidadãos dependia, neste argumento, da igualdade de participação de todos nas decisões públicas. Excluir uma parte dos cidadãos destas decisões acarretaria na perda da liberdade, pois significaria a sobreposição dos interesses de um grupo em detrimento dos interesses dos demais. Naturalmente isto levaria a parte excluída a lutar por seus interesses, suscitando o confronto e as discórdias. Estas, por sua vez, para o terror dos teóricos da tradição, desembocariam no conflito civil, causa da perda da liberdade.

Este argumento, de modo implícito, defende o princípio de que para haver tal participação, não poderia haver cidadãos privilegiados que decidissem sozinhos os rumos da cidade. Com efeito, para a tradição humanista, era antes um dever mais do que um direito o cidadão participar das questões cívicas. Somente desta forma seria possível salvaguardar o bem comum e preservar a liberdade. Do contrário, seriam enormes os riscos para a perda da liberdade republicana e a instauração e a consolidação de regimes tirânicos.

Por sua vez, em relação à ameaça estrangeira, o argumento sustenta que a liberdade da cidade se mantém enquanto permanecer independente e autônoma. Entretanto, para os humanistas, esta garantia somente existiria se, no plano interno, a cidade estivesse livre dos riscos do conflito. Dito de outro modo: para a tradição humanista a autonomia da cidade frente à ameaça estrangeira se mantém se, e somente se, estiver unida internamente. Para estes pensadores o conflito enfraqueceria a *virtù* dos cidadãos, alijando suas forças para enfrentar os inimigos externos. Desta forma, a cidade acabaria facilmente sucumbindo às forças invasoras, sucumbindo com ela também a liberdade. Daí justificarem a necessidade da concórdia e da união entre os cidadãos e repudiarem qualquer manifestação do conflito.

Além disso, poder-se-ia apresentar ainda um terceiro significado de liberdade, entrelaçado ao segundo. Trata-se, de acordo com Skinner (1996, p.100), “[...] da inequívoca preferência que os humanistas manifestam pela forma republicana de governo [...]”. Pois, como explica Vegas (2003, p.65), “[...] liberdade significa nestes autores o mesmo que governo republicano, isto é, um povo que se governa sem príncipes”. Nessa mesma perspectiva Skinner (1996, p. 100) argumenta que “[...] seria mais acurado considerarmos que os assim chamados ‘humanistas cívicos’ se inspiram numa importante linhagem de sentimento antimonárquico quando, em princípios do século XV, voltam a defender os méritos particulares da causa republicana”.

Portanto, ser livre é ser autônomo – autonomia tanto do Estado quanto do cidadão em participar da vida pública. A autonomia e a liberdade se confundem, assim, com o regime de governo republicano, pois é o que assegura com maior eficiência sua independência frente às ameaças externas, e o que garante maior participação dos cidadãos nas questões do Estado. De acordo com L. Bruni, citado por Skinner (1996, p.101), “[...] o mérito específico da República [...] é que nela ‘a esperança de ascender às honras públicas, de fazer uma carreira por seus próprios esforços, é igual em todos’”. O fato de todos os cidadãos poderem participar ativamente da vida cívica, dos negócios públicos, é garantia mesmo da efetivação da liberdade. E somente na república isto é possível.

Entretanto, havia uma questão não menos importante sobre a liberdade que merecia a atenção dos humanistas e que necessitava ser respondida: qual forma de governo melhor asseguraria a manutenção da liberdade? A resposta à indagação indicava para uma espécie mista de governo e, conseqüentemente, a república como melhor regime político.

Neste sentido, a discussão dos teóricos da longa tradição republicana em torno da concepção de liberdade no quadro do Estado está diretamente ligada à natureza do regime político adotado. Por isso, se de um lado, para a tradição intelectual e política da Itália de

Maquiavel existia uma ligação causal necessária entre liberdade e república, segundo a qual a liberdade seria garantida tão somente neste modelo político, de outro, havia um esforço desta mesma tradição em combater os regimes tirânicos, por acreditar que seriam estes os responsáveis, ao concentrarem o poder, de cercear a liberdade dos cidadãos. Daí a crítica à tirania e a exaltação da república.

A fim de evitar que um Estado livre decaísse em tirania, os humanistas propunham como forma ideal de governo a chamada constituição mista, sendo seu modelo de inspiração as práticas constitucionais de Veneza. “[...] Tendo-se levantado a questão de que leis e instituições conceber para melhor preservar a liberdade, parecia natural investigar-se o caso da República veneziana [...]” (SKINNER, 1996, p.191). De acordo com Fornaziere (2006, p.11) a escolha pelo governo misto<sup>31</sup> por parte dos autores da tradição devia-se ao fato de expressar “[...] uma forma geral de bom governo. Trata-se da forma geral de bom governo porque representa a melhor possibilidade de equacionar a relação entre perdurabilidade e conflito social e entre estabilidade institucional e liberdade”.

Conforme Elias (2007, p.46) “a constituição mista é a fórmula adotada pela maioria dos republicanos pré-modernos, acreditando que a existência de três autoridades não comprometeria a indivisibilidade da soberania [...]”. Por defenderem o regime republicano, os autores humanistas “[...] estavam de acordo quanto ao fato da soberania residir no povo e por ele poder ser delegada” (ELIAS, 2007, p.46). De fato, “o tópico do governo misto aparece tratado em todos os autores do pensamento florentino com maior ou menor intensidade [...]” (VEGAS, 2003, p.70). O chamado governo misto “[...] pode ser tanto de diversos ‘humores’ como de estratos sociais opostos ou de diferentes formas de governo [...]” (VEGAS, 2003, p.70). Esta idéia de um governo misto aparece em Platão em sua obra *As Leis*<sup>32</sup>. Porém, será Aristóteles o primeiro a desenvolver a fórmula do governo misto como a melhor solução para fazer frente à instabilidade característica do político.

Entretanto, no republicanismo florentino exercerá ainda mais influência que a filosofia grega ou o pensamento de Cícero, o aporte de historiadores como Tito Lívio ou Políbio. De acordo com Vegas (2003, p.70), para Políbio “[...] a república romana era um exemplo de constituição mista e aí estava a chave de sua duração. A aristocracia estava representada pelo

---

<sup>31</sup> O chamado governo misto se baseia na filosofia aristotélica, segundo a qual existem regimes de governo nas suas formas ideais, o principado (monarquia), os optimates (aristocracia) e o governo popular (democracia), e nas suas formas degeneradas a tirania, a oligarquia e a demagogia. O governo misto seria uma forma constitucional em que se misturam as três formas perfeitas ou ideais, equilibrando-se o poder.

<sup>32</sup> Conferir VEGAS, Jesús Luis Castillo. Libertad y participación ciudadana en el republicanismo florentino. *Revista Tachirense de Derecho*, Valladolid, n.15, p.57 – 82, 2003, p.70. “Platão se refere a um governo misto de monarquia e democracia”.

Senado, a monarquia pelos cônsules e a democracia pelos tribunos da plebe [...]”<sup>33</sup>. A defesa do governo misto por parte dos humanistas se deve ao fato mesmo de que os diversos setores da sociedade sendo representados no governo, não haveria, ou ao menos estariam minimizados, os riscos ou os efeitos dos conflitos e garantir-se-ia a manutenção da liberdade.

Além do mais, a escolha da constituição mista estava fundada no princípio da circularidade da história, segundo a qual são inexoráveis as transformações pelas quais passam todas as formas constitucionais e não podem ser contidas pela ação humana, mesmo que um bom legislador erija a melhor das constituições. “[...] A única possibilidade de escapar a essa lei é construir uma forma constitucional que seja a mistura de todas as formas perfeitas e que faça coincidir no tempo as virtudes de cada uma delas [...]” (BIGNOTTO, 1991, p.31).

Os humanistas florentinos do início do século XV, por seu turno, como herdeiros da tradição humanista, mantêm como ordem do dia o debate sobre os perigos para a liberdade. Todavia, chegam a conclusões diferentes quanto à importância dada ao facciosismo. Para esses teóricos a ameaça à liberdade não são as discórdias civis pura e simplesmente, pois estas tendem a resolver-se por si mesmas à medida que se equilibram os negócios da cidade, mas principalmente entregar a defesa de sua liberdade aos mercenários. A solução que propõem é restabelecer nos cidadãos a disposição para se armarem e lutar pela liberdade. Uma república é plenamente livre quando os membros da comunidade política que a compõem são, antes de tudo, cidadãos-soldados. Por isso, “[...] como os mercenários não têm utilidade e são perigosos, segue-se que qualquer República que preze sua liberdade deve tratar de estabelecer seu próprio sistema de defesa [...]” (SKINNER, 1996, p.193).

Entre os autores florentinos deste período destaca-se a constante preocupação em proteger a liberdade política e a república. Assim, é em Florença que vimos os pensadores políticos renascentistas do *quattrocento* elaborarem importantes teorias em defesa da liberdade e do governo republicano. Dentre esses, L. Bruni<sup>34</sup> ocupa um lugar especial. Discípulo direto

<sup>33</sup> É destes historiadores romanos de onde Maquiavel tomará sua preocupação pela decadência dos governos. O governo misto, como veremos mais adiante, também será questionado por Maquiavel exatamente no contexto da oposição dos desejos de grandes e povo.

<sup>34</sup> Sua obra mais importante é *Laudatio Florentinae Urbis*, na qual vincula a liberdade ao exercício da cidadania e analisa a formação de Florença, que teria por fundamento a identidade entre liberdade e igualdade. Porém, essa noção já estava presente no ideário político florentino. Bruni fortalece essa idéia e aponta a liberdade como gênese da república. Dedicou-se à reflexão sobre a política florentina, fazendo dela o eixo dos debates humanistas. Apesar de sua contribuição, não tratou temas inerentes aos problemas que propunha: a igualdade perante as leis, o acesso de todos os cidadãos aos cargos públicos e o direito à liberdade de expressão. Mesmo com algumas contradições, Bruni conseguiu elucidar conceitos básicos do humanismo. In: FERNANDES, Márcia Gomes. Tradição e inovação na concepção de liberdade de Nicolau Maquiavel. Texto integrante dos Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. ANPUH/SP – USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008. CD-ROM. Disponível em: <

de Coluccio Salutati, “[...] é ele quem tratará de temas essenciais ao pensamento político renascentista como a questão da liberdade, a exaltação da *virtù* romana e a teoria da circularidade da história [...]” (FERNANDES, 2008, p.4). Assim, os humanistas do *quattrocento*,

ao discutirem os perigos para a liberdade republicana apontam problemas distintos da tradição teórica. Porém, mantêm os elementos tradicionais da concepção de liberdade política, sendo eles: liberdade enquanto soberania e autogoverno, liberdade enquanto garantia à participação ativa no governo para todo cidadão, e liberdade enquanto preferência pelo governo republicano. No século XVI, a defesa da liberdade política e da República permanece central nas análises dos pensadores políticos florentinos (FERNANDES, 2008, p. 4).

Diante do exposto, estamos em condições de afirmar que para a concepção republicana neo-ateniense, fundada na filosofia política aristotélica, a liberdade se define pela intensa participação política na esfera pública, pelo princípio da soberania e do autogoverno e pela defesa do regime republicano como melhor forma de governo. Somente estes elementos conjugados são capazes de manter o cidadão e o Estado livres.

Entretanto, serão estes os mesmos princípios defendidos pelo republicanismo neo-romano? O que os autores desta vertente do republicanismo entendem por liberdade? Seria o republicanismo contemporâneo tributário do pensamento de Maquiavel? Nas análises do conceito de liberdade deste modelo de republicanismo limitamos nossa pesquisa a Quentin Skinner e Philip Pettit.

### 1.2.2 O Republicanismo Neo-Romano e a Liberdade Como Não-Dominação

Parece prudente, antes de adentrar nas discussões sobre a questão da liberdade no republicanismo contemporâneo, avaliar rapidamente a leitura que os liberais fazem de Maquiavel, pois se não destacam nele a avaliação positiva que faz do conflito como promotor da liberdade preferem vê-lo antes como um defensor das liberdades individuais, o grande paradigma do liberalismo. Compreender esta definição de liberdade parece ser necessária para ver em que medida é possível encontrar elementos na teoria maquiaveliana da liberdade que comungam ou divergem do liberalismo e entender o significado da liberdade como não-dominação, na medida em que esta busca desenvolver-se exatamente como alternativa ao ideal liberal.

A corrente liberal se intitula tributária do pensamento maquiaveliano ao associar seu ideal de liberdade à segurança. Para o liberalismo, a existência de uma esfera legal – o Estado – e, não o exercício direto das funções públicas, como quer o republicanismo, é a garantia de uma sociedade livre. Somente ele, por meio da instituição de leis, pode garantir a segurança do indivíduo e as liberdades individuais.

Este argumento, segundo os liberais, encontra seu fundamento em Maquiavel precisamente na passagem dos *Discursos* (I, 16) em que o autor afirma que um príncipe deve examinar “[...] quais são as razões que fazem tais 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 viverem em segurança [...]”.

Ora, esse raciocínio, de certo modo, atribui a Maquiavel aquilo que é o pilar do pensamento liberal: a defesa dos direitos individuais como prerrogativa da liberdade. Neste caso, o indivíduo seria livre na medida em que está seguro e apto para realizar tudo o que as leis lhe permitem fazer, e ao Estado, no entanto, caberia unicamente a responsabilidade de lhe garantir este direito. São os fundamentos de um Estado de Direito que os liberais buscam no pensamento de Maquiavel.

Nesta mesma linha de raciocínio, o liberalismo encontra abrigo para suas teses em outra observação do secretário florentino quando este afirma nos *Discursos* (I, 16) que “[...] há uma utilidade comum proveniente da vida livre que ninguém reconhece enquanto a possui, e essa utilidade consiste em poder cada um gozar livremente e sem temor das coisas que tem, em não duvidar da honra das mulheres e dos filhos, em não temer por si mesmo [...]”.

Desta maneira, os indivíduos poderão usufruir livremente de suas posses, bem como se absterem de se ocupar com os deveres cívicos - uma vez que a preocupação em torno da subjetividade e do zelo para com os interesses privados estariam em primeiro plano para o indivíduo moderno -, parecem ser, neste caso, os argumentos que os liberais querem encontrar em Maquiavel para sustentar o primado da liberdade individual sobre o princípio da cidadania e da participação direta na esfera pública como garantias da liberdade.

Muito embora não se possa negar as referidas passagens na obra de Maquiavel, e se deva, ao mesmo tempo, reconhecer que o liberalismo tenha contribuído substancialmente para a conquista e a garantia da manutenção dos chamados direitos individuais no mundo contemporâneo, é bem verdade, no entanto, que analisar o conceito de liberdade na obra maquiaveliana a partir de princípios fundados no Direito Natural nos parece atribuir ao autor florentino algo que soa estranho ao seu pensamento. Mesmo porque não encontramos nele nenhuma alusão a tais direitos propalados pelo pensamento liberal. Antes, acreditamos que tal

objetivo se circunscreva muito mais no ideário republicano, levando-se em consideração que a discussão em torno do conceito de liberdade para nosso autor – e, portanto, consonante com o republicanismo - resulta do conflito civil e não da primazia dos direitos individuais sobre o bem público, como o querem os liberais. Para Maquiavel a liberdade é fundamentalmente política, e por isso republicana, que nasce do seio social, e não individual, como ente autônomo que paira independentemente sobre a esfera política.

Neste sentido, para nuançar melhor as características do liberalismo e do republicanismo e, quiçá, encontrar elementos suficientes que possam confirmar o republicanismo de Maquiavel, é bastante ilustrativa a síntese apresentada por Marçal (2005, p.17-8) sobre a análise de Benjamin Constant, presente no seu ensaio *Da liberdade antiga e comparada com a dos modernos* (1819), em que aponta as diferenças em torno do que definiu como liberdade dos antigos – que poderíamos aqui denominar de republicana - e liberdade dos modernos – aqui entendida como liberal.

Se gregos e romanos, por caminhos distintos inventaram a esfera pública e conseguiram torná-la em maior ou menor escala um bem participável, no âmbito da vida privada o despotismo continuou sendo a forma de poder determinante em ambas as culturas. Preservadas as diferenças, é possível dizer que, tanto para os gregos como para os romanos, a liberdade correspondia à participação na vida pública e a vida no domínio privado, fosse doméstica ou relacionada às atividades econômicas, estava necessariamente subordinada à vida política. Em contrapartida, a marca da liberdade moderna se configura, segundo Constant, enquanto exercício de prerrogativas privadas.

Em oposição ao liberalismo, que define a liberdade como intitulação de direitos e a primazia das prerrogativas individuais sobre os deveres cívicos (liberdade negativa), o republicanismo, sem o negar, procura resgatar a importância da participação dos cidadãos na vida política como efetivação da liberdade. Segundo Velasco (2007, p.439), enquanto na tradição liberal se adota uma linguagem jurídica e a cidadania se associa à posse de direitos individuais, na tradição republicana adota-se mais bem uma linguagem política e a cidadania se vincula com a participação na esfera pública. Por esta razão, resulta significativo que os direitos de sufrágio – ativo ou passivo – tenham sido considerados tradicionalmente como o núcleo da cidadania republicana: cidadãos em sentido próprio são aqueles que participam no governo coletivo, bem seja de maneira direta, bem seja votando os seus representantes.

Partindo deste pressuposto, a idéia central aqui objetiva analisar as intervenções de Quentin Skinner e de Philip Pettit nas discussões republicanas contemporâneas sobre o significado do conceito de liberdade. Em linhas gerais, excetuando-se as diferenças de método



e estilo entre estes autores, podemos afirmar que ambos convergem para a defesa de um ideal republicano de *liberdade como ausência de dominação*<sup>35</sup>, que não se reduz ao ideal de *autogoverno* de cidadãos ativos - liberdade positiva dos neo-atenienses -, nem ao ideal de simples *ausência de coerção* sobre os agentes - liberdade negativa dos liberais. Embora a liberdade republicana sustentada por Skinner e Pettit caracterize-se também pela ausência de interferência, ela se diferencia da visão liberal dominante ao repudiar somente as formas arbitrárias de interferência – fenômenos da dependência e da dominação – que corrompem as relações entre concidadãos, bem como as relações entre cidadãos e Estado. Formas não-arbitrárias de interferência podem ser benéficas à – ou mesmo constitutivas da – liberdade<sup>36</sup>.

De acordo com Silva (2008, p.152), Skinner e Pettit têm realizado intensos esforços de contestação da concepção liberal de liberdade, ao mesmo tempo em que buscam promover uma maneira de conceber a liberdade que deita suas raízes nas idéias e instituições da antiga república romana. Trata-se de um republicanismo neo-romano, para usar a fórmula de Skinner. Mas, ao mesmo tempo em que esses autores investem contra o liberalismo atomista e a concepção negativa de liberdade, eles também apontam suas reservas e seu ceticismo em relação ao que apresentam como versões neo-atenienses do republicanismo, todas estruturadas

---

<sup>35</sup> Os neo-romanos buscam as raízes do conceito republicano da *liberdade como não-dominação* na consolidação do direito romano, promovida posteriormente pelo imperador Justiniano no *Digesto*, onde se encontrará o fundamento clássico da concepção de liberdade defendida pelos neo-republicanos ingleses do século XVII. Lê-se neste documento central da cultura jurídica ocidental que a liberdade de uma pessoa consiste essencialmente no fato de ela não se encontrar sob o domínio de outra. É, por esta razão, que a situação paradigmática de domínio de uma pessoa sobre outra se encontra no instituto da escravidão. Neste contexto, o caso da escravidão é exemplar para a conceituação da liberdade na esfera da não-dominação. Segundo Ramos (2007, p.310), citando Skinner, no *Digesto*, o escravo é definido como ‘alguém que, contrariamente à natureza, é tornado propriedade de alguém mais’. Na discussão romana sobre a distinção entre servidão e liberdade, ‘a ausência de liberdade deriva do fato de estar sujeito à jurisdição de alguém mais e estar conseqüentemente dentro do poder de outra pessoa. A essência do que significa ser escravo e, portanto, a falta de liberdade pessoal, é assim estar *in potestate*, dentro do poder de alguém mais’. Deste modo, a condição do escravo caracteriza-se pelo domínio que o senhor exerce sobre ele. Quando o primeiro torna-se permissivo e tolerante, mesmo assim, continua o estado de dominação sem, entretanto, haver uma efetiva e real interferência do senhor. Por mais que o escravo goze da liberdade negativa – ausência de interferência -, ainda assim não se liberta da sua condição de servidão, continuando a pertencer ao seu senhor.

<sup>36</sup> Na interpretação de I. Berlin, em seu ensaio *Dois conceitos de liberdade*, a liberdade pode ser ou positiva ou negativa. Assim, de um lado, num sentido positivo, a liberdade é compreendida como a capacidade de autodeterminação do indivíduo por meio da autonomia da vontade. Ela é positiva porque indica a presença de algo - a vontade autônoma – para que o indivíduo possa seguir seus desejos ou suas preferências racionais sobre como ele deve, livremente, ser. Esta acepção corresponde ao ideário do republicanismo neo-ateniense, ou antigo republicanismo. De outro, num sentido negativo, a liberdade é compreendida como ausência de impedimentos. Ser livre significa não sofrer a interferência de outrem e fazer tudo aquilo que as leis permitem. Esta liberdade pressupõe um espaço de não ingerência, de ausência de impedimentos ou de obstáculos para o exercício de ações que os indivíduos deliberadamente desejam realizar. Este é o conceito de liberdade pensado e defendido pelo moderno liberalismo. (Cf. RAMOS, César Augusto. A concepção republicana de liberdade como não-dominação. *Crítica Revista de Filosofia*, Londrina, v. 12, nº 36, p. 301-336, out. 2007, p.305).

por uma concepção enfaticamente positiva de liberdade, a liberdade como puro exercício de participação dos cidadãos nos assuntos públicos<sup>37</sup>.

Assim, o chamado republicanismo neo-romano insurge-se contra a visão amplamente difundida que advoga que há apenas dois caminhos para a definição do conceito de liberdade: ou bem se assume a concepção de liberdade como autogoverno, auto-realização ou autonomia – formas ligeiramente diferenciadas da concepção *positiva* de liberdade –, ou bem se assume uma concepção *negativa* de liberdade, segundo a qual ser livre consiste tão somente em não estar efetivamente submetido à interferência ou coação externa. Enquanto a primeira forma se vincula à teoria política identificada com o republicanismo neo-ateniense, que considera a participação política sintetizada na idéia do autogoverno necessária à defesa da liberdade, a segunda, identificando-se ao liberalismo político, não opera com um conceito monista de um bem substancialmente partilhado pela comunidade. Para os autores liberais “[...] o único ‘bem’ possível que pode ser partilhado por todos é o direito” (RAMOS, 2007, p.309).

Por este motivo parece razoável afirmar que, se o propósito do chamado republicanismo neo-romano é oferecer uma alternativa ao conceito de liberdade defendido pelo liberalismo, o faz sem, contudo, abandonar a idéia de liberdade individual. Esta alternativa republicana sugere uma superação dos limites e contradições do liberalismo, resgatando, para isso, a importância da participação das pessoas na vida política como efetiva garantia da liberdade. Se também não o faz pela via da liberdade positiva idealizada pelo republicanismo neo-ateniense, pretende, no entanto, realizá-lo pelo viés da liberdade como não-dominação. “[...] A partir de uma análise mais abrangente que permite compreender a liberdade num sentido mais apropriado diante do fato concreto da dominação, a crítica do republicanismo neo-romano pretende corrigir e ampliar o conceito liberal de liberdade” (RAMOS, 2007, p.303).

---

<sup>37</sup> Cabe lembrar, no entanto, que enquanto Skinner toma como ponto de partida os debates teóricos contemporâneos sobre o conceito de liberdade para sua reconstrução da história deste conceito, Pettit parte dos achados historiográficos de Skinner para elaborar, nos termos próprios da teoria política normativa, uma concepção de liberdade apresentada como a mais adequada ao mundo atual. Dito de outro modo: enquanto Skinner volta-se primordialmente para o passado, ainda que motivado por problemas do presente, Pettit engaja-se diretamente com o presente, orientando explícita e declaradamente seus esforços para objetivos futuros. Silva (2008, p.159) o confirma: “[...] Skinner continua investigando o áureo passado da concepção republicana de liberdade, bem como as circunstâncias de seu ocaso no mundo moderno, enquanto Pettit continua a defender a atualidade da liberdade republicana e sua presumível superioridade em relação às concepções alternativas de liberdade presentes nas disputas intelectuais de nossos dias”. O fato é que, se as análises de Skinner, como historiador que é, se furtam de aprofundar o tema da liberdade frente às exigências da modernidade, preferindo antes desenvolver tão somente um conceito de liberdade num viés republicano, Pettit, indo além da mera conceitualização, amplia a discussão apontando a liberdade republicana não apenas como possível mas, acima de tudo, como a única capaz de evitar a dominação.

Não negando, mas, também, não assumindo integralmente a tese dos neo-atenienses de que a essência da liberdade está na participação política e no autogoverno dos cidadãos, Skinner e Pettit preferem dar corpo à idéia de que a liberdade republicana não contém uma essência em particular, uma vez que ela se define antes pela *ausência* (de dependência, para Skinner, ou de dominação, para Pettit) do que pela *presença* de algo. Do mesmo modo, embora a ênfase no critério da ausência lhes permita apresentar a liberdade republicana como um tipo de liberdade negativa, é importante esclarecer que não se trata, entretanto, da concepção idealizada pelos liberais, segundo a qual o indivíduo é livre na medida em que não sofre interferência de outrem na consecução de seus desejos. Antes, para além destas definições, um dos objetivos declarados e mais sistematicamente perseguidos por Skinner e Pettit é justamente a formulação de um conceito de liberdade alternativo, buscando elaborar uma terceira concepção de liberdade, irreduzível a qualquer um dos pólos da dicotomia liberdade positiva *versus* liberdade negativa<sup>38</sup>.

Para Silva (2008, p.168-9), Skinner e Pettit estão empenhados em compreender o republicanismo sob a perspectiva do distanciamento em relação à noção de liberdade positiva, coerente com a ênfase que ambos conferem ao estatuto jurídico da liberdade. Isto não quer dizer que eles dispensem completamente a linguagem das virtudes, ou que tomem a participação do conjunto dos cidadãos na vida pública como algo de menor importância para a manutenção da liberdade. Também não quer dizer que o modo como empregam a linguagem jurídica identifique-se ao modo próprio da tradição liberal, com sua ênfase quase exclusiva nos direitos individuais. Quer dizer que eles interpretam a liberdade muito mais como *status* do que como oportunidade ou exercício, sendo a participação antes um meio para assegurar tal *status* do que a própria a liberdade.

Ainda segundo Silva, ao invés de firmarem compromisso com uma concepção particular de bem como meta reguladora da participação, Skinner e Pettit buscam associar-se a uma concepção de liberdade compatível com a pluralidade de valores e interesses das sociedades humanas em geral, especialmente das sociedades modernas. Valores e interesses

---

<sup>38</sup> Acerca das discussões em torno do tema da liberdade, McCallum, em seu influente artigo *Negative and Positive Freedom* (1967), contribui também com o estabelecimento de uma fórmula para representar a estrutura lógica da liberdade negativa. Segundo o autor, o motivo de tantas disputas e confusões no debate sobre o conceito de liberdade, além das desavenças normativas, residia na dificuldade de os teóricos verem que só há um tipo de liberdade e que este consiste numa “relação triádica”, uma relação que envolve sempre um agente (*x*) livre de um constrangimento (*y*) para realizar um objetivo (*z*). Daí a fórmula geral de McCallum (1967, p. 314): “[...] *x* é (não é) livre de *y* para fazer (não fazer, tornar-se, não tornar-se) *z*”. Ou seja: “Não importa o momento em que a liberdade de algum agente ou agentes esteja em questão, é sempre a liberdade em relação a algum constrangimento ou restrição *a*, interferência em, ou impedimento para fazer, não fazer, tornar-se, ou não tornar-se algo” (MCCALLUM, 1967, p. 314).

que, para além de diversos, são freqüentemente inconciliáveis. Esta constatação de natureza sociológica fragilizaria as bases das concepções positivas, uma vez que estas não podem dispensar o apelo a ideais unificadores necessários à liberdade. Assim, na perspectiva neo-ateniense, ser livre é agir, mas agir em busca de um ideal comum: o *autogoverno da pólis*. Na visão liberal, ser livre é sinônimo de *ausência de coerção* ou de *não-interferência*. No modelo neo-romano, ser livre corresponde ao ideal da *não-dominação*.

Entretanto, cabe perguntar: o que caracteriza o ideal republicano da liberdade como não-dominação, defendido por Skinner e, sobretudo, Pettit? De acordo com Ramos (2007, p.303), mesmo reconhecendo que a linguagem da não-dominação recua à tradição do antigo republicanismo – que defende o apelo ao autogoverno e à condição do homem como animal político -, a vertente neo-romana, sem o abandonar, é mais sensível às demandas da moderna individualidade, destacando a criação de mecanismos institucionais que estimulam e preservam a liberdade individual intimamente ligada à liberdade da comunidade. Por esta razão, a análise que esta forma de republicanismo oferece à liberdade não implica o abandono da liberdade individual – adequadamente postulada no modelo liberal da liberdade negativa como ausência de impedimentos – e não há uma adesão incondicional à chamada liberdade positiva, presente no ideário político dos antigos. Todavia, o republicanismo neo-romano pretende mostrar que a liberdade individual e os direitos subjetivos necessitam do investimento que a liberdade deve ter. Se os homens desejam realizar o valor moderno da liberdade, cuja apreciação plena é possível apenas no viver político dos cidadãos na comunidade, o conceito de liberdade que o liberalismo propõe é insuficiente diante do fato concreto da dominação nas sociedades modernas. Assim, para o ideário do moderno republicanismo, circunscrito na esfera da não-dominação, o conceito de liberdade deve ser compreendido pelo paradigma das virtudes cívicas da cidadania.

Se, de um lado, o republicanismo contemporâneo não nega os direitos individuais como garantia para efetivação da liberdade, pois, de acordo com Pettit (2007, p.309) “o ideal republicano de liberdade [...] toma a pessoa como sendo a principal portadora de liberdade”, tampouco, de outro, os compreende como o primado do justo sobre o bem, como o querem os liberais. Mais do que individual, a liberdade para os republicanos é política, “[...] definida, sobretudo, como ausência da dependência da vontade arbitrária de um ou de alguns homens [...]” (RAMOS, 2007, p.310). Ou, para dizer como Skinner (1999, p.72, nota 57), em sua obra *A liberdade antes do liberalismo*<sup>39</sup>, “[...] as explicações neo-romana e liberal clássica da

---

<sup>39</sup> A despeito das discussões presentes na teoria política contemporânea em torno da primazia dos direitos sobre os deveres, Skinner, já em seus primeiros ensaios especificamente voltados para o tema da liberdade, argumenta

liberdade incluem compreensões rivais de autonomia [...]”. Segundo o autor britânico, enquanto para os liberais “[...] a vontade é autônoma desde que não seja coagida, para os republicanos neo-romanos a vontade só pode ser descrita como autônoma se é independente do perigo de ser coagida”.

A liberdade republicana distingue-se da liberal, sublinha Skinner, porque ela implica uma participação na soberania. Daí o apelo do autor para estabelecer certas prioridades para o cidadão, como cumprir os deveres antes dos direitos. São os deveres, conforme o imperativo das leis, que tornam possíveis as liberdades individuais e os direitos subjetivos. É do Estado republicano, fundado sobre a soberania do povo e sobre o exercício político deste, que surgem as liberdades. Com efeito, a idéia de direitos naturais pré-estabelecidos, como o querem os liberais, se vê destituída de sentido. Por isso, afirma que “[...] devemos levar nossos deveres a sério e, ao invés de tentar fugir de qualquer coisa que vá além das ‘mínimas demandas da vida social’, devemos procurar desempenhar nossas obrigações públicas o mais apaixonadamente possível” (SKINNER, 1986, p.249).

Surge, assim, com clareza o ideal de liberdade para Skinner: a liberdade individual se é um direito, no entanto, só pode se efetivar na relação direta com a cidadania. Esta, por ser mais ampla, circunscreve os direitos individuais, que somente têm sentido no exercício dos deveres que cada indivíduo assume na comunidade política. Skinner, assim, de um lado, reconhecendo a importância da participação cívica, não nega, de outro, a garantia da manutenção dos direitos subjetivos.

O ponto fundamental da disputa entre liberdade negativa e liberdade positiva é a proposição de Pettit de que o republicanismo sustenta-se numa concepção fundamentalmente negativa de liberdade. Ao definir-se pela ausência e não pela presença de algo, a concepção republicana de liberdade compartilha a preocupação liberal de evitar as consequências potencialmente ameaçadoras à liberdade individual associadas com a idéia de liberdade positiva. Contudo, o que deve estar ausente não é a mesma coisa para o republicanismo e para o liberalismo. Enquanto o liberalismo de Berlin enfatiza a ausência de qualquer tipo de interferência intencional de terceiros como o critério da liberdade individual, Pettit destaca que não é qualquer forma de interferência intencional que se revela incompatível com a

---

contra tal ênfase. Apoiado em sua reconstituição histórica da teoria da liberdade sustentada por Maquiavel nos *Discursos*, Skinner alerta que “insistir em direitos como trunfos é simplesmente proclamar nossa corrupção enquanto cidadãos. Isso também envolve uma forma autodestrutiva de irracionalidade”. Em sintonia com os comunitaristas, Skinner revela-se insatisfeito com a ênfase liberal nos direitos individuais em detrimento dos deveres sociais dos cidadãos para com a conformação e manutenção da ordem republicana. (Cf. SILVA, Ricardo. Liberdade e lei no neo-republicanismo de Skinner e Pettit. *Lua Nova*, São Paulo, n.74, p.151-194, 2008, p.165-6).

liberdade republicana, mas exclusivamente aquelas formas de interferência que podem ser qualificadas como arbitrárias. E interferência arbitrária, para o autor, é uma expressão sinônima de dominação. Daí a fórmula sintética adotada por Pettit da liberdade como ausência de dominação, ou, simplesmente, liberdade como não-dominação.

Philip Pettit desenvolve com maior clareza o conceito de liberdade como uma situação de não-dominação, isto é, uma forma de liberdade que impede que um indivíduo esteja apto a interferir arbitrariamente nas escolhas de outra pessoa livre, com base em sua vontade pessoal. Para o autor, a idéia de não-dominação é a que melhor expressa o ideal republicano de liberdade, porque a liberdade de uma pessoa, nesse sentido, equivale ao fato de ela não estar submetida ao poder que o outro tem de prejudicá-la, ao fato de não ser dominada pelo outro.

Pettit, neste sentido, argumenta que o seu esforço se constitui na elaboração de um conceito de liberdade que supere a dicotomia entre a liberdade positiva do republicanismo neo-ateniense e a liberdade negativa dos liberais. Por isso, retoma a classificação de Berlin e propõe uma nova concepção de liberdade, fundada na não-dominação. Vejamos as palavras de Pettit:

A taxonomia de Berlin, de liberdades positiva e negativa, afasta uma terceira possibilidade mais ou menos saliente. Ele pensa em liberdade positiva como domínio de si próprio e em liberdade negativa como ausência de interferência alheia. Todavia, domínio e interferência não valem a mesma coisa. Então o que dizer da possibilidade intermediária, a de que a liberdade consista numa ausência, assim como a concepção negativa, mas numa ausência de domínio por outros, não numa ausência de interferência? Essa possibilidade teria um elemento conceitual em comum com a concepção negativa – o foco na ausência, não na presença – e um elemento em comum com a positiva: o foco no domínio, não na interferência (PETTIT, 1997, p.21-2).

A liberdade como não-dominação, neste contexto, emerge como uma espécie de síntese entre as duas concepções – positiva e negativa – de liberdade. O propósito de Pettit é, portanto, opor às distinções feitas por Berlin da liberdade negativa – entendida por Pettit como “não-ingerência” - e da liberdade positiva - para Pettit “autodomínio” -, a noção de “liberdade como não-dominação”. Esta é concebida, assim, como uma espécie de termo médio aristotélico, resultando na inclusão do “não” da primeira e da “dominação” da segunda. É uma concepção de liberdade que, portanto, sustenta o primado da autonomia do indivíduo - daí a manutenção dos direitos individuais propugnados pelo modelo liberal - sobre a liberdade concebida como simples não-ingerência, mediante o critério da não-dominação.

Todavia, a autonomia ou a independência do indivíduo não está desvinculada das leis do Estado. Antes, refere-se à autonomia em relação à vontade arbitrária de outros indivíduos.

Ou seja, a liberdade é efetiva se, e somente se, em seu campo de ação, o indivíduo não estiver real ou potencialmente sob o poder de ingerência de outrem. Para Pettit, a não-dominação e a não-ingerência representam ideais muito diferentes. A diferença entre esses ideais manifesta-se pelo fato de que a dominação é possível sem ingerência, e a ingerência sem dominação. Como exemplo de não interferência, Pettit cita o exemplo do senhor que não interfere de fato nos pensamentos e ações do escravo, mas pode interferir, o que seria suficiente para que o escravo faça o que imagina ser o desejo do senhor. De outro lado, a ingerência sem dominação é exemplificada pela ação do policial que intervém para aplicar a lei e proteger as pessoas<sup>40</sup>.

A efetivação da liberdade como não-dominação só é possível, para o republicanismo defendido por Pettit, através da concepção diferenciada do papel da lei na vida em sociedade. Isso significa, necessariamente, um investimento no desenvolvimento das chamadas virtudes cívicas, na assimilação pelos cidadãos dos valores da vida coletiva comunitária e, também da confiança nos mecanismos que as possibilitam.

Cabe ressaltar a importância dada pelos filósofos republicanos à fundação da lei, para a origem e a manutenção da república. De acordo com Pettit, na concepção republicana são as leis de um Estado republicano que criam a liberdade. Mas para que haja boas leis, que garantam a autoridade aos governantes e liberdade aos cidadãos, é fundamental que haja a cidadania. A cidadania, por sua vez, não é uma condição natural da humanidade, não existe necessariamente, como o defende o republicanismo de inspiração aristotélica. Trata-se, ao invés disso, de uma abstração que, para ser criada e concretizada, precisa de um regime que viabilize e assegure essa condição.

Neste sentido, fica claro porque os republicanos acreditam que o Estado de direito, desde que constitua boas leis, é capaz de garantir uma sociedade livre e justa. Assim, é imprescindível que o republicanismo moderno invista na virtude cívica e na cidadania, o que requer, por sua vez, instituições e procedimentos de democracia contestatória, provenientes da sociedade civil, no sentido de se apresentar como expressão dos desejos da sociedade, bem como das suas divergências e também de exercer controle sobre as ações do Estado, evitando assim as arbitrariedades que impedem a vivência da liberdade.

---

<sup>40</sup> Pettit apresenta, ainda, outro exemplo interessante para contrapor as idéias de liberdade como não-interferência e liberdade como não-dominação: “Imaginemos a possibilidade de escolher entre deixar empregadores com muito poder sobre empregados, ou os homens com muito poder sobre as mulheres, ou utilizar a interferência do Estado para reduzir tais poderes. Se maximizarmos a idéia de liberdade como não-interferência, ela será compatível com os dois primeiros casos” (PETTIT, 1997. p.273).

É neste contexto que Skinner se ocupa em demonstrar que a concepção de liberdade adotada por Maquiavel, longe de equivaler à concepção positiva dos neo-atenienses, representa uma modalidade de liberdade negativa, distinta, contudo, da concepção liberal. A liberdade não consiste na participação, nem há uma relação intrínseca entre ambas. O que ocorre é que a participação representa, para Maquiavel, um dos meios principais para a manutenção da liberdade. A relação entre participação e liberdade não seria de natureza intrínseca, mas, sim, instrumental. A participação é um dos meios para a liberdade, mas não o único. De nada valeria a participação intensa de todos os cidadãos se não houvesse boas leis para canalizar toda essa atividade.

Pettit, por seu turno, é enfático ao defender a tese do papel constituinte da lei republicana no estabelecimento e preservação da liberdade dos indivíduos. De acordo as palavras do autor,

a linha seguida pelos republicanos aparece em sua concepção de liberdade como cidadania ou civitas [...]. A liberdade então é vista na tradição republicana como um *status* que existe apenas sob um apropriado regime legal. Tal como as leis criam a autoridade de que desfrutam os legisladores, elas também criam a liberdade que os cidadãos compartilham (PETTIT, 1997, p.36).

Subjacente a esta tese está a idéia de que o corpo social encontra-se irrevogavelmente cindido em interesses e valores conflitantes, e que os homens, embora não naturalmente corruptos, tendem à corrupção, e realizarão esta tendência se encontrarem circunstâncias permissivas. As leis republicanas serviriam, por isso mesmo, para canalizar e equilibrar o conflito social e político, bem como para antepor obstáculos à realização do potencial de corrupção latente em todos os cidadãos, sejam esses ricos ou pobres, nobres ou plebeus, ou para usar a terminologia maquiaveliana, grandes ou povo. A liberdade não consiste na lei, mas sem lei não pode haver liberdade.

Embora, sob certo ponto de vista, Maquiavel admita que os homens possam ser livres para fazer suas próprias escolhas, não é verdade, de outro, que esteja defendendo a primazia do indivíduo sobre o cidadão. O secretário florentino jamais defendeu a tese de que a liberdade do cidadão se efetiva frente ao Estado. Ao contrário, para o secretário florentino a liberdade de escolha individual somente é possível se antes estiver assegurada a liberdade do Estado. E esta somente se garante com leis resultantes e reguladoras do conflito civil. Em razão disso, como é possível notar, Maquiavel não somente rejeita a oposição entre lei e liberdade, tão cara à interpretação liberal da liberdade, como também sugere que uma coisa não pode existir sem a outra. A lei republicana serve para proteger a liberdade dos cidadãos



no Estado para que estes possam viver de acordo com suas próprias escolhas, não importando se estas escolhas se orientam para a vida pública ou privada. Se o conflito civil resulta em leis que permitem a vivência da liberdade do Estado e dos cidadãos, elas, entretanto, não são definitivas porque são constantemente relançadas por ele.

De fato, ao buscar compreender as causas do que julgava ser a grandeza da antiga república romana, Maquiavel apontava para a liberdade como a principal delas. Esta, para escândalo da tradição humanista, era efeito dos conflitos entre as classes sociais, pois as disputas entre o povo e os grandes, cada qual movido por seus desejos, contribuiriam para criar leis guardiãs da liberdade de todos. Segundo Di Sarno (2006, p.53), para Maquiavel as divergências produziam leis favoráveis ao bem público, razão pela qual o secretário florentino buscou na gênese dos conflitos uma explicação e um sistema teórico para pensar a liberdade a partir desta relação.

Deste ponto de vista, a teoria neo-romana, tal como é descrita por Pettit e Skinner, parece, pois, apresentar um republicanismo homogêneo que oferece uma alternativa ao paradigma liberal. É verdade que os dois autores destacam a ruptura de Maquiavel com o republicanismo cívico ou neo-ateniense, de matriz aristotélica. Contudo, em virtude do fato de não haverem explorado suficientemente esta ruptura, não radicalizaram a fecundidade potencial do conflito. Por isso, o republicanismo neo-romano de Pettit e Skinner é levado a fazer de Maquiavel uma espécie de matriz do republicanismo moderno em seu conjunto, sem interrogar-se precisamente sobre o que, nas diferentes expressões da corrente republicana, persiste ou não da lição maquiaveliana.

Com efeito, se a originalidade de Maquiavel consiste na importância que ele atribui ao conflito, então é necessário afirmar que o republicanismo neo-romano, se não ignorou, ao menos negligenciou este aspecto do legado maquiaveliano. Assim, partindo da centralidade que os tumultos têm no pensamento de Maquiavel, Serge Audier (2005, p.278) sublinha que é possível diferenciar a partir disso os vários tipos de republicanismo reunindo-os em dois grupos principais<sup>41</sup>: “[...] um fundado sobre a valorização do conflito - na esteira de Maquiavel - e outro fundado sobre a idéia do consenso e harmonia social - na esteira de F. Guicciardini”<sup>42</sup>. A partir desta classificação, o republicanismo neo-romano está mais próximo

---

<sup>41</sup> A adoção da fecundidade do antagonismo social como fio condutor do pensamento de Maquiavel presta-se, segundo Audier (2005, p.287-8), igualmente para classificar o liberalismo em dois tipos: “de um lado, o que se denominará ‘liberalismo pós-maquiaveliano’ – a referência a Maquiavel é chave nos ‘liberais’ autênticos como Gobetti, Burzio, Burnham, Aron ou Matteucci – e de outro, um liberalismo ‘anti-maquiaveliano’, como é o caso do ‘neo-liberalismo’”.

<sup>42</sup> Guicciardini, em suas *Considerazioni intorno ai Discorsi Del Machiavelli sopra la ‘Prima Deca’ di Tito Lívio* adverte que não foi a desunião entre a plebe e o senado que fez Roma livre e poderosa, pois teria sido melhor que

do segundo do que do primeiro modelo.

Deste modo, mesmo que a perspectiva do neo-republicanismo de Skinner e Pettit compreenda que a liberdade política para ser efetiva não deva negar os conflitos sociais, ela pouco toca a teoria maquiaveliana dos conflitos de grandes e povo, presente, principalmente, nos *Discursos*. Todavia, se as interpretações para o conceito de liberdade em Skinner e Pettit deitam raízes no pensamento político de Maquiavel, parece que os dois autores não exploram com rigor e profundidade maiores a questão do conflito civil. Se para o autor florentino a liberdade é efeito do dissenso e das discórdias entre os grupos sociais, Skinner, na sua análise da liberdade, embora reconheça como heterodoxa a posição de Maquiavel, atribui apenas um espaço mínimo ao tema do conflito civil, essencialmente para acentuar o papel das leis face às manifestações dos desacordos entre grandes e povo e o caráter escandaloso, aos olhos dos contemporâneos de Maquiavel, de sua apreciação positiva do conflito. Pettit, por seu turno, sequer explora a problemática maquiaveliana centrada sobre o papel potencialmente libertador das discórdias civis na vida da cidade, o que seguramente poderia ter ampliado sua discussão em torno da idéia do regime republicano como regime que atribui um lugar à contestação e à vigilância dos cidadãos. Contudo, esta orientação é pouco aprofundada e não encontra em Maquiavel fontes conceituais. A liberdade cívica não é em Maquiavel objeto de um presente, mas de contínua e permanente luta. É o que parece ter faltado nas análises de Skinner e Pettit.

Mas, qual é então a relação entre o conflito civil de grandes e povo e a liberdade em Maquiavel? Existem, por ventura, semelhanças entre as concepções republicanas de liberdade aqui apresentadas com o pensamento político do secretário florentino? Liberdade e conflito, em Maquiavel, são realmente compatíveis?

---

estas causas da desunião não tivessem existido. Mesmo concedendo parte de verdade a Maquiavel, ele lhe objeta que “[...] louvar as desuniões é como louvar num doente sua doença pela qualidade do remédio que lhe foi administrado” (GUICCIARDINI, F. *Opere*. Editado por R. Palmarocchi. Bari, 1933, v. 8, p.10). As divisões aparecem a Guicciardini como sintoma de uma doença do corpo social e não como o indício de sua saúde (que é, contrariamente, a posição de Maquiavel).

## 2 A TEORIA DOS HUMORES DE MAQUIAVEL

A discussão em torno da teoria dos humores busca identificar as características do conflito civil entre grandes e povo e sua relação com a liberdade na obra de Maquiavel. A idéia central procura compreender e explicitar como o conflito de desejos de grandes e povo pode resultar em liberdade e, ao mesmo tempo, mostrar em que medida a concepção de liberdade proposta pelo florentino diverge da longa tradição do pensamento político que o antecede: enquanto esta vê no conflito uma ameaça, o secretário florentino, paradoxalmente, o vê como condição da liberdade. Longe de encerrar a discussão, o propósito aqui é lançar um novo olhar sobre a questão do conflito civil que opõe grandes e povo a partir da teoria dos humores de Maquiavel.

Neste sentido, compreender as características da natureza humana parece ser fundamental para se entender o pensamento político de Maquiavel, que concebe os homens marcados por um traço característico: o desejo. A partir de uma descrição detalhada do comportamento dos homens em virtude de seus desejos, o escritor florentino estabelece as relações dos dois grupos sociais movidos por desejos antagônicos com a teoria da liberdade. É o fundamento do conflito dos humores de grandes e povo.

Neste conflito, de um lado estão os grandes com o desejo de dominar e de outro o povo, com o desejo de não ser dominado. O desejo dos grandes é o domínio e se confunde com o desejo do exercício exclusivo do poder. Este desejo de exclusividade, para Maquiavel, representa uma grave ameaça à liberdade do corpo político. Por outro lado, o desejo do povo, sendo um desejo de não-dominação, se associa à liberdade, na medida em que se opõe à tendência ao exercício da dominação absoluta dos grandes, manifestando-se como constante força de oposição ao seu desejo de exclusividade do poder. Embora o florentino não faça nenhum julgamento moral acerca dos dois desejos, como se um fosse bom – o povo - e outro fosse mau – os grandes -, na perspectiva do pensamento maquiaveliano descortina-se o primado da liberdade, fruto do desejo popular, sobre o desejo de dominação, produto do desejo dos grandes.

Diante desta constatação, o problema que Maquiavel suscita é o de saber se é possível a existência de um Estado capaz de se manter estável e livre em função da inconstância e da insaciabilidade dos desejos humanos que invariavelmente desembocam no conflito de grandes e povo. A hipótese central é a de que a manutenção, a estabilidade e a liberdade do Estado são possíveis e se fundamentam numa compreensão de que o corpo humano é uma metáfora do corpo político: do mesmo modo que o corpo humano o corpo político é marcado por humores

que, em função de suas pulsões – o desejo -, desencadeiam um conflito permanente entre dois opositores – os grandes e o povo. Para o secretário florentino, conhecer esta dinâmica do corpo político é vital para estabelecer a liberdade cívica no e do Estado.

Em razão disso, algumas questões se impõem: que características definem os humores de grandes e povo? O conflito entre os dois humores é realmente capaz de promover a liberdade ou, paradoxalmente, seria a existência do conflito a sua própria manifestação? Pode o conflito ser regulado? Conflito e concórdia são conciliáveis? As respostas parecem indicar que, em oposição ao pensamento tradicional clássico, medieval e humanista, o conflito de grandes e povo não é apenas salutar, mas é também condição necessária para a liberdade. No entanto, não regulá-lo suscita os ódios e as inimizades, os partidos e as facções que dilaceram o corpo político. Deste modo, o conflito desemboca não em liberdade, mas em anarquia ou em tirania. Para Maquiavel, a verdadeira política é guiada pela liberdade e pela busca da igualdade, mas ela somente pode existir se conduzida no interior de instituições sólidas, capazes de transformar o desejo de liberdade e de não-opressão em desejo de participação na vida pública e respeito por seus mecanismos legais de regulação dos conflitos.

## 2.1 O CONFLITO DOS HUMORES DE GRANDES E POVO: DESEJO DE PODER *VERSUS* DESEJO DE LIBERDADE

Para compreender o significado da liberdade política a partir do conflito civil em Maquiavel, parece fundamental ter em mente as análises que o autor faz da natureza humana. O secretário florentino, para estabelecer sua compreensão de liberdade, parte da análise dos humores: as características do par antagônico de grandes e povo se definem pela oposição de desejos que mobilizam os homens na consecução de seus objetivos. Os desejos são, portanto, o motor das ações humanas e estão diretamente relacionados à emergência da liberdade nas cidades maquiavelianas.

Maquiavel parte da tese de que os homens são dotados de desejos e a todo custo procuram satisfazê-los. Esta constatação acerca da natureza humana permite a Maquiavel estabelecer uma nova compreensão da política a partir de uma visão real e não ideal dos homens. A verdade efetiva das coisas (*verità effettuale delle cose*) é o fundamento da política maquiaveliana. Compreender a teoria dos humores, circunscrita pela verdade efetiva, por isso, é condição necessária para compreender, na esfera do político, a relação entre o conflito civil de grandes e povo e a liberdade no pensamento do secretário florentino.

No capítulo XV de *O Príncipe*<sup>43</sup>, quando afirma estar se afastando das linhas traçadas pelos outros, Maquiavel revela a novidade de seu pensamento: “[...] Porém, sendo meu intento escrever algo útil para quem me ler, parece-me mais conveniente procurar a verdade efetiva das coisas do que o que se imaginou sobre elas [...]”. Ao invés de seguir os caminhos já traçados pelos outros, que desenhavam um mundo ideal para a política, Maquiavel não se preocupa com o que as coisas deveriam ser, mas com o que as coisas realmente são. Assim, a verdade efetiva das coisas é o pilar fundamental da teoria política maquiaveliana e, por isso mesmo, o ponto de partida de seu pensamento. A política não é objeto que se compreende a partir de regras estabelecidas e que basta serem seguidas pelos homens para que a liberdade se descortine como um presente. Para compreender os meandros do mundo da política, adverte o florentino, é necessário saber que ele se efetiva no mundo dos homens. Estes são dotados de traços distintivos, como a ambição do ganho e o desejo de vingança.

Circunscrito à verdade efetiva, outro aspecto importante presente no pensamento de Maquiavel é a reflexão sobre a mutabilidade das coisas. A história, em função do caráter mutável do mundo, é o registro incontestável de que a política não se sustenta sobre terreno sólido e firme, pois não apresenta regras definidas nem caminhos inequívocos. Não há porto seguro nem balizas que sejam suficientemente confiáveis ou que possam servir de referência no curso de uma história que não pára de mudar e de surpreender os homens. As variações e a instabilidade dos desejos são exemplos disso. Como afirma Bignotto (2007, p.XXIX)<sup>44</sup>, na introdução aos *Discursos*, para Maquiavel, no mundo dos homens a constante mudança dos regimes, o fato de que tendem a se corromper com o passar do tempo, vai de par com a ação da *fortuna*, que impede os homens de chegar a um saber definitivo sobre como agir no mundo. A análise da *fortuna* mostra que para pensar a política é preciso levar em conta o fato de que alguns eventos não podem ser previstos. Embora alguns homens tenham a capacidade de agir de forma eficaz em várias circunstâncias – o que Maquiavel denomina *virtù* –, a *fortuna* é uma presença constante na vida pública. Assim, o grande desafio é pensar a política levando em conta que não é possível prever todos os desdobramentos de uma determinada conjunção de fatores.

Esta posição de Maquiavel acerca do mundo da política indica uma quebra de paradigmas que estavam presentes no pensamento medieval, na medida em que implica ser a política uma ação independente de pressupostos morais e teológicos. Segundo Engelmann

---

<sup>43</sup> Para facilitar a localização das passagens citadas desta obra, indicaremos a referência conforme a convenção, isto é, pelo título seguido do número em romano correspondente ao capítulo.

<sup>44</sup> Em outras ocasiões as referências assim indicadas sempre se referirão à mesma obra, isto é, a introdução que Newton Bignotto faz aos *Discursos*.

(2005, p.37), a política medieval estava baseada em teorias políticas utópicas, que descreviam sociedades ideais, sem atentar para a realidade que se apresentava muito distante da idealização teórica. A partir da obra maquiaveliana a política passa a ser compreendida levando-se em conta as observações e as análises de elementos históricos passados e presentes, relacionados às ações políticas do homem. Maquiavel abandona a visão idealista e irreal da política e passa a compreendê-la através de lentes mais realistas, compreendendo a política a partir da definição de elementos característicos comuns a todos os homens, sendo o principal deles o desejo.

Diante disso, é possível afirmar que a questão central é definida pela compreensão das condições reais para a emergência da liberdade política. Não se trata, portanto, de idealizar a liberdade de um Estado imaginário, mas da liberdade de um Estado real, que consegue instituir e manter uma ordem capaz de efetivar a vivência dessa liberdade num mundo marcadamente conflituoso em função do caráter desejoso da natureza humana. Para isso, o ponto de partida e de chegada do secretário florentino é sempre a realidade corrente, a verdade efetiva das coisas. Neste sentido, a questão de como manter um Estado estável e livre numa realidade instável, permanentemente marcada pelo conflito de humores e relançada por ele, se torna crucial. A conclusão a que chega o florentino é que a ordem necessária à liberdade política deve ser construída e reconstruída continuamente para evitar que o Estado desaboque na barbárie e na tirania. Paradoxalmente, esta ordem se constrói a partir do conflito e não da concórdia. No entanto, uma vez alcançada esta ordem, não significa que seja definitiva, alerta Maquiavel. O próprio conflito, sempre presente, é a prova cabal disso.

Ao contrário da longa tradição<sup>45</sup>, que remonta à filosofia grega, segundo a qual o corpo político estaria naturalmente fundado na sociabilidade humana, no desejo do bem e do amor à paz e à concórdia, que imaginava uma realidade que nunca existiu, ou que jamais existirá, para Maquiavel é necessário compreender as características da natureza humana para entender o comportamento real dos homens quando seus desejos são colocados em questão. Em virtude do desejo, sempre insaciável, desvela-se uma realidade conflituosa e não harmônica. No lugar do ideal da paz e da concórdia, o florentino apresenta o mundo real do conflito que opõe dois humores distintos e antagônicos e cujos interesses são inconciliáveis. Para escândalo desta tradição, paradoxalmente, o florentino afirma que o conflito é condição e

---

<sup>45</sup> Referimo-nos a esta tradição no primeiro capítulo desta dissertação, quando vimos a interpretação dos humanistas acerca da relação entre a liberdade e o conflito civil. Fundadas nos princípios das virtudes cristãs, as análises destes autores indicavam para uma visão ideal do mundo da política, ou seja, como ele deveria ser e não como ele de fato é. A isto Maquiavel se opõe com a tese da verdade efetiva das coisas, ou seja, de como a política realmente é e não como ela deveria ser.

não causa de destruição da liberdade. No entanto, de acordo com Ames (2009, p.183), “[...] muito embora Maquiavel faça nascer dúvidas sobre a concórdia como ligação necessária da política, nem por isso faz um elogio sem limites ao conflito civil”. Com efeito, Maquiavel reconhece que a liberdade de qualquer cidade exige um mínimo de coesão interna, mas defende que essa coesão resulta do conflito e não de sua neutralização (como sustentava o humanismo cívico).

Lançando um olhar positivo sobre os conflitos, Maquiavel sinaliza para a possibilidade da liberdade do corpo político. Seu modelo paradigmático, neste caso, é a república romana, onde os conflitos entre o senado e a plebe redundaram em leis favoráveis à liberdade. No entanto, negar a existência do conflito ou buscar extirpá-lo do seio social e permitir a supremacia de um dos grupos sobre o outro, abre caminho para a corrupção. O exemplo de Florença o ilustra bem. Diferentemente de Roma, em Florença os tumultos entre grandes e povo não produziram bons efeitos. Ao contrário, no mais das vezes resultavam em exílios e assassinatos dos seus concidadãos e não em leis favoráveis ao bem comum. Este paradoxo será o fio condutor das análises de Maquiavel. Os exemplos das duas cidades apontam para a raiz do problema da instituição da liberdade: é preciso compreender que a dinâmica dos desejos dos homens é instável, o que torna mais difícil, porém não impossível, enfrentar os desígnios da *fortuna*, nem sempre favoráveis à manutenção da liberdade. Compreender o que desejam os homens é, por isso, condição fundamental para se entender a relação de forças que determinam a política<sup>46</sup>.

Se o mundo dos homens é marcado pela instabilidade e mutabilidade das coisas “[...] pois, como estão sempre em movimento, as coisas humanas ora sobem, ora descem [...]” (*Discursos*, II, Introdução)<sup>47</sup>, é evidente pensar, para Maquiavel, que a política, sendo fruto da ação humana, também está sujeita à mudança. Rompendo com a tradição do pensamento político em várias de suas versões, como o pensamento greco-romano, o cristianismo e o humanismo cívico, Maquiavel propõe uma nova compreensão da política. Neste sentido, a condição humana não deve ser esquecida. Devemos nos lembrar, como ensina o florentino, que os homens “[...] são ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos, são ávidos de ganhar [...]” (*O Príncipe*, XVII). É sobre este terreno arenoso e movediço que Maquiavel assenta a sua teoria da liberdade.

<sup>46</sup> A questão dos bons e dos maus conflitos será objeto de análise mais adiante. Roma e Florença são os modelos paradigmáticos nas análises de Maquiavel. Enquanto na primeira cidade os conflitos entre o povo e os grandes resultam em leis favoráveis a ambos os grupos, na segunda redundam em violência beligerante e na ruína da liberdade.

<sup>47</sup> Há uma outra passagem nos *Discursos* (I, 6) em que Maquiavel reafirma esta tese: “[...] como todas as coisas humanas estão em movimento e não podem ficar paradas, é preciso que estejam subindo ou descendo [...]”.

Embora Maquiavel reconheça a grandeza do desafio diante do qual se encontra ao tentar estabelecer uma teoria da liberdade diante das mudanças às quais estão sujeitos a natureza humana - marcada pelas pulsões e pelo desejo - e o mundo - marcado pela instabilidade e pela mutabilidade -, o autor aponta, no entanto, para um caminho: na verdade, tais mudanças são apenas variações das mesmas coisas. Variações das quais fala o florentino ao escrever nos *Discursos* (II, Introdução): “[...] e, pensando no modo como tais coisas acontecem, concluo que o mundo sempre foi do mesmo modo, que nele sempre houve o bom e o mau, mas que há variações entre este mau e este bom [...]”. O mundo é, pois, sempre o mesmo. O que causa a impressão – falsa para Maquiavel - das mudanças são os desejos que se alteram com o passar do tempo, e que por isso interferem nos julgamentos dos homens sobre as coisas: “[...] mesmo quando os tempos não variam, os homens não podem ter dos tempos as mesmas impressões, visto terem desejos, predileções e considerações diferentes [...]” (*Discursos*, II, Introdução). No entanto, se o desejo sofre variações no tempo e opõe diferentes desejos, algo, porém, não se modifica: é a própria permanência do desejo. A ambição “[...] é tão poderosa no peito humano que nunca, seja qual for a posição atingida, o homem a abandona [...]” (*Discursos*, I, 37). A existência do desejo, confundido com a ambição, permanece incólume à passagem do tempo. Se for mesmo assim, é possível então pensar, apesar das variações dos desejos dos homens e a partir deles, numa teoria da liberdade.

Para isso, Maquiavel recorre à teoria dos humores. O termo humor adotado pelo pensador florentino lhe permite pensar o corpo político numa relação com o corpo humano<sup>48</sup>. A partir da teoria dos humores Maquiavel enuncia sua tese geral: os homens são dotados de desejos e buscam saciá-los ao infinito. Buscando na concepção médico-galena as bases de seu pensamento político, os desejos dos homens, para o autor, são compreendidos na dinâmica dos humores. Os humores, como líquidos, ou fluídos, no corpo, são as pulsões viscerais que o mantém em movimento. Os desejos, para Maquiavel, são como os humores do corpo, uma espécie de energia que impulsiona o indivíduo em busca de algo que o satisfaça. Estes desejos são infinitos e insaciáveis. Compreender a dinâmica destes desejos e dar-lhes vazão adequada é necessário se se quiser manter uma determinada ordem e evitar a derrocada do Estado,

<sup>48</sup> Segundo a medicina e a terapêutica antigas, gregas e greco-romanas, ainda vigentes no Renascimento, a saúde do corpo corresponde ao equilíbrio dos humores. O termo humor é utilizado várias vezes por Maquiavel, significando os desejos e as disposições dos homens, freqüentemente num sentido negativo: os ódios e as inclinações partidárias (*umori delle parti*) que conduzem o corpo político ao conflito civil. Entretanto, para Maquiavel, ao retomar o conceito de humor para associá-lo à oposição política de grandes e povo, há, também, um sentido positivo: compreender a dinâmica dos humores permite compreender melhor a dinâmica da política e, com menor dificuldade, conduzir o Estado à liberdade. (Conferir o vocabulário de termos-chave em Maquiavel na obra *História de Florença*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.604).



ensina Maquiavel. Como, para o florentino, há dois distintos humores desejosos em todo corpo político – os grandes e o povo -, o conflito civil encontra aí seu fundamento.

De acordo com Sfez<sup>49</sup> (1999, p.188), “[...] Maquiavel evita muitos equívocos apoiando-se na noção de *humor*. Esta noção estava muito em uso na Itália de sua época, mas com ela [...] pensa a questão mesma do político e a de sua atualidade [...]” O humor, na concepção afetiva do termo, não é, por isso, mera oposição de classes ou de interesses. Mais do que isso, sendo afetivo, o humor jamais se esgota ou se completa, “[...] não se deixa converter num outro que seria dele a verdade, enquanto o interesse, ele, mais abstrato, pressupõe a apreciação do julgamento, se deixa pensar e, por conseguinte, remover” (SFEZ, 1999, p.188). Precisamente por que são desejos e não interesses diferentes que o conflito é sempre permanente. Assim, enquanto o interesse estabelece uma homogeneidade ou medida comum nas relações dos homens entre si, o humor remete à impossibilidade do acordo entre os diferentes grupos sociais e, portanto, à impossibilidade de extinção do conflito, porque é compreendido pelo viés da heterogeneidade: grandes e povo desejam coisas diferentes de maneiras diferentes.

Para Sfez, a terminologia usada por Maquiavel tem uma lógica precisa. O humor não se confunde com o interesse<sup>50</sup>, por isso mesmo não pode conduzir o corpo político à unidade. Se o humor e o interesse fossem as mesmas coisas, bastaria encontrar os interesses, a princípio opostos, e convertê-los em interesses comuns para evitar o conflito e estabelecer a ordem. Mas como são compreendidos por Maquiavel pelo signo da diferença, a normalização do conflito entre os humores de grandes e povo se torna tarefa mais aguda. Por isso, a “[...] noção de diversidade de humores implica necessariamente que a cidade não é a soma ou a retomada num todo de seus humores. O fato mesmo do humor está ali para marcar a fixação da impossibilidade de encontrar uma medida comum pelo viés da completude” (SFEZ, 1999, p.188).

Nesta perspectiva da diferença dos humores, Adverse (2007, p.41) fornece-nos uma importante contribuição. Segundo ele, o desejo de não ser dominado está longe de poder ser reduzido ao negativo do desejo de dominar, como se se tratasse de A e não-A. Caso se tratasse de uma contrariedade absoluta, uma contradição, a dinâmica política se encerraria uma vez afirmado um dos desejos. Entretanto, Maquiavel indica algo diferente: as inimizades entre

<sup>49</sup> As referências a este autor são norteadas pela tradução feita pelo professor José Luiz Ames para uso pessoal, de *Machiavel, La politique du moindre mal*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

<sup>50</sup> Esta tese se opõe à argumentação de Christian Nadeau para quem o que motiva a ação política é justamente o interesse. O desejo é fundamentalmente interesse por algo: aos grandes interessa o domínio; ao povo interessa não sofrer o domínio (Cf. NADEAU, Christian. Machiavel: domination et liberté politique. *Philosophiques*, Quebec, v.30, n.2, p. 321 – 351, Outono 2003. p.325).

povo e grandes perduraram enquanto Roma alcançava sua grandeza. É porque não há contrariedade absoluta que os dois desejos podem então se afirmar e os conflitos manterem vigorosa a vida política. Mas isto não significa que um desejo possa se afirmar independentemente um do outro: eles remetem um ao outro indefinidamente. A relação entre esses desejos é esclarecida quando pensamos que a unidade a que eles remetem não é anterior à sua oposição: eles não fazem parte de um todo. Antes, constituem uma diferença.

Gaille-Nikodimov (2004, p.48-9), apoiando-se em Pierre Macherey, sustenta que

a identidade dos contrários é também sua exclusão mútua: ela não é dada pela e na sua reunião, sua adição, ou sua fusão, mas através de sua divisão. Ela não é, pois, a identidade originária de uma essência que se afirmaria a priori na sua relação a si; mas ela é esta singular 'unidade' que faz com que um contrário não exista jamais em si mesmo ou por si mesmo sem que a existência de 'seu' contrário não esteja conjuntamente implicado nele, de maneira intrínseca e não extrínseca. Diríamos, então, que a identidade não é outra coisa além da diferença.

Esta oposição entre os desejos do povo e dos grandes identificada por Maquiavel corresponde à semelhante identidade dos contrários. Com efeito, estes desejos são incompatíveis inteiramente ao se definir um por relação ao outro. Eles não remetem pois a nada diferente do que a eles mesmos.

Compreendendo as relações políticas a partir da noção de humor, Maquiavel compara o corpo político a um organismo vivo. Gaille-Nikodimov (2004, p.10) esclarece que o florentino, fundado nessa comparação, não concebe o cidadão como um indivíduo, mas apreendido nas associações, nos grupos. Estes, por sua vez, são definidos por uma unidade de comportamentos e de interesses. A cidade, por outro lado, longe de ser um todo composto de partes, é apreendida como um conjunto de fronteiras instáveis, mutáveis e evolutivas. Maquiavel encontra as bases desse pensamento nas concepções médicas antigas: a cidade é para ele um corpo misto composto de elementos definidos pela relação dinâmica que os humores mantêm entre si. Através desta descrição, obtém os meios teóricos para pensar a dinâmica institucional das cidades, depois a reforma da distribuição das magistraturas até a mudança de regime. Desta maneira, na escrita maquiaveliana, as noções de povo e grandes remetem, essencialmente, ao par cuja relação desempenha o papel motor nesta dinâmica. Por essa razão, o par oposto de grandes e povo não se define por aspectos econômicos, mas por aquilo que caracteriza os dois humores na sua essência: o desejo<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Aqui encontramos o argumento que afasta a análise maquiaveliana do conflito de grandes e povo da interpretação marxiana. Se os autores desta linha se fundamentam em bases estritamente econômicas para compreender os conflitos sociais entre burguesia e proletariado, a análise de Maquiavel, no entanto, sem as negar, com base na tradição médico-galena dos humores do corpo, procura fazê-lo a partir daquilo mesmo que

Em função desta análise do corpo político em comparação à natureza humana, compreendida a partir do desejo, o secretário florentino descobre uma sociedade política conflituosa. Ao contrário daqueles que entendiam que haveria uma ética norteadora da ação política e que existiria um fim ideal na política fundado numa sociedade que tenderia naturalmente para a unidade<sup>52</sup>, nosso autor pondera que em toda sociedade existe uma oposição de desejos entre dois grupos sociais, os grandes e o povo, que jamais se resolve, “[...] pois, em todas as cidades, existem esses *dois humores* diversos [...]: o povo não quer ser comandado nem oprimido pelos *grandes*, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo [...]” (*O Príncipe*, IX, grifos nossos). Esses dois humores, variados em suas manifestações, mantém uma característica que, no entanto, é permanente: “[...] o que parece ser inexorável não são as formas políticas, mas sim os apetites e desejos humanos, quase sempre imutáveis no decorrer do tempo” (NETO, 1999, p.149).

Estamos, assim, diante de um conflito que, porém, é diverso e que tem como pano de fundo o desejo. Maquiavel apresenta, então, a dinâmica deste conflito: num primeiro momento o conflito, compreendido pelo viés da insaciabilidade dos humores, é humano, marcado pela homogeneidade e simetria dos desejos. Este conflito, entendido pela dinâmica da disputa no campo das ambições, é universal e desemboca, num segundo momento, no conflito político, determinado pela heterogeneidade e dissimetria nas relações de poder. Se na primeira instância o conflito de grandes e povo se joga na concorrência geral pelas honrarias e pelas riquezas, portanto, na esfera privada, na segunda, a disputa se desenvolve no campo do

---

define os homens: o desejo. Segundo Gaille-Nikodimov (2004, p.184-7) muitos autores buscaram estudar o conflito civil em Maquiavel, notadamente numa interpretação marxiana. O “momento maquiaveliano” de Marx defendido por M. Abensour, por exemplo, ilustra semelhante perspectiva. Em sua obra *La Démocratie contre l'Etat, Marx et le moment machiavélien*, Abensour sugere que Marx se interroga sobre a essência do político em que reduz o conflito civil de Maquiavel a um conflito binário marxiano, segundo o qual a luta de classes entre o proletariado e a burguesia levaria, pela via revolucionária, à extinção do conflito e a instauração da liberdade. Como o vimos na introdução deste trabalho, não é o que ocorre com o conflito maquiaveliano: este não pode se extinguir pelo fato mesmo de ser ele próprio o responsável pela liberdade; sua extinção significaria a implantação da tirania, pois representaria a anulação ou a sobreposição de um desejo ao outro. A liberdade está, portanto, na permanente oposição e não na extinção de um ou de outro humor. À diferença de Marx, portanto, Maquiavel compreendeu que o conflito não é superável: foi o recurso principal do dinamismo da república romana; o conflito é a fonte mesma daquela que Lefort definiu como a invenção democrática: com efeito, a sociedade democrática se instituiu, sobretudo, em virtude da sua divisão e não de sua união.

<sup>52</sup> Aristóteles – na sua concepção de animal político - afirmava que o homem tenderia naturalmente para a vida em sociedade. O cristianismo, herdeiro desse pensamento, reforça o princípio de que os homens atingiriam sua plenitude na unidade social. Neste sentido, como em Maquiavel não há uma concepção teleológica nem do homem, nem da História, sua teoria política se estabelece como ruptura com o pensamento aristotélico-cristão. Para o florentino, a vida em sociedade se origina num ato de força, de violência. Portanto, sua visão não é de base naturalista (Aristóteles e Cristianismo), pela qual os homens tendem naturalmente a viver em sociedade; nem de base contratualista (Hobbes, Locke e Rousseau), segundo a qual os homens decidem racionalmente se unir sob a tutela do Estado. Para Maquiavel, portanto, não existe uma finalidade pré-estabelecida na política, pois esta é sempre relacional, construída e reconstruída no seio social.

poder, isto é, no espaço público: os grandes desejam dominar e oprimir o povo e este deseja não ser dominado nem oprimido pelos grandes.

O secretário florentino, ao descrever o desejo, descobre um conflito humano que é universal e que reduz os desejos dos homens a um denominador comum: todos os homens desejam ao infinito as mesmas coisas, isto é, a glória, as honras e as riquezas (de acordo com o capítulo XXV d'*O Príncipe*). Este conflito ocorre porque, de acordo com Ames (2009, p.181), o homem é determinado, fundamentalmente, pelo dinamismo da necessidade natural do desejo que o impulsiona em busca da satisfação de seus interesses e sem qualquer controle interno. A característica do desejo humano é a imoderação e a desmedida. O homem é insaciável, seu desejo se dirige a tudo. O desejo é potência presente. É sempre num aqui e agora que o homem deseja. Há, no entanto, uma ambivalência inerente à própria estrutura do desejo: ele é potência, mas limitada; como o lemos em Maquiavel: “[...] a natureza criou os homens de tal modo que eles podem desejar tudo, mas não podem 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 [...]” (*Discursos*, I, 37). Desejamos tudo porque não somos tudo. Sempre nos falta algo. Assim, o desejo, como força finita, é vivido como carência infinita. Com efeito, uma vez contentado renasce e se descobre insaciável. Ele nada mais é do que a afirmação de uma força em seu esforço sem fim para durar e aumentar sem jamais alcançá-lo.

Ainda segundo Ames, todo desejo é particular. É sempre um sujeito individual que deseja algo para si. É, pois, singular e tem em vista o bem próprio. É devido a esta característica que o desejo opõe os homens entre si. Quer dizer, pelo fato de o desejo ser singular, ao satisfazê-lo, se contrapõe ao desejo do outro. Assim, os homens se opõem entre si não porque são malvados, mas porque são rivais na consumação de seus desejos.

De acordo com Sfez (1999, p.173-4), os desejos dos homens se definem pela busca de um bem que não tem como ser dividido equitativamente. Esta impossibilidade dá origem a uma disputa geral entre os homens e, por conseguinte, entre as forças políticas. Esta rivalidade se perpetua por si mesma, uma vez que a relação com os objetos do desejo é necessariamente comparativa: desejar as riquezas, as honrarias e a glória – bens que são o alvo a que todos visam – é o desejo de se apropriar delas. Ocorre que a lógica da apropriação é sempre cumulativa e visa à exclusividade. Esta lógica, afirma Maquiavel, associa o desejo de ganhar mais ao medo de perder o que se conquistou: “[...] 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 [...]” (*Discursos*, I, 37). O desejo de se apropriar de algum objeto é também um desejo de que o outro não se aproprie dele, o que implica em conseguir mais para

si mesmo. A melhor defesa do que se possui é o ataque: o desejo de conservar é sempre um desejo de conquistar. Dessa maneira, o desejo de conservar em sua posse algo de forma durável é desejar possuir tudo, isto é, realizar a faculdade natural de desejar ao infinito da qual fala Maquiavel: “[...] a natureza criou os homens de maneira que podem desejar tudo, mas não podem obter tudo [...]” (*Discursos*, I, 37).

Ao lado deste conflito humano - simétrico e homogêneo - Maquiavel introduz a lógica do heterogêneo, da dissimetria das relações entre duas ordens de cidadãos, os grandes e o povo. O conflito humano passa agora para outra dimensão, convertendo-se no conflito político. Se o conflito no campo da ambição é, de fato, simétrico, já que todos os homens, indistintamente, desejam as mesmas coisas - a glória, as honras e as riquezas -, na esfera política se torna assimétrico, na medida em que grandes e povo se opõem exatamente por desejarem coisas distintas de maneira diferente: enquanto o último deseja não ser dominado, os primeiros, ao contrário, desejam dominar.

Parece ser este o fundamento do conflito civil que interessa a Maquiavel e que apresenta o nó político que o autor florentino busca desatar. Quando os homens não se satisfazem no campo da ambição, seus desejos se organizam politicamente, desembocando nas discórdias, nos tumultos e nas disputas em torno do poder: enquanto os grandes desejam o poder integralmente para si a fim de comandar e oprimir o povo, este deseja participar das magistraturas, ou simplesmente se rebela, para evitar a imposição do desejo daqueles. Porque os desejos dos grandes se manifestam politicamente de maneira diferente dos do povo – os grandes desejam comandar e oprimir o povo e este deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes -, o conflito entre ambos é permanente. Dito de outro modo: como os homens são capazes de desejar tudo, mas têm uma capacidade limitada de satisfazer tudo que desejam, o conflito se transfere do campo das ambições – o desejo pelas honras, riquezas e glória -, para o campo da política – o desejo de comandar e oprimir e o desejo de não ser comandado nem oprimido. O conflito político é, pois, a disputa permanente entre os dois humores na tentativa dos grandes de impor seu desejo de domínio (entenda-se a posse exclusiva do poder) e a resposta, de mesma intensidade do povo, de não ser dominado (desejo entendido como força de resistência ao exercício exclusivo do poder dos grandes via participação nas magistraturas ou a rebelião). É desta dinâmica dos desejos que se alimenta o conflito civil que, em Maquiavel, se reduz ao par antagonico de grandes e povo.

Ora, ocorre que o conflito de grandes e povo descrito por Maquiavel remete sempre ao fato de os desejos não poderem ser saciados conjuntamente. Assim, o autor apresenta a tese de que ao desejo dos grandes pela apropriação e pela dominação absolutas opõe-se um desejo

não menos desmesurado e absoluto do povo de não sê-lo. Descortinam-se dois desejos de natureza diferente que não são nem o desejo das mesmas coisas nem o desejo de coisas diferentes, mas dois desejos cujo ato de desejar é diferente: “[...] o caráter irreduzível do conflito civil se manifesta [...] pela impossibilidade dos diferentes ‘humores’ da cidade de compartilhar um mesmo ponto de vista” (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p.18).

Segundo o modelo do conflito político, ao desejo desmesurado dos grandes pela apropriação/dominação absoluta, opõe-se um desejo não menos desmesurado e absoluto do povo de não sê-lo, de não ser dominado nem oprimido. A indeterminação presente no desejo generalizado de não ser dominado nem oprimido não pode, porém, ser interpretado, alerta Adverse (2007, p.37-42), como esvaziamento de todo conteúdo político. O autor refere diversas passagens que desacreditam essa interpretação e que apontam para uma posituação do desejo popular. Não se trata, lembra ele, unicamente da satisfação dos interesses privados (defesa da propriedade, segurança, etc.), mas também da defesa do interesse comum (que pode ser a pátria ou a liberdade no duplo sentido de independência externa e de ordem institucional interna). Enfim, sob uma república, pode tornar-se desejo de exercício das magistraturas, não de modo exclusivo, mas compartilhado com os grandes de forma a evitar que possam ser dominados. Foi o que ocorreu em Roma.

Como, então, compreender que a liberdade seja possível se o conflito está sempre presente? Maquiavel propõe que a lei que nasce desse conflito é justamente ela a possibilidade de contenção dos desejos de dominação dos grandes, pois é o resultado da constante oposição do desejo do povo que, na ânsia de participar do espaço público de decisão, permite a vivência da liberdade. É por esta razão que Maquiavel defende nos *Discursos* (I, 5) a tese do povo como guardião da liberdade, porque “[...] se deve dar a guarda de uma coisa àqueles que têm menos desejo de usurpá-la [...]”. E o povo, por desejar não ser dominado, tem maior vontade de viver livre “[...] visto que pode ter menos esperança de usurpar a liberdade do que os grandes [...]”. E, em sendo responsável pela defesa da liberdade, o povo não podendo apoderar-se dela, também não permitirá que outros dela se apoderem.

Assim, o conflito entre povo e grandes resulta em boas leis porque, de acordo com Maquiavel “[...] os bons exemplos nascem da boa educação; a boa educação, das boas leis; e as boas leis, dos tumultos [...]” (*Discursos*, I, 4). As boas leis, por sua vez, permitem estabelecer, embora precária e temporariamente, a ordem política favorável à liberdade, “[...] porque quem examinar bem o resultado deles [dos tumultos] não descobrirá que eles deram origem a exílios em desfavor do bem comum, mas sim a leis e ordenações benéficas à

liberdade pública” (*Discursos*, I, 4). Esta é, portanto, resultado das boas leis que, por sua vez, nascem do conflito dos humores que jamais cessa e “que muitos condenam sem ponderar”.

As referências ao conflito dos humores de grandes e povo estão largamente disseminadas nas três obras políticas<sup>53</sup> principais de Maquiavel e indicam o ponto de partida para seu entendimento a partir da enunciação da tese da oposição irreduzível dos dois humores. Nos *Discursos* (I, 4) Maquiavel nos apresenta ao par oposto: “[...] 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 [...]”. E, em função dessa dicotomia, segundo o florentino, resulta a forma institucional do Estado: “[...] desses dois apetites diferentes, nasce nas cidades um destes três efeitos: principado, *liberdade* ou licença” (*O Príncipe*, IX, grifo nosso). A partir da constatação do enfrentamento permanente desses dois desejos (dominar/não ser dominado) que não podem ser saciados em conjunto, Maquiavel extrai a conclusão, escandalosa para seus contemporâneos, de que a liberdade<sup>54</sup> nasce precisamente desta desunião.

---

<sup>53</sup> As outras referências aparecem na *História de Florença* (II, 12), quando Maquiavel assinala que “[...] ficaram acesos apenas os humores que naturalmente costumam existir em todas as cidades entre os poderosos e o povo; porque, visto que o povo quer viver de acordo com as leis, e os poderosos querem comandá-las, não é possível que se ajustem [...]”; ou “as graves e naturais inimizades que há entre os homens do povo e os nobres, causadas pela vontade que estes têm de comandar e aqueles de não obedecer, são razão de todos os males das cidades; porque dessa diversidade de humores alimentam-se todas as outras coisas que perturbam as repúblicas [...]” (*História de Florença*, III, 1); e no capítulo IX de *O Príncipe*, quando Maquiavel, ao descrever como um cidadão se torna príncipe com o apoio de seus concidadãos, sublinha que ele ascende ao poder mediante o favor do povo ou pelo favor dos grandes. “[...] Pois, em todas as cidades, existem esses dois humores diversos que nascem da seguinte razão: o povo não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo [...]”.

<sup>54</sup> O conceito de liberdade não aparece definido textualmente nos escritos maquiavelianos. A noção de liberdade deriva da descrição daquilo que se opõe a ela. Em linhas gerais, refere-se sempre à liberdade dos cidadãos, especialmente no regime republicano, ainda que no principado ela também possa existir. Neste sentido, internamente, aparece como oposição à tirania, e, externamente, ao domínio de outra cidade. Veja-se o capítulo XIX d’*O Príncipe*: “[...] Um príncipe deve ter dois receios: um interno, por conta de seus súditos, e outro externo, por conta das potências estrangeiras. [...] As coisas internas sempre continuarão firmes enquanto permanecerem firmes as coisas externas, salvo se estiverem perturbadas por alguma conspiração [...]” (*O Príncipe*, XIX)”. É bastante ilustrativa, também, a nota do capítulo V d’*O Príncipe*: “Dos Capítulos I a III, deduz-se que a expressão *em liberdade* significa *sob o regime republicano*. Aqui [no capítulo V], entretanto, esta interpretação não é autorizada pelo título, onde são claramente indicados tanto as repúblicas como os principados habituados a viver em liberdade. É preciso, portanto, ter em mente também este caso, quando se pretende definir com precisão o que significa o termo *liberdade* para Maquiavel. Para esclarecer este ponto, convém recordar que, desde o século XIII, *liberdade* indica, na linguagem dos políticos, a possibilidade de atuar na direção do Estado” (*O Príncipe*, 2004, p.162). Gennaro Sasso insiste nesta última idéia, para quem, de fato, o sujeito e protagonista da liberdade, para Maquiavel, é sobretudo o Estado: “Aquilo que enfim conta, para Maquiavel, não é que os cidadãos sejam ‘livres’, mas que o estado seja efetivamente ‘senhor’ de seu conteúdo, político e social, e, para isso, dure. Ou se preferirem: para que o estado seja senhor de seu conteúdo, e para isso dure, - por isto, e neste sentido, os cidadãos devem ser livres [...]. A liberdade não é, pois, senão o termo que compreende em si os atributos específicos do estado ‘bem ordenado’, na sua forma régia, e sobretudo, na ‘republicana’” (SASSO, 1980, p.470-471). Quentin Skinner (1998), por sua vez, propôs uma interpretação que coloca em primeiro plano a liberdade individual. Sustenta que a liberdade teorizada por Maquiavel pode ser considerada uma forma de “liberdade negativa” unida firmemente à liberdade individual e à liberdade coletiva.

Maquiavel propõe, dessa forma, uma nova compreensão da origem da boa legislação. Antes dele, uma boa parte dos humanistas havia partilhado com os medievais a idéia de que a paz e a concórdia eram condições necessárias para a efetivação da liberdade política. Evitar os conflitos, ou resolvê-los satisfatoriamente, parecia ser o principal objetivo de todo bom governante. Maquiavel, logo nos primeiros capítulos dos *Discursos*, põe abaixo a crença arraigada no valor da paz como o fundamento da liberdade. Longe de fazer parte daqueles que buscavam compreender a política a partir da unidade e do consenso, o florentino se dedica constantemente em afirmar a presença em toda cidade do fenômeno da dominação de um grupo sobre outro e em pensar as discórdias e os conflitos que decorrem dele. Entretanto, Maquiavel não faz um elogio sem limites do conflito civil. Na verdade, ele analisa o conflito a fim de poder avaliar dele os efeitos positivos e negativos.

Essa caracterização do povo, que deseja não ser dominado, e dos grandes, que desejam dominar, antecipa uma relação de forças entre duas entidades que se determinam uma em relação à outra. Para Maquiavel, enquanto o desejo dos grandes é um desejo de dominação, portanto, um desejo de poder, o desejo do povo é o de não ser dominado pelos grandes, por isso, um desejo de liberdade. Se todos quisessem o domínio, a oposição seria resolvida pelo governo dos vitoriosos. O problema político é, então, encontrar mecanismos que imponham a estabilidade das relações que sustentem uma determinada correlação de forças e permitam a vivência da liberdade. Dito de outro modo: o problema do conflito se resolve quando o Estado consegue fazer concessões que atendam a ambos os grupos sociais. Assim, tanto o povo quanto os grandes serão livres quando toda a coletividade é livre, submetida não ao poder de uma parte, mas ao poder do Estado.

O que Maquiavel pretende mostrar ao caracterizar esses dois distintos humores é que ambos não encaram o poder de um mesmo ponto de vista. Os grandes são aqueles que efetivamente disputam o poder e querem exercê-lo de toda maneira. É, por isso, um desejo de dominação. O povo, de outro lado, não quer governar diretamente, mas não quer ser dominado por aqueles que governam: “[...] incapaz de visar ao poder como um puro objeto, o povo não pode deixar de desejar não ser oprimido [...]” (BIGNOTTO, 1991, p.109). É, por esta razão, um desejo de liberdade. Segundo Bignotto (2007, p.XXXIV), esta assimetria dos desejos faz com que a descrição das lutas mude completamente. Se nem todos visam à posse do mesmo objeto, o fato de alguém chegar ao poder, mesmo de forma legítima, não é suficiente para contentar os desejos da maior parte da população. É claro que o fato de o governante ser legítimo e não um tirano é positivo, mas nada garante que ele não vá usurpar uma fatia de poder maior do que a que lhe foi concedida e, por isso, o desejo de não ser



oprimido não pode nunca ser satisfeito. O conflito entre ambos os humores resulta exatamente do fato de que, desejando, grandes e povo estabelecem uma relação de eterna discórdia. O corpo político está, assim, sempre partido, cindido, e esse é um dado que não pode ser mudado pelo simples apelo à paz. Trata-se, para Maquiavel, de uma ingenuidade daqueles que entendiam que o amor à paz e à concórdia fosse inerente à natureza humana. Ao contrário, os homens tendem à desunião e à divisão em função de seu caráter desejoso. A interrogação de Maquiavel está em saber se, neste contexto, é possível que a ação política possa conduzir o Estado à liberdade<sup>55</sup>.

A análise de Maquiavel indica que no terreno da política o jogo do poder se configura na oposição de desejos diferentes que invariavelmente conduzem o corpo político ao conflito. Este conflito é marcado por dois desejos inconciliáveis e irreduzíveis um ao outro. O desacordo entre eles não tem como ser resolvido nem eliminado, porque cada um dos dois desejos persegue um objetivo diferente de maneira diferente. “Não há medida comum entre estes desejos porque não se trata da mesma ação de desejar”, sublinha Sfez (1999, p.183). Ele se afasta da luta comum para se impor sobre o seu próximo, quando se estabelecem as regras definitivas do desacordo, num jogo reduzido ao binômio opressor/oprimido. “[...] Ao desejo desmesurado dos grandes pela apropriação total, sempre maior, opõe-se ao mesmo tempo oblíqua e absolutamente um desejo não menos desmesurado do povo a *não-sê-lo*, de não ser dominado/dominar [...]” (SFEZ, 1999, p.181). Dessa maneira, o conflito não consiste na disputa em torno de um mesmo objetivo, e sim na tentativa de impor ao outro o seu, suprimindo a heterogeneidade. Considerando que cada desejo visa à completude absoluta, cada um tenta impor-se universalmente tornando-se duplamente absoluto: por um lado tende à dominação total dos grandes, ou à liberdade plena do povo e, por outro, tenta se impor ao conjunto do corpo político. Neste embate político, o perigo está no fato de que o desejo, insaciável e infinito, jogue o corpo político no terreno da tirania.

---

<sup>55</sup> Gaille-Nikodimov (2004, p.11) dirá que, na verdade, o que Maquiavel faz ao analisar o conflito civil de grandes e povo é uma interrogação sobre as condições da liberdade. Embora a cidadania seja vista por ele essencialmente como uma relação conflitual, não significa que esta relação envolva cada membro da cidade numa guerra civil perpétua. Para o florentino, o conflito dos humores não corresponde sistematicamente a uma forma generalizada de luta armada, mas se manifesta em geral simplesmente como uma disputa e, principalmente, porque nesta relação se joga aos seus olhos a sorte da liberdade política, ou seja, seu surgimento, manutenção, declínio e desaparecimento. É neste sentido que Maquiavel retoma a terminologia dos humores herdada do pensamento médico antigo. Deste modo, o que Maquiavel pretende é buscar na teoria médico-galena elementos que possam definir os alicerces do conflito civil. É ela que fundamenta a teoria dos humores e autoriza o nosso autor a criar, a partir dela, uma metáfora original das instituições da república livre que lhe permite imaginar o que poderiam ser as instituições de uma política da liberdade que não negue o conflito civil, mas faz deste a própria condição da existência daquela.

Posto deste modo podemos compreender a necessidade da manutenção da heterogeneidade das relações políticas. É a partir da diferença dos humores que Maquiavel visualiza um ponto de equilíbrio entre os desejos de grandes e povo e, portanto, a possibilidade da liberdade. Assim, o desejo de não ser dominado do povo, manifesto na exigência de participação política, no exercício das magistraturas, nas manifestações sociais, na recusa ao alistamento militar e à participação nas guerras, entre outros, deve ser entendido como mecanismo contínuo e permanente de contenção e de oposição ao desejo de domínio dos grandes. O desejo do povo deve vigiar o desejo dos grandes. Entretanto, o desejo do povo de não ser dominado não pode ultrapassar os limites desse desejo sob pena de tornar-se semelhante ao desejo dos grandes, isto é, um desejo de dominação. O conflito, assim, redundaria em anarquia. O desejo de dominação dos grandes, por sua vez, deve ser compreendido como força que impede o desejo do povo tornar-se absoluto, impondo-se como barreira para evitar o estabelecimento do desejo de liberdade como valor exclusivo. Todavia, se o desejo de domínio dos grandes escapa aos seus limites de contenção do desejo popular, torna-se absoluto, resultando em tirania.

Por isso, o conflito engendra a liberdade somente enquanto houver um equilíbrio das forças políticas – paradoxalmente um equilíbrio que se sustenta na desigualdade. Para que haja liberdade o povo não pode querer o mesmo que os grandes, mas deve impedir que estes utilizem o poder para oprimir o povo. A liberdade, portanto, somente é possível se os dois humores mantiverem a diferença. Esta é a razão pela qual o desejo do povo deve ser carregado de conteúdo político. “[...] Quando estamos no domínio dos humores, só o positivo pode se contrapor ao positivo [...]” (ADVERSE, 2007, p.41-2). Do contrário, se o desejo do povo fosse mera negatividade em relação ao desejo positivo dos grandes, o conflito se resolveria como mera sobreposição do desejo vitorioso ao desejo derrotado. O resultado desse processo, de acordo com Maquiavel, leva o corpo político inteiro à ruína. O provam os conflitos ocorridos entre grandes e povo em Florença, descritos logo no início do terceiro livro da *História de Florença* (III, 1).

As graves e naturais inimizades que há entre os homens do povo e dos nobres, causadas pela vontade que estes têm de comandar e aqueles de não obedecer, são razão de todos os males das cidades; porque dessa diversidade de humores alimentam-se todas as outras coisas que perturbam as repúblicas. Foi o que manteve Roma desunida; é também – se for lícito comparar coisas pequenas a coisas grandes – o que manteve Florença dividida; se bem que os efeitos gerados em cada uma das cidades foram diferentes: porque as inimizades havidas em Roma, no princípio, entre o povo e os nobres eram definidas por disputas, enquanto as de Florença eram por combates; as de Roma terminavam com leis, enquanto as de Florença terminavam com o exílio e a com a morte de muitos cidadãos [...].

O caráter irreduzível do conflito entre grandes e povo, apresentado por Maquiavel, são os efeitos que ele produz: ou a liberdade ou a tirania. Mas isto depende fundamentalmente da maneira como ele é regulado, defende o florentino. Neste trecho da *História de Florença* os efeitos que aparecem nas duas cidades são distintos: em Roma os conflitos se definiam por disputas, ao passo que em Florença o eram por combates. Nesta cidade os combates entre o povo e os grandes originavam leis que não visavam a utilidade comum mas favoreciam os vencedores. Naquela, as disputas também resultavam em leis, porém, favoráveis ao bem comum. Diante deste fato, como explicar que os mesmos conflitos entre grandes e povo possam ter resultados tão distintos?

Maquiavel o responde um pouco mais adiante na seqüência do trecho acima: “[...] Tal diversidade de efeitos só pode ser causada pelos diferentes fins que os dois povos tinham em mira: porque o povo de Roma desejava gozar as supremas honras ao lado dos nobres, enquanto o de Florença combatia para ficar sozinho no governo, sem a participação dos nobres [...]” (*História de Florença*, III, 1). Assim, Maquiavel fornece a chave que nos permite explorar com maior clareza os efeitos do conflito civil. Se em Roma ele levou a cidade à liberdade, isto se deve ao fato de o povo, em disputando com os grandes, querer governar *com* e não *sobre* eles. Pois, “[...] com as vitórias do povo, a cidade de Roma se tornava mais virtuosa, porque o povo, podendo ocupar a administração das magistraturas, dos exércitos e dos impérios com os nobres, enchia-se da mesma *virtù* que havia nesses, e a cidade, ganhando *virtù*, ganhava poder [...]” (*História de Florença*, III, 1). Ora, o desejo do povo aqui descrito continua idêntico a si mesmo. Embora querendo governar com os grandes, o povo não deseja como os grandes, permanecendo a diferença originária dos seus desejos. De outro lado, se em Florença o conflito redundou em violência armada, mortes e exílios, a razão disto está no fato de em o povo, combatendo os grandes, querer ser *como* eles, e ao invés de se limitar ao seu desejo originário – não ser dominado - querer governar sozinho para dominar, igualando seu desejo ao dos grandes. Assim,

[...] em Florença, quando o povo vencia, os nobres ficavam privados das magistraturas e, para reconquistá-las, precisavam não só ser mas também parecer semelhantes ao povo no comportamento, no modo de pensar e de viver [...] de tal modo que a *virtù* das armas e a generosidade de ânimo que havia na nobreza se extinguia, sem que pudesse reacender-se no povo, no qual não existia [...] (*História de Florença*, III, 1).

A equiparação do desejo do povo ao desejo dos grandes é, pois, a causa da corrupção e da ruína da liberdade em Florença. Neste caso, o desejo do povo não pode conduzir o corpo político à liberdade porque ele deseja o mesmo que os grandes: tomar o poder para comandar e oprimir. Maquiavel deixa claro que a chave do problema está na transformação do desejo popular: ele vai além do desejo de não ser dominado, pois desenvolveu um desejo de dominação que pode ser satisfeito apenas em detrimento dos grandes. A forma de proceder do povo florentino quebra, pois, o frágil equilíbrio de poder que o conflito de desejos saudavelmente enseja, na medida em que renuncia ao seu humor (não ser dominado/liberdade) para assumir o humor dos grandes (dominação/apropriação) cuja consequência é a supressão da heterogeneidade no modo de alcançar a finalidade de cada parte. É o fim da diferença dos desejos. O povo, ao pretender ficar sozinho no poder, produz a identificação de seu humor ao dos grandes. Restando apenas um dos dois humores, ele se impõe sobre todo o corpo político. É o fim da liberdade.

O perigo está, pois, na conversão do desejo do povo em um desejo que não é o seu. Devemos lembrar que o povo, para ser o guardião da liberdade, como o sublinha Maquiavel, deve querer alguma participação na vida pública, como aconteceu em Roma. Originariamente negativo este desejo do povo continua sendo o de não ser dominado e fazendo resistência ao desejo de dominação dos grandes. Esta determinação do desejo do povo, mesmo positivado quando expresso no desejo de participar politicamente, não deve ser alterada sob pena de levar o conflito do campo das disputas para o campo dos combates. Não querer ser dominado, portanto, é sempre um fim e não um meio e dele o povo jamais deve se afastar. Quando, porém, se afasta se iguala aos grandes, convertendo-se em meio, e o destino do corpo político então está selado: no lugar da liberdade reinam a corrupção e a tirania.

Foi o que aconteceu em Roma após os tumultos gerados pela lei agrária, quando o desejo do povo se converteu em desejo de dominação. Maquiavel assim o descreve:

[...] 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 patrimônio 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 a causa da destruição da república [...] (*Discursos*, I, 37).

Assim, vemos o conflito político, saudável como o afirma Maquiavel, dando lugar ao conflito humano, nefasto, porque se resolve na sobreposição de um ao outro. “Os nobres semelhantes ao povo: dois se fez um. Fez-se um na má positividade do desejo do povo,

identificado com o dos nobres. [...] quando a cidade chega a esse ponto não há mais vida política [...]” (ADVERSE, 2007, p.45). Nesta perspectiva, Sfez (1999, p.180) alerta sobre a importância de compreender a diferença entre o desejo de grandes e povo porque, quando ambos renunciam ao seu humor próprio para assumir o do outro, os efeitos para o corpo político são negativos: “[...] os grandes somente podem perder seu humor ganhando o do povo, eles podem apenas imitar o desejo do povo, eles ignoram dele radicalmente a forma de desmedida, o desejo de liberdade [...]”. Enquanto no caso contrário, “[...] o povo pode tomar o outro humor, se fazer ‘grandes’, por assim dizer, e para isso lhe basta dar o primado ao desejo humano sobre o humor político” (SFEZ, 1999, p.195). Por esta razão, é mais fácil ao povo ser *como* os grandes do que o contrário: basta-lhe obedecer ao desejo universal da condição humana: buscar honrarias, riquezas, glória e poder. O exemplo da lei agrária o ilustra bem. O povo deixou de desejar seu próprio desejo para desejar o desejo dos grandes. Os humores se identificam, se igualam, e o resultado é a ruína da liberdade e a instauração da tirania.

A tirania surge, pois, como efeito do desejo desmesurado tanto de grandes quanto do povo quando seus desejos se equiparam. O desejo dos grandes de dominar/oprimir, sendo um desejo de poder, corre o risco de tornar-se absoluto na medida em que, além de tomar o poder integralmente para si, se converte no exercício absoluto da dominação sobre o povo quando o exclui ou o impede de participar do governo. Realizar plenamente o desejo de poder é, em última instância, um desejo de realizar a absoluta dominação e opressão sobre o povo. É o controle absoluto do poder em benefício próprio: é o exercício do poder sem a oposição, sadia, do povo. E, é isto, afinal, que põe fim à liberdade do Estado e o leva à tirania.

De outro lado, se o desejo do povo de não ser oprimido e comandado pelos grandes se confunde com um desejo de liberdade, quando levado ao extremo, e o extremo significa eliminar completamente todo risco de opressão e comando dos grandes, pode tornar-se, também, um desejo tirânico. Realizar plenamente o desejo de liberdade do povo significa eliminar a causa da sua dominação, isto é, a eliminação dos grandes, o que significa suprimir o confronto, o conflito, que faz às vezes de contrapeso no jogo do poder. Sem oposição, o desejo do povo como desejo de liberdade, se transforma em licenciosidade, impedindo a existência de qualquer ordem. É um desejo desmedido que, comparado ao poder, parece menor, mas medido em vista da liberdade revela que o povo exige bem mais do que os grandes: exigindo a liberdade, ele exige bem mais do que o poder. Assim, se o povo completasse seu desejo de não ser dominado suprimiria a própria razão de existir dos grandes. A liberdade absoluta coincide, pois, com a eliminação de toda diferença: restaria unicamente o povo. O desejo que deveria tornar o Estado livre lança-o na completa desordem, o que

representa, enfim, a própria tirania.

Por esta razão, a ameaça à liberdade interna brota da desmesura dos desejos de grandes e povo. De acordo com Maquiavel, as tiranias nascem “[...] pelo demasiado desejo do povo de ser livre e pelo demasiado desejo dos nobres de comandar. E, quando não se acordam na criação de uma lei em favor da liberdade, mas alguma das partes se põe a favorecer alguém, logo surge a tirania [...]” (*Discursos*, I, 40). É por esse motivo que a ação de resistência do povo contra o desejo de dominação dos grandes, quando não é contida, resulta na licenciosidade. Por outro lado, o desejo de dominação dos grandes, quando não é limitado pela resistência ativa e permanente do povo, conduz à servidão. Ambas, no entanto, são formas de tirania: a servidão é a própria dominação sob o poder de um tirano, enquanto a licenciosidade conduz a cidade à tirania na medida em que implica na ausência de toda ordem. É por isso que a liberdade da cidade exige a contenção dos desejos próprios de grandes e povo impedindo-os de se realizar na plenitude.

Por causa do perigo da tirania a que permanentemente está exposto o corpo político quando uma das partes consegue impor seu desejo sobre a outra, Maquiavel atesta o caráter salutar dos conflitos entre os dois humores. No entanto, a liberdade do Estado somente é possível se eles forem regulados pelas leis. Segundo Nadeau (2003, p.327), se Maquiavel apresenta as vantagens do poder popular e do poder dos grandes, ele não se decide em favor de um nem de outro. Com efeito, nos dois casos, o que motiva a ação política é o desejo e é preciso pensar, portanto, as instituições políticas em função da oposição entre o povo e os grandes. E esta oposição não deve jamais se concluir pela vitória de uma ou de outra parte. Pelo contrário, o papel das boas instituições será justamente o de impedir que tal coisa aconteça.

Considerando que Maquiavel se situa na direção da verdade efetiva das coisas quando pensa a divisão social e a liberdade política, podemos afirmar que o secretário florentino não concebe a liberdade independentemente do conflito civil. O que importa é a confrontação permanente entre o desejo de dominação e o desejo de liberdade, sendo vão esperar por uma sociedade reconciliada no universo maquiaveliano. Não se pode e nem se deve desejar colocar fim à oposição entre estes dois desejos porque, para Maquiavel, é dessa oposição que “[...] nascem as boas leis que muitos condenam sem ponderar [...]” (*Discursos*, I, 4). A lei que resulta do conflito, portanto, embora precária e provisória, é o denominador comum entre os desejos de grandes e povo. A consequência desta concepção do conflito civil é dupla: de um

lado, o modelo clássico<sup>56</sup> dos governos não tem mais valor, pois ela impede pensar a tomada do poder e seus modos de conservação; de outro, a idéia de lei adquire um novo sentido: não é nem o efeito de uma regulação natural nem o produto de uma instância racional, mas é concebida como fruto da confrontação entre os dois desejos e, mais especialmente, como a culminância do desejo de liberdade do povo, de sua recusa da opressão pelos grandes.<sup>57</sup>

É esta a revolução do pensamento de Maquiavel frente a toda uma tradição que via os conflitos como perniciosos à liberdade da cidade, que recomendava, inclusive, a sua anulação. A originalidade do autor florentino reside no fato de conceber o conflito como elemento necessário à esfera política. Ao contrário da tradição, inclusive de autores contemporâneos seus que, como vimos na primeira parte do primeiro capítulo deste trabalho, acusa o conflito como causa da perda da liberdade, nosso autor vê nele a condição para a sua efetivação. O conflito é necessário porque representa o alerta de uma das partes de que, no jogo do poder, se insinua um desequilíbrio em favor de uma parte e em prejuízo de outra. A lei, como reguladora do conflito, nasce exatamente do confronto entre as partes. A solução indica, então, segundo Maquiavel, para a normalização do conflito, sustentada unicamente numa boa constituição capaz de assegurar o equilíbrio entre grandes e povo de modo que, vigiando-se reciprocamente, force cada qual a buscar o bem comum<sup>58</sup>. Isso, porém, não autoriza a concluir que a lei que resulta do conflito leve à solução derradeira deste. A concórdia entre as partes é sempre precária, momentânea, e permanentemente submetida ao movimento do conflito.

---

<sup>56</sup> Governo de um (monarquia), do pequeno número (aristocracia) e do grande número (democracia) e suas respectivas formas corrompidas (tirania, oligarquia e demagogia).

<sup>57</sup> Cf. esta argumentação de Claude Lefort no artigo de Marie Gaille-Nikodimov. *Conflit civil et liberté: La politique machiavélique entre histoire et médecine*. Paris: Honoré Champion, 2004.

<sup>58</sup> Para o secretário florentino, o bem comum, no entanto, não se refere a um *telos*, um fim para o qual a comunidade política naturalmente deva convergir, guiada pela força das leis. Ainda que estas sejam o resultado do conflito civil entre grandes e povo, o bem comum não é o resultado da satisfação dos seus desejos, mas antes um desejo que ambos os grupos envolvidos no conflito podem desejar. De acordo com Ames (2009, p.194) o Estado pode velar pelo bem comum como bem supremo unicamente se um bem determinável é desejado por todos. Assim, Maquiavel abandona a idéia de bem comum como finalidade última da vida coletiva. Partindo da centralidade do conflito, a possibilidade de uma vida coletiva está condicionada à afirmação da política como lugar da heterogeneidade dos desejos. Em semelhante quadro, o “bem comum”, ou o “comum” desse bem, não tem mais como ser identificado, pois ele não se coloca mais sobre o plano de um bem partilhado por todos. Falar do bem comum, em termos estritos, supõe que exista ao menos um desejo predominante que todos partilhem. Não é, claro, um desejo que todos possam satisfazer – algo impossível dada a natureza insaciável do desejo humano -, mas que todos possam desejar. Somente se um mesmo objeto de desejo for visado conjuntamente ele será capaz de tornar-se partilhável sem disputas. Maquiavel rompe com essa representação do bem comum: não somente nega a possibilidade de um objeto determinável (um “bem” comum), mas também que possa ser “um”. O bem comum, como o sublinha Sfez (1999, p.187), “não tem nada de *um bem*; ele representa muito antes uma tarefa, uma tarefa da dispersão dos bens e da heterogeneidade dos desejos e dos objetivos”. Assim, a crítica de Maquiavel à idéia de bem comum não é a negação do bem geral. Muito antes, é a afirmação de que ninguém pode se apropriar do bem público, nenhum grupo pode falar dele como coisa sua, nem mesmo o governo do Estado. Não é, portanto uma versão originária do lema liberal da “pluralidade de bens”, e sim a afirmação da radical indeterminação do bem comum como algo que não se deixa representar nem apropriar.

Maquiavel sustenta que as boas leis resultam dos tumultos e dos confrontos entre aqueles que querem dominar e aqueles que não querem ser dominados. Os tumultos constituem, assim, a causa principal da liberdade política, aquela do Estado e aquela dos cidadãos e, conseqüentemente, de todas as boas leis que contribuem para esta liberdade. Assim, em oposição ao pensamento de sua época, o secretário florentino faz o elogio da desunião e da discórdia não porque são boas em si mesmas, mas pelos efeitos positivos que produzem para a comunidade política. E, citando Roma como modelo paradigmático, sublinha que foram delas que nasceram as boas leis da cidade. O conflito é, assim, conforme *Discursos* (I, 4) o motor de um Estado livre e poderoso, pois a grandeza de Roma, da qual Florença se pretende herdeira, não foi o resultado de uma sábia legislação, mas se edificou graças à conjugação dos acontecimentos favoráveis da *fortuna* com a expressão da *virtù* de um povo livre que constantemente se confrontava com a nobreza e que resultava em leis favoráveis ao bem comum.

Neste sentido, podemos admitir que a concórdia seja possível sim no pensamento político maquiaveliano. No entanto, esta concórdia, diferentemente da tradição, se sustenta num paradoxo: ela é efeito das leis que, por sua vez, como vimos, resultam dos conflitos. É, portanto, assim como as leis, sempre uma concórdia provisória porque permanentemente relançada pelos desacordos entre os atores políticos. A concórdia não é desse modo resultado da anulação dos conflitos entre grandes e povo, mas é, antes, produto da normalização do permanente confronto entre os dois humores. É o acordo via desacordo. Todavia, esta normalização ocorre sempre no espaço público, o lugar privilegiado do debate, das discussões e onde grandes e povo apenas *disputam* e não *combatem*. E é aí, afinal, o lugar onde os conflitos encontram o terreno fértil que conduz o Estado e os seus cidadãos à vivência da liberdade.

Contudo, seriam todos os conflitos realmente saudáveis? Ou existiriam conflitos nocivos ao corpo político? Existiriam, por ventura, bons e maus conflitos? É o que agora importa verificar.

## 2.2 A LIBERDADE E A CORRUPÇÃO DA CIDADE: OS BONS E OS MAUS HUMORES

Partindo das considerações que fizemos sobre os conflitos de grandes e povo, compreendidos pela dinâmica dos desejos, resta-nos explicitar os efeitos causados por eles: ou a liberdade ou a corrupção. Nesta perspectiva, os conflitos podem ser ou bons ou maus.



Maquiavel, ao elogiar os conflitos sustentando que são saudáveis à cidade ao produzirem leis capazes de fazerem livre o corpo político, sublinha, entretanto, que eles também podem ser nefastos. Diante disso, dois pontos podem conduzir nossa reflexão: em primeiro lugar, os conflitos devem ser sempre analisados do ponto de vista dos desejos que opõem grandes e povo; por isso, esta análise não permite considerações de ordem moral: o povo não é o depositário do bom desejo, oposto ao desejo perverso dos grandes; 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 manutenção da liberdade. Em segundo lugar, os conflitos precisam ser compreendidos como bons ou maus a partir daquilo que são suas causas, isto é, os desejos antagônicos de grandes e povo, e de seus efeitos, quer dizer, se produzem ou liberdade ou tirania. Esta análise sugere que os conflitos, no pensamento do secretário florentino, se apresentam como os dois lados de uma mesma moeda: se de um lado eles podem ser positivos, porque produzem liberdade, de outro, quando não normalizados, podem ser negativos.

O aspecto positivo dos conflitos se refere àquilo que representa a novidade do pensamento político de Maquiavel ao romper com a tradição: os conflitos não são nocivos ao corpo político, mas, paradoxalmente, são saudáveis porque favorecem a liberdade da cidade. Os bons conflitos são, pois, aqueles que impedem que qualquer humor se sobreponha ao outro, permitindo o estabelecimento de certo equilíbrio de forças entre os dois humores antagônicos. A liberdade somente é possível enquanto permanecer este equilíbrio.

O aspecto negativo, de outro lado, também presente no pensamento de Maquiavel, enfatiza a corrupção da cidade como resultante dos maus conflitos. Os desejos de grandes e povo, quando não contidos em seus limites, isto é, quando os grandes exercem absolutamente o domínio e o povo leva à completude seu desejo de não ser dominado, conduzem o corpo político à ruína ao quebrarem o frágil equilíbrio do poder necessário à manutenção da liberdade da cidade. Os maus conflitos são, assim, aqueles que resultam na sobreposição de um desejo sobre o outro, corrompendo o corpo político e levando a cidade à ruína. Nestas condições não há mais liberdade; em seu lugar se instaura a tirania.

Diante disto, podemos perguntar: qual é a dinâmica da política que faz com que alguns conflitos sejam bons e outros maus? Que elementos distinguem os bons dos maus conflitos? De que maneira uns conflitos podem engendrar a liberdade e outros a corrupção e a ruína da república? Para respondermos a estas questões é necessário retomarmos os escritos de Maquiavel a fim de neles encontrarmos os argumentos que o florentino desenvolve para

justificar que a liberdade deriva dos bons conflitos e que a corrupção, inversamente, resulta dos maus.

### 2.2.1 Os Bons Conflitos Como Equilíbrio dos Humores de Grandes e Povo

Havíamos nuançado no tópico precedente as características que definem o conflito resultante dos desejos antagônicos de grandes e povo: enquanto o desejo do povo é um desejo de liberdade, o desejo dos grandes é um desejo de dominação. Para Maquiavel, o conflito desses dois atores sociais é o fundamento da política. Fugindo de modelos ideais abstratos nosso autor sustenta que a política é fruto da ação dos homens no tempo, segundo a qual a solução que se dá ao conflito de classes determina ou a liberdade ou a corrupção do corpo político. Compreender a dinâmica desses conflitos parece ser fundamental para impedir a degenerescência da cidade pela corrupção através de uma ação política que possa opor a ela o regime da liberdade.

Se o conflito toma lugar destacado no pensamento do florentino, nosso autor, porém, não faz um elogio desmedido dele. Maquiavel alerta que o conflito quando não regulado pode conduzir a sociedade a experimentar seu efeito mais danoso: a corrupção. Por isso, para ele “[...] os conflitos devem expressar-se através de mecanismos legais, sob a pena de destruírem o tecido social [...]” (BIGNOTTO, 1991, p.95). No entanto, ocupemo-nos primeiramente com o aspecto positivo dos conflitos.

Ao afirmar a tese segundo a qual os conflitos são positivos para o corpo político porque produzem liberdade, Maquiavel sublinha que isto somente é verdade quando os conflitos mantêm o frágil equilíbrio dos humores antagônicos. De acordo com este modelo do conflito político, a liberdade é resultado da diferença originária dos desejos de grandes e povo, isto é, da desigualdade nos modos de desejar de grandes e povo. É disso que fala Maquiavel na *História de Florença* (III, 1) quando afirma que “[...] em Roma, a igualdade entre os cidadãos levou à grandíssima desigualdade [...]”. Se esta diferença se mantiver, ou seja, se o desejo dos grandes for sempre um desejo de domínio, e o desejo do povo um desejo de liberdade, os efeitos dos conflitos serão sempre positivos.

O modelo paradigmático do qual parte Maquiavel para afirmar a existência de conflitos saudáveis ao corpo político são os tumultos entre a nobreza e a plebe que assolaram a república romana e a mantiveram livre e poderosa por mais de quatro séculos<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> É possível precisar esse período de tempo em que Roma teria vivido sob o regime da liberdade observando-se a cronologia com a qual raciocina Maquiavel no início do quarto capítulo do primeiro livro dos *Discursos*:

Encontramos nos *Discursos* (I, 4) a sua descrição: “[...] 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 [...]”<sup>60</sup>. Os bons conflitos são, pois, aqueles que produzem bons efeitos. E os bons efeitos são, para Maquiavel, as leis que favorecem a liberdade pública. A liberdade deve ser pensada, está claro, a partir da ação humana.

Ao refletir sobre a história romana, Maquiavel parece estar propenso a afirmar que os conflitos podem ser de fato produtivos. O autor reconhece que pode existir uma fisiologia dos conflitos, claramente expressa no título do quarto capítulo do primeiro livro dos *Discursos*: “*a desunião entre plebe e senado tornou livre e poderosa a república romana*”. Frente a isso, parece prudente compreender melhor que coisa o conflito, a desunião, pode produzir. Assim, quais efeitos podem ser resultado de um conflito como aquele que tomou lugar em Roma por tanto tempo? A resposta de Maquiavel, nos *Discursos* (I, 4), é enfática: os conflitos entre a plebe e o senado deram origem “[...] a leis e ordenações benéficas à liberdade pública [...]”. Por ordenações pode-se entender as magistraturas – como no caso romano, o cargo de tribuno da plebe – e organizações do tipo constitucional. Além das ordenações, os conflitos em Roma originaram leis, que por se tratarem de acordos, ainda que provisórios, entre dois humores distintos – o senado e a plebe - tratava-se de leis ordinárias. Exatamente por esta razão Maquiavel critica aqueles que condenam sem ponderar os tumultos entre a plebe e o senado porque “[...] todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles [...]” (*Discursos*, I, 4).

É fato, portanto, para Maquiavel, que há razões suficientes para se elogiar os conflitos porque foram eles os responsáveis por produzir leis e ordenações capazes de manter a liberdade em Roma. A liberdade é o resultado das leis e das ordenações nascidas dos tumultos. “[...] E quando tais ordenações são bem observadas, as cidades vivem livres por muito tempo; quando não o são, logo se arruínam [...]” (*Discursos*, I, 24).

---

“desde a morte dos Tarquínios até a criação dos tribunos”. Ora, esse período descrito por Maquiavel vai da expulsão de Tarquínio, o Soberbo, em 510 a.C. até a eleição de Tibério Graco ao Tribunato da Plebe em 133 a. C. e ao assassinato de Caio Graco em 121 a. C., totalizando cerca de quatrocentos anos. (Cf. o texto de Marco Geuna, *Machiavelli ed il ruolo dei conflitti nella vita politica*, (*Pubblicato in Conflitti, a cura de A. Arienzo e D. Caruso, Napoli, Dante & Descartes, PP. 19-57, p.3*). Disponível em <http://74.125.93.132/search?q=cache:http://143.225.163.184/docenti/borrelli-gianfranco/doc/borrelli-geuna.pdf> Acesso em 30/07/2009.

<sup>60</sup> Maquiavel faz outra referência semelhante em *Discursos* (I, 37) quando analisa os efeitos da lei agrária em Roma que pôs fim à liberdade desta cidade: “[...] e embora tivéssemos mostrado alhures como as inimizades, em Roma, entre o senado e a plebe mantiveram a cidade livre, visto que delas nasciam leis favoráveis à liberdade, parecendo, pois, desconforme com tal conclusão o resultado dessa lei agrária, digo que nem por isso renuncio a tal opinião [...]”. Maquiavel não se afasta e nem se demove de tal opinião: os conflitos, os tumultos, as inimizades podem ser fatores positivos, pois podem manter a liberdade numa república.

Todavia, para o secretário florentino as ordenações e as leis não devem ser consideradas um fim em si mesmo, mas um resultado, uma conquista de um momento logicamente precedente, precisamente aquele das desuniões e dos conflitos. Portanto, as leis e as ordenações são diretamente proporcionais aos conflitos: variando estes, variam os efeitos. Porém, isto não parece poder ser afirmado para as ordenações e as leis de todas as repúblicas. Não vale, por exemplo, para Esparta que, de acordo com os *Discursos*, recebeu o seu corpo de leis inteiramente de Licurgo. Mas vale seguramente para Roma, a república por muitos modos paradigmática no pensamento maquiaveliano.

Os conflitos não produzem apenas boas leis e ordenações. O aspecto positivo dos conflitos deve ser mensurado também em relação à expansão da república. Deste modo, deve-se pensar os conflitos não apenas em relação à liberdade interna da cidade, mas também em relação a outro resultado produzido por eles: a expansão político-militar.

Maquiavel analisa esta questão nos capítulos 5 e 6 do primeiro livro dos *Discursos*, quando se questiona, com seu tradicional modo opositivo de pensar, sobre onde se depositaria com maior segurança a guarda da liberdade – no povo ou nos grandes –, e sobre a possibilidade de Roma ter podido ser livre se tivesse eliminado as inimizades entre o povo e o senado, como ocorrera em Esparta e Veneza. Para compreender estas diferenças o secretário florentino enuncia sua tese: “[...] 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 [...]” (*Discursos*, I, 5). De um lado, está a república que deseja permanecer dentro de pequenos limites e que desemboca em reprimir os conflitos internos, mantendo o povo fora da gestão da coisa pública [*della cosa publica*]: é o caso de Esparta e de Veneza. De outro, a república que deseja crescer em domínio e poder: é o caso de Roma. Neste caso, a república que queira crescer e ampliar-se, sendo a mais adequada para garantir a segurança e a sobrevivência, não pode excluir o povo do governo, não pode, em hipótese alguma, não dar saída ao humor do povo. Este modelo de república deve aceitar os tumultos que conseguem dar reconhecimento ao papel do povo na vida política da cidade; deve governar e transformar produtivamente as desuniões, os conflitos, que nascem naturalmente da participação popular na coisa pública:

[...] 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 a teu modo; e, se o manténs pequeno ou desarmado para poderes manejá-lo, se conquistares domínios, não os poderás conservar, ou eles se tornarão tão fracos que serás presa fácil de quem te atacar [...] (*Discursos*, I, 6).

Ora, se a expansão é natural em todas as repúblicas<sup>61</sup> e se estas quiserem se manter não há escolha: é necessário um povo numeroso tanto para criar um império quanto para defendê-lo. Mas, o risco é a dificuldade em manejar um povo numeroso. Daí a necessidade de permitir ao povo que participe das questões do Estado para desafogar seu desejo de liberdade; do contrário, o conflito – sempre inevitável – será negativo. Por isso, a escolha de Maquiavel entre estas duas alternativas é unívoca e sem hesitações: “[...] ao se ordenar uma república é preciso pensar no lado mais honroso, e ordenar tudo de tal modo que, mesmo quando a necessidade a induzisse a ampliar-se, fosse possível conservar o que já houvesse sido conquistado [...]” (*Discursos*, I, 6). E somente um povo numeroso é capaz de manter o que se conquistou, porque um povo pouco numeroso é facilmente vencido pelos conquistadores, o que inevitavelmente conduz à ruína. Por esta razão, continua Maquiavel, “[...] creio ser necessário seguir a ordenação romana [...]; porque não acredito ser possível encontrar um meio-termo entre uma e outra, e as inimizades que surgissem entre o povo e o senado deveriam ser toleradas e consideradas um inconveniente necessário para se chegar à grandeza romana [...]” (*Discursos*, I, 6). A conclusão de Maquiavel, portanto, não poderia ser outra: em primeiro lugar, expansão e liberdade estão intimamente ligadas; em segundo, o guardião da liberdade deve ser o povo exatamente porque ele é o único capaz de manter o império.

Quando Maquiavel fala da liberdade e dos meios necessários para salvaguardá-la, parece clara a disposição constitucional a imitar: a ordenação romana; e quais rechaçar: as ordenações de Esparta e de Veneza. As razões agora parecem evidentes: a ordenação romana é o modelo a ser seguido porque reconhece um papel político do povo, aceita os conflitos que resultam dos confrontos entre os humores da cidade e faz com que ordenações e leis, próprias das desuniões e dos tumultos, emergem em favor da liberdade. Neste quadro, a capacidade militar do povo, a sua coragem e a sua eficácia ao combater, não são senão outra face da sua participação na coisa pública que se exprime nos tumultos. Não se pode ter uma sem a outra.

---

<sup>61</sup> Maquiavel, ao refutar as ordenações de Esparta e Veneza como modelo de liberdade, pois teriam impedido os tumultos entre a nobreza e a plebe, argumenta que em função da tendência natural das repúblicas à expansão, ao império, tais constituições fatalmente levariam as duas cidades à ruína. Por isso não há escolha: “[...] como o crescimento é o veneno de semelhantes repúblicas, 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 a Veneza [...]”. (*Discursos* I, 6). No desenvolvimento do mesmo argumento, Maquiavel introduz o conceito de necessidade que derruba a tese de que uma república possa se manter livre sem se ampliar. Por isso, não há como manter a paz por muito tempo. Ora, como nada pode manter-se equilibrado já que “[...] todas as coisas humanas estão em movimento e não podem ficar paradas, é preciso que estejam subindo ou descendo; e a muitas coisas a que a razão não nos induz somos induzidos pela *necessidade*: de tal maneira que, depois de ordenarmos uma república capaz de manter-se sem ampliar-se, se a necessidade a levasse a ampliar-se, seríamos levados a destruir os seus fundamentos e a levá-la mais cedo à ruína [...]” (*Discursos* I, 6). Em função disso, como para manter-se é necessário um povo numeroso, e disso decorrem os conflitos pela ânsia do povo em não ser dominado pelos nobres, deve-se permitir o acesso dele às questões públicas.

Para Maquiavel, a participação do povo na coisa pública que se exprime nos conflitos e a sua capacidade militar que permite à república se ampliar e criar um império, estão inevitavelmente ligadas: “[...] se o estado romano se tornasse mais tranqüilo, decorreria o inconveniente de tornar-se também mais fraco, [...] de modo tal que, se Roma quisesse eliminar as razões dos seus tumultos, eliminaria também as razões de ampliar-se [...]” (*Discursos*, I, 6). O saldo positivo dos conflitos, além de ordenações e leis – quando seguidas e respeitadas pelos diferentes grupos sociais, mantêm a liberdade -, é também a potência do Estado que, por seu lado, funciona como mecanismo que permite ao povo desafogar seu humor, permitindo também, por essa razão, a manutenção da liberdade.

Ora, se liberdade e expansão estão irremediavelmente unidas, qual é o papel dos conflitos nesta relação? Novamente o capítulo 4 do primeiro livro dos *Discursos* parece crucial. Nele Maquiavel afirma que “[...] toda cidade deve ter os seus modos para permitir que o povo desafogue sua ambição, sobretudo as cidades que queiram valer-se do povo nas coisas importantes [...]”. Aqui está implícita a idéia de que a liberdade da cidade depende fundamentalmente do papel do povo na vida política. ‘Desafogar’ adequadamente o desejo popular é fator preponderante na construção das ‘coisas importantes’ da cidade. E a coisa mais importante na vida política é a liberdade pública. Parece clara a preferência de Maquiavel pelo elemento popular na constituição de um regime da liberdade em detrimento do modelo aristocrático. É, por esta razão, que o regime republicano é a melhor constituição política para o secretário florentino; e o é porque a liberdade é uma construção do povo e não dos grandes, porque “[...] os desejos dos povos livres raras vezes são perniciosos à liberdade, visto que nascem ou de serem oprimidos ou da suspeita de que virão a sê-lo [...]” (*Discursos*, I, 4). Assim, “[...] as instituições republicanas romanas apareceram e foram mantidas durante vários séculos [...] graças ao conflito civil [e] que elas foram tão mais firmes porque a república romana foi popular e não aristocrática” (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p.56).

Retomando o exemplo romano, Maquiavel demonstra a importância do papel do povo na criação de um regime livre: “[...] quando o povo queria obter uma lei, ou fazia alguma das coisas acima citadas [gritos, tumultos, a plebe toda a sair da cidade] 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 [...]” (*Discursos*, I, 4). Ora, estas manifestações do povo, que se opunha ao senado romano, representando o próprio movimento do conflito, produziam leis e ordenações benéficas a todo o corpo político. Não pode espantar, portanto, que quando o florentino se interroga em seguida sobre o problema “[...] onde se deposita com mais segurança a guarda da liberdade: no povo ou nos grandes [...]” (*Discursos* I, 5), onde deve ser colocado um poder de

última instância em condições de defender a liberdade, frente à alternativa ou no povo ou nos grandes, a sua resposta seja então unívoca e privilegia a solução romana que, ao seu juízo, colocava a guarda da liberdade no povo. “[...] É ele [o povo] que, com efeito, luta contra o desejo de dominação dos grandes para afirmar seu próprio desejo e fazendo isso, faz nascer leis favoráveis à liberdade [...]” (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p.59). O povo é melhor guardião da liberdade, pois não reivindica uma parte das magistraturas para dominar, e porque a expressão do desejo popular coloca em movimento um processo de construção de uma legislação que introduz a igualdade na distribuição das magistraturas e nos aspectos privados da existência.

A avaliação positiva que Maquiavel faz das desuniões e dos conflitos tem sugerido muitas vezes uma clara ruptura em relação a algumas representações compartilhadas pelas tradições do pensamento político antigo e medieval. Sustentar a tese de que os conflitos produzem bons efeitos significa, acima de tudo, tomar à distância a idéia clássica da concórdia (do grego, *homonoia*), recorrente em toda a reflexão política grega, idéia desenvolvida com maior ênfase tanto em Aristóteles quanto em Políbio<sup>62</sup>. Significa, ainda, contrapor-se conscientemente à idéia de ‘*ordem e concórdia*’<sup>63</sup> (do latim, “*concordia ordinum*”) de Cícero, com sua posição política defensora dos princípios aristocráticos. Do mesmo modo, a tese maquiaveliana dos conflitos como produtores de bons efeitos representa um nítido rompimento também com as elaborações mais próximas a ele. Referimo-nos, em primeiro lugar, à cultura pré-humanística e humanística de matriz retórica que dava grande relevo ao ideal da paz e da concórdia. E, em segundo, à tradição política florentina, a quem Maquiavel está diretamente ligado, que havia destacado a convicção de que as facções e os partidos constituíam uma ameaça mortal à liberdade da cidade e que, portanto, toda discórdia deveria ser descrita como *facciosa*.

As posições de Maquiavel se afastam com determinação desta tese da paz e da concórdia, assim como tomam à distância as posições filo-venezianas<sup>64</sup> difundidas por muitos pensadores do humanismo cívico que, no conjunto, formavam o ideal político a ser seguido pelas repúblicas italianas. O secretário florentino, ao avaliar positivamente os conflitos e as discórdias e, mais em geral, ao preferir o modelo romano ao veneziano, defende claramente

<sup>62</sup> Esta idéia da paz e da concórdia foi amplamente discutida no primeiro capítulo desta dissertação.

<sup>63</sup> *Idem*.

<sup>64</sup> Destacamos aqui o ‘mito de Veneza’ que se construiu no período de algumas décadas a partir de autores como Giorgio di Trebisonda a Francesco Filelfo, de Pietro Crinito a Bernardo Rucellai. Segundo estes autores, a excelência do governo restrito (*governo stretto*) da cidade de Veneza havia feito florescer a república evitando por todos os modos as discórdias e os conflitos. Tais discussões em torno da concórdia cívica como princípio da verdadeira liberdade política nos últimos anos do *Quattrocento* concluíam sempre com um elogio à Veneza e de seu governo e expressava constantemente uma posição filo-aristocrática.

uma posição filo-popular e anti-aristocrática. É, neste sentido, um ponto de vista radicalmente novo não apenas por sustentar os efeitos positivos dos conflitos, mas ao depositar no povo o papel destacado na criação de um regime da liberdade.

Por esta razão, a tese maquiaveliana dos conflitos como fonte de liberdade parece residir no desejo do povo. Isto não quer dizer que o povo seja o depositário do bom desejo, mas que a liberdade política depende sempre do modo de desejar do povo. Em outras palavras: o que determina ou a liberdade ou a corrupção do corpo político é a maneira pela qual o povo expressa seu desejo. Se o povo desejar apenas não ser dominado, seu desejo engendra a liberdade; se, porém, seu desejo se converter em desejo de domínio, seu desejo engendra a tirania e, conseqüentemente, a corrupção e a ruína da liberdade.

Nesta perspectiva, Maquiavel é enfático: os bons conflitos são aqueles que mantêm o frágil equilíbrio dos desejos antagônicos de grandes e povo. Retomando a idéia dos humores por nós descrita no tópico anterior, devemos lembrar que Maquiavel parte de uma pluralidade constitutiva do corpo social e político. Os sujeitos da vida política não são única e exclusivamente sujeitos individuais, mas são também, e em primeiro lugar, sujeitos coletivos, os humores – o povo e os grandes. Maquiavel pensa a comunidade política, a república, recorrendo à metáfora do organismo vivo. A cidade é, assim, um corpo misto. Porém, vale lembrar que, diferentemente da ciência médica antiga que julgava o corpo humano composto de quatro elementos, e que a saúde do corpo dependesse do equilíbrio recíproco destes quatro humores, o secretário florentino, ao tematizar os corpos mistos, o corpo político, sustenta que são compostos somente por dois humores e que o equilíbrio deles determina os efeitos políticos: ou a liberdade ou a corrupção do corpo político.

Retomando os efeitos positivos dos conflitos ocorridos em Roma, só podemos chegar a uma conclusão: os conflitos foram positivos naquela cidade por tanto tempo porque se manteve inalterada a correlação de forças dos dois humores. Dito de outro modo: foi a manutenção do equilíbrio das forças políticas e, conseqüentemente, a manutenção da desigualdade originária entre os desejos de grandes e povo, que permitiu aos conflitos produzirem a liberdade em Roma.

Retornemos aos *Discursos* (I, 4). Neste capítulo Maquiavel sublinha que “[...] dos Tarquínios aos Gracos [...] os tumultos de Roma raras vezes redundaram em exílio e raríssimas vezes em sangue [...]”. Esta característica dos tumultos é uma questão central do pensamento do florentino que, além desta passagem dos *Discursos*, a coloca em destaque em outro momento com afirmação semelhante. Assim, ainda no mesmo capítulo quatro, o autor sustenta que “[...] quem examinar bem o resultado [dos tumultos] não descobrirá que eles



deram origem a exílios ou violências em desfavor do bem comum, mas sim a leis e ordenações benéficas à liberdade pública [...]”. Os conflitos, as discórdias, por não fazerem recurso à violência privada, conduziram Roma à liberdade por cerca de quatrocentos anos. Os conflitos produziram liberdade e não violência armada ou exclusão dos cidadãos da vida política. Os conflitos criaram em Roma uma forma de manifestação que não levou nenhum sujeito, fosse individual ou coletivo, a ser excluído da vida cidadã.

Na *História de Florença* (III, 1), Maquiavel retoma o argumento: “[...] porque as inimizades havidas em Roma, no princípio, entre o povo e os nobres eram definidas por disputas, enquanto as de Florença o eram por combates; as de Roma terminavam com leis, enquanto as de Florença terminavam com o exílio e com a morte de muitos cidadãos [...]”. Diferentemente do que ocorrera em Roma, os conflitos praticados em Florença apresentam formas diversas. Analisando os tumultos ocorridos nas duas cidades, Maquiavel coloca em relevo seu conhecido raciocínio opositivo: em Roma o conflito se pratica disputando; em Florença, combatendo. Existe um crivo pelo qual o conflito permanece produtivo na vida política e se organiza como se fosse quase uma disputa e não degenera em guerra civil. É o caso de Roma. Porém, em Florença os conflitos redundaram em violência, assassinatos e exílios dos seus cidadãos<sup>65</sup>.

A disputa é sadia e positiva porque não altera o equilíbrio dos humores. Diferentemente dos combates, que invariavelmente degeneram em violência, em que o opositor é sempre um rival e visto como inimigo e, por esta razão, deve ser eliminado para ocupar-lhe sua posição, a disputa evoca discussão, divergência, que se resolve pela via do acordo, ainda que provisório. Novamente o exemplo romano é crucial. Para a solução dos confrontos entre a plebe e o senado, Roma criou as assembléias e o cargo de tribuno da plebe “[...] porque, além de concederem a parte que cabia ao povo na administração, tais tribunos foram constituídos para guardar a liberdade [...]” (*Discursos*, I, 4). Em outras palavras, segundo Adverse (2007, p.40), a agitação popular em Roma obrigou os grandes a reconhecer a plebe como sujeito político. A criação dos tribunos da plebe foi a resposta institucional para atender à demanda do povo.

Se os conflitos ocorridos em Roma entre grandes e povo confirmam a tese de Maquiavel de que os tumultos podem ser produtores de liberdade, resta compreender como isto foi possível. De acordo com o texto dos *Discursos*, Roma permaneceu livre enquanto o desejo popular, representado pelos tribunos da plebe, não se alterou. Mas porque o desejo do

---

<sup>65</sup> Isto será tema de análise do próximo tópico.

povo se manteve idêntico ao seu desejo originário? A resposta do florentino é a de que o desejo de não ser dominado do povo – manifestado nos tumultos, na oposição ao senado romano, nas manifestações públicas, na negação do seu nome no alistamento para a guerra - significava não um desejo de poder, de dominação, mas tão somente um desejo de não ser dominado pelos grandes. Quando o povo alcançava seu objetivo, fosse uma lei, fosse uma ordenação favorável à liberdade, o conflito se normalizava, até novo movimento de oposição aos grandes, fruto da necessidade do povo de manter-se livre da dominação. Assim, de acordo com Gaille-Nikodimov, a lei resultante dos conflitos toma lugar central na narrativa maquiaveliana: “[...] A fim de satisfazer seu desejo de não ser dominado, o povo busca, com efeito, obter uma representação institucional e leis que garantam seu estatuto e sua proteção em relação à ambição dos grandes. Com efeito, a lei submete os grandes e limita, até mesmo impede, sua dominação [...]” (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p.56).

É, portanto, na manutenção da diferença, da desigualdade no modo de desejar de grandes e povo que reside o aspecto positivo dos conflitos. É disso que fala Maquiavel em *Discursos* (I, 4) quando afirma que “[...] em Roma, a igualdade entre os cidadãos levou à grandíssima desigualdade [...]”. Porém, como se manifestou em Roma esta desigualdade? Para respondê-lo retornemos aos *Discursos* (I, 4): “[...] 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 que oito ou dez cidadãos [...]” (grifo nosso). Os tumultos são saudáveis e produzem liberdade porque os desejos de grandes e povo são diferentes.

Por fim, é no capítulo 1 do livro três da *História de Florença* que encontramos a confirmação da tese da manutenção da desigualdade originária dos desejos de grandes e povo como fundamento da idéia de que os conflitos podem ser fator de liberdade. De acordo com o texto, Maquiavel ensina que os efeitos positivos dos conflitos se devem aos fins a que se propõe um povo. Assim, a liberdade foi efeito dos confrontos entre grandes e povo “[...] porque o povo de Roma desejava gozar as supremas honras *ao lado* dos nobres [...]” (grifo nosso), e não sobre ou como os nobres. Desejar *com* e não *como*, ou *sobre*, é a chave para entender porque os conflitos em Roma produziram bons efeitos. Ao desejar dividir com os nobres *as supremas honras*, o povo mantinha seu desejo originário de não ser dominado, portanto, diferente do desejo dos grandes, que continuava sendo um desejo de dominação. É o equilíbrio dos humores do qual fala Maquiavel, pois os dois desejos não se equiparam. Se, ao contrário, o desejo do povo se igualasse ao desejo dos grandes, os efeitos dos conflitos seriam negativos. Tentar elucidar isso é o propósito do próximo tópico.

### 2.2.2 Os Maus Conflitos Como Domínio dos Humores de Uma Parte Sobre o Todo

Se no tópico imediatamente precedente havíamos visto que os bons conflitos são aqueles que resultam em liberdade ao corpo político porque mantêm o equilíbrio dos humores antagônicos de grandes e povo, os maus conflitos são aqueles em que o seu resultado é a sobreposição de um desejo sobre o outro e a anulação de toda e qualquer diferença dos desejos. Ou seja, para Maquiavel os maus conflitos são aqueles que, quando não adequadamente regulados em função da corrupção do corpo político, quebram o equilíbrio dos humores e desembocam em tirania na razão direta da imposição de um desejo sobre o outro. O desaparecimento da diferença originária dos desejos de grandes e povo destrói, desse modo, qualquer possibilidade de liberdade, conduzindo a comunidade política à ruína.

Assim, de acordo com Ames (2009, p.186), a relação política instituída pelo conflito estaria caracterizada, pois, por dois movimentos distintos. Por um lado, diz respeito à resistência recíproca à universalização de um dos regimes de humor, à imposição do humor de uma das partes ao conjunto do corpo político: os grandes procuram por todos os meios impedir o povo de estabelecer a liberdade de forma absoluta; o povo, por sua vez, se esforça como pode para evitar que os grandes exerçam o poder de forma completa. Esta caracterização dos dois humores representa o que poderíamos denominar de bons conflitos. Por outro lado, diz respeito à resistência recíproca à identificação de um regime de humor ao outro. Esta identificação tem lugar a partir do momento em que uma das partes renuncia ao seu humor, ao seu modo próprio de desejar, não porque pretende estabelecer a hegemonia de seu objetivo, e sim porque quer se colocar no lugar do humor do outro, ser como o outro. Esta definição é o que podemos chamar de maus conflitos.

Maquiavel sustenta a tese dos maus conflitos como desequilíbrio dos humores analisando o caso de Florença, que em oposição ao paradigma da república romana como modelo de liberdade, fruto dos tumultos entre a plebe e o senado, representa o paradigma dos maus conflitos que invariavelmente conduziram a república florentina ao caos político e à perda da liberdade. É nesta perspectiva que Maquiavel se pergunta sobre os efeitos nocivos dos conflitos e chega à conclusão de que a quebra do equilíbrio entre os humores de grandes e povo, isto é, a sobreposição de um desejo ao outro, é a causa direta da ruína da liberdade em Florença. E, se anteriormente havíamos visto que a guarda da liberdade deveria ser dada ao povo porque depende de seu desejo a criação de leis favoráveis à utilidade pública, aqui veremos que a perda da liberdade da cidade também reside no elemento popular, mais

precisamente na transformação do seu desejo: ele vai do desejo de não ser dominado a um desejo de dominação que pode ser satisfeito apenas em detrimento dos grandes.

Retornemos, pois, ao texto da *História de Florença* (III, 1): “[...] Tal diversidade de efeitos só pode ser causada pelos diferentes fins que os dois povos tinham em mira: porque o povo de Roma desejava gozar as supremas honras ao lado dos nobres, enquanto o de Florença combatia para ficar sozinho no governo, sem a participação dos nobres [...]”. Em Roma o povo exigia o reconhecimento de sua existência por parte dos nobres, como aconteceu na fase de implantação do tribunato, mas ao mesmo tempo reconhecia a existência destes e de suas instâncias: “o povo de Roma desejava gozar as supremas honras *ao lado* dos nobres”. Desejar *com* e não *sobre*, ou *como*, fez com que, muito provavelmente, se mantivesse o frágil equilíbrio das forças políticas e os tumultos não produzissem exílios ou violência em desfavor do bem comum; fez com que uma idéia de bem comum fosse mantida e que a procura de uma forma de utilidade comum não fosse abandonada. Já em Florença este tipo semelhante de reconhecimento entre os dois humores não ocorreu: o povo queria ficar “*sozinho no governo*, sem a participação dos nobres”. Desejar *sobre*, desejar *como*, representa o fim da diferença e o surgimento, em seu lugar, da prevalência de um desejo sobre o outro, fazendo com que se destruía o equilíbrio dos humores. A sucessão de violências e de exílios que caracterizou a história de Florença derivou desta vontade de domínio unilateral, desta tentativa de prevalecer completamente sobre a outra parte. Da experiência da falta de reconhecimento mútuo de grandes e povo e, mais precisamente, da idéia de um excesso do desejo de ambos, especialmente do desejo popular, se delineia a perspectiva negativa dos conflitos.

Os conflitos travados em Florença, descritos e interpretados por Maquiavel, representam o exemplo negativo dos confrontos dos humores. Mas, por que Florença é o modelo paradigmático dos maus conflitos? Para respondê-lo, devemos retornar aos *Discursos*.

No capítulo 7 do primeiro livro dos *Discursos* Maquiavel sublinha a necessidade e a importância das acusações para a conservação da liberdade numa república. No referido texto, o autor aponta dois pontos fundamentais para tal intento: o primeiro é que, por medo de serem acusados, os cidadãos nada intentam contra o Estado; e o segundo é que se permite o desafogo aos humores que crescem na cidade. E aqui aparece o dado crucial para Maquiavel: quando numa cidade “[...] tais humores não têm como desafogar-se por modos ordinários, recorre-se a modos extraordinários, que levam toda a república à ruína [...]” (*Discursos*, I, 7). Está evidente que os humores precisam de uma via que lhes permita o desafogo a fim de que não causem efeitos negativos ao corpo político. Esta via, porém, deve ser institucionalizada. Por isso, arremata o florentino: “[...] 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 [...]” (*Discursos*, I, 7). As leis permitem a manutenção do equilíbrio dos humores; é a lei a via ordinária que acolhe os conflitos e os canaliza para o bem do corpo político. Sem leis, os humores recorrem às vias extraordinárias para se desafogar: os conflitos, sem o mecanismo legal de regulação, passam do espaço público das disputas, dos debates, das discussões, para o campo privado, desembocando em disputas facciosas e partidárias que, por sua vez, redundam em combates, violência e exílios dos cidadãos.

Ora, em Roma os conflitos foram saudáveis à vida livre precisamente porque sua regulação se dava pelas vias ordinárias. “Porque, se um cidadão é punido ordinariamente, ainda que de modo injusto, segue-se pouca ou nenhuma desordem na república [...]” (*Discursos*, I, 7). Isto explica, segundo Maquiavel, o número reduzido de cidadãos exilados da república romana. Em Florença, por não existirem as vias ordinárias, os conflitos entre os cidadãos se resolviam pelas vias extraordinárias. Destas, decorrem a “[...] ofensa entre particulares, ofensa que gera medo; medo que busca defesas; para a defesa arranjam-se partidários; dos partidários nascem as facções nas cidades; das facções, a sua ruína [...]” (*Discursos*, I, 7). Os conflitos ocorridos em Florença, portanto, não podiam produzir liberdade porque não se resolviam no espaço público, mas longe deste, se travavam no campo privado, conduzindo o corpo político à violência armada, aos assassinatos, aos exílios e à constante guerra civil. Os conflitos não podiam conduzir o Estado à unidade, ainda que fosse provisória, porque o corpo político da cidade estava inevitavelmente cindido por grupos partidários e facções que combatiam entre si pela posse do poder.

Sem ordenações para a regulação dos conflitos – como a acusação formal e pública em Roma – em Florença “[...] as calúnias são feitas nas praças e nos pontos de encontro. Usa-se mais a calúnia onde menos se usa a acusação e onde as cidades estão menos ordenadas para recebê-las [...]. E, onde essa questão não é bem ordenada, sempre ocorrem grandes desordens [...]” (*Discursos*, I, 8). Ora, onde não há espaço para a acusação e a respectiva defesa do acusado, as calúnias tomam corpo e suscitam o ódio de todos os lados: “[...] deste se chegava à divisão, e da divisão às facções; das facções, à ruína [...]” (*Discursos*, I, 8). Os partidos e as facções nascem, portanto, nas cidades onde não há mecanismos de regulação dos conflitos, onde não existem meios ordinários para a contenção dos excessos dos humores. Desta forma, os conflitos se expressam livremente, acirrando as disputas, dividindo a cidade em grupos rivais – os partidos e as facções - e desembocando em violência armada. Chegando a este ponto os conflitos não podem produzir outra coisa senão a ruína da liberdade. São, pois, os partidos e as facções os responsáveis pelos maus conflitos. Foi o que ocorreu em Florença.

Como não havia um espaço institucionalizado que regulasse os conflitos, seus efeitos foram nefastos: “[...] em Florença essa desordem fez muito mal [...]” (*Discursos*, I, 8).

Citando o exemplo de Florença, Maquiavel condena com firmeza as divisões que dão lugar a partidos e facções. Além do capítulo 7 do primeiro livro dos *Discursos*, quando o autor recorda que, quando os conflitos se desvirtuam, isto é, quando não regulados pela vias ordinárias, se difundem o medo e o temor entre os cidadãos, fazendo-os recorrer às vias privadas para desafogar seus desejos, o capítulo 37 do primeiro livro faz referência semelhante: “[...] recorreu-se aos remédios privados [...]” para resolver as disputas decorrentes da lei agrária entre a plebe e a nobreza romana. Estes tumultos foram, pois, a causa da destruição da república: “[...] porque a nobreza romana sempre cedeu à plebe sem excessivos tumultos quando o assunto eram honras, mas, quando se tratou de patrimônio, foi tão grande sua obstinação na defesa deste que a plebe, para saciar seu apetite, recorreu aos meios extraordinários de que acima falamos [...]” (*Discursos*, I, 37). Quando o conflito assume contornos privados e econômicos assume formas violentas e não pode mais produzir liberdade. Atento a este critério, Maquiavel divide os fatos ocorridos na república romana em dois períodos: no primeiro, que vai da queda dos Tarquínios ao tribunate dos Graco, as desuniões, os tumultos, produziram boas leis e boas ordenações; no segundo, que vai dos Graco até o final da república, emblematicamente representado pela figura de César, as dissensões, os conflitos, desembocaram em combates violentos entre partidos e facções, e conduziram a cidade à perda da liberdade.

Portanto, para o secretário florentino, os conflitos resultam produtivos e não patológicos, sobretudo mediante duas condições: na primeira, se se mantiverem sem partidos e facções, isto é, se a luta, a disputa política não assume uma dimensão personalista; na segunda, se os conflitos não têm por objeto de desejo o patrimônio, os bens, mas as honras, o interesse público, ou seja, se não têm, pois, um caráter privado, um caráter econômico. Estes devem ser, portanto, os dois principais requisitos para que as desuniões e os tumultos não se transformem em desastrosas guerras civis. Em Florença os conflitos não puderam produzir liberdade exatamente porque as desuniões desta cidade não preenchiam estes dois requisitos. Do mesmo modo, os conflitos ocorridos em Roma durante os tumultos da lei agrária não puderam mais manter a liberdade da república porque os humores se converteram em ambição e as disputas passaram do campo político ao campo econômico e pessoal<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> Devemos parte de nossas reflexões desenvolvidas nestes dois tópicos ao texto de Marco Geuna: *Machiavlli ed il ruolo dei conflitti nella vita política*, (*Publicato in Conflitti, a cura de A. Arienzo e D. Caruso, Napoli, Dante & Descartes, PP. 19-57*). Disponível em:

A razão disto está, para Maquiavel, nas características da natureza humana que ele descreve no capítulo 7 do primeiro livro dos *Discursos*. A liberdade definiu em Roma com a lei agrária, e nunca se efetivou em Florença, ao longo da sua história, em função do caráter desejoso da natureza humana, segundo a qual “[...] os homens costumam afligir-se no mal e enfadar-se no bem [...] Porque, 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 [...]” . Ou ainda: “[...] os homens estimam mais o patrimônio que as honras [...]”, convicção fundamental de Maquiavel, freqüentemente repetida por ele. E estas afirmações são válidas tanto para os grandes como para o povo. Quando, pois, não houver freio para a ambição dos homens os conflitos dela resultantes serão negativos. Podemos compreender, agora, a história de Florença e a de seus conflitos, e as razões pelas quais naquela cidade as divisões andavam se multiplicando, porque naquela cidade, “[...] primeiro os nobres se dividiram entre si, e depois houve a divisão entre os nobres e o povo, e, por último, entre o povo e a plebe; e muitas vezes ocorreu que uma dessas partes, tendo vencido, dividiu-se em duas, e de tais divisões tiveram origem tantas mortes, tantos exílios [...]” (*História de Florença*, proêmio).

Diante deste quadro, em Florença os conflitos redundaram negativos não porque não se buscasse suprimi-los – o que, de todo modo, é impossível -, mas tampouco porque não se buscava regulá-los como o havia feito Roma, o que a impediu de obter seus efeitos positivos. De acordo com Aranovich (2007, p.XXIII), essa incapacidade da cidade de Florença em regular e conter os excessos dos conflitos fez com que a cisão primeira, existente em todas as repúblicas, se degenerasse em uma divisão constante e insolúvel a cada momento. Para Maquiavel, isso ocorreu por não terem existido em Florença, como existiam em Roma, leis que regulassem as inimizades na república. Não se pode, pois, responsabilizar os ódios e as inimizades pelos efeitos nocivos que originam, pois não é possível evitá-los. A responsabilidade por esses efeitos reside na ausência de uma ordenação que impeça que esse ódio se manifeste por meios extraordinários.

O agravamento das divisões no interior da cidade conduz a república no caminho inverso da liberdade: a corrupção. A corrupção é a progressiva deficiência da ordenação vigente diante dos ataques privados que buscam submetê-la. A manutenção da liberdade depende, portanto, da contínua criação de ordenações e leis que subordinem os homens – e

isso se refere primordialmente aos grandes – aos modos públicos e os tornem inábeis a perseguir a utilidade privada em detrimento da utilidade comum. Assim,

[...] se a liberdade dos florentinos pouco a pouco se perdeu ou foi vendida, é porque não foram criadas as leis que impediam a cisão da cidade em partidos. A eliminação de uma facção pela outra, continuamente praticada pelos florentinos desde a derrota dos nobres [...], sem que as causas da contínua fragmentação da cidade fossem sanadas, não apenas era ineficaz, como também preparava as bases para a cisão seguinte e enfraquecia a cidade, privando-a de cidadãos e riquezas (ARANOVICH, 2007, p. XXIV).

Por esta razão, os conflitos não puderam produzir bons efeitos porque o corpo político florentino estava corrompido, fruto da gradativa corrosão das ordenações e da degradação dos costumes civis. Esta corrupção foi resultado de uma ordenação insuficiente ou inadequada, que não impediu a equiparação dos humores antagônicos – cuja conseqüência foi a supressão da heterogeneidade no modo de alcançar a finalidade de cada parte –, e que inevitavelmente conduziu Florença à perda da vida livre.

Se os conflitos podem ser, portanto, bons ou maus, e já explicitamos as suas características, é necessário ainda verificar outra característica dos maus conflitos: a corrupção da república que engendram. Neste sentido, cabe perguntar: se, como vimos, os conflitos são salutareos para a vida livre republicana, como entender a relação eles e a corrupção? Qual a solução do problema da corrupção da república resultante dos maus conflitos proposta por Maquiavel? É o que convém agora investigar.



### 3 O CONFLITO CIVIL E A CORRUPÇÃO DA REPÚBLICA: A RE-FUNDAÇÃO E A RESTAURAÇÃO DA LIBERDADE

Vimos ao final do capítulo anterior que os conflitos, tomados a partir dos seus efeitos, podem ser ou bons ou maus: são bons quando produzem leis favoráveis ao *vivere libero*<sup>67</sup>, à liberdade; são maus quando corrompem o corpo político ou, se este já estiver corrompido, não há possibilidade alguma de que possam produzir liberdade. No segundo caso, estamos diante de um problema que a república parece não conseguir resolver. Aliás, nestas circunstâncias, a sobrevivência da própria república está seriamente ameaçada. E isto nos conduz a uma importante interrogação: como a república pode restaurar a boa vida política, o *vivere libero*, quando suas leis e instituições fracassam? Qual a ação política que podemos depreender do pensamento de Maquiavel para dar solução ao problema da corrupção<sup>68</sup> do corpo político?

A corrupção, para Maquiavel, é uma categoria do político: mais que um acidente ou fenômeno particular da política, a corrupção se mostra inerente à política mesma, portanto, a todo poder tão corruptível como corruptor. Por esta razão, é inconcebível pensar a política à margem da corrupção, bem como, e por isso mesmo, tampouco cabe pensar a corrupção fora da política, pois é corrupto tudo aquilo que se subtrai ao domínio do político. Entretanto, Maquiavel não analisa a corrupção em termos ético-morais ou econômicos, senão especificamente políticos. Além disso, se a corrupção pode ser atribuída aos homens, é mais relevante o conceito de corrupção que remete a um problema institucional: “[...] são principalmente corruptos os povos ou as cidades, o regime político ou de governo, e quando a corrupção afeta as pessoas e os políticos é porque as instituições já se encontram corrompidas ao permitir a corrupção de seus ‘membros’ [...]” (PARGA, 2005, p.481). E o lugar privilegiado da corrupção é o regime republicano, já que numa tirania governada por um príncipe ou numa oligarquia dominada pela classe dirigente, não há propriamente corrupção, já que estes sistemas são em si mesmos corruptos. Daí a exceção de umas poucas referências feitas pelo florentino n’*O Príncipe* (capítulos IV, VII e XVII), e na *História de Florença*, onde especificamente se trata de poderes que corrompem. Todas as menções à corrupção se

---

<sup>67</sup> Para o florentino a expressão *vivere libero* tem um significado político e remete à uma forma política institucionalizada.

<sup>68</sup> Não é nossa intenção aqui fazer uma descrição detalhada do processo de corrupção dos Estados presente no pensamento maquiaveliano. Interessa apenas afirmar que a corrupção é um dado pressuposto no pensamento político do florentino e que o nosso objetivo é analisar tão somente as implicações deste evento político decorrente do conflito em relação à liberdade republicana e a possível solução – se é que ela é realmente possível – apontada pelo autor. No entanto, vale indicar alguns textos de autores que abordam o tema de forma bastante esclarecedora, tais como PARGA, José Sánchez. *Poder y política en Maquiavelo*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2005; e MARTINS, José Antônio. *Os fundamentos da república e sua corrupção nos Discursos de Maquiavel*. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, USP, São Paulo.

encontram nos *Discursos*, em cujo primeiro livro Maquiavel dedica quatro capítulos ao assunto: “um povo corrompido que se torne livre com enorme dificuldade se mantém livre” (I, 17); “de que modo, nas cidades corrompidas, se poderia manter um estado livre que já exista ou ordená-lo, caso não exista” (I, 18); “da facilidade de se corromperem os homens” (I, 42); e “de como é fácil conduzir as coisas nas cidades onde a multidão não está corrompida [...]” (I, 55). Ainda que não encontremos uma definição de corrupção no pensamento do secretário florentino, poderíamos identificá-la como o oposto ao político: se político é a sobreposição do público ao privado, corrupto é a sobreposição do privado ao público. Os maus conflitos se referem exatamente a esta última. Se esta é a dinâmica da corrupção, e que aflige a vida livre republicana, quais as possibilidades de resolução deste problema que podemos encontrar no pensamento de Maquiavel?

A resposta de Maquiavel parece ser o retorno ao princípio, isto é, a instauração de uma nova ordem política capaz de frear a corrupção e restaurar a liberdade republicana: ou a reforma das ordenações (*ordini*) ou a instauração de uma nova constituição política (*costituzione*). De acordo com Maquiavel, “[...] essa recondução ao princípio, em se tratando das repúblicas, pode ocorrer por acontecimento extrínseco ou por prudência intrínseca [...]” (*Discursos*, III, 1). Para o florentino, as repúblicas passam necessariamente por ciclos no decorrer do tempo que podem conduzi-las à destruição. Se as leis e as instituições republicanas não estiverem preparadas para as transformações ocorridas no tempo, o corpo político se corrompe. Por isso, nas repúblicas assoladas pela corrupção, onde se sobrepõem os interesses privados ao bem comum, o corpo político “[...] haverá de, necessariamente, morrer, se nada ocorrer que o reconduza às condições iniciais [*la riduca al segno*]” (*Discursos*, III, 1), instaurando-se a desordem e, conseqüentemente, a ruína do *vivere libero*. A renovação parece, pois, ser o único caminho para a reestruturação da liberdade republicana porque “[...] são mais bem ordenadas e têm vida mais longa aquelas [repúblicas] que, mediante suas ordenações, podem renovar-se muitas vezes, ou que, por algum acontecimento independente de tal ordenação, procedem a tal renovação. E é mais claro que a luz que, não se renovando, tais corpos não duram” (*Discursos*, III, 1). Maquiavel chama atenção, desta forma, ao retorno ao princípio, remetendo seu significado à experiência da violência originária. Os Estados e as instituições somente se mantêm na medida em que se renovarem ao produzirem um retorno constante aos seus princípios.

Em relação ao acontecimento extrínseco, Maquiavel se refere a alguma força externa que provoque uma resposta interna, reestruturando as ordenações do Estado que “[...] começavam a macular-se [...]” (*Discursos*, III, 1). A ameaça extrínseca tem papel importante

na restauração da liberdade porque recoloca a dimensão pública acima das “[...] vantagens pessoais de que parecessem carecer [...]” (*Discursos*, III, 1). Citando o exemplo da tomada de Roma pelos franceses e as ordenações criadas para retomá-la, Maquiavel apresenta os efeitos benéficos suscitados por tal força ameaçadora: “[...] porque, logo depois da retomada de Roma, foram renovadas todas as ordenações da antiga religião, foram punidos os Fábios que haviam combatido ‘contra jus gentium’, e logo depois tanto se passou a prezar a *virtù* e a bondade de Camilo que o senado e os outros, pondo de lado a inveja, voltaram a depositar nele todo o peso da república [...]” (*Discursos*, III, 1). A ameaça externa tem o poder de congregar as forças internas para salvaguardar a liberdade da pátria. Esta ocasião é propícia para a elaboração das reformas institucionais que podem restabelecer a vida livre. Estabelecidas as novas ordenações, renascem as virtudes cívicas dos cidadãos e a valorização do bem comum, antes ofuscadas pelos interesses privados.

Quanto à prudência intrínseca, “[...] ou provém de alguma lei que muitas vezes reveja a conduta dos homens que pertencem àquele corpo, ou de *algum homem bom* que surja entre eles e que, com seus exemplos e suas obras virtuosas, produza o mesmo efeito de uma ordenação” (*Discursos*, III, 1, grifo nosso). Em relação à lei, Maquiavel sublinha que ela deve ser capaz de frear os impulsos dos homens a fim de impedir que os interesses pessoais se sobreponham ao bem comum. Daí a dinâmica da vida política: a força motriz da política é o conflito civil que, ao buscar o equilíbrio das forças antagônicas, produz leis que devem se adequar às mudanças engendradas pela dinâmica social. É disto que fala Maquiavel quando afirma que “[...] 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 [...]” (*Discursos*, III, 1). No entanto, a lei que não consegue mais dar conta de responder aos novos desafios do tempo é insuficiente para evitar a corrupção política, daí a necessidade das reformas políticas. A precariedade da lei reside na impetuosidade dos desejos dos homens que, com o passar dos tempos, esquecem o medo da punição. Para a reforma das ordenações, o florentino sugere que “[...] deveriam passar-se, no máximo, dez anos, pois, passado esse tempo, os homens começam a mudar os costumes e a transgredir as leis [...]”; e acrescenta que “[...] se nada surgir que lhes traga a punição à memória e renove o medo em seus espíritos, logo se acumularão tantos delinquentes, que já não será possível puni-los sem perigo [...]” (*Discursos*, III, 1). Quando isto acontece, as ordenações, ainda que reformadas, não podem mais impedir a decadência do *vivere libero*. Neste caso, resta uma última alternativa para restaurar a liberdade: a *virtù* de um homem que faça de tudo para colocar as

ordenações em prática, contrariando todos aqueles que as transgridem. O exemplo disso Maquiavel o descreve nos *Discursos* (III, 1):

E, antes da tomada de Roma pelos franceses, foram notáveis, como execuções, a morte dos filhos de Bruto, a morte dos dez cidadãos, a do frumentário Mélio; depois da tomada de Roma, a morte de Mânlio Capitolino, a do filho de Mânlio Torquato, a execução imposta por Papírio Cursor a Fábio, seu mestre de cavalaria, a acusação dos Cipiões. Eram extraordinárias e notáveis, que, sempre que ocorriam, faziam os homens retornar às condições iniciais [*segno*], 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 [...]”.

Se as forças extrínsecas podem ter papel importante na restauração da vida livre, são, no entanto, as forças intrínsecas - as reformas das leis e das ordenações, aliadas às ações dos homens de *virtù* -, as que têm maior poder de manter a liberdade do Estado e dos cidadãos; a ausência destas é responsável pela corrupção do *vivere civile*<sup>69</sup> e, conseqüentemente, do *vivere libero*. Assim, quando “[...] essas duas coisas começaram a rarear, também começaram a multiplicar-se as corrupções [...]” (*Discursos*, III, 1). Ou seja, para evitar o risco da destruição do *vivere libero* é necessário, de tempos em tempos, o retorno ao princípio, seja pela reforma das leis e ordenações, seja pela introdução de uma nova constituição. “[...] Conclui-se, portanto, que não há coisa mais necessária à vida comum [...] do que devolver-lhe a reputação que tinha no início, bem como cuidar que a tal efeito se chegue por meio de boas ordenações ou bons homens, e não por alguma força extrínseca [...]” (*Discursos*, III, 1). Mas, que retorno ao princípio é esse do qual fala Maquiavel?

De acordo com Ames (2009, p.191), a força renovadora presente no princípio da vida política destacado por Maquiavel não consiste num conteúdo constitucional determinado. A origem à qual é preciso retornar periodicamente é, de certo modo, anterior a qualquer conteúdo. É o próprio momento constitutivo que é preciso reviver, não o modo de viver que motivou sua origem: a virtude, certamente, mas, sobretudo o medo, o terror e a punição. É, pois, a violência originária que, expondo os homens ao risco, “[...] restaura o prestígio e o vigor iniciais” (*Discursos*, III, 1) dos Estados e instituições. Assim, é a violência que está na base do *vivere civile* e do *vivere libero*, na medida em que é a guerra externa que mantém o bom funcionamento das instituições e das leis internas; e quando as disputas<sup>70</sup> internas levam ao esquecimento do interesse comum, é o retorno à experiência do momento originário que restaura a *virtù* cívica. Ou seja, é o retorno à violência originária que pode restaurar o vigor

<sup>69</sup> Para Maquiavel o *vivere civile* remete a uma existência socialmente aceitável, pacífica e ordenada, portanto, dependente das instituições políticas.

<sup>70</sup> Evidentemente são aqueles conflitos de grandes e povo que degeneraram em disputas facciosas e partidárias.

inicial das instituições republicanas e recobrar a liberdade do corpo político.

O que parece estar em jogo, para Maquiavel, é que mesmo sabendo da importância dos conflitos para a criação de instituições favoráveis à liberdade, ele não ignora o fato de os mesmos conflitos poderem levar uma república a se desviar de seu rumo e enveredar pelo caminho da corrupção política. Assim, para Maquiavel, o principal sujeito da corrupção, posto que se trata de um fenômeno político, não são as pessoas e os indivíduos, senão, sobretudo, os coletivos: a cidade ou a república. “[...] É o regime político civil e especificamente republicano, o que aparece como principal sujeito da corrupção [...]” (PARGA, 2005, p.482). Apesar do efeito salutar dos conflitos, pode acontecer que uma república se desvie de sua rota, como fez questão de destacar no caso de Florença; quando isso ocorre é necessário retomar as origens, recobrar a condição inicial. Ora, a análise dos instrumentos de acusação pública, muito benéficos para a vida política romana, revelou que eles haviam se transformado, em Florença, em calúnias, gerando mortes e exílios dos cidadãos e incessantes disputas facciosas pelo poder da cidade. Em tal contexto, a corrupção política vai tomando forma e se faz necessário reordenar o corpo político, buscando reencontrar o mecanismo político de princípio que permitiu o ordenamento da república, isto é, da vida livre. Vale lembrar que o resgate não é só do mecanismo, no caso dos conflitos, primeiro protagonizado por Rômulo, mas da finalidade que esses conflitos possuíam. Não basta ressaltar que os conflitos produzem boas instituições: eles devem ter como fim a constituição de uma república. Quando não resultam em leis favoráveis à liberdade, portanto, à boa vida política republicana, é necessário o retorno às origens, o que somente pode ocorrer pela *virtù* de um homem só:

E 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 homem 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; e nenhum sábio engenho repreenderá ninguém por alguma ação extraordinária que tenha cometido para ordenar um reino ou constituir uma república. Cumpre que, se o fato o acusa, o efeito o escuse; e quando o efeito for bom, como o de Rômulo, sempre o escusará: porque se deve repreender quem é violento para estragar, e não quem o é para consertar. 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 (*Discursos*, I, 9).

É possível depreender duas conclusões mutuamente pressupostas deste trecho dos *Discursos*. A primeira: o retorno ao princípio e a restauração da liberdade são possíveis

somente pela *virtù* de um homem; a segunda: uma vez recobrada a liberdade a autoridade do reordenador deve ser desfeita sob risco de transformá-la num regime despótico. É necessário explorar melhor estas idéias.

Parece que a corrupção de uma república tem na *virtù* de um homem singular sua possibilidade de restauração, já que, de certo modo, suas ações podem salvar a cidade da ruína. Acerca dessa corrupção que se avizinha, é necessária a ação do reordenamento, do retorno ao princípio, mas este é possível apenas quando a constituição política apresenta seus primeiros sinais de declínio. Este sinal, porém, é de uma instituição apenas e não do corpo político como um todo. Ainda que se possa falar em corrupção política, essa não se apoderou, ao menos por enquanto, de todo o Estado, o que permite o seu reordenamento.

É o que afirma Maquiavel no capítulo 17 do livro I dos *Discursos* ao analisar a corrupção dos reis romanos: “[...] porque, considerando o grau de corrupção a que haviam chegado aqueles reis, [...] e se a corrupção que neles havia tivesse começado a espalhar-se pelos membros, uma vez que estes também estivessem corrompidos, teria sido impossível reformá-la. [...]”. Assim, mesmo “[...] perdida a cabeça quando o busto ainda estava íntegro, os membros puderam facilmente voltar a viver livres e ordenados [...]” (*Discursos*, I, 17). Ou seja, só há possibilidade de recobrar a liberdade de um Estado se o corpo político ainda não estiver completamente tomado pela corrupção. É, pois, nesta ocasião que os conflitos de grandes e povo são salutares, pois têm a capacidade de produzir leis e instituições favoráveis ao bem comum. Neste caso, as reformas institucionais e a criação de um novo corpo de leis são suficientes para reconduzir o Estado ao *vivere libero*, pois, como sublinha o florentino, a “[...] ausência de corrupção 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” (*Discursos*, I, 17).

Criar novas leis e ordenações capazes de impedir a queda do *vivere libero* é o que parece estar na raiz do pensamento político maquiaveliano. Quando as ordenações republicanas estão sólidas os “tumultos” não representam perigo à vida livre; ao contrário, são os conflitos que forçam novas ordenações que favorecem o equilíbrio das relações sociais. É prova disso a criação de uma nova ordenação como o tribunato da plebe em Roma. Embora, esta cidade estivesse marcada pelos tumultos e ameaçada pelos perigos das perturbações entre a plebe e a nobreza “[...] chegou-se à criação dos tribunos, para a segurança da plebe; e [os romanos] ordenaram tanta preeminência e reputação que a partir de então puderam ser sempre intermediários entre a plebe e o senado, obviando à insolência dos nobres” (*Discursos*, I, 3). Por isso, “[...] é uma falha irreparável não providenciar em tempo a colocação do freio das

leis ali onde o arbítrio e o caos, a ambição das facções e a violência das lutas tomaram conta ameaçando levar à ruína o Estado todo [...]” (AMES, 2002, p.113). Esta tese da criação de leis com força suficiente para impedir que a ambição dos homens degenerem a boa vida política é reforçada por Martins (2007, p.78-9), quando afirma que “[...] as leis e os ordenamentos, apesar de se apresentarem de modo negativo, já que são freios aos impulsos humanos, desempenham um papel positivo e igualmente necessário para a vida política da cidade [...]”. Aos olhos de Maquiavel os tribunos da plebe representaram este freio que impediu que os nobres realizassem plenamente o seu desejo de potência.

Assim, se de um lado, a corrupção ainda não atingiu o nível da metástase no corpo político, as leis e as ordenações republicanas têm força suficiente para regular os conflitos de grandes e povo e, mais do que isso, fazer com que eles sejam favoráveis ao *vivere libero*, de outro, a recíproca também é verdadeira: se o corpo político estiver tomado por inteiro pela corrupção, as leis e as ordenações – ainda que reformadas pela dinâmica própria do conflito - de nada valem; neste estágio da corrupção somente a *virtù* de um homem será capaz de restaurar a liberdade ao corpo político, pois, “[...] se a corrupção consiste em destruir o público e o político, não há outro modo de eliminar aquela a não ser re-instaurando e re-fundando estas dimensões [...]” (PARGA, 2005, p.487). Ou seja, onde as disputas se tornaram privadas não são suficientes as reformas institucionais e a criação de novas ordenações; mais que isso, é preciso re-fundar o Estado, tarefa que cabe a um homem de *virtù* que reconduza o corpo político às origens.

Posto desse modo, o problema da corrupção, longe de atribuí-lo a um fatalismo ou acidente, não é alheio às lutas sociais e nem à dominação dos que são mais poderosos; no fenômeno da corrupção, se assinala e se resolve o permanente jogo dominação/não-dominação dos diferentes grupos sociais. Quando “[...] é tanta a matéria corrupta, não bastam leis para contê-la, é preciso ordenar junto com elas maior força, que é a mão régia, que, com poder absoluto e excessivo, ponha cobro à excessiva ambição e corrupção dos poderosos [...]” (*Discursos*, I, 55).

Ora, de acordo com esta tese, o secretário florentino chama atenção para dois aspectos próprios à natureza dinâmica do conflito: em primeiro lugar, se a corrupção ainda não atingiu o corpo político, os conflitos são positivos e produzem leis favoráveis à liberdade; em segundo, se a corrupção tomou o corpo político por inteiro, é necessário um homem de *virtù* que restaure as instituições corrompidas e o reconduza ao *vivere civile* e ao *vivere libero*. Assim, “[...] onde a matéria não é corrupta, os tumultos e outros escândalos não causam danos: onde é corrupta, de nada valem leis bem-ordenadas, se estas não forem criadas por

alguém que, com extrema força, as faça observar, a tal ponto que a matéria se torne boa [...]” (*Discursos*, I, 17). Este alguém de que fala Maquiavel é o homem de *virtù* que, tomando para si a responsabilidade do retorno ao princípio, é o único capaz de frear a corrupção engendrada pelos maus conflitos “[...] porque se percebe [...] que uma cidade que entrou em decadência, por corrupção da matéria, se porventura for soerguida, só poderá sê-lo pela *virtù* dum homem que ainda esteja vivo, e não por *virtù* do povo [*dello universale*] a dar sustentação a boas ordenações [...]” (*Discursos*, I, 17). De acordo com isto, Bignotto (1991, p.203) afirma que Maquiavel claramente exclui “[...] a hipótese de um povo que recupera por si só a liberdade, dando a entender que cabe aos grandes homens tentarem essa empresa [...]”.

A corrupção merece destaque no pensamento do florentino exatamente porque, no jogo político, corrupção e liberdade se definem como realidades opostas, contraditórias. Enquanto a liberdade se identifica com o regime republicano e se define pela submissão do privado ao público, a “[...] corrupção é toda submissão do público ao privado, a perversão dos interesses coletivos pelos particulares [...]” (PARGA, 2005, p.488). Assim, corromper o público ou corromper as leis, não significa outra coisa que submeter as práticas, os recursos e os ideais republicanos às ambições privadas. Nesta perspectiva, o conceito de corrupção aparece como um fio condutor alivanhando negativamente o tema das divisões e facções, das lutas e conflitos: os maus conflitos não são outra coisa que “[...] a apropriação privada do público, com a conseqüente despolitização do público e a privatização da política; a submissão do bem comum aos benefícios particulares [...]” (PARGA, 2005, p.488).

Se Maquiavel se interessa pela corrupção, todavia insiste na corrupção especificamente política, que consiste na privatização das instituições políticas – das leis e das ordenações -, as quais são apropriadas pelos cidadãos particulares para seus interesses privados; é a privatização da política, o que se constitui em paradigma e parâmetro de toda corrupção. E precisamente neste aspecto substancial da corrupção se põe em relevo sua fundamental politicidade, já que nela se marcam e condensam as lutas sociais: “[...] o domínio de uma classe<sup>71</sup> sobre a outra não se exerce senão através de sua privatização da política e da apropriação do público, enquanto que a classe dominada luta para defender o público e proteger-se na política. Não pensar a corrupção em termos de lutas sociais é passar por alto sua fundamental natureza política [...]” (PARGA, 2005, p.488).

Parece estar aqui a resposta ao problema da relação entre a liberdade republicana e a

---

<sup>71</sup> Parga utiliza o termo “classe” quando se refere ao conflito político, o que pode oferecer um risco de reduzir os termos utilizados por Maquiavel na sua análise do conflito de grandes e povo ao binômio marxista burguesia/proletariado. Na nossa análise procuramos manter a denominação “conflito de humores”, própria do pensamento maquiaveliano.



corrupção resultante dos maus conflitos. Para Maquiavel, só faz sentido falar de um poder forte, centrado no homem de *virtù*, quando os conflitos, não podendo mais se regular por si mesmos e produzir leis favoráveis ao *vivere civile* e à liberdade, ameaçam o corpo político. Quando os conflitos degeneram em disputas partidárias, facciosas, as leis que deles resultam, ainda que “bem-ordenadas”, não podem e não conseguem frear a corrupção. Neste estágio, para o florentino, ainda é possível salvar a liberdade do Estado, desde que a incumbência de tal tarefa seja dada a um homem de *virtù*. É a ocasião do governante que, “com extrema força”, pode fazer cumprir as leis e reconduzir o corpo político à liberdade, “[...] porque não há leis nem ordenações bastantes para frear uma corrupção generalizada [*universale*] [...]” (*Discursos*, I, 18). É preciso, pois, buscar nas vias extraordinárias a solução para a corrupção, coisa da qual fala Maquiavel no capítulo 18 do livro I dos *Discursos* para justificar a necessidade de um homem só nessa tarefa: “[...] porque, para tanto, não basta usar medidas ordinárias, visto que os modos ordinários são maus; mas é necessário recorrer ao extraordinário, como a violência e as armas, tornando-se, antes de mais nada, príncipe em tal cidade, para poder dispô-la a seu modo [...]”.

No entanto, Maquiavel é categórico ao afirmar a grande dificuldade<sup>72</sup> desta empresa porque, de acordo com ele, “[...] a reordenação de uma cidade para a vida política pressupõe um homem bom, e tornar-se príncipe de uma república pela violência pressupõe um homem mau, ver-se-á que raríssimas vezes um homem bom queira tornar-se príncipe por vias más, ainda que o fim seja bom [...]” (*Discursos*, I, 18). E conclui que “[...] também é raro que um malvado, tornando-se príncipe, deseje bem obrar e que se lhe incuta no ânimo o bom uso da autoridade que conquistou por meios maus” (*Discursos*, I, 18).

Disso podemos inferir que a tarefa de restauração da vida livre republicana terá maior possibilidade de sucesso se ocorrer no momento da corrupção das leis (*ordini*) apenas. De outro lado, maior será a dificuldade de reordenação quando a corrupção tiver de todo tomado o corpo político, pela quase absoluta impossibilidade de surgir alguém que não tenha ainda sido corrompido. Por detrás desta afirmação Maquiavel, na verdade, se interroga para saber se a ação humana é realmente capaz de dominar o processo de corrupção. A conclusão do autor não parece ser nada otimista: “de tudo o que dissemos [...] provém a dificuldade, ou a

<sup>72</sup> De acordo com Bignotto (1991, p.204), nem mesmo a ação do homem de *virtù* é garantia de que a república possa recobrar a liberdade de princípio. “Deixando de lado as fórmulas polibianas, que reconfortam o leitor afirmando a existência de ciclos históricos bem determinados, Maquiavel confronta-nos com a indeterminação da ação humana e com nossa incapacidade de reduzi-la a um modelo inteiramente racional. Sendo um elemento constitutivo de todos os regimes, a corrupção é um limite impossível de ser transposto pelos atores políticos”. No final do capítulo 18 do primeiro livro dos *Discursos*, Maquiavel, entretanto, assinala uma pequena possibilidade de restauração da liberdade republicana: que o homem de *virtù* responsável por esta tarefa não tenha “[...] o sujeito maculado por aquela corrupção [...]”.

impossibilidade, de nas cidades corrompidas manter ou criar uma república. [...]” (*Discursos*, I, 18).

No entanto, sublinha Maquiavel, ainda que a república tenha se corrompido completamente ou

[...] em se precisando criar ou manter uma [república], seria necessário, antes, reduzi-la ao estado régio do que ao estado popular; para que os homens insolentes que não pudessem ser corrigidos pelas leis fossem de algum modo, freados por uma autoridade quase régia. E torná-los bons por outros meios seria empresa crudelíssima ou de todo impossível [...] (*Discursos*, I, 18).

A nova constituição resultante da ação do homem de *virtù*, que com mão “quase régia” restaure a liberdade, é, pois, um meio extraordinário, necessário apenas enquanto o corpo político estiver ameaçado pela corrupção e pela degeneração em função dos maus conflitos de grandes e povo. Ora, o modo ordinário da vida política ao qual se refere Maquiavel é a república. Quando esta não consegue mais canalizar os conflitos de grandes e povo para o bem comum e produzir leis capazes de manter a comunidade política ordenada, ela deve ceder espaço a um modelo político extraordinário, a uma nova constituição, que restaure o vigor das leis e ordenações e salvasse o *vivere libero*. Somente esta nova constituição, subordinada a uma “autoridade quase régia” e dotada de poderes extraordinários, é capaz de fazer frente aos maus conflitos que corromperam a república, reformá-la e restaurar-lhe a liberdade. Entretanto, Maquiavel alerta que a tarefa desta “autoridade quase régia” é “crudelíssima” e somente pode proporcionar bons resultados para a vida política se tal homem não tiver “[...] o sujeito maculado por aquela corrupção [...]” (*Discursos*, I, 18).

De acordo com Maquiavel, é na ocasião da corrupção da cidade que é possível verificar se os governantes têm ou não a *virtù* necessária para o comando do Estado. Esta ocasião não é resultado do trabalho do político, mas uma oportunidade concedida num tempo cíclico, exigindo daquele que governa a sabedoria de bem aproveitá-la. Maquiavel fala disso no capítulo VI d’*O Príncipe* quando estabelece as relações entre *virtù* e *fortuna*. De acordo com o florentino, ainda que a ocasião seja um aspecto importante da política, “[...] aquele que depende menos da fortuna consegue melhores resultados [...]. Quanto aos que, pela própria *virtù* e não pela fortuna, se tornaram príncipes, digo que os mais importantes foram Moisés, Ciro, Rômulo, Teseu etc. [...]”. Assim, ao examinar as ações e as vidas destes homens, Maquiavel afirma que “[...] não receberam da fortuna mais do que a ocasião, que lhes deu a matéria para introduzirem a forma que lhes aprouvesse. E sem ocasião a *virtù* de seu ânimo se teria perdido, assim como, sem a *virtù*, a ocasião teria vindo em vão” (*O Príncipe*, VI). A

ocasião nada mais é, pois, do que a corrupção da cidade, que precisa ser reordenada para a restauração da vida livre. Assim, cabe àqueles que aspiram ao poder tomar a difícil decisão de reordenar a cidade e com isso aproveitar o momento propício e tornar-se glorioso ou deixar escapar a ocasião e tornar-se mal-afamado. Os que tomam para si, no momento oportuno, a responsabilidade da reordenação, são os verdadeiros homens de *virtù*. Citando os exemplos daqueles homens do passado que aproveitaram a ocasião oferecida pela *fortuna* e a moldaram com a sua *virtù*, Maquiavel sublinha que essas ocasiões “[...] tornaram aqueles homens afortunados; enquanto sua excelente *virtù* fez com que reconhecessem a ocasião. Com isso, trouxeram honra e felicidade às suas pátrias” (*O Príncipe*, VI). A tese se repete, ainda que em outros termos, nos *Discursos* (I, 10): “[...] E o príncipe que realmente buscar a glória mundana deverá desejar ter nas mãos uma cidade corrompida, não para destruí-la de todo, como César, mas para reordená-la, como Rômulo. E, realmente, os céus não podem dar aos homens maior ocasião de glória, nem os homens podem desejar glória maior [...]”.

A importância do papel do homem de *virtù* parece, pois, emergir neste contexto da degeneração da vida política. Contudo, a glória do governante não está em utilizar o poder, e a oportunidade dada pela *fortuna*, para utilizá-lo em benefício próprio. Ao contrário, a glória daquele que governa está em reordenar uma cidade que está corrompida e reconduzi-la ao *vivere civile* e à liberdade. É, no entanto, apenas a *virtù* de um homem só que pode trilhar o caminho do retorno aos princípios e recuperar a liberdade perdida, porque apenas um homem assim tem “[...] tal reputação e é tão alto o seu exemplo que os homens bons desejam imitá-lo e os maus se envergonham de viver de modo contrário ao dele [...]” (*Discursos*, III, 1). Entretanto, observa Ames (2002, p.121), o importante é observar que a escolha entre conquista – ou fundação ou re-fundação – ou manutenção não é determinada pelo arbítrio da vontade, da ambição ou do desejo de glória dos dirigentes. O critério da escolha está sempre nas coisas. É, portanto, o imperativo da necessidade que determina o verdadeiro papel do príncipe reformador do Estado porque, como o sublinha Maquiavel, “a muitas coisas a que a razão não nos induz somos induzidos pela necessidade [...]” (*Discursos*, I, 6).

Destarte, a tarefa de reconduzir a cidade à experiência originária é um trabalho árduo. Aquele que deseja fazê-lo deve considerar as dificuldades da conquista e da manutenção do Estado. Quanto à conquista, Maquiavel observa que as dificuldades que tem um governante para efetivá-la nascem em parte da nova ordem e dos novos métodos que é obrigado a introduzir para fundar o seu Estado e a sua segurança. “[...] Devemos convir que não há coisa mais difícil de se fazer, mais duvidosa de se alcançar, ou mais perigosa de se manejar do que ser o introdutor de uma nova ordem, porque quem o é tem por inimigos todos aqueles que se

beneficiam com a antiga ordem, e como tímidos defensores todos aqueles a quem as novas instituições beneficiariam [...]” (*O Príncipe*, VI). Se a dificuldade da conquista é a novidade que engendra, ela, no entanto, não deve ser obstáculo para o fundador do Estado. O que Maquiavel sugere, então, é verificar quais são os métodos adequados para o governante obter sucesso: “[...] é necessário [...] examinar se estes inovadores dispõem de meios próprios ou dependem de outros, isto é, se para realizar sua obra precisam pedir ou podem forçar [...]” (*O Príncipe*, VI). A resposta do florentino é unívoca: “[...] 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 arruínam [...]” (*O Príncipe*, VI). Se a força é a via pela qual se conquista o Estado, ela também o é para mantê-lo. O argumento maquiaveliano se sustenta na concepção, já conhecida, da natureza humana, segundo a qual “[...] 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 [...]” (*O Príncipe*, VI). No entanto, não é o uso da força bruta pura e simplesmente da qual fala Maquiavel; é a força conjugada com a sabedoria, da qual são dotados apenas os homens de *virtù*. Uma vez superados os perigos da conquista, tais homens passam a ser “[...] venerados, tendo aniquilado os que tinham inveja de suas qualidades, tornam-se poderosos, seguros, honrados e felizes” (*O Príncipe*, VI).

Maquiavel destaca que a virtude do governante está, então, em usar de todos os ardis para evitar o conflito civil num período de degeneração das instituições, evitando a desordem: o político de *virtù* na chefia do Estado é um momento breve e excepcional, e somente a ele os homens isentam de culpa pelo uso de meios indiscriminados, em conjunturas de grave perigo para a comunidade. Por isso, podemos depreender, sem medo de nos equivocarmos, que o homem de Estado de Maquiavel, a partir da leitura do capítulo XVIII d’*O Príncipe*, é aquele que realiza grandes coisas: o que conta na conduta do homem de Estado é o fim, a grande coisa, avaliados a partir da importância política da ação; o grande feito é a prova de *virtù* dada pelo governante em suas ações em função da salvação da liberdade da pátria. E, para a realização deste fim grandioso, ele não deve se preocupar em observar os pactos estabelecidos, em manter a palavra dada, porque “[...] o que conta por fim são os resultados; cuide pois o príncipe de vencer e manter o poder: os meios serão sempre julgados honrosos e louvados por todos, porque o vulgo está sempre voltado para as aparências e para o resultado das coisas [...]” (*O Príncipe*, XVIII). Se a finalidade do homem de Estado é a restauração do *vivere civile* e do *vivere libero*, então são legítimas todas as ações na consecução desta tarefa.

Maquiavel ensina que a energia criadora de uma sociedade livre não é dádiva dos heróis fundadores ou dos políticos de *virtù*. Ela advém sempre do sistema de oposição entre os grandes e o povo e, assim, os conflitos sociais são necessários porque próprios à natureza mesma da liberdade. As condições desta não são arbitrárias, mantendo relação necessária com o grau de igualdade existente no interior do Estado. Para Maquiavel é “[...] o nascimento da desigualdade o fator social que dá origem à corrupção [...]” (BIGNOTTO, 1991, p.204) e à inaptidão para o *vivere libero*, para cuja eliminação é preciso pedir socorro a remédios extraordinários, coisa que poucos homens sabem ou querem fazer. Disso deriva que a estabilidade política depende de boas leis e instituições, pois o poder puramente pessoal degenera facilmente em tirania e instabilidade. O homem providencial jamais é um tirano. O herói fundador do Estado e o político de *virtù*, por si sós, não instituem o melhor regime e a melhor sociedade: seu papel é tão somente o de criar as condições que favoreçam a reforma do Estado, ou, em última instância, a sua re-fundação, instaurando instituições (*ordini*) que assegurem a liberdade. Para isso deve contar com o apoio popular, pois o nível de solidariedade é maior quando o povo participa do governo. Homens acostumados a viver em liberdade identificam-se com os negócios de seu Estado e o defendem como coisa sua.

Deste ponto de vista, nada foi mais difícil para os romanos do que a conquista de povos vizinhos amantes da liberdade. A grandeza romana deve ser atribuída à liberdade de seus cidadãos, e a vocação imperial não poderia ter sido realizada sem a ampla participação do povo nos negócios públicos. Um povo dócil ou aterrorizado não seria capaz de encontrar forças e motivação para conquistar o mundo. Numa nação não corrompida, onde as instituições mantenham pela educação e pelo exemplo as virtudes cívicas, os cidadãos sobrepõem os interesses gerais aos particulares. A liberdade reforça a coesão interna e desanima as pretensões de conquista dos Estados rivais.

Acerca desta hipótese, parece clara a proposição de Maquiavel sobre o papel do homem de *virtù*: diante dos maus conflitos e da corrupção do corpo político, cabe a ele a tarefa de re-fundação do Estado que, uma vez assentado em boas e sólidas leis (*ordini*) e instituições, estará livre e estável, momento em que não necessitará mais da *virtù* de um homem só para se manter. A tese do florentino se desvela na *História de Florença* (IV, 1):

Porque apenas o nome liberdade é celebrado pelos arautos da licença, que são os populares, e pelos da servidão, que são os nobres, pois nenhum deles deseja submeter-se às leis nem aos homens. A verdade é que só quando ocorre (o que é raro), para boa fortuna da cidade, o surgimento de algum cidadão sábio, bom e poderoso, que ordene leis capazes de aquietar os humores dos nobres e do povo ou de impedi-los de agir mal, é possível considerar livre tal cidade e estável e firme o

seu estado; porque, depois de fundado em boas leis e boas ordenações, não necessitará, para manter-se, da *virtù* de um homem só, como os outros.

De acordo com Martins (2007, p.115), as mudanças empreendidas por um homem sábio são mais salutares do que aquelas realizadas por várias pessoas. Ao considerar as reformas de um Estado, Maquiavel não vê como algo bom a distribuição desse poder reformador entre muitos. Isso porque, para modificar as instituições vigentes, faz-se necessário um poder extraordinário, um poder que use de meios incomuns para que os resultados sejam bons. Porém, esse poder nas mãos de muitos redundaria em violência desenfreada, já que os homens, na visão maquiaveliana, propensos ao mal e não ao bem, usam de modo ambicioso aquilo que um só usou de modo virtuoso. Com efeito, no caso das reformas institucionais, delegar poderes extraordinários para um só “homem sábio” é a atitude adequada.

Mas, como é possível ao homem de *virtù* realizar tão árdua tarefa? Maquiavel sublinha, em primeiro lugar, as características que deve ter o governante para que tenha sucesso na ação: ser “cidadão sábio, bom e poderoso”; e, em segundo, acrescenta: “que ordene leis capazes de aquietar os humores dos nobres e do povo ou de impedi-los de agir mal”. Como se pode notar claramente, Maquiavel vê no homem de *virtù* apenas um mal necessário para que o corpo político recobre a ordem e a estabilidade perdidas pelos maus conflitos. Quando o dissenso degenerou em lutas incessantes pelo poder entre grupos facciosos e partidários, resta ao homem de *virtù* restaurar a liberdade do Estado, pois nestas condições ela já estará perdida no corpo dos cidadãos, corrompidos pelo desejo de domínio. E está igualmente claro que a reforma - ou re-fundação - do Estado deve ser feita por um homem só, dotado de *virtù* e de sabedoria.

Não parece fácil encontrar num homem todas estas qualidades. Para o florentino, elas se resumem no que denomina *virtù*. Em outras palavras: Maquiavel entende que somente um homem dotado de tais características – sabedoria, bondade<sup>73</sup> e poder - é capaz de frear os efeitos nocivos dos maus conflitos, porque estes tomam força e corpo onde faltaram boas ordenações e boas leis, porque “[...] na cidade que quiser manter-se mais com facções do que com leis, a facção que ficar sem oposição haverá de, necessariamente, dividir-se; porque não poderá defender-se dos modos privados que ela mesma ordenara para sua própria segurança [...]” (*História de Florença*, III, 5). Isto se deve, fundamentalmente, porque nenhuma

---

<sup>73</sup> O conceito de bondade não se confunde aqui com o conceito cristão, mas tem uma conotação política. Para Maquiavel, o príncipe bom é aquele que consegue administrar os conflitos, sobrepor o interesse público ao privado e salvaguardar a liberdade do Estado. Do mesmo modo que a liberdade da qual fala Maquiavel é política, também o é o conceito de bondade.

república assolada pelas incessantes disputas pela hegemonia do poder, cujos governos variaram e variam freqüentemente do Estado tirânico ao licencioso, é capaz de manter a estabilidade e, conseqüentemente, a liberdade, porque

[...] neles, em razão dos poderosos inimigos que têm, não há nem pode haver estabilidade alguma; pois um não agrada aos homens bons, e o outro desagrade aos sábios; um pode facilmente fazer o mal, o outro dificilmente pode fazer o bem; num é demasiada a autoridade dos homens insolentes; no outro, a dos néscios; ambos precisam ser mantidos pela *virtù* e pela fortuna de um homem, que em razão da morte pode vir a faltar, ou em razão de dificuldade pode tornar-se inútil (*História de Florença*, IV, 1).

Ora, está evidente para Maquiavel que, onde o corpo político se corrompeu os conflitos são nocivos, porque nenhuma ordenação ou lei que nasça como efeito deles pode acalmar os humores antagônicos. Aos olhos de Maquiavel não se trata mais de um bom conflito, porque as disputas migraram do campo político para o campo humano. Nestas condições, o que está em jogo não é mais o bem público, mas o bem privado. Maquiavel é incisivo neste ponto: para fazer frente a um Estado corrompido – entenda-se república – o único remédio possível é um homem de *virtù* que, emergindo e se sobrepondo aos dois humores antagônicos, é o único capaz de criar novas leis e novas ordenações, inclusive com o uso de “força extrema”, que possam conduzir novamente o corpo político à estabilidade e à liberdade.

Depois desta exposição, resta-nos ainda analisar o problema do conflito dos humores de grandes e povo no principado, mais especificamente, no principado civil. Neste regime político, evidentemente, o conflito apresenta nuances diferentes das de uma república e precisa ser analisado a partir de outro enfoque: se na república o conflito, em razão das leis que dele resultam, é entendido como fundamento da liberdade política, no principado Maquiavel o analisa em relação à manutenção e à conservação do poder político. Assim, o par oposto de grandes e povo é compreendido pelo florentino a partir das alianças que o príncipe necessariamente deve fazer com um dos dois humores para manter-se e conservar-se no poder. Por isso, Maquiavel se interroga sobre a questão das alianças: diante dos dois humores antagônicos, em quem deve apoiar-se o príncipe a fim de que possa conservar-se e manter-se no poder? Será que a escolha entre uma ou outra das partes é ou não relevante para a conservação do poder do príncipe? Neste sentido, qual é a melhor escolha a ser feita: apoiar-se no povo ou aliar-se aos grandes?

É o que resta ainda a ser investigado.

#### 4 O CONFLITO POLÍTICO E O JOGO DE ALIANÇAS NO PRINCIPADO CIVIL

Na análise anterior discutimos a importância e a necessidade da fundação e da re-fundação do Estado para que o corpo político não desapareça imerso na corrupção e possa manter o *vivere libero*. Para evitar a ruína do Estado e restaurar a liberdade, Maquiavel assinala a necessidade do retorno ao princípio, o que somente pode ser feito mediante a reforma das leis e das ordenações e, caso estas sejam insuficientes, apenas por um homem de *virtù* que, por meio de uma “força extrema”, seja capaz de realizar a tarefa de recondução do Estado à boa vida política. Entretanto, recobrada a liberdade do corpo político o homem de *virtù* sai de cena e as leis e as instituições, agora reformadas, garantem a estabilidade e a liberdade do Estado. Neste momento, os conflitos podem novamente ser o motor da vida política e produzir leis favoráveis à liberdade.

Contudo, não poderíamos deixar de analisar o problema do conflito num regime diverso da república, o principado. Neste regime de governo, Maquiavel compreende o conflito de grandes e povo numa outra dinâmica, própria à manutenção e à conservação do poder político. Daí a necessidade e a importância da questão das alianças no jogo político diante dos humores antagônicos, presentes em todas as formas políticas. Deste ponto de vista, o conflito de grandes e povo, diferentemente do que ocorre na república, não é tomado em relação à liberdade resultante do confronto dos desejos antagônicos, mas da necessidade que tem o príncipe de escolher um dos dois humores para que possa manter-se no poder.

Maquiavel alerta que quem deseja tornar-se príncipe somente terá sucesso se souber buscar o apoio político que lhe permita manter-se no poder. O recurso à força não é, pois, suficiente para o príncipe conquistar e manter a conquista; é preciso mais que isso: é necessário sabedoria para governar. Como em toda cidade existem sempre duas forças políticas opositoras – os grandes e o povo -, o príncipe deverá escolher entre um e outro humor o apoio de que necessita. A aliança se impõe porque o governante, para conquistar e manter-se à frente do Estado, deve se fortalecer buscando o apoio de uma dessas partes em conflito. A opção do príncipe determinará o destino político da cidade: ou a tirania ou a liberdade. Diante desta constatação, o príncipe se depara com uma encruzilhada: deve aliar-se ao povo ou aos grandes? Para podermos responder adequadamente ao problema, é preciso analisar, primeiramente, como Maquiavel compreende o papel político do principado para, em seguida, tentar encontrar a melhor solução apontada pelo florentino no que se refere à questão das alianças políticas, especialmente no que se refere à conservação do poder do príncipe não num regime autoritário, mas numa forma de governo que nasce da oposição dos humores que,



para desafogarem seus apetites, conferem poder a um terceiro.

Para Maquiavel, o que dá sustentação ao principado é o reconhecimento dos súditos da existência do poder soberano exercido pelo príncipe. Não se trata, portanto, de legitimidade jurídica do principado, mas da ausência de contestação ao poder instituído. Assim, para não ser contestado e manter-se reconhecido, o príncipe deve atender a duas exigências fundamentais: a primeira se refere à segurança dos súditos; a segunda, a de estabelecer a ordem e manter a estabilidade política do Estado. Para o florentino, o principado se conserva apenas se conseguir realizar estas duas tarefas. Com efeito, uma questão se impõe: será que, nestas condições, o conflito pode ser neutralizado ou apenas canalizado pelo príncipe? A dúvida é reforçada pelo fato de num principado, à primeira vista, a segurança e a estabilidade serem dependentes exclusivamente da *virtù* do príncipe. O príncipe controlaria os conflitos pelo uso da força ou pela distribuição de favores, não tendo, portanto, como efetivar a regulação do conflito pela mesma via como ocorre numa república: a vazão dos desejos de grandes e povo pela via institucional.

Diante destas considerações, cabe perguntar: se os objetivos do príncipe, para manter-se no poder, são a garantia da segurança dos súditos e o estabelecimento da ordem, como deve proceder o príncipe em relação ao conflito? Deve o príncipe anular ou acolher o conflito de grandes e povo? Maquiavel sugere que o príncipe sábio e prudente deve acolher os distintos humores para que encontrem desafogo e canalizar suas energias de modo a garantir-se no poder.

Assim, a hipótese mais viável de resolução do problema do conflito dos humores no principado civil parece indicar que cada humor busca no príncipe a segurança contra o outro humor, especialmente o povo, que vê no príncipe um protetor contra a tentativa de dominação dos grandes. Frente ao jogo dominação/não-dominação, quanto mais o príncipe conseguir garantir a segurança dos súditos e permitir que desafoguem seus apetites, mais facilmente – ou com menor dificuldade – preservará a ordem, e os conflitos não serão ameaça nem ao corpo político, nem à conservação do poder do príncipe.

Maquiavel desenvolve esta tese no capítulo IX d’*O Príncipe – o Principado Civil* - ao enunciar que “[...] em todas as cidades, existem estes dois humores diversos que nascem da seguinte razão: o povo não querer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo [...]”. O secretário florentino define a política, portanto, como o resultado do conflito entre estes dois atores políticos distintos, isto é, do conflito dos humores antagônicos de grandes e povo. Além disso, a escolha da melhor instituição política não depende mais de um caráter abstrato, mas concreto, da análise da

realidade. Ao afirmar isso, nosso autor rompe com toda a tradição do pensamento político ao ver nos conflitos, não uma ameaça, mas uma garantia de manutenção da liberdade<sup>74</sup>. É o que quer dizer Maquiavel quando conclui sua tese: “[...] desses dois apetites diferentes, nasce nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença” (*O Príncipe*, IX). Diante desta descrição que Maquiavel faz do principado civil, podemos depreender que o conflito político é a força motriz de qualquer Estado, na medida em que todas as instituições políticas nascem da tentativa de responder às demandas sociais e políticas produzidas por ele. As instituições nada mais são que a tentativa de dar vazão aos desejos em conflito. O conflito é, desse modo, o elemento determinante da constituição dos regimes de governo.

Assim, de acordo com Lefort<sup>75</sup> (1972, p.381), se nos capítulos precedentes ao capítulo IX d’*O Príncipe* Maquiavel havia esboçado as classificações tradicionais dos principados, onde se encontram opostos regimes legítimos e regimes ilegítimos, regimes sãos e regimes corrompidos, neste – no *principado civil* - o florentino resume todo poder à solução que se dá ao conflito dos humores. A partir desta constatação Maquiavel sugere que conta unicamente a maneira como se resolve este antagonismo de desejos. Assim, onde este engendra um poder que se eleva acima da sociedade e a subordina inteiramente à sua autoridade, surge o principado; onde ele se rege de tal maneira que ninguém está submetido a ninguém, e a vida se regula pela lei que dele nasce, surge a liberdade; onde ele é impotente para se suprimir no seio de uma ordem estável, se impõe a desordem, a tirania. Nesta perspectiva, pouco importa em particular distinguir o tirano e o príncipe; mas se é possível confundi-los, isto não se deve mais unicamente ao fato de eles terem de responder ao mesmo problema de governo; “[...] a razão mais profunda é que as mesmas causas explicam seu advento, que a monarquia é sempre um efeito da divisão civil” (LEFORT, 1972, p.381).

Em relação às características específicas do principado civil maquiaveliano, é preciso notar que o povo confere autoridade ao príncipe pelo simples fato de que deseja escapar ao domínio dos grandes. Se o príncipe não garantir a segurança do povo contra os apetites dos grandes, será abandonado por ele, o que levará o povo a apoiar outro que possa lhe assegurar

---

<sup>74</sup> Como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, os pré-humanistas, ao contrário de Maquiavel, viam nas facções existentes no interior das cidades-repúblicas italianas uma ameaça à paz interna e, conseqüentemente, à liberdade. O mesmo ocorria no pensamento medieval, para quem toda discórdia deveria ser considerada como facciosa. Os teóricos humanistas seguem nesta mesma esteira do pensamento político. Maquiavel concorda, em partes, com esta tradição: são as facções e os partidos os responsáveis pela perda da liberdade política. No entanto, ao enunciar que os conflitos estão na base de toda a vida política e que deles depende o regime político a ser instituído, Maquiavel estabelece uma ruptura com esta tradição. A liberdade não provém da negação dos conflitos pura e simplesmente, mas da sua regulação institucional.

<sup>75</sup> Para estas referências servimo-nos da tradução feita por José Luiz Ames da obra de LEFORT, Claude. *Le travail de l’oeuvre Maquiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

tal garantia. Os grandes, por sua vez, escolhem um entre si e o fazem príncipe para saciar seu desejo de poder. É disto que fala Maquiavel ao descrever a tipologia do principado civil: “o principado provém do povo ou dos grandes, segundo a oportunidade que tiver uma ou outra dessas partes [...]”<sup>76</sup> (*O Príncipe*, IX). Nesta afirmação, Maquiavel nos dá uma pista fundamental para podermos compreender a fisiologia do conflito no principado: aos olhos do florentino, o príncipe é aquele que chega ao poder mediante a vitória de um dos dois desejos antagônicos. Assim, o príncipe ou representa o desejo popular, ou representa o desejo dos grandes. Senão, vejamos:

Quando os grandes percebem que não podem resistir ao povo, começam a exaltar a fama de um deles e o tornam príncipe para poder, sob sua sombra, desafogar seu apetite. O povo também, quando percebe que não pode resistir aos grandes, confere reputação a alguém e o faz príncipe, para ser defendido por sua autoridade (*O Príncipe*, IX).

Este dado nos remete a um problema crucial: o conflito somente pode ser produtivo quando mantém a heterogeneidade, quando os desejos de grandes e povo mantêm as diferenças originárias e as características que lhes são próprias, isto é, quando ambos continuarem a desejar de maneira diferente: os grandes com o desejo de comandar e oprimir o povo e o povo com o desejo de não ser comandado nem oprimido pelos grandes; e quando

---

<sup>76</sup> Neste ponto parece importante uma referência ao pensamento hobbesiano. Se para Hobbes o Estado é uma criação humana do nada, isto é, se antes do Estado havia apenas uma multiplicidade de singulares, o povo somente passa a ter existência política pela mediação do soberano. Deste modo, Hobbes divide a política entre antes e depois do Estado. Antes da criação do estado civil – o que Hobbes denomina de Estado de Natureza-, existe um conflito generalizado entre os homens na consecução de seus desejos. Não há qualquer limite para os desejos humanos, o que coloca em perigo a própria existência dos indivíduos, obrigando-os a permanecer em constante alerta contra os perigos imputados pelos desejos alheios. Para escapar ao jugo dos desejos irrefreados e incontrolados e salvaguardar a própria existência, os homens aceitam, mediante um contrato, abrir mão da liberdade natural e criar o Estado Civil. O Estado Civil tem a finalidade de neutralizar o conflito civil através da figura do soberano que, a partir da autoridade que lhe foi conferida pelo contrato, tem o poder de criar e aplicar as leis. A multiplicidade dos singulares dá lugar à unidade promovida pelo soberano: os indivíduos são agora seus súditos. O conflito se dissolve sob o manto da autoridade real e em seu lugar reina a paz e a prosperidade dos súditos. Assim, o soberano, representante legítimo do povo, ao agir age como o conjunto dos singulares, pois foram estes que lhe conferiram autoridade para tal. Nesta afirmação de Maquiavel, dois pontos divergem do pensamento de Hobbes: em primeiro lugar, o príncipe – ou soberano – não resulta de um contrato, de um pacto, mas da oportunidade que tiverem os dois humores antagônicos de impor-se um ao outro – ou o povo ou os grandes; e, em segundo lugar, o conflito dos humores, em Maquiavel, jamais pode alcançar um termo, um fim – ele é sempre permanente. Com efeito, não encontramos em Maquiavel nenhuma alusão à origem contratual do Estado como em Hobbes. Antes, o Estado é resultado sempre de um permanente conflito de humores: “o povo não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo” (*O Príncipe*, IX). O príncipe, no pensamento maquiaveliano, não é aquele que representa o povo, como em Hobbes. Nem tampouco o povo é a unificação da multiplicidade de singulares pela ação do príncipe. Contudo, o príncipe pode e deve interagir com o povo para produzir duas coisas: em primeiro lugar o príncipe deve ser capaz de produzir uma unificação temporária que assegure a segurança do povo; é isto que o povo espera do príncipe: ser defendido por sua autoridade dos apetites dos grandes; em segundo, o príncipe precisa, para manter-se, dar vazão aos desejos antagônicos de grandes e povo que constituem o seu principado. Caso não o faça, as disputas internas conduzem o principado à destruição. No entanto, esta vazão deve ser institucionalizada por meio do compartilhamento do poder tanto com o povo quanto com os grandes.

nenhum dos dois humores consegue a consecução de seu desejo na completude. No entanto, não é o que acontece na descrição da tese acima. No principado civil, a dinâmica do conflito ganha uma nova dimensão: ao introduzir a figura do príncipe, Maquiavel dá novos contornos ao problema do conflito, fazendo emergir novas questões: qual o significado político desta oposição de desejos de grandes e povo no principado? Será que o povo, ao desejar não ser comandado, faz com que os grandes se aproveitem do comando para oprimi-lo? Ou será que o comando dos grandes é considerado em si mesmo como opressão para o povo e que este deseja simplesmente não ser comandado?

Ao formular estas indagações, o problema do conflito de grandes e povo, quando comparado à república, parece evidenciar uma dinâmica diferente no principado. Nesta instituição, para Maquiavel, o desejo de não-opressão do povo não significa que este abra caminho para que os grandes se utilizem do poder para oprimir aquele gratuitamente. A posse exclusiva do poder por parte dos grandes é, em si mesma, um risco latente e permanente de opressão a que está sujeito o povo. Por não querer sofrer esta opressão, o povo escolhe um terceiro que possa lhe garantir a não-opressão dos grandes.

Desta constatação nasce a seguinte questão: quem chega ao poder por cooperação de uma dessas forças – de grandes e povo – consegue manter e usar o poder? Para Maquiavel, o que está em jogo quando fala da instauração do principado a partir do conflito de humores é o risco de se perder completamente a liberdade do corpo político. Por isso, ao cogitar as duas possibilidades de aliança que se apresentam ao príncipe – ou os grandes ou o povo -, o florentino não hesita em afirmar que ele deve se apoiar no povo. As razões desta opção ele as esclarece no capítulo IX d' *O Príncipe*: o príncipe deve apoiar-se no povo porque o seu objeto de desejo é a liberdade, ao passo que o objeto de desejo dos grandes é o poder. Apoiar-se no povo, portanto, significa não precisar rivalizar com ninguém já que seu objeto de desejo é a liberdade e não o domínio, ao passo que aliar-se aos grandes significa competir com muitos que desejam o mesmo objeto: o poder. Por isso, o príncipe de *virtù* é aquele que sabe aproveitar a ocasião para agir corretamente e impor sua vontade nos rumos da história. A ocasião da qual fala Maquiavel é aquela em que o corpo político ainda não está totalmente corrompido e pode ainda ser reconduzido à liberdade pelo fundador do Estado. Nesta ocasião, o melhor aliado para conquistar e manter-se no poder é o povo.

Do mesmo modo, de acordo com Lefort (1972, p.398-9), estamos certos ao pensar que a audácia do fundador consiste justamente nisto que ele subverte a hierarquia estabelecida, arruína o poder dos grandes e, para edificar o seu, se volta para o povo. Sem dúvida, a violência da qual faz uso lhe é necessária para triunfar sobre a incredulidade dos homens, para

convencer aqueles que não acreditam nas coisas novas se eles não as vêem já realizadas numa experiência segura, mas os princípios da política não se resumem naqueles da força. Quando o florentino escreve: um príncipe que mobilizou “[...] a maioria com seu ânimo e seu regime, ele jamais ficará desiludido com o povo e verá que lançou bons fundamentos” (*O Príncipe*, IX), faz entender que estes princípios determinam a aliança do príncipe e do povo.

Entretanto, o príncipe que chega ao poder mediante o apoio de qualquer um dos dois humores deve levar em conta que tal apoio se deu somente porque quem o conferiu o fez apenas porque esperava algo em troca. Maquiavel descreve os custos das alianças políticas no capítulo III d’*O Príncipe* ao abordar os principados mistos. Assim, alerta que quem deseja se tornar senhor de um principado deve se lembrar do “[...] fato de os homens gostarem de mudar de senhor, se acreditam que, com isso, irão melhorar [...]”. Contudo, o problema principal que as alianças suscitam não parece ser este, nem os inimigos que o príncipe angariou ao efetuar a conquista. A dificuldade maior reside justamente em não poder atender satisfatoriamente os amigos que o apoiaram “[...] pela impossibilidade de atendê-los conforme esperavam [...]” e por não poder “[...] usar contra eles um remédio forte, uma vez que lhes [deve] obrigações [...]” (*O Príncipe*, III). O exemplo que o ilustra é o caso do “[...] rei da França, Luís XII, que rapidamente ocupou Milão e rapidamente a perdeu [...]” (*O Príncipe*, III), pois o povo desta cidade, ao perceber que os futuros benefícios esperados com tal conquista seriam menores que os aborrecimentos provocados pelo novo príncipe, tratou de desfazer a aliança imediatamente, o que causou a perda da conquista e a ruína do príncipe invasor.

A situação que se descortina, portanto, é que toda aliança, seja ela qual for, é sempre uma troca: de um lado, o aliado espera favores pelo apoio concedido; de outro, sem o apoio, o príncipe não chega ao poder. Contudo, ao necessitar do apoio, e, portanto, se comprometer com as exigências dos aliados, o príncipe consegue governar? Diante deste fato, a questão que se impõe ao príncipe é esta: como atender em parte as forças aliadas sem, no entanto, satisfazê-las completamente? A resposta ao problema parece ser dupla: em primeiro lugar, o príncipe deve escolher um modo de governo em função de sua reputação em relação aos aliados a fim de manter-se no poder; e, em segundo, suas escolhas estratégicas devem ser consideradas em relação às forças sociais em conflito. É o que agora pretendemos esclarecer.

Em relação ao primeiro caso, o argumento é conhecido: o governo a ser instituído pelo príncipe deve levar em conta a verdade efetiva das coisas (*verità effettuale delle cose*):

“[...] sendo meu intento escrever algo útil para quem me ler, parece-me mais conveniente procurar a verdade efetiva das coisas do que o que se imaginou sobre elas [...], 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 arruinar-se que a preservar-se; pois um homem que queria fazer em todas as coisas profissão de bondade deve arruinar-se entre tantos que não são bons. Daí ser necessário a um príncipe, se quiser manter-se, aprender a poder não ser bom e a valer-se ou não disto segundo a necessidade” (*O Príncipe*, XV).

Levando em consideração os homens reais e, principalmente o príncipe real, Maquiavel sublinha que a posição de destaque que ocupam os homens expõe suas qualidades aos demais, acarretando um julgamento de reprovação ou de louvor. Desta constatação, o florentino descreve, por meio de seu modo opositivo de pensar, os valores que embasam os julgamentos dos homens em relação às ações do príncipe: “[...] um é considerado liberal e outro miserável [...]; um é considerado pródigo e outro ganancioso; um cruel e outro piedoso; um falso e outro fiel; um efeminado e pusilânime e outro feroz e corajoso [...] e assim por diante [...]” (*O Príncipe*, XV). Diante de tais valores, Maquiavel concorda que seria louvável a um príncipe possuir aquelas qualidades consideradas boas, fato que lhe possibilitaria manter-se sem grandes dificuldades. No entanto, dadas as próprias condições da natureza humana, é impossível que um príncipe possua todas estas qualidades, por isso, as dificuldades para conservar-se no poder tornam-se maiores. Por esta razão, o príncipe “[...] necessita ser suficientemente prudente para evitar a infâmia daqueles vícios que lhe tirariam o poder e guardar-se, na medida do possível, daqueles que lhe fariam perdê-lo [...]” (*O Príncipe*, XV).

Ao defender esta tese Maquiavel subverte a lógica da tradição, para quem as virtudes e os vícios do político são analisados e compreendidos a partir da ética cristã, observando que tais conceitos devem ser julgados a partir da ótica do próprio político. Dito de outro modo: o que determina, para Maquiavel, se a ação do príncipe é virtuosa ou viciosa são as circunstâncias reais e não ideais, e o resultado político que alcançam. Assim, o que é considerado um vício pela ética e pela moral cristãs, pode ser uma virtude no campo político. É disso que fala o florentino quando afirma que um príncipe

não deverá importar-se de incorrer na infâmia dos vícios sem os quais lhe seria difícil conservar o poder, porque, considerando tudo muito bem, encontrar-se-á alguma coisa que parecerá *virtù* e, sendo praticada, levaria à ruína; enquanto uma outra que parecerá vício, quem a praticar poderá alcançar segurança e bem-estar (*O Príncipe*, XV).

A proposta de Maquiavel parece clara: formular uma nova ética e um novo conceito de virtude<sup>77</sup>, avaliados do ponto de vista da política e não do ideal moral do pensamento medieval e do humanismo cívico. É, portanto, a defesa de uma conduta prática do príncipe, que tem no bem do Estado o seu horizonte e, por isso, inversa à perspectiva tradicional do pensamento político até então em voga, que pensa o nosso autor. Assim, do ponto de vista das ações do príncipe, podem existir virtudes que são prejudiciais enquanto, de outro lado, há vícios que podem ser considerados bons. Partindo deste pressuposto, lançado no capítulo XV d’*O Príncipe*, Maquiavel exemplifica no capítulo XVI o que pode ser entendido como ação ou virtuosa ou viciosa do príncipe. Deste modo, sublinha o florentino, uma generosidade, ou liberalidade, excessiva poderia levar o príncipe à ruína financeira e os súditos a se sentirem oprimidos, pois para restaurar os cofres públicos o governante teria que aumentar os impostos, suscitando o ódio do povo contra ele. Por isso, Maquiavel afirma que “[...] dentre todas as coisas de que um príncipe deve guardar-se, a primeira é ser desprezível e odioso; a liberalidade conduz a uma ou outra coisa [...]” (*O Príncipe*, XVI). Por outro lado, a sobriedade – ou parcimônia – identificável com a avareza e a miserabilidade, que poderia tornar a figura do príncipe antipática, possibilitaria gestos de grandeza e de prodigabilidade que, certamente, seriam reconhecidos pelos súditos sem que estes se sentissem oprimidos e tampouco descontentes, porque, de acordo com o florentino, “[...] é mais sábio ficar com a fama de miserável, que gera uma infâmia sem ódio, do que, por desejar o renome de liberal, precisar incorrer na fama de rapace, que gera uma infâmia com ódio” (*O Príncipe*, XVI).

No capítulo XVII, Maquiavel continua a sua análise sobre o modo de governar do príncipe. A esta altura se questiona sobre o que é melhor para manter o seu poder: se ser amado ou se ser temido. Diante do problema, apresenta a tese segundo a qual o melhor seria que o príncipe aliasse ambas as qualidades, mas, “[...] como é difícil combiná-las, é muito mais seguro ser temido do que amado, quando se tem de desistir de uma das duas [...]” (*O Príncipe*, XVII). A opção do príncipe pelo temor se sustenta na tese já conhecida de Maquiavel acerca da natureza humana, de acordo com a qual os homens “[...] são ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos, são ávidos de ganhar [...]” (*O Príncipe*, XVII). Ou seja, se o príncipe não pode confiar no aspecto emocional dos homens, já

<sup>77</sup> Ao diferenciar *virtù* e virtudes cristãs, Maquiavel deixa clara a sua discordância com a tradição do pensamento político anterior a ele, especialmente o pensamento político medieval e o humanismo cívico. Para os humanistas cívicos, o homem adquire a *virtù* quando possui as virtudes teologais e cardeais. Maquiavel acredita que o príncipe deve ser realista e aprender a ser mau, se assim ditar a necessidade. Essa crença se fundamenta na sua visão negativa da natureza humana. Embora os homens em geral sejam maus, sempre haverá aqueles com capacidade de *virtù*, necessária para atuar politicamente. Deste modo, o autor conclui que o príncipe não precisa possuir todas as boas qualidades, porém precisa aparentar possuí-las. Assim, nenhuma qualidade é boa ou má abstratamente e, sim, de acordo com as circunstâncias.

que não há controle sobre ele, o melhor que tem a fazer é confiar em si mesmo, sustentando seu governo no aspecto racional, pois “[...] os homens têm menos receio de ofender a quem se faz amar do que a outro que se faça temer [...]” (*O Príncipe*, XVII). Em outras palavras: se os homens são volúveis, inconstantes, fiar-se neles para contar com sua ajuda no momento da necessidade, é apostar na incerteza, porque só permanecem fiéis ao governante “[...] desde que o perigo esteja distante; mas, quando precisas deles, revoltam-se [...]”. Portanto, ser amado pelos súditos de nada serve quando se precisa deles porque, dada a natureza humana, tal sentimento, sobre o qual o príncipe não tem controle, se desfaz tão rapidamente quanto se aproximam os perigos, pois o “[...] amor é mantido por vínculo de reconhecimento, o qual, sendo os homens perversos, é rompido sempre que lhes interessa [...]” (*O Príncipe*, XVII). Por outro lado, o temor, sentimento provocado pelo governante nos súditos, portanto, um sentimento controlado pelo príncipe, é mais eficaz, pois, sempre que ele precisar dos homens, o governante pode contar com eles, já que “[...] o temor é mantido pelo medo ao castigo, que nunca te abandona” (*O Príncipe*, XVII).

No entanto, o temor do qual fala Maquiavel não deve suscitar o ódio dos súditos sob pena de o príncipe perder o Estado. Não ser amado não significa o mesmo que ser odiado. É necessário, portanto, encontrar um meio que permita ao príncipe de, se não puder, ao mesmo tempo, ser amado e temido, ao menos ser temido e não odiado por seus súditos, “[...] o que conseguirá sempre que se abstenha de se apoderar do patrimônio e das mulheres de seus cidadãos e súditos [...]” (*O Príncipe*, XVII). E arremata: “[...] concluo que, como os homens amam segundo sua vontade e temem segundo a vontade do príncipe, deve este contar com o que é seu e não com o que é de outros, empenhando-se apenas em evitar o ódio [...]” (*O Príncipe*, XVII).

O capítulo XVIII trata da fidelidade ou não do príncipe à palavra dada. O argumento de Maquiavel segue na esteira do utilizado no capítulo precedente: colocar-se favoravelmente à opinião da tradição, afirmando que o melhor seria ao príncipe manter a palavra empenhada e “[...] não com astúcia [...]” (*O Príncipe*, XVIII). Mas, ao recorrer à verdade efetiva das coisas, derruba a tese defendida pelo pensamento tradicional: “[...] por experiência, vê-se, em nossos tempos, que fizeram grandes coisas os príncipes que tiveram em pouca conta a palavra dada e souberam, com astúcia, enredar a mente dos homens, superando, enfim, aqueles que se pautaram pela lealdade” (*O Príncipe*, XVIII).

A astúcia se refere à capacidade de o príncipe saber usar dois gêneros de combate próprios ao campo político: as leis e a força. “[...] O primeiro é próprio do homem, o segundo é o dos animais [...]” (*O Príncipe*, XVIII). O que Maquiavel quer dizer é que, no mundo da



política, às vezes, as ordenações ou instituições criadas pelos homens não têm força suficiente para frear seus apetites e desejos, o que, muitas vezes, pode levar o Estado a vivenciar um período de corrupção, tornando necessário o recurso ao uso da força: “[...] como freqüentemente o primeiro não basta, convém recorrer ao segundo [...]” (*O Príncipe*, XVIII). Mas, para ter sucesso, não basta ao príncipe utilizar apenas a força bruta.

Para ilustrar isso, Maquiavel recorre à metáfora da natureza animal: de um lado está a raposa e, de outro, o leão. A primeira representa a astúcia e a esperteza; o segundo, a força bruta, a energia criadora ou destruidora. Porém, é o imperativo da necessidade que determina como o príncipe deverá usar esta ‘natureza animal’. É, portanto, a realidade, a circunstância, que implica na ação do governante: “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 defesa contra os laços, nem a raposa contra os lobos. Precisa, portanto, ser raposa para conhecer os laços e leão para aterrorizar os lobos [...]” (*O Príncipe*, XVIII). Como os homens variam conforme as circunstâncias, seguindo seus próprios desejos,

[...] um príncipe prudente não pode, nem deve guardar a palavra dada, quando isso se torna prejudicial ou quando deixem de existir as razões que o haviam levado a prometer. 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 [...] (*O Príncipe*, XVIII).

Porém, Maquiavel chama a atenção para o fato de que tal comportamento do príncipe não se deve dar às claras: cabe a ele disfarçar, simular e dissimular suas ações para não perder o apoio dos seus súditos. Assim, quem melhor se sai é quem melhor sabe valer-se das qualidades da raposa. Mas, observa o florentino, “[...] é necessário saber disfarçar bem essa natureza e ser grande simulador e dissimulador, pois os homens são tão simples e obedecem tanto às necessidades presentes, que o enganador encontrará sempre quem se deixe enganar” (*O Príncipe*, XVIII). No entanto, mesmo que um príncipe não tenha tais qualidades, “[...] é indispensável parecer tê-las [...]” (*O Príncipe*, XVIII). Desta forma, o governante deve parecer ser clemente, fiel, humano, íntegro e religioso – e sê-lo -, mas, se a necessidade se impuser, deverá o príncipe estar disposto a não sê-lo. “[...] Precisa, portanto, ter o espírito preparado para voltar-se para onde lhe ordenarem os ventos da fortuna e as variações das coisas e [...] não se afastar do bem, mas saber entrar no mal, se necessário” (*O Príncipe*, XVIII).

Por fim, no capítulo XIX, ao falar de como o príncipe deve evitar ser desprezado e odiado por seus súditos, os argumentos sobre o modo de governar do príncipe para se manter no poder se completam. Neste capítulo, o argumento apresentado por Maquiavel também é

conhecido: um príncipe que não é odiado nem desprezado, mas, ao contrário, é altamente reputado e estimado entre seus súditos não corre grandes perigos de perder o Estado. No entanto, um governante, mesmo nestas condições, deve ter sempre dois receios: um interno, por conta de seus súditos, e outro externo, por conta das potências estrangeiras. Maquiavel, entretanto, estabelece uma relação de dependência do primeiro receio em relação ao segundo: “[...] as coisas internas sempre continuarão firmes enquanto permanecerem firmes as coisas externas, salvo se já estiverem perturbadas por alguma conspiração [...]” (*O Príncipe*, XIX). No plano externo, a organização do príncipe, utilizando-se de boas armas e bons aliados, será suficiente para resistir a qualquer ataque inimigo. O perigo maior, no entanto, são as conspirações dos súditos, daí a importância de o príncipe não ser odiado nem desprezado pelo povo. “[...] Um dos mais poderosos instrumentos de que dispõe um príncipe contra as conspirações é não ser odiado pela generalidade dos súditos [...]” (*O Príncipe*, XIX). Para não ser odiado, como o vimos, o príncipe deve parecer ter aquelas qualidades mencionadas na análise do capítulo XVIII d’*O Príncipe*, o que fará com que o povo permaneça sempre contente com ele. Ao alcançar tal feito, nenhum príncipe precisará se preocupar com os conspiradores “[...] visto que o conspirador sempre acredita poder satisfazer o povo com a morte do príncipe; mas quando crê que o ofende, desanima de tomar esse caminho, porque as dificuldades serão infinitas [...]” (*O Príncipe*, XIX). Dito isto, resta ainda analisar as escolhas estratégicas do príncipe em relação às forças sociais em conflito.

Para compreender as escolhas estratégicas do príncipe frente ao conflito dos humores de grandes e povo descrito por Maquiavel, retornamos ao capítulo IX d’*O Príncipe*. De acordo com Bignotto (1991, p.116),

o que Maquiavel chama de principado civil diferencia-se dos outros pelo fato de que aí o príncipe age com a consciência da existência na “pólis” de desejos inconciliáveis. Ele se torna príncipe porque encarna, num momento determinado, o desejo de uma das classes. Desde o início, uma parte da população o apóia, mas o faz na esperança de que ele a proteja contra os ataques da outra parte. O príncipe não é nesse caso o mediador [...], mas o representante de um dos lados em luta e que busca a vitória a qualquer preço. Desse conflito podem surgir duas soluções: ou uma aristocracia ou um regime popular. Maquiavel não hesita em declarar sua preferência pelo segundo regime [...].

Na análise da questão das alianças políticas que o príncipe deve fazer está presente a idéia da manutenção do poder. Diante disso, é imperativo perguntar: se o que está em jogo é a manutenção do poder, com qual dos dois elementos sociais – os grandes ou o povo - deve aliar-se o príncipe? Uma vez estabelecida a aliança, é realmente possível o príncipe se manter? Aqui, assim como em relação às formas de governar, a resposta também parece ser

dupla: a primeira possibilidade é a do príncipe se aliar com uma força que quer dominar; neste caso, os grandes; a segunda é a de se aliar com uma força mais forte que, no entanto, não quer dominar; neste caso, o povo.

Em relação à aliança com os grandes, se o príncipe se alia a esta força que deseja exercer o domínio e atender suas exigências, será obrigado a oprimir a força mais poderosa, isto é, prolongar o conflito com o povo. Neste caso, descortinam-se três conseqüências que o príncipe deve estar disposto a enfrentar. A primeira: o príncipe será obrigado a usar meios extraordinários para governar; a segunda: aliando-se aos grandes o príncipe estará entre iguais que ele não consegue comandar; e, a terceira: o príncipe será abandonado pelo povo em circunstâncias difíceis.

Ao descrever a aliança do príncipe com os grandes, Maquiavel deixa claro que as dificuldades para aquele se manter são imensas. Quando fala do recurso aos meios extraordinários para controlar o povo dos quais deve lançar mão o príncipe para alcançar seu intento, o nosso autor ensina o oposto: é melhor para o príncipe a aliança com o povo. Senão, vejamos o que descreve nos *Discursos* (I, 16) em relação a isto:

[...] E quem se puser a governar uma multidão, seja por via de liberdade ou por via de principado, se não se garantir contra os que são inimigos da nova ordenação, criará um estado de vida breve [*poca vita*]. Verdade é que considero infelizes os príncipes que, para assegurarem seu estado, precisam valer-se de meios extraordinários, visto terem por inimigos uma multidão: porque quem tem por inimigo os poucos consegue segurança com facilidade e sem muitos escândalos; mas quem tem o povo todo [*l'universale*] por inimigo nunca está seguro; e, quanto mais crueldade usar, mais fraco se tornará seu principado. De tal sorte que o maior remédio é procurar angariar a amizade do povo.

No que se refere ao segundo caso, Maquiavel é taxativo: “quem chega ao principado com a ajuda dos grandes mantém-se com mais dificuldade do que o que se torna príncipe com a ajuda do povo, porque o primeiro se vê cercado de muitos que parecem ser seus iguais, não podendo, por isso, comandá-los nem manejá-los a seu modo [...]” (*O Príncipe*, IX). Como o desejo dos grandes é um desejo de poder, o objeto a que visam se identifica ao objeto de posse do príncipe. Deste modo, os grandes não parecem aliados, mas concorrentes diretos do príncipe, porque ambos desejam a mesma coisa: o poder. Contra estes o príncipe deve se proteger e não se aliar, porque “[...] não se pode satisfazer honestamente aos grandes sem injúrias aos outros [...]” (*O Príncipe*, IX). De outro lado, “[...] quem chega ao principado com o favor popular encontra-se sozinho e não tem em torno de si ninguém, ou quase ninguém, que não esteja pronto a obedecê-lo [...]” (*O Príncipe*, IX). Como o povo não deseja o domínio, seu objeto de desejo difere do objeto de desejo do príncipe: poder e não-poder se

justapõem. A este desejo deve o príncipe se aliar e contar com seu apoio para se precaver do desejo dos grandes.

Em relação ao terceiro caso, Maquiavel alerta sobre o risco de o príncipe, ao aliar-se aos grandes, ser abandonado pelo povo nos momentos de maior necessidade: “[...] o pior que um príncipe pode esperar de um povo hostil é ser abandonado por ele [...]” (*O Príncipe*, IX). Como é sempre o mesmo povo com quem o príncipe vive e governa prescindir de seu apoio é o mesmo que prescindir de segurança para o Estado. Sem o apoio popular, é impossível ao príncipe se defender não apenas dos grandes, mas principalmente, dos ataques dos inimigos externos. Com seu apoio, as possibilidades de defesa serão infinitamente maiores em função do grande número que o povo representa.

Depois destes argumentos do secretário florentino, parece clara a sua preferência pelo elemento popular: embora seja uma força mais forte que a dos grandes, ela, no entanto, não quer dominar. Portanto, segundo Maquiavel, é no modo de desejar dos dois humores que reside a explicação que define a escolha do príncipe: enquanto o desejo dos grandes é um desejo de comando e opressão, portanto um desejo de poder, o desejo do povo é um desejo de não-opressão, portanto, um desejo de liberdade.

Ao afirmar que o conflito dos humores está na raiz de todas as ações políticas, Maquiavel rompe com uma visão de república aristocrática até então em voga. Por isso, declara sua preferência pelo elemento popular em detrimento do aristocrático, porque enquanto este quer o poder para dominar e realizar plenamente seu desejo de potência, o povo é o legítimo guardião da liberdade porque não quer usurpá-la, mas usa de toda sua força para defendê-la, porque é o único meio que tem para escapar ao domínio dos grandes. Se havíamos visto que os regimes de governo são decorrentes da solução que se dá ao conflito dos humores, Maquiavel destaca o regime popular como a melhor solução e, portanto, a aliança com o povo como a mais sábia escolha do príncipe. Por isso, Maquiavel declara: “[...] concluirei somente que é necessário ao príncipe ter o povo como amigo; caso contrário, não terá remédio na adversidade” (*O Príncipe*, IX).

Na esteira do mesmo capítulo IX, o secretário florentino apresenta as três razões que justificam a escolha pelo povo como o melhor aliado do príncipe: em primeiro lugar, o príncipe, ao escolher o povo em detrimento dos grandes, afasta de si o perigo de cercar-se de muitos que parecem seus iguais e mantém-se sozinho no poder, pois, desse modo, “[...] não tem em torno de si ninguém, ou quase ninguém, que não esteja pronto a obedecê-lo [...]”; em segundo, é mais difícil satisfazer honestamente aos grandes que ao povo, pois “[...] não se pode satisfazer honestamente os grandes sem injúrias aos outros, mas ao povo sim, porque

seus fins são mais honestos que os dos grandes [...]”; e, por fim, em terceiro lugar, um príncipe protege-se com maiores dificuldades contra muitos do que contra poucos porque “[...] um príncipe não pode jamais proteger-se contra a inimizade do povo, porque são muitos; no entanto, pode-se garantir contra os grandes porque são poucos [...]”. Ao indicar que o povo representa a melhor aliança que o príncipe poderá fazer, tanto mais nas repúblicas ela se torna importante. Para Maquiavel, portanto, o elemento popular tem papel decisivo em todas as formas políticas, especialmente nas repúblicas: “[...] é o exemplo das repúblicas que nos conduz a ver no povo algo mais do que um elemento constitutivo do jogo político; ele [Maquiavel] nos força a ver no povo um ator político fundamental [...]”<sup>78</sup>” (BIGNOTTO, 1991, p.115). Mas, de nada adianta granjear o apoio do povo se este não puder desafogar seu desejo de proteção contra os grandes. Do mesmo modo, se os grandes sentirem que seu desejo de potência se encontra limitado pelo poder do príncipe, então serão séria ameaça ao poder deste.

Expostas as duas possibilidades de alianças, Maquiavel conclui:

quem se tornar príncipe pelo favor do povo deverá manter sua amizade, o que será fácil, pois tudo que lhe pede é não ser oprimido. Mas quem se tornar príncipe pelo favor dos grandes e contra o povo deverá, antes de qualquer outra coisa, procurar conquistá-lo, o que também será fácil, se lhe der proteção. Como os homens se ligam mais ao seu benfeitor se recebem o bem quando esperam o mal, neste caso, o povo se torna mais rapidamente favorável ao príncipe do que se ele tivesse sido conduzido ao principado graças ao seu apoio [...]” (*O Príncipe*, IX).

Disto é possível extrair que o príncipe pode aliar-se também aos grandes, desde que tal aliança não represente um jugo ao desejo de não-opressão do povo. Dito de outro modo: o custo da aliança com os grandes é diretamente proporcional ao preço da liberdade do povo. Tal aliança somente é possível se o príncipe conseguir proteger o povo do desejo de domínio dos grandes. E isto não é pouco. Maquiavel o alertara no capítulo V d’*O Príncipe*: “[...] um governo criado por um determinado príncipe saberá que é impossível dispensar sua amizade [do povo] e poder, e tudo fará para mantê-los. Mais facilmente se conserva uma cidade habituada a viver livre mobilizando seus próprios cidadãos do que qualquer outro meio, se deseja preservá-la”.

Posto desse modo, o argumento do florentino revela em definitivo sua preferência pela forma popular de governo. De acordo com isso, a real e efetiva garantia da manutenção do poder do príncipe, depende, exclusivamente, do apoio popular. Sem este, nenhum

---

<sup>78</sup> Maquiavel desenvolve esta tese da importância do povo no jogo político no capítulo IX d’*O Príncipe*. A liberdade, como vimos anteriormente no segundo capítulo deste trabalho, provém do desejo do povo e não do desejo dos grandes, ao menos enquanto aquele mantiver o seu desejo originário, isto é, de não querer ser dominado nem comandado por estes.

governante pode manter-se; ao contrário, todo regime de governo que não tenha como alicerce o elemento popular está fadado ao fracasso. Por isso, “[...] 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 o mundo [...]” (*O Príncipe*, XIX). De outro lado, isto também não significa que, ao preferir o povo, o príncipe esteja preterindo os grandes. Assim, “[...] os Estados organizados e os príncipes sábios têm aplicado toda diligência tanto em não exasperar os grandes como em satisfazer ao povo e fazê-lo contente, porque esta é uma das principais funções que cabem ao príncipe” (*O Príncipe*, XIX).

Por isso, em relação ao conflito no principado civil, Lefort (1972, p.382) sublinha que ao se ver “[...] surgir como um terceiro do coração da luta civil, da incitação de um ou outro dos protagonistas, o príncipe toma consciência do que lhe prescreve sua função e da necessidade de escolher, entre os dois partidos, o do povo [...]”. O príncipe, ao aliar-se ao povo, o faz apenas para satisfazer o desejo de não-opressão deste e, em contrapartida, não terá nele um concorrente ao poder. “[...] Essa característica do desejo popular faz do povo o aliado perfeito para aquele que quer governar, pois ele nunca encontrará em seu caminho alguém que vise ao mesmo objeto [...]” (BIGNOTTO, 1991, p.116).

Todavia, o príncipe não é um terceiro humor que faz o papel de mediador dos desejos antagônicos. Antes, porém, ele é aquele que escapa à dicotomia grandes/povo e, por esta razão, deve escolher um entre os dois partidos. E, nisto, Maquiavel é categórico: o príncipe deve escolher ficar do lado do povo “[...] porque seus fins são mais honestos do que os dos grandes [...]” (*O Príncipe*, IX). Acerca disso, Lefort (1972, p.387), sublinha que é verdade que as massas são mais honestas do que os grandes, uma vez que elas querem escapar unicamente da opressão, não significando, porém, que este querer possa se converter em poder. Se os homens que se põem à frente das massas para fazer valer suas reivindicações falham neste empreendimento, é talvez porque elas têm um saber obscuro do impossível. Mas, por pouco que o príncipe suscite não uma solução, mas a fórmula de uma ordem mais tolerável, elas estão prontas para se unir e capazes então de certa constância. É necessário ainda que ele esteja decidido a impor esta autoridade e se dêem os meios de agir para que o povo não duvide de sua autoridade. Entre a confiança e a força há uma interação: uma se revela ao contato da outra e esta se nutre daquela. Entretanto, o príncipe pode dar segurança ao povo, jamais a liberdade. Pode contar com sua boa vontade, jamais satisfazer seus desejos. Não podendo, portanto, ser plenamente porta-voz de sua vontade, ele não terá nunca o gozo de

toda sua força. A plena potência do povo só pode se manifestar numa república, jamais num principado.

Em relação a isto, Bignotto (1991, p.117) enfatiza os limites do principado civil,

que aparecem sempre no momento em que o príncipe dá formas a seu desejo e não mais responde simplesmente aos anseios populares. É, assim, quando o governante tenta fazer de seu reino uma monarquia absoluta, que toda ambigüidade desse regime se manifesta. Ao tomar o poder em nome do povo, o novo governante é obrigado a criar mecanismos institucionais que garantam uma certa participação de um grande número de cidadãos nas decisões do governo. Esses mecanismos institucionais dão o gosto da liberdade ao povo. No momento em que o príncipe radicaliza sua vontade de poder, os instrumentos que o ajudaram a subir também serão aqueles da resistência a seu poder.

Assim, é importante o príncipe saber que o povo e os grandes somente estarão contentes à medida que puderem desafogar seus apetites. “[...] A oposição dos grandes e a da massa implica, com efeito, uma desigualdade: lá é o desejo de oprimir, aqui o de não sê-lo; uns fazem apelo ao príncipe para ‘poder à sua sombra satisfazer seu apetite [...]’; para outros trata-se de obter uma proteção’ [...]” (LEFORT, 1972, p.382-3). Não basta ao príncipe, por isso, tentar frear os dois humores; é necessário desafogá-los, o que só ocorre se o príncipe permitir a participação de ambos os humores na esfera pública, mediante o compartilhamento do poder. Deste modo, o papel do príncipe é permitir que a resistência recíproca dos dois desejos antagônicos – fundamental para a garantia da vida política – se mantenha equilibrada mediante o cultivo do amor dos súditos à pátria, à sua participação nos exércitos e à instauração de estruturas institucionais que permitam que grandes e povo compartilhem do poder.

Ora, se aliança com o povo é a melhor alternativa para a manutenção do príncipe, ela, no entanto, acarreta limites. “[...] O príncipe pode ocupar o lugar simbólico da justiça, à medida que impede o desejo dos grandes de se manifestar e que mascara a distância que o separa do povo, mas ele não poderá jamais ser desejo popular, uma vez que sua existência mesma é desejo de potência [...]” (BIGNOTTO, 1991, p.117). Na relação dicotômica existente entre grandes e povo, este escolhe apoiar o príncipe porque vê nele um mal menor; a violência de seu poder parece de outra natureza do que o dos grandes, pois nestes o povo encontra seu adversário natural, o outro que o constitui como objeto imediato de seu desejo. Desta relação o príncipe está livre pelo simples fato de que não faz parte dela e, em virtude de sua presença, tira dos grandes sua pretensão de serem dominadores. À autoridade do príncipe o povo pode se submeter, pois seu objetivo não é o de oprimir, mas somente o de não sê-lo.

[...] Ao opor-se aos grandes, o príncipe apenas obedece ao seu apetite de potência que não admite ser contrariado por seus iguais; conquistando o favor popular, 'ele se encontra só' – que é o seu objetivo -, mas esta conduta supõe que seja posto um freio à violência e dada satisfação à massa que busca a segurança. Simultaneamente, o povo que crê encontrar nele um defensor na luta contra seu adversário de classe põe-se sob a proteção de um novo senhor e se entrega dessa maneira a uma submissão contra a qual resistia. Não-poder e poder absoluto se justapõem numa obscuridade que convém não eliminar (LEFORT, 1972, p.383-4).

Com efeito, a tese de Maquiavel do compartilhamento do poder – e esta parece ser a única solução para a manutenção da ordem e do próprio príncipe – acaba conduzindo o principado a um paradoxo: para manter-se, o príncipe precisa regular o conflito permitindo a participação dos dois humores nas instâncias do poder; mas, ao fazê-lo, acaba minando as próprias estruturas do seu poder. Assim, ao convocar os súditos para a composição dos exércitos em vista da defesa do Estado – e esta é uma forma de compartilhamento do poder -, o príncipe estabelece as bases que transformarão os súditos em cidadãos. A conversão do súdito em cidadão estabelece uma nova ordem social e política: antes, como súdito, estava subordinado ao príncipe e restrito à vida privada; agora, como cidadão, ele se desloca do terreno da subordinação e do privado ao espaço público. Nesta nova condição, o cidadão exige bem mais que segurança; ele exige liberdade e, é isto, afinal, o que o príncipe não pode lhe dar. Porque este limita a liberdade dos cidadãos, esta nova ordem acaba por minar as estruturas do principado, conduzindo-o à uma nova instituição que possa atender aos anseios de liberdade dos cidadãos e, a única instituição capaz de fazê-lo, é a república. Ora, é exatamente este o papel – ainda que paradoxal - do príncipe: para manter-se, precisa lançar as bases de sua destruição. Assim, compartilhar o poder não impede apenas a degeneração do principado em um regime absoluto de poder, mas é o caminho necessário para a restauração das instituições republicanas. Utilizar-se da força bruta como instrumento para a centralização absoluta do poder faz com que o príncipe perca o apoio do povo, tão necessário para conservar-se no poder. E, ao perder o apoio popular, o príncipe perde também o poder.

Portanto, como sublinha Bignotto (1991, p.118),

a política não é o espelho das decisões jurídicas ou da escolha voluntária das formas constitucionais. Ela é o campo onde as forças sociais se batem e de onde nasce a possibilidade da vida social. Não é estranho, portanto, que a liberdade seja um problema em todas as formas de governo, uma vez que ela nasce do desejo de não-opressão do povo, e do resultado das lutas que ele desencadeia na 'pólis'. Das formas políticas, apenas as repúblicas podem se beneficiar inteiramente da força e da potência que resultam dos desejos populares. Os principados civis, adotando algumas características das repúblicas e beneficiando-se de algumas de suas vantagens, e de algum de seus riscos, mostram-nos que não basta um conjunto de boas leis para que tenhamos um regime apto a conquistar e a resistir aos ataques. É



preciso que o povo tenha a certeza de ter onde afogar sua ira e seus desejos, para que a potência seja o resultado de suas lutas contra os 'grandes'.

Enfim, para Maquiavel, o príncipe, conhecedor do comportamento humano e da história que se desenvolve em ciclos recorrentes, é a figura política que deve ordenar e reordenar a sociedade inteira. Para realizar tal tarefa precisa manter-se no poder, o que somente é possível se tiver o apoio do povo. Este somente lhe oferece o apoio necessário para a sua conservação se o príncipe lhe assegurar a defesa contra o desejo de dominação dos grandes. O príncipe pode até mesmo fazê-lo, mas não pode conferir a liberdade ao povo. Portanto, não se pode falar de liberdade no principado - ao menos não no sentido pelo qual Maquiavel o entende - porque esta forma de governo simplesmente não pode fazê-lo. O principado não é o regime da liberdade, do *vivere libero*; o principado é um estágio anterior à liberdade. Para Maquiavel, a verdadeira liberdade política somente é possível numa forma de governo superior, a república, pois é nela que os conflitos podem produzir leis e instituições favoráveis a todo o corpo político.

A conclusão a que chegamos, portanto, é a de que todo regime político é uma solução dos conflitos de humores e que, assim, uma forma livre é sempre uma possibilidade inscrita no corpo social. E, como o sublinha Bignotto (1991, p.117), “[...] o apoio popular é a chave da potência de uma república, que será a única forma capaz de desenvolver plenamente o que os principados civis apenas esboçarão [...]”: a liberdade.

## CONCLUSÃO

Grande parte dos intérpretes de Maquiavel refletiu quase exclusivamente sobre questões referentes à teoria do Estado, às relações de poder, à emergência da guerra e às regras da ação política para a ordenação e a manutenção dos Estados. O problema do conflito dos humores de grandes e povo, presente ao largo de todo o pensamento político do secretário florentino, foi relegado a um segundo plano e, portanto, poucos trabalhos foram realizados com a finalidade de investigar o papel desempenhado por ele na estrutura geral do pensamento maquiaveliano.

O tema do conflito civil, no entanto, se não é novo, por outro lado foi pouco explorado pelos exegetas maquiavelianos. Na maioria dos casos, os pesquisadores se detiveram às questões mais convencionais do pensamento do autor d'*O Príncipe* e dos *Discursos*, sem aprofundar o problema do dissenso. A presente dissertação, no entanto, sem abandonar aquelas questões, pôs o acento no problema do conflito no pensamento político de Maquiavel e o lugar que ocupa em sua teoria do Estado.

Pensador de apurado senso de observação, Maquiavel se propôs a reavaliar conceitos fundamentais da teoria e da prática políticas. Sua proposta metodológica foi a de considerar a lógica da ação política a partir da “verdade efetiva das coisas”, invertendo o curso tradicional: enquanto “[...] muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos e que nem se soube se existiram na verdade [...]”, ele considera “[...] mais conveniente procurar a verdade efetiva das coisas do que o que se imaginou sobre elas [...]” (*O Príncipe*, XV). Se isto não é novo na interpretação do pensamento de Maquiavel, é, no entanto, o fundamento sobre o qual o florentino constrói toda a sua teoria política.

A substituição do reino do *dever ser*, que marcara a filosofia política anterior, pelo reino do *ser*, da realidade, conduz Maquiavel ao problema da ordem e da desordem comumente presente na vida política. Embora seja herdeiro direto da tradição do pensamento político antigo e medieval, ao formular e buscar resolver a questão do inevitável ciclo de estabilidade e caos, Maquiavel provoca uma ruptura com esta tradição. Trata-se, pois, de uma indagação radical e de uma nova articulação sobre o pensar e fazer política, que põe fim à idéia de uma ordem natural e eterna. A marca indelével e o motor deste ciclo contínuo, permanente, de mudanças na cena política é o conflito. A política é o resultado de feixes de forças, proveniente das ações concretas dos homens em sociedade, ainda que nem todas as suas facetas venham do reino da racionalidade e sejam de imediato reconhecíveis. Para compreender o significado do transitório e do circunstancial no arranjo estabelecido em uma

determinada ordem, Maquiavel faz do conflito civil a mola mestra da vida política. Ao estabelecer que o conflito está na base de toda sociedade política e que a liberdade depende da solução que a ele se dá, Maquiavel pensa, concomitantemente, a ordem e a desordem.

Assim, o florentino é um pensador da ordem – contra a ruína dos Estados e a corrupção – na medida em que busca compreender os mecanismos que viabilizam a continuidade dos Estados, possível somente sob a condição de haver um *ethos* favorável à liberdade. Deste ponto de vista, Maquiavel se mostra, de certo modo, herdeiro do humanismo cívico que faz suas análises de Cícero quanto à tradição republicana: subordinação dos interesses particulares ao bem público; combate à tirania; desejo de angariar a glória e a honra para si e para a pátria.

Todavia, Maquiavel é especialmente um pensador da ruptura com a ordem enquanto destaca que a tendência do desejo de grandes e povo de fixar em seu proveito as instituições, de impor-se ao conjunto do corpo político, somente pode ser contida na medida em que permanece viva a dinâmica do conflito. Ao defender esta tese, nós o vimos, manifesta seu distanciamento em relação à concepção clássica da concórdia (do grego, *homonoia*), recorrente em toda a reflexão política grega, idéia desenvolvida com maior ênfase tanto em Aristóteles quanto em Políbio, bem como em relação à noção ciceroniana da ordem e concórdia (do latim, “*concordia ordinum*”), com sua posição política defensora dos princípios aristocráticos. A confrontação dos humores obriga a rever continuamente a ordem institucional da cidade: a república maquiaveliana renuncia definitivamente à idéia de que existem instituições que regulam de uma vez para sempre a questão do conflito dos desejos.

Por certo, a ruptura de Maquiavel com os princípios da filosofia clássica se manifesta na defesa da idéia de que é do conflito civil, presente em toda cidade, que resulta ou a liberdade ou a tirania. É na divisão universal de dois desejos (mandar, oprimir e não ser comandado, oprimido) que se definem na relação de um com outro, que reside a origem de toda ação política. Contudo, desta verdade não se deve concluir que a discórdia seja boa em si mesma. Toda sociedade política supõe certa concórdia. Mas se esta é adquirida ao custo de instituições que mascaram a divisão daqueles desejos antitéticos, que impedem o povo de satisfazer seu humor, então a concórdia descortina os sinais de uma sociedade mutilada. Mutilada porque, embora em tais condições um regime possa muito bem se revelar estável por um longo período, eficazmente regrado por leis, não permite, porém, que tal sociedade desenvolva tudo o que potencialmente contém.

A concórdia da qual fala Maquiavel, portanto, não é ideal, mas resultado do permanente confronto dos desejos. E, somente numa república tal concórdia é possível,

porque o homem não depende do homem, mas obedece à lei. A república maquiaveliana é o regime em que a igualdade dos cidadãos é reconhecida pela lei. Embora seja uma igualdade de princípio - porque nos fatos os homens são desiguais (os grandes querem dominar e o povo não quer ser dominado) -, sobre um fundo de igualdade, as leis positivas estão expostas aos efeitos da divisão social, isto é, aos conflitos. Abrigados sob leis estabelecidas, os grandes procuram não somente conservar suas riquezas e poder, mas também adquirir muito mais, já que, de acordo com Maquiavel, é uma grande ingenuidade acreditar que o fato de possuir inclina à moderação: o desejo de ter é insaciável. Contra esse desejo, o povo faz suas reivindicações; almeja estar em segurança, beneficiar-se de vantagens materiais e, principalmente, não ser oprimido. Somente em razão do temor que o povo inspira é que a minoria se vê coagida à prudência e então podem nascer leis novas favoráveis à concórdia.

Esta é, seguramente, a principal conclusão deste trabalho: o republicanismo de Maquiavel se fundamenta precisamente na idéia de que na origem de toda lei que regula a vida social está o conflito civil. Para ele, podemos falar em liberdade somente se considerarmos que toda sociedade política está marcada, na sua raiz, pelo dilaceramento social e que a lei que brota desta divisão não é fruto do acaso, mas nasce da necessidade de regular o conflito subjacente à vida social. Como este conflito jamais cessa e ganha novos contornos à medida que a História se desenvolve, a lei, para dar desafogo aos humores, não pode permanecer inflexível. Ao contrário, a lei somente pode ser considerada satisfatória se e quando consegue responder aos desejos dos grupos sociais em conflito. A lei, no entanto, considerada como potencialmente corrompida, somente se mantém por um contínuo retorno às origens, isto é, por um contínuo retorno ao princípio e à fundação da própria lei. Esta se corrompe exatamente quando se acredita tê-la definitivamente adquirido, quando é posta como aquilo que não deve ser permanentemente reinterpretado. Enfim, o desafio com o qual Maquiavel se depara – e aí reside toda sua originalidade – é pensar a política antes de tudo como tendo sua fonte viva no conflito civil, assinalando a ordem na desordem.

O que importa para Maquiavel é pôr em evidência a ligação entre liberdade e lei, mostrar que numa verdadeira república os homens assumem o controle das leis e que suas dissensões, longe de destruírem toda vida civil, são criadoras desta. Nesta perspectiva, parece que existe uma oposição fundamental entre duas formas de governo: o governo de um só – príncipe, cujo poder é limitado, tirano ou déspota – e a república. Maquiavel - agora está claro e nós o demonstramos – sugere que a república é a forma de governo que melhor pode acolher, conter e regular o conflito civil. Seguramente, a monarquia mais bem regrada continua sendo algo diferente da república, pois, na essência, aquela opõe ao reino da lei – o

princípio da igualdade diante da lei – o reino de um senhor, e, nesta, todas as instituições são feitas para proibir quem quer que seja de apropriar-se do poder. Nestas condições, a conclusão de Maquiavel é evidente: a diferença fundamental entre uma e outra forma de governo – e ele prefere a república – é que esta é a única capaz de proporcionar a liberdade aos cidadãos.

Esta liberdade política, entretanto, não supõe o fim do conflito de desejos. Com efeito, o desejo do povo, mais fiável do que o desejo dos grandes, sustenta-se apenas na oposição ao desejo contrário. De acordo com Lefort (1999, p.172), a melhor república não apenas não tem êxito, mas também não tende para a supressão do mando, que sempre contém opressão. Quando florescem instituições livres, subsistem os grandes; estes continuam a perseguir seus próprios objetivos: riqueza, poder e honrarias. À sua maneira são livres; seu apetite está, porém, contido; a lei lhes põe rédeas curtas. Por outro lado, por mais obstinado que seja o desejo do povo de não ser comandado, jamais atinge seu objetivo. O povo não pode se tornar livre, no sentido em que ser livre supõe a libertação de toda dominação. Neste sentido, ao analisarmos a extraordinária empreitada que, sob o nome de comunismo, teve por finalidade a plena emancipação do povo, a lição de Maquiavel foi plenamente confirmada pela História. Da destruição de uma classe dominante surgiu não uma sociedade homogênea, mas sim uma nova figura da divisão social. Não se trata de uma divisão de fato; eis porque o suposto triunfo do povo vem acompanhado de uma nova cisão entre uma minoria que deseja comandar, oprimir, possuir e os outros de não o serem. É o fim de toda utopia que apreendemos do pensamento político de Maquiavel. Na república, as instituições livres vivem da separação entre esses dois desejos. A fecundidade da lei depende da intensidade de sua oposição e, já que de modo algum existem dúvidas de que o desejo dos grandes, se não encontrar obstáculos, nunca deixará de crescer, a intensidade da oposição depende do vigor da resistência do povo.

Assim, a melhor república – aquela em que as instituições não estão fadadas à cristalização – não dá jamais uma solução derradeira ao problema do conflito político. Distingue-se muito mais por um abandono tácito da idéia de solução, por acolher em seu seio a divisão, a discórdia, e, sob o efeito desta, a mudança e, ao mesmo tempo, por dar oportunidades para a ação. Numa república, pois, a liberdade se efetiva porque é considerável o número de cidadãos que são levados, ao longo do tempo, a assumir responsabilidades e a tomar iniciativas, cujos efeitos são decisivos para o destino do regime. A conduta de todo cidadão, suas ações e resultados, suscitam interpretação e julgamento. O debate e as discussões permitem o acordo provisório entre os desejos antagônicos. Deste acordo nasce a lei e, da lei, a estabilidade e a liberdade.

Para finalizar, fazemos nossas as palavras de Bignotto (1991, p.216), quando afirma que o desafio de interpretar os conceitos maquiavelianos, que em sua complexidade podem parecer-nos distantes de nosso tempo, nos leva a acreditar que a concepção de liberdade defendida pelo florentino se torna crucial para todos aqueles que buscam elucidar alguns dos difíceis problemas das democracias modernas. Os conceitos políticos lapidados por Maquiavel nos ajudam, “[...] contra os nostálgicos das grandes revoluções, e contra o niilismo conformista de certos apóstolos da pós-modernidade, a pensar a liberdade como fruto da ação dos sujeitos políticos, num mundo em que a audácia dos grandes legisladores deve combinar-se com a mais perfeita consciência do papel essencial das leis que guardam os segredos da tradição [...]”. Tendo vivido numa época em que a fundação magnífica era apenas uma imagem do passado, Maquiavel nos ajuda a pensar que a fundação da liberdade – e sua re-fundação – deve ser uma exigência de todas as sociedades democráticas contemporâneas.

## REFERÊNCIAS

ADVERSE, Helton. Maquiavel, a república e o desejo de liberdade. *Transformação*. São Paulo, v.30, n.2, p.33-52, nov. 2007.

AMES, José Luiz. Liberdade e conflito - o confronto dos desejos como fundamento da idéia de liberdade em Maquiavel. *Kriterion*. Belo Horizonte, v.1, n.119, jun./2009, p.179-196. 2009.

\_\_\_\_\_. *Maquiavel: A Lógica da Ação Política*. Cascavel: Edunioeste, 2002.

ARANOVICH, Patrícia Fontoura. Introdução à História de Florença. In: MAQUIAVEL, Nicolau. História de Florença. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AUDIER, Serge. *Machiavel, conflit et liberté*. Paris: Vrin/Ehess, 2005.

BIGNOTTO, Newton. Introdução aos Discursos. In: MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

\_\_\_\_\_. *Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

DI SARNO, Ivani Cunha. *Maquiavel defensor da liberdade*. 2006. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUC, São Paulo.

ELIAS, Maria Lígia G. Granado Rodrigues. Republicanismo: história e atualidade. *Tese*, Florianópolis, v.4 n.1 (1), p.43-64, ago-dez/2007.

ENGELMANN, Ademir Antônio. 2005. *Maquiavel: secularização, política e natureza humana*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUC, São Paulo.

FERNANDES, Márcia Gomes. *Tradição e inovação na concepção de liberdade de Nicolau Maquiavel*. Texto integrante dos Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. ANPUH/SP – USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008. CD-ROM. Disponível em: <  
<http://www.anpuhsp.org.br/downloads/CD%20XIX/PDF/Autores%20e%20Artigos/M%20Elrcia%20Gomes%20Fernandes.pdf>> Acesso em 07/02/2009.

FORNAZIERE, Aldo. *Maquiavel e o bom governo*. 2006. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Departamento de Ciência Política, USP, São Paulo.

GAILLE-NIKODIMOV, Marie. *Conflit civil et liberté: La politique machiavéienne entre histoire et médecine*. Paris: Honoré Champion, 2004.

LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Maquiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

\_\_\_\_\_. *Desafios da escrita política*. Tradução de Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *História de Florença*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *O Príncipe*. 3ed. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARÇAL, Jairo. *O jovem Marx e o republicanismo: a questão da liberdade e da emancipação humana*. 2005. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFPR, Curitiba.

MARTINS, José Antônio. *Os fundamentos da república e sua corrupção nos Discursos de Maquiavel*. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, USP, São Paulo.

MCCALLUM, G. C. Negative and positive freedom. *The Philosophical Review*, vol. LXXVI, n.3. 1967.

MELO, Marcus André. Republicanismo, liberalismo e racionalidade. *Lua Nova*, São Paulo, n.55-56, p.57-84, 2002.

NADEAU, Christian. Machiavel: domination et liberté politique. *Philosophiques*, Quebec, v. 30, n.2, p.321 – 351, Outono 2003.

NETO, Manoel de Almeida. *O tempo nos Discorsi de Maquiavel*. 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG, Belo Horizonte.

PARGA, José Sánchez. *Poder y política en Maquiavelo*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2005.

PETTIT, Philip. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

POCOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Edusp, 2003.

RAMOS, César Augusto. A concepção republicana de liberdade como não-dominação. *Crítica Revista de Filosofia*, Londrina, v.12, n.36, p.301-336, out. 2007.

\_\_\_\_\_. A Cidadania como intitulação de direitos ou atribuição de virtudes cívicas: liberalismo ou republicanismo?. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v.33, n.105, p.77-115, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret. 2006.

SFEZ, Gérald. *Machiavel, La politique du moindre mal*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.



SILVA, Ricardo. Liberdade e lei no neo-republicanismo de Skinner e Pettit. *Lua Nova*, São Paulo, n.74, p.151-194, 2008.

SKINNER, Quentin. *A liberdade antes do liberalismo*. Tradução Raul Fiker, São Paulo: Unesp, 1999.

\_\_\_\_\_. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. The paradoxes of political liberty. In: *The tanner lectures on human values*, Salt Lake City/Cambridge: University of Utah Press/Cambridge University Press, p.225-250, 1986.

VEGAS, Jesús Luis Castillo. Libertad y participación ciudadana en el republicanismo florentino. *Revista Tachirense de Derecho*, Valladolid, n.15, p.57 – 82, 2003.

VELASCO, Juan Carlos. Culturas, cidadanía y republicanismo. *Crítica Revista de Filosofía*, Londrina, v.12, n.36, p.429-462, outubro 2007.