UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Bruno Santos Alexandre

A república e a contingência: a recepção do pensamento político de Maquiavel pela Escola de Cambridge (Quentin Skinner e John Pocock)

São Paulo
2017

Bruno Santos Alexandre

A república e a contingência: a recepção do pensamento político de Maquiavel pela Escola de Cambridge (Quentin Skinner e John Pocock)

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros.

São Paulo
2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Alexandre, Bruno

A316r A república e a contingência: a recepção do pensamento político de Maquiavel pela Escola de Cambridge (Quentin Skinner e John Pocock) / Bruno Alexandre; orientador Alberto Barros. - São Paulo, 2017.

323 f.

Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Skinner. 2. Pocock. 3. Maquiavel. 4. República. 5. Contingência. I. Barros, Alberto, orient. II. Título.

Folha de Aprovação

ALEXANDRE, B. A república e a contingência: a recepção do pensamento político de Maquiavel pela Escola de Cambridge (Quentin Skinner e John Pocock). 2017. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Aprovado em ___/___ /_____

Banca Examinadora

Profº Drº _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Profº Drº _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Profº Drº _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Profº Drº _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Profº Drº _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura_____

Para Bella, com quem
compartilho e penso a vida.

Love, love is a verb
Love is a doing word
Fearless on my breath
Gentle impulsion
Shakes me, makes me lighter
Fearless on my breath

(Massive Attack, *Teardrop*)

Agradecimentos

Andando pela USP nas últimas semanas me vejo invariavelmente acometido por um sentimento que não sei bem precisar qual é, sempre acompanhado por um frio na barriga: provavelmente, saudade antecipada, nostalgia, alegria e também, felizmente em menor número, o reencontro com algumas desfortunas desses últimos onze anos, desde quando pisei no Campus pela primeira vez como seu aluno. Para resumir, o que sinto é emoção, das mais variadas formas. Aqui eu gostaria de agradecer aos que me auxiliaram a fazer com que essa minha última década universitária tenha sido muito mais feliz do que qualquer outra coisa. E se o contexto nessa seção de agradecimentos é o da minha vida no entorno à USP, tudo começa de fora para dentro dela.

Assim, em primeiro lugar, agradeço aos meus pais, Alexandre e Márcia; minha irmã, Adriana; e minha Vó, Cida; por terem proporcionado as condições materiais e afetivas sem as quais nem o mestrado tampouco esse doutorado poderiam ter vindo à luz.

Agradeço também aos amigos que fiz fora do ambiente acadêmico, alguns deles me acompanham há 15 anos, até mesmo por mais de 30 anos. Yans Medina e Rafael Inácio, amigos desde quando aprendi a engatinhar. Agradeço aos amigos de São Paulo, especialmente Léo Marques, Ganso, Louie, Alessandro Soares, Alexandre Nakamura, Guga, Chacal, Juliana Siqueira, Karen Duek e Limão. Aos meus de Curitiba, especialmente Thiago Braga, Zeel, Fernanda Azeredo, Rodrigo Ponce e Raphaedge. Ainda de Curitiba, agradeço aos amigos cuja amizade fiz na UFPR e ao seu redor: Rachel Lambrecht, Manu, Louise, Thiago Melo, Glauber, Gisele Batista, Réllen, Rafael Benthien, Valeska,

Bruno Zorek, Lorena, Rodrigo Gonçalves, Gabriela, Heloísa, Marco Antônio, Marcel e Max.

Agradeço também aos amigos de vários departamentos da USP e aos que conheci (inclusive de outras Universidades e paragens) a partir dela: Thiago Dias, Camila Cunha, Mauro, Rodrigo Ribeiro, Ciro, Thomaz, Chris, Fred, Gabriela, Roberta, Diego, Lucas, Raíssa, Thiago Vargas, Martha, Paulo, Letícia, Daniel Monteiro, Anderson, Paulinha, Virgínia, Cauê, Cris, Chiquinho, João Cortese, Mário Spezzapria, Mariana Bardelli, Felipe, Marcos Camolezi, Virgínia, Daniel Rehfeld, Flávio, Alphinha, Andressa, Branca, Flávia Benevenuto, Fabrina, e mais recentemente Fabiana, Jaqueline, Lucas Ribeiro, Karen Shiratori e Luís Falcão.

Não posso deixar de reiterar os agradecimentos, a muitos dos que acabo de mencionar, por certos acontecimentos que especialmente me marcaram nos últimos onze anos:

A Roberta Nicolete, Rafael Benthien, Leonardo Marques, Martha Costa, Paulo Santana e Bruno Zorek por terem lido partes desse trabalho e/ou discutido comigo as ideias nele contidas. Agradeço mais uma vez a Léo Marques, e também a Rachel Lambrecht, por toda a paciência em me auxiliar, por diversas vezes, a traduzir vários trechos desse texto para a língua inglesa.

A Daniel Rehfeld, companheiro inseparável da graduação, e cujas reflexões e diálogos daquela época reverberam até os dias de hoje.

Por me abrirem suas casas, em diversos momentos, desde que saí de São Paulo há três anos, agradeço: Anderson e Paulinha, Bruno Zorek e Lorena, Alphinha, Limão, Roberta, Louie e também Ganso.

A *Dear* Roberta, de escuta fina e delicada, de palavras profundas e que dão a pensar, além de ser alguém que acredita em meu trabalho (e procura a todo tempo evidenciá-lo) mais do que eu mesmo.

Rachel é uma amiga que roubei de Léo Marques e não devolvi, e que esteve incrivelmente presente, mesmo que à distância, durante todos os meus anos de pós-graduação.

Thiago Braga, nos últimos anos, tem sido o amigo certo tanto para auxiliar em *consertar a cabeça* nesse mundo insano, como para fazer cerveja, quiçá até mesmo para dar um jeito num armário bambo; parceirão, pronto para todas em Curitiba. Não posso deixar de mencionar que os memoráveis jantares compartilhados comigo e com Bella na cozinha dela são dos momentos mais especiais e alegres dos últimos anos.

A Léo Marques, interlocutor assíduo desde antes da minha entrada na USP, não importando a distância física que, desde quando deixamos de dividir o *AP dos Caxias* no Juvevê em 2005, separa-nos sem dó. Talvez a pessoa com quem mais conversei na vida, sobre todo e qualquer assunto.

E, aos 45 do segundo tempo, aos *Seis de Inhotim*, conhecidos também por *Os PPPs e xs maquiaveletes*. Fabi, Jaque, Chris, Martha e Paulo, aqueles dias em BH nunca, jamais, serão apagados da minha memória: viagem e encontro mágico, de difícil explicação, tão divertido quanto humano. O refresco que eu precisava para enfrentar a última semana de redação desse doutorado, até mesmo para recuperar certo sopro de vida. Para todo o sempre no coração!

Agradeço também Eunice Ostrensky e Silvana Ramos – professoras que compuseram a banca de qualificação – pelos

comentários sem os quais eu dificilmente teria encontrado o melhor rumo para a presente tese.

Ao meu orientador, Alberto Barros, exímio pesquisador e professor de seriedade ímpar, e que soube conjugar a liberdade e o rigor durante esses mais de seis anos de trabalho conjunto. Agradeço ainda aos demais professores que estão na base de minha formação e, assim como Alberto, imagens-guia do tipo de professor que eu pretendo me tornar: Eunice Ostrensky, Sérgio Cardoso, Maria Isabel Limongi, Newton Bignotto e Helton Adverse.

Aos funcionários do Departamento de Filosofia.

À CAPES pela bolsa concedida.

E, de novo, muito especialmente a Bella que me acompanha nesses últimos seis anos, no amor e no interpretar a vida. Para exprimir o que sinto por você, nenhuma palavra é o bastante, não chega nem perto de sê-lo. Saúde!

Nota

Todas as traduções para o português de trechos citados cujos originais se encontram em outras línguas foram por mim realizadas, cabendo assim à minha inteira responsabilidade pelas eventuais falhas.

RESUMO

ALEXANDRE, B. A república e a contingência: a recepção do pensamento político de Maquiavel pela Escola de Cambridge (Quentin Skinner e John Pocock). 2017. 323 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

O presente trabalho versa sobre a recepção do pensamento político de Maquiavel pela chamada Escola de Cambridge, notadamente seus membros mais proeminentes: Quentin Skinner e John Pocock. Proponho examinar desde (i) a rica contribuição de Pocock e Skinner para uma metodologia da história intelectual (que é o que precisamente conforma a "Escola"), passando por (ii) suas interpretações de Maquiavel como um autor fundamentalmente republicano, e chegando até mesmo a (iii) uma filosofia política normativa despontada daqueles dois primeiros movimentos e com eles entremeada. A *tese principal* do trabalho é que uma noção de contingência (a anterioridade do particular sobre o universal, do criado sobre o espontâneo, do artificial sobre o natural, enfim, do contingente sobre o necessário) perpassaria e pautaria esses três estágios de seus comentários. Para elucidá-lo, procuro esquadrinhar como isso funciona estruturalmente entre os três diferentes momentos e também no diálogo estabelecido entre os dois intérpretes, a fim de evidenciar seus afastamentos e convergências. Por fim, investigo os limites e forças de ambas as posições teóricas quando do contato com críticas externas à dita Escola; sempre contando com a própria noção de contingência como critério de avaliação. Avaliações essas que me levam a concluir, especificamente no que tange aos segundo e terceiro movimentos das interpretações aqui tematizadas – e essa é a *tese secundária* do trabalho –, por uma espécie de vantagem teórica da interpretação de Skinner com relação à de Pocock.

Palavras-chave: Skinner, Pocock, Maquiavel, República, Contingência.

ABSTRACT

ALEXANDRE, B. The republic and the contingency: the reception of Machiavelli's political thought by the Cambridge School (Quentin Skinner and John Pocock). 2017. 323 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

This study discusses the reception of Machiavelli's political thought by the Cambridge School, more specifically its most prominent members, Quentin Skinner and John Pocock. I explore the question from three different instances or moments: (i) Pocock and Skinner's rich contribution to a methodology of intellectual history (precisely what conforms the "School"), (ii) their interpretations of Machiavelli as essentially a republican author, and (iii) the latter establishment of a normative political philosophy that is a result and a fundamental component of the above mentioned. My *main thesis* is that the notion of contingency *(*the priority of the particular over the universal, of the created over the spontaneous, of the artificial over the natural, of the contingent over the necessary*)* permeated and guided these three steps of their analysis. To shed light on the matter, I examine how this applies structurally in the three different moments and also in the dialog established between the two interpreters, seeking to evidence the similarities and differences in their positions. Finally, I explore the limitations and strengths of both theoretical positions while in contact with external criticism, always relying on the notion of contingency as an evaluation criteria. As a result, I suggest that, when talking specifically about the second and third moments here discussed – and this is my *secondary thesis* – Skinner's theories are in a privileged position when compared to those of Pocock.

Key words: Skinner, Pocock, Machiavelli, Republic, Contingency.

Sumário

Apresentação 1

Capítulo 1 – O contextualismo linguístico da Escola de Cambridge entre a história e a filosofia 6

1.1 História intelectual (ou das ideias) e virada linguística 6

1.2 História intelectual e filosofia política no contextualismo linguístico de John Pocock..... 27

1.3 História intelectual e filosofia política no contextualismo linguístico de Quentin Skinner .. 47

Capítulo 2 – John Pocock intérprete do pensamento político de Maquiavel: liberdade como dever de ação 71

2.1 O momento maquiaveliano entre a recuperação parcial de Aristóteles e a superação da Escolástica 71

2.2 O momento maquiaveliano e o movimento humanista cívico 84

2.3 O momento maquiaveliano em *O Príncipe*: ou de *virtù* versus fortuna 96

2.4 O momento maquiaveliano nos *Discursos à primeira década de Tito Lívio*: ou quando a *virtù* caminha de par com a liberdade..... 116

2.5 Pocock e o debate normativo contemporâneo em torno ao conceito de liberdade 138

Capítulo 3 – Quentin Skinner intérprete do pensamento político de Maquiavel: da liberdade como ausência de dominação..... 152

3.1 Maquiavel e o humanismo cívico: a tese do continuísmo mitigado..... 152

3.2 A liberdade na era dos príncipes: ou de que a *virtù* não vai sem a glória e a moral 161

3.3 Da liberdade nos *Discursos*: ou da liberdade individual como a verdadeira finalidade 186

3.4 A presença de Cícero: ou da liberdade negativa nos antecedentes clássicos a Maquiavel 203

3.5 Maquiavel para além da liberdade positiva e liberdade negativa: da liberdade como ausência de domínio arbitrário 215

3.6 Quentin Skinner, Philip Pettit e a atualidade/atualização do republicanismo de Maquiavel: ou da liberdade como igualdade de poder 222

Capítulo 4 – Algumas críticas às interpretações de Pocock e Skinner acerca do republicanismo de Maquiavel..... 253

4.1 A crítica brasileira: lefortianismo e extrainstitucionalidade 253

4.2 A crítica de John P. McCormick: republicanismo como instituições específicas de classe plebeia..... 270

4.3 Acerca da minha própria recepção da recepção cambridgeana do republicanismo de Maquiavel..... 284

Considerações finais..... 307

Bibliografia 313

Apresentação

Trata-se, nessa tese de doutoramento, de focalizar um importante capítulo das interpretações da obra de Nicolau Maquiavel (1469-1527): aquele das leituras oferecidas pelos intérpretes ingleses John Pocock (1924) e Quentin Skinner (1940), líderes do que se convencionou a chamar de Escola de Cambridge de análise da história do pensamento político. Desse modo, é preciso desde já advertir, a presente tese não encontra seu objeto de estudo propriamente em Maquiavel, no sentido de que não procura trazer para o primeiro plano do discurso mais uma história da política do Renascimento. Dito ainda de outra forma, ela não tem como meta principal inquirir diretamente pela melhor ou mais fiel interpretação dos textos do secretário florentino – embora não me pareça que se possa fugir de expor alguma avaliação sobre esse tópico que seja. Assim, nesse trabalho, interesso-me muito mais por destrinchar tudo que envolve uma, dentre as muitas, recepções da obra de Maquiavel, o que é diferente de simplesmente identificar a melhor leitura dela.

Nas próximas páginas, proponho examinar desde (i) a rica contribuição de Pocock e Skinner para uma metodologia da história intelectual (que é o que precisamente conforma a "Escola" de Cambridge), passando por (ii) suas interpretações de Maquiavel como um autor fundamentalmente republicano, e chegando até mesmo a (iii) uma filosofia política normativa despontada daqueles dois primeiros movimentos e com eles entremeada. A *tese principal* do trabalho é que uma noção de contingência (a anterioridade do particular sobre o universal, do criado sobre o espontâneo, do artificial sobre o natural, enfim, do contingente sobre o necessário) perpassaria e pautaria esses três estágios de seus comentários. Para elucidá-lo, procuro esquadrinhar como isso funciona estruturalmente entre os três diferentes momentos e também no diálogo estabelecido entre os dois intérpretes, a fim de evidenciar seus afastamentos e convergências. Por fim, investigo os limites e forças de ambas as posições teóricas quando do contato com críticas externas à dita Escola; sempre contando com a própria noção de contingência como critério de avaliação. Avaliações essas que me levam a concluir, especificamente no que tange aos segundo e terceiro movimentos das interpretações aqui tematizadas

– e essa é a *tese secundária* do trabalho –, por uma espécie de vantagem teórica da interpretação de Skinner com relação à de Pocock.

♦ ♦ ♦

Em termos de recepção e literatura secundária, poucos pensadores geraram tantos e diferentes frutos, debates e mesmo contendas como Maquiavel – em seu caso, ao longo de mais de cinco séculos de leituras. Penso que poderíamos identificar quatro ramos principais, e mais influentes, de recepção de sua obra.

(a) A mais antiga dessas leituras, e inclusive com maior penetração no imaginário social em geral, é de um Maquiavel como professor do mal: mestre em ensinar estratégias visando ao controle da ação política individual, pairando sob um fundo de relativismo total. Esse é o caso das interpretações – na realidade, acusações – de Innocent Gentillet (ainda no século XVI) e Leo Strauss (alcançando o século XX)[1].

(b) No início do século XX, encontramos a leitura de Maquiavel como inventor da teoria da Razão de Estado. Nesse segundo braço interpretativo, o principal estudo é o de Friedrich Meinecke, numa espécie de modulação positiva da interpretação da primeira vertente, de Strauss[2]. Na avaliação de Meinecke, veicula-se na obra do florentino uma ideia de política sintetizada à subordinação dos meios – do seu cálculo, quaisquer que sejam eles – à finalidade de manter e propagar o poder do Estado, e a segurança de seus habitantes, frente aos demais poderes externos. Uma "razão" válida para Estados com qualquer forma de governo, democráticos ou não.

(c) Tão antiga quanto à primeira, embora mais circunscrita à crítica especializada em política, é a interpretação de um Maquiavel

[1] Cf. GENTILLET, L. *Discours sur le moyens de bien gouverner et soutenir en bonne paix un royaume ou autre principauté – Contre Machiavel*. Genève: Droz, 1968 (Originalmente de 1576); STRAUSS, L. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
[2] Cf. MEINECKE, F. *Machiavellism: the doctrine of Raison d'État and its place in modern history*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1998 (Originalmente de 1924).

republicano. O que acontece desde ao menos o século XVI, com a defesa da vida e obra de Maquiavel por Giovani Busini, inimigo dos Médici, e passando pela sua aprovação, um pouco mais tarde, por autores como James Harrington (no século XVII) e Jean-Jacques Rousseau (no século XVIII)[3]. Para essa interpretação, Maquiavel é um pensador concernido com o problema da liberdade, inserido numa tradição de autogoverno das cidades-estados italianas (quando o povo é livre para fazer suas próprias leis) e em estreito diálogo com o pensamento político antigo greco-romano. Particularmente sobre essa inserção de Maquiavel na grande tradição republicana, destaco e elejo como objetos de estudo as contribuições de John Pocock e Quentin Skinner, as quais vieram à cena a partir do último quarto do século XX. Mais ao fim da tese, no momento em que repercuto as críticas direcionadas à Escola de Cambridge, trago à baila a recente leitura de John P. McCormick[4]. Nela se poderá observar um Maquiavel inteiramente cativado pela discussão das instituições específicas de classe, mais do que isso, um Maquiavel defensor do republicanismo como sinônimo das instituições reservadas à plebe. Não obstante as divergências interpretativas, todos os leitores desse terceiro braço de recepção (inclusive McCormick) identificam no *corpus* maquiaveliano uma estratégia consciente de distinção entre dois momentos de análise político-conceitual. Num primeiro momento – em *O Príncipe* –, Maquiavel comporia um escrito sobre a tradição de regime de governo principesco. E, num segundo momento – nos Discursos à primeira década de Tito Lívio –, ele teceria um escrito pertencente a uma tradição de regime de governo diferente, aquela com a qual declaradamente e sinceramente se engajaria: a republicana.

---

[3] Cf. HARRINGTON, J. *The commonwealth of Oceana and a system of politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992 (Originalmente de 1656). ROUSSEAU, J. *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 2006 (Originalmente de 1762).

[4] Cf. MCCORMICK, J. *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

(d) Um pouco mais recente é a leitura de Maquiavel como teórico da revolução popular, mesmo um comunista *avant la lettre*,[5] tal como se irrompe a partir das influentes interpretações de Antonio Gramsci, no início do século XX, de Louis Althusser, a partir da metade do mesmo século, e de Antonio Negri, na passagem do século XX ao XXI[6]. Todavia, de maior repercussão ainda é uma modulação dessa mesma abordagem em Claude Lefort, desde o último quarto do século XX[7]. Nessa última versão, talvez a mais influente entre os estudos maquiavelianos no Brasil, o mais importante não é o auxílio de Marx (o qual certamente existe) para reler o tema do conflito sociopolítico em Maquiavel. De certo modo, ocorre mesmo o contrário: a reabilitação de Maquiavel para repassar o mesmo tema em Marx. Isso acontece porquanto Lefort concebe o conflito maquiaveliano entre os grandes (cujo apetite é de dominação) e o povo (cujo apetite é de não-dominação) para além dos termos socioeconômicos. Nessa interpretação do republicanismo do florentino, o conflito comparece como uma dinâmica ou tensão existente em toda e qualquer sociedade ou regime de governo. De modo que certo elemento democrático – nomeadamente a resistência extrainstitucional ao poder – estaria presente em todas as sociedades, de todos os tempos, em oposição a um desejo de dominação – o desejo de imposição dos grandes, mesmo a força por trás do nascimento do Estado e ao fundo das leis emanadas de toda e qualquer instituição política. E aqui reside a grande diferença para com a versão puramente republicana de interpretação de Maquiavel. Pois a matriz de Skinner e Pocock confia na distinta capacidade institucional da república em manufaturar bons cidadãos. Ao passo que a matriz de Lefort aposta na anti-institucionalidade, na anterioridade de ações políticas, já democráticas, a toda formatação institucional. Essa controvérsia eu reverbero no último capítulo da tese.

---

[5] Cf. VATTER, M. *Machiavelli's The Prince*. New York: Bloomsbury, 2013, p. 128.
[6] Cf. GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*. Turin: Einaudi, 2007 (Originais de 1948 a 1951); ALTHUSSER, L. *Écrits philosophiques et politiques*.*Tome II.* Paris: Édition Stock, 1995; NEGRI, A. *Il potere constituinte: sagio sulle alternative del moderno*. Milano: Sugarco Edizioni, 1992. .
[7] Cf. LEFORT, C. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

A presente tese de doutoramento investe, pois, como se adiantou, em acompanhar as interpretações de Maquiavel tal como se desenvolvem na terceira matriz de recepção da sua obra, particularmente nas leituras de Pocock e Skinner.

No primeiro capítulo da tese, busco então evidenciar a profunda aproximação das metodologias de história intelectual desses dois intérpretes cambridgeanos. Nos capítulos segundo e terceiro, destaco o aparecimento de suas maiores divergências em torno a Maquiavel: quanto à interpretação do pensamento político do florentino e com relação a uma filosofia política normativa que dele se desdobraria. No quarto capítulo, por fim, faço um levantamento e balanço de algumas das críticas (incluindo aí a minha própria) das quais suas interpretações foram alvo. Em todo momento do trabalho, contudo, procuro recompor o que considero ser o pano de fundo maior de todas essas discussões fragmentadas em capítulos: a integração daquelas três texturas de suas abordagens (metodológica, da leitura de um Maquiavel republicano e de sua atualidade) num só todo interpretativo; calcado este no conceito de contingência. Algo que não me parece ter sido sistematizado pelos próprios autores, e que é geralmente esquecido ou deixa de ser notado por seus interlocutores e comentadores.

Capítulo 1 – O contextualismo linguístico da Escola de Cambridge entre a história e a filosofia

1.1 História intelectual (ou das ideias) e virada linguística

No que concerne à chamada história intelectual ou história das ideias é algo já muito difundido que Pocock e Skinner sejam grandes expoentes desse procedimento teórico. O que, entretanto, requer alguma emenda e esclarecimento uma vez que, não obstante ambos entendam história intelectual e história das ideias como sinônimos, Pocock a princípio os rejeitará como justo título daquilo que pratica em seus estudos, enquanto Skinner sem demora os encampará.

De maneira geral, o surgimento de uma história intelectual (ou das ideias) responde à conjuntura teórica e social em que as múltiplas áreas do saber (como economia, política, ciências, etc.) deixam de ser as responsáveis por seus próprios estudos históricos, isto é, quando os diferentes campos do conhecimento são destituídos do monopólio da investigação histórica relacionada à produção de sua própria província de instrução. Na "Apresentação" do primeiro número da recente *Revista Inteliggere*, dedicada justamente à discussão da história intelectual, afirma sua editora, Sara Albieri, que no momento em que aquela primeira modelagem historiográfica perde espaço, começa-se "a interrogar historicamente as relações, quer práticas ou estruturais, entre produção intelectual, cultura, economia e sociedade"[8]. Tecer a história de determinada área do conhecimento deixa assim de ser o mesmo que elencar uma sucessão cronológica de descobertas, desde um ponto de vista que ser epistemologicamente neutro e objetivo. Por sua vez, isso libera espaço para novas questões, tais como: "é possível falar de ideias enquanto objeto de investigação histórica? A operação de interpretação de textos pode reivindicar independência dos contextos históricos? O que significa contextualizar? Qual a relação entre ideias, discursos, textos e livros? É possível supor uma dinâmica temporal interna à história intelectual?"[9] Em

[8] ALBIERI, S. "Apresentação". *Inteliggere, Revista de História Intelectual*. Vol. 1, Num. 1, 2015, p. V.
[9] ALBIERI, S. "Apresentação". Inteliggere, Revista de História Intelectual. p. V.

decorrência dessas novas interpelações, prossegue Albieri, "as pesquisas passam a ter por objeto as circunstâncias de produção, discussão, escrita e propagação de ideias, pelo estudo crítico de discursos, textos e livros, seus contextos de produção, transmissão e recepção, e pela recuperação de seu significado histórico"[10]. Ou seja, tal inclinação à história intelectual não é um edifício levantado sobre uma ideia filosófica grandiloquente e unitária, a qual cobriria todas as práticas humanas, muito menos pretende colocar toda a história do conhecimento sob uma mesma rubrica historiográfica. Mais acertado seria dizer que, tão singelamente quão poderosamente, a assunção de uma história das ideias aponta para o alargamento dos métodos historiográficos, para uma disciplina mais afeita à temporalidade e à contingência, e por isso mesmo, preparada e animada para um debate essencialmente interdisciplinar. Mas o que particularmente Pocock e Skinner concebem por uma história intelectual ou das ideias?

Em *What is history today?* – um livro de verbetes sobre as várias facetas da investigação histórica –, na seção dos verbetes solicitados a responder à pergunta *What is intellectual history?*, Pocock logo de saída rejeita a denominação de história intelectual ou das ideias como precisa qualificação de seu trabalho. Para ele, a história intelectual ou das ideias está mais associada com uma filosofia da história ou com uma história unicamente da disciplina filosófica: "uma investigação da natureza da história, baseada em várias teorias sobre como o intelecto ou as 'ideias' encontram um lugar nela, com o resultado de que o que geralmente se obtém é filosofia da história ou história da filosofia"[11]. Não parece ser o caso de que Pocock enxergue qualquer problema em ser aproximado a historiadores *intelectuais* como Reinhart Koselleck ou mesmo Skinner, e sim que a nomenclatura de história intelectual lhe cause certa estranheza. De acordo com o próprio autor, o seu ofício pode ser mais bem definido como uma história do discurso, visto que "as sociedades políticas geram um constante fluxo de linguagem e discurso, no qual as ações são tanto feitas quanto discutidas. [Por exemplo] A linguagem fornece não apenas a

[10] ALBIERI, S. "Apresentação". Inteliggere, Revista de História Intelectual. p. VI.
[11] POCOCK, J. *What is Intellectual History?* In: What is History Today? (Org.). GARDINER, J. London: Macmillan Press, 1988, p. 114.

prática da política, como também sua teoria”[12]. Pocock pretende com isso exprimir que o discurso é capaz de se decompor em uma linguagem de segunda-ordem: “um discurso sobre o discurso”[13]. Tal seria a ocasião em que a linguagem é empregada para se discutir os modos com os quais se utiliza a própria linguagem a fim de, por exemplo, praticar e debater política. Diz o autor que esse é “o ponto de afastamento da política [em si mesma] e de aterrisagem na ‘história intelectual’ e ‘história das ideias’”[14], agora num sentido em que o agradaria.

Já Skinner, escrevendo também para a coletânea *What is history today?*, e na mesma seção *What is intellectual history?*, não rejeita em momento nenhum a alcunha de historiador intelectual ou das ideias. Em sua definição do conceito, a história intelectual tem como objeto toda forma de racionalização e argumentação do passado: as ideias, pensamentos e raciocínios antes do que os eventos em si mesmos. Nesse seu breve verbete, Skinner o justifica num sentido semelhante àquele de Pocock: da atividade do historiador intelectual como a elaboração de uma linguagem de segunda-ordem, já que guiada pelo interesse de proporcionar com que tal ou qual prática racional ou argumentativa dobre-se sobre si mesma, examine o chão em que pisa. Skinner afirma:

> o estudo dos grandes sistemas religiosos e filosóficos do passado e do futuro, metafísica e ciência; o exame das atitudes de nossos ancestrais em relação aos jovens e velhos, guerra e paz, amor e ódio, súditos e reis; o desencobrimento de seus preconceitos ao que se deve comer, como se vestir, a quem se deve admirar; as análises de suas premissas sobre saúde e doença, bem e mal, morais e políticas, nascimento, copulação e morte – tudo isso e um vasto leque de tópicos semelhantes caem sob a espaçosa órbita da história intelectual. Pois são todos esses tópicos instâncias do assunto que mais preocupa aos historiadores intelectuais: o estudo dos pensamentos do passado[15].

No que diz respeito ao específico cruzamento entre teoria política e história intelectual, essa última serviu, quando do seu aparecimento no século XX, como alternativa ao que Pocock e Skinner consideram como os dois polos dogmáticos de compreensão da historicidade da política na conjuntura intelectual daquela época. E quais são esses polos?

---

[12] POCOCK, J. What is Intellectual History? p. 115. Colchetes meus.
[13] POCOCK, J. What is Intellectual History? p. 115.
[14] POCOCK, J. What is Intellectual History? p. 115. Colchetes meus.
[15] POCOCK, J. What is Intellectual History? p. 109-110.

De um lado, havia a abordagem histórica que poderia ser chamada de textualista ou idealista. Pode-se reconhecê-la quando se acredita que exista, por exemplo, um conceito original e verdadeiro de liberdade para toda a história, como faz Berlin (ou um conceito de igualdade, de conhecimento, de ciência, de filosofia, etc., como fazem outros autores). Nesse sentido, para a compreensão dos textos do passado bastaria apenas lê-los com a máxima atenção possível, posto que, para essa vertente, tudo o que importa é a identificação da ideia que se apresentaria como a mais racional dentre todas: a ideia perene. Como bem explica Ricardo Silva, "o pressuposto deste procedimento é que o texto é autônomo em relação ao contexto de seu surgimento, o que é consistente com a crença de que determinados textos (aqueles dignos do interesse do historiador) contêm [como denuncia o próprio Skinner] 'elementos intemporais', 'ideias universais' e 'uma sabedoria sem tempo' de 'aplicação universal'[16]»[17].

Do outro lado, havia o polo dogmático o qual ao menos realizava a transição a um dos movimentos teóricos mais caros à Escola de Cambridge: do texto ao contexto. Todo o problema é que isso era engendrado em moldes ainda peremptórios, uma vez que o faziam tal como se o contexto representasse a pura realidade das coisas. Tal como se as ideias e a consciência dos sujeitos correspondessem a fiéis reflexos de uma realidade supostamente apreensível. Algo como o outro lado da moeda dogmática do qual é forjado também o brasão textualista. Em *The history of Political Thought – a methodological inquiry*, Pocock afirma que seu tipo de historiador "pode concordar que o pensamento 'reflete' a sociedade e seus interesses. Mas fizemos de nosso negócio observar como o processo de 'reflexo' tem lugar, e quão longe a linguagem está de um simples espelho da experiência ou de uma aspiração não-mediada"[18]. Em outras palavras, Pocock acredita que se é verdade que o pensamento não pode ser descolado de seu contexto social e político mais próximo, por outro lado, ele de modo algum deixará de estar

[16] SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of ideas. *History and Theory*. Vol. 8, Num. 3, 1969, p. 4.
[17] SILVA, R. O contextualismo linguístico na história do pensamento político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo. *Dados – Revista de Ciências Sociais*. Vol. 53, Num. 2, 2010, p. 304. Colchetes meus.
[18] POCOCK, J. *The history of political thought: a methodological inquiry.* In: Political thought and history: essays on theory and method. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 17 (Originalmente de 1962, com mínimas modificações na republicação de 2009).

aberto a uma mediação crítica. Skinner por seu turno igualmente não desacreditará por completo dessa espécie de contextualismo social radical – que pode ser atribuído, por exemplo, à filosofia de Karl Marx. Sobre esse aspecto metodológico do autor de *O Capital*, Skinner afirma a princípio em tons elogiosos: "acredito que todos nós em nossa sociedade interiorizamos a essa altura um pressuposto fundamental dessa metodologia, isto é, que o ser social determina a consciência. Ninguém hoje em dia, no meu entender, escreve história e biografia sem fazer essa suposição, já que consideraríamos primitivo alguém não acreditar que, em algum nível e num certo grau, isto é efetivamente verdade"[19]. Sem hesitar e muito celeremente, porém, Skinner retoma o parecer de Pocock sobre essa modalidade de contextualismo ao concluir com respeito a Marx: "é claro que o problema surge quando queremos determinar [como faz Marx] o grau e o nível exatos dessa determinação"[20].

O ponto em comum dessas críticas de Pocock e Skinner ao textualismo idealista e ao contextualismo radical está em que, como explica novamente Ricardo Silva, elas "põem em destaque os efeitos do tempo e a presença da contingência na constituição e na transformação dos conceitos políticos"[21]. Pois bem, o mais importante dessa primeira seção do capítulo será perceber que isso é produto da deferência dos autores da Escola de Cambridge a um seminal papel da linguagem no tratamento das teorias sobre o mundo. Trata-se da aderência a algo que ficou conhecido, na história da filosofia, do pensamento político e da teoria da interpretação, como a *virada linguística*. Um fenômeno interdisciplinar, que abriga nomes tão distantes e com interesses deveras díspares uns dos outros, como Hans-Georg Gadamer, Thomas Kuhn, Ludwig Wittgenstein e Michel Foucault.

Em larga síntese, o que especialmente acontece na chamada virada linguística é a renúncia à crença de que, por exemplo, ao dizermos que a grama é verde nós assim o dizemos porquanto desenvolvemos um acesso metodológico privilegiado à realidade em si mesma, o que nos possibilitaria a simplesmente constatar a essência de nossos objetos do conhecimento, como

---

[19] SKINNER, Q. *Entrevista*. In: As muitas faces da história: Nove entrevistas. PALHARES, M. (Org.). São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 256 (Originalmente de 2000).
[20] SKINNER, Q. Entrevista. p. 256. Colchetes meus.
[21] SILVA, R. História Intelectual e teoria política. *Revista de Sociologia e Política*. Vol. 17, Num. 34, 2009, p. 302.

a qualidade verde da grama. Quer dizer, com essa renúncia, os autores associados à virada bradam duvidar de qualquer acesso imediato dos sujeitos às coisas ou fatos – seja da ordem de um intelectualismo inatista (do conhecimento como as ideias, o mentalismo), seja da ordem do empirismo (da realidade das coisas como o extramental). Ajuízam os adeptos da virada que, nesse novo enquadramento metodológico, deve-se demarcar o recurso da linguagem como objeto filosófico primordial. E por que a linguagem? É que a anterioridade da linguagem sobre as ideias e o mundo viria acompanhada do adágio do conhecimento como ação: do eterno, essencial e incondicionado objeto do conhecimento como a própria eterna mediação entre o sujeito e as coisas. Por assim dizer, do conhecimento como verbo, da criação humana (uma invenção mesmo) de uma linguagem explicativa que dê conta de informar-nos (de convencer nossos pares) sobre as coisas com as quais entramos em contato, ao invés do conhecimento como substantivo a ser descoberto ou constatado diretamente na natureza (mental ou corpórea). Tanto Skinner como Pocock recorrem, entre outros, a um filósofo da linguagem como John Austin com o interesse de salientar que o papel da linguagem não é do feitio da descrição de objetos naturais, mas de uma performance sempre em curso e sem ponto de parada. Um pouco mais à frente do texto, veremos como Austin – especialmente suas ideias contidas em *How to do things with Words* – é peça fundamental da engrenagem metodológica de Skinner. Por ora, fiquemos com algumas palavras de Pocock acerca da história do pensamento político já enquadrado numa moldura metodológica herdeira da virada linguística. Palavras com as quais ele relaciona o ensinamento do mesmo livro de Austin, inserindo-o como referência em nota ao seguinte trecho:

> seres-humanos habitando sociedades políticas encontram-se a si mesmos primeiramente cercados por instituições políticas e convenções, em segundo lugar, perfazem ações políticas, e em terceiro lugar, engajam-se em práticas políticas. Enquanto o fazem, falam, escrevem, publicam, aparecem na televisão, e por aí vai; empregam palavras e outros sistemas de signos; e a linguagem não é apenas um meio de falar dessas ações e instituições, mas um meio de performance de ações e de operação das instituições. E vice-versa: quando você fala (ou escreve e publica), você não apenas realiza uma performance ou ação, mas fala sobre a ação que está perfazendo[22].

[22] POCOCK, J. What is Intellectual History? p. 115.

Enganar-se-ia, contudo, quem conjecturasse que essa anterioridade da linguagem como ação e performance fosse uma peculiaridade de intérpretes unicamente das ciências humanas, isto é, que a virada não tivesse alcançado a história natural, as chamadas *hard sciences* (como se acostumou a nomear o mundo anglófono). Como se essa *dureza* de uma parcela da ciência fizesse justiça ao seu caráter observacional e positivo, diferente da maior fluidez e inconstância das humanidades. Decerto, não se pode negar, as ciências ditas *duras* envolvem uma capacidade de previsão maior que as ciências proclamadas *humanas*. Entretanto, para os pensadores que ora me refiro, não tenciona isso constatar que as ciências duras não sejam fruto de uma linguagem e ação (exatamente como as ciências humanas). A virada linguística ficou especialmente notabilizada por mobilizar teóricos desde a teoria da literatura e do romance (como Barthes), passando pelas ciências históricas e sociais (como Foucault e Gadamer), pela filosofia da linguagem (Wittgenstein e Austin) e atingindo até mesmo a pesquisa mais restrita às descobertas e condutas científicas (como Kuhn e Quine).

Para remontar à penetração da virada linguística nessa metodologia das ciências é preciso revisitar os chamados positivistas lógicos. Um círculo de filósofos e historiadores da ciência, como Rudolf Carnap e Friedrich Schlick, das primeiras décadas do século XX, os quais entendiam a ciência enquanto uma atividade dividida entre duas formas de conhecimento e juízo: o analítico e o sintético. Para eles, as verdades sintéticas habitam em fatos empíricos. Já as verdades analíticas habitam nas leis da lógica e da matemática, entre as quais se inclui aquelas relações entre os elementos visados nos experimentos científicos (como os cálculos de densidade, massa, volume, energia e outras relações de grandeza). As verdades sintéticas são verdadeiras ou falsas a depender da verificação pelas leis pronunciadas nos enunciados analíticos. Já as verdades analíticas são tautologias, visto que referem a uma definição de si mesmas. A distinção é basicamente entre eventos empíricos (um juízo sintético, porquanto o seu predicado não está contido no seu conceito) e princípios da razão (um juízo analítico, porquanto seu predicado está contido no seu conceito); de um conhecimento em transformação (o conhecimento sintético) e de um conhecimento fixo e inconteste (o conhecimento analítico);

em resumo, de acontecimentos empíricos que caem sob o escopo de regras formais.

Com o advento da virada linguística, intelectuais dela partícipes como Quine, Kuhn e o chamado *segundo* Wittgenstein, severamente criticarão o princípio de veraficabilidade fiador dessa distinção entre o analítico e o sintético. As suas interpelações não farão qualquer menção a um possível descrédito à estabilidade do conhecimento lógico e matemático, mas sobre a divisão entre o que deve ser aprendido pela razão abstrata e o que deve ser aprendido pela experiência concreta. O problema, segundo eles, está em conceber, como fazem Schlick e Carnap, que o conhecimento seja ou bem tautológico ou bem de uma realidade extralinguística a ser chancelada por predicados resididos em conceitos formais. Com efeito, aos comungantes da virada, os desacordos históricos da ciência, mesmo sua evolução, seriam mais bem explicados pelo argumento de que os princípios da razão dependem das descobertas empíricas tanto quanto as descobertas empíricas dependem das elaborações especulativas dos princípios da razão. O conhecimento científico e suas descobertas seriam então caracterizados por um holismo semântico, por uma linguagem formulada dentro de divisas contextuais e contingentes: num modelo de conhecimento onde ações na história implicam outras ações. “A despeito de suas muitas discrepâncias, Kuhn, Quine e Wittgenstein”, esclarece Mark Bevir, “concordam que os conteúdos semânticos dependem de seus contextos [teóricos e históricos] de um modo que solapa o positivismo lógico. Aquilo que tomamos por verificação de uma determinada proposição implica, no mínimo, algumas outras crenças [de outras disciplinas e de outras formas de conhecimento] que temos por verdadeiras”[23]. Disso decorreria que

> uma proposição sintética não pode ser verdadeira ou falsa apenas em virtude de sua verificabilidade pelos fatos, pois o que aceitamos como verificação dependerá forçosamente do modo como nossas outras crenças estabilizaram as definições que damos dos termos dessa proposição. Uma proposição analítica não pode ser verdadeira simplesmente em consequência das definições e leis formais da lógica, dado que a maneira de definirmos alguma coisa depende de nossas outras crenças, que talvez alterem a definição em resultado de pesquisas empíricas posteriores. Todo o nosso conhecimento se manifesta, portanto, no contexto de uma rede particular de crenças[24].

[23] BEVIR, M. *A lógica da história das ideias*. Bauru: EDUSC, 2008, p. 19. Colchetes meus.
[24] BEVIR, M. A lógica da história das ideias. p. 20.

Ademais, perfaz um interessante capítulo da história da filosofia que a chamada filosofia analítica (de origem anglo-saxã e assentada especialmente em investigações acerca da linguagem, da lógica e da matemática) e a chamada filosofia continental (de origem franco-alemã e assentada especialmente na teoria do conhecimento e na metafísica) encontrem, por intermédio da virada linguística, ao menos um ponto de contato. Quando autores com *backgrounds* tão divergentes como Wittgenstein e Gadamer superam, no caso do primeiro, o positivismo lógico e, no caso do segundo, a questão ontológica do ser. E então compreendem a filosofia essencialmente como uma prática e atividade. Com o desfecho de se decidirem, como diz Gadamer, "por remover a oposição abstrata entre tradição e pesquisa histórica, entre história [experiência] e saber [teoria]. Tudo o que a tradição viva, de uma parte, e a pesquisa histórica, de outra, carregam forma uma unidade efetiva que só pode ser analisada como uma rede de ações recíprocas"[25].

Meu intuito nesse capítulo obviamente não é o de discutir filosofia da ciência ou história da ciência. Empenhei-me nesse pequeno relato sobre o positivismo lógico com a única finalidade de salientar o lugar que se passou a admitir para a linguagem e a história na virada linguística e de sua ressonância em certa história intelectual. Como afirma o historiador Skinner, de como se iniciou a propagar que "devemos parar de perguntar pelos 'significados' das palavras [um positivismo lógico] e focar, ao invés, disso, nas várias funções que elas são capazes de perfazer em diferentes jogos de linguagem [um holismo semântico]"[26]; logo, em diferentes contextos histórico-linguísticos. O meu ponto, enfim, nessa primeira seção do capítulo, é tão somente o de demonstrar como essa significativa crítica endereçada à ciência e à linguagem tocou a historiografia, e particularmente a historiografia da política.

♦ ♦ ♦

A gênese da história da Escola de Cambridge tem lugar nos trabalhos do historiador inglês Peter Laslett, na virada dos anos 1940 para os anos 1950.

[25] GADAMER, H. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2003, p. 45. Colchetes meus (Originalmente de 1963).
[26] SKINNER, Q. *Introduction: Seeing things in their way*. In: Visions of Politics I: Regarding method. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 2. Colchetes meus.

Laslett fora professor da Universidade de Cambridge, instituição na qual Pocock então cursava seu doutorado e Skinner era ainda um graduando. O doutorando Pocock conta ter ficado extremamente admirado com a forma com que Laslett em seus estudos procurava minuciosamente distinguir contextos. Por exemplo, Laslett diferenciava o contexto de escrita do *Patriarca*, de Robert Filmer, redação que se deu por volta de 1630, do contexto de sua publicação, o que ocorreu apenas em 1679-1680, mais de vinte anos passados à sua morte, junto de outros escritos seus redigidos nessa fase mais tardia, os quais datam de 1648-1652[27]. Tal preocupação de Laslett teria sido a grande responsável pela elucidação, com extrema dose de persuasão entre os leitores, dos afastamentos de forma e conteúdo às diferentes fases da bibliografia de Filmer. E a mesma abordagem se repetiria, com os mesmos resultados positivos, no tratamento por Laslett dos dois *Tratados sobre o governo,* de John Locke: o primeiro deles escrito anos antes da revolução de 1688-1689, e o segundo alguns anos após ela. Outros historiadores da mesma época em Cambridge começaram a se espelhar nessa metodologia de Laslett que com isso, demarca Pocock, "tornou-se a fundação de um entendimento do 'pensamento político' como uma multiplicidade de atos de linguagem, desempenhados por usuários da linguagem em contextos históricos"[28].

Pode-se, no entanto, ainda assim pontuar que esse capítulo inicial da Escola de Cambridge estaria mais para algo como uma pré-história da Escola do que para propriamente sua gênese histórica, uma vez que esses esforços de Laslett precedem as intervenções mais programáticas e teóricas que encontram seu seio de nascimento somente em *The history of political thought: a methodological inquiry*, artigo escrito por Pocock em 1962 (quando ele era então professor da Universidade de Canterbury, na Nova Zelândia). Numa série de artigos (a debutar por esse de 1962), Pocock empenha-se em prover robusta sustentação teórica ao principal *insight* de Laslett segundo o qual "o que Filmer 'estava fazendo' – para antecipar uma frase de Skinner – quando ele escreveu o Patriarca, talvez em 1630, difere significativamente daquilo que aqueles que o republicaram estavam fazendo em 1679; e que os sentidos que

[27] Cf. POCOCK, J. *Preface.* In: Political thought and history: essays on theory and method. Cambridge: Cambridge University Press. 2009, p.VII-VIII.
[28] POCOCK, J. Preface. In: Political thought and history: essays on theory and method. p.VIII.

Filmer visava para a posteridade não eram necessariamente – mesmo que fossem significativos – aqueles lidos em seu textos meio século mais tarde”[29].

Alguns anos decorridos a essa primeira contribuição metodológica de Pocock, em 1969, Skinner publicou seu conhecido artigo *Meaning and undertanding in the history of ideas*. De acordo com o próprio Pocock, o famoso artigo de seu colega de Cambridge “veio a ser o manifesto de um método emergente de interpretação da história do pensamento político”[30]. Em suas páginas, Skinner chamava a atenção para o fato de que não é nada difícil encontrar quem diz fazer história quando, na realidade, pretende furtivamente impor ou corroborar sistemas intemporais. “Os grandes e os menores textos do passado”, resume Pocock sobre a invectiva de Skinner, eram costumeiramente “interpretados como tentativas de formular corpos de teoria cujo conteúdo tinha sido determinado antecipadamente por entendimentos extra-históricos’”[31]. É essa incompreensão da distância que separa o trabalho do historiador daquele de quem admite ideias perenes o que impulsionou com que Skinner firmasse nesse artigo que, no que diz respeito à história do pensamento político, muitos dos que postulam praticá-la vêm incorrendo em dois erros grosseiros: o anacronismo e a prolepse. O anacronismo é a outorga a um autor do passado de um conceito ou arquitetônica argumentativa que não se encontrava em uso quando do contexto de veiculação de suas ideias. A prolepse não deixa de ser uma forma de anacronismo: nela incorre-se quando se atribui a um autor do passado a antecipação consciente e extemporânea de conceitos ou arquitetônicas que só aparecerão com robustez no futuro. Daí que Skinner apontará, em *Meaning and understanding*, ser necessário situar o que determinado autor “estava fazendo” na ocasião histórico-linguística em que escreveu determinado texto. “Segue-se que”, arremata o historiador, “todo relato plausível do que o agente quis dizer deve necessariamente cair sob e fazer uso do espectro de descrições às quais o agente ele mesmo poderia, pelo menos a princípio, ter aplicado para descrever e classificar o que ele

[29] POCOCK, J. *Quentin Skinner: the history of politics and the politics of history*. In: Political thought and history: essays on theory and method. Cambridge: Cambridge University Press. 2009, p.126 (Originalmente de 2004, com mínimas modificações na republicação de 2009).
[30] POCOCK, J. Quentin Skinner: the history of politics and the politics of history. p. 128.
[31] POCOCK, J. Quentin Skinner: the history of politics and the politics of history. p. 128.

estava fazendo”[32]. Diante de ideias como essas, Pocock define a Escola de Cambridge como um entrecruzamento procedimental de alguns historiadores que preconizam, antes de qualquer outra coisa, o que se poderia intitular como uma história da atividade. Recorda ele sobre o nascimento da Escola da qual faz parte:

> esse ensaio de 1969 [de Skinner] exerceu efeito imediato, particularmente forte entre estudantes anglófonos do pensamento político. Foi aí que se começou a falar de uma ‘Escola de Cambridge’ entre os praticantes dessa disciplina, que consistia de Laslett, Skinner, eu mesmo e John Dunn (que perseguiu uma trajetória própria)[33]. Embora eu tenha trabalhado em outros lugares, havia uma forte conexão cambridgeana entre nós quatro, nossos associados e entre antigos estudantes de várias culturas de língua inglesa (os trabalhos de Skinner foram traduzidos em muitas línguas, e os meus em algumas). O que nós todos estivemos fazendo é insistir que certo ramo de estudo da política seja percebido como uma história da atividade e conduzido dentro da disciplina histórica[34].

Porém, aqui surge uma questão. Pois se Pocock e Skinner, desde os seus primeiros escritos metodológicos, das décadas de 1960 e 1970, estão inteiramente familiarizados com o debate em torno à ideia de um holismo semântico – isto é, se são mesmo adeptos dele – não intriga, por exemplo, ler Pocock avisar que a sua proposta de uma metodologia para análise do pensamento político se enquadre especificamente “dentro da disciplina histórica”? Skinner sustenta coisa parecida nas *Fundações do pensamento político moderno*: “um mérito que assim me atrevo a apontar no método que descrevi”, ele diz, “é que, se for praticado com sucesso, poderá começar a dar-nos uma história da teoria política de caráter genuinamente histórico”[35]. Essas asserções constituem algo que muitos dos leitores de Cambridge entenderão como uma aproximação do pensamento político do passado disposta a erguer um muro entre a história das ideias políticas e as teorias políticas em si mesmas. Tal como se a interdisciplinaridade da história intelectual e da virada linguística não fizesse qualquer sentido; tal como se política e história não

---

[32] SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of ideas. p. 29.
[33] Com isso Pocock parece querer fazer menção ao fato de que Dunn tenha mais interesse em praticar teoria política do que história.
[34] POCOCK, J. Quentin Skinner: the history of politics and the politics of history. p. 129. Colchetes meus.
[35] SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Vol. I. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 11 (Originalmente de 1978).

dialogassem entre si; tal como se, ao fim e ao cabo, o principal aspecto teórico da virada linguística tivesse sido deixado de lado: como explica Gadamer, o chamamento a uma espécie de presentismo controlado, uma tomada de consciência história acerca da incontornável fusão de horizontes linguísticos entre o presente e o passado. Assevera Gadamer, o autor o qual particularmente reputo como o mais notável da virada, que o principal propósito da fusão de horizontes é mesmo a crítica de nossos preconceitos, a tarefa hermenêutica como um controle de nossas antecipações, das quais nenhum intérprete se encontra imune. Por essa mesma razão, nunca a eliminação dessas antecipações presentistas, apenas a remoção de seu "caráter extremado":

> a intenção autêntica da compreensão é a seguinte: ao lermos um texto, queremos compreendê-lo; nossa expectativa é sempre que o texto nos *informe* sobre alguma coisa. Uma consciência formada pela autêntica atitude hermenêutica é sempre receptiva às origens e características totalmente estranhas de tudo aquilo que lhe vem de fora. Em todo caso, tal receptividade não se adquire por meio de uma 'neutralidade' objetivista: não é nem possível nem necessário nem desejável que nos coloquemos entre parênteses. A atitude hermenêutica supõe uma tomada de consciência com relação às nossas opiniões e preconceitos que, ao qualificá-los como tais, retira-lhes o caráter extremado. É ao realizarmos tal atitude que damos ao texto a possibilidade de aparecer em sua diferença e de manifestar a sua verdade própria em contraste com as ideias preconcebidas que lhe impúnhamos antecipadamente[36].

Para Gadamer, essa disposição hermenêutica desencadeia mesmo uma troca entre o que se acreditava antes e o que se acredita agora, uma relação crítica do presente ao passado, não menos do que do passado ao presente. Esse comércio ou troca entre diferentes tradições históricas é assim identificado por ele:

> a compreensão implica sempre uma pré-compreensão que, por sua vez, é prefigurada por uma tradição determinada em que vive o intérprete e que modela os seus preconceitos. Assim, todo encontro significa a 'suspensão' de meus preconceitos, seja o encontro com uma pessoa com quem aprendo a minha natureza e os meus limites, seja com uma obra de arte ('não há um lugar em que não possa ver-te, deves mudar a tua vida') ou com um texto[37] (...) Constitui sério contrassenso assumir que a ênfase no fator essencial da tradição (presente em toda compreensão) implique uma aceitação acrítica da tradição ou um conservadorismo social e político (...) Ora, o confronto

[36] GADAMER, H. O problema da consciência histórica. p. 63-64.
[37] GADAMER, H. O problema da consciência histórica. p. 13-14. Colchetes meus.

> com nossa tradição histórica é sempre, em verdade, um desafio crítico que tal tradição nos lança[38].

Alguns comentadores da Escola de Cambridge pensam encontrar algo ainda mais flagrante em Skinner do que censuravam em Pocock – ou seja, em completo descompasso com essas asserções de Gadamer – quando, em *Meaning and understanding in the history of ideas*, observam seu autor discriminar numa "metodologia apropriada para a história das ideias"[39] a salvaguarda do raciocínio de que "demandar da história do pensamento uma solução para os nossos problemas imediatos é, pois, cometer não somente uma falácia metodológica, como também algo como um erro moral"[40].

De fato, todas essas palavras são extraídas de um texto de Skinner. Acontece, no entanto, que elas somente se investem de tais sentidos caso a agrupemos de modo a torturá-las, retirando os trechos de seus devidos contextos e reagrupando-os a nosso bel prazer. Senão vejamos. As palavras acima destacadas saíram da caneta de um autor que, no mesmíssimo artigo, escrevia: "eu acredito que essa abordagem alternativa [a então nascente metodologia de Cambridge] seria mais satisfatória como história e, além disso, serviria para investir a história das ideias com seu próprio ponto filosófico"[41]. Uma afirmação que bebe diretamente, e com muita clareza, da fonte da virada linguística. Teria então Skinner caído em contradição em *Meaning and understanding*? Não penso ser o caso. Na ocasião em que o assistimos declarar que "demandar da história do pensamento uma solução para os nossos problemas imediatos é, pois, cometer (...) um erro moral"[42], ele o faz como preâmbulo imediato ao argumento de que o anacronismo é, como tal, um erro moral; e que, portanto, a história das ideias sugerida por ele já envolve um posicionamento ético, uma disposição filosófica e politicamente engajada. Enunciando de outra forma, a sua metodologia histórica já faz parte de um jogo de linguagem, de uma rede de crenças, de uma fusão de horizontes ela mesma, como enuncia Silva, "mais sensível à temporalidade e à contingência

---

[38] GADAMER, H. O problema da consciência histórica. p. 14.
[39] SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of idea. p. 49.
[40] SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of ideas. p. 53.
[41] SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of ideas. p. 4. Colchetes meus.
[42] SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of ideas. p. 53.

da vida política”[43]. Elucida o próprio historiador de Cambridge, agora no supracitado trecho em sua versão completa: “demandar da história do pensamento uma solução para os nossos problemas imediatos é, pois, cometer não somente uma falácia metodológica, como também algo como um erro moral. Aprender do passado – e não podemos aprender de modo diferente – a distinção entre o que é necessário e o que é produto meramente de nossos arranjos contingentes é aprender a chave para a autoconsciência de si mesmo”[44]. Fazendo uso do contextualismo para interpretar a própria metodologia contextualista de Skinner, creio ser possível afirmar que, no excerto acima: a passagem onde se lê “o que é necessário” diz respeito a um jogo de linguagem, uma rede de crenças; onde se lê “nossos arranjos contingentes” pode-se traduzir como nossas ideias variam conforme o contexto dessa rede ou jogo; e onde finalmente se lê “aprender a chave para a autoconsciência de si mesmo” pode ser entendido como saber medir a distância entre o anacronismo e a tomada de uma consciência histórica.

E Pocock vai por um caminho muito semelhante ao de Skinner, de modo a conferir inclusive fundamentação teórica ainda maior para a conciliação das posições presentista e histórica de seu companheiro de Escola. Não me recordo, é verdade, em verificar Pocock procurando estabelecer diálogo com Gadamer. Esse último, um autor de uma tradição com a qual Pocock não sinaliza ter muito interesse e proximidade: a tradição da filosofia continental. Não obstante, uma das minhas funções como intérprete é justamente tentar convencer de que, conforme acredito acontecer, muitas das reflexões de Pocock, via tradição analítica e virada linguística, podem com toda justiça e apelo textual ser aproximadas àquelas de Gadamer. Por exemplo, Pocock afirma que se, por um lado, estamos encerrados numa tradição, no interior de um círculo hermenêutico que nos faz antecipar nossos juízos sobre o que nos vem ao encontro no presente e acerca do passado, por outro lado, encontramo-nos em totais condições de avaliar o que *estamos fazendo* em nossas performances linguísticas aqui e agora. Não consigo deixar de aproximar ideias como essas com aquelas de Gadamer para as quais a consciência histórica opera um *controle de nossas antecipações*. Assevera

[43] SILVA, R. História Intelectual e teoria política. p. 301.
[44] SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of ideas. p. 53.

Pocock, já em 1962, logo nas primeiras páginas de *The history of political thought: a methodological inquiry*, que mesmo o historiador deve estar consciente de que desenvolve seu trabalho no interior de uma tradição em particular. E mais do que isso, uma tradição (uma rede de crenças, um jogo de linguagem) suscetível à modificação conforme avança em seu estudo:

> dizer que um historiador realiza seu pensamento no interior de uma tradição é dizer que ele o faz a partir de uma herança de posições intelectuais as quais nunca poderão ser reduzidas a um único padrão de coerência, e que não podem nem ao menos ser completamente distinguidas uma das outras. Quanto mais o aceitamos inteiramente, mais nítida se torna a necessidade de distinguir entre as várias posições das quais nossa tradição consiste, com o maior grau de precisão que for conseguido – significando o termo 'preciso' uma precisão que conhece os limites de se arrogar por precisão [preciseness][45].

Ou seja, conforme interpreto, reside no excerto acima um claro testemunho pocockiano do inexorável presentismo em que se situa todo investigador: a tarefa de se criar uma linguagem explicativa para ir do presente ao passado, e então, sem saída, necessariamente precisar retornar ao futuro desse passado, ao seu próprio presente. Pocock segue pela mesma toada no restante do excerto, quando diz:

> aceitar que a nossa posição é uma posição tradicional é aceitar de que há e de que deve haver limites em nosso poder de clarificar nossos procedimentos, mas o que obviamente não significa que não devemos esclarecer o que estamos tentando fazer, em todo momento, aos limites de nossa habilidade, ou procurar por meios de conter esses limites. O defeito da definição tradicionalista de uma investigação histórica, contudo, é que ela não diz nada sobre os meios pelos quais esse esclarecimento pode ser tentado[46].

Por fim, esse último trecho evidencia muito eloquentemente que, para Pocock, a distinção abrupta entre história e presentismo é uma coisa (que ele não faz), e outro tipo de distinção é entre a abordagem tradicionalista e a tradicionalista crítica (a qual ele encampa): entre uma história abusivamente sistemática e uma história crítica e autoconsciente de si mesma. Assim sendo,

---

[45] POCOCK, J. The history of political thought: a methodological inquiry. p. 4. Colchetes meus. A tradução, nesse excerto, para *the limits of its own preciseness* é difícil, visto que não há em português uma substantivação parecida com essa em inglês, a qual seria algo como *precissividade*.

[46] POCOCK, J. The history of political thought: a methodological inquiry. p. 4.

e levando em conta tudo que se pode ler de Pocock e Skinner sobre o tema metodológico, a conclusão a que chego é de um posicionamento que confere uma diferença de grau, mas não de conteúdo, entre a ocupação do historiador e a do teórico político. Esse ponto ficará mais claro e ganhará substância ao longo de todo esse primeiro capítulo da tese.

♦ ♦ ♦

Como quer que seja, para além de toda a querela entre presente e passado, cumpre ainda questionar: tudo o que se viu nessa seção pretenderia apontar para o fato de que não haveria nenhum desencontro entre as metodologias históricas de Pocock e Skinner? Bevir é um dos intérpretes para os quais a resposta é definitivamente que ocorreriam, sim, sérios desencontros. Em sua avaliação, os contextualistas linguísticos não se dirigem todos para o mesmo destino. Rumando para um lado, estariam "os contextualistas linguísticos rígidos [*hard linguistic contextualists*], de acordo com os quais o significado do texto deriva do paradigma ao qual ele pertence"[47] – esse seria o caso do contextualismo de Pocock. Rumando para outro lado, estariam "os contextualistas linguísticos moderados [*soft linguistic contextualists*], de acordo com os quais para se compreender um texto é preciso situá-lo no interior das convenções contemporâneas a ele mesmo"[48] – esse seria o caso de Skinner. A diferença, talvez não imediatamente aparente, é que enquanto os primeiros procuram sobretudo por uma linguagem paradigmática no intuito de desvendar os significados das enunciações históricas, os segundos fazem o contrário, já que colocam o acento sobre a própria enunciação, a qual preferem chamar de intenção.

Vários, dentre os mais abalizados comentadores da Escola de Cambridge, assumirão um percurso parecido com esse de Bevir. Ricardo Silva, por exemplo, considera que "enquanto Skinner enfatiza a necessidade de recuperação das 'intenções autorais' no processo de compreensão do significado da 'ação linguística', Pocock está mais preocupado com a reconstituição de 'paradigmas', 'linguagens' e 'discursos' políticos que

[47] BEVIR, M. The erros of linguistic contextualism. *History and Theory*. Vol. 31, Num. 3, 1992, p. 277. Colchetes meus.
[48] BEVIR, M. The erros of linguistic contextualism. p. 277. Colchetes meus.

informam o significado de um texto. Para Pocock, as intenções dos autores têm caráter derivado (...) [por isso da] declarada a insatisfação de Skinner com a ênfase pocockiana na função paradigmática das linguagens”[49]. Richard Bourke, atualmente professor da Universidade Cambridge (e que pode ser considerado mais um da Escola), é outro importante comentador que toma esse mesmo percurso, ao enunciar: “o projeto de compreensão das ideias do passado em seus contextos não gerou consenso entre os praticantes de Cambridge. Por exemplo, Pocock tende a considerar que os ‘discursos’ operam independentemente às intenções individuais ou atos de fala. Os mesmos que, para a perspectiva de Skinner, devem constituir os discursos”[50].

Do meu ponto de vista, o ponto franco dessas interpretações é de conceber que o intencionalismo de Skinner e o contextualismo de Pocock cheguem a ser dispositivos incompatíveis. Pois se Bevir tem razão em enfatizar os momentos em que Pocock afirma que os discursos fornecem os meios sem os quais nenhuma intenção poderia ser erigida, ou seja, que “a linguagem determina o que nela pode ser dito”[51], ele (como muitos outros) se esquece de refletir sobre os momentos em que Pocock também diz: “mas ela [a linguagem] pode ser modificada pelo que nela é dito”[52].

Para esse problema da interlocução entre Skinner e Pocock, a minha hipótese é de que ambos os autores contemplam (diferente de muitos de seus comentadores) uma dupla acepção da noção de metodologia histórica. Numa primeira acepção, a reflexão metodológica reportaria à consciência de toda interpretação (histórica, científica, política, etc.) enquanto envolvida num holismo semântico, numa tomada da consciência histórica como aquela limpeza do caráter extremado de nossas antecipações. Esse seria o pendor mais filosófico da metodologia de Cambridge. A segunda acepção seria aquela que então vai de certa universalidade filosófica intrínseca à própria noção de

---

[49] SILVA, R. O contextualismo linguístico na história do pensamento político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo. p. 327. Colchetes meus.

[50] BOURKE, R. *Interview on the “Cambridge School” for the Iranian Journal Farhangemrooz (Today’s Culture)*. https://projects.history.qmul.ac.uk/hpt/2016/06/27/interview-with-richard-bourke-on-the-cambridge-school-for-the-iranian-journal-farhangemrooz-todays-culture/ Acesso em: 24/05/2017

[51] POCOCK, J. *O conceito de linguagem e o métier d’historien: algumas considerações sobre a prática*. In: Linguagens do ideário político. São Paulo: Edusp, 2003, p.64 (Originalmente de 1987).

[52] POCOCK, J. O conceito de linguagem e o métier d’historien: algumas considerações sobre a prática. p. 64. Colchetes meus.

história à particularidade de uma investigação histórica em si mesma, entre várias possíveis. As minhas leituras dos textos da Escola de Cambridge assim me convencem, aquela primeira acepção não faz senão apontar para a pluralidade de métodos da segunda: para uma multiplicidade de sínteses históricas do presente ao passado, imbuídas de metodologias legitimamente distintas, a que melhor se encaixar para o objeto de estudo escolhido. O mais relevante dessa segunda acepção é que, porquanto incorporada à primeira, sua pluralidade funciona como uma rede. De forma que cada uma das metodologias históricas nesse segundo sentido é uma condição necessária para a manutenção da perspectiva holista semântica, porém jamais uma condição de natureza suficiente. Pocock e Skinner, conforme acompanharemos nas próximas duas seções do capítulo, procuram desenvolver suas pesquisas acerca das ideias do passado especificamente através de *contextos linguísticos*. Todo o ponto a ser compreendido nesse caso é: isso quer tão somente dizer que o contextualismo linguístico fala mais alto em Pocock; que uma história de paradigmas científicos (contextos mais rígidos que o das ciências humanas) fala mais alto em Kuhn; que uma história de práticas institucionais fala mais alto em Foucault; que uma história das intenções fala mais alto em Bevir; e que Skinner combina, quase que na mesma proporção, o intencionalismo de alguém como Bevir com o contextualismo de Pocock. Daí que as nuances entre Pocock e Skinner digam respeito muito mais aos objetos escolhidos por eles em suas investigações do passado do que ao método contextualista linguístico propriamente dito. Como bem aponta Bourke, sobre os objetos de estudos da dupla de Cambridge: "Pocock estava largamente interessado na história do entendimento histórico, enquanto Skinner [sem surpresa, como Bevir] na história da filosofia"[53]. E eu completaria a interpretação de Bourke. Pocock é mais interessado na história da linguagem do entendimento histórico em seu entroncamento com o pensamento político, por isso, numa linguagem partilhada por alguns autores. Skinner é mais interessado na história de pensamentos filosóficos políticos, por isso, no aporte à história de autores específicos.

[53] BOURKE, R. Interview on the "Cambridge School" for the Iranian Journal Farhangemrooz (Today's Culture). Colchetes meus.

É mesmo significativo que, em *O conceito de linguagem e o métier d'historien*, Pocock afirme em entonação premonitória: "não estamos dizendo que o contexto linguístico seja o único contexto que confere ao ato de fala um sentido e uma história – embora fatalmente venhamos a ser acusados de ter dito isso. Dizemos apenas que esse é um contexto promissor para se começar"[54]. Em outro artigo, *O Estado da Arte*, acerca da proposta metodológica de Skinner, dotada de um acento mais intencionalista, Pocock declara dela não discordar, e nela reconhece uma variante de sua própria metodologia:

> sua insistência [a de Skinner] no resgate das intenções do autor tinha, em certa medida, propósitos destrutivos. Era destinada a colocar fora de consideração as intenções que o autor não poderia ter concebido ou levado a efeito porque não disporia da linguagem em que elas pudessem ser expressas, o que o levaria, por conseguinte, ao emprego de alguma outra linguagem que articulasse e realizasse outras intenções. O método de Skinner, portanto, nos impeliu na direção tanto do resgate da linguagem do autor quanto do resgate de suas intenções[55].

Que seja assim, no entanto, não obriga a dispensar a perspectiva intencionalista – da mesma forma que antes não se obrigava a dispensar a perspectiva linguística. Explana Pocock que essa abordagem contextualista de Skinner, como a sua, "de forma alguma resulta em reduzir o autor a um mero porta-voz de sua própria linguagem. Quanto mais complexo, e até mesmo quanto mais contraditório o contexto linguístico em que ele se situa, mais ricos e mais ambivalentes serão os atos de fala que ele terá condições de emitir, e maior será a probabilidade de que esses atos atuem sobre o próprio contexto linguístico e induzam a modificações e transformações no interior dele"[56]. Não parece ser por motivo diferente que Skinner esclarecerá que podemos chamar Pocock de "estruturalista" ou a ele mesmo de "intencionalista" tão somente num sentido largo. É o que entendo de algumas de suas falas, em diversos momentos de seus textos. Como em um artigo de 2002:

---

[54] POCOCK, J. O conceito de linguagem e o métier d'historien: algumas considerações sobre a prática. p. 64.
[55] POCOCK. J. *O Estado da Arte*. In: Linguagens do ideário político. São Paulo: Edusp, 2003, p. 28. Colchetes meus (Originalmente de 1985).
[56] POCOCK. J. O Estado da Arte. p. 28.

> é certamente uma implicação da minha abordagem que nossa atenção principal deva recair não em autores individuais, mas em discursos mais gerais de seus respectivos tempos. O tipo de historiador que estou descrevendo é alguém que estuda principalmente o que J.G.A. Pocock chama de 'linguagens do debate', e [muita atenção para esse trecho] apenas de modo secundário a relação entre contribuições individuais a tais linguagens e o campo do discurso como um todo[57].

E numa entrevista de 2006:

> eu estou de pleno acordo com você que Pocock seja um historiador mais estruturalista do que eu, embora seja justo adicionar que esse é um rótulo que ele sempre repudiou. Mas eu sou certamente mais interessado do que ele na linguagem como uma arma de debate (...) Pocock tende a sublinhar o poder da linguagem de constranger nossa imaginação, e ele está obviamente certo em fazê-lo; mas eu estou ao menos tanto quanto interessado no poder da linguagem em nos providenciar com novas possibilidades imaginativas[58].

Estou ciente de trechos mais antigos de Skinner, como um selecionado por Silva[59], em que o historiador inglês avalia que "o perigo principal [da metodologia de Pocock]" (...) é que se nos concentrarmos meramente na linguagem de dado escritor, corremos o risco de assimilá-lo a uma tradição intelectual completamente estranha, e assim mal interpretar todo o objetivo de seus trabalhos políticos"[60]. Apoiado, entretanto, nos excertos antes destacados, a minha interpretação é de que, com o passar dos anos, embora sem qualquer alarde, Skinner dá-se conta de que a metodologia de Pocock não defende "meramente" uma linguagem como essa que ele então entendia por uma estrutura rígida. Desse modo, se a ideia é patentear uma insatisfação de Skinner para com a metodologia contextualista de Pocock, o que então fazer com aquelas recentíssimas passagens nas quais Skinner claramente desmente a si mesmo e alguns de seus leitores? Perceba-se como logo após anunciar

---

[57] SKINNER, Q. *Interpretation and understanding of speech acts.* In: Visions of Politics I: Regarding method. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 118. Colchetes meus. Trata-se de mais um dos artigos de Skinner, esse de 1988, revisados para a edição de *Visions of Politics*, de 2002. A versão original é a que Skinner escreveu para o livro organizado por James Tully: SKINNER, Q. *Reply to my critics*. In: TULLY, J. (ed.) Meaning and context: Quentin Skinner and his critics. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Especificamente a última seção do texto: *On meaning and speech-acts*.

[58] SKINNER, Q. Intellectual history, liberty and republicanism: An interview with Quentin Skinner. *Contributions to the history of concepts*. Vol. 3, 2007, p. 107.

[59] Cf. SILVA, R. O contextualismo linguístico na história do pensamento político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo. p. 327.

[60] SKINNER, Q. Some problems in the analysis of political thought and action. *Political Theory*. Vol. 2, Num. 3, 1974, p. 288. Colchetes meus.

que “Pocock tende a sublinhar o poder da linguagem de constranger nossa imaginação”, Skinner não perde tempo em emendar: “e ele está obviamente certo em fazê-lo”. O que, em minha interpretação, é o mesmo que afirmar algo como que a linguagem inclina a imaginação, por certo, mas sem chegar a necessitá-la. Seria apenas, enfim, eu me pergunto, por amizade e cordialidade que Skinner sentenciaria: “não há dúvida de que nossas abordagens convergem”? Tenho muita dificuldade em comprar nessa última interpretação.

1.2 História intelectual e filosofia política no contextualismo linguístico de John Pocock

A dificuldade na leitura de Maquiavel é conhecida há cerca de não menos do que quinhentos anos. Não são poucos os comentadores que reconhecem as barreiras impostas pelo seu próprio texto a toda tentativa de interpretação. Poder-se-ia afirmar que elas advêm de um suposto caráter assistemático. Daí talvez da existência das mais diversas interpretações da obra do secretário florentino na vastíssima literatura secundária dedicada ao seu estudo. Mas o que exatamente intenciona afirmar a constatação de certa ausência de sistema em sua obra?

J.H. Hexter, ao perscrutar pelo termo Estado (*Stato*) em Maquiavel, nota como sua terminologia dispõe-se em uma espécie de pântano, com o uso da mesma palavra para diferentes conceitos[61]. Marcia Colish, ao investigar o termo liberdade (*libertà*) no pensamento do mesmo autor, observa coisa semelhante ao considerar seu vocabulário como algo fluido e pré-técnico[62]. Para ambos os comentadores, entretanto, apesar de certa ausência de sistema manifesta no *corpus* maquiaveliano, não nos depararíamos frente a um autor marcado pela carência de consistência teórica. A despeito do encontro com conceitos demasiado polissêmicos, esses leitores confiam em uma reconstrução possível de enunciados de textos como *O Príncipe* e os *Discursos à primeira década de Tito Lívio*. De que maneira?

Não deixa de ser interessante constatar que Hexter e Colish, intérpretes americanos, e que não parecem terem se inspirado nas considerações dos

[61] HEXTER, J. Il principe and lo stato. *Studies in the Renaissance*. Vol. 4, 1957, p. 114.
[62] COLISH, M. The idea of liberty in Machiavelli. *Journal of the history of ideas*. Vol. 32, Num. 3, 1971, p. 323.

historiadores ingleses de Cambridge, são os primeiros a enfrentarem a obra do pensador florentino a partir de uma metodologia em chave contextual[63]. Tal objetivo de contextualização, para eles, é duplo: possui um sentido fraco e outro forte. Em primeiro lugar, e como sentido fraco, Hexter e Colish procuram compreender a economia (isto é, a contextualização) interna do texto em discussão: quando tal conceito se refere a isto ou aquilo (sua generalidade e exceções) e como se relacionam entre eles mesmos (uma arquitetônica). Este seria um preceito essencial para adentrar no intrincado texto de Maquiavel, e assim conferir estabilidade ao cipoal argumentativo de escritos essencialmente retóricos como os *Discursos* e *O Príncipe*. Contudo, isso de nada adiantaria se não fosse feito contextualmente em sentido forte: sob um fundo conceitual-histórico minuciosamente delimitado. Pois o mais importante do ideário metodológico contextualista é o enquadramento dos conceitos do autor em questão numa dada paisagem histórica: em seu próprio (o mais originário possível) contexto de ação e performance.

Conforme se anteviu na seção anterior, desde as inovações de Laslett na passagem aos anos 1950, os historiadores da chamada Escola de Cambridge já percorriam um caminho muito parecido com esse de Hexter e Colish (embora ainda não o tivessem empregado para a intepretação dos escritos de Maquiavel). Além de aprofundarem a abordagem contextualista e a transformarem numa Escola de história do pensamento político, especialmente Pocock e Skinner a aplicarão em suas próprias leituras de *O Príncipe* e dos *Discursos* a partir do início dos anos 1970. Deixemos, no entanto, essas leituras de Maquiavel para o próximo capítulo e fiquemos, pelo momento, apenas com sua metodologia.

Em 1962, em seu artigo *The history of political thought: a methodological inquiry*, Pocock afirma que na investigação do pensamento político é crucial começar pela distinção da abordagem do filósofo daquela do historiador. Ele diz:

> o filósofo está interessado no pensamento na medida em que possa ser explicado estritamente pela razão, e em estabelecer os limites com os quais isso pode ser realizado. O historiador está interessado no

[63] Hexter é um historiador inclusive mais velho que Pocock e Skinner. É um contemporâneo de Laslett, o pioneiro de Cambridge.

> pensamento dos homens sobre a política, da mesma forma com que se interessa pelo modo com que lutam ou cultivam alimentos, ou de que modo fazem qualquer outra coisa, ou seja, enquanto comportamento de indivíduos inseridos na sociedade, cujo registro pode ser estudado através do método da reconstrução histórica, a fim de deslindar o mundo em que viveram e por que se comportaram de tal ou qual maneira[64].

Precisamente, o que autor planeja nesse artigo é apontar uma ameaça iminente a todo investigador interessado no estudo do pensamento político: nomeadamente, o papel metodológico potencialmente a-histórico que restaria àquele intérprete que se interessasse exclusivamente pelo "mais alto nível de abstração possível" (...) "incapaz de adotar um método que reconheça a existência de diferentes níveis de abstração do pensamento" (...) "prisioneiro de um método que o condena a explicitar o pensamento político apenas na medida em que possa ser apresentado como teoria política sistemática ou filosofia"[65]. Tal como se fosse possível, enfim, que as ações da humanidade na história pudessem ser subsumidas e colhidas unicamente através da "mais alta coerência racional possível"[66].

No entanto, faz-se necessário compreender muito pontualmente a que espécie de filósofo Pocock aqui se dirige. Porque mediante palavras como essas ele pretende criticar uma leitura filosófica tão somente interna dos textos, que se preocupa única e exclusivamente com a coerência racional dos argumentos – a mesma que se denominava de textualismo idealista na seção anterior. Em outros termos, esse artigo de Pocock procura convencer de que a simples leitura e releitura exaustiva dos textos da tradição não consiste na melhor abordagem de assimilação e manejo das ideias em debate no espaço público (de ontem ou de hoje). Interpretar textos, de acordo com ele, pede outra coisa que um filosofar textualista ou idealista: exige, como sua tarefa primeira, o caminho do texto (sua estrutura interna) ao contexto (tudo que lhe circunda). Donde se depreende a tarefa do historiador como aquela na qual o estudo dos conceitos se submete ao estudo dos contextos.

Porém, até aí nenhuma grande novidade com relação aos trabalhos de Hexter e Colish. A verdadeira inovação da Escola de Cambridge é de que a

---

[64] POCOCK, J. The history of political thought: a methodological inquiry. p. 9.
[65] POCOCK, J. The history of political thought: a methodological inquiry. p. 9.
[66] POCOCK, J. The history of political thought: a methodological inquiry. p. 9.

noção de *contexto* não poderá ir doravante sem a firme adjetivação de contexto *linguístico*. Portanto, no plano conceitual de um método contextualista em que se solicita do historiador tornar-se "familiarizado com as diferentes linguagens de discussão que estavam em uso e com os diferentes níveis de abstração que normalmente as implicavam, apto então a aferir em qual linguagem e em qual nível uma dada controvérsia foi conduzida ou dado pensador desenvolveu suas ideias"[67].

Em 1987, Pocock escreve uma de suas mais expressivas contribuições ao debate metodológico-histórico: *O conceito de linguagem e o métier d'historien: algumas considerações sobre a prática*. Para os que se querem historiadores contextualistas, a mensagem do artigo é transmitida sem rodeios: devem se certificar que as ideias em questão se encontravam disponíveis a todo discurso possível quando de sua enunciação, pois "para cada coisa a ser dita, escrita ou impressa deve haver uma linguagem na qual ela possa ser expressa"[68]. Mas o principal em relação à noção de linguagem é que ela não são se resume a estruturas diferenciadas de escrita e fala (como inglês, português, hebraico, etc.). O que Pocock tem realmente em mira é o que chama de sublinguagens: "retóricas, maneiras de falar sobre política, jogos de linguagens distinguíveis, cada qual podendo ter seu vocabulário, regras, precondições, implicações, tom e estilo"[69].

Em contrapartida, poder-se-ia ainda indagar: nessa perspectiva não se corre o risco de tomar a linguagem enquanto um mero espelhamento da realidade social? Um depositário de ideias – justamente naquele sentido de um contextualismo radical do qual também se falava na seção anterior? Não é, de modo algum, o que se passa na edificação metodológica de Pocock. Pois o jogo entre o que ele entende por *langue* (linguagem) e *parole* (fala ou enunciação) não se dá apenas da linguagem (a potência) para a enunciação (o ato). Como esclarece o historiador de Cambridge, num trecho amplamente citado de seu artigo: "a linguagem determina o que nela pode ser dito, mas ela

---

[67] POCOCK, J. The history of political thought: a methodological inquiry. p. 18.
[68] POCOCK, J. O conceito de linguagem e o métier d'historien: algumas considerações sobre a prática. p. 64.
[69] POCOCK, J. O conceito de linguagem e o métier d'historien: algumas considerações sobre a prática. p. 65.

pode ser modificada pelo que nela é dito. Existe uma história que se forma nas interações entre *parole* e *langue*"[70].

Já em 1971, em *Languages and their implications: the transformations of the study of political thought*, Pocock acautelava que, no processo de confirmação se as hipóteses historiográficas de fato concordam com os contextos dos objetos de estudo, o historiador deve estar bastante atento a duas possibilidades primárias relacionadas às performances e atitudes do próprio sujeito histórico em investigação. O historiador deve desenvolver a capacidade de traçar a diferença entre o que seu próprio autor-objeto tem por explícito em sua escrita ou então por implícito. O primeiro caso é algo do que o próprio sujeito sob análise demonstra possuir consciência e, por isso, notoriamente ser capaz de explicitar em seus atos de discurso. Já o segundo caso é algo de que o sujeito sob análise demonstra lançar mão em suas argumentações (um "padrão de implicação"[71]), mas do que ele não possui plena consciência teórica, um problema que será explicitado apenas em épocas vindouras e por outros autores[72]. É necessário, pois, que o historiador esteja seguro de que as linguagens trazidas à tona em seu inquérito histórico representem descobertas do passado e não meras invenções ou impressões suas.

Para essa certificação, entretanto, Pocock propõe mais uma subdivisão, essa ainda mais fundamental, porquanto diz respeito às atitudes e performances do próprio historiador, isto é, remete a seu próprio caminho de pedras metodológicas. A nova subdivisão é entre um momento arqueológico – uma espécie de mapeamento das linguagens em uso no contexto histórico pelo qual o historiador se interessa – e um momento da interpretação propriamente dita – da verificação se acaso aquelas linguagens do passado nas quais ele aprendeu *a ler* (e não *a falar*) encaixam-se nas ações e usos dos agentes históricos investigados ou se então elas são modificadas por inovações discursivas perpetradas por esses mesmos agentes. De forma que, no primeiro momento, o historiador reúne todas as forças para familiarizar-se com as

---

[70] POCOCK, J. O conceito de linguagem e o métier d'historien: algumas considerações sobre a prática. p. 64.
[71] POCOCK, J. *Languages and their implications: the transformation of the study of political thought*. In: Politics, Language, and Time. Chicago: University of Chicago Press, 1971, p.33.
[72] Cf. POCOCK, J. Languages and their implications: the transformation of the study of political thought. p. 33-34.

langues disponíveis e, no segundo momento, para fazer o caminho inverso: da *parole* à *langue*.

No que toca ao primeiro momento – o arqueológico –, afirma Pocock que "a confiança do historiador em que uma 'linguagem' não é um produto de sua própria mente"[73] aumentará à medida que ele adote os seguintes seis passos metodológicos:

> (a) à medida que ele puder demonstrar que diferentes autores operaram diferentes atos na mesma linguagem, respondendo uns aos outros por meio dela e empregando-a como medium e como modo de discurso; (b) à medida que ele puder demonstrar que cada qual discutiu o uso que os demais fizeram dela, que eles inventaram linguagens de segunda ordem para criticar seu uso e que a identificaram, verbal e explicitamente, como uma linguagem que estavam utilizando (isso pode ser chamado de teste de Monsieur Jourdain[74]); (c) à medida que ele puder prever as implicações, as insinuações, os efeitos paradigmáticos, as problemáticas etc. que o uso de uma determinada linguagem teria acarretado em situações específicas, e mostrar que suas previsões se realizaram ou, mais interessante, foram desmentidas (isso pode ser chamando de teste experimental); (d) à medida que ele vivenciar surpresa, seguida de satisfação, diante da descoberta de uma linguagem familiar em lugares em que não esperaria encontrá-la (isso pode ser chamado de teste da intuição afortunada); (e) à medida que ele deixar de considerar linguagens não disponíveis para os autores sob análise (o teste do anacronismo)[75].

E no que toca ao segundo momento – da investigação histórica propriamente dita –, Pocock afirma que tal é a circunstância em que o historiador deixará de ser um arqueólogo ao passar a concentrar-se em examinar de que maneira "a *parole* agiu sobre a *langue*"[76], seja para confirmá-la ou para modificá-la. Nesse segundo estágio metodológico, o historiador deve não apenas levantar a diversidade de idiomas com os quais certo texto foi escrito e articulado, mas também avaliar como cada um desses idiomas constituiu "um modo convencional de enunciação" e exerceu "uma força paradigmática"[77].

---

[73] POCOCK, J. O conceito de linguagem e o métier d'historien: algumas considerações sobre a prática. p. 71.
[74] Aqui Pocock faz referência ao personagem da peça *Le bourgeois gentilhomme*, de Molière. Monsieur Jourdain é um burguês que almeja tornar-se aristocrata. Com esse fim, ele passa a se vestir como os aristocratas e a se portar com os costumes e modos destes.
[75] POCOCK, J. O conceito de linguagem e o métier d'historien: algumas considerações sobre a prática. p. 71.
[76] POCOCK, J. O conceito de linguagem e o métier d'historien: algumas considerações sobre a prática. p. 75.
[77] POCOCK, J. O conceito de linguagem e o métier d'historien: algumas considerações sobre a prática. p. 75.

Sintetizando o movimento metodológico ora em tela, da reconstrução do mosaico de linguagens do contexto no qual surgiu tal texto – o momento arqueológico – aflora a incumbência de reconstruir o mosaico interno a esse mesmo texto, e então precisar – no plano da correlação entre *parole* e *langue* – a "variedade de atos de fala que texto e autor podem ter visado e/ou realizado"[78].

♦ ♦ ♦

Até por volta de 1971, em seus escritos concernentes à temática metodológica, Pocock exprime-se em tons deveras otimistas com relação à possibilidade de sugerir um paralelo entre essa metodologia da história do pensamento político que ele pratica e a metodologia da história do pensamento científico que pratica Kuhn. Pocock então se amparava na ideia de que o principal objetivo de ambas as reflexões seria de revelar paradigmas: sua manutenção ou ruptura como elemento subjacente às teorias e debates políticos ou científicos. Esse historiador de Cambridge encontrava-se sobremaneira interessado no conceito de paradigma como

> uma construção mental e linguística, capaz de aparecer com dramaticidade repentina, a qual não apenas supria as respostas para as perguntas, mas inclusive determinava quais questões e tipos de questões poderiam ser feitos – à exclusão e obstrução de outros – e assim ditava o curso da investigação científica. Ditava mesmo a estrutura e caráter de comunidades de investigadores científicos, até o tempo em que o 'paradigma' se desintegrasse e fosse substituído por outro, num processo suficientemente dramático para receber o nome de 'revolução'[79].

É bastante conhecida a divisão apregoada por Kuhn, em seu marcante livro *A estrutura das revoluções científicas*, entre um período normal da ciência e o seu período revolucionário[80]. No dito período da ciência normal, o paradigma hegemônico da ocasião pauta toda e qualquer conceitualização e teorização, de maneira a informar não somente as respostas, bem como as próprias questões que poderiam ser erigidas acerca dos problemas que

[78] POCOCK, J. O conceito de linguagem e o métier d'historien: algumas considerações sobre a prática. p. 75.
[79] POCOCK, J. Preface. In: Political thought and history: essays on theory and method. p. XII-XIII.
[80] Cf. KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2013 (Originalmente de 1962).

interessam à prática científica. De um ponto de vista mais social da pesquisa, esse paradigma e sua padronização teórica e conceitual chegariam mesmo a designar a "atribuição e definição da autoridade entre os indivíduos e grupos que compõem a 'comunidade científica'"[81]. Já o dito período da revolução científica é aquele em que os paradigmas não mais satisfazem ou concordam com os modelos conceituais e teóricos propostos pela maior parte dos investigadores da comunidade. É quando se descobre que o paradigma em questão não mais se prova apto a solucionar uma considerável gama dos problemas. E algo que talvez seja ainda mais sintomático para o argumento de Kuhn: as próprias interrogações estabelecidas pelo antigo paradigma delatam-se a si mesmas como problemas sem solução, devido a uma má compreensão das questões científicas como tais. Revoluções do pensamento científico têm por isso lugar, sumariza Pocock, nas oportunidades em que "alguma coisa aconteceu de modo a necessitar uma redefinição dos problemas a serem resolvidos, uma reordenação e redefinição da disciplina em si mesma, uma nova estrutura paradigmática, uma nova linguagem e uma nova distribuição da autoridade dentro da comunidade científica"[82].

O que Pocock àquela altura de sua carreira entendia como o mais proveitoso da reflexão de Kuhn é que ela poderia vir em auxílio a uma busca que era sua: pela "autonomia metodológica da história da linguagem política"[83]. Naquela altura dos acontecimentos, a sua ideia era de que a transformação transcorrida entre a ciência normal e as revoluções científicas, tal como ditada pelo pensador da ciência, detinha os atributos para ajudar ao historiador da política a compreender que a autonomia de sua metodologia reside justamente no fato de que toda linguagem formalizada é fruto de atos e performances histórico-políticos – da mesma maneira que a autonomia dos diversos métodos científicos adviria da percepção de que eles são frutos de atos e performances histórico-científicos (incluídos aí também os atos políticos). Tratar-se-ia, assim, de reconhecer que nenhuma das partes do grande jogo teórico ao fundo de nossas interpretações possui poder suficiente para eternizar-se; tratar-se-ia

[81] POCOCK, J. Languages and their implications: the transformation of the study of political thought. p. 12.
[82] POCOCK, J. Languages and their implications: the transformation of the study of political thought. p. 12.
[83] POCOCK, J. Languages and their implications: the transformation of the study of political thought. p. 12.

mesmo de afirmar que, por exemplo, uma metodologia da história do pensamento político é modificada por uma teoria política, do mesmo modo que uma teoria política (que antes se acreditava pura e eterna) é modificada por uma metodologia da história do pensamento político e seus resultados. Com efeito, o que se encontrava em jogo na argumentação de Pocock, especialmente nos anos 1960 e 1970, era a substituição de um tipo de filosofia – da filosofia como o desvelamento de uma ideia perene – por outra sorte dela – então autoconsciente de sua própria historicidade. A aceitação, aprovação e operacionalização, da parte de Pocock, de um movimento que originou tanto um pensamento filosófico *maior* (a tese do holismo semântico) quanto reformulou os demais pensamentos filosóficos, agora entendidos como partes constituintes de um grande jogo de linguagem, de uma rede holística de crenças (um grupo formado por uma filosofia política, uma filosofia da ciência, uma filosofia a história, uma filosofia da arte, etc.).

Mas e o historiador da política, onde entra nesse cenário então nascente? Em 1971, ao fazer referência à mencionada virada linguística e às suas reverberações na história do pensamento político, Pocock enuncia que "a transformação que estamos vivendo pode ser descrita como a emergência de um método genuinamente autônomo [em relação a ideias ou disciplinas totalizantes], que oferece [então] meios de tratar o fenômeno do pensamento político estritamente como fenômeno histórico"[84]. Pocock não se furtará em balizar o surgimento de um novo historiador da política pelas linhas demarcatórias da virada linguística e de uma nova filosofia política. Ele diz: "a subversão da filosofia política pela análise linguística auxiliou a libertar a história do pensamento político ao convertê-la de uma história da sistematização ('filosofia' no antigo sentido) num uso linguístico e sofisticado ('filosofia' num sentido novo)"[85]. Na virada dos anos 1960 a 1970, continua ele, "estamos começando a ver os primeiros raios da luz histórica; e uma vez que foi enfatizado que muito da prévia confusão se originou em confundir as funções do historiador e as do filósofo, é gratificante registrar que a análise filosófica foi a agência que começou a liberar o historiador para perseguir seu

[84] POCOCK, J. Languages and their implications: the transformation of the study of political thought. p. 11. Colchetes meus.
[85] POCOCK, J. Languages and their implications: the transformation of the study of political thought. p. 12.

próprio método”[86]. Dessa forma, não é tão difícil assim perceber que a crítica endereçada à filosofia nos escritos de Pocock tem como sua própria origem uma tradição filosófica: aquela da qual tomam parte autores como Austin, Wittgenstein, Gadamer e Kuhn.

De toda essa história e acontecimento teórico, que extrapola os limites de uma metodologia de análise da história do pensamento político, enfim se ergue o objeto privilegiado por Pocock em seus estudos, tanto metodológicos como propriamente históricos: o tema da historiografia. Em seus estudos históricos, o tema do entrecruzamento entre política e historiografia. Em seus estudos metodológicos, o tema de uma específica historiografia da política. Nas palavras do próprio autor:

> o que eu comecei a entender era que, primeiro, o argumento político – parte do que é livremente denominado por ‘pensamento político’ – foi conduzido numa pluralidade de linguagens e consistia numa pluralidade de atos de linguagem, todos juntos constituindo a ‘história do pensamento político’; em segundo lugar, que ao menos uma dessas ‘linguagens’ era uma linguagem do argumento histórico, constituindo junta com outras um discurso da história ou ‘historiografia’. Portanto, eu abri uma lacuna entre ‘pensamento político’ e ‘teoria política’ ou ‘filosofia’, e ao mesmo tempo iniciei a pensar a história/historiografia como uma forma de ‘pensamento político’ e um elemento constituinte dessa própria história[87].

É nesse exato sentido de historiografia – do qual Pocock não abrirá mão em nenhum momento de sua trajetória intelectual – que a noção kuhniana de paradigma poderia vir em auxílio, mesmo em analogia, pelo menos tal como o historiador de Cambridge entende num primeiro momento de seus estudos. Em 1971, no ensaio *Working on ideas in time*, Pocock afirmava que “os indivíduos de minha história são antes paradigmas do que pessoas”[88]. Isso aconteceria porquanto o conceito de paradigma seria outro modo de enunciar os meandros da própria noção de historiografia: de fazer referência a “um processo constante de invento, uso e aperfeiçoamento dessas modalidades de transformação localizadas no refinamento continuado da retórica interna a

---

[86] POCOCK, J. Languages and their implications: the transformation of the study of political thought. p. 11. Colchetes meus.
[87] POCOCK, J. Preface. In: Political thought and history: essays on theory and method. p. VIII.
[88] POCOCK, J. *Working on ideas in time.* In: Political thought and history: essays on theory and method. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 29 (Originalmente de 1971, com mínimas modificações na republicação de 2009).

qualquer ensino, escrita e pensamento”[89]. De que “seria virtualmente impossível escrever a história de uma peça de trabalho isoladamente do começo ao fim; cada uma delas é tecida num padrão constantemente retrabalhado”[90].

Não parece haver espaço para dúvida: nada dessa definição de historiografia será deixada de lado nos anos posteriores da caminhada de Pocock. O que de fato acontece é que o autor não mais identificará na noção kuhniana de paradigma o perfeito reflexo do conceito de historiografia – e isso é algo que muitos dos leitores de Pocock ignoram ou desconhecem. O próprio historiador de Cambridge declara em primeira pessoa, sobre esse paralelo com a teoria do paradigma de Kuhn: “já em 1971 eu nutria dúvidas de levá-lo muito a fundo, e eu sabia que essas dúvidas eram partilhadas pelo próprio Kuhn”[91]. Todo o problema é que a noção de paradigma não se encaixaria – ao menos não como a princípio ele acreditava – com o tipo de análise avançado pela história do pensamento político, visto que a comunidade científica e a comunidade política difeririam em pontos fundamentais. E se é assim, se a noção de paradigma não consegue cobrir toda a complexidade da história do pensamento político, ela naturalmente não poderia corresponder a uma noção geral de historiografia. Mas quais são esses pontos de diferença – primordiais para prática historiográfica – entre a comunidade política e a comunidade científica?

Para começo de conversa, Pocock dá-se conta de que a comunidade política não constitui, rigorosamente falando, algo como uma verdadeira comunidade de investigadores. Diferentemente, ela se fundamenta numa “multiplicidade de situações-problema, de tal maneira que nenhum ‘paradigma’ possa obter longo sucesso em excluir ou obstruir suas alternativas”[92]. A consequência disso é que vários paradigmas se encontram em uso ao mesmo tempo – por vezes competindo entre si, por outras não –, sem qualquer condição de que algum deles chegue a impor um só padrão metodológico, tal como se representasse a fiel imagem das soluções e dos problemas da comunidade do pensamento político da época. “A palavra ‘paradigma’”, nesse

[89] POCOCK, J. Working on ideas in time. p. 29.
[90] POCOCK, J. Working on ideas in time. p. 29.
[91] POCOCK, J. Preface. In: Political thought and history: essays on theory and method. p. XII.
[92] POCOCK, J. Preface. In: Political thought and history: essays on theory and method. p. XII.

novo enfrentamento da questão, “perde então força como substantivo, embora continue a ser útil na forma adjetiva ou adverbial”[93]. Para Pocock, isso quer dizer ao menos duas coisas. Em primeiro lugar, se quisermos continuar a nos servir do conceito de paradigma, devemos empregá-lo cientes de sua “diversidade de função e diversidade de origem”, num uso que “permanece multifacetado e ambíguo”, conscientes de que os enunciados políticos do passado e do presente “são tais que podem convir a mais de um significado e constituir mais de uma ordem; de que eles são feitos de termos de várias origens, e carregam muitas implicações possíveis”[94]. Em segundo lugar, e com mais importância ainda, toda essa condição nos leva a conceber que a noção de paradigma, tal como utilizada no contexto científico, somente pode fornecer um “ponto de partida” para pensar a prática metodológica histórica de maneira geral e “não uma ferramenta contínua; menos ainda um ‘paradigma’ por direito”[95].

Sem vergonha alguma de voltar atrás em suas ideias, Pocock assim assume que “é possível que eu tenha criado um problema desnecessário aos outros, se não para mim mesmo, ao aplicar tão rigorosamente a noção de ‘paradigma’”[96]. Não se trata de afirmar que Pocock tenha voltado atrás quanto ao caráter contextual e histórico, contingente mesmo, em que se desenvolve até mesmo a prática científica. O diferente desse ponto em diante de sua carreira é apenas que ele terá como claro que é próprio às ciências humanas que nela possamos combinar uma série de paradigmas visando à explicação teórica, com uma interação inédita à que decorre no campo das ciências da natureza – fazendo-se inclusive necessária uma habilidade retórica da parte do investigador, para além do seu (ainda válido) compromisso com a verdade. Como Pocock sentiu na própria pele, a narrativa da história do pensamento político situa o seu investigador como, de saída, engajado num debate altamente cerrado, no interior do qual “as estruturas que convenientemente se

---

[93] POCOCK, J. Preface. In: Political thought and history: essays on theory and method. p. XIII.
[94] POCOCK, J. Languages and their implications: the transformation of the study of political thought. p. 23.
[95] POCOCK, J. Preface. In: Political thought and history: essays on theory and method. p. XIII.
[96] POCOCK, J. *The reconstruction of discourse: towards the historiography of political thought.* In: Political thought and history: essays on theory and method. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 72 (Originalmente de 1981, com mínimas modificações na republicação de 2009).

nomeava por paradigmas”[97] se revelam “claramente não monolíticas”, à exceção dos “casos extrapolíticos onde o debate e o discurso simplesmente não ocorriam”[98]. Pocock então conclui: o conceito de paradigma “deve ser ou bem modificado ou bem abandonado”[99].

♦ ♦ ♦

Espero que tenha ficado claro ao leitor, tanto quanto está para mim, da estreita relação entre alguns ditames da virada linguística e a construção de uma metodologia histórica no pensamento de Pocock. Resta, contudo, no espaço dessa seção do capítulo, destacar ainda que o historicismo resguardado pelo autor (isto é, aquele jogo de linguagem, uma rede de crenças) deita em raízes, segundo ele mesmo, mais antigas que as da virada linguística do século XX. Em alguns de seus artigos, o historiador de Cambridge parece posicionar a intrincada tematização entre filosofia e história, apurada nessa reviravolta filosófica do século XX, como algo que se podia esperar desaguar de uma história da própria historiografia. E aqui se faz necessário avisar que, no horizonte teórico de Pocock, o conceito de historiografia faz referência a algo muito específico, e não a qualquer tratamento histórico. “A discussão de diferentes versões do passado e suas relações com o presente”, diz ele, “é o que entendemos por historiografia”[100]. Uma metodologia da pesquisa histórica autoconsciente de situar-se num plano contingente: da passagem do passado ao presente por intermédio de mais do que um só fio de linguagem. Para nós, leitores de Pocock, o interessante desse novo recorte de seu trabalho é que ele envia ao conteúdo privilegiado em seus estudos históricos: a própria história do surgimento do entendimento historiográfico e do lugar e uso do pensamento político nesse berço de nascimento. Será alguma surpresa aferir que é no contexto de deflagração do

---

[97] POCOCK, J. The reconstruction of discourse: towards the historiography of political thought. p. 73-74.
[98] POCOCK, J. The reconstruction of discourse: towards the historiography of political thought. p. 74.
[99] POCOCK, J. The reconstruction of discourse: towards the historiography of political thought. p. 74.
[100] POCOCK, J. *Time, institutions and action: an essay on traditions and their understanding.* In: Political thought and history: essays on theory and method. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 204 (Originalmente de 1968, com mínimas modificações na republicação de 2009).

pensamento historiográfico em que desponta o seu interesse pela interpretação do pensamento político de Maquiavel?

De maneira geral, a tese de Pocock sobre o assunto é que certos desdobramentos da história da historiografia preparam as bases e aplainam o terreno para o adágio teórico sem o qual não existiria a virada linguística: uma forma historicista de pensar. Por sua vez, contudo, tem-se por costume marcar o aparecimento dessa última variante de pensamento com a chamada revolução historicista alemã, nos séculos XVIII e XIX. Cumpre então indagar: no que exatamente consistia essa revolução historicista alemã? Ela diverge em algo da historiografia?

Em grandes linhas, consoante à argumentação do especialista na matéria, Frederick Beiser, o historicismo toma contornos de uma verídica revolução intelectual, porque

> ele substituiu os antigos modos a-históricos de pensar, que prevaleceram da antiguidade à Idade Média, por uma nova modalidade histórica de pensamento, iniciada no meio do século XVIII. O antigo modo a-histórico de pensar via a natureza humana, a moral e a razão como absolutas, eternas e universais; o novo modo histórico compreende-as como relativas, mutáveis e particulares. Ao determinar as causas históricas e contextos de valores, crenças e ações, o historicismo demonstrou que sua própria identidade depende dessas mesmas causas e contextos. De modo que seria impossível generalizar valores e crenças para além de sua própria época, tal como se elas respondessem pela humanidade ou razão em geral. Qualquer crença em uma visão de mundo universal, em uma revelação natural, em um código moral absoluto, em uma lei de natureza ou religião natural, seria etnocêntrica, nascida de uma ilusória tentativa de ir além de sua própria época[101].

A tradição historicista alemã é recheada de polêmicas, com debates e questões muito diversas para além dessa descrição bastante básica a que acabo de fazer alusão. Nesse ponto da seção, o meu interesse não é obviamente de adentrar no debate em torno às nuances dessa perspectiva historicista. Apenas para não deixar a coisa completamente solta, novamente com Beiser, é pertinente ressaltar que, não obstante aquela preliminar definição do conceito, “o termo vem sendo utilizado em modos muito diferentes, mesmo contraditórios. Para alguns, ele significa a tentativa de determinar as leis gerais da história; para outros, ele significa o exato oposto: o repúdio de

[101] BEISER, F. *The German historicist tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 1.

tais leis e a tentativa de conhecer eventos únicos e singulares, e personalidades da história”[102]. Levando em conta tudo que se viu até aqui, não é difícil localizar a metodologia de Pocock como relacionada ao segundo sentido do termo historicismo, enquanto que o primeiro sentido poderia ser aproximado a filósofos como Hegel e Marx. De forma que, nesse último trecho da seção do capítulo, o meu problema passa a ser demonstrar de que maneira, para o nosso contextualista inglês, a noção de historiografia de certa forma premedita a segunda modalidade da concepção alemã de historicismo.

Uma figura típica do momento pré-historiográfico, alega Pocock, é a que se poderia classificar como a do historiador continuísta: designado da missão de tão somente assegurar o prolongamento das tradições passadas. É a quem se então contrapõe o verdadeiro historiógrafo, o qual poderia ser também denominado de historiador das rupturas, alguém com todo o interesse de encontrar problemas e falhas em sua própria narrativa: de deixar-se ditar pela máxima de que “não existe nada pronto ou uma resposta tradicional”[103]. O pleno inverso do que faria o historiador continuísta nas oportunidades em que se deparasse com um problema, com uma rachadura em seu discurso. “Se uma relação tradicional com o passado se rompeu”, afirma Pocock, “o primeiro instinto dos intelectuais da sociedade possivelmente seja de restaurá-la”[104]. E “em uma sociedade habituada a conceber leis universais e tradicionalmente bem suprida de conceitos dessas leis, essa pode ser a maneira natural e estabelecida de lidar com qualquer problema que requer solução nas relações entre o presente e o passado”[105]. Para Pocock, não seria por outro motivo que em diversos momentos da humanidade essa tarefa da manutenção das tradições passadas tenha sido função de várias profissões que não exatamente a de um historiador. Em diversas ocasiões, diz ele, “a tarefa da exposição será levada a cabo por qualquer classe de especialistas encarregados em manter o elemento de continuidade que fez surgir a relação com o passado – por advogados, padres, gramáticos ou qualquer outro que seja; e não haverá

---

[102] BEISER, F. The German historicist tradition. p. 1-2.
[103] POCOCK, J. *The origins of study of the past: a comparative approach.* In: Political thought and history: essays on theory and method. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 153 (Originalmente de 1962, com mínimas modificações na republicação de 2009).
[104] POCOCK, J. The origins of study of the past: a comparative approach. p. 154.
[105] POCOCK, J. The origins of study of the past: a comparative approach. p. 154.

nenhuma necessidade de um historiador”[106]. Ora, sobre esse estratagema do historiador continuísta, argumenta ainda o intérprete de Cambridge, devemos “negá-lo o título de explicação histórica e ao invés disso usar o termo ‘racionalismo’; e, com os nossos olhos nos séculos XVIII e XIX [isto é, com os olhos na revolução historicista alemã], tendemos a conceber o surgimento da historiografia como o progresso do racionalismo ao historicismo”[107].

Tal “tendência”, entretanto, de saltar diretamente para os séculos XVIII e XIX a fim de encontrar a superação da história pré-historiográfica, dominada por um historiador continuísta, revela-se, para Pocock, pouco atenta a alguns importantes acontecimentos intelectuais prévios. Em *The origins of the study of the past: a comparative approach*, por exemplo, ele aponta para uma peculiar contemporaneidade de linguagens em torno aos debates constitucionais: já na França dos séculos XVI e XVII, a convivência entre “os extremos do racionalismo não-histórico e o florescimento da historiografia constitucional”[108]. Ou seja, ele identifica no solo francês uma peculiar contemporaneidade de uma filosofia do direito a-histórica e algo como uma história histórica do direito. Pois Pocock relata que no ambiente social francês, diferentemente da Inglaterra, contavam-se distintas racionalizações de fundamentação das leis. E que essa particularidade francesa teria se provado solo fértil para diferentes modos explicativos da continuidade do passado junto ao presente, e a razão para que uma historiografia constitucional (um desses modos explicativos) tenha surgido antes na França do que em outros lugares.

A historiografia e o tipo de historiador a ela correlacionado serão, portanto, frutos de uma determinada espécie de sociedade: aquela em que se observa uma progressiva dependência do presente para com um multifacetado passado, nenhum desconforto em estabelecer discriminações e rupturas, em abandonar um eterno presente da razão. Elementos exclusivos e inerentes a sociedades minimamente complexas e pluralistas, no interior das quais se articulam diversificadas linguagens. Para essas sociedades, faria todo sentido encetar algo como uma historiografia, visto que “se um fenômeno parece estar relacionado com dois passados, ele não pode ser explicado em termos de

---

[106] POCOCK, J. The origins of study of the past: a comparative approach. p. 152.
[107] POCOCK, J. The origins of study of the past: a comparative approach. p. 154. Colchetes meus.
[108] POCOCK, J. The origins of study of the past: a comparative approach. p. 182.

continuidade com nenhum dos dois”[109]. No entender de Pocock, isso é tudo o que não encontraríamos, por exemplo, na Atenas de historiadores ilustres como Heródoto e Tucídides. Dos historiadores da antiga Atenas, ele diz:

> quando seus historiadores passam a acreditar que nenhuma história poderia ser escrita a menos que fosse baseada em entrevistas com testemunhas oculares dos eventos descritos, não se tratava apenas que as recordações dos eventos passados e um modo de criticamente interpretá-los não existisse; quando Tucídides tratava os eventos do passado apenas para demonstrar que eles eram menores em magnitude do que os do presente, não se tratava apenas que a imagem de mundo grega fosse hostil a uma visão desenvolvimentista da realidade. Nessa interpretação, simplesmente faltava à sociedade grega o senso de uma dependência organizada do passado e os meios de estudar e interpretar essa dependência, os quais podem sobrevir somente numa sociedade onde há numerosas relações desenvolvidas e provavelmente institucionalizadas com o passado[110].

Pergunto-me, todavia: não é intrigante que, ao menos quando da redação desse último texto que venho citando (que é de 1962), o movimento humanista, e especialmente o humanismo florentino, não apareçam em momento algum como uma das figurações historiográficas? De fato, em seus primeiros escritos metodológicos, Pocock considera que “a tentativa humanista de descobrir modelos para imitação [notadamente a tradição romana] e a busca racionalista por princípios universais de jurisprudência conformavam uma unidade”[111]. E que, com isso, “se perdia a verdadeira convicção historicista segundo a qual a justificação da lei romana no presente [isto é, na época renascentista] reside em suas constantes adaptações e reformulações, o que a manteve viva e relevante para as necessidades presentes”[112].

Interessante, no entanto, é constatar que um pouco mais de dez anos passados a essas asserções, em seu mais notável feito bibliográfico – o livro *The Machiavellian Moment* –, Pocock identificará no movimento humanista cívico florentino, e especialmente em Maquiavel, um fundamental capítulo da história do fazer historiográfico. Mais ainda do que isso. Pocock chegará inclusive a considerá-los como os legítimos vanguardistas do próprio

---

[109] POCOCK, J. The origins of study of the past: a comparative approach. p. 152.
[110] POCOCK, J. The origins of study of the past: a comparative approach. p. 159.
[111] POCOCK, J. The origins of study of the past: a comparative approach. p. 168. Colchetes meus.
[112] POCOCK, J. The origins of study of the past: a comparative approach. p. 168. Colchetes meus.

pensamento historicista, antes mesmo da revolução historicista alemã dos séculos XVIII e XIX. Ao que tudo indica, é então a partir desse momento de sua trajetória intelectual que ele passa a conceber que ao menos uma parcela da tradição humanista (já nos séculos XV e XVI) substituirá a linguagem da justiça natural – de uma jurisprudência vinculada a princípios naturais da sociabilidade humana – pela linguagem da ação política: da permanência das associações humanas condicionada ao enfrentamento das intempéries de um mundo contingente. Logo na primeira página do primeiro capítulo de seu *Machiavellian Moment*, declara o autor: "uma intenção que subjaz ao longo desse livro será de retratar o republicanismo do início da era moderna no contexto de um historicismo emergente"[113]. Pois "um componente vital da teoria republicana (...) consistia nas ideias do tempo, da recorrência de eventos contingentes dos quais o tempo era a dimensão, e da inteligibilidade das sequências (...) de acontecimentos particulares que formaram o que denominamos de história. É isso que torna possível chamar a teoria republicana como uma jovem forma de historicismo"[114].

A pergunta que não cala: teria a prática política do republicanismo florentino exercido alguma repercussão sobre a própria elevação da historiografia e, por conseguinte, sobre o próprio modo pocockiano de fazer história? Ou então se daria antes o inverso: o encontro com "o que denominamos por história" – o encontro com a historiografia – o qual teria fagulhado uma filosofia política tanto em Maquiavel como em Pocock? Para Pocock, porquanto parte de uma rede de crenças e jogo de linguagem, de um mundo em que as ações na história implicam-se reciprocamente, a historiografia da filosofia política não pode ir sem a própria filosofia política, e a filosofia política não pode ir sem sua própria historiografia. Tal entroncamento entre historiografia e filosofia política – isto é, quando historiografia e política dizem um e o mesmo, a mesma *descoberta* – é por ele assim enunciado: de que "a linguagem me dá poder, mas um poder o qual não posso controlar inteiramente ou prevenir os outros de partilhá-lo. Ao desempenhar um ato verbalizado de poder [ou seja, ao propor uma interpretação do mundo], eu

---

[113] POCOCK, J. *The Machiavellian Moment: Florentine Political thought and the Atlantic Republican tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2003, p. 3 (Originalmente de 1975).
[114] POCOCK, J. The Machiavellian Moment: Florentine Political thought and the Atlantic Republican tradition. p. 3

entro num regime [polity] de compartilhamento de poder”[115]. Pocock chega mesmo a asseverar que, nesse sentido, está empregando um dos “termos da política clássica, que é o vocabulário apropriado a ser utilizado quando acreditamos possuir iguais; [pois] os jogadores do meu jogo de linguagem desempenham o equivalente linguístico à ideia aristotélica de ‘governar e ser governado’”[116]. Linguagem esta que será, sem surpresa, de acordo com ele, a principal fonte a ser explorada e lapidada pelos pensadores humanistas florentinos do Renascença. Deixo, entretanto, para contar essa história no próximo capítulo da tese, inteiramente reservado a acompanhar a interpretação que Pocock oferece do pensamento político de Maquiavel.

Para então fechar essa seção do capítulo, eu gostaria de remeter à alegação pocockiana de que essa imbricação entre historiografia da política e a própria filosofia política deveria bastar para que sua moção de uma “interposição de fricções no caminho da ação”, “a preservação de uma estrutura de comunicação de dupla via”, enfim, o foco na multiplicidade de linguagens aparecidas na história, deixem de “soar como conservadorismo em alguns ouvidos”[117]. Nessa autoavaliação de seu trabalho, Pocock é resoluto em manifestar que a metodologia contextualista linguística não mereceria ser taxada, conforme consideram vários de seus leitores, simplesmente como um ato intelectual “pela busca do sentido original de um texto, a partir da descoberta de seus laços com a época”[118], a indicação de que “um texto é produto, nessa lógica, de uma interação entre o autor e um debate que o inspira e o limita”[119], grosso modo, a consideração de que o contexto sequestraria tanto as interpretações do historiador como as intenções do agente em pauta. As argumentações de Pocock me parecem suficientemente convincentes de que sua aposta interpretativa é realmente mais complexa e sofisticada do que isso: de que mesmo para notificar continuidades entre um autor e sua tradição mais próxima, faz-se imperativo uma abordagem preliminarmente concernida com as descontinuidades e a desnaturalização de

---

[115] POCOCK, J. *Verbalizing a political act: towards a politics of speech.* In: Political thought and history: essays on theory and method. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 39. Colchetes meus (Originalmente de 1973, com mínimas modificações na republicação de 2009).
[116] POCOCK, J. Verbalizing a political act: towards a politics of speech. p. 41.Colchetes meus.
[117] POCOCK, J. Verbalizing a political act: towards a politics of speech. p. 41.
[118] BIGNOTTO, N. Nota metodológica: Guicciardini leitor de Maquiavel. *Discurso*. Vol. 29, Num. 29, 1998, 114.
[119] BIGNOTTO, N. Nota metodológica: Guicciardini leitor de Maquiavel. p. 113.

nossas anteposições filosóficas, com o que se vem descrevendo nesse capítulo como uma tomada de consciência histórica.

Desta feita, para esse historiador de Cambridge, deveríamos nos atentar para uma diferença patente entre propor que se estude tão somente história da filosofia política (o que ele não está sugerindo) e que se estude (essa sim sua preferência) a "filosofia política historicamente"[120]. A segunda proposta seria algo muito diferente da primeira e "que nos traz para muito mais perto do problema do historicismo"[121]. Ademais, ela forneceria a principal razão de Pocock não enxergar problema algum em deferir legitimidade e pertinência a métodos distintos ao seu contextualismo linguístico. Como ele o entende, "historiadores (...) devem ser mais retores do que logicistas"[122]. Pois os historiadores (assim como todo pensador historicista) optam por determinadas linguagens teóricas, fundem linguagens umas nas outras, na busca pelo melhor método de abordagem de outras linguagens teórico-históricas, e então, como finos tapeceiros, tanto embaralham como desembaraçam esses vários fios. O seu próprio método contextualista linguístico não seria mais do que um desses fios, parte do grande emaranhado (do jogo de linguagem com vistas à explicação do mundo) em constante criação e transformação. Daí que não devamos nos surpreender quando observarmos Pocock afirmar que o método promovido por ele não é o melhor método enquanto tal, porém simplesmente o mais indicado para liderar (e não monopolizar) a investigação em torno a objetos específicos. E que objetos são esses? "Pode ser argumentado", ele diz:

> que a técnica de situar o ato de discurso em seu contexto linguístico, e inquirir pelo que se seguiu de suas ações nesse campo, é peculiarmente adequada a uma cultura neolatina na qual o discurso constituía a salvaguarda de classes intelectuais [clerisies] estabelecidas, operando linguagens contínuas e estáveis. E que isso ainda não foi testado nas condições progressivamente crescentes em que as classes intelectuais são substituídas por intelligentsias e em que o discurso político se torna cada vez mais demótico e alienado[123].

---

[120] POCOCK, J. *Political ideas as historical events: political philosophers as historical actors*. In: In: Political thought and history: essays on theory and method. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 54 (Originalmente de 1980, com mínimas modificações na republicação de 2009).
[121] POCOCK, J. Political ideas as historical events: political philosophers as historical actors. p. 54.
[122] POCOCK, J. Working on ideas in time. p. 27.
[123] POCOCK, J. Quentin Skinner: the history of politics and the politics of history. p. 141.

Com efeito, ao falar assim, Pocock não me parece simploriamente aceitar que seu método devesse ser *tout court* preterido por outro método. À luz de tudo que ele dissera anteriormente, e em conjunto a essa última asserção, a sua intenção sinaliza ser outra: a de sustentar que o método contextualista linguístico deva, sim, estar sempre presente, embora não necessariamente no primeiro plano de toda investigação histórica. De modo que não haveria qualquer problema que ele fosse posicionado num plano secundário, concedendo protagonismo e proeminência a outros métodos mais ajustados aos objetos da vez.

1.3 História intelectual e filosofia política no contextualismo linguístico de Quentin Skinner

Em seu mais conhecido escrito metodológico, *Meaning and understanding in the history of ideas* (redigido originalmente em 1969[124] e reescrito em 2002[125]), Skinner parte da mesma crítica à filosofia e sistemas de onde anteriormente se lançava Pocock. Diz o autor do famoso artigo *Meaning and understanding* que o significado global do texto não está vinculado à sua releitura exaustiva, numa verdadeira conquista das ideias do autor, na total autonomia da abstração filosófica em relação ao contexto concreto de nascimento do texto em investigação. Como acontecia no trabalho de Pocock, na história intelectual de Skinner também se contesta a "crença de que se pode esperar dos teóricos clássicos que comentem sobre um conjunto determinado de 'conceitos fundamentais'"[126]. Em seu programa metodológico, o desígnio inicial é então de contrariar a tese de que a tarefa do historiador seja análoga à de um aprendiz de uma pretensa filosofia perene, para a qual tudo que deveríamos nos contentar em fazer é "estudar e interpretar o *canon* de textos clássicos"[127]. "O valor de escrever esse tipo de história [perene ou textualista]", explica ele, "advém do fato de [se acreditar] que os textos clássicos de moral, política, religião e outros modos de pensamento contêm uma 'sabedoria

[124] Cf. SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of ideas. *History and Theory*. Vol. 8, Num. 3, 1969.
[125] Cf. SKINNER, Q. *Meaning and understanding in the history of ideas*. In: Visions of Politics I: Regarding Method, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
[126] SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of *ideas* (2002). p. 57-58.
[127] SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of ideas (2002). p. 57.

universal', na forma de 'ideias universais'."[128]. Portanto, repetir-se-á na experiência intelectual de Skinner o arrazoado pocockiano de que historiadores desse tipo não auxiliam adequadamente ao seu próprio campo de saber, e acabam incorrendo em não menos do que mitologias, no lugar de produzir conhecimento histórico. Mitologias são assim definidas por Skinner: "uma série de confusões e absurdos exegéticos, os quais têm atormentado a história das ideias por muito tempo"[129].

Em *Meaning and understanding*, Skinner sustenta que pode-se contar no mínimo quatro espécies de mitologias – todas elas envolvidas, de um modo ou de outro, com considerações anacrônicas, não raro misturando-se umas nas outras, visto que fortemente baseadas na mesma pressuposição de ideias perenes. Para facilitar as coisas, o artigo parece separá-las em dois pares conceituais. Acompanho Pocock quando interpreta que as preocupações de Skinner nesse quesito se dividem basicamente entre o perigo do anacronismo e a ameaça da prolepse[130]. O primeiro par reporta a mitologias da ordem de um anacronismo puro, como consequência de se ler a história por lentes de ideias perenes. O segundo par reporta a um corolário da primeira mitologia: à prática de se ler os textos da tradição como antecipações de ideias completamente inteligíveis somente para sujeitos localizados no futuro, o que no artigo se denomina de prolepse.

(a1) O primeiro bloco, das mitologias puramente anacrônicas, é encabeçado pela mitologia da doutrina. Essa modulação mitológica vem à tona nas ocasiões em que o intérprete converte comentários, muitas vezes dispersos e ocasionais, numa doutrina que o historiador de hoje, e a partir dos seus problemas atuais, espera que os clássicos do passado igualmente possuam. Ela mobiliza algo como uma contribuição forçada do passado ao presente.

(a2) A mitologia da coerência completa esse primeiro par conceitual. Intimamente relacionada com a primeira mitologia, o problema aqui é de garantir a unidade da doutrina entre os diferentes escritos de um mesmo autor.

---

[128] SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of *ideas* (2002). p. 57. Colchetes meus.
[129] SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of ideas (2002). p. 58.
[130] Cf. POCOCK, J. Quentin Skinner: the history of politics and the politics of history. p. 128-129.

A implicação anacrônica nesse caso é de que o autor possuiria um sistema absolutamente coeso, no interior do qual todos os seus escritos e proposições deveriam estar obrigatoriamente inseridos. Com essa disposição sempre em mente, alerta Skinner, o historiador encontrará maior dificuldade em diagnosticar possíveis mudanças de percurso ou até mesmo contradições, das quais nem mesmo os mais clássicos autores estariam isentos.

(b1) O segundo bloco das mitologias é inaugurado pela própria mitologia da prolepse. Nessa mitologia, novamente se confunde o horizonte temporal do historiador com o horizonte temporal do episódio em análise ele mesmo. A sua peculiaridade consiste em acreditar que o significado dos eventos passados requer a espera do encontro com o tempo presente para sua plena decodificação. Em casos como esse, diz Skinner, os leitores demonstram estar "mais interessados na significância retrospectiva de um dado episódio do que em seu significado para o agente em seu próprio tempo"[131].

(b2) A mitologia que fecha esse segundo par conceitual é a mitologia do paroquialismo. Muito próxima à mitologia anterior, o ponto aqui é que muitas vezes o historiador se vê na tentação de utilizar-se de seu ponto de referência privilegiado no futuro para então constatar filiações conceituais pontuais entre um autor mais antigo e um autor mais recente. O principal e indesejado resultado dessa mitologia, afirma Skinner, é o de tornar uma importante noção como a de influência "desprovida de sua força explanatória", pois "é fácil usar o conceito de maneira aparentemente explanatória, sem considerar se as condições suficientes, ou ao menos necessárias, para a aplicação do conceito foram encontradas"[132]. Tais condições são as seguintes: "(i) de que se sabe que B estudou os trabalhos de A; (ii) de que B não poderia ter considerado doutrinas relevantes em outro autor senão A; (iii) de que B não poderia ter chegado às doutrinas relevantes independentemente"[133].

No que diz respeito à face mais propositiva de *Meaning and understanding* (e não mais apenas crítica), Skinner concede que o historiador das ideias se encontre envolto numa espécie de arapuca. Ele já sempre possui modelos e concepções prévias, os quais tendem a ajustar e organizar suas

---

[131] SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of ideas (2002). p. 73.
[132] SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of ideas (2002). p. 75.
[133] SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of ideas (2002). p. 75-76.

percepções da realidade. Trata-se daquele círculo histórico-hermenêutico para o qual muitos autores já chamaram a atenção. O problema é que muitas vezes o relato da pesquisa histórica, se baseado excessivamente nas expectativas do historiador, não corresponde ao horizonte epocal de modelos e concepções prévias disponíveis ao próprio texto em questão. O risco é de se cair em verdadeiros absurdos históricos, na criação das supracitadas mitologias. Preocupado com isso, Skinner se dedicará ao levantamento das linguagens disponíveis no contexto histórico no qual se dão os atos de discurso em investigação. Como Pocock, ele adotará a metodologia contextualista linguística.

Nesse ponto, entretanto, é preciso fazer uma importante notificação. Pois conforme se acompanhou na primeira seção desse capítulo, já que mais interessado em investigar contribuições específicas de filósofos do que em linguagens compartilhadas por alguns autores, Skinner colocará em suas provisões metodológicas um acento especial sobre a noção de intenção: no detalhamento da enunciação autoral antes do que nas próprias linguagens. Assim, embora sem deixar de articular a relação entre *langue* (linguagem) e *parole* (intenção) tal como preconizada por Pocock, o que mais interessa a Skinner em sua formatação metodológica, descolando-se um pouco de seu colega mais velho de Cambridge, é o modo como via *parole* (intenção) o autor acessa a *langue* (linguagem) de determinado contexto. E como ele o fundamenta?

Com o propósito de embasar e elaborar essa sua lição metodológica, Skinner articula a reflexão do historiador Robin Collingwood com a filosofia da linguagem de Wittgenstein e Austin. De Collingwood, ele aproveita a ideia de que todo pensamento deve ser entendido como ação. Pois "os processos da natureza podem ser propriamente descritos como uma sequência de meros eventos, mas não os processos históricos [isto é, humanos]. Estes não são processos de meros eventos, mas processos de ações"[134]. Donde por que, aliás, o próprio Pocock pudera equivaler, ao modo de Collingwood, pensamento com uso. Por um caminho parecido com o de Collingwood vai Wittgenstein, o qual afirma que as palavras são ações. Isso quer dizer que o

[134] COLLINGWOOD, R. *The Idea of history*. Oxford: Oxford University Press, 1994, p. 215. Colchetes meus. (Originalmente de 1946).

uso da palavra, de sentenças e símbolos, incorpora-se num contexto prévio, numa visão pragmática do significado e da linguagem, cai sob o conceito de significado definido como um jogo de linguagem. Wittgenstein oferece assim uma justificação filosófica não-essencialista para o preceito metodológico-histórico de Collingwood, como quando afirma: "o termo 'jogo de linguagem' pretende colocar em relevo o fato de que falar uma linguagem é parte de uma atividade, de uma forma de vida"[135].

Com esse inestimável suporte de Wittgenstein e Collingwood, Skinner finalmente prescreve o que se lhe apresenta como o ofício do historiador da filosofia: visar o que o autor-objeto *estava fazendo* mais do que aquilo que ele *escreveu* (formulação que encontraremos em vários dos seus excertos). Mas não é só isso. Na interpretação de Skinner, se a linguagem é jogo, e se ela diz respeito a uma forma de vida e não a "estudos preparatórios para uma futura regularização da linguagem [algo como uma axiomatização do conhecimento]"[136], consequentemente, do ponto de vista daquele que é historiador, visar o que se fazia no passado é também ter em vista a intenção de quem o fazia. Num universo lúdico, tomado por jogos de linguagens mutáveis, o significado da linguagem (*langue*) poderia não apenas ser acessado pelo intermédio da intenção dos agentes, como inclusive é constituído por essas mesmas intenções (*parole*). Daí que para Skinner a linguagem (entendida como a possibilidade de múltiplos modos de vida na história) porte o estatuto da contingência e não da natureza humana. Desse aspecto contingente da linguagem, segue-se a lição para o aspirante a historiador da filosofia, o aluno de Skinner: a fim de compreender a *langue* com a qual determinado pensador fala, faz-se necessário se voltar muito atentamente à intenção de como se fala, a *parole*. Acerca do assunto, afirma esse historiador de Cambridge:

> se quisermos entender qualquer texto, nós devemos ser capazes de fornecer um relato não apenas do significado do que foi dito, mas também do que o escritor em questão provavelmente pretendia dizer ao dizer o que foi dito. Um estudo que foca exclusivamente sobre o que um escritor *disse* acerca de dada doutrina não será apenas inadequado, mas talvez, em muitos casos, ilusório como um guia do

[135] WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations.* Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, Parágrafo 23, p. 15e. (Originalmente de 1953)
[136] WITTGENSTEIN, L. Philosophical Investigations. Parágrafo 130, p. 56e. Colchetes meus.

> que o escritor em questão pode ter pretendido ou intencionado (...) o significado dos termos que empregamos para expressar nossos conceitos se modifica ao longo do tempo, de modo que um relato sobre o que um escritor disse sobre um dado conceito talvez produza uma orientação potencialmente ilusória em relação ao significado de seu texto[137].

Com efeito, a procura pela intenção em Skinner poderia ser bem definida como a busca por descrever a linguagem como uma força vital: mola propulsora de palavras, sentenças e símbolos. É o que se encontra ao fundo de afirmações como as que dão conta que "nós precisamos captar o significado do que foi dito, mas, ao mesmo tempo, a força intencional com a qual a expressão foi emitida. Ou seja, nós precisamos captar não apenas o que as pessoas estão dizendo, mas também aquilo que elas estão *fazendo ao* dizê-lo"[138]. E como captá-lo na prática mesma da investigação metódica? Aí começa a parte propriamente positiva do projeto skinneriano, um empreendimento orientado à investigação da intenção contextual como condição da apreensão dos significados das ações da tradição. "Parece-me, portanto", explica didaticamente o historiador, "que a maneira mais esclarecedora de proceder deve ser por começar a procurar delinear toda a gama de comunicações que poderiam ser convencionalmente realizadas em dada ocasião através da emissão da expressão oferecida. Após isso, o próximo passo deve ser traçar as relações entre a expressão emitida e esse amplo contexto linguístico como forma de decodificar as intenções de um determinado escritor"[139].

Em *Motives*, *intentions and interpretation* (mais um texto antigo, de 1972[140], reformado para a coletânea metodológica de 2002[141]), Skinner exibe com ainda maior riqueza de detalhes as regras dessa face propositiva de seu método. O mais interessante nesse artigo, contudo, é que ele o faz ao mesmo tempo em que responde a uma das principais críticas suscitadas pela sua defesa de um contextualismo linguístico em *Meaning and understanding*. Tal repreensão ao seu trabalho é aquela dos assim chamados intérpretes pós-modernos ou desconstrucionistas – como Michel Foucault, Roland Barthes e

---

[137] SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of ideas (2002). p. 79.
[138] SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of ideas (2002). p. 82.
[139] SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of ideas *(2002).* p. 86-87.
[140] Cf. SKINNER, Q. Motives, intentions and interpretation. *New Literary History*. Vol. 3, Num. 2, 1972.
[141] Cf. SKINNER, Q. *Motives, intentions and interpretation*. In: Visions of Politics I: Regarding Method. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Jacques Derrida. Autores os quais intercediam pela chamada *morte do autor*, e que por isso negavam a possibilidade de se aceder a qualquer contexto ou intenção, em suma, a qualquer concepção metodológica. Em *Motives, intentions and interpretation*, Skinner se incumbe assim da missão de rechaçar a tese de que a crítica ao essencialismo de questões perenes (que é também um objetivo desses críticos) necessariamente encetaria um ceticismo metodológico para com a intencionalidade do autor e o delineamento de contextos. Precisamente, o objetivo de Skinner nesse artigo é de indicar como entre uma leitura essencialista (moderna e filosófica) e uma leitura cética (pós-moderna e antifilosófica) se pode encontrar ao menos dois pontos em comum: o primado do texto e o esquecimento do contexto histórico-linguístico e da intenção autoral.

Em grandes linhas, para Foucault, Barthes e Derrida, faltaria ao texto, e mesmo à interpretação humana em geral, um termo externo de comparação. Uma instância de transcendência filosófica, comum a escritores e leitores, algo como um avalista superior da presença no mundo daquilo que o texto visa representar com palavras. Nesse horizonte teórico desconstrucionista, a linguagem é tomada como um sistema de signos arbitrários: a impossibilidade de se assegurar a correspondência estável entre significantes (imagens acústicas, a forma da linguagem) e significados (os conceitos, o conteúdo da linguagem). Para esses intérpretes, tudo se passaria como se a discriminação entre as diferentes designações das palavras não se desse por intermédio de um referente positivo (significado) para cada palavra (significante), porém fosse, na realidade, puramente diferencial. Como se reconhecêssemos isso ou aquilo não pela sua presença e força significativa, mas justamente pela força da negatividade, por tudo aquilo que as coisas não são: pela ausência das outras coisas, das outras possibilidades de significação e seus respectivos significantes. Conforme afirma Derrida, isso "faz com que o movimento da significação não seja possível a não ser que cada elemento dito 'presente', que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro"[142].

---

[142] DERRIDA, J. *A diferença*. In: Margens da filosofia. Campinas: Papirus, 1991, p. 45 (Originalmente de 1967).

Como saldo dessas considerações pós-modernas ou desconstrucionistas, erigir-se-iam ao menos dois conselhos (céticos, segundo Skinner) para a leitura dos textos e documentos da tradição. Primeiro, que deveríamos lidar com os textos e documentos do passado em sua infinita possibilidade de interpretação. Segundo, motivos e intenções autorais não constituiriam parte da estrutura do texto, uma vez que não exerceriam qualquer papel essencial no desvelar de seu sentido (sempre em aberto, dada a impossibilidade de se fechar um contexto).

Às críticas de sua metodologia inspiradas nesse tipo de reflexão, Skinner endereça dois contra-argumentos. Em primeiro lugar, afirma, nada impede que os significados das intenções autorais sejam compreensíveis e isoláveis, visto que não se trata de perscrutar pelas ideias na mente ou na criatividade insular de um autor, mas de traçar a intenção de sinalizações e expressões que seriam capazes, seguramente, de exercer papel na comunicação. Em segundo lugar, e mais importante, para ele, existiria uma diferença entre o que é da ordem dos motivos e o que é da ordem das intenções.

Para elucidar ambos os pontos, Skinner recupera a doutrina dos atos de fala de John Austin[143]. Esse filósofo inglês reconhece três elementos em todo ato de fala. (i) O primeiro elemento é o locucionário, o qual diz respeito à proposição e seus componentes gramaticais e semânticos, proferidos ao dizermos, por exemplo, *vou ao aniversário hoje*. (ii) O segundo elemento é o perlocucionário, que remete tanto (a) às motivações do autor como (b) aos efeitos nos ouvintes da proposição emitida. Esclarece Austin que tanto (a) como (b) são elementos que extrapolam o que é comunicado pela específica locução *vou ao aniversário hoje*, portanto, não dizem respeito ao que o autor *estava fazendo* ao emiti-la. Exemplo de (a) é que o autor da fala *vou ao aniversário hoje* assim o fará porque, quiçá, goste muito do aniversariante. Ou então no intuito de provocar em seus ouvintes esperança, animação ou mesmo raiva (qualquer que seja o sentimento, enfim), como resultado da proposição afirmativa de que *vou ao aniversário hoje*. E exemplo de (b) são todos os modos de recepção da fala *vou ao aniversário hoje*, isto é, aqueles mesmos

[143] Cf. AUSTIN, J. *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

sentimentos acima destacados, ou qualquer outra emoção ou ideia despertada em quem escuta ou lê a expressão. (iii) Por fim, há o elemento ilocucionário. Esse último componente de todo ato de fala, e o que mais interessa a Skinner, concerne ao que o agente *estava fazendo* ao dizer o que disse utilizando-se de elementos gramaticais e semânticos: ao exercer uma ação comunicativa e assim tornar público que *irá ao aniversário hoje*.

Perceba-se, nessa explanação, especialmente a diferença entre o que é o motivo (a) ou a repercussão (b) de um dado ato de fala, ambos inerentes à perlocução, e o que é sua intenção (c), inerente à ilocução. Enunciando de outra maneira, para Skinner, haveria um modo possível de distinguir a interpretação que se faz da recepção ou repercussão das intenções emitidas (b) daquela interpretação que objetiva as intenções em si mesmas (c). A primeira (b) poderia ser muitas coisas: como a interpretação de concatenações psicológicas, políticas e filosóficas (o esclarecimento de convergências e diferenças normativas), provocadas por intenções de outrem e de outros tempos, mas nunca interpretações rigorosas das intenções dos textos do passado, como é o caso da segunda (c). Tal é a distância entre uma história das recepções ou repercussões (b) e uma história propriamente das intenções (c) – sendo que, para Skinner, (c) estabeleceria a condição de possibilidade para o bom encaminhamento de (b).

Mas e quanto a uma investigação de (a), ou seja, dos motivos dos autores do passado? A esses, na esteira da reflexão de Austin, argumenta Skinner, não teríamos qualquer acesso, nenhuma possibilidade de historicização.

Assim, à vista dessa tripartição de todo ato de fala, interpreta Skinner poder-se distinguir três modos possíveis de aproximação ao significado dos textos da tradição. O “significado 1”, relacionado ao elemento locucionário, diz respeito ao conhecimento habitual do funcionamento da linguagem. No entender de Skinner, é unicamente com esse significado que se ocupam em suas críticas céticos como Foucault, Derrida e Barthes. O “significado 2”, associado com o elemento perlocucionário, concerne às ações e sentimentos que subjazem à proposição emitida pelo autor (a), bem como com às ideias, ações e sentimentos que teriam sido gerados em seus receptores (b). Por fim, o “significado 3”, vinculado ao elemento ilocucionário (c), tange à qual ação o

escritor ou orador exatamente intencionava comunicar através de sua proposição linguística: o tipo de significado pelo qual se interessa Skinner e que está na base de seu tipo de história (da intenção ao invés da recepção)[144].

Conforme viemos descobrindo nos últimos parágrafos, para Skinner, este último ponto acerca da intenção autoral deve ser entendido como uma atividade, sempre inserida numa convenção e pragmática. Ao *fazer algo* com as palavras, o autor transporta às ideias para fora do ambiente privado de criação e em direção ao que é público. Diferente do que pensam os mencionados intérpretes céticos, na concepção desse historiador de Cambridge, o significado das intenções autorais é um procedimento deveras estável, porquanto utilizar a linguagem é, antes de qualquer outra coisa, promover o compartilhamento de algo. É comunicar algo, tornar os conteúdos mentais em elementos observáveis – e apenas num segundo momento sujeitos ao escrutínio das repercussões. Tal publicização é o que aconteceria quando, por exemplo, explica Skinner, "eu compreendo que o homem acenando os braços do outro lado ao que me encontro não está tentando espantar uma mosca, como eu supunha inicialmente, mas está me alertando de que o boi está a ponto de me acertar"[145]. E eu compreendo esse sinal não porque entrei na mente de quem o sinaliza, e sim porque a linguagem me equipa com o poder de "compreender as intenções com as quais ela está agindo"[146] (...), da mesma forma que o equipa e o faz "compreender que o balançar dos braços pode contar como um aviso, e de que essa é a convenção sendo explorada nesse caso em particular"[147].

Dessa maneira, o principal do argumento de Skinner em sua metodologia histórica (para além mesmo do diálogo com os que ele entende por céticos) é que se quisermos tratar de convenções histórico-linguísticas é preciso ter o maior cuidado possível para focalizarmos especificamente as intenções e não as repercussões ou os motivos: o que o autor *estava fazendo* ao dizer (ou escrever) o que disse (ou escreveu). Percorrendo por uma vereda aberta pelos estudiosos da linguagem, aconselha então Skinner ao historiador

---

[144] Cf. SKINNER, Q. Motives, intentions and *interpretation* (2002). p. 91-93.
[145] SKINNER, Q. Motives, intentions and interpretation (2002). p. 97.
[146] SKINNER, Q. Motives, intentions and interpretation (2002). p. 97.
[147] SKINNER, Q. Motives, intentions and interpretation (2002). p. 97.

das ideias sobre como não confundir ilocuções (intenções) com perlocuções (motivos e repercussões):

> [as intenções especificamente] devem ser convencionais no sentido forte, isto é, devem ser reconhecíveis como intenções em defender uma posição particular no argumento, a contribuir para o tratamento de algum tópico em específico, e por aí vai. Disso se segue, por sua vez, que para compreender o que um escritor talvez estivesse fazendo em utilizar conceitos específicos ou argumentos, precisamos, antes de tudo, compreender a natureza e alcance do que reconhecidamente se estava fazendo ao utilizar um conceito em particular, no tratamento do tema em particular, e num tempo em particular. Precisamos, em suma, estarmos prontos para tomar em nosso domínio nada menos do que a totalidade do que Cornelius Castoriadis descreveu como o imaginário social, o escopo completo de símbolos e representações herdados, os quais constituem a subjetividade de uma época[148].

♦ ♦ ♦

A metodologia de Skinner foi alvo de múltiplos ataques, e não apenas daqueles que ele tem como intérpretes céticos. O ataque que mais o incomodou, aparentemente, fora inclusive outro: a crítica de que sua abordagem histórica poderia ser equiparada a uma espécie de antiquarismo, a uma coleção de memórias do passado, sem qualquer relação ou impacto com o tempo presente. Muitos de seus leitores, como Ricardo Silva, chegarão mesmo a afirmar que, no decorrer das respostas para tal queixa, Skinner se viu na obrigação de modificar alguns de seus antigos supostos conceituais. De uma maneira ou de outra, ele teria progressivamente deixado de lado "sua antiga ênfase antipresentista"[149].

A minha hipótese para essa matéria é de que avaliações como essa de Silva (apesar de muito bem construídas) não se sustentam. Por dois motivos. Em primeiro lugar, na primeira edição de *Meaning and understanding*, Skinner já desenhava uma relação positiva entre o passado e o presente: a ideia de que nossas questões e interpelações ao passado, no limite, sempre vicejam de nossas preocupações e questões do tempo presente, da elaboração de uma linguagem explicativa para vencer o caminho do presente ao passado (isto é, nós já sempre pressupomos todo um jogo de linguagem; lançando mão de uma

---

[148] SKINNER, Q. Motives, intentions and interpretation (2002). p. 102. Colchetes meus.
[149] SILVA, R. O contextualismo linguístico na história do pensamento político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo. p. 326

metodologia histórica tal, de uma filosofia política tal, etc.). Ora, agindo assim, creio eu, Skinner demonstra partir de um lugar metodológico parecido com aquele de Newton Bignotto – outro dentre os seus mais importantes leitores brasileiros e um interlocutor ainda mais crítico que Silva. Ao menos nesse aspecto, Skinner não me parece pensar muito diferente de Bignotto, quando o filósofo mineiro argumenta "que uma interpretação jamais segue um curso predeterminado [uma ideia perene], que a obra é nosso melhor guia em nosso percurso analítico, mas também [que] estamos convencidos de que a fecundidade de um estudo depende, em grande medida, da pertinência das questões das quais partimos"[150]. Para tirar a prova, comparemos essa declaração de Bignotto com as palavras de Skinner, já na edição de *Meaning and understanding* de 1969, e ponderemos se não expressam ideias semelhantes:

> essa reformulação e insistência de que não há problemas perenes na filosofia, dos quais poderíamos esperar aprender diretamente através do estudo de textos clássicos, não intenciona obviamente negar a possibilidade de que haja proposições (talvez na matemática) para as quais o que se tem por verdadeiro não envolva nenhuma tensão (e isso, no entanto, não faz o suficiente para mostrar que sua verdade é menos contingente). Não se trata sequer de negar a possibilidade de que existam questões aparentemente perenes, caso estas sejam suficientemente moldadas abstratamente. Tudo que eu gostaria de insistir é que sempre que se reivindicar que o ponto do estudo histórico de tais questões é o de que podemos aprender diretamente das respostas, será encontrado que aquilo que importa como resposta geralmente comparecerá, numa diferente cultura ou período, tão diferente em si mesmo que dificilmente poderá ser útil pensar da questão relevante como 'o mesmo', num sentido que seria afinal de contas requerido. Mais cruamente posto: nós devemos aprender a realizar nosso pensamento por nós mesmos[151].

Em segundo lugar, o que me torna também convencido da impertinência de interpretações como a de Silva, é que a distinção entre uma história das intenções e uma história das recepções, tal como ela aparece em *Motives, intentions and interpretation*, não é o mesmo que chancelar a tese de que as recepções (as ideias e teorias do presente) não exerçam qualquer influência em nossas interpretações das intenções dos autores do passado. Ou seja, não é o mesmo que localizar uma contradição no coração da metodologia de

---

[150] BIGNOTTO, N. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 8. Colchetes meus (Originalmente de 1991).
[151] SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of ideas (1969). p. 52.

Skinner. Mais ajustado à letra do texto skinneriano, eu interpreto, seria afirmar que, não obstante toda teia de crenças e linguagens em que se desenvolvem quaisquer de nossas interpretações na vida e do mundo, permanece ainda ao menos em nosso poder fazer a escolha pelo objeto principal de nossos estudos: uma história contextual, uma história das recepções, ou mesmo uma filosofia (entre outros). Para Skinner, nós devemos ter essa opção muito clara para nós mesmos, e deixá-la igualmente clara para nossos leitores. Nesse ponto, para iluminar a matéria, o mais interessante é retomar o que penso consistir em duas acepções da ideia de metodologia para a Escola de Cambridge: uma mais histórica e outra mais filosófica. Pois uma coisa é dizer que uma metodologia histórica das intenções tem primazia frente a uma metodologia histórica das recepções – isto é, que não se produz uma história das recepções competente sem uma história das intenções qualificada, como Skinner certamente dá a entender em *Motives, intentions and interpretation*. E outra coisa é dizer que, ao fundo dessa distinção metodológico-histórica, encontra-se a historicidade em sua tônica filosófica: da própria distinção entre ilocução e perlocução como produto de uma espécie de presentismo controlado, de toda e qualquer interpretação como aquela elaboração de uma linguagem explicativa para atravessar e vencer as interposições do presente ao passado – é o que Skinner procura deixar ainda mais evidente no último capítulo de seu livro *Liberdade antes do liberalismo*, de 1998.

Em *Liberdade antes do liberalismo*, o próprio Skinner descreve seus críticos como "um grupo inquietantemente numeroso"[152]. E ele recorda como muitos destes o acusarão de praticar um "'antiquarismo acadêmico'[153], de não perceber que tal abordagem [contextualista] pode esperar satisfazer apenas 'o mais empoeirado interesse de antiquário'[154]"[155]. Apesar de considerá-la demasiado exagerada, fica patente pelas palavras do autor que a pecha de antiquarista o preocupa bastante, e que deveria ser mesmo seriamente levada em conta por todo investigador. "Deveríamos, creio eu," concede Skinner,

---

[152] SKINNER, Q. *Liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: Editora UNESP, 1998, p. 87.
[153] GUNNELL, J. Interpretation and the history of political theory: apology and epistemology. *American Political Science Review*. Vol. 76, 1982, p. 327. Apud. SKINNER, Q. Liberdade antes do liberalismo. p. 87.
[154] TARLTON, C. Historicity, meaning and revisionism in the study of political thought. *History and Theory*. Vol. 12, 1973, p. 314. Apud. SKINNER, Q. Liberdade antes do liberalismo. p. 87.
[155] SKINNER, Q. Liberdade antes do liberalismo. p. 87. Colchetes meus.

“estar dispostos a nos perguntar bem agressivamente o que se supõe ser o uso prático, aqui e agora, de nossos estudos históricos. Nunca me pareceu adequado replicar que eles satisfazem uma curiosidade natural, e me parece perigosamente autoindulgente sugerir, como Lord Acton o fez uma vez, que ‘nossos estudos deveriam ser completamente desprovidos de propósitos’[156]”[157]. Por isso, a acusação de antiquarismo, ele continua, é uma questão “à qual todos os historiadores profissionais deveriam, acho, estar dispostos a responder, ao menos para a satisfação de suas próprias consciências. Devemos esperar ser questionados, e não devemos falhar em questionar a nós mesmos, sobre o que se supõe ser a finalidade [aquele tal “uso prático, aqui e agora”] disso tudo”[158]. Dito de outra maneira, Skinner não enxerga problema algum com o lance argumentativo de trazer a real e perigosa ameaça antiquarista ao debate historiográfico. O seu descontentamento é tão somente com aqueles que a recuperariam com o único objetivo de identificar uma insuficiência de seu combate no terreno da metodologia contextualista linguística – para ele, uma completa falsidade.

Num segundo momento de sua argumentação, ainda em *Liberdade antes do liberalismo*, Skinner esclarecerá ademais que, uma vez compreendida a sua inquietação com o tema do antiquarismo, essa não pode ser então utilizada, de maneira alguma, como índice de um suposto abandono seu de uma abordagem pluralista das narrativas interpretativas: do desprendimento a uma linguagem de estirpe holista. Com efeito, não se poderia cair na tentação de considerar que o combate ao antiquarismo inevitavelmente escoltaria a uma específica filosofia e a um tipo de história a ela subordinada. No melhor estilo pocockiano, afirma Skinner haver “tantos tipos de história quantos razões sérias para estar interessado no passado, e tantas diferentes técnicas de pesquisa histórica quanto métodos racionais de seguir esses interesses (...) assim sendo, posso apenas esperar dizer algo sobre a finalidade de tudo isso [de novo, do “uso prático, aqui e agora”] no caso do tipo de história do pensamento que eu mesmo procuro escrever”[159]. E se Skinner é, afinal, mais um dos que resguardam a polissemia metodológica que penso ter encontrado

[156] ACTON, J. *Letter XVI*. In: Lord Acton and his Circle (Ed. GASQUET, F.), London, p. 57.
[157] SKINNER, Q. Liberdade antes do liberalismo. p. 87.
[158] SKINNER, Q. Liberdade antes do liberalismo. p. 88. Colchetes meus.
[159] SKINNER, Q. Liberdade antes do liberalismo. p. 88. Colchetes meus.

em Pocock, tal ocorre porquanto ele não menos admitirá a possibilidade de se almejar e programar uma investigação mais histórica do que filosófica, ou mais filosófica do que histórica: uma apropriada divisão de tarefas entre o historiador e o filósofo, a relevância de se discriminar que uns são filósofos enquanto outros são historiadores. Adverte ele que nas páginas de *Liberdade antes do liberalismo* não se está propondo "que os historiadores do pensamento deveriam se transformar em moralistas"[160]. Nelas se está apenas "sugerindo que os historiadores do pensamento podem esperar fornecer aos seus leitores informação relevante para a elaboração de critérios sobre seus valores e crenças atuais, deixando-os então ruminar"[161]. Daí por que também afirme Skinner em outro trecho do mesmo livro: "minha própria admiração é reservada àqueles historiadores que conscientemente se mantêm distanciados tanto do entusiasmo, como da indignação ao examinarem os crimes, as loucuras e os infortúnios da humanidade"[162]. Num escrito diferente, uma entrevista de 2007, afirmará também o autor:

> o problema é que essa distinção entre motivação [perlocução] e execução [ilocução] é muito difícil de ser sustentada: nossos motivos estão sempre sujeitos a contaminar nossos resultados [de qualquer investigação que seja]. Eu não posso oferecer nenhuma solução para esse dilema, além de dizer de que precisamos estar conscientes sobre essa possibilidade. Nós também precisamos tomar cuidado em não negar de que se trata realmente de um dilema, não o tornando então nem como puramente instrumental ou como puramente antiquário, coisas que enxergo como igualmente inimigas de uma produção de saber válido[163].

Pois bem, no horizonte metodológico de Skinner, se é verdade que não temos acesso aos motivos do autor em investigação, sem embargo, temos razão de sobra para acreditar que o texto desse mesmo autor suscita uma série de efeitos em seus leitores, inclusive em sua teoria da interpretação. Disso decorre que as intenções do autor em debate tanto despertam como se imiscuem aos motivos do seu intérprete, que a interpretação das intenções dos autores do passado nunca é totalmente depurada ou separada dos motivos dos intérpretes. Mas dos motivos, é preciso igualmente reparar, podem apenas

---

[160] SKINNER, Q. Liberdade antes do liberalismo. p. 94.
[161] SKINNER, Q. Liberdade antes do liberalismo. p. 94.
[162] SKINNER, Q. Liberdade antes do liberalismo. p. 94.
[163] SKINNER, Q. Contributions to the history of concepts. p. 119. Colchetes meus.

falar o próprio autor (alguém como o Maquiavel de Skinner) e o próprio intérprete (alguém como o próprio Skinner). De seus próprios motivos, Skinner dissertará num texto como *Interpretation, rationality and truth*.

♦ ♦ ♦

O argumento geral de *Interpretation, rationality and truth* está baseado na defesa de que a metodologia de história intelectual que faria jus aos ensinamentos filosóficos mais oportunos seria aquela que não fosse objetivista, mas algo como que mediatista. Uma metodologia cônscia de que a dificuldade de tradução da linguagem do passado (de um objeto de estudo como o republicanismo do século XVI) para uma linguagem do presente (como a da metodologia contextualista linguística do século XX) não pronuncia motivo que impeça o trabalho do historiador, a circunspecção de um objeto de pesquisa. Para tanto, contudo, far-se-ia necessário ao historiador a sensibilidade de realizar a passagem de um atomismo semântico (de um objetivismo radical) a um holismo semântico (à noção de conhecimento como um complexo de mediações). Far-se-ia urgente a adoção de uma específica rede de crenças como a melhor fornecedora do arsenal analítico para pensarmos tanto o presente como o passado; mais ainda, *em virtude de* certo presente e de certo passado. "É verdade", diz Skinner, "que nunca poderemos esperar em contar para alguém o que aqueles termos [de outras linguagens e culturas] 'significam' citando sinônimos em nossa linguagem. O fato de que a tradução é nesse grau indeterminada parece inescapável. Mas a moral disso, como Quine muito tempo atrás ensinou, é que talvez devamos abrir mão de 'significados' no sentido atomístico"[164]. Noutras palavras, tal indeterminação da tradução – da contraposição entre diferentes jogos de linguagens, distintas rede de crenças – "não nos impede de aprender com tais termos estranhos e, por conseguinte, descobrir quais discriminações eles fazem ao serem empregados. Se fizermos isso, podemos eventualmente esperar entender as aplicações até mesmo

[164] SKINNER, Q. *Interpretation, rationality and truth.* In: Visions of Politics I: Regarding method. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 47. Colchetes meus. Esse é mais um artigo revisado para a edição de Visions of Politics em 2002. Por sua vez, do seguinte artigo: SKINNER, Q. *Reply to my critics*. In: TULLY, J. (ed.) Meaning and context: Quentin Skinner and his critics. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Especificamente a última seção do texto: *On describing and explaining beliefs.*

daqueles termos mais resistentes à tradução”[165]. É que o entendimento histórico, explica Skinner, resulta em grande parte da comparação, mesmo da fricção, entre diferentes formas de racionalização, de um choque de linguagens, culturas e crenças, pois “o entendimento histórico é produto do aprendizado em seguir o que Ian Hacking chamou de diferentes estilos de racionalização; não é necessariamente uma questão de ser hábil em traduzir esses estilos em outros mais familiares”[166].

Tudo o que não se poderia fazer, entretanto, alerta Skinner, é manejar o conceito de presentismo contido nessas asserções da maneira como faz um historiador como Emmanuel Ladurie em seu conhecido estudo *Les paysans de Languedoc*. Ladurie faz parte da chamada Escola dos Annales, para a qual “a história como disciplina é organizada no presente e reflete as preocupações presentes dos historiadores”[167]. De tal modo, porém, a ser por Skinner considerada como uma Escola que leva o presentismo ao excesso. Por exemplo, nas ocasiões em que Ladurie se dispõe a investigar a relação dos camponeses da região francesa de Languedoc, no tempo do *Ancien Régime*, com a prática da bruxaria, “ele não admite que os camponeses pudessem acreditar na existência de bruxas como resultado de sustentar várias outras crenças das quais essa particular conclusão pudesse razoavelmente se seguir”[168]. Para Ladurie, o credo dos camponeses em bruxas procederia de um senso de frustação e perda com os caminhos tomados pelas Reformas religiosas. O que não se poderia explicar por meio da racionalidade, e sim unicamente através de uma irracional fuga da realidade. Na visão de Skinner, Ladurie assim interpreta a história dos camponeses de Languedoc por tomar como “autoevidente que certo conjunto de crenças nunca poderia ser racionalmente sustentado”[169]. Ou seja, para o historiador de Cambridge o problema é que tal posicionamento metodológico do historiador dos Annales faria com que colocássemos sumariamente de lado importantes aspectos contextuais do tempo histórico em que viviam tais campesinos: como o fato de que a bíblia era dotada de tamanha força persuasiva a ponto de moldar o que

---

[165] SKINNER, Q. Interpretation, rationality and truth. p. 46-47.
[166] SKINNER, Q. Interpretation, rationality and truth. p. 47.
[167] CLARK, E. *History, Theory, Text: historians and the linguistic turn*. Cambridge: Harvard University Press, 2004, p. 65.
[168] SKINNER, Q. Interpretation, rationality and truth. p. 36.
[169] SKINNER, Q. Interpretation, rationality and truth. p. 36.

se tinha por racional e crença legítima. A bem da verdade, argumenta Skinner, para esses camponeses da época do *Ancien Régime*, e sob o resguardo das linguagens que então gozavam de legitimidade, “o alto da irracionalidade teria sido desacreditar na existência de bruxas. Pois a bíblia não apenas afirma que as bruxas existem, como adiciona que a bruxaria é uma abominação e que as bruxas não deveriam viver”[170].

Pretende isso então dizer que, no horizonte metodológico de Skinner, o entendimento histórico seria resultado tão somente de uma demarcação das diferenças? Não me parece ser o caso. Se assim fosse, o tiro sairia pela culatra: ao buscar evidenciar algum nível de objetivismo em sua metodologia, Skinner desembarcaria diretamente no campo do relativismo. Não por outra razão, ele rapidamente acrescenta: “em nenhum ponto eu endossei a tese do conceptualismo relativista”[171]. Afirma, por exemplo, jamais ter acreditado, quando da interpretação do contexto e da forma de vida dos camponeses de Languedoc, “em bruxas confabulando com o diabo”[172]. Em muito clara alusão ao holismo semântico, assevera o historiador de Cambridge: “eu meramente observei que a questão do que pode ser racional para sustentarmos como verdadeiro variará de acordo com a totalidade de nossas crenças”[173]. Todo o ponto é: o intérprete holista está interessado no funcionamento e funcionalidade de nossa racionalidade e crenças (na medida em que ela permita a manutenção de uma disciplina histórica e filosófica, mesmo a continuidade da agregação social e da comunidade política), mais do que está interessado na questão da verdade em si mesma. “Diferente do relativista”, Skinner prossegue, “eu não estou procurando oferecer uma definição da verdade. Não estou em geral tratando da verdade; estou tratando daquilo que diferentes pessoas em diferentes tempos podem ter tido como boas razões, por suas próprias iluminações, para sustentar como verdade, a despeito de se nós mesmos acreditamos que o que tinham por verdadeiro era, de fato, a verdade”[174].

---

[170] SKINNER, Q. Interpretation, rationality and truth. p. 36.
[171] SKINNER, Q. Interpretation, rationality and truth. p. 51.
[172] SKINNER, Q. Interpretation, rationality and truth. p. 51.
[173] SKINNER, Q. Interpretation, rationality and truth. p. 51-52.
[174] SKINNER, Q. Interpretation, rationality and truth. p. 52.

Precisamente, a diferença dessa abordagem holista (que é algo objetiva) para com aquela relativista (uma história unicamente em chave comparada) é que a renúncia de Skinner a um método uno e superior para a investigação histórica, tanto quanto o seu desapego a uma definição do que seja a verdade como tal, não o obstará de esposar um horizonte de regras – ainda que regras contingentes, mesmo inventadas[175]. Skinner, eu acredito, concordaria com Mark Bevir de que o horizonte das regras mais basilares – que é a própria constituição do conceito de jogo de linguagem ou rede de crenças – seria o da aferição da razoabilidade de toda investigação e de suas evidências (isto é, dos muitos jogos de linguagem) "mediante um processo de crítica e comparação de conjuntos de teorias rivais contra critérios de exatidão, abrangência, coerência, progressividade, fecundidade e abertura"[176]. Assim, se, por um lado, a tradução completa das crenças do passado para a linguagem do presente é uma tarefa impossível, por outro lado, não poderia deixar de haver alguns pontos de contato. Algum solo compartilhado entre o presente e o passado, mesmo entre os que se querem historiadores e os que se querem filósofos. Skinner parece confirmar essa minha interpretação quando assinala que para debatermos em torno a um problema, para que ao menos tenhamos um objeto de investigação em disputa (do mesmo modo que para estabelecer uma sociedade, alguma comunidade política nacional ou internacional), faz-se minimamente necessário que as diferentes redes de crenças e jogos de linguagem (ou seja, os demais acordos contingentes, para além da própria ideia de jogo de linguagem ou rede de crenças) coincidam em quesitos (em regras básicas do jogo) como a noção de coerência. Nas palavras dele:

> se devemos usar as expressões de nossos ancestrais como guia de identificação de suas crenças subjacentes, é indispensável que partilhemos com eles algum número de suposições ao menos sobre o processo de formação da crença em si mesmo. A mais básica dessas suposições – para a qual já fiz alusão – é aquela sublinhada por Quine acima de todos. Nós devemos estar aptos a assumir, antecipadamente a nossas indagações históricas, o fato de que nossos ancestrais compartilham ao menos algumas de nossas crenças sobre a importância da consistência e coerência. Nós devemos ser capazes,

[175] Essa contraposição entre "método" e "regras" me foi elucidada por Roberta Soromenho Nicolete, recém Doutora em Ciência Política pela USP, em nossos animados debates acerca desse meu primeiro capítulo da tese. E para esse seminal apontamento, por ela esclarecido, eu não posso deixar de fazer referência assim como agradecer.
[176] BEVIR, M. A lógica da história das ideias. p. 387.

> por exemplo, de assumir sua aceitação do princípio segundo o qual, se afirmamos a verdade de uma dada proposição, não podemos ao mesmo tempo afirmar a verdade da negação dessa proposição. Para além disso, precisamos dividir com nossos ancestrais algumas suposições sobre o processo de uso de nossas crenças existentes para alcançar outras[177].

Na única contribuição inteiramente inédita de seu primeiro volume de *Visions of Politics* (exemplar reservado a seus escritos metodológicos), Skinner aprofundará ainda mais o que procurava fazer compreender em *Liberdade antes do liberalismo*, ao afirmar que o presentismo no qual se envolve toda interpretação dos textos do passado deve mesmo ser tido como um campo de batalha. Pois "os princípios que governam nossa vida moral e política foram geralmente disputados numa maneira mais reminiscente de um campo de batalha do que de uma sala de seminário (Ou, talvez, a moral é que seminários são realmente campos de batalha)"[178]. Com palavras como essas, o intérprete de Cambridge intenciona nos lembrar do campo retórico e contingente do qual toma parte toda e qualquer escrita e discurso. E que esse campo, por sua vez, não é senão onde se inscrevem as relações de poder e autoridade, numa palavra, as relações políticas. "Como temos visto cada vez mais", diz ele, "utilizamos nossa linguagem não somente para comunicar informação, mas, ao mesmo tempo, para reivindicar a autoridade de nossas asserções, para despertar as emoções de nossos interlocutores, criar fronteiras de exclusão e inclusão, e engajar-se em muitos outros exercícios de controle social"[179]. Por acaso, estaria o historiador intelectual isento de tudo isso, do risco da interpretação? Não é a moral da história de Skinner. "O que o registro histórico fortemente sugere", ele conclui, "é que ninguém está acima da batalha, porque a batalha é tudo o que há."[180].

Sem querer mascarar que isso tudo já faça parte de uma interpretação compromissada com muitas coisas no presente, de uma batalha em curso, enfim, de que "as características de nossos próprios arranjos (...) podem ser pouco mais que nossa história local e estrutura social"[181], Skinner nomeia os seus maiores adversários na seara da filosofia política. Pois ele entende que

---

[177] SKINNER, Q. Interpretation, rationality and truth. p. 54.
[178] SKINNER, Q. Introduction: Seeing things in their way. p. 7.
[179] SKINNER, Q. Introduction: Seeing things in their way. p. 5.
[180] SKINNER, Q. Introduction: Seeing things in their way. p. 7.
[181] SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of ideas. p. 98.

“outra e conectada implicação [à metodologia como campo de batalha] é que pode ser correto tomar com certa ironia aqueles filósofos políticos e morais de nosso próprio tempo, os quais se apresentam com visões abrangentes da justiça, liberdade e outros valores caros, ao modo do analista desapaixonado acima da batalha”[182]. Como veremos no terceiro capítulo da corrente tese, a interpretação skinneriana de Maquiavel se expressará, em larga medida, como uma recuperação de um tesouro perdido no passado, e que tem algo a contribuir com o presente. Nomeadamente, uma alternativa à hegemonia desses filósofos que, segundo Skinner, querem-se imparciais e desapaixonados, como John Rawls; e de “todos aqueles [outros] projetos neo-kantianos de nosso tempo, nos quais encontramos uma aspiração por barrar o fluxo da política, na medida em que buscam fixar definitivamente a análise de termos morais chave”[183].

Ora, não seria esse um translúcido sinal emitido por Skinner de que um republicanismo à maquiaveliana joga papel em seus posicionamentos metodológicos históricos, tanto quanto os posicionamentos metodológicos históricos jogam papel nas escavações e avaliações do pensamento político em geral e na específica escavação do republicanismo de Maquiavel? Parece-me que sim. É porque grande parte de suas racionalizações (de seu jogo de linguagem) acerca do conceito de liberdade política são diferentes daquelas de liberais da matriz kantiana que Skinner compreenderá tal ou qual passagem de Maquiavel passível dessa ou daquela interpretação, tal ou qual movimento metodológico histórico condizente ou não com este ou aquele conceito. Daí por que ele tenha batizado, aliás, um livro seu como *Liberdade antes do liberalismo*.

Portanto, que não se declare a impossibilidade de se encontrar qualquer alegação política já nas páginas dos escritos metodológicos de Skinner. O próprio intérprete assevera na introdução do primeiro volume de seu *Visions of Politics*: “há, pois, um sentido em que os capítulos seguintes longe de refletirem

---

[182] SKINNER, Q. Introduction: Seeing things in their way. p. 7. Colchetes meus.

[183] SKINNER, Q. *Retrospect: Studying rhetoric and conceptual change.* In: Visions of Politics I: Regarding method. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 177. Colchetes meus. Por sua vez, esse texto é uma revisão do seguinte artigo: Rhetoric and conceptual change. *The Finnish Yearbook of Political Thought*. Vol. 3, 1999. Colchetes meus.

uma postura despolitizada, podem ser ditos em culminarem numa alegação política. A alegação é de reconhecer que a caneta é uma espada poderosa”[184].

Afirma ainda Skinner, em *Studying rhetoric and conceptual change*, que fazendo uso desse método ele teria sido então capaz de retratar a inovação retórica de alguém que, como Maquiavel, empenhou-se “numa manipulação do vocabulário normativo”[185]. Alguém que por entender a política como um campo contingente e de batalha, por exemplo, nomeia e dilucida como virtude o que antes se tinha por seu contrário: por vício. Segue argumentando Skinner que “eu tenho imergido nos escritos dos teóricos clássicos da eloquência, os quais descrevem com originalidade as técnicas relevantes de redescrição retórica. Como resultado, eu acabei adquirindo sua compreensão mais cética acerca dos conceitos normativos, além dos vocabulários fluídos com os quais estão habituados a se expressarem”[186]. Teria se transformado ironicamente, assim, nosso intérprete em um cético – justamente do que ele acusava outros intérpretes? Não creio nessa possibilidade. O que me parece acontecer em seu trabalho é unicamente o reconhecimento do devido valor a metodologias distintas da sua (como a do próprio Foucault, a quem ele em outro momento chamava de cético). Pois Skinner não duvidaria, arrisco-me a dizer, que Foucault tenha obtido resultados convincentes e satisfatórios em muitas de suas investigações históricas, e que sua metodologia seja uma das mais adequadas quando a escolha é por se tematizar objetos como instituições (tais como escolas, prisões, hospitais etc.). Se Foucault teria acabado recorrendo ou recaindo no ceticismo ou relativismo, quando da tentativa de unificação dos diversos momentos de sua obra, e em sua justificativa metodológica comparada a outras metodologias (como parece entender Skinner), já é outra história (na qual não me meto).

Além disso, Skinner afirma ter adotado uma posição que é “mais cética” e não categoricamente cética. O que não me parece instituir pouca coisa. Pois a contingência que arrogam Skinner e Pocock não visa proteger um caráter absoluto, tal como se de tudo igualmente valesse. Para esses intérpretes de Cambridge, como se viu há pouco, se é verdade que não haveria um método

---

[184] SKINNER, Q. Introduction: Seeing things in their way. p. 7.
[185] SKINNER, Q. Studying rhetoric and conceptual change. p. 182.
[186] SKINNER, Q. Studying rhetoric and conceptual change. p. 182.

filosófico uno (ou histórico, político, etc.), o mesmo não se poderia dizer do apontamento, mesmo do caráter *necessário*, de algumas regras basilares (a própria ideia de um jogo em curso), sem as quais não seria possível se alcançar quaisquer outros acordos *contingentes* (variados jogos de linguagem que se implicam reciprocamente: interpretações acerca da história, da política, da ciência, das artes, das religiões, etc.).

Gosto muito de um raciocínio de Roberto Bolzani sobre a possibilidade do ceticismo e da própria filosofia. Ele vem aqui a calhar por justamente esclarecer em que sentido e em qual medida se poderia mobilizar conceitos como de racionalidade, necessidade e universalidade no interior de uma interpretação entendida como fundamentalmente contingente. E isso é o mesmo que avaliar em que medida se poderia mobilizar filosoficamente as próprias noções de contingência, invenção, criação, particularismo e singularidade. Conforme pensa Bolzani, haveria "uma [ideia de] necessidade que é, afinal, intrínseca a toda proposta filosófica"[187], inclusive àquela que se tem por cética. Porque

> dirigindo-se ao outro, o filósofo evoca certa *racionalidade mínima*, em certo sentido *universal*, com vistas à *persuasão*. Quando o filósofo diz: 'esta é minha posição; eu a ela cheguei porque assim me pareceu mais coerente, adequado, correto. Mas eu a exponho, e ao caminho que percorri até ela, sem me preocupar com persuadir em seu favor', ele, na verdade, ultrapassa o poder que detém sobre sua Filosofia: ao fim e ao cabo, *ele se desmente, no simples fato de comunicá-la*. Porque sua Filosofia, comunicada, o desmente. E não se trata aqui exatamente de procurar resquícios ocultos e inevitáveis de dogmatismo na posição cética, à maneira da antiga objeção estóica de que, ao criticar uma Filosofia, o cético já está a apreendê-la como verdadeira. Trata-se, digamos assim, de formular uma espécie de *paradoxo da comunicação*: quando renuncio à pretensão de persuadir e então comunico essa renúncia, bem como às razões que a isso me levam [como faz o cético], assumo, queira ou não, independentemente do estatuto epistemológico que confiro ao meu discurso, uma expectativa de conversão de meu interlocutor ou leitor, subentendida na simples comunicação argumentada e justificada. Em outras palavras, preciso persuadir de que não quero persuadir... Salvo engano meu, ou um emprego descuidado da terminologia, teríamos aí uma espécie de *contradição performativa*[188].

O mais interessante dessa passagem de Bolzani é que nela não se pretende simplesmente desqualificar o ceticismo e preteri-lo por uma filosofia

---

[187] BOLZANI, R. *Ceticismo como autobiografia e autoterapia*. In: O ceticismo e a possibilidade da filosofia. Org. SILVA, W. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, p. 203. Colchetes meus.
[188] BOLZANI, R. Ceticismo como autobiografia e autoterapia. p. 203-204. Colchetes meus.

dogmática. O seu propósito parece ser mesmo de apontar para um limiar quase-cético ao mesmo tempo em que quase-racionalista na base de toda e qualquer filosofia. Pois, como vimo-lo dizer, toda filosofia “se desmente”. Seja qual for a comunicação e linguagem em curso, do intérprete mais cético ao mais dogmático: “sua Filosofia, comunicada, o desmente”. Diante disso, questiono-me: não entoariam, pois, aquelas regras basilares antes destacadas “certa *racionalidade mínima*, em certo sentido *universal*, com vistas à *persuasão*”? Como argumentou Bolzani, a necessidade de ao menos se pressupor a intermediação da comunicação e da linguagem, com vistas à persuasão, na enunciação de toda e qualquer interpretação? A minha resposta afirmativa para essas questões é outro modo de enunciar que algumas poucas invenções humanas devem funcionar *como se fossem* universais, enquanto outras – a imensa maioria delas – não.

♦ ♦ ♦

Para finalizar essa seção e o capítulo, é importante também esclarecer que a declaração (por diversas vezes nesse capítulo veiculada) de que os vários componentes de um jogo de linguagem implicam-se reciprocamente não é o mesmo que asseverar que se impliquem igualmente. Essa variação da constelação de conceitos e linguagens estará a cargo, por própria conta e risco, de cada investigador em particular. Não fosse assim, Pocock, Skinner, Quine, Gamader e Wittgenstein estariam dizendo, todos eles, exatamente a mesma coisa; para além daquela unidade da ideia de jogo de linguagem como sede da coerência, consistência, proficuidade e profundidade. Eles estariam expressando o mesmo sobre cada um dos mais diversos jogos de linguagens e seus respectivos pontos de contato: política, ciência, direito, arte, etc. Com isso, mais uma vez faço referência à inevitável premência do presente sobre o passado: do encargo de cada autor, aqui e agora, em administrar o seu próprio jogo de linguagem, em elaborar sua capacidade explicativa. Nos próximos capítulos, acompanhemos como Pocock e Skinner manuseiam um jogo de linguagem muito específico: da interpretação do pensamento político de Maquiavel e de um pensamento político para o presente à moda de Maquiavel.

Capítulo 2 – John Pocock intérprete do pensamento político de Maquiavel: liberdade como dever de ação

2.1 O momento maquiaveliano entre a recuperação parcial de Aristóteles e a superação da Escolástica

No presente capítulo, reservado à interpretação de John Pocock sobre Maquiavel, não posso ter como foco principal de comentário outro elemento bibliográfico senão a sua mais famosa e importante contribuição para o tema: *The Machiavellian Moment: Florentine political thought and the Atlantic Republican tradition*, livro escrito em 1975. Logo no início desse seu volumoso estudo (de quase seiscentas páginas), Pocock nos esclarece sobre os dois sentidos de "momento maquiaveliano" a serem nele tematizados: dois sentidos do conceito de tempo.

Num primeiro sentido, momento maquiaveliano diz respeito à combinação entre tempo e espaço, por isso, à cronologia e localidade em que se situa a narrativa acerca da qual o historiador intenciona dissertar em seu livro: o espaço e o tempo do republicanismo da Florença do Renascimento, além de suas reverberações nos três séculos seguintes, quando desempenha papel estrutural na constituição do republicanismo inglês e norte-americano. Nesse primeiro caso, o momento ou tempo a ser enquadrado é aquele em que certos padrões

> conduziram ao encetamento da república e da participação cidadã, constituindo o problema de seu autoentendimento na história, com o qual Maquiavel e seus contemporâneos podem ser vistos explicitamente e implicitamente enredados. Esses padrões foram cruciais em sua época, e permaneceram sendo nos dois ou três séculos seguintes, como resultado do modo com que Maquiavel e seus contemporâneos agiram[189].

Já o segundo sentido de momento maquiaveliano assume o caráter de fundamento conceitual do primeiro, uma vez que concerne à maneira com a qual Pocock compreende o tempo da ação política em si mesmo. O que é estimulante dessa segunda face do momento maquiaveliano (de um tempo mais primordial, mesmo essencial) é que tal momento ou tempo agora

[189] POCOCK, J. *The Machiavellian Moment: Florentine Political thought and the Atlantic Republican tradition*. p. VII-VIII. Doravante citado apenas como *The Machiavellian Moment*.

universalizado envia a um primado da contingência sobre a necessidade, portanto, de uma *essencialidade* avessa aos mais difundidos postulados das filosofias antiga e medieval. Como afirma o intérprete de Maquiavel acerca dessa espécie de contingência universalizada,

> em segundo lugar, 'o momento maquiaveliano' denota o problema em si mesmo. É o nome para o momento num tempo conceitual em que a república era vista em confronto com sua própria finitude temporal, na tentativa de permanecer moralmente e politicamente estável em meio a uma corrente de eventos irracionais, concebidos como essencialmente destrutivos a todos os sistemas de estabilidade secular. Na linguagem desenvolvida para esse propósito, tal momento era enunciado como o enfrentamento da 'virtude' contra a 'fortuna' e a 'corrupção'[190].

Como pano de fundo à fusão desses dois momentos maquiavelianos se presume então uma tomada de consciência de ser na e pela história: a teoria republicana renascentista como uma jovem e nova forma historicista de pensar. Por conseguinte, os dois supracitados momentos enquanto partes de uma mesma transformação ou irrupção histórico-conceitual.

Intrigante será constatar que essa inovadora guinada em direção a uma consciência histórica é ocasionada justamente pela recuperação e promoção de certos ensinamentos recolhidos da tradição, "a explicitação de um germe já contido no pensamento clássico"[191]. Mais especificamente, essa consciência histórica encontra sua origem na ética-política aristotélica; adquirindo, por intermédio dessa visita, conceitos capazes de tratar o tempo enquanto fenômeno contingente.

O retorno a Aristóteles advém sobretudo do fato de que sua concepção de melhor regime de governo abriga um elemento conceitual que alguém como Maquiavel considerará ainda como universal: "o ideal da cidadania ativa"[192], a reunião de todos em torno da república. Como se verá, entretanto, ao longo de todo esse capítulo, menos do que uma imediata herança das teses do filósofo estagirita, o que acontece nessa interlocução é uma complexa adaptação aos meandros históricos e conceituais florentino-renascentistas. A ruptura mais dramática que ora procuro tematizar gira em torno à recepção maquiaveliana

---

[190] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. VIII.
[191] FUBINI, R. *Politica e morale in Machiavelli. Una questione esaurita?* In: MARCHAND, J. (Org.). Cultura e scrittura di Machiavelli. Atti del Convegno di Firenze-Pisa., 27-30 Ottobre 1997. Roma: Salerno Editrice, 1998, p. 122.
[192] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 4.

da tese aristotélica do humano como animal político: tal categoria contingente não mais como uma finalidade média ou intermediária, absorvida por categorias universais mais amplas e abstratas, como era o caso para Aristóteles, antes como a própria finalidade essencial. Portanto, o ideal da ação política como um conceito, ao mesmo tempo, universal (que responde a valores primordiais a serem realizados em vida: tudo que envolve a permanência da república no tempo) e particular (porquanto a república é *todo o universal*). Nas palavras do próprio Pocock, o momento maquiaveliano "reconcilia sua finalidade de realizar valores universais" – a constituição da república – "com a instabilidade e desordem circunstancial de sua vida temporal"[193] – a república à sombra da perene ameaça da ruptura, da contingência como a sua própria alma. Destrincho esse labiríntico problema nas páginas que se seguem nessa segunda etapa de meu estudo.

♦ ♦ ♦

Na ética-política de Aristóteles a concatenação das finalidades (os bens humanos) possui a seguinte ordenação: (i) a *eudaimonia* (a felicidade ou florescimento humano) como a finalidade suprema; (ii) a moral, isto é, a boa conduta prática, como a finalidade média; e, num último estágio, (iii) a melhor das constituições políticas, a melhor *politeia*. Afirma o filósofo grego, em sua *Ética a Nicômaco*, que "chamamos de perfeito o que sempre se elege por si mesmo e nunca por outra coisa. Esta parece ser acima de tudo a felicidade"[194]. E, no texto da *Política*, ao que tudo indica, confirma-o quando declara "que a melhor cidade é simultaneamente feliz e próspera"[195].

Como explica Iseult Honohan, a *eudaimonia* é tanto o ponto de partida ontológico como a última etapa a ser realizada historicamente, visto que atingir a felicidade "é realizar o potencial presente desde o nascimento"[196], é atualizar a potencialidade humana, as tendências da natureza. Assim, por mais que os conteúdos da política, da ação cívica e das virtudes morais constituam papel fundamental na cosmologia aristotélica, restaria ainda nessa complexa cadeia

---

[193] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 3. Colchetes meus.
[194] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Madrid: Gredos, 1985, Livro I, 1097a-1097b, p. 139 (Originalmente do Século 4 a.C.).
[195] ARISTÓTELES. *Política*. Lisboa: Vega, 1998, Livro VII, 1323b30, p. 483 (Originalmente do Século 4 a.C.).
[196] HONOHAN, I. *Civic Republicanism*. New York: Routledge, 2002, p. 19.

de finalidades um inequívoco primado da contemplação sobre a ação. E a subsequente progressão temática: pois é a sabedoria política a mais dependente das finalidades de tal cadeia (cujo objeto é a *politeia*); seguida pela sabedoria ética (cujos objetos são as virtudes morais); a qual dá vez à única finalidade subsistente por si mesma: ao puro conhecimento filosófico das tendências da natureza (cujos objetos são as virtudes intelectuais, o conteúdo mesmo da felicidade plena). Não por outro motivo, em sua *Ética a Nicômaco*, o filósofo distinguiria as virtudes intelectuais das virtudes morais.

As virtudes morais são aquelas vinculadas aos desejos. Virtudes que tão somente podem ser qualificadas como morais (desejos bons) porquanto contam com a mediação da virtude intelectual em interface ao saber prático: a *phronesis*. Por exemplo, a virtude moral da magnanimidade ocupa o lugar intermediário entre o excesso e o déficit do desejo pela honra, que apenas o humano prudente (o portador da *phronesis*) conhece. Conforme explana Eric Nelson, "as virtudes morais são sociais e, como resultado, Aristóteles pode fazer a famosa reivindicação na *Política* de que o humano é, por natureza, adequado à *polis*. A *polis* permite-o realizar sua natureza"[197]. Nelson, contudo, adverte para o exato lugar da ética e da política na economia das finalidades aristotélicas. Pois o saber aplicado à prática – ou seja, o gesto da *phronesis* em conformar os desejos, ao transformá-los em volições morais – é uma intervenção do conhecimento superior, o teorético. Alega Nelson que, para Aristóteles, "o exercício dessa virtude intelectual é mais intrínseco à natureza humana, e que o homem alcança a verdadeira felicidade apenas quando é deixado a contemplar o universo e assimilar-se momentaneamente ao divino"[198]. É o que, para esse comentador, poderíamos constatar pela leitura do livro X da *Ética*, onde se diz que:

> se a felicidade é uma atividade de acordo com a virtude, é razoável (que seja uma atividade) de acordo com a virtude mais superior, e esta será uma atividade da melhor parte do homem. E se, então, é o intelecto ou outra coisa que, por natureza, parece mandar e dirigir e possuir o conhecimento dos objetos nobres e divinos, e sendo esta mesma a parte mais divina que há em nós, sua atividade de acordo com a virtude própria será a felicidade perfeita. E esta atividade é

[197] NELSON, E. *The Greek tradition in Republican thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 12.
[198] NELSON, E. The Greek tradition in Republican thought. p. 12.

> contemplativa, como já temos dito[199].

E o estagirita persistiria na mesma linha de raciocínio no Livro VII da *Política*, ao indicar que a felicidade (a *eudaimonia*) encontra seu lugar numa vida de estilo contemplativo, porque:

> se afirmamos que a felicidade deve consistir na prosperidade, então a vida prática será a melhor de todas, tanto para a cidade tomada em comum como para cada indivíduo em particular. A vida prática, porém, não se refere propriamente aos outros indivíduos, como por vezes se julga, nem é forçosamente prático o pensamento que visa unicamente ao resultado obtido pela ação. São muito mais práticas a contemplação e a meditação, pois têm o fim em si mesmas e exercitam-se por si mesmas. O êxito é um fim e, por isso mesmo é atividade. Daí o dizer-se que agem em sentido pleno os indivíduos que orientam as atividades, ainda que exteriores, pela inteligência. Também não é forçoso que as cidades hermeticamente fechadas e as que elegeram tal modo de vida sejam necessariamente inativas: a atividade de uma cidade pode, com efeito, ser parcial, visto que as partes que a constituem mantêm muitas relações recíprocas. O mesmo se aplica a cada indivíduo humano, e se assim não fosse haveria algo de desajustado com o próprio ser divino e todo o universo, para os quais não existe qualquer atividade externa que não seja a atividade que lhes é intrínseca. É evidente, pois, que a vida preferível será necessariamente a mesma tanto para cada indivíduo em particular, como para as cidades e os homens tomados em comum[200].

De acordo com Nelson, nesses trechos da *Ética* e da *Política*, Aristóteles torna claro aos seus leitores, e sem espaço para dúvidas, "que tal vida dedicada à contemplação supera a vida cívica (que ela é, de fato, a única atividade boa em si mesma)"[201].

No entanto, para bem compreender esses comentários de Nelson à *Ética* e à *Política* é preciso por sua vez captar ainda outra conhecida engrenagem por ele pressuposta da sofisticada arquitetônica conceitual de Aristóteles: o modo como a própria *phronesis* aparece e convence como opção de conduta mestra na vida. Porque para tê-la é preciso querê-la. O ponto é: para Aristóteles, a atividade humana de querer algo não tange a meros impulsos ou apetites. Impulsos e apetites são desejos que os humanos dividem com os demais animais. Como explana o especialista brasileiro na filosofia aristotélica, Marco Zingano, impulsos e apetites respondem a um tipo de desejo que "não é uma faculdade de conhecimento de contrários, mas de

---

[199] ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Livro X, 1177a10, p. 395.
[200] ARISTÓTELES. Política. Livro VII, 1325b15-30, p. 493.
[201] NELSON, E. The Greek tradition in Republican thought. p. 12-13.

discriminação única de particulares”[202], que impele os animais (inclusive o humano, também um animal) ao movimento e à ação. Já o querer é um desejo de tipo diferente, associado a uma escolha racional, por esse motivo, da ordem de uma decisão propriamente ética. Esse *querer* Aristóteles chama de *prohairesis*. Uma espécie de *desejo pela razão*: a intencionalidade de orientar-se pela prudência (*phronesis*), a qual potencialmente habita a alma de todos os humanos.

Mais crucial ainda, entretanto, para Zingano, é elucidar que no horizonte aristotélico mesmo o ator prudente delibera unicamente sobre os meios e nunca sobre os fins. Afirma o comentador que “mediante a deliberação nos tornamos princípio de ação, pois nos tornamos senhores do fazer ou não fazer os meios [os fins de primeira ordem] para obter um certo fim [o fim supremo]; se é assim, somos inteiramente responsáveis de nossas ações, mesmo que sejamos somente em parte ou, mesmo, em nenhum sentido senhores dos desejos e fins que nos aparecem”[203]. Mas, nesse quadro, como é possível aos sujeitos se assegurarem de que sua escolha é conforme a um bem que, ao fim e ao cabo, é externo à própria virtude intelectual que o seleciona? Tal é a ocasião em que reconhecemos em Aristóteles a presença do aluno de Platão. Pois as finalidades últimas de Aristóteles compartilham um saber do eterno: da ordenação cósmico-divina, do conhecimento em seu estado mais puro. Deparamo-nos assim aqui com um modo inconfundivelmente grego antigo de compreender a vida (de discriminar o que é sujeito, objeto, interioridade, exterioridade, ideia e realidade): o saber filosófico como a plena identidade entre razão e mundo (entre sujeito e objeto, interioridade e exterioridade, ideia e realidade). Assevera o próprio Aristóteles: “não deliberamos sobre os fins, mas sobre os meios que conduzem aos fins. Pois, nem o médico delibera se curará, nem o orador se persuadirá, nem o político se legislará bem, nem nenhum dos outros domínios delibera sobre o fim, senão que, posto o fim [dado pela natureza], todos consideram como e por quais meios podem alcançá-lo”[204]

Dito tudo isso, na leitura pocockiana do momento maquiaveliano o que

---

[202] ZINGANO, M. *Deliberação e vontade em Aristóteles*. In: ZINGANO, M. Estudos de Ética antiga. São Paulo: Discurso Editorial, 2009, p. 185.
[203] ZINGANO, M. *Notas sobre a deliberação em Aristóteles*. In: ZINGANO, M. Estudos de Ética antiga. São Paulo: Discurso Editorial, 2009, p. 226. Colchetes meus.
[204] ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Livro III, 1112b10-15. p. 186. Colchetes meus. Tradução por mim modificada.

ocorrerá é uma reorganização, mesmo uma inversão, da cadeia aristotélica de finalidades: não mais da *eudaimonia* à ética e então à *politeia*. Antes, sim, da *politeia* à ética e dessa à *eudaimonia*. Com isso, Pocock pretende demonstrar que, para Maquiavel, tanto a ética (a avaliação da boa ou má ação) como a legitimação dos diversos modos de vida (que conduzem às mais variadas felicidades privadas) estão fundadas na atividade política: nas decisões e acordos contingentes internos e próprios à *politeia*.

Portanto, de um lado, como se verá ao longo desse capítulo, o ideal do viver civil, conforme ressurge na Florença do Renascimento, é universal por constituir um dever moral (como queria Aristóteles). De outro lado, contudo, esse mesmo ideal é operacionalizado na forma da particularidade e singularidade por deixar de remeter a toda uma cadeia de valores próprios à comunidade humana enquanto tal (diferente então do que preconizava a doutrina das virtudes aristotélica). E na medida em que a felicidade e a ética – como acontece agora nessa perspectiva – passam a ter como origem juízos para aquém de um horizonte contemplativo-naturalista, necessariamente tais concepções de felicidade e ética deixam de fazer referência a um bloco estável e hierárquico de virtudes (sejam elas morais ou intelectuais). Daí aquela ideia de universalidade ou necessidade, da qual falei nas primeiras páginas desse capítulo, unicamente como o próprio agir contingente. Destarte, na filosofia política do que ficou conhecido como o humanismo cívico florentino, da universalidade como um ideal mínimo ou moderado de valor natural: tão somente o compromisso de criar e conservar uma república, noutras palavras, de erigir e manter uma agência de grupo, a única maneira que lhes parece possível para enfrentar a torrente irracional da fortuna, um mundo perpassado pela contingência de ponta a ponta.

Pois bem, se a filiação intelectual de Maquiavel junto ao filósofo estagirita é apenas parcial, total será o seu rompimento com outra seminal parcela da tradição: com a ideia medieval de república como a reunião entre o criador e suas criaturas, isto é, com a república extratemporal cristã.

Nessa modulação cristã de república, a história é algo como que sub-racional. Por estar em poder completo de Deus, ela é de uma inteligibilidade limitada às criaturas. De modo que nela se entende a contingência (a cidade dos humanos) enquanto completamente apartada do plano universal (da

cidade de Deus). Consideravelmente diferente é o que se passa na *polis* aristotélica. Provida de uma conexão entre os corpos sublunares (o plano temporal) e os corpos celestes (o plano extratemporal), a contribuição de Aristóteles para o republicanismo renascentista é de conferir à história humana uma inteligibilidade que o pensamento político escolástico fora incapaz de providenciar. Ao recusar a tese da criação do mundo e conceber a sua eternidade, Aristóteles representa tanto os corpos celestes quanto os corpos sublunares através da figura de um círculo de repetição. No caso dos corpos celestes (das finalidades últimas, acessíveis via contemplação), impõe-se uma esfera de repetição perfeita (imutável e maximamente inteligível). Já no caso do mundo sublunar, se não se pode prever integralmente as suas repetições, denota-se ao menos certos padrões e regularidades das mesmas. O que atribui, por fim, alguma autonomia para os campos do saber em torno à história: a ética e a política.

Nos capítulos iniciais de seu livro, Pocock se dedica em delinear a peça, por assim dizer, que ali ele deseja encenar: o momento maquiaveliano. E também o que constitui seu cenário ou paisagem: a recuperação parcial de Aristóteles como meio de ultrapassagem da visão cristã de mundo. Tornar-se-á evidente, ele afirma, aos que o acompanharem nessa jornada, que "um poderoso estímulo para o desenvolvimento da historiografia secular provavelmente surja dessa visão da política"[205], praticada por leitores de Aristóteles como Leonardo Bruni e Nicolau Maquiavel (o primeiro destes, conhecido tradutor da língua grega, e o segundo deles, ávido leitor dos clássicos, ainda que proficiente apenas em latim).

Porém, Pocock se faz igualmente claro quando, nas mesmas primeiras páginas de seu livro, alerta que "não é da filosofia política no sentido pré-moderno do termo que veremos as ideias da contingência secular nascerem"[206]. E aí residia todo o problema inclusive com o pensador estagirita. Pois que a comunidade política fosse tida por esse último como um fenômeno completamente necessário, envolvia um esforço estranho a certo republicanismo renascentista "para exprimir sua ideia ou forma, para relacionar seus princípios com aquela ordem universal da qual ela formava parte e, por

[205] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 8.
[206] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 9.

óbvias razões, isso tendia a removê-la do domínio da particularidade e da contingência”[207]. A novidade de um autor como Maquiavel é então de que, ao contornar a província da grande tradição filosófica antiga e medieval, coloca-se finalmente em condições de pensar a ação temporal por uma chave mais imprevista, interminável e inesperada do que ditada por padrões e regularidades, de menor ou maior intensidade, cosmológicas ou escatológicas. Uma chave interpretativa, tal como o florentino acredita, mais condizente ao mundo em que vivemos. Como Pocock gosta de introduzir o pensamento de Maquiavel: seu “ideal republicano põe o problema da existência [universal] na particularidade secular [contingente]”[208].

Assim sendo, ao mesmo tempo em que Aristóteles lega para os seus futuros leitores do Renascimento a possibilidade do desabrochar de uma consciência histórica, evoca ainda um naturalismo político, um direito natural nos fundamentos da sua concepção de cidadania política. Como destaca Felipe Charbel Teixeira, a despeito de alguma mutabilidade das coisas mundanas em Aristóteles, face a finalidades que são naturalmente dadas, isto é, face à anterioridade ontológica da contemplação sobre a ação, “caberia aos homens interpretar tais tendências [cósmicas e finalistas] e se adequar a elas, visando assim à estabilidade e equilíbrio dos costumes e ordenações políticas”[209].

A partir de certa altura de seu *Machiavellian Moment*, Pocock passa a acompanhar, com bastante detalhe, o trabalho do juiz inglês John Fortescue em *De laudibus legum anglie* (In praise of the laws of England), escrito por volta de 1468-1471. Redigido na forma de um diálogo fictício entre o Príncipe de Gales e o *Lord Chancellor* da Inglaterra, a obra tem como seu principal mote investigar a natureza do direito inglês. Tal objetivo é perseguido por meio da dramatização de uma investida persuasiva do *Lord Chancellor* sobre o Príncipe de Gales, pontualmente acerca da importância do estudo da origem das leis do país que se irá governar. Para Pocock, a relevância de acompanhar o juiz Fortescue nessa sua empreitada consiste em colher, através dela, uma sólida amostra da recepção do pensamento aristotélico no período tardo-medieval.

---

[207] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 9.
[208] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 9. Colchetes meus.
[209] TEIXEIRA, F. *Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini*. Campinas: UNICAMP, 2010, p. 26. Colchetes meus.

Interessa, pois, ao autor de *Machiavellian Moment*, deslindar a maneira com a qual se então inseria a categoria da ação política numa narrativa jusnaturalista – no limiar do período medieval e um pouco antes da assunção do republicanismo renascentista.

Nessa obra de Fortescue, a linguagem jusnaturalista aparece em meio à demarcação de uma cisão entre o método de apreensão das leis de natureza (extratemporais e universais) e outro concernente à particularidade dos costumes e convenções (mundanos e contingentes). À luz do Maquiavel de Pocock, qual seria o problema disso? Com efeito, uma radicalização do mesmo problema encontrado em Aristóteles: a prevalência da ética (das leis de natureza) sobre a política (de toda tomada de posição aberta à discussão e controvérsia).

Como indica o próprio Pocock, é bem verdade que o intelecto helênico (diferente do escolástico) seja capaz de escrever uma história secular, para não se falar de uma acessibilidade humana aos segredos das ciências da natureza. Como se acompanhou nos últimos parágrafos, isso se deve a uma compreensão esférica do tempo, que confere ao plano supralunar um sistema de repetições perfeitas (a filosofia) e à esfera sublunar alguma regularidade, embora imperfeita (as ciências da ética e da política). Dessa maneira, enquanto a sabedoria prática antiga é mais ativa (uma interpretação das tendências da natureza), a sabedoria prática Escolástica é mais passiva (baseada em mandamentos divinos). No relato de Pocock, o que faria dessa armação aristotélica uma arcabouço substancialmente distinto daquele de Maquiavel é que, não obstante o intelecto helênico tenha sido apto em ordenar os acontecimentos sublunares, “ele não tornou a história [isto é, a relação do humano com a fortuna] filosoficamente inteligível”[210]. E essa é outra maneira do historiador de Cambridge enunciar que a diferença entre a Escolástica e Aristóteles é, na realidade, uma diferença antes de grau que de conteúdo. Como a Escolástica, Aristóteles não deixaria de distinguir dois métodos de acesso às leis. Em verdade, ele seria mesmo um dos pioneiros em propô-lo: um método racional (da filosofia, da ética e da política) e outro dos costumes e convenções (do que ele entende como o propriamente mundano, das ações

[210] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 6. Colchetes meus.

singulares e contingentes de cada humano). Sustenta o filósofo grego em sua *Ética*:

> assim, a mão direita é por natureza a mais forte, ainda que seja possível que todos cheguem a ser ambidestros. A justiça fundada na convenção e na utilidade é semelhante às medidas, porque as medidas de vinho ou de trigo não são iguais em todas as partes, porém maiores onde se compra e menores onde se vende. Da mesma maneira, as coisas que são justas não por natureza, mas por convenção humana, não são as mesmas em todas as partes, posto que tampouco o sejam os regimes políticos, embora apenas um seja por natureza o melhor em todas as partes[211].

Percorrendo a mesma trilha de um binômio formado por natureza (necessidade) e costume (contingência), um escolástico como o juiz Fortescue fará ecoar as palavras de Aristóteles ao conceber que "é uma verdade universal do estudo do direito que todas as leis humanas sejam ou bem leis de natureza, ou costumes, ou estatutos"[212]. Sobre as leis de natureza, afirma ele que essas estão, sem dúvida, relacionadas com os princípios autoevidentes da justiça e suas deduções. Princípios e deduções traduzidos consequentemente em leis uniformes a todas as nações da humanidade. Nada, porém, nessas deduções recomporia a particularidade do espaço e tempo especificamente inglês (ou italiano, ou francês, ou grego, ou espanhol, etc.). A discussão de um direito notadamente inglês ganha espaço no diálogo quando o assunto passa a ser os chamados costumes e estatutos.

Num primeiro momento, o juiz Fortescue declara que os costumes e estatutos não podem entrar em contradição com os princípios universais da justiça. Num segundo momento, contudo, ele esclarece que o método de aferimento desse caráter particular do direito não é a dedução racional, mas a simples aplicação e adaptação dos princípios universais ao traço particular e circunstancial das diversas nações. A Inglaterra, ele explica, "contém – como toda outra nação – um elemento outro que o puro racional, baseado na cognição das circunstâncias e condições peculiares à Inglaterra, e na aplicação ou adaptação de princípios universais a esse local e suas condições particulares"[213]. Disso se seguiria que as leis das diferentes nações recebem o

---

[211] ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Livro V, 1135a, p. 255.
[212] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 14.
[213] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 13.

selo de boas leis – isto é, são racionalmente legitimadas – às expensas de uma espécie de cruzamento do critério da universalidade com o da antiguidade. O argumento é bem simples: as leis de tal ou qual localidade e época – como as leis da Roma republicana ou da Roma Imperial, do governo misto típico de Veneza ou da tirania siracusana – provam-se boas à medida que, além de serem adaptações e aplicações de princípios universais, estiveram ou estão por um longo tempo em uso. Nesse cenário, não estranha que as antiquíssimas leis da Inglaterra sejam consideradas por Fortescue como as melhores possíveis. E fica a lição do diálogo para o príncipe galês: não é pela intermediação de um processo de reflexão puramente racional que se deve proceder à escolha pela permanência ou mudança das leis. O raciocínio de todo governante não poderia tomar outro trajeto senão o de avaliar se as leis de determinada nação adequam-se ao próprio modo de vida de seus habitantes: às suas experiências e costumes.

Percebamos qual é o interesse de Pocock em evidenciar tal atalho de conexão entre a filosofia antiga e a Escolástica. Pois a entrada em jogo da partição entre razão e costume, ainda que pressuponha um agente racional (os princípios autoevidentes da justiça), traz a reboque consigo um conceito que solapa a autonomia humana no plano da ética e da política. Trata-se do conceito de experiência: "não-analítico, a-crítico e inarticulado. Ele inclusive pode ser, e geralmente é, inconsciente"[214]. Tudo se passa desse modo como se o emprego dessa noção – na criação, manutenção ou alteração das leis – dependesse de uma disposição afetiva antes do que propriamente de uma reflexão. Para o ideário escolástico, é de uma maneira um tanto seca e abrupta que "os homens observam os usos e costumes, ou não"[215]. Que não nos surpreendamos então quando o juiz Fortescue proclamar que "o povo não conseguiria dizer por que os costumes que eles observam são bons ou por que aqueles que abandonam são maus; e não porque o povo não é filósofo, mas porque o filósofo, ele mesmo, não o conseguiria"[216]. E se, portanto, o costume vai apenas com a mais pura soma de experiências, caberia a todos os governantes, de qualquer tipo de regime de governo, simplesmente aceitar o

[214] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 15.
[215] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 15.
[216] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 15.

fato de que a sua ação no mundo é, na maior parte das vezes, a "de apenas um homem, e não pode ser comparada com a aquela da miríade de homens da antiguidade, responsáveis pela constituição de cada lei, muito menos com a totalidade do corpo de direito consuetudinário de seu reino"[217].

Nesse primeiro movimento de seu *Machiavellian Moment*, Pocock assim conclui que o estofo do direito consuetudinário medieval tem como origem a "razão fundamental do argumento da antiguidade (...) é uma consequência direta das deficiências da filosofia dedutiva"[218]. E, nesse ponto, não importa tanto que o direito escolástico seja essencialmente consuetudinário e um pouco racional, ao passo que o direito aristotélico seja essencialmente racional e um pouco consuetudinário. Curioso, aliás, notar como a concepção escolástica de direito – de uma secularidade pobre, da ininteligibilidade da vida mundana entre as certezas do início e do fim do mundo – institua, por isso mesmo, uma teoria da justiça mais consuetudinária do que natural. Enquanto que a concepção aristotélica do direito – de uma secularidade mais rica, dotada de certa independência – erija uma teoria da justiça mais natural do que consuetudinária. Em todo caso, a diferença entre essas duas teorias da justiça é mais de grandeza e ênfase do que de qualidade. Eis o primeiro grande objetivo de Pocock em seu estudo: revelar que será dos escombros dessas duas narrativas essencialmente jusnaturalistas que surgirá uma nova e autônoma noção de ação mundana, aquela articulada pelo republicanismo florentino da Renascença.

♦ ♦ ♦

Enfim, nessa primeira seção do capítulo, procurei dar ênfase ao primado do direito natural sobre a política, em Aristóteles e na Escolástica, como justamente o que não emociona um autor como Maquiavel, pensador da contingência. A partir da próxima seção, procedo então a uma aproximação de tal noção de contingência à específica questão dos regimes de governo. Dessa maneira, passo a esclarecer como, na interpretação de Pocock, é somente no chamado humanismo cívico florentino que se pode observar a república larga (amplamente participativa) como o regime mandatório, e não em Aristóteles

[217] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 18.
[218] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 16.

(que enveredaria por um regime de governo mais estreito e aristocrático). Compreendamos nas próximas seções do presente capítulo como tudo isso se desenvolve.

2.2 O momento maquiaveliano e o movimento humanista cívico

Conforme pudemos constatar na seção anterior, o momento maquiaveliano de Pocock é aquele em que as mais fundamentais concepções político-filosóficas dos pensamentos escolástico e grego veem-se superadas nas mentes dos republicanos florentinos. Se, por certo, na Florença do *cinquecento*, Maquiavel apresenta-se como uma espécie de consumador dessa passagem – o mais arguto em compreender seus supostos e consequências –, por outro lado, tal momento já se pode vislumbrar na Florença do *quattrocento*, na aurora do chamado movimento humanista cívico.

Humanismo é um termo bastante conhecido da Renascença, empregado para identificar os valores humanos e educacionais de certas matérias em ligação direta com a produção de conhecimento de autores clássicos gregos e latinos. Essas matérias são: gramática, histórica, poesia, retórica e moral. E o conceito de humanismo cívico? Como explica Helton Adverse, para além de uma "renovação na grade curricular herdada", o termo humanismo cívico faz precisamente referência à "ênfase na utilidade prática do conhecimento que irá permitir ao humanismo ultrapassar as fronteiras do âmbito acadêmico e se tornar a 'corrente intelectual' adotada por parte significativa dos homens políticos"[219].

A locução "humanismo cívico" é cunhada por Hans Baron em seu influente livro *The crisis of the early Italian Renaissance*, de 1955[220]. No âmbito da historiografia do humanismo florentino, essa interpretação de Baron ficou marcada pela tese da ruptura com a qual ela assinala a separação entre um humanismo fundamentalmente político – certo humanismo a partir do *quattrocento* – e o humanismo dos séculos precedentes – o qual seria

[219] ADVERSE, H. Política e retórica no humanismo do Renascimento. *O que nos faz pensar*. Num. 27, 2010, p. 28.
[220] Cf. BARON, H. *The crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1955.

fundamentalmente literário e contemplativo. De acordo com esse historiador alemão, o contexto histórico do acirramento militar de Florença com Milão explicaria cabalmente o surgimento de um humanismo debruçado ao estudo das condições seculares da vida pós-medieval. Essa variedade do humanismo italiano encontraria sua gênese de formação na ocasião em que os intelectuais florentinos renascentistas passam a refletir e escrever sobre a vida e a política diretamente influenciados pela investida imperial dos Visconti de Milão. Ou seja, a partir do calor gerado pelos conflitos experimentados pela cidade de Florença, num primeiro momento, contra Giangaleazzo Visconti (em embates que se arrastam entre 1390-1402), e num segundo momento, contra Filippo Maria Visconti (em embates que se arrastam entre 1420-1454).

Em seu clássico estudo, Baron estabelece assim uma relação de causa e efeito entre: a luta pela manutenção da independência de Florença frente às forças externas da época e o aparecimento de todo um novo movimento que abrangia desde a filosofia política à cultura de maneira geral. No que tange ao pensamento político especificamente, como bem resume Bignotto, Baron defende "a tese da ruptura total operada por pensadores como Bruni em relação às concepções que dominaram o pensamento político durante os séculos anteriores"[221].

Porém, essa não é a única avaliação concernente a esse período em particular da grande tradição humanista italiana. Recorrendo novamente à capacidade sintética de Bignotto, pode-se dizer que a tese oposta,

> capitaneada inicialmente por Kristeller, mas que encontrou defensores tão diversos quanto Skinner, Viti, Trinkaus, Rice, Blythe, Hankins e outros, insiste sobre o fato de que é possível recorrer a uma série de textos anteriores ao período que estamos estudando [anteriores ao *quattrocento*, portanto], para mostrar que já trabalhavam com as mesmas questões encontradas nos principais humanistas [como Bruni]. Em sua versão mais radical – Seigel – os defensores dessa tese chegam a firmar que nem mesmo a denominação proposta por Baron é verdadeira, uma vez que o humanismo [como um todo] foi no máximo retórico[222].

Assim, há basicamente duas teses adversárias à de Baron: uma que aproxima o civismo do *quattrocento* com a prática de humanistas do passado, e

---

[221] BIGNOTTO, N. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p. 27.
[222] BIGNOTTO, N. Origens do republicanismo moderno. p. 27-28. Colchetes meus.

outra para a qual o civismo não é uma tônica de qualquer fase do humanismo italiano, o que seria uma ilusão interpretativa.

Dentre todos esses comentadores do humanismo, Pocock engata em seu livro um debate mais cerrado apenas com Baron e Jerrold Seigel (Quentin Skinner ainda não houvera escrito o seu importante *As fundações do pensamento político moderno*, que é de 1978). Pocock concorda com Seigel quanto à ideia de que o pensamento humanista

> se origina do confronto entre a filosofia, cujos valores eram contemplativos, e a retórica, cujos valores eram cívicos e ativos: que o empreendimento de Petrarca [no *trecento*] foi de persuadir seus admiradores e sucessores em aceitar essa confrontação como uma dialética entre sistemas de valores rivais, para os quais não se podia conceder prioridade absoluta de um sobre o outro; e que se tornou característica do pensamento humanista [até mesmo no *quattrocento*] de se mover de lá para cá entre as posições cívica e contemplativa, de modo que esse movimento era inerente à herança humanista e não precisava ser diretamente relacionado à história de eventos externos (...) [enfim] optar por valores cívicos não significava comprometer-se completamente com o republicanismo, assim como optar por valores contemplativos não significava expressar total desilusão com a república.[223]

À vista de todos esses argumentos, Pocock acaba por conceder, como queria Seigel, que "a ênfase de Baron numa explanação por cronologia pode estar, portanto, equivocada"[224].

Mas não haverá qualquer contradição na análise de Pocock quando poucas linhas abaixo do supracitado excerto ele afirmar que, embora endosse tais críticas de Seigel a Baron, de forma alguma se alinha à tese continuísta do primeiro. Agindo assim, Pocock inaugura uma espécie de tese da ruptura mitigada – tão bem explorada, aliás, por Bignotto em *As origens do republicanismo moderno*. O raciocínio envolvido nessa tese é de que, não obstante Seigel tenha razão quanto à enrascada em que se põe uma tese demasiado vinculativa entre o contexto sócio-histórico e o intelecto, tanto quanto tenha razão acerca da existência de fato de uma dialética retórico-humanista entre contemplação e ação,

> disso claramente não se segue que não havia algo como um humanismo cívico [uma linguagem inovadoramente cívica em vários

[223] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 59. Colchetes meus.
[224] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 59.

> sentidos]. Uma vez que a retórica era tanto cívica quanto ativa, era possível ao retor – ou ao humanista *qua* retor – providenciar uma linguagem na qual pudesse articular uma consciência cívica que ele poderia ou não compartilhar. O retor e o cidadão estavam ambos comprometidos em enxergar a vida humana em termos de participação em ações particulares e decisões, em relações políticas particulares entre homens particulares[225].

Para a tese pocockiana de um momento maquiaveliano é importante localizar, em meio ao caráter certamente multifacetado do pensamento humanista do *quattrocento*, a forma republicana de governo especificamente como um solo distintivo, completamente insubordinado à atividade contemplativa. Pois "se os *dictatores* [os retores humanistas do século XIII ou do início do XIV] inovavam no tocante aos temas que abordavam [ao recuperarem a retórica clássica, a *politeia* aristotélica e a *res publica* romana], mantinham-se fiéis em sua referência ao cristianismo, quando a questão era pensar a ancoragem última das leis"[226]. Desse modo, para essa tese intermediária relativa à história do humanismo italiano (nem da ruptura, tampouco da continuidade, mas da ruptura mitigada), o humanismo cívico se revela como um meio de expressar que "universalidade e particularidade se encontram no mesmo homem"[227], indicar a "reconstrução da história como a história das repúblicas existindo no tempo"[228].

Com efeito, é a virtude como graça – a aceitação do lugar de cada um numa hierarquia tanto espiritual como social, em poucas palavras, o destino traçado por Deus – o que deixarão de lado os humanistas cívicos florentinos. Essa modalidade renascentista do pensamento republicano (para a qual a virtude de um depende da virtude de todos) deixará de obedecer, portanto, a uma ordenação cosmológica. E não se trata de com isso afirmar que não seria possível a um ator político como Bruni exercer qualquer tipo de espiritualidade em sua vida privada. Não é nada disso. É apenas que, ao enfrentar os problemas inerentes à mundanidade, o humanista cívico não mais procurará compreendê-los e vencê-los par e passo aos dogmas cristãos extramundanos. Para um pensador como Bruni, as esferas da *vita activa* (de inspiração antiga) e da *vita contemplativa* (de inspiração medieval), muito embora passíveis de

---

[225] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 59. Colchetes meus.
[226] BIGNOTTO, N. Origens do republicanismo moderno. p. 52. Colchetes meus.
[227] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 68.
[228] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 60.

serem abrigadas pelo mesmo cidadão, dispõem-se agora enquanto autossuficientes.

Posto isto, sequer ocorre pela mente de pensadores como Bruni em confiar o governo civil a um monarca ungido por Deus. Como diz Pocock, se os humanistas de séculos anteriores ao *quattrocento* já "acreditam na tradição [isto é, na historicidade] como a única resposta apropriada ao desafio dos acontecimentos contingentes, eles não aplicarão os poderes coletivos da decisão positiva"[229], como o farão mais tarde os humanistas cívicos. Os primeiros humanistas, como Petrarca e mesmo Salutati, homens de mentes ainda escolásticas, "tomam uma hierarquia universal como sendo a matriz de todos os valores" e, dessa forma, à diferença dos humanistas propriamente cívicos, não estão dispostos em "associarem-se uns aos outros num corpo independente e soberano de tomadores de decisão"[230].

E quais são afinal os pensadores humanistas cívicos? Como já sabemos, não podem ser as mentes do *trecento*, como Francesco Petrarca (1304-1374) e Coluccio Salutati (1331-1406). Apesar de Petrarca e Salutati exibirem em suas obras e trajetórias de vida elementos de algum modo direcionados à ação política (mais o segundo, um Chanceler da República, do que o primeiro, um homem das letras), esses dois autores se exprimem ainda muito mais como personalidades comprometidas com os ideais de uma vida contemplativa. Tanto é assim que se pode observar em seus escritos uma ostensiva tentativa de equalizar e justificar os valores pagãos com os valores cristãos. Por isso, humanistas cívicos deverão ser considerados autores a partir do *quattrocento*: como Leonardo Bruni (1370-1444), Matteo Palmieri (1406-1475) e Leon Battista Alberti (1404-1472). Mas serão também os autores do *cinquecento*: como Nicolau Maquiavel (1469-1527), Francesco Guicciardini (1483-1540) e Donato Giannotti (1492-1573).

Para delimitar com exatidão, no entanto, o escopo dos ideais do humanismo cívico – e mais especialmente dos primeiros humanistas cívicos, aqueles do *quattrocento* –, faz-se necessário retornar novamente a Aristóteles e à meditação de seu lugar na narrativa de *Machiavellian Moment*.

♦ ♦ ♦

[229] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 49. Colchetes meus.
[230] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 50. Colchetes meus.

Pocock é razoavelmente claro em seu livro quanto à posição que Aristóteles nele ocupa. De partida, o livro chama a atenção para um momento maquiaveliano ao invés de um momento aristotélico. Tivesse sido Aristóteles, na interpretação do historiador de Cambridge, o precursor da emancipação da *vita activa*, o livro deveria receber o segundo desses títulos e não o primeiro. Ademais, uma possível interpretação de Maquiavel enquanto leitor direto de Aristóteles sequer comparece no livro – mesmo porque Maquiavel não o faz. É sim Bruni o pensador humanista em diálogo mais estreito com o filósofo grego. Mais do que isso. Na interpretação de Pocock, a recepção bruniana de Aristóteles perfaz exemplo paradigmático de uma ambiguidade que acompanha os primeiros passos de todo movimento humanista cívico, qual seja: certa indecisão entre seguir a vida ativa nos moldes aristotélicos (como finalidade média a uma vida contemplativa) e uma possível radicalização dessa mesma vida ativa aristotélica (autonomizada então de qualquer espécie de vida contemplativa, seja de coloração Escolástica ou Pagã). Tudo se passa, assim, na narrativa de *Machiavellian Moment*, como se os primeiros humanistas cívicos se livrassem das amarras escolásticas medievais do humanismo originário para, sem qualquer demora, cair nas armadilhas de um complexo finalista da antiguidade.

Para Pocock, o problema maior na interpretação da filosofia política de Aristóteles é o de como ler o texto da *Política*. Porque, afirma ele, "há várias maneiras de se ler a *Política* de Aristóteles, algo que traz enorme complicação à tarefa de avaliar seu lugar na tradição cultural ocidental. Lida em conjunto com os principais tratados filosóficos desse autor grego [especialmente a sua *Ética a Nicômaco*], ela [a *Política*] reivindicaria o grande tema da lei de natureza; os homens apreenderiam os valores inerentes à natureza e os perseguiriam em sociedade"[231]. Por outro lado, o texto da *Política*, diz ainda o historiador, "pode também ser lido como a origem de um corpo de pensamento sobre o cidadão e sua relação com a república, e sobre a república (ou *polis*) como uma comunidade de valores; e essa é a abordagem que revela sua importância para os humanistas e pensadores italianos na busca por uma

[231] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 49-50. Colchetes meus.

maneira de vindicar a universalidade e a estabilidade do *vivere civile*"[232].

Tal interpretação da relação entre a ética e a política de Aristóteles é um assunto de infindáveis polêmicas e desacordos, e que obviamente alcança o presente século, mais de dois mil anos após a primeira veiculação dos textos da *Ética a Ninômaco* e da *Política*. Em sua *Ética*, Aristóteles afirma que é muito difícil encontrar a medianidade, o ideal da justa medida. Assevera o filósofo que "é difícil ser bom, porque é difícil encontrar o ponto médio em cada caso; por exemplo, nem todos são capazes de encontrar o centro de um círculo, apenas o homem com conhecimento"[233]. São enunciações como essas que provavelmente levaram uma intérprete como Hannah Arendt a inferir que a política aristotélica – no fundo, não tão diferente assim da política platônica – não abriria mão da prioridade do suprassensível (de deduções racionais, de um pensamento sustentado por uma ideia de justiça natural e uma cadeia de finalidades abstratas). Diz Arendt sobre Aristóteles:

> também ele [assim como Platão] teve que recorrer a uma espécie de solução improvisada de modo a tornar plausível a introdução de uma distinção, no campo político, entre os governantes e governados, entre aqueles que mandam e aqueles que obedecem[234] (...) Daí todos os protótipos mediante os quais as gerações posteriores [à filosofia grega clássica] compreenderam o conteúdo da autoridade terem sido extraídos de experiências de natureza especificamente não-política, brotando [como é o caso de Aristóteles] seja da esfera do 'fazer' e das artes, onde devem existir peritos e onde a aptidão é o critério supremo, seja da comunidade familiar privada[235].

De acordo com a filósofa alemã, não haveria como deixar de enxergar na filosofia política de Aristóteles a ideia de uma lei de natureza destinada a ser espalhada e divulgada na cidade a partir da rara e excepcional sabedoria de poucos fundadores, legisladores e eminentes cidadãos. Não se trataria nessa proposição aristotélica – é fundamental frisar, e Arendt sabe disso – do predomínio de uma elite econômica (que é uma forma degenerada de aristocracia: a oligarquia). Porém de, por meio de um governo misto, erigir um governo de virtude (uma aristocracia reta e legítima: por sabedoria). É o que faria levantar a melhor *politeia*: o regime de governo no qual nenhum grupo

---

[232] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 50. Colchetes meus.
[233] ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Livro II, 1109a, p. 35.
[234] ARENDT, H. *O que é autoridade*. In: ARENDT, H. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2005, 159-160. Colchetes meus (Originalmente de 1954).
[235] ARENDT, H. O que é autoridade. 161. Colchetes meus.

econômico da cidade possui hegemonia sobre os demais, em que se faz destacar os melhores (*aristoi*) entre os ricos e os melhores entre os pobres. Em todo caso, um poder ainda de poucos: de uma minoria brindada com algo como uma alma filosófica. Afirma Pocock que, lido por essa perspectiva, o conceito aristotélico de "*politeia* era reforçado em sua tendência de tornar-se sedimentado em seus termos tradicionais, sumarizado e apresentado como uma dualidade de aristocracia e democracia, de elite e não-elite, de poucos sábios e muitos tolos"[236].

Numa outra extremidade, poderíamos também compreender o pensamento político do mesmo pensador grego à moda de intérpretes como Francis Wolff e Sérgio Cardoso, para os quais o ideal a ser buscado nele é uma espécie de medianidade política, muito mais do que uma medianidade ética. Para esses leitores, todo aquele quadro de desconfiança endereçado ao filósofo (como o pintado por Arendt) é facilmente borrado quando passamos a prestar detida atenção ao modo com que a *Política* expõe as tipologias dos regimes de governo – dos regimes que visam ao bem comum (monarquia, aristocracia e o regime constitucional misto) opostos aos regimes que visam ao bem privado (tirania, oligarquia e democracia). No primeiro caso, dos regimes retos, os princípios de ação são: a sabedoria extraordinária de um só; a virtude de poucos; e a possibilidade da participação por todos. No segundo caso, dos regimes degenerados, os princípios de ação são: o de governar e ser rico sozinho; a riqueza e o poder para poucos; e o desejo de viver sem leis. O mais significativo, no entanto, nos comentários de Wolff e Cardoso, é sublinhar que o regime misto (o melhor dentre os regimes de governo) não terá propriamente um nome. Esses leitores de Aristóteles solicitam para que nos apercebamos ao fato de que, na *Política*, o melhor regime de governo (o governo misto) é identificado pela nomenclatura genérica às únicas três formas merecedoras de serem chamadas de constitucionais ou políticas, ou seja, de *politeia*. Alguma surpresa em verificar que o nome da versão reta da democracia (pois democracia, lembre-se, é epíteto de um governo degenerado) é exatamente *politeia*?

---

[236] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 73.

Wolff, em *Aristóteles e a Política*, chama bastante atenção para a peculiaridade da mistura desse governo misto, visto não se tratar, em sua leitura, de uma mistura entre dois regimes retos[237]. Para a construção do melhor regime, não ocorreria, como se poderia esperar, a mistura entre duas formas que miram o bem comum. Diferente disso, a forma reta da democracia – a *politeia* – é assinalada como uma mistura de dois regimes degenerados (oligarquia e democracia), os quais supreendentemente elevariam o melhor dos regimes constitucionais: o arquétipo do regime constitucional como tal.

Para Cardoso e Wolff, diz muito que essa forma constitucional de governo seja constituída justamente através da mistura das duas formas degeneradas. Segundo pensam, isso acontece porquanto Aristóteles (diferentemente do que avaliava Arendt) não cogita apelar à solução jusnaturalista para abordar os dilemas da cidade. Para o filósofo grego, não seria pela virtude dos poucos sábios (de uma aristocracia por virtude) ou pela rara excelência de um poder régio (da monarquia) que os cidadãos poderiam aceder ao bem comum (ao que é político). A vantagem de fundir oligarquia e democracia (formas degeneradas de governo) é precisamente a de encarar frontalmente a natureza desejosa dos humanos, mesmo a inclinação à degeneração dos regimes retos simples: régio e aristocrático. O governo misto aristotélico remeteria, no fim das contas, ao princípio de diferença máxima entre todos os cidadãos da *polis* – que poderiam ser muitas coisas ao mesmo tempo à exceção de serem coetaneamente ricos e pobres. Por ser um regime misto e não mais simples, a *politeia* dedicar-se-ia então à problematização da realidade humana e mundana suscetível ao desvio dos cargos de governo em proveito próprio. Ela se pretenderia a edificar, enfim, como afirma Cardoso, um governo que promova, estimule, mesmo ensine a participação e a ação cívicas, pois:

> com Aristóteles, podemos concluir, o regime misto, a *polteia*, ganha um perfil indiscutivelmente democrático. Não só porque o filósofo descarta da mescla os dois regimes virtuosos (a monarquia e a aristocracia predominante na *politeia* platônica, que reserva ao elemento democrático um papel ínfimo na composição do governo), agregando nela apenas as duas constituições desviantes (a oligarquia e a democracia), mas sobretudo por determiná-la essencialmente como o

[237] Cf. WOLFF, F. *Aristóteles e a política*. São Paulo: Discurso, 1999, p. 103-123 (Originalmente de 1991).

> governo de todos em vista do político, como um governo comum de pobres e de ricos, formalmente definido pela promoção da inclusão e comunicação destas partes fundamentais, irredutíveis e antagônicas da cidade. No plano social, o perfil democrático desse regime torna-se ainda mais nítido quando observamos que o tipo humano promovido e educado por sua constituição é o homem de classe média, o portador das virtudes propriamente políticas[238].

Portanto, nessa segunda interpretação da filosofia política aristotélica, os mais diversos interesses dos cidadãos (absortos na vida mundana e humana, de natureza finita, imperfeita e variável) deverão ser submetidos a um mesmo bem universal: a república.

Porém, em qual das duas interpretações de Aristóteles seria mais inteligente nos amparar – na de Arendt ou na de Wolf e Cardoso? Se o caso é seguir Pocock, em nenhuma das duas. A despeito de todas as considerações da primeira e da segunda via interpretativas de Aristóteles, apesar de toda a profundidade e seriedade dessas duas perspectivas de leitura, de acordo com o historiador de Cambridge, o verdadeiro problema é que a teoria política oferecida pelo estagirita é em si mesma ambígua. De modo que não seria possível adotar a primeira ou a segunda interpretação sem que com isso nos esqueçamos de, ou mesmo deliberadamente omitamos, partes fundamentais dos textos da *Política* e da *Ética*. Nas palavras do próprio autor de *Machiavellian Moment*, "a análise oferecida por Aristóteles era ambígua, a ponto de conter profundas contradições"[239]. Pior ainda, para Pocock, esse é um problema que Aristóteles deixará como uma espécie de legado nocivo – uma maldição ou assombração – para a filosofia política do futuro. Pois é exatamente essa mesma ambiguidade entre contemplação e ação, justiça natural e política, o que Pocock diagnostica nos trabalhos de um aristotélico como Leonardo Bruni.

No que concerne a Bruni, Pocock explica que, num primeiro momento, em textos como *De Militia* (1421), *Oratio Funebris* (1427-1428) e nos primeiros quatro livros de *Historiarum Populi Florentini* (1415-1421), esse humanista cívico não faz qualquer alusão a uma dedução de universais e a uma consequente primazia da justiça natural sobre a política. Da cidade republicana

---

[238] CARDOSO, S. *Que república? Notas sobre a tradição do 'governo misto'*. In: (Org.) BIGNOTTO, N. Pensar a república. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 45.
[239] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 90.

de Florença, Bruni afirma, por exemplo, que “nossa forma de governar o estado visa conquistar a liberdade e a igualdade para cada e todo cidadão. E porque é igual em todos os sentidos, é chamada de governo popular”[240]. Não é de pouca monta, interpreta Pocock, que o mais importante escritor político florentino do *quattrocento* defenda em seus primeiros textos políticos que “o completo desenvolvimento da cidadania requer que ela seja exercida pelo máximo de cidadãos possíveis”[241]. Nessas primeiras contribuições intelectuais de Bruni, “o problema da particularidade parecia encontrar solução sempre que cada indivíduo seguisse seu próprio caminho em direção à universalidade em associação com uma pluralidade de outros indivíduos que seguiam seus próprios caminhos”[242].

A dificuldade para a interpretação da obra de Bruni se inicia em escritos posteriores, do fim da década de 1430 – como nos capítulos finais de seu *Historiarum* e no tratado em grego sobre *A politeia dos florentinos*. Não por acaso, textos contemporâneos à sua tradução da *Política* de Aristóteles. É quando Bruni deixa de se encantar com a ideia da ação cívica coletiva e passa a preocupar-se muito mais, à moda do Aristóteles de Arendt, com uma análise comparativa das virtudes. Para esses últimos momentos, a hipótese de Pocock é de que, uma vez completamente envolto e absorvido com o universo ético-político aristotélico, a linguagem de Bruni modifica-se: tornando-se então, como a de seu mestre, uma linguagem realmente ambígua.

Tanto o *Historiarum* como *A politeia dos florentinos* coincidem com a subida dos Medici ao poder de Florença, com a datação do maior esgarçamento oligárquico das instituições republicanas florentinas. Bruni não se furtará em narrar esses acontecimentos, bem como de analisá-los. O desconcertante, entretanto, como mostra Pocock, é que Bruni não parece interpretar essa alteração nas instituições de sua cidade pelo viés da tomada do poder por um autocrata disfarçado, mas tão somente como a ascensão de um líder carismático, até mesmo republicano. Em ambos os textos, diz Pocock, Bruni “argumenta que Florença tornara-se menos um Estado popular do que misto, no interior do qual havia uma clara diferença entre as funções políticas

---

[240] BRUNI, L. *Orazione funebre per Nanni Strozzi*. In: BRUNI, L. Opere Letterarie e Politiche. Torino: UTET, 1996, p. 717 (Originalmente de 1427-28).
[241] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 90.
[242] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 89. Colchetes meus.

dos poucos e a dos muitos. Pertencia aos primeiros a tarefa de deliberar e propor as políticas públicas, e aos segundos unicamente a de aceitar ou rejeitar, escolher entre as alternativas posicionadas diante deles”[243]. Afirma ainda o historiador de Cambridge:

> Bruni parece ter em mente que o poder político em Florença está sendo redistribuído na base das aptidões qualitativas. Poder-se-ia argumentar que isso não era algo ruim, à medida que aproximava a cidade da condição do regime aristotélico. E afirmar que uma constituição não era nem inteiramente aristocrática nem inteiramente popular, e sim uma mistura de ambas, era naturalmente louvá-la. A linguagem de Bruni era realmente ambígua; pois era completamente consoante com a doutrina aristotélica afirmar que o poder devesse ser distribuído de modo que as elites exercessem graus mais especializados de responsabilidade do que a não-elite. Porém, também havia uma tensão entre essa afirmação e o não menos clássico princípio de que os graus de responsabilidade devessem ser distribuídos o mais uniformemente possível, de maneira que o máximo número de cidadãos tivesse a oportunidade de desenvolver suas mais altas capacidades[244].

Para começar finalmente a investigar os textos de Maquiavel, faz-se necessário apontar que Pocock, em sua interpretação do pensamento do secretário florentino, abandonará mais uma tese de Hans Baron: aquela para a qual não haveria nenhuma ruptura entre o republicanismo do *quattrocento*, de Bruni, e o republicanismo do *cinquecento*, de Maquiavel. É essencial perceber que se, antes, na passagem do humanismo do *trecento* ao humanismo do *quattrocento*, Baron defendia uma ruptura radical, ao passo que Pocock defendia uma ruptura mitigada, agora, na passagem do humanismo cívico (do *quattrocento*) a Maquiavel (no *cinquecento*), não se trata, no entender de Pocock, de uma continuidade radical, como quer Baron, mas de novamente mitigar as teses desse importante historiador alemão. Para Pocock, o que se manifesta nesse cenário é uma continuidade mitigada entre o humanismo cívico de Bruni e o humanismo cívico de Maquiavel.

Atento a toda essa dinâmica, Pocock tomará o secretário florentino como sendo muito mais que um simples signatário ou herdeiro dos primeiros pensadores humanistas cívicos. Diga-se, a propósito, que Pocock não parece excluir Maquiavel do rol dos humanistas cívicos em nenhum momento de seus estudos. Ele apresenta o autor de *O Príncipe* e dos *Discursos* como uma

[243] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 89. Colchetes meus.
[244] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 90.

espécie de regularizador do que transcorre de mais revolucionário em pensadores como Aristóteles e Bruni. Já não é mais novidade, tal é a tese de que a república consiste na "única ordem possível para legitimar a coexistência de particulares"[245]; providenciar estabilidade a um mundo de infinitas razões e virtudes. Nesse exato momento ou tempo conceitual, pode-se então começar a entrever a passagem da *areté* grega à *virtù* maquiaveliana. A escolha de Maquiavel pelo uso da língua vulgar para construir este que é um de seus mais importantes conceitos é não menos do que sintomática. Descubramos como isso se desenrola a partir da próxima seção do capítulo.

2.3 O momento maquiaveliano em *O Príncipe*: ou de *virtù* versus fortuna

A história do republicanismo renascentista italiano tem sua origem no século XIII quando boa parte das cidades italianas (como Pisa, Lucca, Siena, Bologna e Florença) adota o regime de governo republicano em substituição ao monárquico hereditário. Nesta troca do poder autocrático pelo regime da liberdade, nenhum cidadão poderia situar-se acima do poder público, de maneira que o espírito de governo dessas cidades itálicas passa a encampar a primazia do império da lei sobre o poder de todo e qualquer cidadão privado. A autoridade era assim distribuída entre todos os cidadãos, que se autogovernavam num regime de inspiração clássica do tipo misto.

Em Florença, o regime republicano (ou regime misto) é também conhecido como o governo das artes. De feição *anti-nobiliari*, tal regime almejava despojar o poderio político das grandes famílias da cidade, os chamados *magnati*. A fim de alargar a base do governo e impedir o domínio de poucos ricos e poderosos, criou-se um dispositivo que impedia a participação de várias das mais antigas famílias. Porque se pretendia um governo de caráter mais popular, preenchido e dominado por um amplo corpo de trabalhadores inscritos nas corporações de ofícios, esse regime ficou conhecido como o governo das artes ou governo comunal.

[245] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 97.

Popolo por vezes se entendia em Florença como todo o corpo de cidadãos, todos os que poderiam participar da vida política da cidade: homens adultos, de famílias nobres ou não. Contudo, como esclarece John Najemy, esse termo "mais frequentemente remetia às classes médias da não-elite, e às vezes incluía as classes de artesãos e trabalhadores assalariados (geralmente chamados de 'popolo minuto'), portanto, evocava o antigo 'populus' da república romana [ou seja, a plebe]"[246]. Governo das artes (ou governo comunal) expressava assim o mesmo que governo popular, pois "quando os florentinos falavam de povo em contextos políticos, eles geralmente o entendiam como sinônimo da grande maioria de homens das guildas, que não pertenciam a famílias de elite"[247]. Dessa categoria de *popolo* na Florença do Renascimento, e de sua distinção para com os que eram chamados de *grandi* ou *nobili*, Najemy ainda informa-nos que:

> a comunidade das guildas encontrava-se em continua evolução durante os séculos XIII e XIV, por isso, mesmo que esse uso mais específico de popolo dependesse do número das guildas e profissões, e das categorias econômicas que elas abarcavam no momento (...) o que separava elite e popolo não era uma distinção clara entre guildas 'principais' e guildas 'menores'. Mesmo as categorias de guildas principais e menores eram fluidas. Os membros das guildas menores eram, por certo, importantes componentes do popolo, mas o centro da força política popular estava entre os membros não-elitários das mesmas guildas maiores nas quais se encontravam inscritos mercantes e banqueiros das famílias da elite. A distinção entre elite e popolo dividia os membros das guildas maiores, tornando a política interna dessas guildas um fator chave para o conflito entre as classes. Apenas nas guildas mais antigas e aristocráticas – dos mercadores internacionais, banqueiros, e dos negociantes de commodities em larga escala – a elite conformava sempre a maioria[248].

Com os *Ordinamentti di Giustizia*, de 1282, o governo de Florença se então divide entre dois planos distintos. No primeiro deles, encontrava-se a *Signoria*: corpo político eleito entre os membros das guildas, uma espécie de autoridade executiva máxima da cidade. A *signoria* era composta pelos oito *Priori di libertà* e um *Gonfalonieri di Giustizia*, além de dois colégios menores que aos dois primeiros prestavam assessoria: os dezesseis *Gonfalonieri della companhia* e os doze membros dos *Buoni uomini*. O segundo plano

---

[246] NAJEMY, J. *A history of Florence. 1200-1575*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 35. Colchetes meus.
[247] NAJEMY, J. A history of Florence. 1200-1575. p. 35.
[248] NAJEMY, J. A history of Florence. 1200-1575. p. 35.

institucional era ocupado pelo corpo legislativo, composto por dois conselhos eleitos pela própria *Signoria*. Esse corpo legislativo era formado pelo *Consiglio del popolo*, com quatrocentos membros, e pelo *Consiglio Comunale*, com duzentos membros. No que se refere às funções políticas propriamente ditas, a *Signoria* detinha a prerrogativa de propor as leis e ditar os rumos da política externa. Ela era fiscalizada, porém, pelos dois conselhos legislativos, os quais detinham a incumbência de referendar todas suas propostas.

Mas se a republica florentina exalava real vigor cívico, toda essa potência encontrava-se ainda obstruída às classes menores da cidade, ao chamado *popolo minuto*. Esse cenário sociopolítico alimentou a longa revolta popular dos *Ciompi*: a demanda dos trabalhadores da lã pela sua inscrição no governo comunal das artes, entre 1378 e 1382. Após o violento sufocamento dessa insurgência popular (que inclusive chegou a tomar o poder da cidade por algumas semanas), as instituições republicanas florentinas foram tomadas por um acentuado recrudescimento oligárquico – menos em sua forma institucional de governo do que em relação a um controle orgânico dos destinos da cidade, com o emprego de métodos como o clientelismo e a corrupção. Fazendo intensivo uso desses expedientes escusos, a Casa dos Medici ascende ao poder de Florença em 1434. Cosme de Medici, o primeiro da dinastia, mantém as principais instituições republicanas, não sem antes criar dois conselhos repletos de membros alinhados à sua causa: o Conselho dos cem e o Conselho dos dezessete. O que tornava as instituições republicanas antigas, preservadas por ele, algo como dispositivos de fachada. Somente em 1494 a casa dos Medici é finalmente derrubada e a república reinstalada. Nessa ocasião, os dois antigos conselhos populares (do povo e dos comuns) são fundidos em um só, o que se denominou de *Consiglio Maggiore*. Todavia, essa nova experiência republicana em Florença não dura muito e vê-se encerrada com a retomada do poder pelos Medici em 1512.

Com o retorno dos Medici, Maquiavel (que é um antigo funcionário do governo republicano) é expurgado de seu cargo e proibido de acessar qualquer outra magistratura pública em Florença. Para sua desgraça ainda maior, em 1513, suspeito de participar de um complô contra o novo regime, ele é preso e torturado. Sem nada confessar (mesmo porque a suspeita era falsa), e após ser colocado em liberdade, retira-se da vida pública e passa a dedicar-se ao

estudo dos autores clássicos da política. Naquilo que parece misturar seu interesse pelas letras e um incontrolável desejo e ansiedade por novamente participar da vida pública da cidade, Maquiavel anuncia, em carta de 10 de Dezembro de 1513, a seu amigo Francesco Vettori, ter escrito "um opúsculo *De Principatibus*, no qual", ele diz, "eu me aprofundo o mais que posso dos problemas impostos por tal questão"[249]. O futuro famoso livro vem a público somente em 1515, com a sugestiva dedicatória a Lorenzo de Medici em sua abertura – a qual, aliás, não surte qualquer efeito, mantendo Maquiavel longe do serviço público que tanto prezava[250].

Na consideração de Pocock, *O Príncipe* não pode ser lido como uma peça ideológica, visto que é apenas nos *Discursos à primeira década de Tito Lívio* (escrito entre 1513 e 1517) que o autor florentino contraporá a fortuna à universalidade humana como tal, a república. Pretende isso avisar que, nesse opúsculo, Maquiavel não teve a intenção de "identificar-se nem com os *ottimati*, os quais lutavam para manter-se como uma elite de cidadãos, tampouco com aqueles que (...) demandavam a restauração do *Consiglio Maggiore* e a ampla *participazione*"[251], o povo. Aos olhos de nosso comentador, essa primeira grande obra do secretário "não expressa [por isso] a perspectiva de um grupo"[252]. Ela constitui, na verdade, "um estudo analítico da inovação e de suas consequências"[253]. Da inovação entendida como a imposição de toda e qualquer formatação institucional sobre a matéria da qual é feita o mundo: a enxurrada irracional da fortuna. De maneira que, sob essa ótica específica, de uma ação política ainda neutra, a temática autocrática de *O Príncipe* – da ordem da particularidade pura, da efetividade da ação – não entraria em contradição com a temática republicana dos *Discursos* – da ordem da universalidade humana, da boa ação.

Portanto, para além de alguns artifícios tópicos destinados a angaria o favor dos Medici, e assim intentar retornar ao serviço público florentino, num plano mais analítico e teórico, assegura-nos Pocock, esse primeiro livro de Maquiavel investiria numa reflexão conceitual que necessariamente precede a

---

[249] MAQUIAVEL, N. *A Francesco Vettori*. In: Opere. Vol II. Torino: Einaudi, 1999, p. 296.
[250] Maquiavel retorna ao serviço público apenas em 1519, após a morte de Lorenzo.
[251] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 156.
[252] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 156. Colchetes meus.
[253] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 156.

exposição ideológica republicana contida nos *Discursos*. Com efeito, *O Príncipe* partiria de um questionamento tão ousado quanto ambicioso: tematizar, de maneira geral, a grande categoria de inovadores (formatadores) de Estados, no interior da qual se incluem os fundadores (de principados ou repúblicas), os príncipes usurpadores e os príncipes hereditários. E, investindo nessa seara, um segundo objetivo: tematizar, de maneira geral, o próprio embate da *virtù* (a formatação ou inovação) contra a fortuna (a matéria contingente), seja na ocasião da fundação, conquista ou manutenção daqueles Estados. O mais interessante é que tal ponte (um solo comum) entre os principados e as repúblicas será estabelecida no transcurso da análise da fundação e manutenção de um Estado principesco em especial: o Estado dos príncipes usurpadores, o qual Maquiavel opta por chamar de principado novo. Retenhamos a distinção conceitual maquiaveliana entre Estados *fundados* (principados ou repúblicas) e principados *novos* (usurpados por um único agente), pois ela será de crucial importância para o desenvolvimento de toda essa seção.

♦ ♦ ♦

Na interpretação do autor de *Machiavellian Moment*, *O Príncipe* pode ser tido como uma peça que explora os momentos de crise da república, os quais possuiriam a vantagem de esboçar ao que essa mesma crise se opõe – isto é, a naturalidade ou universalidade humana que constitui o antônimo da crise: o pressuposto aristotélico que restaria em Maquiavel, do humano como animal político. Pois "o declínio da cidadania leva ao declínio da república e à ascendência da fortuna", diz Pocock, "e quando isso acontece por uma inovação [pela agitação promovida por um aspirante a príncipe] (...) o ponto [da naturalidade humana *como* república] é sublinhado"[254]. Por um lado, isso confirmaria que cumprir a animalidade política (a universalidade humana) é instituir e tomar parte de um governo de base alargada. Por outro lado, elucidaria, uma vez mais, que o republicanismo maquiaveliano é uma espécie de ética natural mínima: a necessidade universal e racional de enfrentar a fortuna, sem qualquer garantia de sucesso. É o que enuncia a necessidade de

[254] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 156. Colchetes meus.

um fundador da república tanto quanto dá ciência da espreita e poder de outros tipos de inovadores na história: os príncipes novos. Donde a relevância de objetivar especialmente o príncipe novo em *O Príncipe*. Nesse seu estudo, Maquiavel "isola-o do desejo [de comandar] dos *ottimati* e dos que pretendem continuar a agir como cidadãos [quer dizer, do desejo de não ser comandado do *popolo*], para considerá-lo, bem como também aqueles que ele governa [*popolo e ottimati*], tão somente em suas relações com a fortuna. O confronto da cidadania em si mesma com a fortuna é um tópico reservado aos *Discorsi*"[255].

Assim, se os principados novos situam-se de fato ao desabrigo das exigências austeras da república, tampouco se afiançam na justiça natural e no costume, como acontece com principados/monarquias hereditários. Isso organiza, tal como exposto no primeiro capítulo de *O Príncipe*, a sequência dos itens a serem analisados ao longo do livro: pois "os principados ou são hereditários – aqueles nos quais a linhagem de seu senhor é príncipe há muito tempo –, ou são novos. Os novos ou são inteiramente novos (...) ou são como membros anexados ao estado hereditário do príncipe que os conquista (...) os domínios assim conquistados ou são acostumados a viver sob um príncipe, ou a ser livres. E são conquistados ou com as armas de outros, ou com as próprias, por fortuna ou por *virtù*"[256].

Na leitura de Pocock, o primeiro grande movimento do opúsculo (notadamente nos seus primeiros seis capítulos) é o apontamento da disparidade entre os estados hereditários (onde se formou uma segunda natureza: a sedimentação da política no costume) e os principados novos (abertos à contingência). "Maquiavel então", avalia o comentador, "está empregando o costume antigo como antítese de fortuna e *virtù*; quando o primeiro falta, as relações entre a segunda e a terceira se tornam cruciais"[257]. Entretanto, tal alegação de uma "falta" de antiguidade das leis não pretende encadear que: conquanto esses territórios consuetudinários mantenham-se autoconscientes e promotores de seus costumes (isto é, confiantes e resolutos do binômio natureza/costume, à maneira do Juiz Fortescue), permanecerão

[255] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 156-157. Colchetes meus.
[256] MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, Cap. I, p. 5 (Originalmente de 1513).
[257] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 159.

seguros das investidas internas e externas. O argumento é mesmo o contrário: que o costume antigo perfaça a antítese da fortuna e da *virtù* tenciona revelar que, para Maquiavel, o nexo entre uma suposta razão universal e a antiguidade do costume é frágil; que o estado hereditário é igualmente contingente; e que, por isso mesmo, ele não está bem preparado para enfrentar um mundo imprevisto em si mesmo, pronto para mostrar sua verdadeira face em qualquer momento.

Nesse sentido, a primeiríssima lição de *O Príncipe* é de esclarecer que não se trata em suas páginas de um estudo para os reis, de uma investigação empenhada no exame do regime monárquico de governo e de seus prosseguimentos hereditários. Na interpretação de Pocock, o príncipe novo (o protagonista do livro) é justamente aquele ator disposto a abandonar o espelho do monarca escolástico, defendido por alguém como o Juiz Fortescue. Daí a distância entre os principados hereditários e os novos: enquanto o modelo escolástico era "definido por sua relação a um corpo de lei que era parte do complexo esquema [dedutivo racional] de sua própria legitimação; ao 'príncipe novo' faltava toda legitimação, consequentemente, ele não era o que podemos chamar de rei [príncipe hereditário ou natural]"[258].

E, no entanto, esse príncipe novo é capaz de desestabilizar um estado hereditário ou anexá-lo a territórios que já possui. Ações pelas quais – é preciso também dizer – ele paga um preço bastante alto, uma vez que a ameaça e perigo incessante (a contingência, enfim) que ele lança aos outros, necessariamente volta sobre si mesmo. Ao desarmar os postulados do mundo contemplativo medieval – por apostar na ação, por obter sucesso na tomada de Estados hereditários – esse príncipe novo necessariamente lança luz sobre o vazio de legitimidade sobre o qual, mais do que ninguém, ele se assenta (que o possibilitou praticar tudo que houvera praticado para conquistar o poder). Afirma Pocock: "agora o novo príncipe entrou no domínio da contingência; o tempo em que ele vive é do comportamento humano não mais guiado pelas estruturas habituais da legitimidade. Ele é, portanto, vulnerável à fortuna"[259] (...) "a inovação, isto é, a queda de um sistema estabilizado, abre as portas à fortuna, porque ofende alguns e causa distúrbios a todos, criando uma situação

[258] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 159.Cochetes meus.
[259] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 163. Colchetes meus.

na qual eles [os habitantes da cidade recém-conquistada] não tiveram tempo de acostumar-se com a nova ordem”[260].

Dessa maneira, o texto de *O Príncipe* demonstraria que, ao mesmo tempo em que o costume (uma derivação da justiça natural) não é a única nem o melhor modo de fornecer estabilidade ao poder, rechaçar um costume já estabelecido não deixa de ser uma empreitada mais arriscada que fundar-se nele. Uma tarefa que exige uma *virtù* extraordinária de um príncipe novo excepcional. As qualidades desse novo príncipe, interpreta Pocock, “podem ser denominadas de *virtù*, através da qual a forma era imposta sobre a fortuna, porém, uma vez que forma e matéria devam ser apropriadas uma à outra, segue-se que a exposição do inovador à fortuna, sendo extraordinária, deve encontrar extraordinária *virtù*”[261]. Explana o próprio Maquiavel:

> digo, pois, que, nos estados hereditários e acostumados à linhagem de seus príncipes, há bem menos dificuldade para mantê-los do que nos novos, pois basta não preterir as ordenações de seus antepassados e, depois, saber contemporizar segundo os acontecimentos; de modo que, se um príncipe é de capacidade ordinária, ele sempre se manterá em seu estado, desde que ele não seja privado por uma força excessiva e extraordinária[262].

Em primeiro lugar, embora mais suscetível às ações da fortuna, a inovação extraordinária de um príncipe novo é ainda assim, aclara-nos Pocock, “parcialmente passível de prognóstico, de modo que estratégias de ação nessas situações possam ser planejadas” (...) “é talvez a asserção central de *O Príncipe* que a temporalidade em que o príncipe novo agora vive não é totalmente imprevisível ou intratável”[263]. Não fosse assim, sequer haveria a possibilidade da anexação de territórios por reinos ou repúblicas. E muito mais do que isso, sequer haveria a possibilidade da própria fundação de reinos ou repúblicas. Pois mesmo repúblicas ou reinos encontram seu início numa inovação; num momento em que, como para o principado novo, nada se podia interpor entre as suas ações fundadoras e a fortuna: quando o adágio do costume legítimo não fazia ainda qualquer sentido.

---

[260] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 160. Colchetes meus.
[261] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 161.
[262] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. II, p. 7.
[263] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 165.

O capítulo VI de *O Príncipe* explica que, fazendo uso da *virtù*, o fundador impõe forma à fortuna, ou seja, aplica uma constituição política sobre um corpo amorfo de indivíduos. Pretende isso dizer que o fundador derrota a fortuna? De maneira nenhuma. Pois mais dramático ainda no capítulo é a observação maquiaveliana de que mesmo os inovadores míticos (fundadores de repúblicas e reinos) dependeram da fortuna o mínimo que fosse. Assevera o florentino que era necessário, até mesmo a Moisés – ainda que sobre ele "não se deva discutir (...) uma vez que foi um mero executor das coisas ordenadas por Deus"[264] –, que

> encontrasse no Egito o povo de Israel escravizado e oprimido pelos egípcios para que eles se dispusessem a segui-lo a fim de saírem da escravidão. [Da mesma maneira que] Convinha a Rômulo não ter encontrado lugar em Alba e ter sido abandonado ao nascer para que se tornasse rei de Roma e fundador daquela pátria. Era [também] preciso que Ciro encontrasse os persas descontentes com o império dos medas e estes debilitados e afeminados pela longa paz. Não poderia [igualmente] Teseu demonstrar sua *virtù* se não tivesse encontrado os atenienses dispersos. Essas ocasiões, portanto, tornaram esses homens bem-sucedidos, e sua excelente *virtù* fez com que reconhecessem a ocasião[265].

Mas é apenas no capítulo VII de *O Príncipe* que Maquiavel trará a cena o maior exemplo factual de seu livro, um príncipe de carne e osso: o príncipe usurpador César Bórgia. O interessante é que, tal como se dilucida a começar pelo título do capítulo ("Dos principados novos que se conquistam com as armas e a fortuna de outrem"), Bórgia não ascendeu ao principado por *virtù* (como outros príncipes usurpadores), e sim por fortuna. E por que isso faria de Bórgia o exemplo mais adequado para a análise do principado novo (do principado de usurpadores)? É que, a despeito de sua ascendência ao principado por fortuna, Bórgia demonstrou ter adquirido excepcional *virtù*.

Tornado príncipe pelos atos virtuosos de seu pai (o papa Alexandre VI), não há como deixar de considerar Bórgia como um príncipe que em tudo dependeu da fortuna para alcançar o governo da Romanha. No entanto, conforme aponta Pocock, na experiência política desse controvertido ator da política italiana, pode-se ainda reparar um fato intrigante: "a máxima *virtù*

---

[264] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VI, p. 26.
[265] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VI, p. 26-27. Colchetes meus.

combinada com a máxima dependência da fortuna”[266]. Relata-nos Maquiavel que

> César Borgia, chamado pelo povo duque Valentino, conquistou o estado com a fortuna do pai (...) [porém] se considerarmos todos os procedimentos do duque, veremos que ele preparou amplos fundamentos para seu futuro poder, sobre os quais não julgo supérfluo discorrer, visto que desconheço preceitos melhores para dar a um príncipe novo do que os exemplos de suas ações. Se suas ordenações não lhe foram proveitosas, não foi por sua culpa, mas por uma extraordinária e extrema maldade da fortuna[267].

Com os fundadores excelentes (os príncipes míticos do capítulo VI) Bórgia compartilha a capacidade de empenhar a *virtù* adequada para o momento. O que é incomum em sua biografia é que essa *virtù* fora utilizada para se manter no poder e não para alcançá-lo. De modo que, ainda que não possa ser listado entre os príncipes usurpadores os quais ascenderam por *virtù* (como, por exemplo, o seu próprio pai), muito menos obviamente entre os fundadores de Estados, sem sombra de dúvida deve ser enumerado entre os atores políticos virtuosos. Bórgia será o tipo ideal e exemplar do príncipe novo conquistador: aquele que adentra num Estado já estabilizado pela fundação virtuosa de outrem, sedimentado pelo costume a tal ou qual forma de governo, modo de viver e leis. E “disso devemos deduzir”, assevera Pocock, “ao contrário de alguns intérpretes de Maquiavel, que o príncipe novo não é um potencial legislador [um fundador de Estado], e que o legislador é um tipo ideal situado numa categoria extrema dos inovadores, gênero do qual o príncipe novo é uma espécie”[268].

Conforme adiantei no início dessa seção, Pocock chegará mesmo a afirmar que, para Maquiavel, existe uma diferença entre o que ele considera como obra de um fundador – “uma comunidade política altamente viável [republicana ou monárquica], estabilizada por sua *virtù* e, ao menos se é uma república, pela *virtù* de deus cidadãos”[269] – e o que reputa como trabalho do príncipe novo – pois o que o príncipe novo “procura estabelecer é um *stato*,

---

[266] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 173.
[267] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VII, p. 30. Colchetes meus.
[268] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 175. Colchetes meus.
[269] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 175. Colchetes meus.

uma forma de governo limitada, apenas parcialmente legitimada”[270]. Para o príncipe novo, por isso, não estariam abertos os louros da durabilidade como o estão para uma dinastia monárquica ou uma república. Argumenta Pocock que essa espécie do gênero de inovadores não poderia nutrir

> da esperança de atingir para seu *stato* a quase imortalidade atingida pela criação do legislador ou a legitimidade atingida pelo uso e herança no principado hereditário. *Stato* significa que um olho deva estar sempre sobre os perigos imediatos; e *virtù* é aquela pela qual se resiste a eles, não aquela pela qual se emancipa da necessidade de temê-los. O novo príncipe não espera transformar as condições de sua existência política (...) [porque] a *virtù* do legislador é consideravelmente diferente; ela constrói nações para durar[271].

Pouco surpreendente, no entanto, para quem leu a primeira seção desse capítulo, é perceber que para Pocock, apesar de tudo, a noção de *virtù* do principado novo é impressionantemente a mesma de certas repúblicas: aquelas antagônicas a principados hereditários e repúblicas aristocráticas. Mas como pode ser assim?

♦ ♦ ♦

A conotação da *virtù* de repúblicas populares e principados novos (em suma, o conceito maquiaveliano de *virtù*) não ressoa o mesmo que a virtude prática (*phronesis*) da doutrina ética aristotélica e sua atualização escolástica. Ou seja, a concepção ética maquiaveliana difere daquela de republicanismos aristocráticos e principados hereditários: quando o cidadão prudente deve possuir um caráter ético inabalável, saber escolher para cada situação a ação moral adequada em correspondência a uma ordenação cósmica superior. Em repúblicas populares (tema dos *Discursos*) e principados novos (tema de *O Príncipe*), a ideia de ação prudencial é outra: o ator em questão (como temos visto, de caracterização política antes do que jusnaturalista) não escolhe entre o elenco das práticas em si mesmas boas, mas deve determinar para cada situação o que é agir virtuosamente. No capítulo XIV de *O Príncipe*, Maquiavel oferece um exemplo de sua concepção de *virtù* o qual poderia muito bem ser transportado para o contexto republicano dos *Discursos*. Ele diz:

---

[270] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 175.
[271] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 176. Colchetes meus.

> digo que seria bom ser considerado liberal. No entanto, a liberalidade usada de modo que sejas considerada tal te ofende, porque se é usada com *virtù*, como deve ser, não se torna notória e não te livra da infâmia de ser tido como o contrário. Contudo, quando se deseja manter entre os homens a fama de liberal, é necessário não dispensar nenhuma espécie de suntuosidade, de tal modo que, nessas condições, um príncipe sempre gastará em obras semelhantes todos os seus recursos, necessitando, ao fim, se quiser manter a fama de liberal, onerar extraordinariamente o povo, ser rigoroso e fazer todas as coisas que se podem para obter dinheiro, o que começará por torná-lo odioso aos súditos e, ao tonar-se pobre, pouco estimado por todos; de modo que, tendo com sua liberalidade ofendido os muitos e premiado os poucos, será atingido pelo primeiro incômodo e abalado pelo primeiro perigo que surgir[272] (...) [portanto] deverá [o príncipe], se for prudente, não se preocupar com a fama de miserável, porque, com o tempo, será considerado cada vez mais liberal quando virem que, graças à sua parcimônia, suas receitas lhe bastam, que pode defender-se dos que lhe movem guerra e realizar suas empresas sem onerar o povo[273].

Com efeito, para Maquiavel, seja nas repúblicas populares ou nos principados novos não deixará de existir um código moral (uma ideia de justiça) em curso. Entretanto, todo o ponto é: esse horizonte de *boa conduta* (que seguramente não desaparece com Maquiavel) não será o elemento responsável por fundamentar e costurar a unidade do Estado (principesco ou republicano). O elemento fulcral da ética-política maquiaveliana – em sua extração pocockiana – é que esse código moral (ou ideal de justiça) já é sempre parte de uma aderência política: de um modo ou de outro, de uma deliberação aberta à controvérsia e ao assentimento público. É o que se poderia depreender do supracitado exemplo da “liberdade” e “parcimônia” em *O Príncipe*. Em certos momentos, a nação resolve assentir a tal ou qual regra do código ou não; precisamente da mesma maneira que se deu vida a toda regra e código possíveis: politicamente. Daí que, quando no capítulo VI se dizia “que todos os profetas armados vencem, enquanto os desarmados se arruínam”[274], não se estava defendendo a simples imposição da força, mas, o que é diferente, a imposição da força legítima (determinada em jogos de opinião) sobre aqueles que por ventura nela deixarem de acreditar. Como diz Maquiavel no excerto acima, a liberalidade não pode ser exercida de maneira que “tenha ofendido os muitos e premiado os poucos”, pois não configura

[272] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. XIV, p. 77.
[273] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. XIV, p. 78. Colchetes meus.
[274] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VI, p. 27.

liberalidade a que o torna "odiado pelo universal"[275]. Como interpreta Helton Adverse: "em parte, O príncipe é um livro sobre as condições para o exercício do poder e nele fica claro que nenhum governante consolida seu estado na ausência de algum assentimento. A violência, os atos criminosos, embora possam levar à tomada do poder, não são bastantes para sua conservação. Sem a persuasão, isto é, sem a formação do juízo, o governo carece de fundamento. Essa persuasão pode ser conseguida por meio de ações, mas também discursos e gestos"[276].

Ora, se a *virtù* é uma inteligência ou habilidade política, e se ela não se permite plenamente coincidir com as regras da moral, como resultado tem-se que a *virtù* não deve seguir trilha diferente que a da transmutação dos tempos. No que concerne à moral, entre principados novos e repúblicas populares a dessemelhança é apenas que no principado o que se afiança em meio à tormenta contingente da história não é a permanência de uma comunidade política, antes o *stato* de um só homem. E, contudo, tanto para o principado como para a república o campo de jogo seria o mesmo: "dominado pela fortuna, no qual o tempo traz indiferentemente as boas coisas e as más, e a maior parte da *virtù*, com certeza, era a habilidade de discernir o que o tempo estava trazendo e quais estratégias eram requeridas para lidar com ele"[277]. Como diz o próprio florentino em *O Príncipe*, e ele não o desmentiria no texto dos *Discursos*: é preciso "ter o espírito preparado para voltar-se para onde lhe ordenarem os ventos da fortuna e as variações das coisas e, como eu disse acima, não se afastar do bem, se puder, mas saber entrar no mal, se necessário"[278]. Procuro explicar melhor.

Por exemplo, principados e repúblicas veem-se obrigados em determinados momentos da história a entrar em guerra; utilizar da violência para conter uma revolta; ou mesmo serem avaros; procurando sempre amparar-se num cálculo que tem a permanência da república ou do principado como fim e critério. A principal discrepância é que nos principados – nesse ambiente de política liderado por um único ator – a consciência de uma

---

[275] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. XIX, p. 90.
[276] ADVERSE, H. Política e Aparência: Hannah Arendt leitora de Maquiavel. *Síntese*. Vol. 35 Num. 11, 2008, p. 117.
[277] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 177.
[278] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. XVIII, p. 87. Colchetes meus.

ambivalência essencial da moral é algo que está fadado a não ser pressentido *de pronto* ou *tão facilmente* pelas massas. Daí muitas vezes da necessidade do malogro, aparência e trapaça, como se lê e ensina em *O Príncipe* (não se tratando, portanto, de um imperativo para absolutamente todas as ocasiões). Para Pocock, o raciocínio de Maquiavel é então de que: num ambiente desprovido de instâncias formalizadas de debate entre governantes e governados, em certos momentos, o esclarecimento do que aparenta ser, por exemplo, a liberalidade – mas não o é – perfaz um empreendimento muito mais complexo. Nessa conjuntura, é requerida do príncipe a habilidade e criatividade para convencer e angariar o assentimento popular por outros meios que o de uma assembleia. No ambiente dos principados, portanto, por muitas vezes se faz necessário combater fogo com fogo: interpor aparência contra aparência.

No capítulo XVIII, Maquiavel afirma que "devemos, pois, saber que existem dois gêneros de combate: um com as leis e outro com a força. O primeiro é próprio do homem, o segundo, dos animais"[279]. O primeiro é "próprio do homem" porquanto gravita em torno às principais qualidades morais então vigentes no *cinquecento*, acerca das quais os sábios e os humanos justos, de maneira geral, estão de acordo: piedade, fidelidade, humanidade, integridade e religiosidade. Já a categoria da força responde ao modo sem limites "dos animais", porém igualmente útil a todo principado (e especialmente a principados novos): a trapaça e a astúcia. "A um príncipe, portanto", assevera Maquiavel, "não é necessário ter de fato todas as qualidades supracitadas, mas é bastante necessário parecer tê-las. Aliás, ousarei dizer que, se as tiver e observar sempre, serão danosas, enquanto, se parecer tê-las, serão úteis"[280]. "Consequentemente", interpreta Pocock, "a inteligência do príncipe – sua *virtù* – inclui a habilidade necessária para saber quando é possível agir de modo que as regras da moralidade (cuja validade em si mesma não é negada) encontrem força e sejam respaldadas enquanto governantes do comportamento dos outros, e quando não"[281].

No entanto, se é verdade que muitas das deliberações prudenciais principescas como que passarão às costas do povo, não poderão deixar de

[279] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. XVIII, p. 85.
[280] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. XVIII, p. 87.
[281] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 177.

levar em conta os ânimos, vontades e opiniões deste último. Expressões daquele que Maquiavel chama em *O Príncipe* – nada ingenuamente ou inadvertidamente – como o *universal*. O príncipe prudente não pode então deixar de manejar suas ações num estilo quase-cívico ou quase-político. Pois é num diálogo quase-cívico ou quase-político com o povo que ele irá determinar quais são as regras morais a serem adotadas, quando devem ser respeitadas, e quando vale a pena que não o sejam. Não por outro motivo que o povo da Romanha teria tolerado os modos violentos e astuciosos de Bórgia, como os que Maquiavel narra num conhecido trecho do capítulo VII de *O Príncipe*:

> tendo-se apoderado da Romanha e encontrando-a sob o comando de senhores sem poder, que mais espoliavam seus súditos do que os corrigiam e lhes davam motivos mais para desunião do que para união, tanto que a província estava repleta de latrocínios, contendas e todas as formas possíveis de insolência, julgou o duque necessário, para pacificá-la e reduzi-la à obediência ao braço régio, dar-lhe bom governo. Colocou ali, então, *messer* Rimirro de Orco, homem cruel e expedito, a quem conferiu plenos poderes. Em pouco tempo, Orco a pacificou e uniu com grande reputação. Em seguida, o duque julgou desnecessária tão excessiva autoridade, pois considerava que ela poderia se tornar odiosa, e propôs a instalação de um tribunal civil na província, com um presidente excelente e onde todas as cidades teriam um advogado próprio. Como sabia que os rigores passados haviam gerado certo ódio contra ele, para purgar os ânimos do povo e ganhá-lo para si, quis mostrar que, se ocorrera alguma crueldade, ela não se originava dele, mas da natureza dura do ministro. Aproveitando-se de uma ocasião, certa manhã em Cesena mandou que o expusessem em praça pública, cortado em duas partes, tendo ao lado um bastão de madeira e uma faca ensanguentada. A ferocidade daquele espetáculo fez o povo ficar, ao mesmo tempo, satisfeito e estupefato[282].

À vista disso, a discussão se o príncipe novo deve ou não obedecer a moral transforma-se necessariamente, ao longo do opúsculo, no dilema entre ser amado ou temido. Como em outras ocasiões do livro, a resposta está em que o ator político de *virtù* deve orientar-se pelo humor da fortuna: buscar ser amado ou temido conforme requisitado por ela. Maquiavel pondera no capítulo XVII: “é melhor ser amado ou temido? A resposta é que seria de desejar ser ambas as coisas, mas, como é difícil combiná-las, é muito mais seguro ser temido que amado, quando se tem de desistir de uma das duas”[283]. A dificuldade para o príncipe, nessa luz, argumenta o autor de *Machiavellian*

[282] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VII. p. 33.
[283] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. XVII, p. 82.

Moment, seria de que "para ser amado leva tempo"[284], visto que é apenas "no contexto da longa-duração – na eternidade da razão, na antiguidade do costume – que reside a legitimação"[285].

Com essas palavras, Pocock intenciona fazer ver duas coisas. Primeiro, em *O Príncipe*, deparamo-nos com uma versão nua da *virtù*: aquela que tem em mira o sucesso de um único sujeito. Segundo, a sobreposição da *virtù* nua sobre a razão e o costume funciona apenas no curto prazo, quer dizer, para príncipes novos, inaptos ou impossibilitados em fundar reinos ou repúblicas. E sendo a *virtù* uma habilidade para curto prazo apenas, forçoso é remontar às duas únicas agências habilitadas a criar – em conjugação com a *virtù*, é claro – um contexto de estabilidade (mesmo de amor) entre os humanos: o costume, que estabilizou a segunda natureza, tal como acontece em reinos e repúblicas aristocráticas, e a *virtù* do fundador republicano, que estabilizou a essencialidade humana da participação política. "Uma vez que legisladores estabeleceram repúblicas altamente estáveis", afirma Pocock, "devemos nos voltar para a teoria maquiaveliana da república a fim de conhecer o que ele pensa sobre a estabilização da vida política; o que parece apontar para a mesma direção do esforço de resolver o enigma do capítulo XVI, quando *O Príncipe* conclui com a apaixonada 'exortação para liberar a Itália dos Bárbaros'"[286]. Interpela Maquiavel a seus leitores contemporâneos no último parágrafo do capítulo XVI de *O Príncipe*, o último do livro:

> não se deve, portanto, deixar passar essa ocasião para que a Itália, depois de tanto tempo, veja surgir seu redentor. Não posso exprimir com que amor ele seria recebido em todas as províncias que sofreram devido a esses aluviões externos, com que sede de vingança, com que obstinada fé, com que piedade, com que lágrimas! Que portas se lhe fechariam? Que povo lhe negaria obediência? Que inveja se lhe oporia? Que italiano se negaria a segui-lo? A todos repugna esse bárbaro domínio. Assuma, portanto, vossa ilustre Casa esta tarefa, como o ânimo e a esperança com que se assumem as empresas justas, para que, sob sua insígnia, seja esta pátria enobrecida[287].

Mas eis a questão: a quem se endereça o enigmático capítulo XXVI? Aos príncipes novos ou fundadores de repúblicas? A quem se endereça, afinal,

---

[284] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 177.
[285] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 177.
[286] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 180. Colchetes meus.
[287] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. XVI. p. 131. Colchetes meus.

O Príncipe enquanto tal? Como vimos, a tese de Pocock sobre o opúsculo dá conta de que ele não retrata apenas o príncipe novo, porém todas as categorias de inovadores. Retoricamente então *O Príncipe* se endereçaria aos príncipes novos e aspirantes a príncipes novos. E mais especialmente à Casa dos Medici, a quem ele é nominalmente dedicado, na figura do príncipe novo de Florença, Lorenzo. Conceptualmente, no entanto (a bem dizer, para o bom leitor do opúsculo), sua intenção seria de convencer da curta vida, ou ao menos da vida acidentada, à qual está predestinado todo e qualquer principado (novo ou hereditário). E assim quiçá animar uma república que unisse toda a Itália. No fundo, a esperança de Maquiavel, na leitura de Pocock, seria de que algum príncipe de grande *virtù* militar (Lorenzo ou outro príncipe da mesma estirpe, ou mesmo um líder republicano) pudesse transformar sua virtude marcial em *virtù* civil. O historiador de Cambridge conclui: "se ele [um possível libertador da Itália] fizer menos, ele [não obstante toda a *virtù* demonstrada como conquistador] será um 'príncipe novo' num baixo sentido, uma vítima da fortuna [como Bórgia], obrigada a viver no presente; mas se ele for da magnitude de Moisés, Rômulo e Teseu, o exército que comanda [de súditos] provavelmente se desdobrará num povo [num conjunto de cidadãos, numa agência de grupo]"[288]. Ele cessará de viver no turbilhão entre *virtù* e fortuna, e passará a ocupar o lugar da universalidade humana, o habitat natural de todo animal político: a república.

♦ ♦ ♦

Logo no início do capítulo de seu *Machiavellian Moment* consagrado a discutir os *Discursos à primeira década de Tito Lívio*, Pocock volta a repercutir *O Príncipe*, exatamente a passagem do capítulo V em que o pensador florentino declara que a incursão de um príncipe novo numa república o expõe mais à fortuna do que sua investida em principados hereditários. E o comentador o faz na intenção de demonstrar que o costume republicano é muito mais do que uma forma contingente à qual os cidadãos simplesmente adeririam, por hábito e uso. No contexto das repúblicas (populares, obviamente), o costume responderia a algo como uma *forma contingente com*

[288] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 181. Colchetes meus.

conteúdo, por isso, a uma *universalidade* humana encampada e defendida pelos próprios cidadãos: sua animalidade política. Tal seria a razão de certa "memória da liberdade" não abandonar os membros de uma república dominada, causando sérios problemas para um príncipe novo. Essa lembrança chegaria mesmo a virtualmente impossibilitar a reconciliação da ex-república com um governo do tipo autocrático. Como afirma Maquiavel neste capítulo de *O Príncipe*, "quem se torna senhor de uma cidade habituada a viver livre [uma república, portanto] e não a destrói pode esperar ser destruído por ela, porque ela sempre tem por refúgio, na rebelião, o nome da liberdade e suas antigas ordenações, que nem o passar do tempo nem os benefícios jamais farão esquecer"[289]. Um pouco mais à frente, ainda ano mesmo capítulo, o secretário também diz: "nas repúblicas (…) há mais vida, mais ódio, mais desejo de vingança. Nelas, a memória da antiga liberdade não as deixa nem as pode deixar repousar, e, por isso, o meio mais seguro [para quem deseja conquistá-las] é aniquilá-las ou habitá-las"[290]. Na interpretação de Pocock, todo esse furor e fervor republicano tem sede numa experiência de participação cívica que mudou as naturezas dos cidadãos republicanos "de uma maneira que o costume não conseguiria"[291]. Interpreta o historiador de Cambridge que "o costume poderia no máximo afetar a segunda natureza (ou natureza adquirida), mas se era a finalidade do homem ser um cidadão ou animal político, foi sua natureza original ou *prima forma* [isto é, sua *razão de ser*] que se viu desenvolvida, e desenvolvida irreversivelmente pela experiência do *vivere civile*"[292].

Desse modo, aquilo que se tinha por *virtù* em *O Príncipe* – a ação nua, instrumento para o sucesso individual –, no campo *Discursos*, não vai sem uma *prima forma* compartilhada, ou seja, não vai sem uma instância de legitimidade (da ordem de uma universalidade abstrata mínima) enquanto subjacente à empiria das ações particulares (a *virtù*). De maneira que o propalado modo de ação dos animais (astúcia e força), muito presente no contexto ilegítimo de *O Príncipe*, no contexto republicano dos *Discursos* é reservado unicamente aos inimigos: Estados com os quais se faz guerra ou conspiradores interessados na

[289] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. V, p. 24. Colchetes meus.
[290] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. V, p. 24. Colchetes meus.
[291] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 184.
[292] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 184. Colchetes meus.

derrubada da república. Elucida Maquiavel, já nas linhas do seu escrito ofertado às repúblicas:

> ainda que o uso da fraude em qualquer ação seja detestável, no manejo da guerra é coisa louvável e gloriosa; e todo aquele que, com a fraude, vence o inimigo é tão louvado quanto quem vence com as forças (...) [No entanto] Direi apenas que não considero gloriosa aquela fraude que leve a romper a fé dada e os pactos feitos; porque com ela, ainda que se conquiste, às vezes, estado e reino, como acima vimos, nunca se conquistará a glória. Falo, sim [para atingir a glória], daquela fraude que uses com o inimigo que não confia em ti [ou seja, para além também das alianças externas], que consiste exatamente no manejo da guerra[293].

São ideias como essas que fundamentariam um significativo apagamento da noção de aparência (da ilusão, engano e fraude) no ambiente republicano dos *Discursos*; tão necessária para o príncipe conquistar e manter seu poder na conjuntura caótica dos principados (quando então de uma relação direta e imediata entre *virtù* e fortuna). Contudo, aqui devemos tomar bastante cuidado, uma vez que Pocock não avaliza a famosa tese de que a figura abstrata do Estado – a chamada razão de Estado – teria feito sua primeira aparição teórica em *O Príncipe*. Como se arte de governar e razão de Estado dissessem um e o mesmo.

No conhecido livro *As artes de governar*, Senellart explica com minúcia que há ao menos duas espécies dos chamados espelhos de príncipe – gênero do qual faz parte *O Príncipe* de Maquiavel, comprometido em aconselhar autocratas. A primeira espécie, na qual se arrolaria o opúsculo maquiaveliano, e que tem seu encerramento em meados do século XVI, jamais faz qualquer menção a um desprendimento do Estado com relação ao seu governante. Já a segunda espécie, e que não apareceu antes da segunda metade do século XVI, insufla justamente pela criação de um *status* independente ao poder de seu próprio príncipe. Quanto à primeira espécie, esclarece Jack Hexter que o emprego do conceito de Estado por Maquiavel não implica qualquer qualidade substantiva e impessoal. Para pensadores políticos renascentistas como o secretário florentino, o Estado é ou bem *status regi* – "focado no governante e

---

[293] MAQUIAVEL, N. *Discursos à primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, Livro III, Cap. XL, p. 441. Colchetes meus (Originalmente de 1517).

nos atos de governança”[294] – ou bem *status regni* – “ordem, estrutura política e modo de vida do governado”[295]. Em ambos os casos, um *status* estritamente pessoal. E se é verdade, completa Senellart, que Maquiavel em *O Príncipe* “rejeitava todo modelo transcendente [da escolástica ou da filosofia antiga], era para realçar a transcendência do príncipe em relação ao resto dos homens”[296]. Ou seja, nunca para elevar a ideia de que tudo pudesse ou mesmo devesse ser feito em nome de um Estado abstrato; de que valeria praticar toda e qualquer ação se a finalidade fosse manter a unidade abstrata de uma identidade nacional. Daí por que não se poderia deixar de notar como, em *O Príncipe*, *mantenere lo stato* não é diferente de “manter o príncipe no Estado”[297]. Como afirma Skinner sobre o mesmo assunto,

> o passo decisivo deu-se com a mudança da ideia do governante ‘conservando seu estado’ – o que significava apenas que defendia sua posição – para a ideia de que existe uma ordem legal e constitucional distinta, a do Estado, que o governante tem o dever de conservar. Um efeito dessa transformação foi que o poder do Estado, e não o do governante, passou a ser considerado a base do governo. E isso, por sua vez, permitiu que o Estado fosse conceitualizado em termos caracteristicamente modernos – como a única fonte da lei e da força legítima dentro de seu território, e como o único objeto adequado da lealdade de seus súditos[298]

Nos *Discursos*, portanto – ao menos nesse ponto, seguindo a mesma toada de *O Príncipe* –, manter a república não será diferente de... manter o autogoverno republicano! Não será diferente do que preservar uma cidadania ativa; do conceito de Estado republicano como o *status* de todo e cada cidadão.

Por tudo isso que se viu na presente seção, parece-me ser seguro dizer que, para Pocock, a grande novidade trazida por *O Príncipe* não estaria contida propriamente na análise dos principados, mas em sua relação nada usual com as repúblicas, em sua transição para com a temática dos *Discursos*. Nessa rota de *O Príncipe* aos *Discursos*, a inovação seria então de que a passagem da *virtù* principesca (calcada na aparência) à *virtù* republicana (calcada na *prima*

---

[294] HEXTER, J. Il principe and lo stato. p. 118.
[295] HEXTER, J. Il principe and lo stato. p. 118.
[296] SENELLART, M. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 61 (Originalmente de 1995).
[297] HEXTER, J. Il principe and lo stato. p. 120.
[298] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. Volume I. p. 9-10.

forma humana) nada teria que ver com um suposto fato de que a república não estivesse ao alcance destrutivo da fortuna como, do contrário, aconteceria com o principado. Na interpretação de nosso comentador, essa transição intencionaria apenas denotar que a república é menos suscetível à mudança e ao imprevisto dos tempos que o principado. Com efeito, a fortuna persistirá a jogar seu papel, deveras potente e ambíguo, tanto nas relações internas como nas relações externas da cidade. O ponto é somente que "enquanto o príncipe cuja *virtù* falhou perde seu *stato*, os cidadãos cuja república falhou perdem sua *virtù*, no sentido de sua cidadania"[299].

Enfim, na interpretação de Pocock, se o conceito de *virtù* singularizado na figura de um só ator político, como ocorre em *O Príncipe*, remete à ação (à ação privada contra a fortuna), por sua vez, a *virtù* republicana reportará à ação da universalidade do gênero humano enquanto tal: a ação propriamente política e coletiva. Segue, pois, valendo o axioma aristotélico em sua forma moderada: do humano como um animal político. É o que nos fará compreender, na próxima seção do capítulo, por qual razão a *virtù* comparece na teoria política de Maquiavel, aos olhos desse intérprete cambridgeano, como um instrumento para a concepção republicana de liberdade e não simplesmente como seu sinônimo.

2.4 O momento maquiaveliano nos *Discursos à primeira década de Tito Lívio*: ou quando a *virtù* caminha de par com a liberdade

Escrito entre 1513 e 1517, os *Discursos à primeira década de Tito Lívio* são em parte fruto da apresentação e discussão das ideias de Maquiavel nas reuniões de estudo na casa de Bernardo Rucellai (de conhecida família aristocrática florentina), a partir de 1516. Embora muito respeitado (e por isso mesmo convidado para esses encontros da elite), Maquiavel era ali um estranho no ninho: dentre os presentes, o único membro das camadas populares da cidade de Florença. Tendo isso em mente, não é com surpresa que se recebe a interpretação pocockiana segundo a qual os *Discursos* possam ser "melhor interpretados como um sistemático afastamento do

[299] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 185.

paradigma veneziano [isto é, do hegemônico paradigma republicano de acento estreito em voga à época de Maquiavel] e como uma busca difusa das consequências desse dissenso"[300]. Entretanto, se o paradigma veneziano não é o encarregado de ditar as regras dos *Discursos*, qual então?

Do mesmo modo que *O Príncipe*, os *Discursos* se iniciam com uma série de tipologias disjuntivas de como nascem e se mantêm os Estados. Dessa vez, contudo, Maquiavel concentra-se em tipologias de como nascem e mantêm-se os Estados como tais, e não em classificações relacionadas aos seus inovadores (legisladores e conquistadores de Estados). Assim, no primeiro capítulo dos *Discursos*, o pensador florentino afirma que as cidades são criadas pelos que nasceram no lugar e sempre foram livres (como aconteceu com Veneza e Esparta) ou então por forasteiros. Nessa segunda ramificação, os forasteiros podem ser livres ou dependerem de outros. Sobre o segundo caso, dos forasteiros dependentes, declara ser o que ocorreu com as

> colônias mandadas por repúblicas ou por príncipes para aliviarem suas cidades de habitantes, ou para defenderem as terras recém-conquistadas que desejam manter com segurança e sem despesas; cidades desse tipo o povo romano edificou diversas, por todo o seu império: também podiam ser edificadas por um príncipe, não para servir-lhe de morada, mas de glória; como a cidade de Alexandria, edificada por Alexandre[301].

Diz ainda Maquiavel que "semelhante a essa [forma de fundação dependente] foi a edificação de Florença, sob o império romano"[302]. E conclui: "como tais cidades não são livres na origem, raras são as vezes em que realizam grandes progressos, e entre elas é possível contar as que são capitais de reinos"[303]. Já no caso das cidades fundadas por forasteiros livres, afirma que "são livres os edificadores das cidades quando alguns povos, quer sob o comando de um príncipe, quer por si mesmos, são obrigados a abandonar a terra natal e a buscar por novos locais, seja por doença, por fome ou por guerra: estes ou

[300] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 186. Colchetes meus.
[301] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap. I, p. 9.
[302] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap. I, p. 9. Colchetes meus.
[303] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap, I. p. 9.

habitam as cidades que encontram nas terras que conquistam, como fez Moisés, ou edificam novas, como fez Enéias”[304].

No que diz respeito particularmente a Roma – sem segredo, a cidade que constitui o objeto de estudo dos *Discursos* –, adianta-se nesse primeiro capítulo que, tenha sido ela edificada por nascidos no lugar ou por forasteiros, o que se sabe é que teve início livre, “sem depender de ninguém”[305]. Porém, é somente a partir do segundo capítulo do livro que o secretário começará a dilucidar o porquê de mirar em seu estudo a Roma antiga e não qualquer outra cidade republicana, do presente ou passado, como Veneza, Esparta ou Florença.

Na abertura do segundo capítulo dos *Discursos*, Maquiavel comunica a seu leitor que nesta obra abordará apenas as cidades nascidas livres, dentre as quais não se encontra a sua própria cidade-natal, Florença – a primeira a ser então eliminada. E é de suma importância perceber que, por enquanto, o termo “livre” é dito no sentido daquelas cidades que se fundaram a si mesmas, e que assim se encontram livres do jugo externo – nunca, pois, no sentido estrito de um governo interno civil e republicano. Entre essas cidades proclamadas livres (portanto, no sentido de independência a todo poder externo), incluem-se aquelas que receberam todas as leis de uma só vez (por um legislador), como Esparta, e as que receberam as leis ao acaso (no curso e fluxo dos tempos), como Roma e Veneza.

À primeira vista, a mensagem do capítulo parece ser de que somente as cidades do primeiro tipo podem chegar à perfeição, porque

> pode considerar-se feliz a república à qual caiba por sorte um homem tão prudente que lhe dê leis de tal modo ordenadas que seja possível viver com segurança sob tais leis, sem precisar corrigi-las. E vê-se que Esparta as observou por mais de oitocentos anos sem as corromper ou sem nenhum tumulto perigoso: e, pelo contrário, é em certo grau infeliz a cidade que, não tendo encontrado um ordenador prudente, precisou reordenar-se por si mesma[306].

No entanto, mais ao fim desse mesmo capítulo segundo, Maquiavel perspectivará o seu próprio argumento com a subsequente declaração:

---

[304] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap, I. p. 9.
[305] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap, I. p. 11.
[306] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap. II, p. 13.

> embora Roma não tivesse um Licurgo [como Esparta] que no princípio a ordenasse de tal modo que lhe permitisse viver livre por longo tempo, foram tantos os acontecimentos que nela surgiram (...) que aquilo que não fora feito por um ordenador foi feito pelo acaso. Porque, se Roma não teve a primeira fortuna, teve a segunda; pois se suas primeiras ordenações foram insuficientes, nem por isso a desviaram do bom caminho que a pudesse levar à perfeição[307].

Algo semelhante a Roma teria se passado com os venezianos, cujo "modo [de governo] lhes foi ditado mais pelo acaso que pela prudência de quem lhes deu as leis"[308]. E que trajetórias foram essas, a de Roma e Veneza? Iniciemos por Roma.

A cidade de Roma nasceu como um reino, fundada por Rômulo, e dessa maneira permaneceu por mais de duzentos anos. Mas como a finalidade de Rômulo era "fundar um reino e não uma república, quando aquela cidade se tornou livre, faltavam-lhe muitas coisas que cumpria ordenar em favor da liberdade [isto é, em favor do regime republicano de governo], coisas que não haviam sido ordenadas por aqueles reis"[309]. E como diversos reis em sequência acabaram por se tornar tiranos, perderam o Estado para uma nova forma de governo. Num primeiro momento, perderam-no para uma república mista aristocrática, pois aqueles que depuseram a monarquia, "ao constituírem imediatamente dois cônsules para ficarem no lugar dos reis, na verdade depuseram em Roma o nome, mas não o poder régio: de tal forma que, como só tivesse cônsules e senado, aquela república vinha a ser a mescla de duas qualidades das três acimas citadas, ou seja, principado e optimates"[310]. Essa república mista aristocrática, porém, também não durou muito tempo como a autoridade da cidade (tão somente cerca de quinze anos), haja vista que "tornando-se a nobreza romana insolente pelas razões que abaixo se descreverão, o povo sublevou-se contra ela; e assim, para não perder tudo, ela foi obrigada a conceder ao povo a sua parte, e, por outro lado, o senado e os

---

[307] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap. II, p. 18. Colchetes meus.
[308] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap. VI, p. 27. Colchetes meus.
[309] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito *Lívio*. Livro I. Cap. II, p. 18. Colchetes meus.
[310] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap. II, p. 19.

cônsules ficaram com tanta autoridade que puderam manter suas respectivas posições naquela república”[311].

Tais “razões que abaixo se descreverão” acerca da insolência dos nobres em direção ao povo de Roma (ou seja, os conteúdos narrados nos próximos capítulos dos *Discursos*) serão, na leitura do historiador de Cambridge, bastante reveladoras. Segundo ele pensa, tratar-se-á justamente nessas “razões” da apresentação das duas mais “ousadas e envolventes”[312] hipóteses oferecidas por Maquiavel nos *Discursos*. A primeira delas: a tese do conflito político como elemento fundamental da melhor república possível. E a segunda delas: de que o governo conflitivo não pode deixar de ser um governo rigorosamente misto.

Sobre essas duas tópicas basilares, diz o pensador florentino que o conflito sócio-político em Roma desaguou em ordenações políticas plebeias – notadamente na criação do tribunato da plebe – exatamente porque o conflito nessa cidade não foi sem as austeras balizas de um governo misto largo: a criação de uma estrutura de *checks and balances* que envolveria toda a cidade. Afirma ele que

> faltando os Tarquínios [a última linhagem de reis romanos], que com o medo refreavam a nobreza, foi preciso pensar numa nova ordenação que produzisse o mesmo efeito produzido pelos Tarquínios em vida. Por isso, depois de muitas confusões, tumultos e perigos de perturbações, surgidos entre a plebe e a nobreza, chegou-se à criação dos tribunos, para segurança da plebe; e 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[313] (...) e assim se criaram os tribunos da plebe, tornando-se assim mais estável o estado daquela república, visto que as três formas de governo tinham sua parte. E foi-lhe tão favorável a fortuna que, embora se passasse do governo dos reis e dos optimates ao povo, por aquelas mesmas fases e pelas mesmas razões acima narradas, nunca se privou de autoridade o governo régio para dá-lo aos optimates, e não se diminuiu de todo a autoridade dos optimates, para dá-la ao povo; mas, permanecendo mista, constitui-se uma república perfeita: perfeição a que se chegou devido à desunião entre plebe e senado[314].

[311] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap. II, p. 19.
[312] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 196.
[313] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap. III, p. 21. Colchetes meus.
[314] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap. II, p. 19.

No capítulo quarto – dando ainda prosseguimento à tônica mais descritiva e preparativa dos capítulos anteriores –, Maquiavel exibe as consequências factuais do conflito, bem como da instituição do tribunato da plebe, na geração das boas leis e manutenção da liberdade interna de Roma. Causas essas por sua vez da liberdade externa dessa cidade. Primeiramente, quanto à liberdade externa, afirma que "a fortuna e a milícia foram razões do império romano, mas também me parece que quem diz tais coisas não se apercebe de que onde há boa milícia é preciso que haja boa ordem [liberdade interna], e raras são as vezes em que deixa de haver também boa fortuna"[315]. Com mais detalhes, respeitante à liberdade interna, assevera que:

> todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles [povo e nobres], como facilmente se pode ver que ocorreu em Roma; porque dos Tarquínios aos Gracos, durante mais de trezentos anos, os tumultos de Roma raras vezes redundaram em exílio e raríssimas vezes em sangue[316] (...) E se alguém dissesse: os modos eram extraordinários, quase ferozes, ver o povo junto a gritar contra o senado, o senado contra o povo, a correr em tumulto pelas ruas, a fechar o comércio, a sair toda a plebe de Roma, são coisas que assustam quem as lê, e não poderia ser diferente; digo que toda cidade deve ter os seus modos para permitir que o povo desafogue sua ambição, sobretudo as cidades que queriam valer-se do povo nas coisas importantes; a cidade de Roma, por exemplo, tinha este modo: quando o povo queria obter uma lei, ou fazia alguma das coisas acima citadas ou se negava a arrolar seu nome para ir à guerra, de tal modo que, para aplacá-lo, era preciso satisfazê-lo em alguma coisa. E os desejos dos povos livres raras vezes são perniciosos à liberdade, visto que nascem ou de serem oprimidos ou da suspeita que virão a sê-lo. E, em sendo falsas tais opiniões, há sempre o remédio das assembleias, nas quais surja algum homem de bem que, discursando, lhes mostre que se enganam: e os povos, como diz Túlio, mesmo sendo ignorantes, são capazes de entender a verdade e facilmente cedem, quando a verdade lhes é dita por homem digno de fé[317].

Para os capítulos que se seguem nos *Discursos*, "o palco agora", diz Pocock, "está [finalmente] preparado para Maquiavel oferecer as ousadas e envolventes hipóteses que estão na fundação dos *Discorsi*"[318]. De maneira que as razões teóricas mais profundas de tais hipóteses – a princípio, duas hipóteses: o conflito político e o governo misto largo – são assim reservadas

---

[315] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito *Lívio*. Livro I. Cap. IV, p. 21. Colchetes meus.
[316] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap. IV, p. 22. Colchetes meus.
[317] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap. IV, p. 22-23.
[318] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 196. Colchetes meus.

para as discussões dos capítulos V e VI. Tais capítulos dos *Discursos* desenvolvem alguns dos sinais teóricos já emitidos nos capítulos precedentes, especialmente em repercussão a trechos como o do capítulo IV, quando declara o florentino que "em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles"[319].

Mas quais seriam, afinal, esses dois humores citadinos dos quais tanto o secretário disserta nos capítulos introdutórios dos *Discursos*? Leitores de *O Príncipe* não deixarão de rememorar um famoso trecho do capítulo IX daquele livro no qual seu autor argumenta: "em todas as cidades, existem esses dois humores diversos, que nascem da seguinte razão: o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo; desses dois apetites opostos, nasce nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença"[320].

Na abertura do capítulo V dos *Discursos*, Maquiavel tem certamente esses liames do capítulo IX de *O Príncipe* em mente quando afirma que "todos os que com prudência constituíram repúblicas entre as coisas mais necessárias que ordenaram esteve a constituição de uma guarda da liberdade"[321]. E, acerca do assunto, lança uma dúvida fundamental: "como em toda república há homens grandes e populares, não se sabe bem em que mãos é melhor depositar tal guarda"[322]. Antes de explorar as interpretações de Pocock desse capítulo, convém outra vez acompanhar o argumento do próprio Maquiavel com um pouco mais de vagar e cuidado.

♦ ♦ ♦

Para a indagação "onde se deposita com mais segurança a guarda da liberdade", de acordo com o autor dos *Discursos*, as alternativas são as seguintes: ou bem no povo ou bem nos grandes. E no que tange à diferença do humor do povo e o dos grandes, ele afirma: "sem dúvida, se considerarmos o objetivo dos nobres e o dos plebeus, veremos naqueles grande desejo de

[319] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap. IV, p. 22.
[320] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. IX, p. 45.
[321] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap. V. p. 24.
[322] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap. V. p. 24.

dominar e nestes somente o desejo de não ser dominado”[323]. Assevera ainda que, para esse dilema da guarda da liberdade, já haveria uma dupla resposta para a qual recorrer na história do republicanismo, uma vez que Esparta e Veneza colocaram a guarda da liberdade nas mãos dos nobres enquanto Roma a colocara nas mãos do povo. Com isso, a princípio, “se remontássemos às razões, haveria argumentos de ambas as partes; mas, se examinássemos os resultados ficaríamos do lado dos nobres, visto que a liberdade de Esparta e de Veneza teve vida mais longa que a de Roma”[324].

Perceba-se, contudo, como a partir desse ponto dos *Discursos* a questão do melhor regime de governo deixa de estar atrelada ao problema da fundação – se por um legislador ou pelo acaso. Desse momento em diante, todos os esforços teóricos são endereçados ao problema da guarda da liberdade (da distribuição das magistraturas internas) – e então não mais opõe Esparta a Roma e Veneza, mas Roma a Veneza e Esparta. E se é assim, atentemo-nos tanto às “razões” quanto aos “resultados” de romanos, venezianos e espartanos no raciocínio de Maquiavel no capítulo.

Num primeiro momento, observemos quais são as chamadas *“*razões”. No que concerne a elas, vale a pena citar um longo trecho do capítulo V:

> indo às razões, direi, vendo primeiro o lado dos romanos, que se deve dar a guarda de uma coisa àqueles que têm menos desejo de usurpá-la. E, sem dúvida, se considerarmos o objetivo dos nobres e o dos plebeus, veremos naqueles grande desejo de dominar e nestes somente o desejo de não serem dominados e, por conseguinte, maior vontade de viver livres, visto que podem ter menos esperança de usurpar a liberdade do que os grandes; de tal modo que, sendo os populares encarregados da guarda de uma liberdade, é razoável que tenham mais zelo e que, não podendo eles mesmo apoderar-se dela, não permitirão que outro se apoderem. Por outro lado, quem defende a ordenação espartana e veneziana diz que quem põe a guarda nas mãos de poderosos realiza duas boas ações: uma é satisfazer mais a ambição deles, que, tendo mais participação na república com tal bastão em mãos, têm mais motivo para contentamento; outra é que negam certo tipo de autoridade aos ânimos inquietos da plebe, razão de infinitas dissensões e tumultos numa república, capazes de causar alguma reação desesperada à nobreza, o que, com o tempo, produzirá maus efeitos[325].

[323] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap. V, p. 24.
[324] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap. V, p. 24.
[325] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap. V, p. 24.

Fundamental a meu ver é notar como a argumentação do excerto pode ser lida de tal maneira a equalizar um desejo que antes se mostrava completamente assimétrico entre os grandes e o povo. Pois, anteriormente, tudo se passava como se o povo encarnasse o agente da liberdade (sujeito de um desejo por participação política) enquanto os grandes incorporassem os agentes da dominação (sujeitos de um desejo de participação política exclusiva). Enunciado de outro modo, se em passagens prévias dos *Discursos* o povo aparentava desejar tão somente não ser dominado (participar do governo da cidade) ao passo que os grandes tencionavam dominar (tomar a liberdade alheia), agora, o povo parece objetivar o mesmo desejo que os grandes: exercer sozinho o poder. Vale reler as palavras do próprio autor: "não podendo eles mesmos [o povo] apoderar-se dela [da liberdade], não permitirão que outros se apoderem"[326]. Para corroborar essa tese, poder-se-ia recorrer a outro trecho do mesmo capítulo no qual Maquiavel emprega tom semelhante, quando diz: "e, realmente, quem discorresse bem sobre uma coisa e outra poderia não saber o que escolher para encarregar da guarda de tal liberdade, por não saber que tipo de humor é mais nocivo a uma república, se aquele que deseja manter as honras já conquistadas ou o que deseja conquistar as que não tem"[327].

Dessa forma, uma possível interpretação para esses trechos dos *Discursos* é que a diferença entre o desejo dos grandes e o do povo diria respeito unicamente a uma diferença de probabilidade fática em tomar as magistraturas da cidade para si, e não a uma diferença propriamente de natureza entre as duas maneiras de desejar. Como conclusão – digamos, por "razão" e não por "resultados" – desvendar-se-ia que ambos, tanto os grandes como o povo, difundem temperamentos simetricamente ambiciosos: objetivam arrebatar e concentrar toda a autoridade da cidade. Com a simples diferença que o povo seria dotado de uma capacidade menor de consumá-lo.

E no que tange ao critério dos "resultados", o que dizer? "E no fim, quem examinar tudo sutilmente", promulga o florentino, "chegará a esta conclusão: ou se pensa numa república que queira fazer um império, como Roma, ou numa à

---

[326] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap. V, p. 24. Colchetes meus.
[327] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap. V, p. 25. Colchetes meus.

qual baste manter-se [fechada: sem expansão ou inclusão de magistraturas]. No primeiro caso, é necessário fazer tudo como Roma; no segundo, pode-se imitar Veneza e Esparta, pelas razões e pelos modos que diremos no próximo capítulo”[328].

Conforme prometido, o secretário arremata o movimento do raciocínio no capítulo que se segue, o capítulo V. Diz ele que “Esparta instituiu um rei e um pequeno senado para governá-la; Veneza não dividiu o governo com nomes, mas, sob uma mesma denominação, todos os que podem administrar chamam-se gentis-homens”[329]. E então explica que, a despeito de Veneza ter sido ajustada ao acaso e Esparta desde o início por um único legislador, as duas cidades optaram igualmente por depositar a guarda da liberdade nas mãos dos nobres. Esparta e Veneza conscientemente escolheram por evitar a imperialização do Estado e a inclusão de novas magistraturas; o que houvera acontecido com Roma.

De Veneza e sua constituição *stretta*, nascida no desenrolar da contingência dos tempos, comenta Maquiavel que

> esse modo lhes foi ditado mais pelo acaso que pela prudência de quem lhes deu as leis: porque, uma vez reunidos sobre os escolhos onde agora fica aquela cidade (...) seus habitantes cresceram tanto em número, que, para viverem juntos, precisavam de leis, e assim ordenaram uma forma de governo; e, reunindo-se eles amiúde em conselhos, para deliberar sobre a cidade, quando lhes pareceu ser seu número suficiente para constituírem uma vida política, vedaram a todos que ali passassem a morar o acesso à participação em seu governo; e, com o tempo, por se encontrarem naquele lugar muitos habitantes fora do governo, para se dar reputação aos que governavam, estes foram chamados gentis-homens, e os outros, populares[330]

De Esparta e sua constituição *stretta*, da autoria de um excelente legislador, aponta o secretário que essa cidade “era governada por um rei e um pequeno senado. Pôde manter-se assim por longo tempo porque, havendo em Esparta poucos habitantes, vedando-se o acesso a quem ali fosse morar e acatando-se as leis de Licurgo com reverência (cuja observância delimitava

[328] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap. V, p. 25.
[329] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap. VI, p. 27.
[330] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap. VI, p. 27-28.

todas as razões para tumultos), puderam todos viver unidos por muito tempo”[331].

Por fim, de Esparta, Veneza e Roma conjuntamente, Maquiavel conclui:

> e sem dúvida acredito que, se for possível manter as coisas equilibradas desse modo [tal como fizeram Esparta e Veneza], ter-se-á verdadeira vida política e verdadeira paz numa cidade. Mas, como todas as coisas humanas estão em movimento e não podem ficar paradas, é preciso que estejam subindo ou descendo; e a muitas a que a razão não nos induz somos induzidos pela necessidade [como aconteceu com Roma]: 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[332].

A essa altura, a hipótese do autor dos *Discuros* parece ser a seguinte: revelando que, ao fim e ao cabo, o desejo do povo não tem outro objetivo senão o mesmo que o dos grandes – isto é, esclarecendo as razões humanas subjacentes a toda república: o desejo de comandar dos humanos em geral –, o real dilema para o tema da guarda da liberdade residiria em atender aos imperativos da fortuna, no sentido mesmo de um positivismo político. Com efeito, o verdadeiro dilema estaria entre constituir uma república instada pelo próprio mundo a crescer e conquistar império, como Roma, ou uma república que estivesse em condições de apenas manter sua independência externa, como Esparta e Veneza. Pocock parece interpretar desse exato modo quando, sobre a economia argumentativa desses capítulos iniciais dos *Discursos*, afirma que “o tipo ideal de um governo perfeitamente estável já fora equalizado com a predominância aristocrática”[333], pelo intermédio da apresentação das soluções históricas de Esparta e Veneza. Já não se nutririam dúvidas de que, apesar de ambiciosos (tanto quanto o povo), os nobres demonstrar-se-iam mais bem preparados para exercer a autoridade da cidade, e assim mantê-la estável e pacificada interna e externamente.

Portanto, para Pocock, no quadro romano de uma república mista ampla (da liberdade interna com um acento alargado), a distribuição de magistraturas estaria diretamente relacionada, mesmo condicionada, às conjunturas da

---

[331] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap. VI, p. 28.
[332] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I. Cap. VI, p. 32. Colchetes meus.
[333] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 197.

liberdade externa, prescritas pela fortuna. Nesse cenário excepcional romano, inferiria ele, "a associação crucial é entre a política externa e a distribuição interna do poder"[334]; já que nos capítulos V e VI dos *Discursos* Maquiavel "não está falando de distribuição de poder ou da construção de uma constituição, tanto quanto está explorando a relação entre a *virtù* militar e a *virtù* política"[335]. Roma fora levada a expandir-se devido às inconstâncias das coisas do mundo, ela se viu obrigada a "armar o povo [é, aliás, nesse sentido específico que se poderia apontar o povo como guarda da liberdade], sofrer dos conflitos causados pela sua demanda por mais poder, e [posteriormente] fazer concessões a essas demandas [quando criou o tribunato da plebe]"[336].

Questiono-me, entretanto, se acaso seria de fato esse o sentido da interpretação de Pocock sobre os *Discursos*. De minha parte, penso acontecer algo diferente em sua leitura. É bem verdade que seu comentário é deveras cerrado e, em muitos momentos, tão sofisticado quanto de difícil entendimento. Acredito, no entanto, que tal incompreensão possa advir justamente da originalidade e refinamento de seu argumento. A vantagem de seguir por esse caminho – da correção de uma trajetória equivocada – é colocar em pauta uma interpretação altamente difundida da leitura pocockiana de Maquiavel[337]. Mas como se poderia interpretar diferentemente a leitura que Pocock empreende do florentino diante de palavras tão fortes como essas que acabamos de ler, oriundas da própria pena do historiador de Cambridge? Dedico-me a remediá-lo a partir de agora.

♦ ♦ ♦

Na vertente interpretativa acima destacada, aventei a possibilidade de que as "razões" aconselham a desacreditar da bondade do desejo dos humanos em geral e, por consequência, a conceber a declarada guarda popular da liberdade nos *Discursos* como um simples adendo prático e de "resultados" ao tradicional ideal aristocrático da *politeia* aristotélica. Dito de

---

[334] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 198.
[335] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 197.
[336] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 198. Colchetes meus.
[337] Cf. CARDOSO, S. Em direção ao núcleo da 'obra Maquiavel': sobre a *divisão social* e suas interpretações. *Discurso*. Vol. 45, Num. 2, 2016, p. 215. MCCORMICK, J. *Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's* 'Guicciardinian Moments'. *Political Theory*. Vol. 31, Num. 5, 2003, p. 623.

maneira bem direta, para esse tipo de apreciação dos *Discursos*, a guarda popular da liberdade apareceria tão somente como uma espécie de meia-*virtù*: da capacidade plebeia de exercer a ação política em acepção unicamente e exclusivamente militar.

Porém, se essa deferência ao plebeu enquanto cidadão soldado representa, com toda certeza, uma novidade em relação à Veneza e Esparta, poder-se-ia dizer o mesmo quanto à teoria política de Aristóteles? Não me parece. O próprio Pocock nos evidencia em seu livro que o critério para a cidadania militar arrogado por Maquiavel (ou seja, por Roma) é o mesmo que o encampado pelo estagirita: extensivo a todos os cidadãos, regido pela máxima de que ser cidadão é ser soldado, e ser soldado é ser cidadão. E isso é diferente do que acontecia em Esparta e Veneza, onde o exercício militar não se encontrava aberto a todos (no caso de Veneza se fazia uso inclusive de soldados mercenários). Afirma Pocock, referente à concepção maquiaveliana de cidadania militar:

> a análise da *Arte*[338] define as características morais e econômicas do cidadão guerreiro. A fim de estabelecer uma relação adequada com o bem comum, ele deve possuir uma casa e uma ocupação, para além da campanha de guerra. O critério é idêntico àquele aplicado à cidadania aristotélica, o qual deve possuir uma casa própria a governar, de modo que não seja servo de outro homem, e de maneira que seja capaz de alcançar o bem em sua própria pessoa e que assim possa apreender a relação entre o seu próprio bem e o bem da *polis*. Já o soldado mercenário é um mero instrumento na mão de outro homem; ao passo que o cidadão soldado é mais do que um instrumento nas mãos públicas, uma vez que sua *virtù* é sua mesma, e ele luta a partir do conhecimento de pelo que se luta[339].

E no que respeita aos casos de Esparta e Veneza, o historiador pronuncia: "repúblicas orientadas pelo ideal de preservação [como é o caso de Esparta e Veneza] são estáveis, mas oligárquicas, visto que não objetivam a conquista e não armam a maioria dos seus cidadãos; Esparta confiava na formidável infantaria dos poucos, e a mercantil Veneza nos contratos com mercenários"[340].

O que, com isso, procuro tornar evidente é que não haveria qualquer novidade, no interior da tradição republicana, na tese do cidadão soldado –

---

[338] *A arte da guerra*, de 1521, único livro que Maquiavel publicou em vida.
[339] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 203.
[340] POCOCK, J. *Machiavelli and Rome: the republic as ideal and as history*. In: The Cambridge Companion to Machiavelli. (Org.) NAJEMY, J. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 150. Colchetes meus.

essa tese é e sempre foi aristotélica. O que precisamos descobrir nesse momento é algo diferente: se Maquiavel para por aí nos *Discursos*. Pois não se tratava precisamente, na leitura pocockiana de Maquiavel, de uma modificação qualitativa das teses aristotélicas? De uma ampliação da base de governo da cidade? Como então poderia Pocock interpretar que, no coração dos *Discursos*, habitaria uma ideia de cidadania plebeia unicamente como cidadania militar? Para resumir, a pergunta é: essa interpretação condiz com as demais análises que efetuamos de Pocock ao longo de todo esse primeiro capítulo da tese? De novo, penso que não. Para esclarecê-lo, faz-se preciso visitar novamente Aristóteles e, como dantes, contrapô-lo a Maquiavel.

Como explica Kevin Cherry,

> a multidão que Aristóteles tem em mente será corajosa, moderada e, num grau significativo, justa; ela terá a parte da prudência chamada de *sunesis* [cuja tradução poderia ser por inteligência]. Todos esses traços são necessários para a multidão bem julgar e reivindicar a participação política. No entanto, a multidão não possui virtudes como a da magnificência e magnanimidade, nem possuirá a completa prudência. Portanto, sua partilha no governo é coletiva, antes do que a titularidade individual de um cargo. De fato, a discussão das partes mais importantes da cidade reflete a combinação da virtude militar e da *sunesis*: ele afirma que a parte militar e as partes que julgam e deliberam sob a égide da *sunesis* política estão para a cidade assim como a alma está para o corpo[341].

Assim, em primeiro lugar, faz-se necessário relembrar que a virtude da magnanimidade, na *Ética a Nicômaco*, será ainda uma virtude moral (e não intelectual, como a *phronesis*), mas uma virtude moral em especial. Mais do que dizer respeito ao ponto arquimediano entre a honra e a desonra, a magnanimidade constitui a excelência do agir moral virtuoso enquanto tal – acessível para poucos *aristoi*. Ela é a virtude que, de certa forma, recupera todas as demais virtudes: a virtude que evidencia o ator político prudente. “Parece, pois”, nas palavras do próprio Aristóteles, “que a magnanimidade é como um coroamento das virtudes, pois as realça e não pode existir sem elas. Por esse motivo, é difícil ser verdadeiramente magnânimo, porque não o é

[341] CHERRY, K. Aristotle’s ‘certain kind of multitude’. *Political Theory*. Vol. 43, Num. 2, 2015, p. 200.

possível sem ser distinto”[342]. Mais relevante ainda, entretanto, é constatar que a noção de magnanimidade provoca com que a noção de glória – o desejo de assentimento público para as nossas ações privadas – granjeie não mais do que um papel lateral na estrutura argumentativa desse tratado ético aristotélico, mesmo no *corpus* aristotélico de maneira geral. No *corpus* maquiaveliano as coisas não menos que se inverteriam: a experiência concreta e mundana da glória – a aprovação pública – passa a consistir – como já se viu mesmo em *O Príncipe* – o principal critério para a ação virtuosa, e não mais um simples meio ou instrumento de ascese aos vários níveis de uma razão abstrata. Pois se é verdade que, por um lado, a *politeia* aristotélica adote o ideal do cidadão soldado, por outro lado, ela não deixará de solidarizar-se, em seu núcleo duro, com regimes como o veneziano e o espartano: com um governo do tipo *stretto*.

Brada, contudo, uma importante dúvida acerca da construção argumentativa do *Machiavellian Moment*, qual seja: por que então de Pocock fundamentar a transição da primeira tese dos *Discursos* (do conflito político como origem da liberdade da cidade) para a segunda tese (de depositar a guarda da liberdade não mãos do povo) afirmando que, nessa passagem, Maquiavel “não está falando de distribuição de poder ou da construção de uma constituição, tanto quanto está explorando a relação entre a *virtù* militar e a *virtù* política”[343]? Por dois motivos.

Em primeiro lugar, parece-me, precisamos entender que, na leitura de Pocock, seria completamente estranho ao universo maquiaveliano argumentar no sentido da distribuição de magistraturas como elemento nodal de uma teoria política. Pois soaria completamente estranho a Maquiavel a ideia de uma constituição política perfeita, que procurasse moldar-se junto não à contingência dos tempos, mas a uma pretensa necessidade teleológica da história, como acontecia com Aristóteles. Para o autor florentino, far-se-ia necessário apenas e tão somente que essa constituição fosse republicana: que visasse incutir o dever da ação em todo e cada um de seus cidadãos, fosse ele nobre ou plebeu. Nesse sentido, sim, poder-se-ia falar de uma equalização entre tais desejos: da república bem-ordenada como aquela em que se procurasse passar de duas formas discordantes de ambição (da licença

[342] ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Livro IV, p. 220, 1124ª.
[343] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 197.

popular e da arrogância dos grandes) à variedade das ações – mesmo aos diferentes temperamentos e objetivos dos cidadãos – como diferentes manifestações de uma mesma aspiração republicana. Um Estado que apostasse, ao mesmo tempo, na peculiar capacidade de juízo do povo e na peculiar capacidade de comando dos grandes. Diferentes inclinações canalizadas doravante em vista de um desígnio maior e comum: a permanência da república. O fato é que, para tanto, não haveria uma fórmula (uma constituição) acabada. Como justifica o comentador inglês, "a república, tendo muitos líderes entre seus povos, possui uma diversidade de tipos de personalidade à sua disposição, de modo que os poucos [os *grandi*] e os muitos [o *popolo*] juntos sabem como escolhê-los: por exemplo, a escolha entre o ousado Cipião e o cauteloso Fábio O Temporizador (Cunctator), cada um dos quais o homem certo no momento certo"[344]. Nas palavras do próprio florentino, "disso provém que as repúblicas têm vida mais longa e mais demorada boa fortuna que os principados, porque podem, mais que os príncipes, acomodar-se à diversidade dos tempos, em razão da diversidade dos cidadãos que nelas há. Porque um homem que está habituado proceder de um modo nunca muda, como se disse; e, necessariamente, quando os tempos mudam e deixam de conformar-se a seu modo, advém-lhes a ruína"[345]. Daí por que afirme Pocock que o republicanismo maquiaveliano esteja assentado mais em inovações do que em formatações institucionais, prevendo antes a mudança das coisas do que a sua permanência: "sua ênfase está sempre na inovação, fortuna e *virtù*; devemos ver que os *Discursos* são em parte um tratado sobre as diferentes formas nas quais se pode assumir, pela quantidade fixa de *virtù* que há no mundo num dado momento, e de como essa quantidade pode ser conservada e canalizada"[346].

Em segundo lugar, de fato, Pocock afirma que "o plebeu enquanto cidadão romano é menos um homem desempenhando certo papel num sistema de tomada de decisão do que um homem treinado pela religião civil e a

---

[344] POCOCK, J. Machiavelli and Rome: the republic as ideal and as history. p. 152-153. Colchetes meus.
[345] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro III. Cap. IX, p. 352.
[346] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 202-203. Colchetes meus.

disciplina militar para devotar a si mesmo à pátria e carregar esse espírito para os assuntos civis”[347]. Pocock também chega a dizer que

> é evidente agora que Maquiavel esteja empregando o conceito de *virtù* armada para transformar a questão da participação dos muitos em cidadania. A maneira usual de defender um governo largo era de asserir que os muitos eram pacíficos, desejavam pouco mais do que o gozo da liberdade privada, possuíam senso comum o suficiente para rejeitar o que não era para seu próprio bem, e sagacidade moral suficiente para eleger e deferir seus superiores naturais da elite cívica [como aconteceria na teoria política aristotélica]. Maquiavel [realmente] usa essa linha de argumento nos *Discorsi*[348].

Nada disso, entretanto, seria enunciado pelo florentino como uma maneira de respaldar a divisão aristotélica entre cidadãos virtuosos e cidadãos ignóbeis. Pocock explica, ainda no mesmo trecho, que “ele [Maquiavel] não a elabora [o argumento da *virtù* popular armada], como Guicciardini repetidamente o fez, numa teoria da distribuição das funções entre os muitos e os poucos”[349]. O arrazoado maquiaveliano parece ser de que a plebe romana sabe então reconhecer quando deve se deixar guiar pelos nobres e quando não. Por conseguinte, o conflito interno a Roma como um modo da plebe corrigir o desejo dos nobres, de realinhá-lo à estrada de um destino em comum com toda a cidade: a república. Afirma Pocock que “o ponto sobre a secessão da plebe era de que ela não se separava [da república romana, e então dos nobres]; o ponto das desordens e tumultos na jovem Roma era de serem instrumentos de negociação política”[350] (...) “a plebe romana demonstrava *virtù* ao demandar seus direitos, *virtù* em ficar satisfeita quando suas demandas eram atendidas”[351]. Com efeito, a plebe romana não quereria mais do que uma justa repartição das magistraturas; o tribunato como uma contribuição político-institucional originalmente sua (proativa e não mais apenas passiva); e, assim, daquele ponto em diante da história romana, nobres e plebeus governando e sendo governados alternadamente.

Tal inovação institucional – um governo verdadeiramente misto entre nobres e plebeus – foi a que os inovadores romanos descobriram como um

---

[347] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 203.
[348] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 203. Colchetes meus.
[349] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 203. Colchetes meus.
[350] POCOCK, J. Machiavelli and Rome: the republic as ideal and as history. p. 150. Colchetes meus.
[351] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 203.

caminho que se inicia na educação militar e termina na cidadania ativa. “Na virtude romana”, assevera Pocock, Maquiavel “descobriu uma nova forma de *virtù* ativa, que é peculiar aos muitos e que existe em Estados guerreiros dinâmicos, Estados os quais armam o povo e lhe concedem direitos cívicos; e esse débito junto à tradição militar da teoria florentina, aliada à sua experiência em factualmente organizar uma milícia sob o governo de Soderini, levou Maquiavel a basear a cidadania na virtude militar, a ponto da primeira se tornar o resultado da segunda”[352].

Tudo isso nos faz retornar, por uma última vez, à contraposição do republicanismo de Maquiavel à *politeia* aristocrática de Aristóteles, e a duas diferentes maneiras de compreender, na história dos regimes mistos de governo, a relação entre o povo, os nobres e o desejo por liberdade.

♦ ♦ ♦

Na definição de Aristóteles, conforme explica Honohan, o conceito de liberdade (*eleutheria*) possui três nuances. Uma nuance primária, mais básica, e outras duas, derivadas da primeira. Em sua acepção mais basilar, a liberdade desempenha uma condição negativa: apenas não ser escravo. “O termo ‘os livres’”, esclarece Honohan, “descreve cidadãos ordinários que não se distinguem por riqueza, talento ou posição. Essa liberdade não é uma qualidade natural de indivíduos pré-sociais; remete antes ao estatuto ou privilégio daqueles cidadãos que são individualmente livres se não estão sujeitos a um senhor e coletivamente livres se não estão sujeitos ao domínio de um tirano ou subjugados por outro Estado”[353]. Donde surgem as duas decorrências desse conceito básico de liberdade, ambas positivas. A primeira delas, o autogoverno: governar e ser governado alternadamente. E a segunda delas, a liberdade privada: aquela de viver conforme se desejar.

O que exatamente faria da *politeia* aristotélica um regime misto de acento aristocrático é que o estagirita não parece acreditar numa aptidão popular de colocar a participação política (a liberdade como autogoverno) a serviço da *eudaimonia* (o viver conforme as tendências da natureza). Em outras palavras, Aristóteles não espera que as massas (os muitos, a plebe)

[352] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 203. Colchetes meus.
[353] HONOHAN, I. Civic Republicanism. p. 25.

posicionem a liberdade num lugar mais alto que o puro prazer. Em mais de um momento de sua *Política*, ele sustenta que o melhor regime de governo é a aristocracia, porquanto fundada no princípio de ação dos melhores: a *areté*. Diz, por exemplo, que "só o regime estabelecido pelos melhores cidadãos de acordo com a virtude, falando em termos absolutos, e não por indivíduos honestos sob um determinado aspecto, pode, em boa verdade, ter o nome de aristocracia, dado que só nele ocorre a identidade absoluta entre o homem bom e o bom cidadão"[354]. Daí por que, na impossibilidade de um regime *perfeitamente* aristocrático, como Aristóteles assume ser o caso, da preferência por um regime misto de *tônica* aristocrática. Como ele nos informa, "é impossível que uma cidade se componha inteiramente de homens bons"[355]. Ou seja, ainda que perfaça o melhor regime, a aristocracia pura é impraticável. "No entanto", continua o filósofo grego, "cada cidadão deve cumprir bem a função que lhe compete, e é nisso que consiste a sua virtude (...) assim como um ser vivo é composto de corpo e alma; e a alma de razão e desejo; e a casa de homem e mulher; e a propriedade de senhor e de escravo; também a cidade é composta por estes elementos"[356].

Desse modo, o que então ocorreria no regime misto aristotélico é a emulação da divisão filosófica genérica entre a racionalidade e as paixões (entre o espírito e o corpo, entre o suprassensível e o sensível, entre o universal e o particular), aplicada agora às distribuições dos cargos de governo entre os diferentes tipos de cidadãos da qual é composta a polis. "De fato", sela o filósofo, "a possibilidade de cada um agir de acordo com as suas veleidades não nos defende, de modo algum, contra o que há de iníquo em cada homem. É nesse sentido que surge aquilo que forçosamente mais vantagens acarreta para os regimes: que os cidadãos mais insignes governem de modo irrepreensível, sem que o povo se sinta em nada prejudicado"[357].

Para finalizar essa seção, eu gostaria de emitir algumas conclusões acerca da leitura pocockiana dos *Discursos*. A primeira delas é que, dessa perspectiva de leitura, são as cidades de Veneza e Esparta e não Roma, em realidade, aquelas que se mantiveram pelo favor da fortuna: desatentas e

---

[354] ARISTÓTELES. Política. Livro IV, 1293b5, p. 299-300.
[355] ARISTÓTELES. Política. Livro III. 1276b35-1277a5, p. 197.
[356] ARISTÓTELES. Política. Livro III. 1276b35-1277a5, p. 197.
[357] ARISTÓTELES. Política. Livro VI. 1319a, p. 451.

despreparadas para a contingência dos tempos. Na interpretação de Pocock, Maquiavel estaria mesmo procurando reverter a antiga e arraigada crença, até então massivamente transmitida, segundo a qual a "fortuna e a milícia foram as razões do império romano"[358]. Mas o que teria acontecido, nessa nova versão, seria justamente o contrário: Roma expandiu por virtude, enquanto Esparta e Veneza permaneceram quietas, fechadas e pacificadas por extrema boa fortuna. Não menos do que por pura sorte. Em relação ao assunto, afirma Pocock:

> Esparta e Veneza não escaparam do domínio da fortuna; ao defender suas independências, elas foram levadas a dominar seus vizinhos e essa tarefa se provou algo além do que podia a elite militar espartana, assim como os mercenários empregados por Veneza; de fato, isso destruiu a constituição interna de Esparta, e Maquiavel não teria se incomodado se o mesmo tivesse acontecido com Veneza. A república que pudesse evitar todo contato com seus vizinhos talvez pudesse limitar suas armas e viver numa estabilidade aristocrática para sempre; porém, uma vez que isso não pode ser feito, rejeitar a expansão é expor-se à fortuna sem procurar dominá-la (...) o caminho romano não garante contra a degeneração última, mas no presente e no futuro previsível – em suma, no mundo do tempo acidental – é tanto melhor como mais glorioso[359].

Contudo, se nos *Discursos* Maquiavel afirma que "a liberdade de Esparta e de Veneza teve vida mais longa que a de Roma"[360], e se, mesmo sabendo disso, o secretário persiste por tomar o partido do republicanismo popular romano, ele não acaba assim optando pela glória antes do que pela duração? Pode-se ler o próprio Pocock comentar que o "*governo largo*, aquele que arma o seu povo e deve ouvir suas vozes, é uma república orientada à expansão, e Maquiavel concede que a república orientada à preservação (por definição, um *governo stretto*) é mais estável e durará mais. Ainda assim, aquela república deve ter primazia à Veneza porquanto, ao escolher pela expansão, optou por 'la parte più onorevole' (o caminho mais honrável) e pela glória sobre a quantidade de dias"[361]. Sendo assim, como então asseverar que Esparta e Veneza, justamente as constituições que duraram por mais tempo que Roma, sejam aquelas que menos compreenderam como funciona um mundo dividido entre a *virtù* republicana e a fortuna mundana?

---

[358] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. IV. p. 21.
[359] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 198-199.
[360] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. IV, p. 22.
[361] POCOCK, J. Machiavelli and Rome: the republic as ideal and as history. p. 152.

Acontece, entretanto, que tudo o que se deve ser retido desse capítulo é: para Pocock, em nenhum momento dos *Discursos* Maquiavel teria posicionado a glória e a duração em lados opostos, tal como se opusesse a moral e a pragmática, a ética e a ação, a razão e os resultados. O pulo do gato do pensador florentino seria mesmo de combinar ambos os polos: de que a moral se resume à ação, de que mais longeva será a coexistência humana (a comunidade política) quanto mais se tenha a si mesma como uma entidade autônoma, em nada devedora a uma moral extramundana. Em suma, a duração de Esparta e Veneza não parece convencer ou impressionar Maquiavel – no fundo, para ele, pouco mais que um golpe de sorte. De maneira que sua aposta será, em todo momento, pela glória como potencialmente o caminho, concomitantemente, mais honroso e de maior duração. Prestemos atenção à conclusão de Pocock no último excerto citado: "o caminho romano não garante contra a degeneração última, mas no presente e no futuro previsível – em suma, no mundo do tempo acidental – *é tanto melhor como mais glorioso*[362]".

Disso se segue a minha segunda conclusão acerca da interpretação de Pocock dos *Discursos*. Pois a narrativa do autor de *Machiavellian Moment* retrata a teoria republicana de Maquiavel como aquela que ao mesmo tempo em que tira proveito do confronto entre liberdade e justiça, entre contingência e necessidade, entre saber prático e saber filosófico, não intenciona com isso descrever posições de todo inconciliáveis. Vale a pena citar um longo e elucidativo trecho alusivo ao assunto:

> insistentemente, portanto, encontramo-nos retornando ao contexto da história, sobrevivência, perigo externo e fraqueza interna, às quais se pode opor os contextos do bem e do mal, justo e injusto, redentor e pecador, no interior dos quais as filosofias políticas antiga e cristã perseguiram seus empreendimentos. Tem sido constantemente argumentado que a escolha de Maquiavel por esse contexto – no qual os critérios são o fracasso e o sucesso, audácia e prudência, crueldade e clemência – era por si mesma uma escolha política, muito embora não uma escolha moral. Ele optou por clamar por esses valores, supõe-se, porque os preferiria àqueles da justiça e redenção. Indiscutivelmente, ele o fez; mas parece razoável questionar se recomendar por essa escolha era seu único propósito ao escrever. Havia, e tem havido desde Salústio no último século da República romana, uma literatura da *libertas* [da liberdade] e do *imperium* [do poder], a qual apontava, quase que exclusivamente no contexto da

[362] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 152. Itálicos meus.

> história romana, que esses valores poderiam ser tanto interdependentes quanto incompatíveis. Maquiavel deu prosseguimento a essa literatura, e pode-se dizer que ele continua a escrever em acordo com suas premissas e critérios. Pode daí resultar que sua decisão é primariamente uma questão de gênero; ele estaria escrevendo história política, mas não filosofia política ou filosofia cristã, e não devemos ler a primeira como um repúdio da segunda, e então a escolha filosófica por uma anti-filosofia. Alternativamente, com Isaiah Berlin, podemos dizer que Maquiavel esteja assinalando que os europeus da Renascença viviam de acordo com sistemas de valores irreconciliáveis, um antigo e outro cristão. A aparente inversão de Maquiavel da escolha de Agostinho seria um meio de dizer que a escolha entre eles permanece aberta e inescapável. Daqui nós podemos proceder numa direção histórica; a república como um ideal pré-cristão, e optar por ele é optar pela problematização da história pré-cristã. A república existe entre os problemas que põe para si mesma; e se o autor desse capítulo pode dizê-lo, toda república ocupa um momento maquiaveliano[363].

Portanto, o que assim se exprimiria na escrita republicana de Maquiavel, na interpretação de Pocock, é o que se vem descrevendo como um dever natural mínimo: a *libertà* como o autogoverno da humanidade por si mesma. No excerto acima, pode-se ler o comentador afirmar: a "república existe entre os problemas que põe para si mesma". Com efeito, não seria o caso da completa negação do bem e da justiça, mas de entender o bem e a justiça como uma práxis: como citei anteriormente, a história da filosofia política republicana como "as origens da doutrina historicista, segunda a qual nos tornamos o que fazemos e assim produzimo-nos a nós mesmos"[364]. Descortinar-se-ia, com isso, a cadeia de finalidades da teoria política maquiaveliana. Em primeiro lugar, a república ou *libertà* (a autodeterminação da humanidade por si mesma na história) como a finalidade máxima. Em segundo lugar, o dinamismo da *virtù* (a imperatividade circunstancial dessa ou daquela ação com vistas a manter a república) como a finalidade média. E em terceiro e último lugar, a distribuição das magistraturas (o desenho institucional propriamente dito) como a finalidade mais modesta.

Na interpretação de Pocock, tal coordenação de finalidades maquiavelianas é o que nos permite compreender a tese maior – a finalidade máxima – de que "toda república ocupa um momento maquiaveliano". Apetece isso enunciar que os modos de ação de tal ou qual momento (isto é, a *virtù*

---

[363] POCOCK, J. Machiavelli and Rome: the republic as ideal and as history. p. 153. Colchetes meus.
[364] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 19.

apropriada para dado momento no tempo e espaço), assim como a república de tal ou qual momento (isto é, a distribuição de magistraturas de dado momento no tempo e espaço), constituem estágios do chamado "momento maquiaveliano" como o tempo ou momento universal. Da própria história humana como a história da república em sentido estrito – a qual já emite vários de seus sinais antes de Maquiavel e que não termina depois ele. Uma história que nos conclama a assumirmo-nos como seres históricos e de ação: como animais políticos. É a partir daí, e somente a partir daí, que se pôde então erguer um governo misto como o de Roma (o mais adequado para a época); e é também a partir daí, e somente a partir daí, que se poderá refletir sobre o regime de governo mais apropriado para o nosso próprio tempo. E qual seria esse regime de governo para os dias atuais, no entender de Pocock? É o que tentarei responder na próxima e última seção do presente capítulo.

2.5 Pocock e o debate normativo contemporâneo em torno ao conceito de liberdade

Inicio, por assim dizer, pelo contraditório. Pois, como já mencionei, não será tal interpretação que eu propus da leitura pocockiana de Maquiavel a que muitos dos demais intérpretes desse comentador inglês farão. Dentre esses, destaco um exemplo nacional, Cícero Araújo, em seu artigo *Republicanismo e Democracia*. Nessa contribuição, Araújo defende uma incompatibilidade no interior da tradição republicana (desde Aristóteles, na Grécia antiga, passando por Maquiavel, na Florença Renascentista, e chegando até mesmo a Rousseau, na França do XVIII) entre os conceitos de civismo (a excelência do exercício cívico) e de plebeísmo (a extensão da cidadania entre a população). Araújo argumenta que o conceito de plebeísmo é adversário, mesmo o antônimo, do conceito republicano de civismo; e isso porque o conceito de pluralismo seria extemporâneo e desconhecido à teoria política republicana (seja renascentista ou antiga). Numa atribuição a Maquiavel (e aos demais republicanos da tradição) muito parecida com aquela primeira alternativa de leitura que aventei para a interpretação de Pocock sobre os *Discursos*, Araújo assevera que:

> se pudessem optar, os romanos provavelmente escolheriam a paz e a concórdia interna. Vale dizer, a rigorosa limitação de sua cidadania aos próprios patrícios, junto com mecanismos de controle de seus líderes e de atenuação das facções internas, como a eleição e a rotação dos postos de governo. Mas esta não era uma escolha que os romanos poderiam fazer ao seu bel-prazer. Pois *a fortuna* fora muito benevolente com espartanos e venezianos, as circunstâncias que levaram à sua *sereníssima* existência devendo-se a acidentes de história e geografia que raramente estão à disposição das repúblicas. Assim, os que não querem ficar à mercê da *fortuna* acabam escolhendo o menor mal, que é viver sob o vulcão da constituição mista e a inquietude da conquista. Como se vê, a análise do pensador florentino nos oferece um precioso angulo para entender por que a extensão da cidadania não é desejável como um princípio norteador [por razão] do ideal cívico, mas ao mesmo tempo por que é um objetivo [prático, de resultados] que dificilmente pode ser evitado[365] (...) Incorporação de novos cidadãos, instabilidade política interna e expansão pelas armas passam então a estimular-se reciprocamente, a retroalimentar-se, de tal forma que a segunda, a princípio indesejável, torna-se para Maquiavel uma das causas da *virtù* romana e, logo, de sua grandeza e glória[366].

Enunciando de outra forma, Araújo procura demonstrar que para a tradição republicana, desde Aristóteles, tratar "desiguais em mérito como iguais" é a principal marca da "autêntica república"[367], pois se

> patrícios e plebeus eram vistos em equilíbrio ou em igualdade na constituição mista, individualmente ao patrício era atribuído maior mérito pela suposição de sua maior autossuficiência na propriedade da terra e na qualidade das armas. Apesar da admissão da plebe no corpo de cidadãos, a manutenção da precedência de status no interior da comunidade política era um aspecto fundamental do ideal republicano de constituição mista[368].

Desse modo, para Araújo, é somente após as Revoluções Americana e Francesa, em fins do século XVIII, que o plebeísmo irromperá a sério na teoria e filosofia política ocidental. Momento em que o regime ideal de governo (aquele que dispõe da excelência da *virtù*, dos mais aptos cidadãos) é ultrapassado não pela ideia de um governo ainda melhor e mais perfeito, porém, como quis Alexis de Tocqueville, por uma forma democrática de sociedade. Portanto, momento em que a democracia deixa de dizer respeito a um regime de governo (que aliaria uma forma de constituição a um ideal de excelência de ação) e começa a denotar uma sociedade em que impera a

---

[365] ARAÚJO, C. Republicanismo e democracia. *Lua Nova*. Num. 51, 2000, p. 16. Colchetes meus.
[366] ARAÚJO, C. Republicanismo e democracia. p. 16.
[367] ARAÚJO, C. Republicanismo e democracia. p. 19.
[368] ARAÚJO, C. Republicanismo e democracia. p. 19.

igualdade de condições políticas. Tal é o momento em que a plena isonomia política se quer (e tenderia a se ver) transformada na plena isonomia jurídica. Quando o direito político (a abertura à participação de todos) e o direito propriamente jurídico (a proteção dos direitos individuais) vigoram em todo e cada cidadão privado, como um e o mesmo ideal. Tratar-se-ia, enfim, da ocasião histórica e política em que o ideal do plebeísmo (a extensão da cidadania, do direito político) demonstra que não vai sem o ideal do pluralismo; o qual por sua vez "é um ideal de tolerância para com os diferentes estilos de vida e crenças religiosas e filosóficas dos cidadãos"[369].

Completamente diferente, entretanto, é o que acontece nos estertores da leitura pocockiana do republicanismo de Maquiavel. Para esta, ao distanciar-se das virtudes éticas aristotélicas (de uma espécie de rotina que encaminha à felicidade), o florentino abriria por consequência caminho para que os critérios para a obtenção da cidadania – ainda que muito limitados em seus resultados se comparados com a democracia tal como vem se desdobrando desde o fim do século XVIII – não estejam necessariamente em contradição com a noção de pluralismo. Compreendamos ao longo desse capítulo como.

♦ ♦ ♦

Com todas as suas forças, Pocock intenciona nos apresentar, ao longo de todo seu *Machiavellian Moment*, e mesmo em grande parte de seus outros estudos de história do pensamento político, certos lances da tradição relativamente esquecidos entre os inquiridores da política do passado, quais sejam: aqueles em que a linguagem da virtude cívica (da política e da contingência) se sobrepõe à linguagem da jurisprudência (do direito e da necessidade). Em investigações desse tipo, tal como em *Virtues, Rights and Manners*, não se nega que "uma comuna italiana fosse uma entidade jurídica, habitada por pessoas sujeitas a direitos e obrigações; e que defini-los, bem como definir a autoridade que os protegia, era definir o cidadão e a cidade, e que a prática oposta aos princípios da cidadania era esmagadoramente

[369] ARAÚJO, C. Republicanismo e democracia. p. 5.

conduzida nessa linguagem”[370]. E se isso é verdade, o que Pocock gostaria de sublinhar em empreendimentos como o seu *Machiavellian Moment* é o fato de que em cidades renascentistas italianas como Florença, Pisa e Bologna haveria duas linguagens políticas “extraordinariamente descontínuas”[371]: uma jurisprudencial e outra cívica.

A intermitência de tais linguagens – as quais “presumem diferentes valores, encontram diferentes problemas, e empregam diferentes estratégias de discurso e argumento”[372] – revelar-se-ia mesmo “mais flagrante à medida que as observássemos sendo utilizadas no mesmo contexto e com propósitos congruentes”[373]. Nesse ponto, Pocock parece concordar com Skinner quando esse último historiador, em seu as *Fundações do pensamento político moderno*, empenha-se em descortinar que, na busca por independência frente aos poderes externos, as cidades italianas do fim do século XIII teriam lançando mão, ao mesmo tempo, de baterias do arsenal republicano e do arsenal jurídico.

Segundo Pocock, o desatamento do nó dessa questão está em que, para alguns, a independência da cidade frente aos poderes externos pressupunha o emprego do regime principesco-jurídico em seu contexto de política interna, enquanto que, para outros, a mesma independência pressupunha o emprego do regime republicano-político. Quer dizer, tal entrelaçamento de lances argumentativos se dividia basicamente entre a interpretação da cidade orientada pelo conceito de *imperium* e a da cidade regida pelo conceito de *libertas*. Para um jurista escolástico como Bartolo de Sassoferrato, a cidade identifica-se com o domínio do *sibi princeps*, que “teria adquirido *imperium* sobre *seus* cidadãos e território”[374]. Já para um humanista como Brunetto Latini, a república deve vindicar o ideal da *libertas*, “como pré-requisito de exercer para si mesma e para seus cidadãos a independência cívica e virtude que formou a melhor vida terrena para o homem”[375]. Nada

---

[370] POCOCK, J. *Virtues, rights and manners*. In: Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 39.
[371] POCOCK, J. Virtues, rights and manners. p. 39.
[372] POCOCK, J. Virtues, rights and manners. p. 39.
[373] POCOCK, J. Virtues, rights and manners. p. 39.
[374] POCOCK, J. Virtues, rights and manners. p. 40.
[375] POCOCK, J. Virtues, rights and manners. p. 40.

disso, entretanto, evitava que o conceito de *libertas* fosse empregado tanto num caso (dos principados) como no outro (das repúblicas). Explico.

Para a tradição jurídica de Bartolo, caso se conjugasse *libertas* com cidade, o sentido seria de que a cidade possuia a liberdade para fazer suas próprias leis. E se *libertas* fosse conjugada particularmente com cidadão, significaria que esse cidadão gozava de uma "liberdade para praticar seus próprios negócios, protegido pelos direitos e imunidades que a lei lhe proporciona, e também pelo *imperium*, que decreta e impõe as leis"[376] (tal liberdade jurídica, a propósito, assegura-nos Pocock, constituiria o sentido original de *bourgeoisie*).

No tocante ao primeiro desses sentidos de *libertas*, um republicano como Latini não enxergaria qualquer problema. Que a cidade fosse tida como uma entidade independente, livre de qualquer poder externo, estabelecia uma conotação jurídica de liberdade avalizada também pelos republicanos. O problema está na segunda conotação, para a qual a *libertas* não mobilizaria uma categoria da participação nos assuntos da cidade (isto é, política), e sim uma doação e outorga do príncipe natural (isto é, do *imperium*) ao cidadão. Debruçado à escavação da linguagem cívica – de autores como Latini e Maquiavel –, Pocock explica: "a libertas do *bourgeois* não é o suficiente para torná-lo um cidadão no sentido grego de quem governa e é governado"[377]. Com efeito, que o cidadão comum (a plebe), ainda que não participasse integralmente do governo da cidade, pudesse sob a proteção do *imperium* desfrutar da ausência de opressão dos nobres em suas vidas privadas, não deixava de expressar que, nessa circunstância, não se estivesse mais tratando de cidadãos, mas de súditos de uma monarquia hereditária: de uma tutela da natureza antes do que uma condição naturalmente política.

Rememora-nos Pocock como "nos últimos momentos de sua vida, do alto do cadafalso, o rei Carlos I foi ouvido proclamar que a liberdade do povo sob a lei nada tinha que ver com que possuíssem voz no governo"[378]. Para esse monarca, a liberdade "se apresentava, portanto, como negativa [liberdade como proteção à interferência nas escolhas individuais, jamais como ação];

[376] POCOCK, J. Virtues, rights and manners. p. 40. Colchetes meus.
[377] POCOCK, J. Virtues, rights and manners. p. 40
[378] POCOCK, J. Virtues, rights and manners. p. 40

distinguia-se entre *libertas* e *imperium*, liberdade e autoridade, individualidade e soberania, privado e público. Esse é o seu principal papel na história do pensamento político, e ela [a linguagem jurídica] desempenha esse papel ao associar liberdade [tão somente] com direito ou *ius*"[379].

Ora, se o vocabulário do *imperium* articula uma liberdade negativa – unicamente a ausência de interferência às escolhas privadas, que em nada se aproximava da participação nos afazeres públicos –, por seu turno, os humanistas cívicos articulam "a concepção positiva de liberdade: para a qual o *homo*, o *animale politicum*, era entendido de modo que sua natureza estivesse completa apenas numa *vita activa*, praticada num *vivere civile*"[380]. Dessa perspectiva, aconteceria o exato inverso do que arrogavam Bartolus ou o rei Carlos I: *libertas* e *imperium* formariam o mesmo constructo (não mais uma disjunção), visto que a noção republicana de autoridade preconiza justamente que "o cidadão devesse participar do *imperium* [ter-se como a própria autoridade] com vistas a governar e ser governado"[381].

Poder-se-ia então argumentar que esse é um dos raros momentos em que Pocock deixa de lado sua tônica metodológico-histórica para finalmente exibir sua perspectiva filosófico-política, e assim expor-se a si mesmo como um filósofo político: defensor de uma perspectiva normativa em específico, propositiva para o presente. Pois as expressões "liberdade positiva" e "liberdade negativa" utilizadas por ele nos excertos acima são construções do século XX, mais precisamente da lavra do filósofo Isaiah Berlin, para mapear o terreno da filosofia política, do presente e do passado. Empregando o termo "liberdade positiva", Berlin tem em mira o republicanismo de autores pré-modernos como Aristóteles e Maquiavel, e a quem ele assinala como seus seguidores modernos, tais como Rousseau, Hegel e Marx. E empregando o termo "liberdade negativa", Berlin tem em mira o liberalismo de autores modernos como Benjamin Constant, Thomas Paine e John Stuart Mill (além de si mesmo, é claro).

Nesse ponto, todavia, precisamos ser deveras cuidadosos. Porque ao invés de propor uma *atualização* da teoria republicana de governo

---

[379] POCOCK, J. Virtues, rights and manners. p. 40. Colchetes meus.
[380] POCOCK, J. Virtues, rights and manners. p. 40-41. Colchetes meus.
[381] POCOCK, J. Virtues, rights and manners. p. 41. Colchetes meus.

maquiaveliana para os dias atuais, o que faz Pocock é apenas reconhecer a *atualidade* – a validade e pertinência normativa – da noção maquiaveliana/republicana de liberdade positiva. Atualização e atualidade entoam, por isso, coisas distintas. Numa atualização do republicanismo de Maquiavel, propor-se-ia uma modernização do regime misto maquiaveliano/romano (um desenho institucional) para o presente. Já no reconhecimento da atualidade do republicanismo de Maquiavel, tão somente se compreenderia o conceito positivo de liberdade como, ainda, a melhor ferramenta explicativa política e, por conseguinte, de seu inevitável papel na formação de um método histórico de pesquisa. Os textos de Pocock, eu acredito, permitem-nos a afirmar que ele adota a segunda dessas práticas, mas não a primeira delas. Tanto é assim que, não obstante declare se "inclinar na direção de uma visão berlineana na qual esses conceitos [de liberdade positiva e negativa] dificilmente chegarão a uma reconciliação final"; e apesar de afirmar que possamos assentir que essa tomada de posição já "talvez seja uma filosofia da história"; na realidade, o que sobretudo ocorre, ele diz: é que "eu vejo tudo isso antes como uma fórmula útil para o entendimento do que aconteceu na formação da narrativa histórica da primeira modernidade da Europa e da América do Norte"[382].

É pelas lentes do historiador, mais do que pelas lentes do filósofo, que Pocock enxerga então o dilema entre liberdade positiva e liberdade negativa. Um historiador, no entanto, que, por saber-se enquanto inescapavelmente situado num holismo semântico, está ciente de não poder abrir mão em adotar uma filosofia da história (de não ser possível reclamar por uma completa neutralidade entre as muitas narrativas explicativas da história; as quais sempre vencem o caminho do presente ao passado). Conforme acompanhamos no primeiro capítulo dessa tese, Pocock admite nas fundações de seu método histórico contextualista linguístico a operacionalização de um dos "termos da política clássica, que é o vocabulário apropriado a ser utilizado quando acreditamos possuir iguais; [pois] os jogadores do meu jogo de linguagem", ele afirma, "desempenham o equivalente linguístico à ideia aristotélica de 'governar e ser governado'"[383]. Assim, para a querela entre

[382] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 561. Colchetes meus.
[383] POCOCK, J. *Verbalizing a political act: towards a politics of speech.* p. 41.Colchetes meus.

liberdade positiva e liberdade negativa, o historiador cambridgeano confessa "certa simpatia pela [liberdade] 'positiva' ou, como aparecerá, pela posição 'republicana'"[384].

♦ ♦ ♦

Como entende Berlin[385], a liberdade positiva levanta a questão *por quem eu sou governado?*, ao passo que a liberdade negativa levanta a questão *quanto eu sou governado?*. Pocock explica que Berlin "distinguiu entre uma liberdade 'positiva' para fazer ou ser alguma coisa – definição que pode restringir a liberdade de fazer ou ser qualquer outra coisa – e uma liberdade 'negativa' consistindo na simples ausência de constrangimento ou proibição de realizar o que se deseja ou se escolha realizar"[386].

Elaborando a partir dessa contraposição divulgada por Berlin, Pocock assevera que escrever a história do pensamento político trilhando a senda de uma constelação conceitual que gravite unicamente em torno ao tema da justiça e do direito individual – da irreconciliável oposição entre liberdade e lei, individualidade e soberania, privado e público, cidadania e Estado – é "equivalente a escrevê-la como a história do liberalismo", pois "há sinais (...) de um impulso para ignorar o paradigma humanista cívico ou por assimilá-lo ao jurídico"[387], como aconteceria nos trabalhos, por exemplo, de Richard Tuck e Donald Kelley. E o que mais importa a Pocock no relato desse advento historiográfico berlineano: a incapacidade do dualismo conceitual liberdade positiva/liberdade negativa superar ou ir além daquele que é já o principal campo de combate, mesmo de impasse, do republicanismo da Renascença: o antiquíssimo confronto entre a jurisprudência (do Estado imparcial: protetor de direitos individuais) e a política (do Estado como promotor de um bem: uma vida ativa).

Para o bom entendedor, não se trata de com isso afirmar que a liberdade negativa seja o próprio liberalismo, enquanto que a positiva seja o próprio republicanismo: tal como se Hobbes e Locke já empunhassem a

---

[384] POCOCK, J. Quentin Skinner: the history of politics and the politics of history. p. 133. Colchetes meus.
[385] Cf. BERLIN, I. *Two concepts of liberty*. In: Four essays on liberty. BERLIN, I. Oxford: Oxford University Press, 1958.
[386] POCOCK, J. Quentin Skinner: the history of politics and the politics of history. p. 133.
[387] POCOCK, J. Virtues, rights and manners. p. 46.

liberdade negativa do exato modo que Berlin o fez; e tal como se Maquiavel, Aristóteles ou Harrington arrogassem todos eles a liberdade positiva num mesmo sentido. Para Pocock, é porque grande parte dos adeptos da narrativa liberal justamente acabou por investir em práticas historiográficas anacrônicas como essas que, com efeito, o seu trabalho como historiador se faz urgente e necessário. Para dizer de outra maneira, a sua própria narrativa em *Machiavellian Moment* deve ser encarada mais como uma tentativa de antídoto à deformação liberal, e menos como uma narrativa em si mesma republicana.

Uma clara amostra dessas práticas historiográficas altamente suspeitas, para Pocock, é o que ocorre na historiografia concernente à independência dos Estados Unidos da América, dominada por investigadores liberais até a metade do século XX. Pois

> observando o campo historiográfico da perspectiva norte-americana, torno-me ainda mais consciente de que reafirmar o paradigma centrado na lei talvez tenha o efeito de manter o paradigma liberal na forma que eu passei a considerar enganosa. Há uma pretensa sensatez convencional, agora ensinada aos estudantes, de que a teoria política tenha se tornado 'liberal' no tempo de Hobbes e Locke, e que tem sido assim na América desde sempre – o que quer que isso signifique, e seja ou não por mais ou menos razões marxistas. Considero isso uma séria distorção da história, não porque Hobbes e Locke não tenham parte na grande remodelação da relação entre direito e soberania, conduzida no interior das premissas do paradigma centrado na lei, mas porque estudar esse paradigma, e nada mais, conduz a um mal-entendido radical dos papéis desempenhados na história pelo liberalismo e pela jurisprudência[388].

Para a narrativa liberal, por certo, a ação política constitui uma condição necessária para a liberdade, porém de modo algum uma condição que chegue a ser suficiente. Nesse sentido, para grande parte da historiografia liberal, Hobbes e Locke já teriam apreendido o principal da dinâmica em torno aos conceitos de liberdade e lei: que o direito não remontaria a uma lei de natureza (isto é, de que a lei civil não responderia a um mandamento racional, a um dever por mais modesto que este fosse) senão a uma faculdade ou liberdade relacionada estritamente a sujeitos atomizados e seus desejos. Disso decorrem diversas formas de justificação do primado do indivíduo sobre a comunidade política quando da definição da noção liberal de liberdade. Dois são os mais difundidos. A liberdade como um direito de natureza, como para Hayek e

[388] POCOCK, J. Virtues, rights and manners. p. 47. Colchetes meus.

Nozick (e talvez para a maior parte da tradição liberal). E a liberdade como o princípio utilitarista da fuga do desprazer, o qual conceberia o traço mais distintivo da natureza humana, como é caso para Bentham e Berlin. Como quer que seja, o fato é que para ambas essas perspectivas a razão não nos autoriza a tomar o conceito de lei (os poderes coercitivos do Estado sobre os indivíduos) como nada diferente do que uma espécie de vigia. Uma autoridade ético-política incumbida da tarefa de traçar claros limites ao uso daquele direito ou princípio individual de escolha; com o único fim de garantir a própria realidade daquele mesmo direito ou princípio: a ausência de interferência às escolhas individuais. Como explica Alberto Barros, nesse horizonte liberal,

> a lei sacrifica uma parcela da liberdade, para assegurar e proteger pela sua força o mesmo espaço de não intervenção para todos. Dessa maneira, a lei não produz liberdade para aquele que é constrangido, mas somente para aqueles que são protegidos por ela. Nesta perspectiva, lei e liberdade estão em polos opostos, no sentido de que o constrangimento legal proporciona liberdade, mas sempre no polo oposto ao qual ele é exercido. O sentido negativo de liberdade não requer dessa maneira uma forma específica de governo. Como é enfatizada a área de não interferência da autoridade pública e não a fonte desta interferência, a liberdade torna-se compatível com qualquer forma de governo que permita ao indivíduo um amplo campo de ação para a realização de seus objetivos[389].

Esse é o motivo por que, para o liberalismo, a liberdade não possa ser confundida com a autoridade política, e que desfrutar de direitos ou princípios sob a proteção da lei não implique participar de sua confecção.

Acontece, no entanto, alertar-nos-á Jean-Fabien Spitz, que a síntese republicana elaborada por Pocock é de um matiz muito específico – sempre bom lembrar – bem mais moderada que a ideia de liberdade positiva defendida por autores como Aristóteles e por neoaristotélicos como Charles Taylor e Allasdair MacIntyre. Para os defensores da liberdade positiva no sentido mais radical do termo (a partir de meados do século XX convencionou-se chamá-los de comunitaristas), todo o problema da concepção liberal de liberdade residiria na própria constituição da sociedade comercial moderna: aquela de transferir a virtuosidade dos afazeres públicos (que a todos obrigaria) para a esfera

[389] BARROS, A. Liberais, comunitaristas e republicanos: a questão da liberdade. *Síntese*. Vol. 41, Num. 131, 2014, p. 348.

particular, de resumi-la à honestidade nas transações privadas[390]. Dito sem rodeios, “os neoaristotélicos contemporâneos estão convencidos”, afirma Spitz, “de que os vícios próprios ao modelo liberal são uma consequência direta da intuição pluralista”[391].

Pocock parece, assim, em seu comentário, localizar a teoria maquiaveliana da liberdade entre dois polos: a meio caminho do pluralismo enquanto fundamentado nas escolhas privadas do indivíduo (como para o liberalismo) e do pluralismo enquanto adversário de uma cadeia cosmológica e objetiva de valores (como para o aristotelismo). Num enquadramento como esse, o pluralismo maquiaveliano despontaria como uma terceira via: como um produto da ação política, mesmo uma invenção de uma agência de grupo cívica.

Desta feita, para o republicanismo do tipo maquiaveliano/pocockiano, o ponto é apenas que “separado de uma coletividade [ativa] onde as leis protegem-no contra as paixões dos seus concidadãos e cujas armas o defende contra as ambições dominadoras dos outros Estados, o homem é incapaz de escapar do estatuto de objeto”[392]; de ser um joguete da fortuna. Desconectado de um *vivere civile* – longe da cobertura e proteção das grandes asas republicanas – seria impossível ao humano atingir o “estatuto de agente ativo de seu próprio destino”[393]. Na consideração de Spitz, isso significa que o humanismo cívico é “uma forma de filosofia do homem que rompeu com a representação clássica da excelência única [de Aristóteles], da mesma maneira que com a ideia da integração possível do conjunto de fins humanos no seio de uma escala única de valores”[394]. Spitz chegará mesmo a afirmar que com o movimento humanista cívico adentramos no campo “de uma filosofia moderna, uma vez que ele reconhece a pluralidade dos valores, sem procurar reduzi-la”[395].

No entanto, se é verdade que Maquiavel não passe nem perto de defender algo como a escravidão, ele nada fala, por exemplo, da possibilidade da participação das mulheres na política, além de herdar um conceito de

---

[390] SPITZ, J. *La liberte politique: essai de genéalogie conceptuelle*. Paris: PUF, 1995, p. 129.
[391] SPITZ, J. La liberte politique: essai de genéalogie conceptuelle. p. 130.
[392] SPITZ, J. La liberte politique: essai de genéalogie conceptuelle. p. 243. Colchetes meus.
[393] SPITZ, J. La liberte politique: essai de genéalogie conceptuelle. p. 243.
[394] SPITZ, J. La liberte politique: essai de genéalogie conceptuelle. p. 244. Colchetes meus.
[395] SPITZ, J. La liberte politique: essai de genéalogie conceptuelle. p. 244.

cidadania fortemente vinculado à propriedade privada. Como então relacioná-lo a algo como o conceito de pluralismo – tão caro à modernidade?

Lembremos então como, em qualquer momento da história, inclusive no presente século XXI, vigora uma base de corte para o exercício da cidadania. Pois se em séculos passados o cidadão era distinguido pela posse de propriedade, alguma outra linhagem social, ou mesmo gênero ou etnia, agora, em tempos contemporâneos, a concepção de cidadania não deixará de empregar outros cortes, até mesmo nas mais avançadas democracias: como a exclusão de menores de certa idade e o local de nascimento dos pais. Por isso, tal indagação em torno a Maquiavel deveria se dar na forma das seguintes questões. A fundamentação maquiaveliana da cidadania propicia e fomenta a transformação e o dinamismo da sociedade, quer dizer, ela é aberta e sujeita à transformação histórica? Ou então ela é, inversamente, enrijecida e sedimentada, orientada pelo exclusivismo, sem qualquer possibilidade de alteração? Intérpretes como Pocock não possuem dúvidas de que seja o primeiro caso. Dessa maneira, embora não empregue nomeadamente o conceito de "pluralismo", Maquiavel não deixaria de encampá-lo de outros modos, especialmente quando recusa uma escala objetiva de valores, um só mundo e cosmos possível, em síntese, uma ética como a de Aristóteles. Maquiavel, para Pocock, como vimos no primeiro capítulo, é partidário do historicismo, uma forma talvez mais arcaica de enunciar o pluralismo.

Ainda assim, Spitz considerará que o humanismo cívico tal como Pocock o entende não deixa de elevar sua definição de liberdade como uma essência da natureza humana, por mínima ou mais modesta que seja. "Inegavelmente", esclarece esse atento leitor de Pocock, no apagar das luzes, "o humanismo cívico comporta, portanto, uma definição do que seja a vida boa: uma existência cívica na qual os homens tratem de procurar tal bem comum, constituído pela liberdade"[396]. E segue Spitz interpretando que "torna-se assim claro que o humanismo cívico exige do Estado que ele se faça promotor desse bem comum; ele não possui outra função"[397].

De minha parte, subscrevo às conclusões de Spitz. Pois, se, por um lado, Pocock afirma que Maquiavel descrevia "a república nos termos da *vita*

[396] SPITZ, J. La liberte politique: essai de genéalogie conceptuelle. p. 251.
[397] SPITZ, J. La liberte politique: essai de genéalogie conceptuelle. p. 251.

activa ao invés da *vita contemplativa*, e é correto assinalar que isso provavelmente implicava certo abandono dos postulados atenienses para o qual a ação deve ser complementada pela filosofia"[398], por outro lado, ele insistia em defender que, para o mesmo pensador florentino, "o homem é, por natureza, um animal político", como para Aristóteles, "incompleto a menos que formalize e enuncie a si mesmo como inserido num esquema de relações cívicas"[399].

O que eu me pergunto é se uma ideia de bem compartilhado entre todos os humanos, mesmo um bem natural mínimo e modesto, como quer Pocock, pode ser harmonizada com uma real pluralidade de valores, provavelmente o valor mais fundamental de nossa contemporaneidade democrática. O seu colega cambridgeano Skinner responderá que não.

♦ ♦ ♦

Antes, contudo, de passarmos à análise do diálogo com Skinner, discorro um pouco de outra questão que incomoda a muitos dos interlocutores e leitores de Pocock. Trata-se das razões dele se recusar em ir muito a fundo no debate normativo contemporâneo entre republicanismo, comunitarismo e liberalismo.

Bastante compreensível é a sua já destacada alegação de ser antes um historiador do que um filósofo. Como ele afirma no posfácio ao *Machiavellian Moment*, em sua edição de 2003:

> o diálogo entre a liberdade antiga e moderna travou uma longa distância desde que a sociedade comercial foi inventada na Inglaterra na década de 1690. Eu tenho perseguido sua história a alguma distância seja acerca do debate americano entre liberalismo, republicanismo e/ou comunitarismo, seja do questionamento britânico sobre a distinção entre liberdade negativa e positiva, uma vez que ainda que essa história possa ser relacionada a ambos, não me parece ser idêntica aos mesmos. Tampouco deveria o leitor supor que o *Machiavellian Moment* tenha sido escrito, ou deveria ter sido, com o objetivo de alcançar tal predicação filosófica. Ele ilumina certas coisas que aconteciam na história em que nele se narra, e toca em muitas coisas que investiam de uma face diferente e podiam ser explicadas diferentemente[400].

---

[398] POCOCK, J. Machiavelli and Guicciardini: Ancients and moderns. *Canadian Journal of Political and Social Theory*. Vol. 2, Num. 3, 1978, p. 97.
[399] POCOCK, J. Machiavelli and Guicciardini: Ancients and moderns. p. 97.
[400] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 582-583.

Uma coisa, no entanto, é dizer que não se pretende fazer filosofia, que esta não é sua meta. Por sinal, uma justificativa completamente justa para qualquer autor que seja. Outra coisa diferente, creio eu, mas que nenhum autor pode alegar – e Pocock não me parece mesmo querer fazê-lo – é afirmar que a partir de seus estudos não transpire qualquer filosofia. Como eu disse, Pocock não se recusa a relacionar a *atualidade* do pensamento político de Maquiavel com as suas escavações *historiográficas* acerca de Maquiavel. E quanto a uma possível *atualização* do pensamento político do secretário florentino? Uma atualização do pensamento político de Maquiavel para os dias atuais, à luz das premissas historiográficas colhidas juntas a Maquiavel, é algo que Pocock não nos oferece e, por isso, sobre o que não tenho condições de discorrer nesse trabalho.

Capítulo 3 – Quentin Skinner intérprete do pensamento político de Maquiavel: da liberdade como ausência de dominação

3.1 Maquiavel e o humanismo cívico: a tese do continuísmo mitigado

Não obstante Quentin Skinner e John Pocock empreguem métodos semelhantes para o desvendamento da história da política ocidental, concernente à interpretação de Maquiavel em específico e de seu conceito de liberdade, salta aos olhos um resultado deveras díspar quando da comparação do trabalho dos dois intérpretes. Conforme acompanhamos no capítulo anterior, enquanto Pocock decifra Maquiavel sobretudo através de um diálogo com o pensamento grego antigo – notadamente Aristóteles –, por sua vez, tal como acompanharemos no presente capítulo, Skinner enfrenta a obra do mesmo autor florentino especialmente por meio de uma interação com o passado romano – notadamente Cícero.

Mais importante ainda, no entanto, será constatar que tal discrepância interpretativa não aparecerá senão como o capítulo final de diferentes entendimentos com relação à outra problemática: aquela da passagem do pensamento medieval ao humanismo dito cívico. Como também mencionei no capítulo anterior, Pocock encampa a tese da ruptura mitigada entre os humanistas de acento ainda escolástico (do *trecento*) e os humanistas propriamente cívicos (do *quattrocento*). Já Skinner, conforme avistaremos no presente capítulo, é adepto da tese do continuísmo: para a qual se poderia encontrar algumas das principais questões e preocupações dos humanistas do *quattrocento* em textos de séculos pregressos (ao menos desde o século XIII), articulados por juristas, personagens de ocupação política e retores. Argumenta ele em seu *As fundações do pensamento político moderno* que na origem de uma interpretação não somente acerca do nascimento do chamado movimento humanista cívico, bem como da própria experiência de Maquiavel no *cinquecento*, constata-se a seminal herança do pensamento latino antigo. Como bem sintetiza Mark Jurdjevic sobre o assunto, “o republicanismo romano entende a liberdade em termos de autonomia e independência, ao passo que

Platão e Aristóteles compreendem a liberdade como o viver de acordo com a natureza (...) os escritores romanos tendiam a ver o propósito da vida cívica como a perseguição pela honra, fama e glória, ao passo que Platão e Aristóteles viam o propósito da vida cívica como a felicidade a qual, para os melhores cidadãos, reside na contemplação antes do que na ação”[401]

Convém, todavia, tão logo indagar: não teria Pocock justamente sublinhado o pensamento de Maquiavel em ultrapassagem a tais postulados da filosofia antiga – numa recepção crítica no interior da qual mantém unicamente as teses aristotélicas que enviariam à ação e ao excluir aquelas da contemplação? De fato, sim. Mas o ponto de Skinner é outro, talvez mais desafiador. Pois esse último intérprete explora a teoria maquiaveliana da liberdade não mais como uma procura por um bem de natureza, por mínimo que seja.

Lembremos como, para Pocock, a liberdade em Maquiavel não deixava de ostentar uma mínima lei extramundana: um dever de ação e primeiro modo de vida. Como para Aristóteles, uma concepção ética ainda objetiva. Diferente disso, para o comentador em tela no atual capítulo, apreender a passagem rumo a um humanismo assentado principalmente em fontes romanas será compreender – no desenrolar de uma narrativa que deságua em Maquiavel – a recepção de conceitos como os de lei, virtude e especialmente liberdade numa acepção inteiramente indeterminada e intramundana. Na interpretação de Skinner, a teoria da liberdade do secretário florentino cessaria assim de apelar ao argumento da lei de natureza para, muito distintamente, conferir desenvolvimento doravante às instituições republicanas como *locus* de uma construção retórica e persuasiva. Nesse novo contorno, desponta uma ideia de liberdade não mais como um dever natural de ação ou como uma simples ausência de interferência às escolhas individuais, e sim como algo a ser coletivamente construído e, sucessiva e indefinidamente, revisto.

Nas páginas que se seguem, testemunharemos como esse ideal de liberdade demonstrar-se-á um conteúdo amealhado já numa fase mais tardia da carreira de Skinner, como resultado e consumação de um percurso complexo, quiçá mesmo acidentado. Ao longo desse segundo capítulo da

---

[401] JURDJEVIC, M. Hedgehogs and foxes: the present and future of Italian Renaissance intellectual history. *Past & Present*. Num. 195, 2007, p. 254.

presente tese de doutoramento proponho-me a desvendar como isso acontece, e quais são suas repercussões e ressonâncias quando da comparação com o que se passara no capítulo anterior, dedicado a Pocock.

♦ ♦ ♦

Em seu *As fundações do pensamento político moderno*, Skinner procurar detalhar, com extrema dose de minúcia, as origens da Renascença. Como ele aposta, antes do que uma ruptura completa com o período medieval, o Renascimento italiano como um momento caracterizado pelo desenvolvimento maduro de algumas das teses aparecidas em séculos passados.

De acordo com o autor das *Fundações*, essa história tem início no longínquo século XII, cerca de duzentos anos antes dos primeiros escritos de um humanista como Leonardo Bruni virem à luz. As duas grandes novidades sociopolíticas trazidas por esse período, mais especificamente no norte da Itália, teriam sido (i) a substituição do feudalismo pelo modelo organizacional das cidades, e (ii) o soerguimento de uma espécie de república mista como alternativa ao regime da monarquia hereditária. Afirma Skinner, através das palavras de Otto de Freising, historiador que viveu naquela própria época, que as cidades italianas haviam se tornado "'tão desejosas de liberdade' que se converteram em repúblicas independentes; cada uma delas era governada 'pela vontade de cônsules mais que de príncipes', a quem 'trocavam [do cargo] quase que anualmente'[402], a fim de garantir que fosse controlado seu 'apetite de poder' e preservada a liberdade popular"[403].

Todavia, o elemento de maior fecundidade dentre todos os acontecimentos dos primórdios do republicanismo italiano residiria mesmo em que essa forma popular de governo encontrava-se, apesar de tudo, numa dramática encruzilhada: entre a independência *de facto* que haviam recém adquirido e a sua condição de servas *de jure* dos herdeiros do Sacro Império Romano-Germânico (que ora se estendia da Itália à Alemanha). "Durante essa longa luta", relata-nos o historiador de Cambridge, "as cidades da Lombardia e

[402] FRESING, O. The deeds of Frederick Barbarossa. New York: Columbia University Press, 1953, p. 127. Apud. SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 25. Colchetes meus.
[403] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 25.

da Toscana não tiveram êxito apenas ao vencer o imperador no campo de batalha: também conseguiram constituir um vasto arsenal de armas ideológicas, com as quais procuraram legitimar essa continuada resistência àquele que era, nominalmente, seu suserano”[404]. E que arsenal foi esse? Tratava-se de um duplo modo de compreender e vindicar a liberdade da cidade, como independência externa e autogoverno interno:

> depreende-se, de numerosas proclamações oficiais, que seus propagandistas geralmente tinham em mente duas ideias bastante claras e distintas quando defendiam sua ‘liberdade’ contra o Império: uma era a ideia do direito a não sofrerem qualquer controle externo de sua própria vida política – ou seja, a afirmação de sua soberania; outra era a ideia do direito, consequente do primeiro, a se governarem conforme entendessem melhor – ou seja, a defesa de suas constituições republicanas[405].

Para Skinner, entretanto, é somente a partir do *trecento* que esse ideal de liberdade passou a ser fundamentado de maneira mais sofisticada por juristas e retores.

Sobre a linguagem jurisprudencial, Skinner identifica no jurista medieval Bartolo de Sassoferrato o inaugurador de uma mudança crucial de perspectiva: a de deixar de identificar o *princeps* da cidade com o agente indicado pelo Código de Justiniano, quer dizer, com o Imperador Romano em exercício. Bartolo, Skinner nos conta, “rompeu com o pressuposto básico dos glosadores segundo o qual, quando a lei se mostra descompassada com os fatos legais, são estes que devem ser ajustados para acolher uma interpretação literal da lei. Em vez disso, adotou como preceito único que, quando a lei e os fatos colidem, é a lei que deve se conformar aos fatos”[406].

E sobre a linguagem retórica, interpreta Skinner que a ideologia republicana do *quattrocento* consiste em larga medida no apogeu de uma progressiva transformação e irrupção de alguns setores da retórica do passado, a partir de certo momento concernidos aos assuntos públicos. Detalha o historiador que em meados do século XII encontrava-se bastante difundida a arte de escrever cartas (*ars dictaminis*). No século XIII, essa arte fora adaptada à outra finalidade: a de proferir discursos formais e em público,

---

[404] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 28.
[405] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 28-29.
[406] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 32.

as arengas (*ars arengandi*). Disso teriam culminado dois novos gêneros retóricos de comentários especificamente políticos. Um deles fora certo tipo de crônica das cidades, “uma forma inteiramente nova de historiografia” (...) “mais deliberadamente propagandista, do que qualquer coisa que antes tivesse sido escrita”[407] – como *Os livros do tesouro* (da década de 1260), de Brunetto Latini, e *Crônica* (de 1310-1312), de Dino Compagni, ambos redigidos em elogio à cidade de Florença. O outro gênero desabrochado dessa guinada cívica da retórica no século XIII foram os livros de aconselhamento a funcionários do governo – exemplos desse gênero de escrita são *O olho pastoral* (1222), de autoria anônima, e *Do governo das cidades* (1240), de João de Viterbo.

Assim, segundo Skinner, duas são as fontes medievais principais na origem do pensamento humanista cívico do *quattrocento*:

> uma provinha do estudo da retórica, que desde a fundação das universidades italianas, no século XI, constituíra um tópico fundamental do ensino, ao lado do direito e da medicina. A outra nascera do estudo da filosofia escolástica, que viera da França à Itália no final do século XIII. Ambas as tradições capacitavam os protagonistas da ‘liberdade’ republicana a conceitualizar e defender o valor distintivo de sua experiência política e, especialmente, a argumentar que a moléstia facciosa era passível de cura, e portanto a conservação da liberdade podia ser compatível com a manutenção da paz[408].

Do ponto de vista do debate historiográfico encetado no texto das *Fundações*, o que mais intriga a Skinner é como um refinado historiador como Hans Baron não tenha sido capaz de perceber nada disso. Pois o ideal de liberdade descrito pelo próprio Baron como uma novidade dos humanistas do *quattrocento* teria, a bem da verdade, indiscutivelmente bebido tanto na justificação jurisprudencial de Bartolo como na prática dos retores. Para Skinner, é o que deveria nos tornar convencidos de que o alvorecer da defesa dos valores republicanos e cívicos na Itália precise ser revisto para um século antes do que havia estipulado Baron: dessa maneira, para a transição do *ducento* ao *trecento*.

Em que pese o fato de que tudo isso reuniria prova suficiente de que os autores medievais já se revelavam *cívicos*, tal não era o bastante para que fossem considerados *humanistas* no sentido forte do termo. Mas essa

---

[407] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 53.
[408] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 49.

constatação não faz alterar a tese de Skinner de uma continuidade entre o pensamento medieval e o humanismo cívico do *quattrocento*? De forma alguma, visto que a tese da *continuidade* desse historiador é mitigada e não radical – discrepante por isso da tese da *continuidade* de historiadores como Paul Kristeller e Jerrold Seigel. Da perspectiva de Skinner, não é que entre os pensadores medievais e os renascentistas não houvesse qualquer diferença. Tratar-se-ia, na realidade, de afirmar que entre os séculos XIII e XV na Itália as teorias cívicas e republicanas vão paulatinamente originando algo inédito: o pensamento humanista. A ideia desse historiador, diversamente de Kristeller e Seigel, é então de que *republicanismo* ou *civismo* não diz exatamente o mesmo que *humanismo*. E diversamente de Baron, *humanismo* teria elevado desde sempre uma espécie de *civismo*.

Em suma, para a vertente historiográfica skinneriana, o *humanismo* é uma modalidade com vida própria – embora aflorada nos rastros de uma grande e mais antiga tradição *cívica* e *republicana*. Compreendamos no resto dessa seção, ainda que muito abreviadamente, como isso se justifica no texto das *Fundações*.

♦ ♦ ♦

Para início de conversa, Skinner afirma que fora somente a partir de fins do *trecento* que se deixou de simplesmente adaptar os ensinamentos de retores clássicos – especialmente Cícero – aos temas prementes, como praticavam os *dictatores* medievais, para então começar a se indagar sobre "o que o próprio Cícero pensava dos objetivos e propósitos adequados à instrução retórica"[409]. Pela primeira vez na história, o passado era considerado como uma instância completamente apartada do presente, numa paisagem teórica que então apostava na consciência histórica como o fato do mundo antes do que no paradigma de um entrelaçamento dos costumes mundanos com uma razão extemporânea e eterna. Como nos recorda Bignotto, "na tradição medieval o ato de legislar não implica, na verdade, na criação de leis, mas sim na interpretação de princípios estabelecidos pela lei divina, ou pelos

[409] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 107.

costumes”[410]. Daí que não se poderia deixar de notar que mesmo os retores medievais teriam sido formados a partir de certos resquícios da tradição escolástica. Por certo, eles compunham setores minoritários e heterodoxos dessa doutrina; ainda assim, no entanto, imensamente devedores dos pressupostos mais centrais da Escola. Explica novamente Bignotto que

> a lembrança da importância da liberdade vem acompanhada, em Latini, ‘pela exposição dos motivos pelos quais ela está sempre ameaçada: ‘no entanto, por causa dos desejos malignos e da faculdade de pecar, os que não são virtuosos colocam em perigo os homens e destroem as sociedades’[411]. Há, portanto, uma combinação de virtudes aristotélicas com uma concepção cristã de liberdade como livre arbítrio, que preside o andamento da argumentação do texto e que fornece a chave para a compreensão de seu sentido[412] (...) Dessa maneira, o autor procura demonstrar que suas referências anteriores [como a exemplaridade da retórica republicana] devem ser compreendidas antes de mais nada dentro do quadro mental que presidia toda a reflexão política medieval e que tinha na afirmação da soberania absoluta de Deus um de seus pontos fortes[413].

O que se passa no trabalho de alguém como Latini é então uma espécie de *republicanismo de adaptação*: da acomodação de um costume contingente e pontual com dogmas maiores e extramundanos. “Um republicanismo coerente e adaptado à época em que nasceu, mas que não contém ainda os elementos capazes de mudar o rumo das investigações sobre a vida política das repúblicas e suas grandes contradições”[414]. E Skinner, tal qual Bignotto, o reconhece. Não fosse assim, o autor das *Fundações* não se encontraria em condições de concluir que, com o humanismo “um novo senso de distanciamento histórico foi assim alcançado, dele resultando que a civilização da Roma antiga começou a ser vista como uma cultura completamente distinta, merecendo – e mesmo exigindo – ser reconstruída e apreciada, sempre que possível, em seus termos próprios”[415].

Na narrativa do autor das *Fundações*, o inconteste “herói dessa história é Petrarca”[416]. Diz Skinner que, a partir da segunda metade do *trecento*, foi

---

[410] BIGNOTTO, N. Origens do republicanismo moderno. p. 44.
[411] LATINI, B. Li livres du tresor. Berkeley, 1948, p. 77. p. 107. Apud. BIGNOTTO, N. Origens do republicanismo moderno. p. 52.
[412] BIGNOTTO, N. Origens do republicanismo moderno. p. 52.
[413] BIGNOTTO, N. Origens do republicanismo moderno. p. 52. Colchetes meus.
[414] BIGNOTTO, N. Origens do republicanismo moderno. p. 53.
[415] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 107.
[416] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 108.

“repelindo todas as tentativas de enquadrar as obras de Cícero nas tradições vigentes de instrução nas artes retóricas” que, esse notável pensador italiano, procurou “recuperar – no espírito genuinamente histórico que constituiria uma das características da renascença – o valor que o próprio Cícero considerava ser distintivo de uma educação fundada numa combinação de retórica e filosofia”[417]. Como um fino arqueólogo das letras, Petrarca desenterrou da história clássica o ideal do *vir virtutis*, o homem virtuoso. Daquele personagem de fato possuidor de mais sabedoria que os demais, porém que procura consubstanciar tal valorização da *vita contemplativa* com os desígnios de uma *vita activa*; “realizando-se como cidadão mais do que como um mero sábio”[418]. Para ser *virtutis* (virtuoso), conclama Cícero, o *vir* (homem) deve necessariamente aliar a filosofia à retórica: como um e o mesmo constructo, destinado a mover os ouvintes. De uma maneira tal em que o ideal de *adquirir conhecimento* não seja diferente de ser capaz de *transmitir conhecimento*. Proporcionando assim com que a sabedoria invada os afazeres públicos, seja desempenhada por todos os cidadãos em seus afazeres práticos e não apenas no *otium* da solidão e da contemplação filosófica. Garante-nos Skinner que a ideia da posse da virtude como sendo o mesmo que incuti-la nos outros foi um elemento apropriado por todos os humanistas da virada do *trecento* ao *quattrocento*. Poderíamos encontrá-la em Salutati, no fim do *trecento*, bem como em Bruni, na primeira metade do *quattrocento*. E tanto o primeiro como o segundo declarariam reconhecer em Petrarca o precursor desse seminal adágio.

Acontece, no entanto, que a tese continuísta das *Fundações* não se dará por encerrada assim. É que Skinner não se furtará em pontuar que no *quattrocento* – com Bruni, Palmieri e Alberti – o humanismo se tornará ainda mais cívico. Como os *dictatores* medievais e os juristas escolásticos, os humanistas do fim do *trecento* (portanto, Petrarca e Salutati) possuem a tendência de planejar e oferecer o que escrevem especialmente aos governantes ao invés de a todo o corpo do povo. “Quando, porém, chegamos aos discípulos de Salutati [isto é, a alguém como Bruni]”, elucida o intérprete, “vemos um forte empenho em alcançar um público diferente e bem mais

[417] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 108.
[418] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 108.

amplo”[419]. Mas isso não provoca com que as teses ditas mitigadas – da ruptura mitigada, de Pocock e Bignotto, e da continuidade mitigada, de Skinner – como que se encontrem no meio do caminho? De minha parte, diria que sim e não.

Por um lado, eu diria que sim, visto que ambas possuem a vantagem em comum de trazer à baila toda a sofisticação republicana italiana que, de uma maneira ou de outra, acredito eu, tem-se apagada nas teses extremas – da continuidade radical, de Kristeller e Seigel, e da ruptura radical, de Baron. Por outro lado, eu diria que não, uma vez que Pocock e Skinner miram enfatizar elementos sensivelmente distintos. Skinner assume a missão de sublinhar a realidade e linguagem de uma noção de civismo antes do aparecimento de um civismo mais radical, ou seja, antes do surgimento do humanismo do *quattrocento*. Pocock e Bignotto, por seu turno, assumem como missão sublinhar a realidade e linguagem do humanismo do *quattrocento* enquanto uma culminação original dentro de um universo conceitual já cívico. Em todo caso, a desmedida insistência de que o primeiro intérprete mantenha a hipótese do humanismo do *trecento* como desde logo *cívico*, e que os segundos mantenham a hipótese do humanismo *cívico* como um zênite próprio ao *quattrocento* passa a refletir um jogo de palavras o qual mais confunde do que explica. A meu ver, sobre esse ponto entre Skinner, Pocock e Bignotto se trata menos de uma real divergência teórica e muito mais de uma preferência historiográfica (por isso, tópica) por esse ou aquele autor e período. Penso mesmo se tratar de diferentes destaques no interior de um panorama muito parecido que, ao fim e a cabo, não se contradizem. Arrisco-me finalmente a sugerir que as duas abordagens inclusive se complementam, reforçando-se uma à outra contra os exageros das teses de Seigel e Baron.

Resta, contudo (e disso não se poderá escapar), uma irreconciliável divergência especificamente entre Pocock e Skinner, qual seja: a de que para o primeiro a verve historicista e contingente do humanismo cívico reflete um retorno a Aristóteles, enquanto que para o segundo autor essa mesma verve historicista e contingente do humanismo reflete um retorno a Cícero. A consequência será uma explicação muito diferente do que seja o dito civismo acolhido, explorado e desenvolvido pelo movimento humanista cívico. Nesse

[419] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 130. Colchetes meus.

caso, portanto, a questão deixa de dizer respeito à datação de irrupções *cívicas* e *republicanas* na história do pensamento político renascentista, para concernir ao seu próprio conteúdo: do que seja o próprio *civismo* ou *republicanismo*. É o que me proponho a tematizar e esclarecer a partir da próxima seção do capítulo.

3.2 A liberdade na era dos príncipes: ou de que a *virtù* não vai sem a glória e a moral

Em Florença, a era dos príncipes, a qual acometeu quase que toda a península itálica, inicia-se com o retorno de Cosme de Medici do exílio, em 1434, não mais que um ano após ter sido expulso da cidade acusado de conspirar para a derrubada da *Signoria*. Uma vez do seu retorno, favorecido por uma nova *Signoria* simpática à família, não demorou muito para que a Casa dos Medici obtivesse sucesso em conformar uma verdadeira oligarquia em Florença, ao criar Conselhos oficiais que os beneficiariam, mesmo ao manipular os sufrágios. Em meados da década de 1480, o golpe se dava por consumado sob o regime do neto de Cosme: Lourenço, chamado também de *O Magnífico*. O resultado de tudo isso, afirma Skinner, "foi a criação de um regime no qual 'nenhum magistrado se atrevia, sequer nos assuntos mais ínfimos, a decidir o que quer que fosse'[420] sem antes obter o aval do magnífico"[421].

Os bravos republicanos Florentinos não se deram por vencidos facilmente. Entre 1494-1512 e 1527-1530, a república obteve alguma sobrevida. Não foram suficientes, contudo, para impedir que a dita família retornasse ao poder em ambas as oportunidades. Na última delas, sem quaisquer máscaras ou dissimulações (diferente então do que acontecera no século anterior, quando buscavam ao menos manter um verniz republicano), os Medici foram declarados pelo Papa mediceo – Clemente VII – como os príncipes vitalícios da cidade. Desse ponto em diante da história, Florença passara a adotar abertamente um regime de governo principesco. E nessa

[420] RUBINSTEIN, N. The government of the Florence under the Medici (1434 to 1494). Oxford: Clarendon Press, 1966, p. 225. Apud. SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 136.
[421] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 136.

condição de serva da Casa dos Medici, a cidade permaneceu até nada menos do que 1737.

Esse dramático adágio, numa cidade tão importante como Florença, certamente auxiliou ao triunfo dos *Signori* sobre toda a península itálica no *cinquecento*. Diante desse contexto, não é então de se admirar que o gênero dos livros *espelho de príncipe* tenha encontrado solo fértil para proliferação. Tal é uma das razões de *O Príncipe* de Maquiavel estar muito longe de poder ser considerado o precursor do gênero. Antes dele, entre os que mais marcaram época, conta-se, por exemplo, *Da Monarquia*, de Pier Paolo Vergerio, composto em Pádua, entre 1394 e 1405. Outros influentes exemplos são os livros espelho de príncipes milaneses. Principalmente *Dos assuntos públicos*, de Uberto Decembrio (na realidade, uma série de livros elaborados na década de 1420, dedicados todos aos Visconti de Milão), e também *Elogio em louvor da cidade de Milão*, escrito em 1436 pelo filho de Uberto, Pier Candido Decembrio. Pode-se ainda citar *O Reino e a educação do Rei*, de Francesco Patrizi, tecido ao longo da década de 1470 para ao Papa Sisto IV, ou então um homônimo do livro de Maquiavel, *O Príncipe*, de Giovanni Pontano, redigido em 1468 para o príncipe de Nápoles, Fernando de Aragão.

No que diz respeito ao termo *espelho de príncipe*, esse é ainda mais antigo, quer dizer, não é cria do período renascentista. Sustenta Skinner que "nada havia de muito novo na ideia de oferecer conselhos práticos aos dirigentes políticos, explicando-lhes como conduzir a coisa pública"[422]. Mesmo intérpretes inteiramente comprometidos com as causas escolásticas já mobilizavam espelhos para seus príncipes terrenos. O maior exemplo deles talvez seja *De Regimine Principum*, redigido na Roma do *ducento* por Egidio Colonna, aluno direto de São Tomás de Aquino. Era um perfeito ensinamento tomasiano o que Colonna professava em seu espelho: da *sciencia civilis* como emanada dos postulados da fé e razão cristã. Para São Tomás, "como se sabe", assevera o próprio filósofo Santo, "as ciências práticas se distinguem das ciências especulativas que estão baseadas no conhecimento da verdade, enquanto aquelas estão orientadas para a ação. Deveríamos, pois, incluir a ciência política no campo da filosofia prática: a cidade é certo conjunto que a

[422] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 139.

razão humana não se conforma em conhecer, mas em construir”[423] (...) “pois bem, esse ‘todo’ constituído pela cidade é também ele sujeito de certos juízos racionais”[424].

Por sua vez, a grande inovação de parte dos livros espelhos de príncipe do período renascentista é o trabalho retórico para o convencimento da conciliação, na figura do príncipe, da autocracia com o humanismo. Como em todo escrito humanista (republicano ou não), para os espelhos de Vergerio, Decembrio, Patrizi, Pontano e Maquiavel, a grande finalidade é de ensinar os mais eminentes cidadãos a atingir os píncaros da glória. “Em sentido oposto à cultura de humildade pregada pela Igreja”, diz Senellart, “o esforço de viver segundo a *virtus* – exercendo suas mais nobres capacidades – encontra sua justificação, para os humanistas, no acesso às delícias da glória”[425].

Assim, no que compete aos livros espelhos de príncipe do gênero especificamente humanista, informa-nos Skinner, são três os grupos de virtudes geralmente oferecidos. Num primeiro grupo, encontram-se as mesmas quatro virtudes cardeais a serem destacadas nos livros endereçados a todo corpo de cidadãos, à república. Virtudes que foram redescobertas pela leitura de *Dos Deveres*, de Cícero (o qual, por sua vez, herdou-as de Platão). A primeira dessas virtudes é a sabedoria ou prudência; “que se considera incluir a razão, a inteligência, a circunspecção e a sagacidade”[426]. A segunda delas é a temperança; “que traz consigo modéstia, abstinência, castidade, honestidade, moderação e sobriedade”[427]. A terceira é a fortaleza da alma; “uma qualidade mais simples e óbvia da qual se diz que é ‘a virtude adequada acima de tudo aos grandes homens’[428]”[429]. A quarta e a última corresponde à “virtude totalizante da justiça, que Patrizi divide segundo seus aspectos divinos, naturais e civis, concordando com Platão em que ela deve ser considerada o

---

[423] AQUINO, T. *Preface à la politique*. Trad. H. Kéraly. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1974, p. 27 (Originalmente do Século XIII).
[424] AQUINO, T. Preface à la politique. p. 27.
[425] SENELLART, M. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. p. 232.
[426] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 147.
[427] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 147.
[428] PATRIZI, F. De regno et regis institutione. Prato, 1531, p. 275. Apud. SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 147.
[429] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 147.

‘bem supremo de todos’[430]”[431]. Mas será ainda adicionado à constelação antiga (e pagã) de Platão um segundo grupo de virtudes, composto agora pelas virtudes de especificidade cristã: piedade, religiosidade e fé. E não se deixará de elencar também um terceiro conjunto de virtudes, especialmente apropriadas para o regime de governo de um homem só: tais seriam as virtudes (as quais não deixam de serem encontradas nos escritos de Cícero) da magnanimidade, liberalidade e clemência.

Pois bem, como se percebe, os príncipes refletidos por tais espelhos não são tiranos. Como todo escritor humanista, seus autores buscam produzir reflexos de humanos bons; pretendem formar príncipes atentos às virtudes provenientes dos mais altos princípios da natureza e sociabilidade humana. Contudo, afinal, qual é o melhor regime de governo para esses humanistas compositores de espelhos? Constituiria o aconselhamento a príncipes (consequentemente, a pedagogia de como fundar e manter um Estado autocrático) tão somente uma concessão realista para o momento conturbado pelo qual passava toda a Itália? Ou talvez, não, tal como se a descoberta fosse justamente do regime monárquico de governo como a única maneira de trazer a paz e a concórdia às cidades italianas de modo geral? Nesse ponto, os humanistas compositores de espelhos se dividem.

Autores de espelhos como Maquiavel e Patrizi integram uma minoria, para a qual a república segue como a melhor forma de governo. Explica Skinner que:

> Maquiavel, em particular, prefere manter em tensão duas teorias opostas sobre os méritos, respectivamente, do regime popular e do monárquico. Por um lado, ele enfatiza, tanto no *Príncipe* quanto mais tarde nos *Discursos,* que nas condições de uma corrupção política já acentuada será preciso numa República, tanto quanto num principado, recorrer ao poder forte de um único homem, a fim de restaurar no Estado a *virtù* que se perdeu. Mas, por outro lado, no *Príncipe* dá a entender, e posteriormente afirma com todas as letras nos *Discursos,* que sua preferência pessoal sempre estará voltada para a liberdade política e, por conseguinte, para a forma republicana de governo[432].

---

[430] PATRIZI, F. De regno et regis institutione. p. 314-319. Apud. SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 147.
[431] PATRIZI, F. De regno et regis institutione. p. 314-319. Apud. SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 147
[432] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 145.

Conforme argumenta Claude Lefort – e Skinner parece dispor da mesma opinião que ele ao menos nesse quesito –, a intenção de Maquiavel em *O Príncipe* ao se dirigir ao príncipe em potencial e recomendar-lhe os meios para embarcar sozinho nas delícias da glória é de, no fundo, sugerir "inspirar-se no modelo da república", porquanto "a república pode lhe proporcionar uma *norma*"[433]; algo como a emulação do princípio republicano da igualdade diante da lei, ausente a princípio nos principados. Diz o filósofo francês:

> esse projeto seria ininteligível se a república fosse boa em quaisquer circunstâncias. Ora, não é o caso. Por um lado, existem repúblicas tão corrompidas, que não terão sequer a oportunidade de se reformar; por outro lado, existem algumas que se encontram em tal situação de turbulência, que mesmo a independência da cidade está ameaçada, de tal sorte que somente uma autoridade quase régia pode, na conjuntura, assegurar sua salvação; por outro lado ainda, existem povos tão acostumados à desigualdade – à submissão do homem pelo homem –, que parece ser vão sonhar com sua reunião em torno de príncipes de uma república. Em todos os casos em que a lei é apenas uma referência hipócrita, segundo a qual se dissimula a opressão exercida por alguns, ou em que a lei se mostra falha, ou em que a ideia mesma de lei jamais se formou verdadeiramente, o nome do príncipe pode proporcionar um substituto que permita trazer ao conjunto dos homens à obediência e lhes inspirar o sentimento de um pertencimento comum à cidade ou à nação. Seguramente, a monarquia mais bem regrada continua sendo algo diferente da república. Pois, na essência, a monarquia opõe ao reino da lei – o principio da igualdade diante da lei – o reino de um senhor, e, na república, todas as instituições são feitas para proibir quem quer que seja de açambarcar o poder[434].

Ocorre, entretanto, que para a maior parte dos humanistas redatores de espelhos de príncipe, o clima de paz e segurança interna nas cidades constituiria a marca dos *regna*, enquanto que o ambiente de sedição e conflito representaria a marca das *communitate*. Essa mais numerosa parcela dos escritores de espelhos acredita que na época dos regimes populares "a cidade nada mais era que 'torreões, castelos e facções em luta'[435»436]. Eles sentem-se convencidos de que "a mais alta realização dos Medici havia sido a *pax*

---

[433] LEFORT, C. *Maquiavel e a Verità Effetualle*. In: Desafios da escrita política. LEFORT, C. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 168 (Originalmente de 1992).
[434] LEFORT, C. Maquiavel e a Verità Effetualle. p. 168-169.
[435] COCHRANE, E. The end of the Renaissance in Florence. *Bibliotheque d'humanism et renaissance*. Vol. 27, 1965, p. 12. Apud. SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 145.
[436] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 145.

Medicea, pela qual puseram termo a todas essas perturbações da ordem ao impor a dominação pacífica em seu principado”[437].

Enfim, a era dos príncipes demonstrou-se de tal maneira pungente na Itália que, como se percebe, até mesmo boa parte de seus humanistas decidiu por deixar de lado o antigo ideal de homologia entre a liberdade interna (a forma republicana de governo, o autogoverno) e a liberdade externa (a independência com relação aos demais Estados). Para a maioria deles, bem como para os habitantes em geral, paz e segurança interna perfariam, a partir de certo momento, o novo lema da cidade que se queira livre – livre unicamente da interferência externa.

♦ ♦ ♦

E no tocante ao espelho de Maquiavel, *O Príncipe*? Quanto ao famoso opúsculo, impõem-se mais alguns pontos de interrogação. Pois estaria esse espelho completamente emoldurado nos limites dos enquadramentos humanistas, ou seria ele um emissário de novidades teóricas? Noutros termos, para a interpretação de Skinner, seria Maquiavel mais um dos humanistas cívicos – ou seja, mais uma das figuras que adentram ao espaço de uma continuidade mitigada com as tradições intelectuais e políticas medievais? Ou, então, do humanismo cívico a Maquiavel erigir-se-ia um novíssimo dilema a ser novamente enfrentado na forma da indagação entre continuidade e ruptura, ainda que mitigadas?

No entender de Skinner, o fio condutor dessa análise deve ser desenrolado da mesma forma que dantes. Da pertinência de insistir na hipótese de uma continuidade mitigada: agora, entre o humanismo cívico e Maquiavel. Sendo assim, o intérprete introduz essa nova faceta de seu exame evidenciando as continuidades entre o espelho de príncipes de Maquiavel e os espelhos humanistas que sobrevieram antes dele. Ao que tudo indica, uma tarefa muito mais simples que aquela de revelar as descontinuidades – se assim pode-se dizer, a aproximação microscópica do que será então mitigado. Conforme constataremos, não obstante frutíferas – abrindo todo um novo horizonte à teoria política humanista – tais descontinuidades demonstrar-se-ão

[437] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 145.

um tanto mais complexas. Por enquanto, atenhamo-nos somente às continuidades.

Com efeito, o principal traço de continuidade de *O Príncipe* para com os espelhos humanistas mais antigos é de que, naquele contexto muito particular da era dos príncipes e dos livros espelhos, as qualidades a serem comemoradas no governante são distintas daquelas celebradas nos cidadãos comuns. Ao povo conviria preservar-se unicamente passivo; grosso modo, não atrapalhar. Deixar que o príncipe sozinho, portanto, dite os rumos da cidade: mantenha-a livre do jugo externo e pacífica em seus negócios internos. Em acordo com os demais humanistas, Maquiavel admitiria mesmo que a multidão possui a "tendência a uma benigna passividade"[438]. Daí que também em *O Príncipe*, como nos demais espelhos humanistas, criatividade e inventividade revelar-se-iam, nesse conturbado período da Itália, como estando mais bem localizadas nas mãos de um só homem. "Maquiavel aqui apresenta", afirma o comentador inglês, "a *virtù* do governante como uma força espantosamente criativa, a chave para que ele 'mantenha seu estado' e se capacite a esmagar seus inimigos"[439].

Nas origens dessa "benigna passividade" das massas se encontraria uma ação popular na forma de uma demanda ou desejo, "pois tudo o que este [o povo] lhe pede [àquele que intenciona ser príncipe] é não ser oprimido"[440]. Desse modo, para Maquiavel, enquanto o governante não oprimir o povo – "pois a universalidade dos homens vive contente se dela não se arrebata nem os bens nem a honra"[441] – tanto mais será capaz de mantê-lo "satisfeito com ele"[442]. Como interpreta Skinner, "bastante maleável às suas vontades"[443]. Donde dilucida o intérprete que "o príncipe invariavelmente é retratado por seu autor como uma figura em movimento, enquanto a atividade do povo é confinada por ele 'à ambição dos poucos, que pode ser refreada de muitos modos e com facilidade'[444]"[445]. Mas quem são esses poucos? Trata-se do pequeno grupo dos nobres ou *grandi*. Uma porção específica, e mais ativa, do

[438] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 146.
[439] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 146.
[440] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. IX, p. 47. Colchetes meus.
[441] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. XIX, p. 89.
[442] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. XIX, p. 90.
[443] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 146.
[444] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. XIX, p. 89.
[445] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 146.

conjunto mais amplo de todo o *povo* (que aqui se diferencia do povo como os não-ricos). Para resumir, aqueles que almejam o mesmo que o príncipe: governar e comandar a cidade.

Como segunda ponte de continuidade entre *O Príncipe* e os demais espelhos humanistas, ter-se-ia que a conduta do príncipe deve ser guiada pela perseguição da honra, glória e fama. Ensina o próprio autor de *O Príncipe*: "um homem prudente deve sempre começar por caminhos percorridos por homens grandes e imitar os que foram excelentes"[446]. Daí que Maquiavel passe a eleger, em seguida, os exemplos de príncipes a serem imitados em seu opúsculo, bem como igualmente aqueles a serem evitados.

O rei Fernando de Aragão, *o Católico*, assume a figura de um dos moldes a ser reproduzido. Pois "se considerardes suas ações", diz o secretário, "vereis que todas são grandiosas e algumas até extraordinárias"[447]. Opinião diferente dessa é a que conserva acerca de Agátocles e seus modos de governar Siracusa, visto que seus métodos criminosos "podem fazer adquirir império, mas não glória"[448]. O fato de que Agátocles e muitos outros governantes da mesma estirpe tenham podido "viver por tanto tempo seguros em suas pátrias e defender-se dos inimigos externos"[449], nada em muda que se mantiveram muito longe de lograr cativar a aprovação pública.

Com essas palavras, Maquiavel pretenderia esclarecer que a fundação e manutenção de um principado bem-ordenado – que faça granjear glória para seu príncipe, que conquiste o assentimento público – dispõe de algumas normas de ação das quais, em hipótese alguma, poder-se-ia abrir mão. Não seguir tais regras é justamente o que teria feito de um homem poderoso e industrioso como Agátocles (governante de Siracusa entre 316 a.C. e 289 a.C.), aos olhos da história, como simples "filho do oleiro"[450]; e algo de fato desabonador, homem "de ínfima e abjeta fortuna"[451].

Pode-se, contudo, como faz Skinner, argumentar que o prêmio de ator principal em *O Príncipe* irá, na realidade, para César Bórgia. Filho do Papa Rodrigo Bórgia, de quem literalmente ganhou o Estado da Romanha. Pois,

---

[446] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VI, p. 25.
[447] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. XXI, p. 107.
[448] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VIII, p. 40.
[449] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VIII, p. 43.
[450] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VIII, p. 39.
[451] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VIII, p. 39.

ainda que tenha ascendido ao poder por fortuna, Bórgia provou-se príncipe de luminosa *virtù*.

A experiência de Bórgia demonstraria que não haveria outro modo de empreender grandes feitos: não obstante a fortuna domine como que metade das circunstâncias com as quais nos depararemos em nossas vidas (e inclusive tenha lhe agraciado com um principado), não se pode esperar contar com ela, e sim unicamente com nossa própria *virtù*. Foi a lição que Bórgia teria aprendido, e o que lhe faz digno da *virtù*.

Explica Maquiavel no capítulo XXV de *O Príncipe* que a noção de fortuna, tal como ele a concebe, não possui o mesmo significado que a concepção de providência da cristandade, a qual "nega fundamentalmente o postulado central [humanista] de que a fortuna possa ser influenciada"[452]. Para o pensamento cristão, distintamente do pensamento humanista, não estaríamos defronte a um mundo mais ou menos bem dividido entre as forças da fortuna mundana (a contingência do mundo em si mesma) e as forças da virtude humana (a possibilidade de impor necessidades e regularidades para o mundo). Antes, o mundo com o qual lidamos – creem filósofos medievais como Aquino e Boécio – é um mundo cindido entre sua parte inferior, da virtude humana, e sua porção superior, da providência divina. "Por sua própria indiferença e descaso pelo mérito humano na distribuição de suas recompensas, ela [a providência divina]", elucida-nos Skinner, "deve nos lembrar que os bens da fortuna são totalmente indignos como metas, que o desejo de honra e glória mundana é, como diz Boécio, 'absolutamente nada'[453]"[454].

Tendo isso em mente, Maquiavel inicia o capítulo XXV de *O Príncipe* com as seguintes asserções:

> não ignoro que muitos foram e são da opinião de que as coisas do mundo são governadas de tal modo pela fortuna e por Deus que os homens não podem corrigi-las com a prudência, e até não têm remédio algum contra elas. Por isso, poder-se-ia julgar que não devemos incomodar-nos demais com as coisas, mas deixar-nos governar à sorte. Essa opinião tem recebido mais crédito em nossos tempos

[452] SKINNER, Q. *Maquiavel*. Porto Alegre: L&PM, 2010, p. 40. Colchetes meus (Originalmente de 1981).
[453] BOETHIUS. *Theological Tractates. The consolation of Philosophy*. Cambridge: Harvard, 1973, p. 221. Apud. SKINNER, Q. Maquiavel. p. 40.
[454] SKINNER, Q. Maquiavel. p. 40. Colchetes meus.

> devido às grandes variações das coisas que foram e são vistas todos os dias, além de qualquer conjectura humana. Pensando nisso, às vezes me sinto um tanto inclinado a essa opinião. Entretanto, para que nosso livre-arbítrio não seja eliminado, julgo ser possível ser verdade que a fortuna seja árbitro de metade de nossas ações, mas que também deixe a nosso governo a outra metade, ou quase[455].

A realidade então da opinião de Maquiavel é outra. Como bom humanista, ele compara a fortuna

> a um desses rios impetuosos que, quando se iram, alagam as planícies, derrubam árvores e as casas, arrastam terras de um lado para levar a outro: todos fogem deles, todos cedem a seu ímpeto sem poder detê-los em parte alguma. Mesmo assim, nada impede que, quando os tempos estão calmos, os homens tomem providências, construam barreiras e diques, de modo que, quando a cheia se repetir, ou os rios fluem por um canal, ou seu ímpeto não seria nem tão licencioso nem tão danoso. O mesmo acontece com a fortuna, que demonstra sua potência onde não encontra uma *virtù* ordenada, pronta para resistir-lhe, e volta seu ímpeto para onde sabe que não foram erguidos diques nem barreiras para contê-la. Se considerares a Itália, que é sede dessas variações, vereis que ela é um campo sem diques nem defesa; caso ela fosse defendida por uma *virtù* apropriada, como a Alemanha, a Espanha e a França, ou essa cheia não teria causado as grandes variações que ocorrem, ou estas nem sequer teriam acontecido[456]

Tal contraposição entre a Fortuna como uma Deusa pagã, a qual viveria entre os humanos, e a Fortuna como um atributo do poder extramundano de Deus, num plano celeste, contribuiria para fazer compreender que ao trazer Bórgia à cena "é o caráter instável da deusa" o que se deve notar; "de que resulta ser louco todo aquele que confiar, por alguma duração de tempo, em seus favores"[457]. "Por analogia", afirma Skinner, Maquiavel "conclui que a moral a extrair da carreira de César Bórgia é que um príncipe deve sempre contar mais com sua própria *virtu* do que com os favores da Fortuna[458]".

Posto tudo isso quanto aos traços de continuidade entre *O Príncipe* de Maquiavel e os espelhos humanistas, faz-se preciso indagar: e quais seriam os pontos de afastamento? De acordo com Skinner, são dois – sendo o segundo uma consequência do primeiro.

---

[455] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. 25, p. 121.
[456] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. XXV, p. 121-122.
[457] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 141.
[458] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 141.

Em primeiro lugar, será problematizado o velho suposto humanista de que "se o príncipe se empenhar de coração numa vida virtuosa, estará capacitado a alcançar essas metas supremas que são a honra, a glória e a fama"[459]. Assegura-nos o comentador inglês que Maquiavel reputa a ideia do coração virtuoso como terrivelmente ingênua, desatenta para a fundamental importância da força bruta nos assuntos públicos. O que precisamente os humanistas até o *quattrocento* não teriam percebido – inversamente de nomes imersos na prática política como Bórgia e Fernando de Aragão – é que "a manutenção de um governo bem-sucedido depende de uma disposição inabalável a suprir as artes da persuasão mediante o recurso à força"[460].

Já o segundo ponto de descontinuidade tem como objetivo justamente reavaliar a categoria da *virtù*: os meios de ação para a obtenção da glória. Como testemunhamos anteriormente nessa seção, para o humanismo do *quattrocento* os meios adequados para se arrebatar a glória correspondem a uma combinação entre as virtudes cardeais clássicas e algumas virtudes cristãs compatíveis com as primeiras. Muito claramente interessado em demarcar um posicionamento original, e não por outro motivo, Maquiavel introduzirá no lugar de *virtus* em latim, o provocativo uso do conceito em sua tradução pelo vernáculo que à época se considerava vulgar: em italiano, *virtù*. Por certo, diz-nos Skinner, Maquiavel concordaria com o antigo adágio humanista de que as finalidades não podem ser outras que a honra, a glória e a fama. "Mas repele, com a maior veemência" – esse é todo o ponto – "a convicção reinante de que o meio mais seguro de realizar esses fins consistirá sempre em agir de modo convencionalmente virtuoso"[461].

Dessas duas descontinuidades somos naturalmente dirigidos à problemática interna ao *Príncipe* da concatenação entre a glória de Aragão e Bórgia e a infâmia de Agátocles. A experiência política desses três personagens (todos eles adeptos da força nos assuntos públicos) conduz-nos à seguinte questão: como é possível tomar um atalho na perseguição da glória, desviando-se das virtudes convencionais do humanismo cívico, sem que com isso se recaia na infâmia de alguém como o tirano de Siracusa, Agátocles? Dito

---

[459] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 150.
[460] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 150.
[461] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 152.

de maneira bem direta, eis a pergunta a ser respondida a partir de agora: se tais normas das quais falávamos há pouco como condição à glória não são constituídas pelas vetustas virtudes humanistas, por quais então?

♦ ♦ ♦

Logo no início de *O príncipe*, Maquiavel elenca quatro modos de ascensão ao principado, expondo-os na sequência de quatro capítulos, do sexto ao nono: por *virtù* (capítulo VI), por fortuna (capítulo VII), por crime (capítulo VIII), e por favor do povo ou dos grandes (capítulo IX).

No capítulo VI, trata dos príncipes que ascenderam por sua própria *virtù*, e para isso recorda "os mais eminentes"[462] fundadores de Estados, tais como "Moisés, Ciro, Rômulo, Teseu e similares"[463].

No capítulo VII, o tema são os que alcançaram o principado por fortuna. Para tanto, oferece como exemplo aquele que seria o personagem principal de *O Príncipe,* César Bórgia. Sintomática é a escolha de Bórgia no capítulo, uma figura a um só tempo triplamente exemplar: exemplo de príncipe que ascendeu por fortuna; exemplo de príncipe que a manteve por sua própria *virtù*; e exemplo ainda de príncipe que tudo perdeu por um golpe daquela mesma fortuna. Bórgia, diz Maquiavel, "conquistou o estado com a fortuna do pai e com ela o perdeu, apesar de ter trabalhado de todas as formas e de ter realizado todas as coisas que um homem prudente e de *virtù* deveria ter feito para deitar raízes naqueles estados que as armas e a fortuna de outros lhe haviam concedido"[464]. Porém, o florentino diz mais: "recapitulando, portanto, todas as ações do duque [outro modo com o qual se referiam a Bórgia: Duque Valentino], eu não saberia em que censurá-lo. Pelo contrário, parece-me – como aliás o fiz – dever propô-lo como exemplo a todos aqueles que, com a fortuna e armas alheias, ascendem ao império. Tendo ele ânimo grande e intenção elevada, não poderia ter-se conduzido de outra maneira"[465]. Daí ao menos uma lição para o capítulo VII. Pois se é verdade que a fortuna não possa ser completamente influenciada, os melhores meios para enfrentá-la são passíveis de serem conhecidos pelos humanos, melhor do que isso, eles

[462] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VI, p. 26.
[463] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VI, p. 26.
[464] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VII, p. 30.
[465] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VII, p. 36. Colchetes meus.

podem ser imitados por outros humanos. Na comparação do capítulo VI (de príncipes que ascenderam por *virtù*) com o VII (de príncipes que ascenderam por fortuna), isso quer então dizer: príncipes a princípio fracos (mesmo humanos fracos de maneira geral), dependentes da fortuna, são capazes de se tornarem excelentes, virtuosos e autônomos, bastando que venham a conhecer os meios para tal, como comprova a trajetória de Bórgia.

Conforme avisa o próprio título do capítulo VIII, nele Maquiavel aborda *Dos que chegaram ao principado por atos criminosos*. Trata, assim, nesse momento, de um terceiro modo de elevação ao poder, o qual não se pode "atribuir totalmente à fortuna nem à *virtù*"[466], mas ao crime. Importante é perceber como essa terceira via de ascensão ao principado é incompatível com a *virtù* – diferente então do que acontecia no capítulo VII, onde se apresentava um príncipe tanto afortunado quanto virtuoso, a ausência de contradição entre ascender por fortuna e adquirir *virtù*. Na verdade, no capítulo VII, o que se focalizava era mesmo uma espécie de paradigma da *virtù*. Dissertando sobre Bórgia, Maquiavel afirmava desconhecer "preceitos melhores do que os exemplos de suas ações. Se suas ordenações não lhe foram proveitosas, não foi por culpa sua, mas por uma extraordinária e extrema maldade da fortuna"[467]. Portanto, é um contraponto com Bórgia o que parece dever se reter do capítulo VIII acerca da experiência de alguém como Agátocles Siciliano, tirano de Siracusa. Porque ao analisar as ações desse personagem, assevera Maquiavel: "não se pode propriamente chamar de *virtù* o fato de assassinar seus concidadãos, trair os amigos, não ter fé, piedade nem religião. Esses modos podem fazer adquirir império, mas não glória"[468].

A dificuldade maior, entretanto, para a interpretação desses dois capítulos de *O Príncipe* (VII e VIII) começa ao notarmos que se, por um lado, há momentos em que Maquiavel indefere qualquer *virtù* a Agátocles, por outro lado, noutros momentos, dela parece reaproximá-lo. Desta feita, convém rememorar como, no que tange aos crimes de Agátocles, elucida o florentino que antes apenas pretor de Siracusa, "investido nesse cargo, decidiu-se tornar-se príncipe e manter, pela violência e sem obrigações para com outros, aquilo

[466] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VIII, p. 39.
[467] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VII, p. 30.
[468] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VIII, p. 40.

que por acordo lhe havia sido concedido”[469]. Agátocles traiu o povo e seus próprios amigos ao assassinar todos os senadores e os mais ricos e influentes cidadãos, num dia em que fingia pretender deliberar a respeito dos negócios da cidade. Arremata então Maquiavel com a mais famosa asserção do capítulo VIII, vale repeti-la: “esses modos podem fazer adquirir império, mas não glória”[470]. Não sem alguma surpresa para seus leitores, todavia, a oração que imediatamente segue ao supracitado excerto, profere o seguinte: “mas, se considerarmos a *virtù* com que Agátocles entrou nos perigos e deles saiu e a grandeza de seu ânimo ao suportar e superar as adversidades, não vemos por que ele deveria ser julgado inferior a qualquer excelente capitão”[471]. A despeito de sua ascensão criminosa, “não foi pelos favores de alguém, mas pelos graus de milícia, que alcançara passando por mil perigos e dissabores, que ele chegou ao principado e depois o manteve com tantas decisões corajosas e perigosas”[472]. E os desvios desse sinuoso parágrafo do capítulo VII não terminam por aqui. Pois se Maquiavel, logo após condenar Agátocles, chega a devolver-lhe a *virtù*, numa nova frase, contígua ao que então parecia uma absolvição, volta abruptamente a decretar sua condenação, por conseguinte, a negar-lhe a *virtù*: “contudo”, conclui Maquiavel, “sua feroz crueldade e desumanidade e seus infinitos crimes não permitem que seja celebrado entre os homens excelentes. Não se pode, portanto, atribuir à fortuna ou à *virtù* o que sem uma nem outra foi conseguido”[473].

Atinente a essas intrincadas passagens de *O Príncipe*, Russel Price interpreta que Agátocles merece crédito apenas enquanto excelente *capitano*, versado nas artes militares (qualquer que seja o fim), porém nunca no aspecto civil. Ou, dito de outro modo, Agátocles possuiria a *virtù* marcial, ao passo que lhe escaparia a *virtù* propriamente política. “O que mancha sua reputação”, argumenta esse comentador, “é o modo com que ele se tornou governante”[474].

Ao mesmo tempo em que essas considerações de Price parecem resolver parte de nossos problemas, elas abrem contudo um novo dilema para o capítulo, enunciado pelo próprio florentino: “de que modo Agátocles e outros

---

[469] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VIII, p. 39.
[470] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VIII, p. 40.
[471] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VIII, p. 40.
[472] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VIII, p. 40.
[473] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VIII, p. 40-41
[474] PRICE, R. The theme of glory in Machiavelli. *Renaissance Quarterly*. Vol. 30, 1977, p. 611.

semelhantes, após infinitas traições e crueldades, puderam viver por tanto tempo seguros em sua pátria e defender-se dos inimigos externos, sem que jamais seus súditos conspirassem contra eles, enquanto muitos outros, empregando crueldade, não conseguiram manter seus estados nem nos tempos de paz, nem nos incertos tempos de guerra"[475].

O problema agora, ao fim do capítulo VIII, seria então outro: é o de desvendar como é possível manter-se no poder mesmo sendo um governante criminoso, infame e sem glória. O interessante é que a essa altura do texto a centralidade da glória toma contornos irônicos, porquanto fora justamente da lógica e ensinamento da glória que o criminoso Agátocles lançou mão para conseguir sustentar-se no poder. Com efeito, a fim de *mantenere lo stato*, Agátocles buscou o assentimento popular. De tudo fez para redimir-se com seus súditos, quer dizer, para alcançar práticas distintas daquela conquista criminosa que o fez alçar-se ao principado – muito embora estas jamais serão esquecidas. De modo que, para o tirano de Siracusa, não se trata de recuperar a *virtù* – pois a glória é um cômputo de toda a vida –, mas de adequar-se à única maneira possível de mantê-lo do poder: conquistando a amizade do povo. Afirma Maquiavel sobre esse enigma de como príncipes violentos, tal qual Agátocles, estiveram aptos a conservar o poder, reaproximar-se de seus súditos:

> creio que isso resulte da crueldade mal ou bem empregada. Bem empregadas podem ser chamadas aquelas (se é lícito falar bem do mal) que se fazem de uma só vez pela necessidade de assegurar-se e que depois não se insiste mais em fazer, mas rendem o máximo possível de utilidade para os súditos. Mal empregadas são aquelas que, ainda que de início sejam poucas, crescem com o tempo em vez de se extinguirem. Aqueles que observam o primeiro modo podem encontrar algum remédio para seu estado, diante de Deus e dos homens, como aconteceu com Agátocles; quanto aos outros, é impossível que se mantenham (...) eis por que é preciso notar que, ao tomar um estado, o conquistador deve examinar todas as ofensas que tem necessidade de fazer, para perpetrá-las todas de uma só vez e não ter que renová-las todos os dias (...) quem age de outro modo, por timidez ou mau conselho, tem sempre a necessidade de estar com a faca na mão, nunca podendo confiar em seus súditos[476].

[475] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VIII, p. 42-43.
[476] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VIII, p. 43.

Alegadamente, portanto, essas últimas palavras de Maquiavel vêm reforçar a primeira asserção do capítulo: Agátocles definitivamente não é homem de *virtù*. Seus métodos criminosos de ascensão ao poder são incompatíveis com a glória – a qual, por sua vez, estabelece o critério para a *virtù* (para as práticas políticas): o reconhecimento público de um exercício justo do poder. A grande moral da história do capítulo VIII seria então que não há *virtù* (meios honrosos) sem glória (fins honrosos). O alerta de que, em suma, a *virtù* (o meio) não vai sem glória (o fim). A partir de certo momento, Agátocles parece ter se dado conta dos meios mais apropriados para *manter-se* no poder; o que nada em muda o fato de que, muitos anos antes, ele não se encontrava a par dos meios mais adequados para *se conquistar* o poder. Precisamente, é o que na visão de Maquiavel fez o governante de Siracusa ser condenado, para todo o sempre, como um homem inglório às vistas da história.

Terminada a leitura desse oitavo capítulo, a pergunta que fica é: Bórgia não teria feito uso dos mesmíssimos expedientes cruéis empregados por Agátocles? Afinal, que Bórgia não tenha sido o verdadeiro conquistador do Estado da Romanha, em nada muda o resultado de que para manter-se no poder também ofendera o povo daquele Estado “de uma só vez”. Utilizando-se, tal qual Agátocles, da dissimulação e violência num só movimento. É o que se pode observar no trecho mais célebre do capítulo VII. Vale a pena retomá-lo por completo:

> tendo-se apoderado da Romanha e encontrando-a sob o comando de senhores sem poder, que mais espoliavam seus súditos do que os corrigiam e lhes davam motivos mais para desunião do que para união, tanto que a província estava repleta de latrocínios, contendas e todas as formas possíveis de insolência, julgou o duque necessário, para pacificá-la e reduzi-la à obediência ao braço régio, dar-lhe bom governo. Colocou ali, então, *messer* Rimirro de Orco, homem cruel e expedito, a quem conferiu plenos poderes. Em pouco tempo, Orco a pacificou e uniu com grande reputação. Em seguida, o duque julgou desnecessária tão excessiva autoridade, pois considerava que ela poderia se tornar odiosa, e propôs a instalação de um tribunal civil na província, com um presidente excelente e onde todas as cidades teriam um advogado próprio. Como sabia que os rigores passados haviam gerado certo ódio contra ele, para purgar os ânimos do povo e ganhá-lo para si, quis mostrar que, se ocorrera alguma crueldade, ela não se originava dele, mas da natureza dura do ministro. Aproveitando-se de uma ocasião, certa manhã em Cesena mandou que o expusessem em praça pública, cortado em duas partes, tendo ao lado um bastão de

> madeira e uma faca ensanguentada. A ferocidade daquele espetáculo fez o povo ficar, ao mesmo tempo, satisfeito e estupefato[477].

Essa nova dúvida sinaliza que o tema da *virtù* e glória de Agátocles talvez seja mais complexo do que parecia à primeira vista. De que é preciso, pois, investir na comparação entre Bórgia e Agátocles de maneira mais aguda, para que se possa compreender como Bórgia – e não Agátocles – fora capaz de conciliar a perseguição pela glória com o desapego à moral humanista mais tradicionalista.

Por uma seara algo parecida com a de Price, caminha Dan Eldar. Esse comentador relembra que a glória é antes de tudo, como todo desejo, uma aspiração privada. Porém, por ser um desejo que envolve o assentimento dos outros, uma aspiração privada com aquisição mediada. Ou seja, a glória opera com normas e diretrizes abertas à discussão pública. Daí a centralidade da noção de glória em *O príncipe*; ao descortinar os limites da autoridade política. Segundo esse leitor de *O Príncipe*, "nós, enquanto leitores das análises políticas de Maquiavel, devemos estar cientes [de um lado] da *virtù* como uma qualidade *objetiva*, tal como determinada pelo analista político prudente, e [doutro lado] do reconhecimento da *virtù*, isto é, da glória, a qual está nos olhos de quem vê e que é, portanto, *subjetiva*"[478]. Intenciona isso enunciar que estaria em poder do povo – como aquele *que vê* – os limites para a ação política. Pois "os limites da moral pública [objetivos] são certamente mais amplos que os limites da moral privada [subjetivos] no pensamento de Maquiavel, mas há limites para a moral pública assim como há limites para a moral privada. Da perspectiva dos governados, há políticas que, uma vez adotadas pelo governante, concorrem para uma verdadeira vilania política"[479].

Assim, do enigma de Bórgia, Aragão e Agátocles em *O Príncipe* se pode inferir que a diferença de Bórgia ou Aragão à Agátocles é que os dois primeiros conseguiram justificar junto aos seus súditos, mesmo diante da história, suas incursões violentas, praticadas todas então em nome de um bem comum, coisa que o terceiro não conseguiu fazer. Mas quais exatamente seriam os métodos

---

[477] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VII, p. 33

[478] ELDAR. D. Glory and the boundaries of public morality in Machiavelli's thought. *History of Political thought*. Vol. 3, Num. 2, 1986, p. 423. Colchetes meus.

[479] ELDAR. D. Glory and the boundaries of public morality in Machiavelli's thought. p. 424. Colchetes meus.

para convencer o povo de que toda aquela violência fora realmente necessária para o enfrentamento das contingências da fortuna? Tão somente praticá-la, quando indispensável, e esperar que o público o julgasse? Não parece ser o caso. Para explicitá-lo, é preciso finalmente transitar para o próximo capítulo de *O Príncipe*, o último daquela série de apresentações dos diversos modos com os quais se pode ascender ao principado: o capítulo IX, *Do principado civil*.

O capítulo IX traz à discussão o segundo dos modos "de passar de homem privado a príncipe, que não se podem atribuir totalmente à fortuna [tema do capítulo VII] nem à *virtù* [tema do capítulo VI][480]. O primeiro desses modos é o crime, o qual se acabou de acompanhar com a leitura do capítulo VIII. O segundo desses modos é justamente aquele explorado pelo capítulo IX: "quando um cidadão privado se torna príncipe de sua pátria não por atos criminosos nem outras violências intoleráveis, mas pelo favor de seus concidadãos"[481]. Nesse caso, "não é necessário ter propriamente fortuna, mas, antes, uma astúcia afortunada"[482], visto que o cidadão privado emoldurado nesse episódio ascende ao principado "pelo favor do povo ou pelo favor dos grandes"[483].

Entretanto, o capítulo IX não nos descortinará tão somente mais um dos modos de ascender ao principado. Tal como se entre os principados retos – todos contrários à tirania – pudéssemos contar três tipos deles: o principado dos excelentes fundadores, o principado de afortunados que se transformaram em virtuosos e, além desses, agora o principado civil. Tal como se tratasse de, além de três diferentes modos de se elevar ao poder (o que de fato ocorre), três diferentes maneiras de se conservar o poder. O capítulo VIII já nos ofereceu uma pista sobre o assunto quando evidenciou-nos que se Agátocles não soube ascender ao poder com glória, soube ao menos como mantê-lo – índice de que a receita para manter o poder é uma só: com glória. O que esse novo capítulo nos descortinará então são as maneiras e mesmo as razões compartilhadas da condução de todo principado reto, aquele nos quais seus príncipes miram a glória. Algo como o regime de principado que, como explicava Lefort, inspira-se na experiência da república sem ser uma.

---

[480] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VIII, p. 39. Colchetes meus.
[481] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. IX, p. 45.
[482] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. IX, p. 45.
[483] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. IX, p. 45.

Parece-me que Skinner concordaria com o diagnóstico de um intérprete como Alberto Barros, quando este último afirma:

> o principado civil não parece ser então uma forma intermediária entre o principado e a república, muito menos uma simples forma de república. Ele não se define pela liberdade, no sentido do autogoverno ou da participação efetiva dos cidadãos, nem pelo principio do governo das leis ou da igualdade diante da lei. No principado civil, como em qualquer outro principado, deve imperar a autoridade do príncipe. No caso específico deste tipo de principado, o príncipe deve controlar os grandes e garantir a segurança ao povo. Portanto, no decorrer desse capítulo IX, a exposição se desloca da gênese *sui generis* do principado civil, dessa modalidade específica de acesso ao poder (o favor de seus concidadãos), para os problemas mais comuns a todos os tipos de principados novos, em particular as condições de exercício do poder. Nos quatro capítulos que tratam das formas de conquista e manutenção de um principado novo encontramos o mesmo princípio: o príncipe deve manter o Estado conquistado pela sua *virtù*[484].

E se, como diz Barros, "no principado civil deve imperar a autoridade do príncipe, controlando os grandes e garantindo a segurança ao povo", portanto, a questão da manutenção do principado gira toda ela em torno àquela ideia, antecipada por Skinner algumas páginas atrás, do posicionamento de qualquer espécie de príncipe necessariamente entre os que avocam um desejo parecido com o seu – os grandes – e aqueles que vislumbram um desejo distinto – o povo. Trata-se, com isso, de retomar a ideia de que os poucos, assim como o príncipe, são politicamente ativos, enquanto que os muitos, diferentes do príncipe, são politicamente passivos. Mas o capítulo IX dirá algo mais. Pois, nesse momento, Maquiavel revelar-nos-á que a semelhança do desejo dos príncipes e dos grandes vai tão somente até a segunda página, de que ela comporta alguma perspectiva.

Num dos trechos mais citados de todo *O Príncipe*, o florentino afirma: "em todas as cidades, existem esses dois humores diversos, que nascem da seguinte razão: o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo; desses dois apetites opostos, nasce nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença"[485]. No excerto acima, "principado" remeteria ao governo do qual Maquiavel intenciona dissertar em *O Príncipe*: um principado de

---

[484] BARROS, A. *O enigmático principado civil*. In: Reflexões sobre Maquiavel. 500 anos de O Príncipe. Org. ADVERSE, H. São Paulo: Loyola, 2015, p. 237.
[485] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. IX, p. 45.

finalidades humanísticas (no qual o seu líder persegue a glória, o assentimento público). Já a noção de “liberdade”, protagonista dos *Discursos*, reportaria a um regime propriamente republicano de governo. E a “licença”, por fim, enviaria não à tipificação de um desgoverno das massas (como era o costume nos escritos clássicos do regime misto, como em Aristóteles ou Cícero), mas diria respeito, mais abrangentemente, a todo regime de governo que não se pautasse por princípios humanistas (logo, a todo e qualquer governo corrompido, seja ele principesco ou republicano)[486].

O principal a ser apreendido desse novo capítulo de *O Príncipe* parece ser então de que os grandes, à diferença de povo e príncipes (ao menos o príncipe do espelho de Maquiavel), não se orientam pelas finalidades humanísticas para o governo de tipo autocrático: paz interna para a cidade e independência externa. Tivesse a maior parte dos nobres da cidade o mesmo desejo que nobres bons leitores de *O Príncipe* (pois, para Skinner, o papel do opúsculo é mesmo de educar humanisticamente os ricos e poderosos de Florença), não enxergariam razão alguma em tomar o lugar de um príncipe com popularidade entre os cidadãos.

Dessa forma, povo e príncipes (de Estados bem-ordenados) demonstram esposar quase que o mesmo desejo. De fato, nessa perspectiva interpretativa, povo e príncipes demonstram visar ambos um desejo de não-opressão. Como diferença entre seus modos de desejar (que ainda são dois, e não apenas um) ter-se-ia apenas que os príncipes buscam por algo mais: pela glória. Eles perscrutam tornar, por eles mesmos e por seus próprios esforços, a paz interna e a independência externa como uma realidade para todo o povo.

Afirma Maquiavel que “não se pode satisfazer honestamente aos grandes sem injúrias aos outros, mas ao povo sim, porque seus fins são mais honestos que o dos grandes, visto que estes querem oprimir, enquanto aqueles querem não ser oprimidos”[487]. Disso resultaria a grande lição do livro para o príncipe e o aspirante a príncipe: garantir-se com o povo (providenciando-lhe o que deseja: tranquilidade e segurança) e controlar os grandes (coisa que não será difícil se cativar o apoio das massas). “Portanto”, finaliza o florentino,

---

[486] Cf. SOUZA, F. Maquiavel e a licença. *Cadernos de ética e filosofia política*. Num. 24, 2014.
[487] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. IX, p. 46.

> quem se tornar príncipe pelo favor do povo deverá manter sua amizade, o que será fácil, pois tudo o que este lhe pede é não ser oprimido. Mas quem se tornar príncipe contra o povo e com o favor dos grandes deverá, antes de qualquer outra coisa, procurar ganhá-lo para si, o que também será fácil, se lhe der proteção (...) o príncipe pode ganhar o povo de vários modos, para os quais não se pode estabelecer uma regra certa, pois variam segundo o sujeito; por isso, não abordaremos o assunto aqui. Concluirei somente que é necessário ao príncipe ter o povo como amigo; caso contrário, não terá remédio nas adversidades[488].

Ora, na interpretação de Skinner, teria sido esse precisamente o modo com que Bórgia conseguira manter-se no poder, conferindo vívida ilustração ao excerto acima. Por um lado, Bórgia não se ateve às virtudes (aos meios) convencionais para resolver as pendências do principado. Ele compreendeu que "o príncipe pode ganhar o povo de vários modos, para os quais não se pode estabelecer uma regra certa". Por outro lado, Bórgia satisfatoriamente convenceu (isto é, de algum modo persuadiu) ao povo de que todas essas *regras incertas* (destoantes da antiga moral humanista) foram praticadas com o fim de protegê-lo dos grandes. De que elas então seguiram os ditames do assentimento popular, consistiam em meios para uma finalidade gloriosa. Todo o ponto seria que porquanto o príncipe quer a glória, enquanto o povo a princípio não, ao menos no contexto do principado o primeiro acaba por estar ciente de algo que o segundo ignora: dos meios para a manutenção do principado (daquelas *regras incertas*). Ou, dito de outro modo, de que a honestidade (a própria ética), demandada pelo próprio povo, é preenchida por um conteúdo político: contingente e indeterminado (antes do que puramente ético: imparcial e necessário). Esse seria outro modo de asseverar que a ética (isto é, a *virtù*) não é mais do que um meio para os fins (as aspirações privadas) tanto de povo como de príncipes humanistas: a grandeza que quer o príncipe e a ausência de opressão que almeja o povo.

Assim, antes de tudo mais, afirma nosso comentador, "nada é tão importante [para manter um principado e atingir a glória] quanto manter as aparências"[489]. Nas palavras do próprio Maquiavel, "é preciso entender que um príncipe, sobretudo um príncipe novo, não pode observar todas aquelas coisas pelas quais os homens são considerados bons, sendo-lhe frequentemente

---

[488] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. IX, p. 47.
[489] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 152. Colchetes meus.

necessário, para manter o estado, agir contra a fé, contra a caridade, contra a humanidade e contra a religião”[490]. Na leitura de Skinner, isso fundamenta “a razão para Maquiavel atribuir uma tal importância às artes da dissimulação e do encobrimento”[491]. Como o próprio secretário adverte: “sei que vão dizer que seria muito louvável que um príncipe, dentre todas as qualidades acima, possuísse as consideradas boas. Mas como não se pode tê-las nem observá-las inteiramente, devido às próprias condições humanas que não o consentem, ele necessita ser suficientemente prudente para escapar à infâmia daqueles vícios que lhe tirariam o estado e evitar, na medida do possível, aqueles que não o fariam perdê-lo”[492]. Tal tese maquiaveliana segundo a qual o código moral (o qual não deixa de existir) pode, sem aviso prévio, reverter-se em seu próprio contrário, é exatamente o que as massas deixam frequentemente passar despercebido. “Digo”, proclama o florentino para ilustrá-lo, “que seria bom ser considerado liberal. No entanto, a liberdade usada de modo que seja considerado tal te ofende” (...) “logo incorrerá na fama de miserável”[493]. Dito sem quaisquer rodeios, a imperatividade das virtudes não é absoluta ou de origem natural, como tende o mais das vezes a considerar o crédulo povo.

Com efeito, o principal argumento skinneriano a ser articulado nesse fim de seção é justamente que o debate em torno à moral na qual se situa *O Príncipe* não será diferente daquele que será travado nos *Discursos*. Tanto num livro quanto no outro a moral destacada seria a mesma – ainda que os cenários sociais de seus aparecimentos sejam díspares. E, como corolário, um evento ainda mais dramático: no principado, o cálculo da prudência e da moral a ser efetuado por um homem só. Daí por que da ostensiva presença do tema da aparência em *O Príncipe* e de seu quase apagamento nos *Discursos*; quando então se procura inserir o povo nos cálculos políticos, torná-lo ciente da indeterminação fundamental do político, e de que a busca dos cidadãos privados pela glória diretamente transporta para a glória do Estado republicano enquanto tal. Como quer que seja, como já avisava Lefort, no âmbito de *O Príncipe* a glória de exercer o autogoverno, de ser politicamente autônomo, de exercitar a liberdade política, é algo tão somente para o príncipe. Pois se é

[490] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. XVIII, p. 87.
[491] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 153.
[492] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. XV, p. 76.
[493] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. XVI, p. 77. Colchetes meus.

verdade, enfim, que o principado humanista é provido de *isonomia* para todos – da igualdade diante da lei – não deixará de ser menos verdadeiro que ele é desprovido de *isegoria* – da igualdade para a ação.

Em *O Príncipe*, "apesar de tudo", do mesmo modo que na república, pontua Skinner, "a linha mestra do conselho de Maquiavel não implica que ele abandone com tanta facilidade as normas morais legadas pela tradição"[494]. Diz o florentino que "deves [o príncipe] parecer piedoso, fiel, humano, íntegro, religioso e sê-lo, mas com a condição de estares com o ânimo disposto a, quando necessário, não o seres, de modo que possas e saibas tornar-te o contrário" (...) "precisa, portanto, ter o espírito preparado para voltar-se para onde lhe ordenarem os ventos da fortuna e as variações das coisas e, como eu disse acima, não se afastar do bem, se puder, mas saber entrar no mal, se necessário"[495]. Para momentos como esses de *O Príncipe*, interpreta Skinner que, diferente do humanismo do *quattrocento*, o qual supunha que "a posse da *virtu* podia ser identificada à posse do conjunto das virtudes maiores", o secretário, "ao contrário, utilizará o conceito de *virtù* simplesmente para se referir a *todo* o conjunto de qualidades, *sejam elas quais forem,* cuja aquisição o príncipe possa achar necessária a fim de 'manter seu estado' e 'realizar grandes feitos'"[496]. O príncipe aliará a sua permanência como autocrata do Estado com a condição de ser aprovado em seus atos pelo povo, em ser louvado. Maquiavel, segundo Skinner,

> deixa assim brutalmente claro que, se essas qualidades podem algumas vezes sobrepor-se às virtudes convencionais, a ideia de qualquer equivalência necessária ou mesmo aproximativa entre a *virtù* e as virtudes importa um equívoco de consequências desastrosas. É verdade que para Maquiavel um homem cujo caráter, como o de Agátocles, esteja completamente tomado pelo vício jamais pode ser considerado um representante da genuína *virtù.* Pois é fora de propósito identificar a *virtù* ao vício. Mas não deixa de ser verdade que Maquiavel espera que aqueles que tenham mais elevada a *virtù* sejam capazes, quando a situação assim o exigir, de se conduzir de maneira absolutamente viciosa. Pois a condição do príncipe é tal que a *virtù* jamais pode excluir o vício[497].

---

[494] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 156.
[495] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. XVIII, p. 87. Colchetes meus.
[496] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 158.
[497] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 159.

Tudo isso prepara o leitor para o que há de mais inovador na interpretação que oferece Skinner acerca do pensamento político de Maquiavel de maneira geral: uma hipótese que necessariamente envolve o humanismo cívico e mesmo a Cícero. Diz Skinner que "muitas vezes se afirma que a originalidade da argumentação, nesses capítulos [do XV ao XIX de *O Príncipe*], está no fato de que Maquiavel assim divorcia a política da moralidade enfatizando, em consequência, 'a autonomia da política'"[498]. Nada mais distante, para Skinner, do que verdadeiramente considerava o secretário florentino. Todo o nó da questão na interpretação desse comentador é de então avaliar que a tão difundida tese do divórcio entre a moral e a política no opúsculo partiria "de uma compreensão equivocada das relações entre a perspectiva que foi a de Maquiavel e a de seus contemporâneos"[499]. Assevera o intérprete inglês que o autor de *O Príncipe*

> está de completo acordo com os autores mais tradicionais, como já vimos, quanto à natureza das metas a que os príncipes devem visar. Como Maquiavel afirma repetidas vezes, o objetivo do governante deveria ser o de 'manter seu estado', de 'realizar grandes feitos' e de perseguir as elevadas metas da honra, glória e fama. A diferença crucial entre ele e seus contemporâneos está na natureza dos métodos que um e outros consideraram adequados para realizar aqueles fins. (...) A crítica fundamental que assim dirige aos pensadores de sua época é o fato de não perceberem aquilo que, a seu ver, define o dilema que caracteriza o príncipe. Como observa, com não pouca aspereza, eles querem ter o direito de expressar sua admiração por um grande condutor de homens como foi Aníbal, mas ao mesmo tempo pretendem 'condenar sua principal causa'[500], em especial a 'sua desumana crueldade'[501] na qual Maquiavel, com muita franqueza, vê a chave para o sucesso e a glória de Aníbal[502].

Mas se a moral é apenas um meio – um método – para a finalidade da honra, fama e glória, isso quer então dizer – vale reforçar – que as virtudes cardeais clássicas e as virtudes cristãs não podem ser confundidas com a glória, a qual põe o fim. "A única saída para esse dilema", argumenta o autor das *Fundações*,

---

[498] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 155. Colchetes meus.
[499] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 155.
[500] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. XVII, p. 83.
[501] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. XVII, p. 83.
[502] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 155.

> consiste em aceitar sem nenhuma reserva que, se um príncipe estiver empenhado seriamente em 'manter seu estado', terá de renunciar às exigências da virtude cristã, abraçando de todo o coração a moralidade em tudo diferente que lhe determina a posição que ocupa. Assim, a diferença entre Maquiavel e seus contemporâneos não pode ser corretamente avaliada como a diferença entre uma visão moral da política e uma concepção da política que estaria divorciada da moralidade. O contraste essencial diz respeito, isso sim, a duas moralidades distintas – duas exposições antagônicas e incompatíveis do que em última análise se deve fazer[503].

A grande inovação de *O Príncipe* (a principal descontinuidade para com a tradição humanista pregressa) seria assim a elucidação de que o humanismo do passado objetivara uma finalidade incompatível com seu meio. De um lado, a finalidade da perseguição individual por honra, glória e fama (a qual, para Skinner, Maquiavel manteria). E, de outro lado, a sua mediação por ações (virtudes) entendidas como parte de uma natureza social humana (o que, para Skinner, Maquiavel relegaria). Daí que, quando de sua interpretação dos *Discursos*, Skinner procure demonstrar que a ação política republicana (moral e institucional) não constitua senão um meio compatível com a atribuição da glória (lembre-se: uma aspiração de foro privado), doravante aberta para muitos.

Mas na interpretação de Skinner dos *Discursos* encontraremos algo ainda mais surpreendente. É o fato de que ele procurará nos convencer de que a glória será ela também um meio para um fim maior; esse sim o *fim finalíssimo* da filosofia política maquiaveliana. Em sua leitura, tudo parece se passar como se a glória dos principais atores republicanos perfizesse, na letra do florentino, o mais bem ajustado meio para o desejo natural de ausência de interferência nos afazeres particulares (paz e segurança), manifestado pelas massas. Ou, enunciado ainda de outro modo, do último e mais genuíno conceito de liberdade como aquele de escolher como conduzir a própria vida; base a partir da qual se tornaria possível inclusive ansiar pelo desejo da própria glória, como querem os príncipes de principados e os príncipes de repúblicas. Uma maneira mais interpolada de dizer que os atores políticos humanistas, esses sim, almejariam a glória (uma liberdade política), já o povo em geral (e antes de ser humanista, todos são *povo* em sentido largo) desejaria a mais básica e fundamental das liberdades: a liberdade individual.

---

[503] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 155.

Penso poder assim afirmar que estamos prestes a descobrir como, ao fim e ao cabo, para a interpretação de Skinner (pelo menos numa primeira fase de sua carreira), a ação política republicana (a liberdade como autogoverno, mesmo o agir virtuoso) instala os meios, enquanto a liberdade individual denota o real fim humano. Noutros termos, da liberdade política como a garantia de consecução das mais diversas liberdades privadas. A partir do próximo capítulo, desvendemos como Skinner o assumirá em meio à sua interpretação dos *Discursos*: como o capítulo final de uma cadeia em que identifica a *virtù* como meio para a glória, e então da noção de glória (de todo complexo teórico republicano-humanista) como instrumento para a liberdade individual.

3.3 Da liberdade nos *Discursos*: ou da liberdade individual como a verdadeira finalidade

A análise de Skinner dos *Discursos à primeira década de Tito Lívio* envereda a princípio pela mesma toada de sua abordagem de *O Príncipe*. Como acontecia com sua leitura do livro dedicado aos principados, no livro das repúblicas os traços de continuidades junto à tradição política humanista do *quattrocento* serão os mesmos: num primeiro momento, da busca por honra, glória e fama enquanto a finalidade da ação, e um comportamento de *virtù* como o seu meio de realização. E quanto às descontinuidades? De acordo com o intérprete, dois serão os pontos principais de afastamento entre os *Discursos* e os demais escritos republicanos humanistas.

O primeiro desses pontos é a denegação, nas próprias palavras de Maquiavel, da "opinião de muitos, segundo a qual Roma foi uma república tumultuária e tão cheia de confusão que, se a boa fortuna e a virtù militar não tivessem suprido a seus defeitos, ela teria sido inferior a qualquer outra república"[504]. Maquiavel assim pressupõe, afirma Skinner, "que, ao enfatizar os perigos da discórdia civil e ao mesmo tempo defender o valor da liberdade política, a maior parte de seus contemporâneos simplesmente se mostrou incapaz de perceber as consequências de suas próprias teses e argumentos"[505].

---

[504] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. IV, p. 21.
[505] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 201-202.

John Pocock atribui tal novidade maquiaveliana a "uma discordância sistemática do paradigma [aristocrático] veneziano" – segundo pensa o autor de *Machiavellian Moment*, "a melhor forma de interpretar os *Discursos*"[506]. Skinner conhece muito bem a leitura desse historiador, e sobre ela pondera: "[Pocock] bem pode estar certo, mas parece subestimar o caráter radical do ataque de Maquiavel à ortodoxia então vigente"[507]. Com essas palavras, Skinner me parece preocupado em atentar ao fato que Pocock não teria conferido a devida importância à hipótese maquiaveliana do conflito social. O que, para esse autor das *Fundações*, seria suficiente para fazer desmoronar a tese nuclear do *Machiavellian Moment* de seu colega de Cambridge: daquela concórdia em torno a uma justiça natural mínima, quer dizer, da república enquanto um bem compartilhado por todos os humanos. Por quê? É que, para Skinner, se é verdade que Pocock tenha sido feliz em assinalar o acento plebeísta da teoria política maquiaveliana (diferentemente do que acontecia na aristocrática Veneza), por outro lado, ele não teria sido ainda capaz de desvencilhar-se do mito da discórdia civil como o pleno inverso de nossa natureza humana: da tese da existência de uma animalidade política, de um dever de participação de todos em torno a um mesmo ideal de república. À luz da interpretação de Skinner, todo o problema de Pocock habitaria nessa hipótese de um *mesmo* ideal. Pois Skinner é resoluto em sustentar que não se pode encontrar, no interior do *corpus* maquiaveliano, qualquer menção a uma natureza humana que fornecesse um lastro de realidade a um suposto *mesmo* objetivo por todos amparado. Objetivo político o qual deveria, então, como Skinner defende em seus estudos sobre Maquiavel, ser criado e cimentado por outros meios. Assevera esse leitor do florentino que

> a convicção de que toda discórdia cívica deve ser proibida como facciosa, somada à crença de constituir a facção uma das mais graves ameaças à liberdade política, representa um dos principais temas da teoria política florentina desde o final do século XIII, quando 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. Insistir, assim, na espantosa sentença (para usarmos a fórmula de Maquiavel) de que os tumultos 'merecem sumos louvores'[508] não resultava apenas em destoar da admiração então

[506] POCOCK, J. The Machiavellian Moment. p. 186. Colchetes meus.
[507] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 202. Colchetes meus.
[508] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. IV. p. 22.

> corrente pela constituição veneziana; implicava, também, pôr em questão uma das convicções mais arraigadas de toda a história do pensamento político florentino[509].

Recorda-nos Skinner como, diferentes pensadores políticos – desde Aristóteles, passando por Cícero, e chegando até aos humanistas florentinos – defenderam as vantagens de uma constituição mista para a consecução de tal ideal da concórdia. No tratamento do tema nos *Discursos*, contudo, o que encontraríamos como as razões para o emprego de um regime misto de governo seria algo distinto. O florentino elevaria o que Skinner entende por um maior realismo: ao invés da sociedade composta por animais políticos (que é algo que, para Pocock, Maquiavel compartilharia mesmo com os partidários de um regime aristocrático como o de Veneza), uma sociedade em realidade cindida entre dois apetites facciosos, irreconciliáveis.

Nesse ponto, é fundamental perceber como Skinner acompanha a tradução inglesa dos *Discursos* de Allan Gilbert, que verte *umori* por *factions*. Skinner parece então corroborar a ideia de que os *umori* expressam, com mais justeza, não somente um princípio de ação egoísta regente do comportamento da maioria dos cidadãos, bem como também o princípio de corrupção das cidades como tal. Afirma ele que a argumentação de Maquiavel "parte do axioma segundo o qual [na tradução de Gilbert] 'em toda república existem duas facções [umori] opostas: a do povo [popolo] e a dos ricos [grandi]'[510]"[511]. Por sua vez, como dedução desse primeiro axioma, nas contas de Skinner, ocorre que "se alguém do partido dos ricos assume como príncipe, haverá o perigo imediato da tirania; se os ricos implantam uma forma aristocrática de governo, tenderão a governar em favor de seus interesses; se há uma democracia, o mesmo se aplicará à plebe. Em qualquer desses casos, o bem geral ficará subordinado a interesses de facção"[512]. Argumenta esse intérprete que a solução oferecida pelos *Discursos* é de institucionalmente e pela força da lei neutralizar a tendência egoísta dos humanos em geral. Como diz o próprio Maquiavel, "os homens nunca fazem bem algum, a não ser por necessidade;

---

[509] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 202.
[510] MACHIAVELLI, N. *Discourses on the first decade of Titus Livius*. In: Machiavelli: the chief work and others. Durham: Duke University Press, 158, p. 203. Colchetes meus. Apud. SKINNER, Q. Maquiavel. p. 91.
[511] SKINNER, Q. Maquiavel. p. 91. Colchetes meus.
[512] SKINNER, Q. Maquiavel. p. 91.

mas, onde são muitas as possibilidades de escolha e se pode usar da licença, tudo logo se enche de confusão e desordem. Por isso se diz que a fome e a pobreza tornam os homens industriosos, e que as leis os tornam bons”[513]. Donde resultaria o remédio de, como interpreta Skinner,

> montar as leis da constituição de maneira a criar um tenso e delicado equilíbrio entre as forças sociais opostas, em que todas as partes continuem envolvidas na questão do governo, e cada uma ‘mantenha a vigilância’ sobre a outra para evitar tanto a ‘arrogância dos ricos’ quanto a licenciosidade do povo’[514]. Enquanto os grupos rivais se observam ciosamente para detectar qualquer sinal de avanço para tomar o poder supremo, a solução das pressões assim geradas significará que apenas aquelas ‘leis e ordenações benéficas à liberdade pública’[515] serão efetivamente aprovadas. Assim, embora inteiramente motivadas por seus interesses egoístas, as facções serão levadas, como que por uma mão invisível, a promover o interesse público em todos os seus atos legislativos[516].

Tudo parece se passar, assim, para o autor das *Fundações*, como se Maquiavel confiasse que o dilema da ganância dos nobres e da insolência do povo pudesse “ser contornado em certa medida, sem precisar ser diretamente superado”[517]. Aqui é sobretudo o aspecto da conexão entre a liderança e a lei o que se põe em relevo. Pois, continua Skinner, “ele [Maquiavel] admite que, embora seja difícil esperar que o conjunto dos cidadãos demonstre uma grande *virtù* natural, não é demais esperar que, de tempos em tempos, uma cidade possa ter a boa Fortuna de encontrar um líder [certamente ávido por glória] cujas ações, como as de um grande pai fundador, exibam um alto grau de *virtù* espontânea”[518]. De forma que, para o secretário florentino, além da divisão entre grandes e povo, haveria ainda outra partição social a ser levada em consideração quando do estudo das cidades: entre aqueles (poucos) cidadãos que se provam atores políticos de *virtù* e aqueles (a maioria) desprovidos de qualquer brilho dela. “Tais cidadãos verdadeiramente nobres [isto é, de uma nobreza por virtude e não por classe social]”, afirma o florentino, “desempenham um papel indispensável para manter suas cidades no caminho

[513] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. 3. p. 20.
[514] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. 2. p. 18.
[515] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. 4. p. 22.
[516] SKINNER, Q. Maquiavel. p. 91.
[517] SKINNER, Q. Maquiavel. p. 81.
[518] SKINNER, Q. Maquiavel. p. 81. Colchetes meus.

da glória”[519]. E se o livro I dos *Discursos* é reservado ao tema da política interna, à medida que o livro II é reservado ao tema das guerras e da política externa, o livro III será todo ele previsto para a discussão desses grandes exemplos individuais de *virtù*. Maquiavel chega a conjecturar, no capítulo primeiro do terceiro livro dos *Discursos*, que se esses exemplos particulares “ocorressem a cada dez anos naquela cidade [Roma], ela, necessariamente, nunca se teria corrompido”[520].

E quanto ao segundo traço de descontinuidade dos *Discursos* para com os demais escritos republicanos humanistas? Esse é nosso velho conhecido desde o exame de Skinner de *O Príncipe*; quando do rompimento maquiaveliano com as virtudes cardeais clássicas. Pois, como no opúsculo dedicado aos principados, nos *Discursos* os humanistas seriam retratados como aqueles que “deixam de reconhecer as implicações de seus próprios argumentos”[521]. Aqueles que querem os fins, ao mesmo tempo em que se demonstram inaptos em apreenderem quais são os meios para tanto. Insiste Skinner que, para Maquiavel,

> se estivermos genuinamente empenhados no ideal da *virtù,* e concordarmos com a decorrente obrigação de situarmos os interesses da pátria acima de todos os demais, então não poderemos continuar supondo que um homem virtuoso e um homem de *virtù* necessariamente haverão de se portar da mesma forma. Pois não podemos imaginar que virtudes como a bondade, a sinceridade e o respeito à justiça sempre – ou mesmo frequentemente – se mostrem compatíveis com um firme propósito de alcançar o bem geral da comunidade[522].

Disso Maquiavel daria provas, por exemplo, no livro III dos *Discursos*, ocasião em que afirma: “porque, quando se delibera sobre a salvação da pátria, não se deve fazer consideração alguma sobre o que é justo ou injusto, piedoso ou cruel, louvável ou ignominioso; ao contrário, desprezando-se qualquer outra consideração, deve-se adotar plenamente a medida que lhe salve a vida e mantenha a liberdade”[523].

---

[519] SKINNER, Q. Maquiavel. p. 81. Colchetes meus.
[520] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro III, Cap. 1. p. 309. Colchetes meus
[521] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 203.
[522] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 203.
[523] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro III, Cap. 41. p. 443.

Na interpretação de Skinner, portanto, apesar das diferenças de propósito, a moralidade subjacente é a mesma nas duas principais obras de Maquiavel: “se, no *Príncipe,* sua preocupação principal consistia em moldar a conduta de indivíduos que eram príncipes, nos *Discursos* se empenha mais em oferecer conselho ao corpo inteiro dos cidadãos”[524]. Da mesmíssima maneira que no opúsculo, no livro das repúblicas “deixa de haver qualquer conexão necessária entre os conceitos de *virtù* e virtude. A ideia de *virtù* fica simplesmente identificada a quaisquer qualidades que, na prática, sejam necessárias ‘para salvar a vida e preservar a liberdade da pátria’”[525].

♦ ♦ ♦

Até a essa altura do presente capítulo da tese, a explosiva combinação de (i) uma condição humana imprevisível e mesmo violenta com (ii) o egoísmo natural da generalidade dos humanos tem contribuído para nos fazer crer que, (iii) para o Maquiavel de Skinner, seria muito difícil esperar que os vícios da maioria dos humanos se transformem em virtudes (naquele sentido de virtude dos humanistas do *quattrocento*). Como horizonte factível do republicanismo de Maquiavel restaria, por isso, tão somente contornar esses poderosos obstáculos. Skinner parece não se cansar de municiar-nos com argumentos nesse sentido, como quando chega a afirmar que “Maquiavel se revela um cético sistemático, e quase hobbesiano, acerca da possibilidade de levar os homens a se conduzir bem sem o uso da adulação ou da força”[526]; que “a razão principal para o tom chocante que Maquiavel tende a empregar está em sua visão profundamente pessimista da natureza humana”[527].

De fato, são muitas as passagens do *corpus* maquiaveliano que podem servir para alimentar essa hipótese. Que os humanos “são ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos, são ávidos por ganhos e enquanto lhes fizerem bem, pertencem inteiramente a ti, te oferecem o sangue, os bens, a vida e os filhos” (...) “desde que a carência esteja distante; mas, quando precisa deles, revoltam-se”[528]. Ainda no opúsculo, encontram-se

[524] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 204.
[525] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 205.
[526] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 206.
[527] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 157.
[528] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. XVII, p. 82. Colchetes meus.

asserções ainda mais fortes. Diz Maquiavel: "um senhor prudente não pode, nem deve, observar a fé quando essa observância virar-se contra ele ou quando deixarem de existir as razões que o haviam levado a prometê-la. Se os homens fossem todos bons, esse preceito não seria bom, mas como são maus e não observam sua fé para contigo, tampouco tens de cumprir a tua"[529]. Pois bem, as incisivas afirmações de Skinner, certamente fundamentadas em trechos como os acima destacados do *corpus* maquiaveliano, levaram alguém como Mark Jurdjevic – um dos mais importantes historiadores do republicanismo renascentista da nova geração – a problematizar as teses do famoso historiador de Cambridge. Mais do que isso, fizeram-no duvidar da coerência interna de suas asserções.

Para Jurdjevic, se prestarmos bastante atenção notaremos que Skinner é acometido por uma contradição no coração de sua interpretação do republicanismo do florentino. Diz ele que o problema com o intérprete cambridgeano "resulta de inconsistência"[530]. Skinner, avalia Jurdjevic, "de um lado, reconhece as qualidades revolucionárias do pensamento de Maquiavel e o grau ao qual ele não era constrangido pela tradição", ao identificar a necessidade de instituições fortes para a administração dos desejos humanos, caracterizados essenciamente pelo egoísmo. Porém, "de outro lado, ele [Skinner] deseja localizar nos escritos de Maquiavel profundas continuidades com os humanistas, *dictatores* e romanos antigos"[531], essencialmente moralistas. A conclusão de Judjevic é que "Skinner nos oferece Maquiavéis contraditórios"[532]. Jurdjevic nos convida então a comparar alguns trechos das *Fundações* com outros de *Maquiavel*. Nas *Fundações*, Skinner afirmava o seguinte em relação a "como atingir uma tal unidade entre os interesses da cidade e os de seus cidadãos enquanto indivíduos":

> os autores que estamos considerando propõem uma resposta que, uma vez desenvolvida pelos humanistas italianos da Renascença, viria a fornecer os alicerces para uma da grandes tradições intelectuais de análise da virtude e da corrupção na vida cívica. Podemos dizer que, na evolução da teoria política moderna, houve duas principais linhas de abordagem desse tema. Uma delas afirma que o governo será eficiente

[529] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. XVIII, p. 86.
[530] JURDJEVIC, M. Machiavelli's hybrid republicanism. *English Historical Review*. Vol. 122, Num. 499, 2007, p. 1234.
[531] JURDJEVIC, M. Machiavelli's hybrid republicanism. p. 1234. Colchetes meus.
[532] JURDJEVIC, M. Machiavelli's hybrid republicanism. p. 1234.

> sempre que suas instituições forem fortes, e corrupto sempre que seu maquinário não conseguir funcionar de maneira adequada (o grande expoente dessa concepção é Hume.) A outra linha entende, ao contrário, que se os homens que controlam as instituições governamentais forem corruptos, as melhores instituições possíveis não terão como moldá-los ou refreá-los, enquanto, se forem eles virtuosos, a qualidade das instituições se tomará um tópico de menor importância. Essa tradição, da qual Maquiavel e Montesquieu são os maiores representantes, proclama que não é tanto o maquinário de governo, mas o próprio *espírito* dos governantes, do povo e das leis o que mais precisa ser defendido.[533].

Todo o problema é que, em *Maquiavel*, atenta Jurdjevic, Skinner enfatizou

> a convicção de Maquiavel de que para entender a grandeza de Roma 'precisamos acima de tudo estudar suas ordini – suas instituições, seus dispositivos constitucionais, seus métodos de ordenar e organizar seus cidadãos'[534]. Ele avalia o elogio de Maquiavel aos tumultos romanos como correndo 'contra toda a tradição do pensamento republicano em Florença, 'na qual 'Remigio, Latini, Compagni e, mais que todos, Dante, denunciaram com o máximo vigor seus concidadãos por colocar em perigo as liberdades, ao se recusarem a viver em paz', concluindo que Maquiavel 'era impenitente em seu ataque à ortodoxia então vigente'[535][536].

Para Jurdjevic, dessa maneira, Skinner procura fundir dois elementos tão confluentes como o são o óleo e a água. "Maquiavel", Jurdjevic alega, "não pode simultaneamente atacar as tradições renascentista e medieval e, além disso, articular através dos mesmos textos uma filosofia política tradicional"[537].

Dessa contundente consideração do trabalho de Skinner, de minha parte, eu diria que Jurdjevic tem razão quanto à disparidade por ele apontada entre o texto das *Fundações* e o do livreto *Maquiavel*. Em artigos posteriores a *Maquiavel*, entretanto, a coisa me parece mudar de figura. Pois em outros escritos da década de 1980, Skinner como que encontrará um ponto intermediário, um meio termo entre o ascetismo institucional de *Maquiavel* e a tônica em indivíduos virtuosos das *Fundações*. A partir de 1983, Skinner argumentará que para manter a liberdade individual faz-se necessário a liberdade pública da cidade, o compromisso com o comportamento virtuoso (naquele sentido da *virtù* maquiaveliana e não da *virtus* antiga, por certo, ainda

---

[533] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 66
[534] SKINNER, Q. Maquiavel. p. 85.
[535] SKINNER, Q. *Maquiave*l. p. Apud. JURDJEVIC, M. Machiavelli's hybrid republicanism. p. 1234.
[536] JURDJEVIC, M. Machiavelli's hybrid republicanism. p. 1234.
[537] JURDJEVIC, M. Machiavelli's hybrid republicanism. p. 1235.

assim, contudo, a exigência por uma espécie de moralidade, por uma prática sinceramente republicana). Algo como um esclarecimento entre meios e fins que o Estado republicano deveria, pois, difundir entre os seus cidadãos.

Assim, em *Machiavelli on virtù and the maintenance of liberty*, artigo de 1983, finalmente Skinner como que regulariza as hipóteses que vinha tecendo acerca de Maquiavel em seus textos mais antigos (nas *Fundações* e em *Maquiavel*). É o que, em minha leitura, acontece quando, com relação ao problema da definição da liberdade, o historiador de Cambridge assinala que a liberdade individual é a finalidade, ao passo que a liberdade política constitui o meio. Ou seja, por definição, a liberdade seria um atributo do indivíduo: o ideal da liberdade como as escolhas de vidas privadas. Já a liberdade política ou autogoverno (a obrigatoriedade da participação nos negócios da polis) concerniria aos meios de realização daquele ideal mais fundamental. Conforme constataremos um pouco mais à frente dessa seção, o argumento de Skinner é que a primeira liberdade é um tipo de egoísmo por natureza: uma inclinação humana pelo desejo de não sofrer constrangimento em suas escolhas. Enquanto que a segunda liberdade é inteiramente um artifício humano, e assim, da ordem da interferência sobre a primeira liberdade: uma ideia de lei, porquanto compele a certos deveres e ações.

Como já reconhecia Skinner algumas linhas atrás, a acepção maquiaveliana de liberdade lembra muito a de Hobbes: quando no hipotético estado de natureza (isto é, num espaço ainda sem leis), da noção de liberdade como a ausência de impedimentos para fazer o que se desejar, um “direito a todas as coisas”[538]. Diferentemente, no entanto, de um absolutista como Hobbes, não se trataria de, justamente para equalizar esse direito natural às coisas, de conceder o poder absoluto à figura artificial do soberano: da liberdade natural como a própria justificativa de sua derrocada, noutros termos, de um primado radical da instituição e das leis. Para Skinner, no republicanismo maquiaveliano tratar-se-ia de compatibilizar o egoísmo natural humano com uma soberania artificial compartilhada com todos: governantes e governados. Ou seja, de uma soberania do tipo republicana. Ora, tendo em conta que, já de partida, os humanos estão inseridos num mundo contingente,

[538] HOBBES, T. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, Caps. XIV, p. 113 (Originalmente de 1651).

acidentado e inesperado, tratar-se-ia de, domesticando um paradoxo, tomar o contrário da liberdade como o seu próprio instrumento. Tratar-se-ia de garantir o maior volume possível de liberdade privada (de não sofrer interferência em nossas escolhas) pela intermediação de certa interferência das leis e instituições (da imperatividade do desempenho de alguma *vita activa*). Afirma o historiador inglês que "no oximoro clássico que Maquiavel está reafirmando, a liberdade é então um serviço, uma vez que a devoção ao serviço público é apontada como uma condição necessária para a manutenção da liberdade pessoal. Caso desejemos maximizar nossa liberdade em controlar nossos assuntos privados sem ansiedade ou interferência, a moral é que necessitamos primeiro nos tornar sinceramente servos do bem público"[539].

Ocorre, contudo, que o maior problema a ser enfrentado por Maquiavel, de acordo com Skinner, continua sendo o mesmo do discernido nos textos anteriores. Aquele de que a maioria dos humanos não é virtuosa, inversamente disso, tendem à corrupção; "se deixados sem controle, posicionarão seus próprios interesses privados acima daqueles da comunidade"[540]. Para o intérprete inglês, Maquiavel identificará duas modulações principais dessa corrupção. Primeiro, que a maioria dos humanos tende à preguiça e à ociosidade; e "como resultado geralmente falham em devotar qualquer energia às obrigações cívicas"[541]. E, em segundo lugar, e com mais perigo ainda à liberdade (porquanto uma modulação ativa e não mais passiva), Skinner menciona a paixão da ambição. Pois o sujeito ambicioso de tudo faz para açambarcar ou minar a república, de modo que esta seja posta a serviço unicamente de uma família, facção ou grupo social.

Seguindo então o ritmo de *regularização* dos argumentos de seus escritos anteriores, Skinner passa a fornecer uma consideração menos ambígua da concepção de natureza humana, tal como a entende aparecer no *corpus* maquiaveliano. Nessa nova ocasião, o intérprete deixará de lado uma explicação tão somente na base de que *os homens são maus* (como ele flertava anteriormente), para veicular a ideia de que na origem da corrupção se encontra, o mais das vezes, uma cegueira com relação aos assuntos que são

---

[539] SKINNER, Q. Machiavelli on virtù and the maintenance liberty. *Politics*. Vo. 18, 1983, p. 4.
[540] SKINNER, Q. Machiavelli on virtù and the maintenance liberty. p. 4.
[541] SKINNER, Q. Machiavelli on virtù and the maintenance liberty. p. 4.

do nosso próprio interesse. Como afirma o próprio florentino, nesse específico sentido os mais desonrados tiranos não são muito diferentes dos homens comuns: “quase todos, enganados por um falso bem e por uma falsa glória, deixam-se levar, voluntária ou involuntariamente, pelos passos daqueles que merecem mais censura que louvores”[542]. Razão pela qual podemos começar a compreender, com mais detalhe agora, a corrupção passiva das massas (o que de fato representa risco à república) e a corrupção ativa dos poucos (um elemento ainda mais dramático, já que um atalho à tirania). Diz Maquiavel, “o povo, muitas vezes, enganado por uma falsa imagem de bem, deseja sua própria ruína, e se alguém em quem ele confie não o convencer de que aquilo é um mal, mostrando-lhe o que é o bem, as repúblicas serão expostas a infinitos perigos e danos”[543]. Já cidadãos privados movidos pela ambição, “embora possam criar uma república ou um reino, para sua perpétua glória, voltam-se para a tirania, sem perceberem quanta fama, quanta glória, quanta honra segurança, tranquilidade, com satisfação de ânimo, perdem com essa decisão, e em quanta infâmia, vitupério, censura, perigo e inquietação incorrem”[544].

Assim, cegos com relação aos seus próprios interesses, alguns poucos cidadãos ambiciosos farão deliberado uso da riqueza para corromper a república e então causar imenso dano: empregarão seus amplos recursos a fim de confundir e enganar os passivos membros das massas. Tal ocorreria nas ocasiões em que os ricos compram a lealdade dos cidadãos mais pobres ou quando formam milícias armadas. Para exemplificá-lo, Skinner recupera uma passagem dos *Discursos* em que florentino põe em tela uma das investidas da nobreza romana na intenção de corromper o povo (fracassada, no entanto, em razão da paradigmática e pedagógica *virtù* da plebe romana, onde se nutriu a *virtù*). Sobre Espúrio, membro da nobreza, declara Maquiavel, no Livro III dos *Discursos*, ser ele

> homem ambicioso que queria obter autoridade extraordinária em Roma e ganhar os favores da plebe, fazendo-lhes muitos benefícios, tal como dividir entre seus membros os campos que os romanos haviam pilhado aos hérnicos; os senadores denunciaram essa sua ambição, e tão

[542] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. 10. p. 44.
[543] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. 53. p. 153.
[544] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. 10. p. 44.

> suspeita ela se tornou que, embora Espúrio falasse ao povo, oferecendo-lhe o dinheiro ganho com o grão que o erário trouxera da Sicília, o povo recusou absolutamente, por lhe parecer que Espúrio o oferecia pelo preço de sua liberdade[545].

Daí a questão: como ultrapassar essa propensão humana à corrupção – porto de chegada da combinação entre riqueza, ambição, preguiça, ociosidade e credulidade – e proporcionar com que as leis, quase que ao pé da letra, fabriquem bons cidadãos? Vários seriam os meios. O primeiro desses modos, e mais óbvio para um humanista, é a educação. "É pouco surpreendente", como afirma Skinner, "encontrar Maquiavel avançando essa sugestão, já que ele vivia – e escrevia – numa comunidade intelectual no interior da qual era amplamente acreditado que, na famosa frase de Erasmo, 'as pessoas não nascem, mas são feitas'"[546].

A despeito de algumas afirmações genéricas sobre a importância da educação aqui e acolá nos *Discursos*[547], interpreta Skinner que "Maquiavel parece incerto acerca do valor desse argumento em particular"[548]. Diversamente dos demais humanistas, ele pouco reflete acerca do entrecruzamento de um sistema propriamente dito de educação (composto de tais ou quais matérias e conteúdos) e a promoção da *virtù*. Sintomaticamente, pois, para alguém que estaria na vanguarda de um novo humanismo – que se pretenderia mais realista e menos dependente das grandes figuras letradas, quer dizer, para alguém que aposta na detenção da corrupção pelo intermédio da massiva ação da plebe checando e balanceando os nobres –, Maquiavel se apresentaria como um pensador mais interessado numa segunda alternativa. Como entende Skinner, tal é a possibilidade de que um corpo de cidadãos seja "capaz de transcender seu egoísmo natural se ele é inspirado pelo exemplo de um líder verdadeiramente virtuoso"[549]. Praticamente todo o livro III dos *Discursos*, como já se disse, é reservado a expor como certos atores políticos romanos lograram sucesso em fazer riscar a faísca da civilidade e dos bons costumes entre seus concidadãos.

---

[545] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro III, Cap. 8. p. 347.
[546] SKINNER, Q. Machiavelli on virtù and the maintenance liberty. p. 7.
[547] Cf. MAQUIAVEL, N. *Discursos à primeira década de Tito Lívio*. I.4, II.2, III.46.
[548] SKINNER, Q. Machiavelli on virtù and the maintenance liberty. p. 7.
[549] SKINNER, Q. Machiavelli on virtù and the maintenance liberty. p. 7-8.

Para o comentador inglês, entretanto, Maquiavel igualmente demonstra não estar completamente satisfeito com o valor desse último argumento. Isso aconteceria porquanto o aparecimento de um virtuoso líder, de uma mente excepcional *por natureza*, não deixaria de ser, em grande medida, obra da fortuna. Mesmo na portentosa república romana, declara o secretário florentino, "depois de Marcos Régulo, não mais se viu exemplo semelhante [de *virtù* naturalmente luminosa]; e, embora tivessem surgido os dois Catões, foi tão grande a distância entre estes e aqueles e entre um e outro destes últimos, e ficaram eles tão sós, que com seus bons exemplos não podiam fazer boa obra"[550]. E esse é o motivo da "palavra final [de Maquiavel] sobre o assunto", dilucida Skinner, tomar "a forma de um aviso contra levar a sério aquela ideia de uma república perene"[551].

Como terceira alternativa de modo a afastar o fantasma da corrupção para bem longe da república (somando-se à educação e à inspiração por grandes líderes), relata-nos Skinner, Maquiavel conclamaria o poder da religião. Se bem entendida pelos grandes líderes e oradores da república, a religião perfaria elemento mais efetivo que as demais medidas. Diz Skinner que

> um presságio ou augúrio (...) é um alegado sinal de que os deuses desejam que você desempenhe certa ação e que eles irão recompensá-lo com sucesso caso devidamente desempenhe-o. O objetivo deve ser, portanto, de explorar essa crença. Não é importante que os líderes do povo, eles mesmos, acreditem nesses sinais. De fato, Maquiavel sugere que eles estarão em posição mais forte para manipular tal superstição caso se mantenham céticos. Tudo que importa é que o corpo do povo – especialmente se chamado a lutar uma batalha – entre em ação crente de que os deuses estão ao seu lado. Isso os inspirará a lutar com um grau prematuro de *virtù*[552].

Interpreta Skinner, no entanto, que Maquiavel coloca em dúvida a eficiência de mais esse antídoto republicano. Sem dúvida, o florentino reconhece a alta capacidade da manipulação dos augúrios para fins cívicos – como é prenhe de exemplos de sucesso a história romana –, porém enxerga muitas dificuldades nas peculiaridades de um mundo agora cristão, o qual não poderia ser mobilizado a fim de enfrentar a fortuna das mesmas maneiras que

---

[550] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro III, Cap. 1. p. 309. Apud. SKINNER, Q. Machiavelli on virtù and the maintenance liberty. p. 8. Colchetes meus.
[551] SKINNER, Q. Machiavelli on virtù and the maintenance liberty. p. 8. Colchetes meus.
[552] SKINNER, Q. Machiavelli on virtù and the maintenance liberty. p. 8.

no mundo antigo. Imensamente famosa é a asserção contida no capítulo II do livro II dos *Discursos*, na qual o florentino afirma que

> pensando, portanto, nas razões de, naqueles tempos antigos, os povos serem mais amantes da liberdade do que nestes, concluo que isso se deve à mesma razão que torna os homens menos fortes agora, qual seja, a diversidade que há entre a nossa educação e a antiga, fundada na diversidade que há entre a nossa religião e a antiga. Porque a nossa religião, por mostrar a verdade e o verdadeiro caminho, leva-nos a estimar menos as honras mundanas, motivo por que os gentios, que as estimavam muito e viam nelas o sumo bem, eram mais ferozes em suas ações. E isso se pode ver em muitos de seus usos, a começar pela magnificência dos sacríficos pagãos e em relação à humildade dos nossos (...) A religião antiga, além disso, só beatificava homens que se cobrissem de glória mundana, tais como os comandantes de exércitos e os príncipes de repúblicas. A nossa religião tem glorificado os homens mais humildes e contemplativos do que ativos. Além disso, vê como sumo bem a humildade, a abjeção e o desprezo pelas coisas humanas, enquanto para a outra o bem estava na grandeza de ânimo, na força do corpo e em todas as outras coisas capazes de tornar fortes os homens. E se nossa religião exige que tenhamos força, é mais para suporta a força de certas ações do que para realizá-las. Esse modo de viver, portanto, parece que enfraqueceu o mundo, que se tornou presa dos homens celerados[553].

Mas não se trata, para Skinner, com toda essa relativização da eficácia da religião, da educação e dos bons exemplos, de argumentar que essas provisões republicanas de fomento à *virtù* individual simplesmente não funcionem. Trata-se apenas de dizer que se, de fato, essas ações constituem a condição necessária para o enfrentamento da fortuna e da corrupção, não conformam uma condição suficiente. Assegura-nos o comentador que, para Maquiavel, todas essas tentativas de correções dos costumes precisariam ser combinadas a mais pura pujança e força da lei. Em que sentido?

Sobre a estreita relação entre o constrangimento promovido pela lei e a liberdade natural de escolha, afirma Skinner que “a maneira mais óbvia em que a lei pode ser usada para proteger a liberdade é nos impedindo de interferir injustamente na liberdade das outras pessoas em perseguir seus próprios fins”[554]. Dessa constatação decorreria a arquitetura de leis meticulosamente planejadas para que todos os cidadãos desfrutem da maior liberdade pessoal possível. Exemplo disso são as leis que visam prevenir o excesso de autoridade de um único cidadão privado; como as que evitam “a prolongação

[553] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro II, Cap. 4. p. 189-190.
[554] SKINNER, Q. Machiavelli on virtù and the maintenance liberty. p. 9.

dos comandos militares [que] fez Roma serva”[555]. E também leis projetadas para reprimir o uso corrompido da riqueza. Sobre essas últimas, Maquiavel não entra em maiores detalhes de quais seriam as suas letras. Ao que tudo indica, contudo, seu entendimento parece ser de, como para Aristóteles, não permitir com que a diferença entre os cidadãos mais pobres e os cidadãos mais ricos se torne muito grande, ou seja, de idealizar um Estado composto por uma numerosa classe mediana. Como o próprio florentino afirma,

> as repúblicas nas quais se manteve a vida política e incorrupta não suportam que nenhum de seus cidadãos se apresente nem viva como gentil-homem; aliás, mantêm a igualdade entre seus cidadãos, sendo grandes inimigos dos senhores e gentis-homens que existem naquela província (...) E, para esclarecer o que é chamado de gentil-homem, digo que gentis-homens são chamados os que vivem ociosos das rendas de suas grandes posses, sem cuidado algum com o cultivo ou com qualquer outro trabalho necessário à subsistência. Esses são perniciosos em todas as repúblicas e em todas as províncias, porém mais perniciosos são aqueles que, além de terem as fortunas de que falamos, comandam em castelos e têm súditos que lhes obedecem[556].

Para além dessas propostas de leis específicas, afirma Skinner que Maquiavel possui algumas seminais convicções a serem ofertadas acerca do desenho institucional republicano como tal, exatamente a partir do qual seria então possível brotar as mencionadas leis justas. Arrazoaria Maquiavel que a república necessita de uma *ordine* (uma ordenação) – um sistema – mais do que de *leggi* (de leis) singulares; e notadamente de um “‘guardião da liberdade’ contra qualquer um que intencione enfraquecê-la”[557]. Para essa polêmica “guarda da liberdade”, origem de intermináveis contendas entre os comentadores dos *Discursos*, Skinner não parece acreditar que Maquiavel planejasse de fato responder à questão se acaso ela deveria ser depositada sob os ombros dos nobres ou do povo, tal como o próprio florentino indaga no capítulo V do Livro I. Em *Machiavelli on virtù and the maintenance of liberty*, Skinner parece assim recuperar, ao menos em parte, o argumento da “mão invisível” do livreto *Maquiavel*, quando diz que “a solução geral que Maquiavel propõe [para evitar a corrupção da república] (...) é uma bem familiar: ele deposita toda sua confiança nos poderes coercitivos da lei. É óbvio, ele

[555] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro III, Cap. 24. p. 396. Colchetes meus.
[556] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. 55. p. 161.
[557] SKINNER, Q. Machiavelli on virtù and the maintenance liberty. p. 9.

assume, ‘que os homens nunca fazem bem algum, a não ser por necessidade’[558], mas não é não menos óbvio que ‘o medo à punição mantém os homens melhores e menos ambiciosos’[559]. É essa consideração que permite à lei agir como guarda de nossa liberdade”[560]. Ou seja, na interpretação de Skinner, o dito “guarda da liberdade” é a própria lei; na figura da instituição bem engendrada, dividida entre nobres e povo. Para o historiador de Cambridge, todavia, de modo diferente ao maquininismo hiper-institucional de seu livro *Maquiavel*, ao trazer à tona os “poderes coercitivos da lei” o florentino pretende convencer da aptidão da república em verdadeiramente manufaturar cidadãos de *virtù*. Maquiavel então, assevera Skinner,

> não estaria unicamente endossando a observação familiar de que a lei pode ser usada para nos fazer respeitar as liberdades uns dos outros [como esse mesmo comentador antes acreditava]. Ele também estaria sugerindo que a lei pode agir de modo a nos tornar livres de nossa natural, porém destrutiva, tendência a perseguir nossos interesses egoístas, forçando-nos ao invés disso a promover o interesse público num estilo genuinamente virtuoso. Por meio disso, permitindo-nos preservar nossa liberdade individual ao invés de enfraquecê-la. Com efeito, ele está reivindicando que a lei pode – e deve – ser usada para nos forçar a ser livres[561].

Assim, tudo me parece se passar como se todas aquelas hipóteses do início do artigo de Skinner (a saber, a religião, a exemplaridade da ação virtuosa, o combate à riqueza que corrompe e a educação) fossem recuperadas enquanto capilaridades surgidas de um governo misto distribuído entre povo e grandes. Juntos, e tão somente juntos, os “guardas” da liberdade pública.

De tal assunto da cidade dividida ao menos entre duas formas de desejar, Skinner dirá em *The ideal of negative liberty: philosophical and historical perspectives*, artigo de 1984: “dado que todos nós possuímos vários objetivos aos quais nos inclinamos, obviamente será de nosso interesse viver em qualquer que seja a forma de comunidade que melhor nos garante a liberdade de persegui-los, sejam esses objetivos os de poder e glória para nós

---

[558] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. III, p. 20. Apud. SKINNER, Q. *Politics*. p. 8.
[559] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. 29. p. 95. Apud. SKINNER, Q. Machiavelli on virtù and the maintenance liberty. p. 8. Tradução modificada.
[560] SKINNER, Q. Machiavelli on virtù and the maintenance liberty. p. 8-9. Colchetes meus.
[561] SKINNER, Q. Machiavelli on virtù and the maintenance liberty. p. 10. Colchetes meus.

mesmos [como desejam os grandes], ou simplesmente a segurança de gozar de nossa propriedade e vida familiar [como deseja o povo]”[562]. No horizonte da interpretação skinneriana, então, a inovação em se recuperar o republicanismo de Maquiavel para pensar a concatenação entre liberdade individual e liberdade política reside em que, para o florentino, a forma de comunidade que melhor nos garante a ausência de interferência externa às escolhas individuais (a liberdade negativa) se localiza nas repúblicas (numa ideia de autogoverno, de liberdade política). Porque “apenas em tais comunidades podem os cidadãos ambiciosos esperar adquirir poder e glória, e ‘se tiverem *virtù* para tanto, poderão tornar-se príncipes’[563]. Apenas em tais comunidades podem os membros ordinários do povo esperar viver em segurança, ‘sem temerem ser despejados de seu patrimônio’[564]. Apenas numa comunidade livre, em um *vivere libero*, tais benefícios são capazes de serem livremente usufruídos”[565]. Skinner assim descreve o seu projeto de pesquisa concernente à interpretação de Maquiavel como aquele que faria da liberdade positiva de Pocock o instrumento para um fim maior: para a liberdade negativa típica do pensamento liberal. “Eu tentarei mostrar”, diz ele, “que numa tradição pregressa de pensamento da liberdade social, agora descartada, a ideia negativa da liberdade como a mera não-obstrução de agentes individuais na perseguição por seus fins escolhidos era combinada com as ideias de virtude e de serviço público, do exato modo como hoje em dia é assumido por ambos os lados [comunitarista e liberal] como sendo algo impossível sem recair na incoerência”[566].

---

[562] SKINNER, Q. *The ideal of negative liberty: philosophical and historical perspectives*. In: Philosophy in History. RORTY, R. SCHNEEWIND, J. e SKINNER, Q. (Org.). Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 206. Colchetes meus.

[563] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro II, Cap. 2. p. 191. Apud. SKINNER, Q. The ideal of negative liberty: philosophical and historical perspectives. p. 206-207.

[564] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro II, Cap. 2. p. 191. Apud. SKINNER, Q. The ideal of negative liberty: philosophical and historical perspectives. p. 206-207.

[565] SKINNER, Q. The ideal of negative liberty: philosophical and historical perspectives. p. 206-207.

[566] SKINNER, Q. The ideal of negative liberty: philosophical and historical perspectives. p. 197. Colchetes meus.

3.4 A presença de Cícero: ou da liberdade negativa nos antecedentes clássicos a Maquiavel

Nessa seção, eu gostaria de demonstrar como, para Skinner, por mais inovador que o republicanismo maquiaveliano seja em alguns tópicos específicos, não deixará de constituir, todavia, uma grande linha de continuidade para com as chamadas "autoridades clássicas". Com todas as palavras, afirma esse historiador cambridgeano que o "paradoxo" da liberdade em Maquiavel acima desbaratado (ou seja, o contrário da própria liberdade – a lei – como seu instrumento) já se fazia presente em republicanos do passado, pois

> sua palavra final [a de Maquiavel] não é simplesmente de que o aparente paradoxo do dever enquanto interesse enuncia, uma vez mais, uma franca verdade; como suas autoridades clássicas, ele também acredita que isso põe a mais afortunada das verdades morais. Pois a menos que à generalidade dos homens maus sejam dadas razões egoístas para que se comportem virtuosamente, é improvável que qualquer um deles demonstre alguma virtude[567].

E se é assim, nessa nova seção do capítulo, parece-me sobremaneira importante desvelar de que maneira a liberdade negativa enquanto finalidade máxima encontrar-se-ia já presente nas fontes clássicas do humanismo. O primeiro item a ser então indagado é: quais seriam os autores vinculados a essa dita "autoridade"?

Para Skinner, diferentemente do que preconizava Pocock, é especialmente a Cícero e não a Aristóteles o que se faz premente nesse adágio de retorno à tradição – tal seria, portanto, a principal "autoridade clássica" dos humanistas republicanos da renascença. Sobre essa tópica, então, a tese de Skinner é de que a finalidade última em Maquiavel – salvaguardar a liberdade negativa – é algo que expediria diretamente à "tradição política 'dos antigos', especialmente ao ideal romano estoico de liberdade sob a lei"[568].

---

[567] SKINNER, Q. The ideal of negative liberty: philosophical and historical perspectives. p.219. Colchetes meus.
[568] SKINNER, Q. The ideal of negative liberty: philosophical and historical perspectives. p.203.

♦ ♦ ♦

Conforme apurei numa seção anterior desse capítulo, quatro são as virtudes elencadas em *Dos Deveres*, de Cícero: coragem, temperança, prudência e justiça. Afirma Skinner que a análise dos *Discursos* teria nos revelado que Maquiavel arroga ser necessário, sem dúvida, o retorno a esse quadro ciceroniano: "a coragem para defender a liberdade; temperança e ordem para manter o governo livre; e prudência para dirigir nossos empreendimentos cívicos e militares ao melhor efeito"[569]. Mas e quanto à virtude cardeal da justiça – aquela em que "o esplendor da virtude atinge o ponto máximo"[570]? Por acaso, Maquiavel não a encamparia? Skinner confirmará que não: que o secretário "apaga a qualidade da justiça"[571] de sua filosofia política.

Tudo o que não se poderia fazer, entretanto, ao se receber essas palavras de Skinner (e aqui deparamo-nos com a sofisticação de seu argumento) é inferir que Maquiavel simplesmente tivesse abandonado o tópico da justiça nos *Discursos* (como se o florentino tivesse abandonado não somente o *conteúdo* ciceroniano da justiça, como também a *forma* de um conceito de justiça; o que para Skinner não é verdade). O historiador inglês chega mesmo a afirmar que o secretário "de fato segue a análise ciceroniana do conceito quase palavra por palavra"[572]. Dito de outro modo, como bom aluno, Maquiavel seria mais um a insistir no expurgo de toda injustiça da cidade. Como para Cícero, nos *Discursos* a injustiça adviria de duas maneiras: pela fraude ou pela violência. Num dos trechos mais conhecidos de *Dos Deveres*, prescreve Cícero que "a injustiça se pratica de dois modos, por violência ou por fraude, esta parece própria do leão, aquela da raposa. Uma e outra são sem dúvida alheias ao homem, mas a fraude é mais odiosa. E de todas as formas de injustiça, nenhuma há mais criminosa do que a praticada por aqueles que, enganando ao máximo, fazem-se passar por homens de

---

[569] SKINNER, Q. The ideal of negative liberty: philosophical and historical perspectives. p.214.
[570] CÍCERO. *Dos Deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, Livro I, p. 13 (Originalmente do Século 1 a.C.)..
[571] SKINNER, Q. The ideal of negative liberty: philosophical and historical perspectives. p.215.
[572] SKINNER, Q. The ideal of negative liberty: philosophical and historical perspectives. p.215.

bem”[573]. E Cícero vai ainda além. Porque, para ele, nem mesmo nos tempos incertos de guerra se poderia deixar de seguir rigorosamente os ditames da justiça. Haveria uma “equidade na guerra”[574], ele afirma: estas “devem ser empreendidas pela causa da paz. Alcançada a vitória, poupem-se aqueles que não foram cruéis e desumanos durante as hostilidades”[575]. “Finalmente, a observância desses deveres”, sintetiza Skinner sobre a noção ciceroniana de justiça, “é também dita como praticada em nossos próprios interesses. Caso nos comportemos injustamente, não somente nos enganaremos quanto à honra e glória; como também enfraqueceremos nossa habilidade de promover o bem comum e então assegurar nossa liberdade”[576]. Seguindo por essa mesma vereda aberta por Cícero, diz o próprio secretário florentino em seus *Discursos*, por exemplo, que: “são infames e detestáveis os homens que destroem religiões, dissipam reinos e repúblicas, inimigos da *virtù*, das letras e de qualquer outra arte que confira utilidade e honra à espécie humana; tais são os ímpios, os violentos, os ignorantes, os incapazes, os ociosos, os covardes”[577].

Ocorre, contudo, como já se ventilou no presente capítulo dessa tese, que, para Skinner, os *Discursos* são dotados de uma inovação moral, algo como uma heterodoxa teoria da justiça (e não exatamente de uma eliminação da justiça do rol das virtudes). Na realidade, desde *O Príncipe* Maquiavel recusaria a ideia de que a observação ostensiva do que *geralmente* compreendemos por justiça constituísse o único meio apropriado para se galgar ao bem comum: à liberdade negativa. Em primeiro lugar, Maquiavel distinguiria entre a injustiça nos tempos de paz e a injustiça nos tempos de guerra. No primeiro caso, tudo se passaria como o indicado por Cícero. Já no segundo caso, os modos de ação se alargariam em muito. Pois “ainda que o uso da fraude em qualquer ação seja detestável”, diz Maquiavel, “no manejo da guerra é coisa louvável e gloriosa; e todo aquele que, com a fraude, vence o inimigo é tão louvado quanto quem vence com as forças”[578]. E até mesmo nos assuntos internos à cidade algum golpe de força, em dadas circunstâncias, por

[573] CÍCERO. Dos Deveres. Livro I, p. 24.
[574] CÍCERO. Dos Deveres. Livro I, p. 20.
[575] CÍCERO. Dos Deveres. Livro I, p. 19.
[576] SKINNER, Q. The ideal of negative liberty: philosophical and historical perspectives. p.215.
[577] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. 10. p. 44.
[578] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro III, Cap. 40. p. 441.

mais violento ou trapaceiro que fosse, provar-se-ia como o meio mais adequado para a permanência da república no tempo. Com o fim de evitar a desordem numa república recém-fundada, por exemplo, garante Maquiavel que "não existe remédio mais poderoso, mais válido, mais seguro e mais necessário que matar os filhos de Bruto"[579] – alusão ao famoso personagem de Roma o qual aniquilou seus próprios filhos que conspiravam para a derrubada da liberdade pública dessa cidade. E a mesma régua se aplicaria, por fim, inclusive numa república já bem-fundada e de longa data. Porque de algo como o problema da inveja nos assuntos da política interna – isto é, quanto à ambição desmedida –, Maquiavel afirma que se pode extingui-la de dois modos: por *virtù* ou por violência. "Ela pode acabar diante de algum acontecimento grave e difícil, quando todos, vendo-se em perigo, deixam de lado a ambição e correm voluntariamente a obedecer àquele que acreditam poder salvá-los, graças à sua *virtù*"[580]. Entretanto, "quando [o agente público] não tem essa felicidade", adiciona o florentino, "precisa pensar em todos os meios de livrar-se deles [dos acontecimentos graves e difíceis]; e, antes de fazer qualquer coisa, precisa pensar nos modos de vencer essa dificuldade"[581]. Foi o que aconteceu inclusive com o incensado Moisés o qual, "para que suas leis e suas ordenações tivessem progressos, foi forçado a matar um número infinito de homens, que, movidos por inveja, se opunham a seus desígnios"[582].

Moral da história: não obstante a injustiça seja de fato algo em si mesmo detestável e reprovável, para Maquiavel, não se poderia esperar eliminá-la de um mundo ocupado por paixões contrárias: o mundo dos humanos, o único do qual trata o florentino. De modo que os mais fiéis e sinceros republicanos, comprometidos com a liberdade, seriam obrigados a praticá-la; e por isso "eles terão de ser sempre desculpados, caso o que se queira é preservar com sucesso a vida e a liberdade de uma comunidade livre"[583]. Afirma ainda Skinner por essa razão que, na teoria política de Maquiavel,

---

[579] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. 16. p. 66.
[580] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro III, Cap. 30. p. 411.
[581] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro III, Cap. 30. p. 411. Colchetes meus.
[582] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro III, Cap. 30. p. 411-412. Colchetes meus.
[583] SKINNER, Q. The ideal of negative liberty: philosophical and historical perspectives. p.215.

> temos que perguntar pela natureza dos talentos ou habilidades que servem para trazer grandes resultados nos assuntos civis e militares. E se insistirmos nessa questão nós descobriremos, como vimos, que a resposta de Maquiavel vem em duas partes. De um lado, faz-se necessário de certa crueldade, uma disposição em descontar as demandas da justiça e agir com crueldade e perfídia sempre que for necessário para manter o bem comum. Porém, de outro lado, as qualidades restantes que se fazem necessárias são a coragem, temperança e prudência. No coração da teoria política maquiaveliana há então uma mensagem puramente clássica, enquadrada no mesmo jogo de palavras que os teóricos republicanos clássicos exploraram. Se perguntarmos em razão de quais qualidades, quais talentos ou habilidades, nós podemos esperar garantir nossa própria liberdade e contribuir para o bem comum, a resposta é: em razão das virtudes[584].

Posto isso, parece-me crucial mesmo perceber como, ao que tudo aparenta, Skinner identificará exatamente os mesmos objetivos entre o estoicismo ciceroniano da antiguidade e o republicanismo maquiaveliano da renascença, quais sejam: da liberdade individual de escolha como a finalidade máxima e das virtudes como seus instrumentos. Atente-se, ademais, para o que parece constituir uma vantagem do republicanismo ciceroniano – em razão de seu paganismo – ao republicanismo do humanismo cívico – uma teoria coetaneamente republicana e cristã. Por quê? É que na experiência humanista cívica (de autores curiosamente mais próximos no tempo a Maquiavel) a moralidade cristã lhe faria operar com a contradição de portar virtudes entendidas como partes componentes de uma natureza social humana, instrumentos, contudo, para a finalidade da liberdade individual. A única discrepância entre Cícero e Maquiavel estaria finalmente num cálculo diferente com relação à coordenação entre certa teoria da justiça como meio (onde encontramos a divergência) e a liberdade individual como o objetivo maior (a mesma para os dois autores).

Em todo caso, assevera Skinner que uma coisa é a tradição aristotélica, da qual Pocock faz derivar o republicanismo renascentista, ou seja, proveniente este da “tese da sociabilidade natural”[585]. “De acordo com outra e francamente contrastante tradição de pensamento, no entanto”, continua Skinner, “não somos inerentemente sociais ou animais políticos de maneira alguma. Essa doutrina, estoica e anti-aristotélica na origem, advém, em sua mais influente

---

[584] SKINNER, Q. The ideal of negative liberty: philosophical and historical perspectives. p.216-217.

[585] SKINNER, Q. *Ambrogio Lorenzeti and the portrayal of virtuous government.* In: Visions of Politics. SKINNER, Q. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 54.

versão, dos escritos morais e retóricos de Cícero e Sêneca”[586]. Para corroborá-lo, Skinner recupera os primeiros capítulos de *Da invenção*, de Cícero, quando o filósofo romano afirma que “houve um tempo, com efeito, em que os homens andavam erráticos pelos campos como animais, sustentavam-se com alimentos próprios de bestas e não faziam nada guiados pela razão, ao invés disso, confiavam quase tudo ao uso da força; não existia ainda o culto aos deuses; nada regulava as relações entre os homens (...) tampouco conheciam os benefícios de uma justiça igual para todos”[587]. E Cícero segue explicando que nossos antepassados “a princípio, sem o costume, resistiram a mudanças”, até que então “um homem sem dúvida superior e sábio descobriu as qualidades que existiam nos homens e sua disposição para realizar grandes empreendimentos foi assim desenvolvida e melhorada mediante a instrução. Dotado de um talento excepcional, esse homem congregou e reuniu num mesmo lugar os homens que se encontravam dispersos pelos campos e ocultos nos bosques, e os conduziu a realizar atividades úteis e dignas”[588].

O modo com que Skinner proclama entender essas palavras de Cícero, especialmente no que diz respeito ao aparecimento de um legislador, procura dar conta de que a transição do estado de barbárie ao estado social, naquela espécie de investigação histórica da origem da comunidade política em Cícero, não é da ordem de uma naturalidade; tal como se representasse um estágio teleológico de uma natureza social em si. Esse trajeto em Cícero dever-se-ia antes a uma habilidade retórica: inicialmente de um fundador-legislador, e daí para as instituições republicanas. Com efeito, Cícero insistiria que os humanos foram verdadeiramente persuadidos e convencidos por outro (ou outros) humano (s) a trilhar o caminho da justiça e do bem comum, por meio do uso da *eloquentia* e *sapientia*. Ao que me parece, a ideia de Skinner é então de apontar que, já para Cícero, a moral mobilizada por tais retores é uma espécie de invenção da engenhosidade e artifício humanos: muito mais retórica (no sentido rigoroso do termo: como criatividade, imaginação e engenho) do que qualquer outra coisa. É o que entendo de quando em *Paradoxes of political liberty*, de 1986, afirma o historiador inglês:

---

[586] SKINNER, Q. Ambrogio Lorenzeti and the portrayal of virtuous government. p. 54.
[587] CÍCERO. *La invención retórica*. Madrid: Gredos, 1997, Livro I.2., p. 87 (Originalmente do Século 1 a.C.).
[588] CÍCERO. La invención retórica. Livro I.2. p. 87.

> é importante adicionar que, em contraste com as asserções aristotélicas da *eudaimonia*, que abundam na filosofia política escolástica, os escritores que estou considerando [isto é, republicanos como Cícero e Maquiavel] nunca sugerem que haja certos objetivos específicos os quais precisamos realizar em vista de contarmo-nos entre aqueles em completa ou verdadeira possessão da liberdade. Antes, eles enfatizam que diferentes classes de pessoas sempre possuirão disposições variáveis e, em consequência, valorarão suas liberdades como o meio de atingir variados fins[589].

♦ ♦ ♦

Não seria, no entanto, um exagero atribuir a Cícero uma liberdade de modulação negativa? O interessante é que mesmo Pocock não parece acreditar ser esse um exagero da parte de Skinner. O problema, para o autor de *Machiavellian Moment*, é que se, por um lado, essa tese skinneriana não é nada descabida, por outro, ela não poderia ser estendida ao republicanismo de Maquiavel. Especificamente para Pocock, o que teria acontecido é que com a queda da república – a qual Cícero, aliás, assistiu – "o ideal [grego] de libertas e imperium foi substituído pelo [ideal romano] de império de leis; da liberdade para agir [no momento grego] para liberdade das injustiças impostas pelos outros [no momento romano]"[590]. Disso decorreriam duas narrativas incompatíveis acerca da liberdade: uma mais jurídica, como quereria Skinner para Cícero e Maquiavel, e outra mais política, como quereria Pocock para Aristóteles e Maquiavel. Respectivamente, "a liberdade que é protegida [logo, negativa: a ausência de interferência sobre ela] e a liberdade que é afirmada [a liberdade positiva: exercício a ser desempenhado]"[591].

Sem fazer menção a Maquiavel, outro intérprete aristotélico contemporâneo – Michel Villey – dará também bastante razão a Skinner, ao menos no que toca a Cícero. Em seu conhecido livro *A formação do pensamento jurídico moderno*, de 1968, afirma esse jurista francês que a natureza dos problemas nos quais se enreda Cícero é de apresentar uma objetividade que, se não chega a ser da ordem do egoísmo como a única

---

[589] SKINNER, Q. *The paradoxes of political liberty*. In: The Tanner lectures on human values. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 239.
[590] POCOCK, J. *The Machiavellian Moment (2003)*. p. 559. Colchetes meus.
[591] POCOCK, J. The Machiavellian Moment (2003). p. 560. Colchetes meus.

naturalidade (como quer Skinner), faz o suficiente para deslocar o eixo das virtudes como um assunto da ágora para uma questão de negócios da vida privada. Relembra-nos Villey que o fundamental para as chamadas filosofias helenísticas, como o "estoicismo e epicurismo, é a moral, a conduta da vida moral privada e particular"[592], muito mais do que a atuação política e pública, como era caso para uma filosofia como a de Aristóteles.

Segundo concebe Villey, esse traço definidor da filosofia ciceroniana adviria da característica determinista da postura estoica de maneira geral, com a qual se identificava o filósofo romano: a ideia de que os humanos não possuem qualquer poder de interferir no destino objetivo do mundo, tão somente no comportamento de si mesmos. É bem verdade, adverte Villey, que Cícero se enquadre entre os chamados estoicos médios, os quais temperam "os exageros estoicos, cedem quanto ao determinismo e põem-se a louvar uma moral ativa, não mais indiferente às obras, mas que, antes, reabilita a dedicação à polis e a participação do sábio nas funções públicas"[593]. Ainda assim, no entanto, assegura-nos esse intérprete, o ideal ciceroniano de justiça natural guardaria uma inédita afinidade com a extrema valorização da moral privada. Assevera o jurista que, "primeiro, não é mais da natureza exterior que procede o direito, mas sim da 'natureza do homem', ou seja, de sua razão; por conseguinte, a razão *substitui a natureza* como fonte principal do direito. Segundo, disso resulta que o direito (ou, melhor, o justo) estará contido no conjunto das leis *dispostas* pelo espírito humano; o resultado do estoicismo, apesar das aparências, é um positivismo jurídico"[594]. Para dizer de outro modo, em *Dos Deveres*, como interpreta Villey, Cícero gostaria de nos fazer convencidos que os humanos não adquirem sua liberdade *através* de uma lei de natureza, antes *sob* as leis de uma natureza humana atomística e não mais exatamente social.

Para Villey, entretanto, o principal sintoma de um afastamento de Cícero para com as reflexões aristotélicas – mais ainda do que uma moral individual – é mesmo a elevação da propriedade privada ao primeiro plano de importância. Para esse intérprete francês, o estoicismo ciceroniano traz à frente uma

---

[592] VILLEY, M. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 447 (Originalmente de 1975).
[593] VILLEY, M. A formação do pensamento jurídico moderno. p. 460.
[594] VILLEY, M. A formação do pensamento jurídico moderno. p. 472.

espécie de combinação das virtudes platônicas com o individualismo estoico. De um lado, como um dos pilares da teoria da justiça ciceroniana ter-se-ia o ideal da boa-fé; pois "o fundamento da justiça é a fé [fides]", diz Cícero, "ou seja, a verdade e a constância em palavras e acordos"[595]. Essa concepção de *fides* alcançaria todas as esferas da vida humana: ética, política, comercial e de direito internacional (lembremos como até mesmo na guerra, segundo o orador romano, vigoram os ditames da justiça). Do outro lado, encontrar-se-ia um segundo pilar: de "manter a ordem das posses existentes e não atacar as alheias"[596]. Afirma o próprio autor de *Dos Deveres* que, nesse segundo caso, "nada é privado por natureza, mas por ocupação antiga (...) quando não em virtude de lei, convenção, condição e partilha (...) o mesmo se aplica às propriedades privadas. Assim, como das coisas que por natureza eram comuns uma parte tocou a cada qual, conserve ele o que lhe coube; se alguém lançar mão desse patrimônio, violará o direito da sociedade humana"[597]. Que não se deva roubar, é um preceito comum em virtualmente todas as arquiteturas morais, cede Villey. O ponto a ser frisado pelo jurista em *Dos Deveres* é então outro: de que a insistência de Cícero sobre uma quase sacralidade da propriedade privada é tamanha que chegaria a impossibilitar algo como as famigeradas leis agrárias; o ideal de justiça distributiva com a qual não enxergavam qualquer problema nem Aristóteles ou Maquiavel.

Explica-nos Villey que a teoria da justiça aristotélica está fundada sob dois fundamentos, sendo o segundo um corolário do primeiro. O primeiro deles é a justiça distributiva: que zela pela distribuição desde os bens privados até aos cargos públicos. "A justiça visará por exemplo", diz Villey, "a que exista a mesma relação entre as honrarias que concedemos a Mozart e a Puccini e entre as respectivas qualidades das músicas dos dois compositores; ou, ainda, entre os salários do sapateiro e do arquiteto e entre o valor, a qualidade ou a quantidade de trabalho dessas duas pessoas"[598]. O segundo princípio é o da justiça comutativa: que zela pela troca dos bens entre os próprios cidadãos privados. Em linguagem contemporânea, o primeiro princípio poderia ser tido

---

[595] CICERO. Dos Deveres. Livro I.7.23, p. 14.
[596] VILLEY, M. A formação do pensamento jurídico moderno. p. 489.
[597] CICERO. Dos Deveres. Livro I.7.21, p. 13-14.
[598] VILLEY, M. A formação do pensamento jurídico moderno. p. 42.

como a origem de um direito público, enquanto que o segundo como origem de um direito privado.

Porém, se é certo que nessa fundamentação jurídica de Aristóteles a propriedade privada não é rechaçada (nem mesmo o cálculo de valor pelo mérito), sem embargo, não se deixaria de nela erigir-se, antes de tudo, um direito privado rigidamente condicionado ao bem-estar público. De maneira que uma excessiva distância material entre os mais pobres e os mais ricos não lhe parecia salutar; da mesma maneira que lhe parecia não menos do que justo a toda comunidade política que os mais ricos pagassem mais impostos que os menos ricos. Afirma Eric Nelson que "essa visão da justiça como um balanceamento natural dos elementos conduz a um endosso completamente anti-romano da regulação das propriedades. Se a propriedade for permitida a fluir livremente entre os cidadãos, argumentam Platão e Aristóteles, extremos de riqueza e pobreza irão inevitavelmente desenvolver-se. Como resultado, tanto os ricos como os pobres se tornariam corrompidos por sua condição"[599]. Os ricos se converteriam em cidadãos luxuriosos e inescrupulosos, enquanto que os pobres não veriam mais qualquer sentido em frequentar o espírito público.

Nesse ponto, prestemos detida atenção ao fato de que Nelson cita no supracitado excerto uma maneira *romana* e não apenas *ciceroniana* de regulação das propriedades. Isso quer dizer que não se trataria, em *Dos Deveres*, da regulação das propriedades como algo do engenho solitário do próprio Cícero, porém de uma das tendências de seu próprio contexto social e intelectual romano. Não seria por acaso que, sobre o mesmo tópico das leis agrárias em Roma, os historiadores gregos e os romanos dividir-se-iam da seguinte maneira: Salústio e Lívio (historiadores romanos de Roma) como duros críticos das propostas de leis agrárias, já Plutarco e Apiano (historiadores gregos de Roma) como notórios apoiadores daquelas mesmas leis[600]. Não seria então de admirar que Cícero seguisse a opinião de seus pares romanos. Diz ele, em *Dos Deveres*, acerca da lei agrária:

---

[599] NELSON, E. The Greek tradition in Republican thought. p. 15.
[600] Cf. NELSON, E. The Greek tradition in Republican thought. p. 48-87.

> aquele que administrar os assuntos públicos deverá conservar o que pertence a cada um e não promover, por ação pública, a redução dos bens dos particulares[601] (...) mas aqueles que posam como amigos do povo, e que por essa razão pretendem fazer passar as leis agrárias, de modo que os ocupantes sejam retirados de suas casas, ou que propõem que o dinheiro emprestado deva ser remitido aos mutuários, estão enfraquecendo as fundações da república; primeiro de tudo, estão destruindo a harmonia, a qual não pode existir quando o dinheiro é tirado de uma parte e concedido à outra; e segundo, eles acabam com a equidade, que é completamente subvertida se os direitos de propriedade não são respeitados. Pois, como eu disse acima, é a peculiar função do Estado e da cidade garantir para cada homem o livre e imperturbável controle sobre sua própria propriedade particular[602].

À vista de todas essas asserções de *Dos Deveres*, Nelson chegará mesmo a afirmar que a própria comunidade política, na visão de Cícero, "era primariamente constituída para proteger a propriedade privada, e medidas como a lei agrária fazem escárnio dessa responsabilidade. Elas são simplesmente 'injustas'"[603].

Entre os republicanos florentinos, a avaliação das leis agrárias é igualmente difusa. Como nos revela Skinner nas *Fundações*, se os *dicatores* argumentavam "que o aumento da riqueza privada pode ter servido de força corruptora no plano da política", por seu turno, os escolásticos defendiam "a ideia de que a riqueza privada, nas palavras de Bartolo, 'tende a promover a virtude', já que 'tende a promover a magnanimidade, que é uma virtude, como concorda o próprio Santo Tomás'[604]"[605]. Deslinda ainda Skinner que os humanistas do *quattrocento* teriam seguido pelo mesmo caminho dos escolásticos, ao passo que Maquiavel cerraria fileiras com os *dictatores*. Para o o florentino, "um dos maiores perigos para a preservação da liberdade e da virtude pública", interpreta o autor das *Fundações*, "reside num excessivo empenho na busca de riqueza privada"[606].

Especialmente no que concerne à lei agrária romana, Maquiavel a comenta no capítulo XXXVII, do Livro I, dos *Discursos*. Começa ele recordando

---

[601] CICERO. Dos Deveres. Livro II. XXI.73, p. 115.
[602] CICERO. Dos Deveres. Livro II.XXI.78.
[603] NELSON, E. The Greek tradition in Republican thought. p. 74.
[604] BARTOLO DE SASSOFERRATO. In secundam Digesti Veteris partem commentaria. In: Opera Omnia, Vol. IX. p. 117. Apud. SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 77.
[605] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 77.
[606] SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. p. 182.

os artigos da lei: que ninguém poderia ter mais que algumas jeiras[607] e que as terras conquistadas em guerra deveriam ser divididas entre todo o povo de Roma. E se é fato que Maquiavel afirma que os tumultos causados pela lei agrária acabaram "por ser a causa da destruição da república" romana[608], diz ele ainda que "é tão grande a ambição dos grandes que, se não sofrer oposição por várias vias e de vários modos numa cidade, logo a levará a ruína"[609]. Pois era a lei agrária, afinal, uma dessas vias de retenção da ambição da nobreza: "de modo que, embora o conflito da lei agrária tenha demorado trezentos anos para acarretar a servidão de Roma, isso teria ocorrido muito mais cedo caso a plebe, seja com essa lei, seja com outros desejos seus, não tivesse refreado a ambição dos nobres"[610]. E qual foi então, para Maquiavel, o defeito na proposição dessa lei romana? Foi de ter sido revivida numa época em que a conjuntura não favorecia com que fosse aceita pelos nobres. Pondera o secretário:

> e, como as repúblicas bem-ordenadas devem manter rico o público e pobres os seus cidadãos, forçoso é que na cidade de Roma houvesse algum defeito nessa lei: ou ela não foi bem-feita desde o princípio, de modo que não precisasse ser revista todos os dias, ou demorou tanto a ser feita que já causasse tumulto tentar sanar males passados ou, se foi bem-feita de início, o uso depois a corrompeu; seja como for, nunca se falou de tal lei em Roma sem que houvesse confusão na cidade[611].

Enfim, no que respeita a Skinner, lá onde Villey enxerga no estoicismo ciceroniano uma gênese do positivismo jurídico, o historiador inglês observa o rompimento com todo ideal positivo de liberdade (mesmo o moderado, de Pocock). Skinner assim considera o estoicismo de Cícero como um fundamental passo em direção a uma liberdade não mais como apenas parte de uma realidade objetiva, mas como toda a realidade: da classe da combinação entre razão e subjetividade.

Todavia, o desconcertante mesmo nessa história toda é que, a partir de meados de 1998, Skinner passará a atribuir um acento ainda mais político e contingente a essa sua narrativa. A ponto do ambiente das *ordini* (da política

---

[607] Cada Jeira correspondia a cerca de 2500 metros quadrados.
[608] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. 37. p. 113.
[609] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. 37. p. 116.
[610] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. 37. p. 116.
[611] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. 37. p. 113.

formatada em instituições e leis civis) deixar de perfazer, segundo ele, algo como que o ambiente de acesso a uma verdade naturalista-subjetiva em Maquiavel para constituir a própria fundamentação de sua filosofia política. Nessa nova fase dos comentários de Skinner, a noção maquiaveliana de *ordine* deixará de ser conceituada como o antônimo da liberdade natural (de um egoísmo natural) para entrar numa relação intrínseca com a liberdade. Descubramos como e por que isso acontece na trajetória intelectual de Skinner na próxima seção do presente capítulo.

3.5 Maquiavel para além da liberdade positiva e liberdade negativa: da liberdade como ausência de domínio arbitrário

Nas seções anteriores desse capítulo, pudemos testemunhar que nos comentários de Skinner a Maquiavel – em textos que datam de 1975[612], 1981[613], 1983[614] e 1984[615] – o conceito de liberdade do florentino fora identificado como, em linhas muitos gerais, o mesmo do pensamento liberal: liberdade como ausência de interferência às escolhas individuais. O que então lhes diferenciava era tão somente a suposta maior clareza do autor dos *Discursos* – antes do próprio surgimento do liberalismo, aliás – ao peculiar paradoxo desse ideal, qual seja: de que para manter a liberdade como uma noção de *ausência* se fazia necessária a *positividade* circunstancial da ação e do dever públicos (uma espécie de concessão parcial aos ideais da tradição da liberdade positiva com a qual a interpretação de Pocock estabelecia um relacionamento mais estreito). Em outras palavras, para Skinner, a tradição liberal acertava em identificar a finalidade, mas falhava em selecionar os meios. A partir de 1998, entretanto, em seu livro *Liberdade antes do liberalismo*, o historiador inglês passará a compreender que, na filosofia política de Maquiavel, a diferença para com a concepção liberal de liberdade comprovar-se-á tão grande quanto para com a concepção comunitarista. Ou seja, não apenas com relação aos meios, senão também relativamente à própria natureza do conceito de liberdade. E é revelador que isso ocorrerá através da

[612] Cf. SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno.
[613] Cf. SKINNER, Q. Machiavel.
[614] Cf. SKINNER, Q. Machiavelli on virtù and the maintenance liberty.
[615] Cf. SKINNER, Q. The ideal of negative liberty: philosophical and historical perspectives.

exposição de uma herança institucional romana no pensamento do secretário florentino em substituição às ideias especulativas de alguém como Cícero (que praticamente sairá de cena nos comentários de Skinner a Maquiavel). Tratar-se-á, num livro como *Liberdade antes do liberalismo*, de expor um novo horizonte teórico maquiaveliano que, curiosamente, conquistar-se-á numa peça dedicada a investigar as filiações conceituais dos republicanos ingleses do século XVII para com os florentinos da renascença e os romanos da antiguidade. Desse modo, um item bibliográfico dedicado a uma das atualizações do pensamento republicano de Maquiavel, tanto quanto com a apresentação do que Skinner batizou nessa obra como a linhagem neorromana de liberdade.

♦ ♦ ♦

De maneira geral, o argumento de Skinner para esse livro é de que republicanos ingleses como James Harrington, Algernon Sidney e John Milton empregariam a mesma concepção de liberdade que Maquiavel e as suas fontes romanas, especialmente o *Digesto*[616]. E que noção de liberdade é essa do *Digesto* romano? É um estatuto jurídico: a concepção que contrasta a liberdade do cidadão com a sujeição do escravo. Mais precisamente, de que é a sujeição à interferência *arbitrária* (a interferência como resultado da impossibilidade jurídica de se tomar parte das decisões públicas) o que retira a liberdade individual (o que define a condição de escravo) e nunca o simples fato de uma interferência em certas escolhas (a qual, por sua vez, é compatível com o estatuto individual de possuir direitos políticos).

No contexto da teoria política inglesa do século XVII, o específico ponto que houvera escandalizado um anti-republicano como Hobbes é justamente que nessa concepção romana arrogue-se uma relação intrínseca entre a liberdade do indivíduo (a ausência de interferência às escolhas individuais) e a liberdade da república (o Estado republicano, repleto de interferências e deveres). Todo o ponto para os republicanos neorromanos é então de que a liberdade individual está condicionada a um complexo de leis e instituições (interferências) não-arbitrárias – logo, à liberdade política e individual

[616] Uma espécie de coletânea da jurisprudência romana (das leis romanas aparecidas até por volta do século VI), organizada pelo imperador Justiniano.

experimentada unicamente no interior das fronteiras republicanas. Como explica Harrington em seu livro *Oceana*, se, por um lado, Hobbes é capaz de entender a asserção de que o súdito turco de Constantinopla e o cidadão italiano de Lucca gozam da mesma proteção *sob* as leis desses dois diferentes Estados (isto é, de *isonomia*), por outro lado, ele é incapaz de compreender que o cidadão de Lucca possua algo qualitativamente diferente *por meio* das leis republicanas: a garantia de participar do processo político de discriminação de certas escolhas individuais que interditam a possibilidade da coexistência de diferentes escolhas individuais. Noutros termos, a garantia de participar do processo de confecção das leis (*isegoria*): da interferência necessária a algumas escolhas potencialmente opressivas[617].

O mais interessante para nós é que na ocasião em que disserta sobre a herança romana entre os republicanos ingleses do século XVII, Skinner passa a denotar que a concepção de liberdade que atribuía a Maquiavel nos textos dos anos 1980 acabava por entrar em contradição consigo mesma. Diz Skinner que essa regularização do conceito ele deve ao filósofo político Philip Pettit. "Assumi anteriormente", Skinner confessa, "que o que está em questão entre os teóricos neorromanos e seus críticos liberais clássicos não é uma discordância sobre o significado de liberdade, mas apenas sobre as condições que devem ser cumpridas para que a liberdade seja assegurada. Mas Philip Pettit convenceu-me de que as duas escolas de pensamento de fato discordam sobre (entre outras coisas) o próprio significado de liberdade"[618]. Skinner passa assim a compreender que manter-se aferrado a uma liberdade como mera ausência de interferência às escolhas individuais seria o mesmo que ser obrigado a chegar ao absurdo de equiparar a condição jurídica do escravo com a condição do cidadão de uma república. Com efeito, seria o mesmo que avalizar conceitualmente a legitimidade de se viver num regime político diferente da república.

Tal é o deslize que Skinner identificará sobre seu próprio trabalho em *Liberdade antes do liberalismo*. Desse momento em diante de sua carreira ele não mais relatará a noção republicana de liberdade como elemento que

---

[617] Cf. HARRINGTON, J. *The commonwealth of Oceana and a system of politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 20.
[618] SKINNER, Q. Liberdade antes do liberalismo. p. 62.

antecipa a formulação liberal, porém que, contrariamente, lhe oferece mesmo resistência. Desta feita, nesse livro, creio seu autor intencionar divulgar o arcabouço teórico neorromano como um repositório conceitual seminal para, em séculos futuros, oportunamente servir como termo de comparação e enfrentamento à hegemonia da moderna liberdade negativa e do Estado liberal. Isso explica ademais porque, nessa nova fase de sua trajetória intelectual, argumente Skinner que, num mundo maculado pela contingência, em que nem mesmo o egoísmo pode ser tido como um traço da necessidade ou natureza,

> o historiador do pensamento pode nos ajudar a apreciar até onde os valores incorporados em nosso atual modo de vida, e nossas atuais maneiras de pensar sobre esses valores, refletem uma série de escolhas feitas em épocas diferentes entre diferentes mundos possíveis. Essa consciência pode ajudar a libertar-nos do domínio de qualquer uma das explicações hegemônicas desses valores e de como eles devem ser interpretados e compreendidos. Munidos de uma possibilidade mais ampla, podemos nos distanciar dos compromissos intelectuais herdados e exigir um novo princípio de investigação sobre esses valores[619].

Nessa metodologia contextualista, portanto, “a história da filosofia, e talvez especialmente da filosofia moral, está aí para nos impedir de sermos muito facilmente enfeitiçados”[620]; deixarmo-nos levar pela imaginação de uma exposição dita neutra de qualquer concepção que seja (histórica, filosófica, científica, etc.). Daí que o historiador cambridgeano das ideias procure desvelar um mundo desnaturalizado, a ser posto à prova: a ser repensado e reavaliado à luz das experiências tanto do presente quanto do passado. “Quando analisamos e refletimos sobre nossos conceitos normativos”, arremata Skinner,

> é fácil nos deixarmos enfeitiçar pela crença de que as maneiras de pensar sobre eles que nos foram transmitidas pela corrente principal de nossas tradições intelectuais devem ser *as* maneiras de pensar sobre eles. Parece-me que um elemento desse feitiço penetrou até mesmo na justamente celebrada explicação de Berlin. Ele se considera perseguindo a tarefa puramente neutra de mostrar o que uma análise filosófica de nossos conceitos exige que digamos sobre a essência da liberdade[621].

---

[619] SKINNER, Q. Liberdade antes do liberalismo. p. 93-94.
[620] SKINNER, Q. Liberdade antes do liberalismo. p. 93.
[621] SKINNER, Q. Liberdade antes do liberalismo. p. 93.

Distintamente, assim, do que assinalava nos anos 1980, para o republicanismo que Skinner ora delineia em fins dos anos 1990, não bastará que o Estado ausente-se de impor uma interferência desnecessária sobre os cidadãos. Para a vertente republicana neorromana, é preciso mais: que o Estado assegure seus cidadãos como figuras independentes da boa-vontade de outros cidadãos, mesmo do próprio Estado. É necessário que o Estado faça de seus cidadãos portadores de uma liberdade como a ausência de dependência da boa-vontade de outrem; providos do poder de escolher pelos seus próprios fins sem medo; de não ser necessário, enfim, adular ou enganar cidadãos mais poderosos a fim de obter as coisas que se deseja. "O Estado tem o dever", enuncia o intérprete, "não só de liberar seus cidadãos dessa exploração e dependência pessoais, como de impedir que seus próprios agentes, investidos de uma pequena e breve autoridade, ajam arbitrariamente"[622].

Dois, então, são os movimentos conceituais que Pettit teria assessorado Skinner a dar-se conta a partir de certo momento de sua trajetória: (i) que a noção de ausência de interferências às escolhas individuais (isto é, a liberdade negativa) é compatível com uma dominação arbitrária das escolhas; e (ii) que a noção de ausência de domínio arbitrário na oferta das escolhas (isto é, a liberdade como não-dominação) é inteiramente compatível com a interferência sobre algumas dessas escolhas.

(i) No primeiro caso, o ideal de liberdade em questão não comprova estar adequadamente preparado para evitar o domínio do humano sobre o humano – um estado de interferência arbitrária. Pois que não haja interferência *atual* sobre minhas ações, não exclui da *potencialidade* de forças externas com as quais tenho que lidar. Mesmo sem atualmente impor obstáculos às minhas escolhas (sem exercer interferência direta), essas (mais potentes) forças contrárias acabam por enviesá-las. Como o escravo, eu conheço e me antecipo – a bem dizer, adéquo-me – aos limites que um mundo de forças assimétricas me impõe. Como o

[622] SKINNER, Q. Liberdade antes do liberalismo. p. 96.

escravo, vivo numa interminável angústia: obrigado a calcular acerca do que pode ou não em meus anseios e ações importunar a quem possui mais poder que eu.

(ii) No segundo caso, o que ocorre é o raciocínio de que a igualdade diante da lei (*isonomia*) comprovar-se-á como algo real, factível e permanente se e somente se acompanhada da igualdade de direitos políticos (i*segoria*) – de um estado de ausência de interferência arbitrária. Ocasião em que se planeja então uma sociedade onde não se permite o poder discricionário de quem quer que seja (pessoa ou grupo); quando os direitos e escolhas não dependem da boa-vontade alheia. Diz Skinner que tal se conquista ao se viver "sob um sistema em que o poder único de fazer leis permanece com o povo ou seus representantes autorizados, e em que todos os membros do corpo político – governantes e cidadãos igualmente – permanecem do mesmo modo sujeitos a quaisquer leis que escolherem impor sobre si mesmos"[623].

Note-se, assim, que o mais crucial dessa história toda é que a essência da submissão à opressão, na compilação das leis romanas, não é fundamentalmente exemplificada pela agressão e violência às quais, a qualquer momento, estariam sujeitos os escravos. Na realidade, assevera Skinner, uma vez que a opressão direta (a agressão e a violência) responde a uma *potência* que pode ou não ser *atualizada*, a essência da opressão (o contrário da liberdade) no *Digesto* romano é na verdade o de estar indefinidamente sujeito a uma vontade arbitrária (o mesmo que não possuir verdadeiros direitos). Nesse sentido, Skinner rememora-nos como, em Roma, uma das ironias mais frequentemente utilizadas nas comédias era a que investia "na inversão do relacionamento senhor-escravo e, especificamente, na habilidade de escravos engenhosos em eludir as implicações de sua própria escravidão"[624]. Intenciona isso dizer que um escravo deveras astuto seria

[623] SKINNER, Q. Liberdade antes do liberalismo. p. 65.
[624] SKINNER, Q. Liberdade antes do liberalismo. p. 42.

capaz de, na prática cotidiana, anular sua própria sujeição? Muito pelo contrário. O argumento aqui é de que uma comédia como a *Mostellaria*, de Plauto, vem justamente auxiliar a evidenciar que a qualificação de sujeito livre ou não-livre em Roma está para além da opressão direta: ela diz respeito antes a um estatuto jurídico, à "distinção entre aqueles que estão e aqueles que não estão, *sui iuris*, dentro de sua própria jurisdição ou direito"[625]. Por conseguinte, "embora tais escravos [tematizados nas comédias] possam na verdade ser capazes de agir à vontade, eles permanecem por todo tempo *in potestate domini*, dentro do poder de seus senhores"[626]. E o que mais importa ao arsenal republicano neorromano: esses escravos estariam posicionados num mesmo estado de sujeição (certamente com diferenças de grau, embora não de conteúdo) àqueles sujeitos que vivem em qualquer comunidade política em que o ideal de *isonomia mais isegoria* não se encontre no fundamento, na base.

Trata-se, portanto, no republicanismo neorromano que Skinner passa a defender a partir de 1998 de um ideal de liberdade completamente distinto ao de alguém como Berlin. Pois se trata do completo afastamento a um autor que não se furta em afirmar que um "déspota de inclinações liberais"[627] estaria em condições de garantir a liberdade, que a liberdade "não é incompatível com alguns tipos de autocracia ou pelo menos com a ausência de governo"[628]. Em comentário a palavras como essas de Berlin, discrimina Skinner haver "uma distinção definidora entre os proponentes da visão política 'republicana' para com a 'liberal'. Os liberais são democratas, por assim dizer, num sentido secundário: estão preocupados com a extensão da liberdade, quem quer que a providencie. Republicanos são democratas num sentido primeiro e principal: acreditam que a liberdade dependa do autogoverno"[629]. Enfim, ao privilegiar a maximização da ausência de interferência às escolhas individuais (o que seria uma demanda natural da humanidade em si mesma) sobre o direito à participação política igual (uma invenção humana) – ou seja, ao priorizar um alto grau global de ausência de interferência na sociedade como tal –, Berlin deixaria de observar (assim como o próprio Skinner dos anos 1980) a opressão

[625] SKINNER, Q. Liberdade antes do liberalismo. p. 43.
[626] SKINNER, Q. Liberdade antes do liberalismo. p. 43. Colchetes meus.
[627] BERLIN, I. Dois conceitos de liberdade. p. 235.
[628] BERLIN, I. Dois conceitos de liberdade. p. 235.
[629] SKINNER, Q. Intellectual history, liberty and republicanism: an interview with Quentin Skinner. *Contributions to the history of concepts*. Vol. 3, Num. 1, 2007, p. 110.

à qual, no meio desse caminho, podem ser acometidas algumas minorias (alguns modos de vida não-hegemônicos ou não-tradicionais). Tal seria o principal problema normativo de uma tese em que o lema é algo como uma pura contabilidade de liberdades: aquela segundo a qual *quanto mais ausência de interferência às escolhas individuais em dada sociedade, melhor*.

Acompanhemos, na próxima e última seção do capítulo, como todo o ponto de Skinner se revela ainda mais claro quando passamos à análise da atualidade (e atualização) do republicanismo de Maquiavel para os dias atuais, especialmente através das contribuições de um filósofo político republicano em pleno acordo com as teses históricas de Skinner: o mesmo Philip Pettit.

3.6 Quentin Skinner, Philip Pettit e a atualidade/atualização do republicanismo de Maquiavel: ou da liberdade como igualdade de poder

Nesta última seção do capítulo, a proposta é de adentrar com maior profundidade no legado maquiaveliano. Tal será feito então no intuito de lançar luzes sobre o que chamei anteriormente de *atualidade* do pensamento político de Maquiavel (agora, nos apontamentos tanto de Skinner quanto de Pettit), como também ao que batizei de *atualização* do pensamento político do mesmo autor: uma teoria de governo, um desenho constitucional para o presente, à moda maquiaveliana (algo que, como Pocock, Skinner deixou para outros intérpretes realizarem, notadamente Pettit)[630]. Tudo isso, entretanto, será especificamente trazido à luz nessa seção do capítulo no intuito de desvelar as transformações no interior da interpretação skinneriana acerca do próprio republicanismo do pensador florentino – uma tarefa concernente assim à história das ideias. Pois a apreciação de Skinner no que tange à definição do conceito de liberdade no *corpus* maquiaveliano contará ainda com uma fase derradeira, um terceiro e último movimento de compreensão. Como no segundo movimento (tematizado na seção anterior), isso transcorre no diálogo com Pettit; dessa maneira, na comunicação entre a atualidade/atualização do republicanismo de Maquiavel com a apreciação histórica do republicanismo do

[630] Para relembrar dessa distinção entre atualidade e atualização remeto à página 143 do presente trabalho.

mesmo autor florentino. Novamente, o que mais me interessa nessa interlocução entre Skinner (mais historiador do que filósofo) e Pettit (mais filósofo do que historiador) é algo como um acerto de contas da história das ideias do primeiro para consigo mesma, pelo intermédio da valorosa assistência da filosofia política normativa do segundo.

♦ ♦ ♦

Em primeiro lugar, para a reflexão acerca da atualidade do republicanismo maquiaveliano é preciso enfrentar um problema inadiável, aquele da forma do Estado republicano: se acaso ela seria consoante com as exigências do pluralismo e da democracia da contemporaneidade.

Em seu artigo *Republicanismo e Democracia*, já aludido nesse trabalho, Cícero Araújo procurou oferecer um amplo panorama no que diz respeito à passagem do regime republicano de governo ao regime democrático. Segundo esse comentador, a distinção fundamental entre a teoria republicana do governo misto (de autores como Aristóteles, Cícero, Maquiavel e Rousseau) em comparação à democracia representativa da modernidade (após as revoluções americana e francesa) reside numa diversa conotação do conceito de "igualdade". Para os republicanos, a "igualdade" andaria de par com o ideal de "civismo": com a participação política reservada a um tipo de humano e comunidade em particular. Já entre os democratas, a "igualdade" andaria de par com o ideal de "plebeísmo": quando do nivelamento, entre todos os cidadãos, de um mesmo direito de participar. Vale a pena citar um longo trecho do artigo de Araújo:

> colocar a igualdade política acima de toda e qualquer causa de heterogeneidade é o que põe o plebeísmo e o civismo em tensão um com o outro. Aqui vale a pena refinar o contraste entre a igualdade política modelada no ideal cívico e a modelada no plebeísmo. No primeiro caso, a igualdade supõe laços profundos entre os cidadãos, atados por alguma noção de *destino comum* entre eles. Não por acaso, seus membros são comumente vistos como 'irmãos', 'companheiros', 'camaradas' que, ainda que tenham de se ocupar com suas vidas privadas (como chefes de família, por exemplo), e mesmo quando aparecem questões que os colocam em conflito entre si, compartilham o mesmo objeto de interesse e mutuamente reconhecem uns aos outros como igualmente capazes de exercer, empregando o melhor de suas qualidades morais – prudência e coragem, para citar duas mencionadas anteriormente –, as obrigações inerentes à participação. A comunidade política é uma espécie de 'fraternidade', e é isso que

> confere igualdade aos membros. No segundo caso, como vimos, a igualdade provém diretamente do reconhecimento de um *direito,* qual seja, de que ao súdito, *pelo puro e simples fato* de estar sob a obrigação de observar regras compulsórias, deve-se garantir igual participação – nas formas, para citar as clássicas, de igual oportunidade de expressar opiniões, de associar-se para defendê-las e de votar – na agência coletiva que autoriza tais regras. A igualdade do plebeísmo, portanto, não se baseia no imperativo de que os membros da comunidade política devem possuir certos vínculos especiais entre si, e as qualidades morais necessárias para preservar esses vínculos[631].

Como se pode constatar no excerto, muito nítida é a opção de Araújo por seguir o comentário à tradição republicana que a identifica (na realidade, a critica) como elitista e mesmo finalista. Portanto, será um Maquiavel ora mais ora menos aristotélico o que encontraremos no centro do seu artigo, quando o assunto é revisitar a história do republicanismo antigo e renascentista face ao percurso seguido pela democracia moderna e contemporânea.

Fazendo interessantemente uso de algumas palavras do próprio Skinner (um conhecidíssimo defensor do republicanismo), afirma Araújo que o problema do Estado republicano é de não estar conceitualmente equipado para separar a noção de “governo” da noção de “comunidade política”. Em grandes linhas, o problema com o republicanismo seria de manter-se aferrado a uma doutrina comunitarista, de amparar um déficit de pluralismo. Recorre então o comentador brasileiro ao próprio republicano Skinner, na expectativa de fazer valer seu raciocínio:

> a despeito da indubitável importância desses teóricos republicanos clássicos [ele está se referindo aqui ao primeiros republicanos renascentistas a utilizarem o termo ‘Estado’], entretanto, ainda seria enganoso concluir que seu uso do termo *stato* e seus equivalentes expressa nosso conceito moderno de Estado. Este conceito veio a incorporar um caráter duplamente impessoal. Nós distinguimos a autoridade do Estado da dos governantes ou magistrados (...) Mas nós também distinguimos sua autoridade da de toda sociedade ou comunidade sobre a qual seus poderes são exercidos (...) Os teóricos republicanos abraçam apenas metade desta noção duplamente abstrata. Por um lado não há dúvida, penso eu, que eles constituem o grupo [moderno] mais remoto de escritores políticos que insistem com toda consciência numa distinção categorial entre o Estado e aqueles que o controlam (...) Mas por outro lado eles não fazem nenhuma distinção comparável entre os poderes do Estado e os de seus

[631] ARAÚJO, C. Republicanismo e democracia. p. 24.

> cidadãos. Ao contrário, todo o peso da teoria republicana clássica é colocado numa equação última entre os dois[632].

O mais fundamental para ao argumento de Araújo, contudo, é o fato de que "Skinner também assinala que é Hobbes, melhor do que ninguém, que registra em sua teoria da soberania essa dupla distinção, e é portanto em seus escritos que vamos encontrar a melhor expressão do uso moderno de Estado"[633]. Trata-se da ideia de que, como indica o próprio historiador de Cambridge, ″os poderes completos de soberania não deveriam ser revestidos nem no povo nem em seus governantes, mas sempre na figura de um 'homem artificial'"[634]. Todo esse adágio Araújo interpreta como uma "repulsa" dos autores republicanos ao conceito de Estado, mesmo que democrático, porque

> ao introduzirmos a representação, a que mesmo a constituição mista das repúblicas antigas não dava lugar, necessariamente a simplificação oferecida pelo binômio comunidade política/governo chega ao seu limite. Porém, para retratar melhor a nova situação, não precisamos jogar fora nenhum dos dois. Como o termo representação sugere, basta introduzir um terceiro elemento, mediador. Esse terceiro elemento é aquela entidade que está sistematicamente ausente na tradição do pensamento republicano, e que continua sendo objeto de repulsa entre seus herdeiros contemporâneos: o *Estado* [635] (...) A questão é que a ampliação, praticamente ao limite do possível, da comunidade política, não pode mais ser compensada pela *militância* do plebeu romano ou pelo *ócio* do patrício. E sem aquela militância, ou aquele ócio, cai por terra a suposição de que a agência coletiva dos cidadãos é capaz de sustentar-se por si mesma. É isso que significa que a comunidade não pode mais 'reunir-se'. Agora, para sustentar-se, ela precisa ser 'representada', exatamente naquele sentido rejeitado por Rousseau [636]

Mas não teria sido a noção de representação política, em suas origens modernas, colocada em ação precisamente em nome de um Estado absolutista, notadamente a partir das teorias da soberania de Jean Bodin e de Thomas Hobbes? Com certeza. A célebre teoria da autorização no livro XVI do *Leviatã*, por Hobbes, subjaz ao moderno sentido de Estado[637]. O que ali se passa é que o representante é como um ator, que age no lugar de outra

---

[632] SKINNER, Q. The State. In: Political Innovation and Conceptual Change. (Orgs.) FARR, J; BALL, T; e HANSON, R. (Orgs.) Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 112. Apud. ARAÚJO, C. Republicanismo e democracia. p. 27. Colchetes de Araújo.
[633] ARAÚJO, C. Republicanismo e democracia. p. 28.
[634] SKINNER, Q. The State. p. 121. Apud. ARAÚJO, C. Republicanismo e democracia. p. 28.
[635] ARAÚJO, C. Republicanismo e democracia. p. 26-27. Grifos meus.
[636] ARAÚJO, C. Republicanismo e democracia. p. 26.
[637] Cf. HOBBES, T. Leviatã. Cap. 16.

pessoa, o autor. Com efeito, o contrato que funda o Estado é aquele em que o autor (o representado) autoriza o ator (o representante) a agir em seu nome. Mais do que isso, trata-se de uma concessão sem ponto de retorno. Porque na medida em que o autor se encontra em ação, não há ainda qualquer ator. E o contrário também ocorre: se o ator se encontra em ação, já não há mais qualquer autor, tão somente a concessão de poder outrora emitida. Dito isso, o que poderia haver de democrático nessa teoria? Para Araújo, o que acontece é que ao deixar de lado um momento maquiaveliano e assumir uma espécie de momento hobbesiano, pensadores como Alexis de Tocqueville passarão a considerar que a distinção entre a comunidade política (a sociedade civil) e o governo (o aparato estatal) pode ser posta em movimento em função de um terceiro elemento, não absolutista, mas democrático: o Estado democrático. Nesse caso, o Estado como personificação abstrata e independente deixa de ter um (ou alguns) ator (es) soberano (s), como queria Hobbes, para não ter nenhum – isto é, "o lugar do poder torna-se um lugar vazio"[638], tal como gostará de ressoar Lefort no futuro. Daí por que se possa afirmar – como fará antes do que todos, Tocqueville – que a democracia diz respeito menos a uma forma de governo (ação política) do que a uma forma de sociedade (direitos). Como diz Araújo, "num Estado democrático, a comunidade política opera através dos direitos políticos que, estendidos ao máximo, possibilitam influenciar as decisões das pessoas que exercem tais funções. Essa influência se dá pelo exercício dos direitos de expressão, de associação para defender essas opiniões e especialmente pelo exercício do direito de eleger e destituir aquelas pessoas"[639].

Nesse momento, no entanto, duas advertências aos comentários de Araújo podem ser feitas à luz da interpretação de Skinner. Em primeiro lugar, se é verdade que Skinner tenha afirmado que nenhum dos republicanos renascentistas separa o conceito de "governo" da noção de "comunidade política", por outro lado, nem todos o fazem pelo mesmo motivo. Pois, como se viu à exaustão nesse capítulo, para Maquiavel, diferente de outros republicanos, a liberdade política não corresponde a uma entidade ontológica

---

[638] LEFORT, C. *A questão da democracia*. In: Pensando o político: ensaios de democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 32 (Originalmente de 1983).
[639] ARAÚJO, C. Republicanismo e democracia. p. 28.

comunitária por si. Em segundo lugar, e com mais importância, isso revelaria que as razões pelas quais o secretário florentino problematiza tal separação não serão, no fim das contas, de todo diferente das razões pelas quais Araújo critica os republicanos por não fazê-lo. Por quê?

Antes de tudo, notemos como ao fundo da interpretação de Araújo se esconde uma crítica à noção de soberania, seja ela na versão hobbsesiana ou na versão republicana. Para esse intérprete, um Estado que aspira à democracia deve estar disposto a realizar a troca de uma comunidade para poucos para uma comunidade para muitos. Disso decorre, contudo, um dilema entre duas alternativas de sociedades *abertas*, o qual Araújo justamente não menciona em seu artigo: ou bem a construção de um Estado liberal (da liberdade como competição e da política como uma espécie de vigia), ou bem a construção de um Estado propriamente democrático (dos direitos individuais como produto de um espaço de política: preenchido por debates e contrapontos, mesmo controvérsias). A segunda alternativa é a que me parece ser oferecida aos leitores no artigo de Araújo, como quando ele afirma, vale repetir, que "num Estado democrático, a comunidade política opera através dos direitos políticos" (...) "dos direitos de expressão, de associação para defender essas opiniões e especialmente pelo exercício do direito de eleger e destituir"[640].

Ora, levando em conta tudo o que desvendamos nessa seção, eu me pergunto: não seria essa crítica de Araújo à noção de soberania uma crítica, por consequência, à própria teoria do Estado? Àquela teoria que, na história do pensamento político ocidental, ficou justamente conhecida como a teoria do consentimento à criação de uma entidade descolada e independente à comunidade (à sociedade civil)? Creio que sim. O meu ponto então é que o Maquiavel de Skinner é um aliado de Araújo em sua empreitada. Pois que o Estado não possa separar-se por completo da sociedade civil, como quer Maquiavel, não implica necessariamente que a categorização do povo subjacente a tal comunidade deva ser imóvel (natural/comunitarista ao invés de artificial), como inferia Araújo do trabalho do florentino.

---

[640] ARAÚJO, C. Republicanismo e democracia. p. 28.

Portanto, para fazer coincidir o ideal de liberdade política com o da forma democrática de governo, a solução parece gravitar em torno – como indica o Maquiavel de Skinner – à hipótese do consentimento ao Estado como um jogo em aberto, a ser refeito e atualizado periodicamente. Seria essa a fundamental razão do "governo" não poder ser descolado da "comunidade política". Nesse enquadramento, as leis e instituições do Estado não seriam menos refeitas e atualizadas que os modos de vida da própria comunidade – ambos tomados como uma legitimidade dinâmica (a qual nunca chegaria a dar-se inteiramente por encerrada), por isso, sempre em transformação.

Para Maquiavel e seus herdeiros, pareceria então elevar-se uma espécie de soberania estatal complexa, para a qual o Estado, de fato, é um artifício humano, embora nunca completamente apartado de seus antecedentes: da comunidade política (dos modos de vida cambiantes do povo) e das instâncias públicas (do debate e criação jurídico-políticos). Na perspectiva de Skinner e Pettit, isso descreveria um Estado por assim dizer de interlocução, mesmo de tensão, entre o *dentro* (o governo) e o *fora* (a comunidade); em que o alcance, a expressão e a influência sobre as decisões públicas apareçam como o primeiro direito individual: como o exercício da liberdade. Para Skinner e Pettit, essa é uma arma argumentativa que Maquiavel já teria nos providenciado há muito tempo. No entender dessa dupla de intérpretes, portanto, o Estado *abstrato* – isto é, a formatação de Estado hobbesiana ou liberal, que se quer desprendida da comunidade – é um tipo extremo de Estado *artificial* maquiaveliano[641]. Tal especificação é o que me parece estar presente numa história algo silenciosa principalmente em Skinner de um entrecruzamento entre o artificialismo dos Estados de Maquiavel e Hobbes; e o que possibilita a Araújo utilizar alguns escritos de Skinner para criticar o próprio republicanismo defendido por esse útlimo autor, ao mesmo tempo em que torna possível a outros interlocutores (como a mim mesmo) recuperar demais passagens do mesmo intérprete cambridgeano de modo a elevar o ineditismo (e pertinência contemporânea) do republicanismo do florentino. Daí, por fim, um alerta de espírito skinneriano para Araújo. Pois caso almejemos vindicar a novidade de

[641] E, com isso, no entanto, não se trata de dizer que Hobbes tenha se inspirado necessariamente em Maquiavel, uma vez que não há nenhuma prova disso. Sugeri-lo sem provas seria como que cair naquela mitologia que Skinner descreve como a do paroquialismo.

um Estado artificial na história do pensamento político ocidental, devemos reconhecer uma ameaça que ele traz a reboque consigo, qual seja: em sua formatação extrema (aquela abstrata, de Hobbes e do liberalismo), a impossibilidade de toda e qualquer constituição de soberania popular, de um poder popular.

Essa é outra maneira de afirmar, entre outras coisas, que o maquiavelianismo de matiz skinneriano é compatível com a transfiguração das instituições políticas do século XVI no moderno sistema político representativo do século XX – um argumento que se procurará ganhar (e o qual eu mesmo particularmente encamparei), pouco a pouco, daqui até o fim dessa tese. Para tanto, a primeira questão a ser levantada é a seguinte: e quais seriam as mediações do Estado republicano popular de Maquiavel, no século XVI, ao Estado democrático republicano de Pettit, no século XXI? Como elas se justificam enquanto formas diferentes de governos assentadas sob um mesmo ideal de liberdade?

♦ ♦ ♦

O mais significativo (e inovador) adágio a ser notado na passagem dos interesses de Skinner (de uma história intelectual do republicanismo) aos interesses de Pettit (de uma filosofia política normativa, inspirada no republicanismo histórico romano e neorromano) é a divisão entre o *ideal* da liberdade e os *meios* para a sua consecução. Tal é o que possibilitaria a formação de uma tradição republicana entre momentos históricos tão díspares como, por exemplo, a Florença do Renascimento e a Londres contemporânea. Desta feita, nesse cenário teórico, para uma primeira exposição, pode-se dizer que a formatação institucional do Estado republicano (do século XVI) ou republicano democrático (do século XXI) constituirá o *meio* à proporção que o conceito de liberdade como não-dominação constituirá o *fim*. Conforme adentrarmos no argumento, no entanto, perceberemos que, na realidade, para Pettit e Skinner, os conceitos de *republicanismo* e *democracia* se concatenam de duas maneiras diferentes, não obstante complementares. Num primeiro sentido, o republicanismo do XVI ou a democracia do XXI dizem respeito, indistintamente, ao mesmo que a noção de liberdade: ao ideal que enceta as

instituições e códigos (morais e jurídicos) necessários para que, como disse Araújo, à comunidade contingente e indeterminada seja facultada a possibilidade de influenciar as decisões políticas; o que requer diferentes normas para diferentes momentos históricos. Num segundo sentido, o *republicanismo* do XVI e a *democracia* do XXI dizem respeito a coisas apartadas: às próprias instituições, leis e costumes de épocas distintas. Esses duas concatenações entre o republicanismo e a democracia é o que entendo de quando Pettit afirma que

> o importante a ser notado, então, é que esses escritores que estivemos observando, os escritores que identificamos como a grande tradição de pensamento republicano, tomam a liberdade como um estatuto no qual os males associados com a interferência [isto é, a interferência arbitrária] são evitados antes do que como o acesso aos instrumentos de controle democrático, participativo ou representativo. O controle democrático é certamente importante nessa tradição, mas sua importância advém não de uma conexão definitiva com a liberdade, mas do fato de que é um meio de promovê-la[642].

O emblemático desse ideal de liberdade é então que ele não põe os meios de uma vez por todas senão os cria e recria num processo que não tem fim. Explicando de outra maneira, segundo Pettit, a ética republicana reside em consequências boas – na própria produção incessante de meios que possibilitem a expressão coletiva e popular – antes do que em princípios bons – uma cadeia absoluta entre meios e fins. Se, de um lado, Pettit assevera que "a liberdade como não-dominação é um bem pessoal [então, um ideal ético], o qual praticamente todos verão razão em desejar"[643], de outro lado, ele também diz: "eu mantenho que a não-dominação é um objetivo que tais instituições [republicano-democráticas] devem procurar promover [construir], não um constrangimento [algum nível ético imóvel] que elas devem honrar [em toda e qualquer ocasião]"[644], como é o caso para as liberdades negativas e positivas.

De acordo com Pettit, esse ideal de não-dominação (a finalidade da liberdade) remonta assim a uma noção de igualdade em termos de poder ou direito político: o direito de todos os cidadãos em exercerem influência e se expressarem sobre quais são os melhores meios para... manter a escolha dos

---

[642] PETTIT, P. Republicanism: a theory of freedom and government. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 30. Colchetes meus.
[643] PETTIT, P. Republicanism: a theory of freedom and government. p. 80. Colchetes meus.
[644] PETTIT, P. Republicanism: a theory of freedom and government. p. 81. Colchetes meus.

meios como uma escolha feita por todos! De maneira que os meios não são escolhidos porque são bons (como numa moral *principialista*), mas são bons porque foram escolhidos (como ocorre numa moral *consequencialista*). Nesse sentido, diz Pettit que

> gozar de não-dominação é estar numa posição em que ninguém possui aquele poder de interferência arbitrária sobre mim, uma posição na qual eu sou correspondentemente poderoso. É a posição de guardar não apenas a não-interferência dos poderes arbitrários, mas uma variedade de segurança ou resiliência de não-interferência. Deixe os agentes em questão me acossarem; deixe-me falhar em ser bom em bajulá-los; deixe-me perder a astúcia necessária para mantê-los longe de meu caminho. Nada disso importa caso eu, de fato, nutra da não-dominação: caso eu realmente me beneficie do poder recíproco ou da provisão constitucional requerida para a não-dominação. Será ainda o caso de gozar de não-interferência das mãos dos agentes em questão enquanto essa benção chegue a mim como segurança [isto é, como um estatuto, um direito], e não unicamente por cortesia de uma das contingências mencionadas[645].

O que pode emaranhar um pouco as coisas aqui é que, diferentemente das doutrinas da liberdade positiva, nem todas as doutrinas da liberdade negativa invocam uma moral *principialista* (isto é, dos mandamentos). Skinner já argumentava que o liberalismo de Berlin não pode ser descrito como jusnaturalista, como o de Robert Nozick. O liberalismo de Berlin se baseia, diz Skinner, "no fim das contas, em premissas empíricas e utilitaristas"[646], notadamente no prazer individual. O que é diferente do que preconizam liberais como Nozick para os quais todas as decisões éticas se sustentam num único princípio, o qual deve ser então *honrado* em todas as ocasiões: a ausência de interferência às escolhas individuais como uma propriedade nascida com o indivíduo.

Já o liberalismo em sua faceta utilitarista adota – curiosamente como o republicanismo – uma instância ética do tipo *consequencialista*. Para essa doutrina liberal, não existe um único e mais elementar critério moral para a ação, antes um cálculo, para cada ocasião, das ações (quaisquer que sejam elas) que possam promover – maximizar – o princípio natural do prazer (ao qual almejaria todo humano). Numa conta em que este princípio resulte – em

---

[645] PETTIT, P. Republicanism: a theory of freedom and government. p. 69. Colchetes meus.
[646] SKINNER, Q. *A third concept of liberty*. In: Proceedings of the British Academy. Vol. 117, 2002, p. 264.

termos globais para a comunidade – num grau maior que seu custo (maior então que a interferência das outras ações sobre ele).

Em todo caso, essas duas modalidades de liberalismo não deixarão de como que encontrar-se no meio do caminho; ao coordenarem, ambas, defesas de conteúdos naturais individuais.

E quanto à abordagem *consequencialista* do republicanismo? De fato, Pettit não tardará em reconhecer que a justificação moral do republicanismo pode ser, com toda justiça, aproximada ao ideal moral do utilitarismo: da promoção (o que diz o mesmo que maximização) de um ideal. Porém, o que acontece quando o que se pretende promover ou maximizar não é um *quid*, como o direito natural ou o princípio do prazer? Nesse caso, afirma Pettit, o que se tem é "uma versão consenquencialista do republicanismo" (...) "um consequencialismo com uma diferença"[647]: no qual o que se promove ou maximiza é um espaço de contingência, o direito individual à política. Como explica Christian Nadeau, o ponto de vista do consequencialismo republicano – o que lhe diferencia do consequencialismo utilitarista – é "menos de alcançar alguma coisa do que construí-la"[648], pois "as melhores consequências serão verdadeiramente as melhores [as não-dominadoras] se e somente se elas são não aquelas de cada indivíduo, mas aquelas da sociedade como um todo"[649]. Donde por que Nadeau faça referência ao ideal de não-dominação como um "work in progress"[650]: "princípio consequencialista, no sentido de que a liberdade não é a norma a ser honrada, tal como se fosse um dever sagrado, porém um princípio promovido pelos agentes"[651]. Um princípio normativo sem ser prescritivo. Nas palavras do próprio Pettit, "endossar a liberdade republicana não é o mesmo que aceitar um ideal já acabado, que pudesse ser aplicado de maneira mecânica (...) é amparar um ideal em aberto, o qual ganha nova substância e relevância à medida que é progressivamente interpretado nas perspectivas cambiantes e esclarecedoras de uma sociedade viva"[652].

---

[647] PETTIT, P. Republicanism: a theory of freedom and government. p. 81.
[648] NADEAU, C. *Non-domination as a moral ideal*. In: WEINSTOCK, D. e NADEAU, C. Republicanism: history, theory and practice. London: Frank Cass, 2014, p. 108.
[649] NADEAU, C. Non-domination as a moral ideal. p. 108. Colchetes meus.
[650] NADEAU, C. Non-domination as a moral ideal. p. 110.
[651] NADEAU, C. Non-domination as a moral ideal. p. 111.
[652] PETTIT, P. Republicanism: a theory of freedom and government. p. 147.

Sendo assim, esse ideal moral de não-dominação – esse direito individual *pela criação política* – aparece como um híbrido entre a ideia liberal de *direito* individual e a ideia comunitarista de *bem* universal. E, por isso, nele não se trata nem do primado, na chave liberal, do justo individual sobre o bem objetivo; nem do primado, na chave comunitarista, do bem objetivo sobre o justo individual. Trata-se, sim, do primado, em chave republicana neorromana, do direito à política (algo como um primado da justiça-*política*, do primado do direito em participar da produção dos acordos contingentes e transitórios) sobre o bem objetivo e a justiça natural.

♦ ♦ ♦

Toda essa rica elucidação pettiteana acerca da moral republicana neorromana – de arquétipo consequencialista – não deixará de reverberar sobre a própria interpretação skinneriana da liberdade maquiaveliana. Entretanto, convém indagar: como há pouco elucidei nesse capítulo, em *Liberdade antes do liberalismo*, de 1998, Skinner já não houvera se alinhado a Pettit? Ele já não teria se inspirado nas análises normativas oferecidas por Pettit em *Republicanism: a theory of freedom and government*, de 1997? Não teria sido esse um dos principais adágios (se não o mais fundamental) dentre os responsáveis por impulsionar Skinner a descrever, a partir de 1998, o conceito de liberdade como ausência de dominação? Tudo isso é verdade. Acontece, contudo, que essa história de um alinhamento de Skinner para com Pettit contará ainda com um último capítulo, em repercussão ao artigo *Keeping republican freedom simple: on a difference with Skinner*, publicado por Pettit em 2002.

Pettit inicia esse seu artigo recordando como em *Liberdade antes do liberalismo* Skinner deixara de atribuir aos autores republicanos romanos e neorromanos uma concepção negativa de liberdade (como fazia nos textos dos anos 1980) para então começar a identificar uma concepção própria e original do conceito nos mesmos autores: uma alternativa tanto à liberdade negativa liberal como à liberdade positiva comunitarista. Skinner teria assim passado a considerar que enquanto os liberais da modernidade “importam-se apenas com a coerção do corpo ou da vontade, os republicanos [desde a Roma antiga]

importavam-se com a dependência da boa-vontade de outrem, mesmo com a dependência no caso em que não há qualquer coerção em curso”[653]. Ainda assim, explica Pettit, “permanece uma diferença entre nossos relatos no que tange à concepção de liberdade romana ou republicana”[654]. E qual seria essa discrepância, destacada tão logo na elaboração do título do artigo de Pettit? É a de que

> eu mantenho que a liberdade significa não-dominação, e ponto, ao passo que ele [Skinner] diz que significa não-dominação *e* não-interferência. Por essa visão, romanos e neorromanos compartilhariam da preocupação dos liberais clássicos com a redução da coerção do corpo e da vontade, até mesmo daquele tipo de coerção – como vimos, a coerção não-dominadora – associada com o justo regime de leis. Romanos e neorromanos estariam concernidos com a redução da dominação ou dependência, incluindo a que não envolve interferência, mas estariam igualmente concernidos com a redução da interferência, até mesmo daquela que não envolve dominação. Já em minha visão, a primeira preocupação desses autores era com a redução da dominação[655].

Àquela altura de sua trajetória intelectual, embora Skinner considerasse a liberdade republicana compatível com as leis e instituições públicas (fruto do primeiro alinhamento com Pettit), ele não deixava de confessar, em momentos chave de *Liberdade antes do liberalismo*, que as leis e instituições públicas cumpririam uma agência de coerção, por conseguinte, interferências sobre a liberdade. Tal diagnóstico é o que interpreta Pettit para os momentos em que Skinner declara que “a despeito do que vários comentadores recentes sugeriram, eles [os autores republicanos] estão longe de simplesmente querer adiantar uma explicação alternativa da não-liberdade, de acordo com a qual esta é considerada o produto não de uma coerção, mas apenas de dependência”[656]. Entre esses comentadores, Skinner arrola Pettit. Ele o evidencia numa elucidativa nota de rodapé a esse mesmo excerto supracitado, quando afirma que

---

[653] PETTIT, P. Keeping republican freedom simple: on a difference with Quentin Skinner. *Political Theory*. Vol. 30, Num. 3, 2002, p. 341. Colchetes meus.
[654] PETTIT, P. Keeping republican freedom simple: on a difference with Quentin Skinner. p. 342. Colchetes meus.
[655] PETTIT, P. Keeping republican freedom simple: on a difference with Quentin Skinner. p. 342. Colchetes meus.
[656] SKINNER, Q. Liberdade antes do liberalismo. p. 71.

> Pettit atribui aos defensores da liberdade 'republicana' a concepção de que, desde que é apenas a dominação arbitrária que limita a liberdade individual, o ato de obedecer a uma lei à qual você deu seu consentimento é 'inteiramente coerente com a liberdade'[657]. Os autores que estou discutindo nunca lidam com estes paradoxos. Para eles, a diferença entre o governo da lei e o governo por prerrogativa pessoal não consiste em que o primeiro o deixa em plena posse de sua liberdade enquanto o segundo não; ela reside, pelo contrário, em que o primeiro apenas o coage enquanto o segundo adicionalmente o deixa num estado de dependência[658].

Portanto, para Skinner (ao menos para o Skinner de 1998), o ideal normativo de Pettit constituiria (e ele novamente cita Pettit para evidenciá-lo) "'um ideal normativo', de acordo com o qual 'a liberdade é definida como a antinomia de dominação'[659], em vez de interferência[660]", como Skinner àquela altura entendia que fosse.

Mas Skinner já não houvera anunciado em *Liberdade antes do liberalismo* que o conceito neorromano de liberdade seria diferente do conceito liberal – aquele artificial e este natural? Sim, ele o afirmou. O que faz levantar uma segunda questão: onde exatamente reside então a divergência do Skinner dos anos 1980 para o Skinner de *Liberdade antes do liberalismo*?

Confesso ser esse um dos aspectos mais espinhosos de todo trabalho de Skinner, para o qual não enxergo muita margem textual com a qual operar. Afinal, em *Liberdade antes do liberalismo* ele diz: "a noção de um estado de natureza e a afirmação de que esta condição é uma condição de liberdade perfeita [ou seja, a liberdade como um direito de natureza, "um direito a todas as coias", como argumentava Hobbes] eram suposições inteiramente alheias aos textos romanos e renascentistas"[661]. Lembre-se ademais que nos anos 1980 Skinner criticava o que entendia ser um direito natural ao fundo da liberdade negativa de filósofos liberais como Nozick[662]. Tendo isso em mente, como então se poderia afirmar que a liberdade não é consequência de um direito (de um estado) natural da humanidade e sim produto de uma atmosfera artificial republicana (como ele faz em *Liberdade antes do liberalismo*), ao

---

[657] PETTIT, P. Republicanism: a theory of freedom and government. p. 66. Apud. SKINNER, Q. *Liberdade antes do liberalismo*. p. 71.
[658] SKINNER, Q. Liberdade antes do liberalismo. p. 71.
[659] PETTIT, P. Republicanism: a theory of freedom and government. p. 66. Apud. SKINNER, Q. Liberdade antes do liberalismo. p. 71.
[660] SKINNER, Q. Liberdade antes do liberalismo. p. 71.
[661] SKINNER, Q. Liberdade antes do liberalismo. p. 28. Colchetes meus.
[662] SKINNER, Q. Machiavelli on the maintenance of liberty. p. 3.

mesmo tempo em que se proclama (no mesmo livro) que a liberdade seja o contrário da interferência que esse mesmo ambiente republicano e artificial proporciona? Consigo vislumbrar uma única hipótese. Pois talvez seja o caso que o elemento diferencial do Skinner dos anos 1980 para o Skinner a partir de 1998 fosse que: (i) enquanto nos artigos dos anos 1980 ele entendia a liberdade como um egoísmo quase-natural e o republicanismo como um *mal necessário* (um instrumento) a fim de mantê-la, (ii) a partir de 1998 ele passaria a conceber a possibilidade da harmonização entre, de um lado, a tendência ao egoísmo e aos negócios privados e, de outro, a liberdade que garantir-se-ia unicamente num ambiente *sinceramente* republicano. O problema, volto a insistir, é como se é possível denotar a liberdade como produto do republicanismo, ao mesmo tempo como algo que seria diminuída ou afrontada por ele? Não seria isso sinal de uma confusão, quiçá mesmo de uma contradição? Resta-nos, enfim, a seguinte indagação (a qual, eu confesso, não encontro meios de responder satisfatoriamente) quanto ao trabalho desse historiador de Cambridge: a noção de liberdade apresentada em *Liberdade antes do liberalismo* representa ou não uma novidade com relação à liberdade negativa liberal (a ausência de interferência às escolhas individuais)?

Como quer que seja, concede Pettit a Skinner que, realmente, mesmo a interferência não-arbitrária acaba por restringir as nossas escolhas individuais. O que é diferente, entretanto (e esse é todo ponto da crítica de Pettit a Skinner), de restringir a nossa liberdade. A liberdade, afirma Pettit, não reside (como parece almejar Skinner em *Liberdade antes do liberalismo*) em nossas escolhas privadas. Dessa maneira, ainda que assinta à ideia skinneriana segundo a qual tanto a ação dominadora como a não-dominadora delimitam (diminuem mesmo) o espectro das escolhas individuais, esse não lhe parece consistir num bom motivo para reputar qualquer sorte de interferência como coerção à liberdade. Se é verdade que a dominação ou a interferência não-arbitrária como que encurtam a faculdade da vontade, por outro lado, diz Pettit, elas "diferem enormemente no que restringem"[663]. Assevera o filósofo: "o que é ruim quanto à dominação, e a torna um antônimo natural da liberdade, revela-se nos três aspectos de: forçar uma restrição da escolha, ocasionar uma

[663] PETTIT, P. Keeping republican freedom simple: on a difference with Quentin Skinner. p. 349.

incerteza distintiva e introduzir uma assimetria de estatuo. O que é ruim quanto à interferência-menos-dominação é tão somente que ela restringe a escolha”[664].

Na atualização que Pettit formula do republicanismo de Maquiavel, conforme veremos, elevar-se-á uma espécie de teoria do empoderamento popular. De modo que, explica ele, “caso eu realmente me beneficie do poder recíproco ou da provisão constitucional requerida para a não-dominação”[665] (...) “sob qualquer critério, eu contarei então como um indivíduo relativamente poderoso; pois eu não preciso depender de minha sorte”[666]. Num livro mais recente, *On the people’s terms: a republican theory and model of democracy*, de 2013, assevera Pettit que, nesse quadro do ideal moral da não-dominação, o Estado republicano aparece como uma invenção mediadora a qual possibilita ao povo a influência sobre o seu governo, pois:

> o povo conquistará controle sobre o Estado à medida que possa, de um lado, influenciá-lo e, de outro lado, ser bem sucedido em utilizar essa influência para impor uma direção adequada ao governo. Tal controle popular será adequado aos propósitos republicanos, guardará contra a dominação, na medida em que fornece a cada cidadão uma parcela igual no controle, particularmente uma parcela igual na forma do controle que é incondicionalmente adequado e eficaz[667].

De minha parte, não me parece ser por acaso que Pettit empregue a locução “guardará contra a dominação” nesse excerto – conforme acredito, uma clara referência à famosa noção maquiaveliana da guarda popular da liberdade do capítulo V dos *Discursos*. Neste ponto, Pettit parece-me mesmo intencionar expressar o ideal republicano como a disposição do Estado, de suas leis, e de suas reflexões morais em estarem ao alcance da opinião e juízo popular. Dito de outra forma, da invenção do Estado, de suas leis e reflexões morais como a melhor maneira para manter a discriminação dos meios como uma apuração coletiva, plural e aberta às contingências históricas. Na realidade, do Estado democrático, de suas leis e reflexões morais como o resultado do longo (e inesgotável) processo, desde o Renascimento, de certas

---

[664] PETTIT, P. Keeping republican freedom simple: on a difference with Quentin Skinner. p. 351.
[665] PETTIT, P. Republicanism: a theory of freedom and government. p. 69.
[666] PETTIT, P. Republicanism: a theory of freedom and government. p. 69.
[667] PETTIT, P. *On the people’s terms: a republican theory and model of democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 187.

escolhas políticas que se querem guardadas ao rés da contingência. O que diria o mesmo que guardadas por uma ancoragem popular: ao sabor da pluralidade e transformação dos modos de vida do povo, de uma sociedade mutante.

Antes, no entanto, de investigar de que modo isso pode ser realizado através de um específico desenho institucional no presente, compreendamos como Skinner, a partir de 2008, passará novamente a alinhar-se à posição de Pettit quanto ao ideal neorromano de liberdade, deferindo as críticas desse último autor às suas ideias veiculadas em *Liberdade antes do liberalismo*.

♦ ♦ ♦

O imbróglio entre Skinner e Pettit em torno a *Liberdade antes do liberalismo* é completamente superado apenas a partir do ano de 2008. Desde então, Skinner acolhe inteiramente a sugestão de Pettit, para quem o ideal neorromano compreenderia uma alternativa à liberdade positiva e à liberdade negativa. Pettit esclarece que o seu constructo (na realidade uma formalização do que já viria ocorrendo na tradição romana e neorromana) não se aprisiona em nenhum dos dois extremos, positivo ou negativo; o que faria dele um conceito novo. "O que dizer, então, da possibilidade intermediária", pergunta Pettit, "da liberdade enquanto ausência, assim como na concepção negativa, mas como ausência de domínio dos outros e não como ausência de interferência? Essa possibilidade teria um elemento conceitual em comum com a concepção negativa – o foco na ausência e não na presença – e um elemento em comum com a positiva: o foco no domínio e não na interferência"[668].

Dez anos passados à publicação de *Liberdade antes do liberalismo*, no artigo *Freedom as the absence of arbitrary power*, de 2008, Skinner finalmente capitula às críticas de Pettit ao seu livro de 1998. Logo na abertura desse seu escrito, afirma Skinner, com relação às teses que ele houvera apresentado sobre os autores ingleses em *Liberdade antes do liberalismo*: "antes de ir mais longe, eu preciso reconhecer que (...) reformulei minha consideração original das visões promovidas pelos adversários da coroa [isto é, com relação aos

[668] PETTIT, P. Republicanism: a theory of freedom and government. p. 21-22.

republicanos ingleses]. Inicialmente eu os tomei como se dissessem que a liberdade civil pode igualmente ser subvertida tanto por atos de interferência arbitrária como por condições de fundo em termos de dominação e dependência”[669]. Ou seja, conforme procurou expor Pettit, o conceito neorromano de Skinner àquela época era creditado como: ausência de domínio *mais* ausência de interferência às escolhas individuais. “Mas Pettit corretamente questionou essa formulação”, concede Skinner, “observando que a capacidade de engajamento em atos arbitrários de interferência depende de uma possessão prévia de poder arbitrário, e então que a presença subjacente a tal poder deva constituir a fundamental afronta à liberdade. Eu fico feliz em aceitar essa correção”[670].

Ao acatar a sugestão de Pettit, Skinner passa a situá-la como elemento basilar não somente de uma teoria republicana normativa, mas bem como também de toda uma tradição histórica republicana: dos romanos antigos, passando por Maquiavel e os ingleses, e chegando até mesmo a um filósofo político contemporâneo como Pettit. Ele passa a escudar, assim, que tal interpelação pettiteana coincidiria com a abordagem encontrada já no *Digesto* romano. Pois “ser um *liber homo*, de acordo com o ‘Digesto’”, interpreta agora Skinner, “é *não* estar *in potestate domini*, sob o poder de um senhor. É estar *suae potestatis*, possuir um poder de agir de acordo com sua própria vontade antes do que ser obrigado a viver na dependência da vontade de outrem”[671]. E se a liberdade não se define pela ausência de interferência às escolhas individuais, como ele acreditava no passado, ela é bem descrita por um compartilhamento de poder, como de agora em diante ele entende. Daí por que chegará Skinner a afirmar que os defensores da liberdade republicana receberão essas ideias do *Digesto* como uma exigência de consentimento popular explícito:

> o que significa ser um homem livre sob tal associação [republicana neorromana] é apenas que sua liberdade não seja nunca cerceada por um poder *arbitrário*; de que ela seja tão somente, em todo e qualquer momento, limitada por leis às quais você deu seu consentimento explícito. Eles concedem que, quando você se submete à lei, sua

[669] SKINNER, Q. *Freedom as the absence of arbitrary power*. In: Republicanism and Political Theory. (Org.) LABORDE, C. & MAYNOR, J. Oxford: Blackwell, 2008, p. 84. Colchetes meus.
[670] SKINNER, Q. Freedom as the absence of arbitrary power. p. 84.
[671] SKINNER, Q. Freedom as the absence of arbitrary power. p. 86.

> liberdade de ação será nessa medida controlada. Mas eles insistem que, uma vez que você forneceu seu consentimento, a lei em si mesma pode ser considerada como uma expressão de sua vontade, como um resultado do que lhe faz permanecer um homem livre ao obedecê-la[672].

Não seria, entretanto, um movimento demasiado arriscado falar em "consentimento explícito", como faz Skinner no trecho acima citado? Quero dizer, empregando esse termo Skinner não arrisca aproximar-se dos pressupostos comunitaristas de alguém como Jean Jacques Rousseau? Ele não aparentaria assim concordar com a teoria do Estado comunitarista, segundo a qual para uma lei ser justa é preciso que seja uma decisão consentida por todo o povo, reunido em assembleia? Antes, contudo, de esclarecer a posição de Skinner com relação a essa problemática, tal é um bom momento para se voltar a sublinhar que, no cenário da filosofia política contemporânea, persistem especialmente duas teorias do consentimento ao Estado adversárias à sua versão republicana neorromana. A primeira delas é mais antiga que a própria tradição romana – é aquela assumida pelo comunitarismo – e a segunda mais nova – que é assumida pelo liberalismo.

A primeira delas pode ser descrita como nascida na Atenas antiga, em seu momento democrático, e fora atualizada na modernidade primeiramente por Rousseau[673]. Está ela baseada em um *consentimento expresso e voluntarista*: em que a vontade popular detém a completa soberania, estabelece uma democracia direta. Para defendê-la, argumenta-se que "uma ordem social dada será tida como não livre (...) a menos que seus membros concordem com suas leis por meio de um ato explícito de escolha e adoção. Nesse tipo de abordagem voluntarista, a exigência de que as leis sejam acordadas efetivamente [pela maioria] é indispensável para a liberdade"[674]. É o que ocorre na famosa "teoria de Rousseau em 'O Contrato Social' – [com] sua insistência de que a vontade geral deve ser expressa pelo povo regularmente e sua rejeição enérgica da representação na produção das leis"[675].

---

[672] SKINNER, Q. Freedom as the absence of arbitrary power. p. 86-87. Colchetes meus.
[673] Cf. ROUSSEAU, J. *O contrato social: ou dos princípios do direito político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, Livro III, Cap. 1.
[674] WALDRON, J. Os fundamentos teóricos do liberalismo. *Leviathan: Cadernos de pesquisa política*. Vol. 37, Num. 147, 2012, p. 119. Colchetes meus.
[675] WALDRON, J. Os fundamentos teóricos do liberalismo. p. 119-120. Colchetes meus.

A segunda dessas teorias da legitimidade do Estado é a que sugere um *consentimento hipotético*. E por que hipotético? Porquanto faz referência aos princípios que todo agente racional teria escolhido numa hipotética posição original de plena liberdade (para escolher seus fins) e igualdade (de condições materiais)[676]. Essa vertente teria começado a ser gestada com o contratualismo de Hobbes, porém atingiria seu ápice com autores como Kant e liberais do século XX como John Rawls. Nesse caso,

> a estrutura básica da sociedade deve ser avaliada de acordo com princípios apresentados como aqueles que teriam [hipoteticamente] sido escolhidos por indivíduos livres e racionais, situados em uma posição inicial de igualdade para encontrar os termos de sua associação. Novamente, entretanto, a ideia de consentimento não é voluntarista[677] (...) o teste de avaliação de uma sociedade justa, assim, não é perguntar se os indivíduos que a habitam concordaram sobre os termos de cooperação, mas se tais termos podem ser representados como o objeto de um acordo [alcançado sob bases racionais] entre eles[678].

Mas se Skinner pretende, como Pettit, tomar distância não apenas do liberalismo, como também do comunitarismo, por que então proferir algo como a necessidade de um "consentimento explícito", tal como há pouco vimo-lo fazer?

O que me parece acontecer é que, naquele artigo, Skinner o menciona muito de passagem e, ao que tudo indica, parece mesmo confiar nos esclarecimentos prévios de Pettit, em *Republicanism*, a fim de distanciar-se de qualquer equívoco que por ventura a sua escolha tipográfica o fizesse acometer-se: como aproximá-lo de teorias da liberdade positiva, por consequência, de um consentimento do tipo voluntarista. E por que não seria o caso de um consentimento voluntarista? Do que trata exatamente então o "consentimento explícito" do qual fala Skinner?

Da teoria do consentimento comunitarista, diz Petit que "o governo da maioria pode ser abençoado por seu caráter consensual, mas pode claramente envolver a dominação de grupos minoritários, de forma que ninguém disposto a

---

[676] Cf. RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 19-24 (Originalmente de 1971).
[677] WALDRON, J. Os fundamentos teóricos do liberalismo. p. 121. Colchetes meus.
[678] WALDRON, J. Os fundamentos teóricos do liberalismo. p. 122. Colchetes meus.

resistir à dominação pode endossar um majoritarismo sem restrições”[679] – como aconteceria na democracia direta proposta por Rousseau. E Pettit não se furtará em dizer algo também da teoria do consentimento liberal, a qual para ele ignora “as assimetrias de poder quando do estabelecimento do contrato [isto é, quando de uma concessão de poder ao hipoteticamente racional]”[680] ao argumentar “que o contrato ao qual não se foi ativamente coagido foi então livre”[681] – como aconteceria no contratualismo proposto por Rawls.

Ocorre, no entanto, para esse filósofo republicano, que haveria ainda uma terceira posição quanto ao problema da legitimidade do Estado; do consentimento que a ele desferimos. É a posição que será assumida por ele mesmo em *Republicanism*, como um esforço contíguo às recuperações históricas de seu colega Skinner.

Assevera Pettit que, se a meta é de assegurar a ausência de arbítrio na condução do poder, o que se faz então necessário é “não um consentimento atual a esse poder”, como poderia se aventar ao ler-se aquelas palavras de Skinner no excerto acima, “mas a permanente possibilidade de efetivamente contestá-lo”[682]. Portanto, antes do que (i) uma teoria do consentimento como a formação de um terceiro elemento, o Estado abstrato liberal, ou (ii) uma teoria do consentimento como o completo esfumaçamento da diferença entre a vontade da comunidade política e a vontade do Estado (logo, a completa identificação entre os dois); o que se oferece no republicanismo de Pettit é (iii) a aposta na produtividade democrática das interações entre dois polos nunca inteiramente coligidos ou apartados: a comunidade política e o Estado. Como eu adiantava no início dessa seção do capítulo, tal é a aposta num ideal de soberania complexo e dinâmico, cuja expectativa é justamente de nunca dar-se por completo ou acabado. Que seja possível, enfim, “ao povo na sociedade, não importa o lugar que se ocupe”, conclama o filósofo republicano, “contestar a asserção de que os interesses e ideias que nos guiam são os mesmos para todos e, se o desafio provar-se sustentável, que seja possível alterar o padrão da atividade do Estado. A menos que tal contestabilidade seja garantida, o

[679] PETTIT, P. Republicanism: a theory of freedom and government. p. 62. Colchetes meus.
[680] PETTIT, P. Republicanism: a theory of freedom and government. p. 62. Colchetes meus.
[681] PETTIT, P. Republicanism: a theory of freedom and government. p. 62.
[682] PETTIT, P. Republicanism: a theory of freedom and government. p. 63.

Estado pode facilmente representar uma presença dominadora para aqueles de certa etnia, cultura ou gênero marginalizados”[683].

♦ ♦ ♦

A essa altura, interessante é perceber como, na companhia dos teóricos da liberdade negativa (dos mais variados matizes, como Berlin, Hayek e Rawls), e contra o comunitarismo (de Aristóteles, Taylor e MacIntyre), Pettit fundamentará um importante aspecto de sua teoria republicana sobre o seguinte diagnóstico: de que a arriscada linguagem do povo como um *agente coletivo* não vai com a feliz ideia de pluralismo. É que Pettit enxergará na linguagem do povo como agente coletivo, num nível prático, um iminente perigo às liberdades individuais, e num nível mais teórico, uma representação equivocada da natureza da comunidade política, especialmente no contexto social surgido a partir do século XIX (o que faria, aliás, das teorias republicanas romanas e neorromanas consideravelmente vanguardistas). Compreendamos.

Ressalta Pettit notáveis distinções entre as noções de “agência de grupo” e de “ação conjunta”. Quanto à noção de “ação conjunta”, esta ocorreria nas ocasiões em que um grupo de pessoas age em vista de um objetivo comum: como quando se marca de sair para jantar ou mesmo quando se combina de comparecer num protesto. “A ação conjunta é apenas isso”, diz o filósofo: “a produção intencional e conjunta de algum efeito”[684]. Isso estamparia que a coesão ou unidade desse grupo se localiza ainda na multiplicidade de interesses de seus diferentes indivíduos; visto que nada dessa multiplicidade é colocada em suspenso quando, num determinado momento, eles escolhem por compartilhar de uma intenção em específico. Dito de outra maneira, nesse primeiro caso da ação coletiva, não se intercorreria na “construção conjunta de um novo centro de ação e atitudes intencionais”[685], como acontecerá quando se tratar do conceito de “agência de grupo”. Para se estabelecer uma “agência de grupo”, portanto, far-se-á necessário muito mais. Pois “um grupo de indivíduos constituirá uma agência plausível”, afirma Pettit, “caso cumpra as seguintes condições”:

---

[683] PETTIT, P. Republicanism: a theory of freedom and government. p. 63.
[684] PETTIT, P. & SCHWEIKARD, D. Joint actions and group agents. *Philosophy of the Social Sciences*. Vol. 36, Num. 1, 2006, p. 24.
[685] PETTIT, P. & SCHWEIKARD, D. Joint actions and group agents. p. 24.

> primeiro, que seus membros ajam conjuntamente de modo a estabelecer certos objetivos comuns e procedimentos para identificar futuros objetivos. Segundo, que os membros ajam conjuntamente de modo a estabelecer um corpo de juízo a fim de racionalmente guiar a ação subjacente a esses mesmos objetivos, e um procedimento para desenvolver racionalmente tais juízos conforme as futuras ocasiões demandem. E terceiro, que ajam em conjunto para identificar aqueles que devem tomar parte, em toda a ocasião, na perseguição por esses objetivos: sejam eles o grupo como um todo, os membros do grupo individualmente, certos membros designados, ou certos agentes contratados[686].

O que com isso Pettit pretende demonstrar é que esse segundo tipo de ação coletiva – de uma "agência" propriamente dita – é de uma diferente especificidade que a "ação conjunta". Em nossos dias atuais, "agências" propriamente ditas seriam, por exemplo, empresas comerciais, partidos políticos, universidades e instituições públicas, mas não a comunidade como um todo (como se entendia nas sociedades antigas). Desta feita, para Pettit, não restaria dúvida de que, ao menos num ponto, a teoria republicana não está tão longe assim de uma reflexão hobbesiana. Daquela crítica do autor de *Leviatã* a Bartolo de Sassoferrato e Baldus de Ubaldis, juristas medievais que formalizaram a antiga ideia comunitarista de um povo uno: fundamentadas por eles como uma entidade corporativa (uma comunidade) apta a se erigir como uma só voz e vontade. Num conhecido artigo, Skinner expõe com extrema riqueza de detalhes como, para Hobbes, todo o problema estaria na forma do contrato comunitarista (o qual o autor de *Leviatã* confundia com todo e qualquer republicanismo). Pois, para Hobbes, no longo prazo, não pode senão resultar em desacordos e guerras o pressuposto contratualista de que

> se uma multidão de indivíduos ou famílias numa condição pré-política possuem a habilidade de pactuar com um governante escolhido, isso somente acontece porquanto eles possuem a capacidade de exercer uma vontade singular e tomar decisões com uma voz única. A maneira usual de expressar essa asserção era dizendo que tal *populus* pode ser tomado como 'um', como uma unitária ou unificada forma de sociedade. Às vezes o argumento era formulado mais especificamente na forma da reivindicação – adaptada da lei romana das corporações – de que tal *populus* pode ser descrito como uma *universitas*[687].

---

[686] PETTIT, P. & SCHWEIKARD, D. Joint actions and group agents. p. 33.
[687] SKINNER, Q. *From the state of princes to the person of state*. In: Visions of Politics. SKINNER, Q. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 389.

Ora, a rejeição em Pettit da linguagem da vontade popular é a renúncia à linguagem da soberania popular: da impraticabilidade e perigo do voluntarismo nas decisões políticas e elaboração das leis. Donde o preciso interesse de Pettit em esclarecer a distinção entre "agência coletiva" e "ação conjunta". Mas será também uma rejeição àquelas teorias da soberania de sentido forte: seja um contrato de todos com todos para instituir um Estado idêntico à comunidade política, quando então o governo é o mero fiador da vontade do povo (como em Bartolo ou em Rousseau); seja o contrato de todos com todos no qual então se cria um Estado abstrato, como incorporação de uma ideia ou abstração do raciocínio (como em Hobbes e Rawls). A teoria do Estado ou da soberania de Pettit é, em alguma medida mesmo, algo como que *contra o Estado*, porquanto uma teoria contra a dissimetria e acúmulo do poder: por essa razão, uma "teoria da democracia contestatória". Daí que quando do desenho das instituições públicas, nessa teoria da democracia, não se vislumbre algo como um "desenho das leis", o qual suporia o consentimento da vontade (como no comunitarismo) ou da razão (como no liberalismo); em qualquer dos dois casos, a formação de intenções unas. Com efeito, o que se entrevê na teoria contestatória de Pettit é a concepção de um ambiente para a "seleção das leis". Mais precisamente, nas palavras do próprio filósofo republicano, "um ambiente de teste para a seleção das leis, antes do que leis que teriam sido consensualmente desenhadas"[688]. Tal ambiente de testes se "conecta com a ênfase do republicanismo pré-moderno na virtude de possuir leis que tenham passado no teste do tempo e que façam parte da constituição antiga. E se conecta também à visão tradicional de que o povo possui o direito de desafiar e resistir às leis de caráter arbitrário: é isso que, de fato, faz do povo o soberano"[689].

Nesse modelo institucional e procedimental de democracia, portanto, a linguagem da vontade popular (tal como se houvesse *um* povo) não tem lugar. "O que importa não é a origem histórica das decisões em alguma forma de consentimento [isto é, a localização histórica de um contrato, firmado no cartório da natureza], mas sua responsividade modal ou contrafactual à possibilidade da contestação [a história como um caminho para frente e não

[688] PETTIT, P. Republicanism: a theory of freedom and government. p. 278.
[689] PETTIT, P. Republicanism: a theory of freedom and government. p. 278.

para trás]"[690]. Completa Pettit: "as pessoas são autônomas em virtude do que pode ser – em virtude do que elas podem fazer em checar suas crenças e desejos – não em virtude do que foi"[691]. Maneira elegante de enunciar uma política da indeterminação e contingência. Do teste "contrafactual" ou "modal" pelo qual se produzem as leis enquanto uma maneira de apontar para a história como um futuro em aberto, não-necessária ou natural.

♦ ♦ ♦

A fim de proporcionar com que o Estado seja constrangido pelo povo a perscrutar pelos interesses comuns, a proposta democrática institucional de Pettit (isto é, a realização de seu conceito de liberdade por uma específica teoria de governo) é dividida em duas dimensões. Na primeira delas, propõe-se o que se considera como uma "dimensão autoral" popular: aquela da ascendência popular nos aspectos do entorno à competição eleitoral. No interior da qual se deve fazer circular, com transparência e liberdade de informação, as propostas em pauta dos candidatos e programas em processo de seleção. Afirma o filósofo que "esse papel autoral deve ser implementado, claramente, por meio de instituições eleitorais através das quais as políticas públicas e as agências de elaboração das políticas públicas sejam minuciosamente discutidas e escolhidas entre uma gama de alternativas; em particular, entre uma gama de alternativas que qualquer um pode ajudar a determinar"[692]. Como em seminários e assembleias promovidos por variadas agências regulatórias e outras entidades, passando por iniciativas de assembleias consultivas como a do Orçamento Participativo, e até mesmo em debates e encontros políticos.

Para Pettit, entretanto, essa primeira dimensão de nada adiantará se parcelas minoritárias da sociedade não estiverem incluídas em tal processo de seleção e escrutínio das políticas a serem adotadas[693]. Argumenta ele que a

---

[690] PETTIT, P. Republicanism: a theory of freedom and government. p. 185. Colchetes meus.
[691] PETTIT, P. Republicanism: a theory of freedom and government. p. 186.
[692] PETTIT, P. *Democracy, electoral and contestatory*. In: Designing democratic institutions. Nomos XLII. (Orgs.) New York: New York University Press, 2000, SHAPIRO, I. e MACEDO, S. (Orgs.). p. 116.
[693] Sempre bom recordar que o conceito de "minoria" não diz respeito ao "número": à quantidade de pessoas com tais ou quais características numa dada sociedade. Ele diz respeito, antes, à capacidade de diálogo, influência e expressão quando da elaboração de políticas públicas e assuntos constitucionais (não somente com relação à criação de leis, como

ascendência popular às voltas com a competição eleitoral, se tomada como a única ferramenta democrática, no limite, "deixa os governantes com a capacidade (...) de conceder influência a fatores que não estão entre os interesses reconhecidos pelo povo"[694]. É o que justifica a segunda dimensão de sua teoria de governo.

A segunda dimensão da democracia, Pettit descreve como uma "dimensão editorial". Para ele, a dimensão propriamente contestatória da democracia, mais ainda, a dimensão que viria justamente para sanar as dificuldades inerentes à dimensão autoral-eleitoral. Nesse caso, três seriam as estratégias. (i) Ações afirmativas (as chamadas "cotas") que visassem contornar a sub-representação de grupos minoritários no legislativo e judiciário, bem como em outras esferas da sociedade (como, por exemplo, na universidade). (ii) Movimentos sociais e sindicatos laborais ativos. (iii) E, em último lugar, o elemento que mais distinguiria a democracia de tipo republicano das modernas democracias liberais, essencialmente eleitorais: canais institucionais para a efetiva e imediata apreciação das contestações, diretamente inspirados na profunda vinculação entre o povo e seus representantes que tinha lugar no tribunato da plebe romano e no grande conselho florentino. Essas ações editoriais ou contestatórias, afirma Pettit, "incluem a oportunidade de escrever para o seu membro no parlamento, a capacidade de requerer um ombudsman para realizar uma reclamação, o direito de apelar contra uma decisão judicial a uma corte de instância mais alta, e direitos menos formais como os de associação, protesto e demonstrações"[695]. Pettit também chega a mencionar a possibilidade da criação de instituições "despolitizantes" (expressão dele próprio[696]): comissões especiais com inspiração jurídica, dotadas de poder de decisão acerca de pendências legislativas e regulatórias, composta por *experts* em determinadas áreas, além de líderes comunitários.

Como se percebe, as propostas institucionais de Pettit não envolvem tanta novidade assim quando comparadas ao que já existe nas prescrições

---

também de se fazer valer o respeito às já existentes). Que tais ou quais grupos sejam numericamente diminutos ou menores que outros grupos em dada sociedade é apenas uma das causas do que se entende, em termos sociopolíticos, por grupos minoritários.

[694] PETTIT, P. Democracy, electoral and contestatory. p. 117.

[695] PETTIT, P. Republicanism: a theory of freedom and government. p. 193.

[696] Cf. PETTIT, P. Depoliticizing Democracy. *Ratio Juris*. Vol. 17, Num. 1, 2004.

institucionais de nossas modernas democracias liberais. Tudo parece mesmo se passar, na realidade, como se com Pettit e suas rupturas teóricas para com os supostos da democracia liberal se tratasse de uma experiência análoga àquela de Maquiavel e suas rupturas com o humanismo cívico: apesar de importantes afastamentos teórico-institucionais, como diz James Hankins, Maquiavel "estava mais interessado em mudar a cultura política do que as instituições políticas"[697]. Conforme afirma Nadeau, para se argumentar em favor do ideal de liberdade como não-dominação não se deve "dizer que o poder das instituições e do Estado é o único meio capaz de checar a dominação. Embora seu papel seja crucial, a maneira com a qual os indivíduos vão aprender a apreciar e promover um ambiente de não-dominação é tão importante quanto. Para esse fim, os indivíduos devem saber que suas aspirações são racionais no sentido de que os autorizam a acreditar que possam realmente gozar da liberdade"[698].

Com isso, no entanto, tampouco se trataria de enunciar que devemos procurar por virtudes nativamente democráticas: deixarmo-nos guiar por uma anterioridade do dever moral sobre as instituições públicas. Tratar-se-ia apenas de asseverar que, assim como não faz qualquer sentido esperar encontrar as virtudes democráticas em si mesmas, também não faz qualquer sentido procurar pelas instituições democráticas como tais. Com efeito, para autores como Skinner e Pettit, tudo que um mundo contingente nos permitira fazer é delinear as instituições mais capacitadas para, aqui e agora, conduzirem a efeitos morais. Procuro explicar melhor.

Esclarece Pettit que o ideal de ausência de dominação não vai sem a virtude dos governantes tanto quanto a do povo que os contesta. Ele diz, por exemplo, que: "nessa tradição, o ideal da república em que o poder não é dominador – o ideal da república no qual a vontade arbitrária esteja ao mínimo – é dificilmente distinguível do ideal da república no qual as autoridades são efetivamente checadas e balanceadas: efetivamente canalizadas nos caminhos da virtude"[699]. De acordo com o filósofo, tal *accountbaility* não teria chance alguma de ocorrer não fosse uma comunidade política (um povo) onde se

---

[697] HANKINS, J, Humanism and the origins of modern political thought. p. 134. Apud. JURDJEVIC, M. Machiavelli's hybrid republicanism. p.1234.
[698] NADEAU, C. Non-domination as a moral ideal. p. 115.
[699] PETTIT, P. Republicanism: a theory of freedom and government. p. 234.

plantaram, nutriram e colheram hábitos e costumes virtuosos. “Quando eu digo que as leis republicanas devem ser incorporadas numa rede de normas civis, portanto”, conclui Pettit, “eu poderia ter dito que as leis republicanas devem ser suportadas por hábitos de virtude cívica ou boa cidadania (...) se é o caso de que tenham chance de prosperar. Ao colocar o requerimento nesse curso, a conexão entre minha reivindicação e a tradição republicana em geral se torna mais saliente ainda”[700]. Como bem interpreta novamente Nadeau acerca desse ideal de não-dominação pettiteano, “o que a presença das instituições procura realizar quando objetiva o ideal de não-dominação é proteger a liberdade, não defini-la de uma maneira intrínseca”[701].

Assim, Skinner e Pettit partem da que seria a estratégia maquiaveliana de uma *reductio* quase *ad absurdum*, de estrategicamente pressupor o pior cenário possível: de supor tanto o extremo da opressão – numa figura retórica hiperbólica dos grandes, tal como se os nobres todos desejassem dominar (interferir na vida alheia) – bem como supor o extremo da indiferença – numa figura retórica hiperbólica do povo, tal como se todo o povo desejasse a liberdade negativa (a ausência de interferência dos outros às suas vontades privadas). O que se poria assim em tela nessa estratégia, em realidade, seriam desejos maleáveis antes do que categorias socioeconômicas estanques: toda uma gama (não exaustiva) de ações das quais são os humanos capazes, e a preparação, mesmo a antecipação, de boa parte destas pela república. Acima de tudo, contudo, tratar-se-ia nessa estratégia de fundamentar a confiança na capacidade das instituições em produzir – manufaturar mesmo, eu insisto – bons cidadãos (transformar desejos). O que nos conduziria, por sua vez, a uma espécie de procedimentalismo democrático: de que não haveria uma ideia de *virtù* ou moral independente ou antecedente ao próprio procedimento; como se disse anteriormente, gerido este por uma norma consequencialista coletivista, rigorosamente política. Nesse sentido, uma determinada ação política – como, por exemplo, a escolha por entrar em greve – não poderia corresponder a qualquer norma de vida, isto é, não poderia ancorar-se num imperativo moral, antes no convencimento de que tal ou qual ação é a melhor para o momento (a que produzisse os melhores efeitos). Essa é ainda outra maneira de afirmar

[700] PETTIT, P. Republicanism: a theory of freedom and government. p. 245. Colchetes meus.
[701] NADEAU, C. Non-domination as a moral ideal. p. 115.

que de pouco adiantaria pretender conquistar a adesão popular se esta não for sustentada enquanto uma associação a mais sincera, abalizada, autônoma e independente possível. Nesse registro, uma adesão compulsória – um mandamento como o do Maquiavel de Pocock, por mais modesto que seja – não serviria aos propósitos democrático-pluralistas; já que ao cidadão deve ser facultado o direito de participar quando considerar, por si mesmo, de que foi convencido para tal. Ademais, num ambiente de participação compulsória, como se certificar de que aqueles que mais se dedicam à ação na cena pública justamente *não são* aqueles de intenções democráticas? Volto a reprisar, para o conceito de liberdade como ausência de domínio arbitrário de Skinner e Pettit, a influência e expressividade popular que se visa garantir com ele não se diferenciam de sua própria procura em criar (e recriar) meios para tanto; meios então que não se destacam de seus próprios fins: definidos, enfim, tão somente pela busca por instituir um domínio normativo público e coletivo, uma teoria da justiça-*política*. Daí que a própria categoria de ação política seja momento ou parte desse espaço de política: da disputa pelo melhor argumento, pelo assentimento às normas. A mais importante norma, a primeira delas, então, a ser conquistada numa teoria da democracia: a desse próprio espaço aberto e plural, quer dizer, de uma constitucionalidade política (origem de uma constitucionalidade jurídica) variável no tempo. Como disse Araújo, num Estado democrático, o destino comum entre os cidadãos, a forma imperativa "de que os membros da comunidade política devem possuir certos vínculos especiais entre si, e as qualidades morais necessárias para preservar esses vínculos"[702], precisam se ver substituídos por uma comunidade política que "opera através dos direitos políticos" (...) "dos direitos de expressão, de associação para defender essas opiniões e especialmente pelo exercício do direito de eleger e destituir"[703]. Ideia conforme também ao que defende Spitz:

> em outros termos, a definição da linguagem republicana pelo civismo e a participação [como acontece em Pocock] possuem como efeito dissimular o que faz a verdadeira originalidade dessa tradição de pensamento: antes de mais, a ideia que, longe de ser os antônimos da independência individual, a lei e o Estado são os produtores da liberdade pela proteção que eles proporcionam ao cidadão contra a dominação dos poderes privados; e em seguida, a afirmação segundo

[702] ARAÚJO, C. Republicanismo e democracia. p. 24.
[703] ARAÚJO, C. Republicanismo e democracia. p. 28.

> a qual o poder privado se torna, se não eficazmente controlado, um dos temíveis inimigos que essa mesma independência individual pudesse encontrar. A partir do momento em que nos apercebemos melhor dessa ideia, compreendemos também que, longe de ser necessariamente associado a uma hiper-democracia, ela coloca antes o acento sobre o papel da deliberação, das elites, da partilha do poder e do controle da democracia[704].

♦ ♦ ♦

Por ter deixado de lado investigações mais sistemáticas acerca de Maquiavel a partir de meados dos anos 1990, infelizmente não tenho como acompanhar, de maneira pormenorizada, como os ensinamentos pettiteanos invadiriam o comentário skinneriano aos textos do nosso autor florentino. Podemos, entretanto, inferir algumas coisas, com alguma dose de segurança.

Pois a principal pergunta que me faço é se da interpretação de uma natureza humana má nos escritos de Maquiavel, Skinner não transitaria – com o auxílio de Pettit, especialmente a partir dos anos 2000 – a uma interpretação da falta de uma natureza em sentido estrito no pensamento do mesmo autor; passando então a compreender a sua noção de natureza não mais numa acepção negativa, e sim indeterminada. Afirma o próprio Maquiavel sobre essa espécie de condição desejosa dos humanos: "a natureza dos povos é variável; e, se é fácil persuadi-los de uma coisa, é difícil firmá-los nessa persuasão"[705]. Com efeito, não seria então entre a naturalidade de um desejo pelo bem e a naturalidade de um desejo pelo mal que se posicionaria o secretário florentino. Nessa trilha, tudo me leva a conceber que, para o Skinner maduro, é a uma estratégia especificamente política a que Maquiavel nos envia: de que convém aos legisladores de repúblicas e principados visar os homens *como se fossem* maus. Nada muito diferente de Bignotto quando diz que "a maldade não é uma categoria ontológica, e sua descrição fenomenológica é apenas uma pressuposição, que deve ser levada em conta no momento em que se dispõe a criar novas formas. Trata-se, portanto de um cálculo, que permite ao legislador reduzir o número de varáveis com as quais terá de lidar num momento em que

---

[704] SPITZ, J. Originalité et pertinence du langage politique républicain. Une approche historiographique et analytique. *Raisons politiques*. Vol. 36, Num. 4, 2009, p. 143-144. Colchetes meus.
[705] MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Cap. VI, p. 27.

todas as referências estão em questão”[706]. Um trecho do início do primeiro livro dos *Discursos*, aliás, parece comprová-lo, quando diz seu autor: “como demonstram todos aqueles que discorrem sobre a vida civil e todos os exemplos de que estão cheias todas as histórias, quem estabelece uma república e ordena suas leis precisa pressupor que todos os homens são maus e que usarão a malignidade de seu ânimo sempre que para tanto tiverem a ocasião”[707].

Esse hipotético retorno de Skinner a Maquiavel, no intuito de harmonizá-los com o conceito de liberdade como não-dominação surgido do profícuo diálogo com Pettit, eu repito, é algo que Skinner não fez. É, sim, um exercício de reconstrução (ou mesmo de inspiração) que podemos nos arriscar a praticar. O qual deverá infelizmente ficar, no entanto, para outra ocasião.

[706] BIGNOTTO, N. A antropologia negativa de Maquiavel. *Analytica*. Vol. 12, Num. 2, 2008, p. 92-93.
[707] MAQUIVAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. III, p.19- 20. Colchetes meus.

Capítulo 4 – Algumas críticas às interpretações de Pocock e Skinner acerca do republicanismo de Maquiavel

4.1 A crítica brasileira: lefortianismo e extrainstitucionalidade

No capítulo que ora se inicia a minha ideia é de apresentar e discutir algumas das principais críticas sofridas pelas interpretações de Pocock e Skinner acerca do republicanismo de Maquiavel. Obviamente, não se tratará nesse trecho da tese de uma apresentação exaustiva dos muitos ataques que a dupla foi alvo. Dentre as muitas avaliações, escolho por discutir duas delas: uma avaliação típica a certo setor da filosofia política brasileira e a avaliação do professor americano John P. McCormick.

Pelo momento, concentro-me na crítica brasileira ao trabalho dos dois intérpretes de Cambridge, e especialmente a Skinner. Opto por exibir e repercutir tal juízo crítico nesse espaço da tese por duas razões. Em primeiro lugar, por nele conflagrar-se um dos principais eixos fundacionais da recepção brasileira à filosofia política do florentino: uma alternativa e frontal contraposição à interpretação anglo-saxã de Pocock e Skinner, e que tem no filósofo francês Claude Lefort a sua grande referência. E em segundo lugar, porque a crítica de coloração lefortiana a Maquiavel é uma empreitada que não fora levada a cabo pelo próprio filósofo francês, tarefa que então ficou para seus epígonos (entre outros, os brasileiros)[708].

Nessa seção, trago à tona especificamente o que considero ser o núcleo dos comentários críticos dos seguintes intérpretes nacionais: Newton Bignotto, Helton Adverse, Sérgio Cardoso e Alberto Barros. Os dois primeiros são professores do Departamento de Filosofia da UFMG, e os dois segundos professores do Departamento de Filosofia da USP – Bignotto e Cardoso foram inclusive orientandos de Lefort, respectivamente, na elaboração de um doutorado e um mestrado na França.

♦ ♦ ♦

[708] A referência mais importante do lefortianismo francês talvez seja: AUDIER, S. *Machiavel, conlfit et liberté*. Paris: Vrin, 2005.

Começo, por assim dizer, pelo fim: pelo resultado de que a aceitação dessa leitura lefortiana de Maquiavel nos encaminharia a automaticamente rejeitar a proposta de atualização do republicanismo do mesmo autor florentino tal como formulada por Pettit. Pois, para Bignotto e os demais lefortianos de modo geral, o essencial da crítica ao neorrepublicanismo de Pettit é que esse último autor acabaria incorrendo contra a própria novidade maior do maquiavelianismo: aquela da política como campo da contingência e indeterminação. Diz o filósofo político brasileiro que "tendo [Pettit] mostrado que a liberdade só pode ser vivida no contexto de uma vida institucional plena, ele acaba por limitar a ação republicana àquela levada a cabo no interior mesmo do quadro legal"[709]. O preciso problema nessa interpretação pettiteana, alega Bignotto, é de "recusar como parte significante da vida política ações que escapam aos contornos da legalidade formal"[710]. Ou seja, é algo como que ignorar o que torna as instituições persuasivas e pregnantes (poder-se-ia dizer, autorizadas), a saber: o fato de o *instituído* não passar senão, em realidade, da consumação de uma ação *instituinte*; de que para se criar ou recriar algo se faz mister forçar e contestar a ordem institucional/legal vigente; uma ação que assumiria sempre o caminho de fora para dentro das instituições e leis. Para esses intérpretes lefortianos, a dimensão contingente da política maquiaveliana requereria então ser traduzida como a impossibilidade de fazer surgir um desenho constitucional e legal suficientemente habilitado a apaziguar e neutralizar as divisões sociais (a indeterminação dos desejos humanos); as quais transcorreriam nos seios de toda e qualquer cidade ou nação (fosse ela antiga, renascentista ou moderna). "De nossa parte", anuncia Bignotto em nome de uma interpretação lefortiana de Maquiavel, "acreditamos que uma recuperação da tradição republicana implica, como tão bem mostrou Lefort, na aceitação da divisão essencial do corpo político e na impossibilidade de encontrar uma solução para o fenômeno que seja da ordem da pura aceitação formal das diferenças"[711].

---

[709] BIGNOTTO, N. *Problemas atuais da teoria republicana*. In: Retorno ao republicanismo. (Org. CARDOSO, S), Belo Horizonte: Editoria UFMG, 2004, p. 27. Colchetes meus.
[710] BIGNOTTO, N. Problemas atuais da teoria republicana. p. 27.
[711] BIGNOTTO, N. Problemas atuais da teoria republicana. p. 29.

Para outro membro dessa mesma vertente lefortiano-brasileira de interpretação de Maquiavel – Adverse, colega de Bignotto na UMFG –, tal desatenção de Pettit e dos autores associados à chamada Escola de Cambridge não causa surpresa, uma vez que poderíamos detectar ao menos duas grandes matrizes de recepção do republicanismo do florentino a partir de meados da década de 1970. Assevera Adverse que

> a primeira, embora reconheça sua importância para o pensamento político moderno, parece preocupada em chamar a atenção para sua pertinência (o que não quer dizer identificação) ao modelo antigo de republicanismo, ou o chamado 'republicanismo clássico'. O que caracteriza basicamente esse republicanismo é a 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, assim como a organização institucional de um espaço em que o poder é exercido pelos membros da comunidade política (...) A segunda matriz enfatizaria a ruptura de Maquiavel frente à tradição do pensamento político na medida mesmo em que seu pensamento revela o caráter agônico da vida civil, a 'indissociável sociabilidade' que une e separa os homens vivendo em um regime político marcado pelas incessantes confrontações das forças sociais. Em suma, 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[712].

A primeira matriz bem representaria as leituras de Skinner e Pocock, e a segunda matriz a leitura de Lefort.

Sobre a interpretação dos *Discursos*, Lefort concederá que em seus capítulos iniciais tudo parece se passar como se Maquiavel corroborasse a teoria do governo misto da tradição republicana pregressa, essencialmente aristocrática. Entretanto, para o filósofo francês, o aparecimento do tema do conflito no capítulo IV, do Livro I, e o seu desdobramento no restante da obra, obrigar-nos-iam a abandonar essa hipótese de leitura para os *Discursos*. Em sua interpretação, o que se relata nesse escrito de Maquiavel não é que Roma teria se tornado um Estado republicano pelas sucessivas reformas de suas *ordini*. De forma mais específica, o que se nega é que Roma tenha se tornado uma cidade livre por sucessivas incursões da lei. Roma teria alcançado a

---

[712] ADVERSE, H. Maquiavel, a república e o desejo de liberdade. *Trans/Form/ação*. Vol. 30, Num 2, 2007, p. 34-35.

república não por um acúmulo de *ordini*, porém tão somente a partir do momento em que passara a compreender a lógica da ruptura com a ordem institucional: a única maneira de forçar o Senado à criação de uma instituição como o tribunato da plebe, e então dar vida a um governo de modalidade mista.

Mas a história da fundação da liberdade romana não se encerraria com essa elevação da instituição plebeia. Para Lefort, o capítulo IV seria exemplarmente claro não somente quanto ao fato de que os "os tumultos entre os nobres e a plebe (...) "foram a causa primeira da liberdade de Roma"[713], como também quanto a que, mesmo após a criação do tribunato, o povo manteve esses "modos (...) extraordinários"[714] (leia-se, extrainstitucionais) quando desejava algo. Vale reprisar uma famosa passagem desse capítulo nos *Discursos*:

> os modos [romanos] eram extraordinários, quase ferozes, ver o povo junto a gritar contra o senado, o senado contra o povo, a correr em tumulto pelas ruas, a fechar o comércio, a sair toda a plebe de Roma, são coisas que assustam quem as lê, e não poderia ser diferente; digo que toda cidade deve ter os seus modos para permitir que o povo desafogue sua ambição, sobretudo as cidades que queriam valer-se do povo nas coisas importantes; a cidade de Roma, por exemplo, tinha este modo: quando o povo queria obter uma lei, ou fazia alguma das coisas acima citadas ou se negava a arrolar seu nome para ir à guerra, de tal modo que, para aplacá-lo, era preciso satisfazê-lo em alguma coisa[715].

De certa maneira, a fundação da liberdade nunca se esgotava em Roma – é o que tenciona nos convencer Lefort em sua leitura desses primeiros capítulos dos *Discursos*.

Nas raízes dessa interpretação conflitiva de Maquiavel reside contudo uma ideia ainda mais ousada, a qual estabelece uma conexão com a política democrática do presente de maneira consideravelmente distinta daquela de neorromanos como Skinner e Pettit. Porque pelo termo "democracia" Lefort entende a impossibilidade de se formatar a sociedade nas balizas de uma teoria dos regimes de governo, de um certo conjunto de leis e específicas instituições públicas. Democracia, para Lefort, será a inesgotável pressão

---

[713] MAQUIVAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. IV, p. 21.
[714] MAQUIVAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. 4, p. 22.
[715] MAQUIVAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. 4, p. 22-23. Colchetes meus.

sobre os poderes instituídos: a democracia como um poder instituinte ou constituinte, universalmente presente na história. Como explica Adverse acerca dessa recepção do republicanismo de Maquiavel, "é o modelo de uma 'sociedade democrática' que Lefort encontra em seus textos [naqueles do florentino] 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"[716]. Mesmo que Maquiavel não a mencione tipograficamente em seus textos, democracia é o que se poderia encontrar ao nos atentarmos para o conflito político entre os grandes e o povo do qual tanto fala o secretário em seus estudos.

De um lado, o desejo dos grandes (daqueles aptos em exercer maior influência sobre os poderes instituídos, geralmente ricos e políticos de longa linhagem familiar no ramo) encarnaria a tendência final de toda formatação institucional/constitucional: não sendo uma força criativa, toda instituição/constituição imporia limites à liberdade da transformação histórica. A instituição/constituição tenderia com isso ao engessamento, ao mascaramento do conflito e à repressão das demandas dos que não estão empossados das principais magistraturas públicas e postos sociais da cidade. Do outro lado do combate, o desejo do povo exerceria resistência ao dos grandes visto que encarnaria a própria força criativa do plano extrainstitucional; atravessando todos os momentos da história da humanidade. Daí por que, segundo Lefort, o conflito entre os grandes e o povo deva ser definido – antes do que um conflito de classes socioeconômicas, que é um determinismo social – como um embate entre forças de fundo a todos os regimes políticos e constituições possíveis. Um embate entre dois humores ou desejos existenciais: o de impor (dos grandes) e o de coexistir (do povo).

Assevera Lefort: "no fundamento da lei e da liberdade se encontra o desejo do povo"[717]; desejo este que "não tem objeto, é negatividade pura, recusa de opressão"[718]. Noutras palavras, desejo sem finalidade: abertura a possibilidades de vida. Diz ainda o filósofo francês: "o tribunato, onde se exprime a potência da lei, possui o efeito de impedir a ocupação do poder por

[716] ADVERSE, H. Maquiavel, a república e o desejo de liberdade. p. 34. Colchetes meus.
[717] LEFORT, C. Le travail de l'oeuvre Machiavel. p. 476.
[718] LEFORT, C. Le travail de l'oeuvre Machiavel. p. 477.

uma pessoa – quer se trate do príncipe ou dos oligarcas – e, neste sentido, ele não é eficaz senão enquanto órgão da negatividade”[719]. Desta feita, não intenciona essa teoria do conflito defender que a lei e a liberdade jamais entrarão em qualquer sintonia. Como dilucida Bignotto, “é verdade que não podemos falar de república onde não existe uma expressão jurídica da liberdade, onde o bem público não domina o interesse privado, onde não existe igualdade entre os homens; mas todas essas instituições, todas essas condições não são essências capazes de garantir a paz e a tranquilidade de um povo para sempre” (...) “o estudo das leis livra-nos da ilusão constitucional, para nos obrigar a aceitar a contingência do político”[720].

“De um modo geral”, enuncia então o lefortianismo sobre a filosofia política de Maquiavel, “quer se trate da república ou do estado monárquico, a classe dominante é apresentada como o agente da conservação”[721]. Motivo pelo qual a república, para o autor florentino, não postularia por uma fundamentação natural ou eterna. A república seria aquela que põe em evidência “a função do conflito como fator da mudança histórica”[722]; da inextinguível geração dos sentidos da existência e dos novos direitos ético-políticos. Nessa veia interpretativa, portanto, toda análise de Maquiavel sobre “Roma e de seus tumultos nos *Discursos* é feita para definir as condições de uma sociedade *histórica*, em oposição às de uma sociedade conservadora, por mais bem ordenada que seja essa última, como parece ter sido Esparta”[723].

E se é assim, o que sobretudo ocorreria em Roma, Florença, e inclusive nos dias atuais (em qualquer localidade e tempo, enfim), é uma cisão do povo consigo mesmo, nunca reparável: entre aqueles que se encontram *do lado de dentro* das *ordini* (suas ações percorrem a *via ordinaria*) e aqueles que se encontram do *lado de fora* (suas ações percorrem a *via istraordinaria*). Porém, em se tratando de um conflito não solucionável por qualquer Estado, noutros termos, uma vez que não seria possível à república perfeitamente simbolizar os anseios do povo como tal (como se o povo pudesse constituir uma entidade *una*), tudo o que lhe restaria fazer é resguardar a lei (o poder instituído) como

[719] LEFORT, C. Le travail de l’oeuvre Machiavel. p. 476 . Grifos meus.
[720] BIGNOTTO, N. Maquiavel republicano. p. 102.
[721] LEFORT, C. *A dimensão econômica do político*. In: As formas da história: ensaios de antropologia política. São Paulo: Brasiliense, 1979, p. 153 (Originalmente de 1974).
[722] LEFORT, C. A dimensão econômica do político. p. 153.
[723] LEFORT, C. A dimensão econômica do político. p. 153.

espaço inocupável: ter o próprio poder como uma figuração, um campo de puros simbólicos (sem referência, por isso, a qualquer real de fato, num plano exterior e abstrato). “Esse lugar [da lei e dos direitos]”, afirma o intérprete francês, “é inocupável, mas de tal maneira que a experiência de impossibilidade de lhe instalar se revela constitutiva do processo de socialização: ele [o lugar da lei e dos direitos] é ausente de nosso campo [de ação], mas de uma ausência que o preenche e o organiza”[724]. Pois “é a operação do desejo [do conflito entre desejos] que mantém aberta a questão da unidade do Estado, e que, revelando-a, constrange aqueles que o dirigem a recolocar em jogo seu destino”[725].

Sobre essa linha de pensamento lefortiana, Miguel Vatter explicará que “a fim de que o Estado de direito desprenda-se da maquinaria ideológica do Estado e torne-se veículo de uma política democrática constituinte, a lei deve refletir a oposição entre o desejo plebeu por não ser comandado e o desejo da elite por comandar”[726]. Isso quer dizer que, por um lado, Maquiavel suporia a diferença romana entre o *populus* e a *plebs*, por outro, tal divisão social entre *dois povos*, “longe de ser a fonte de sua impotência, é a condição que torna possível à plebe agir como poder constituinte de leis equânimes”[727], instituir um Estado de direito. Com esse adágio maquiaveliano, conclui Vatter, “Lefort orientou a compreensão do republicanismo em direção à resistência da plebe ‘selvagem’ ao Estado e em direção também à ‘transcendência’ da lei com respeito às ordens do Estado”[728]. Com efeito, a manifestação democrática como aquela que necessariamente assume o caminho *de fora para dentro* das leis e instituições públicas.

Esse arcabouço teórico lefortiano é o que fundamenta as críticas de outros intérpretes brasileiros – como Alberto Barros e Sérgio Cardoso –

---

[724] LEFORT, C. & GAUCHET, M. Sur la démocratie: le politique et l’instituition du social. *Textures*. Vol. 2, Num. 3, 1971, p. 17. Colchetes meus.
[725] LEFORT, C. Le travail de l’oeuvre Machiavel. p. 477. Colchetes meus.
[726] VATTER, M. The quarrel between populism and republicanism: Machiavelli and the antinomies of plebeian politics. *Contemporary Political Theory*. Vol. 11, Num. 3, 2011. p. 242.
[727] VATTER, M. The quarrel between populism and republicanism: Machiavelli and the antinomies of plebeian politics. p. 244.
[728] VATTER, M. The quarrel between populism and republicanism: Machiavelli and the antinomies of plebeian politics. p. 246.

especificamente endereçadas à leitura que Skinner e Pocock produzem do republicanismo de Maquiavel. Vamos a elas.

♦ ♦ ♦

A despeito de Barros e Cardoso reprovarem a leitura pocockiana do florentino, o autor de *Machiavellian Moment* é um nome menos visado por eles. Da interpretação de Pocock esses autores brasileiros pouco falam, porquanto parecem considerar que o próprio Skinner já teria dado conta de críticar essa (por eles assim considerada) equivocada interpretação sobre Maquiavel; notadamente quando Skinner analisa a verve naturalista e positiva da concepção pocockiana da liberdade republicana. Em todo caso, pormenoriza Barros sobre o assunto que, ainda que sejam ambos (Pocock e Skinner) adeptos daquela mesma matriz institucional, no lugar de conceber, como Pocock, a virtude cívica como a própria liberdade, na abordagem de Skinner "não se trata evidentemente de defender a presença de uma noção de liberdade positiva nos escritos políticos de Maquiavel, como parecem sugerir as interpretações de Hans Baron ou John Pocock"[729]. Pois "é muito difícil", segue Barros (e ao menos aqui ele concorda com Skinner), "associar a concepção maquiaveliana de liberdade à defesa de uma virtude cívica atuante, inspirada no pressuposto aristotélico de que os seres humanos só realizam sua natureza quando participam efetivamente dos negócios públicos"[730]. Cardoso, por sua vez, segue pela mesma linha de Barros em sua apreciação do trabalho de Pocock. Acerca da passagem da interpretação de Pocock à de Skinner, afirma Cardoso: "ele [Skinner] procura mostrar – contra Pocock – que o republicanismo de Maquiavel não encontra seu foco na valorização da virtude do cidadão-soldado, no valor militar e devoção ao bem público, mas na noção do vivere politico e civile, ou seja, na defesa da liberdade política, entendida como ausência de dependência pessoal em um governo de leis, proporcionadas, estas, à cidade por boas instituições"[731]. Mas e quanto à

[729] BARROS, A. Quentin Skinner e a liberdade republicana em Maquiavel. *Discurso*. Vol. 45, Num. 2, 2016, p. 200.
[730] BARROS, A. Quentin Skinner e a liberdade republicana em Maquiavel. p. 200.
[731] CARDOSO, S. Em direção ao núcleo da 'obra Maquiavel': sobre a *divisão civil* e suas interpretações. *Discurso*. Num. 45, Vol, 2016, p. 215. Colchetes meus.

leitura que faz Skinner de Maquiavel, qual seria o fundamental ponto da crítica de Barros e Cardoso?

No que respeita à Skinner, algo da avaliação tecida por esses intérpretes lefortianos particularmente me incomoda, a saber: de conceberem um juízo ao trabalho dele sem discriminar, com mais detalhe, as diferentes fases de sua carreira. Conforme vimos no capítulo anterior, estas são ao menos três. E me incomoda especialmente não se fazer referência à terceira delas: a fase de fins dos anos 2000, quando então Skinner entra em consonância total com a concepção pettiteana de liberdade. Em defesa às suas críticas, os brasileiros lefortianos poderiam com toda razão argumentar: estamos apenas analisando os trabalhos em que Skinner aborda Maquiavel. O que não deixa de ser verdade, já que um texto como *Freedom as the absence of arbitrary power*, de 2008 (que marca a última e derradeira fase da trajetória de Skinner), embora trate da ideia republicana de liberdade como não-dominação (uma concepção que visa sintetizar o núcleo da contribuição republicana dos antigos aos contemporâneos, e não somente a de Maquiavel), sequer toca no nome do secretário florentino. Pergunto-me, no entanto, se não é no mínimo incompleta ou datada uma crítica a escritos da carreira de Skinner os quais, para ele mesmo, representam ideias deixadas para trás.

Não somente Barros, bem como os demais intérpretes lefortianos trazidos à baila nessa seção, insistirão em criticar um Skinner que ainda entendia a liberdade política como simples meio ou instrumento para uma liberdade individual. Como para o liberalismo, uma liberdade tomada como ausência de interferência às escolhas e propriedades privadas. Comentadores como Barros aferram-se então aos momentos da carreira de Skinner dos anos 1980, ocasião na qual o historiador inglês presumia aquela simetria (da qual falei no capítulo passado) entre o desejo do povo e o desejo dos grandes: no sentido de que, acima de qualquer outra coisa, ambos ansiariam garantir os seus estilos de vida. Por conseguinte, da diferença entre essas duas formas de desejar como a diferença que haveria entre facções, e não entre liberdade pública e não-liberdade pública. Como bem compreende Barros da interpretação skinneriana dessa época, isso exigiria com que tais aspirações facciosas fossem guiadas pela “mão invisível” de um Estado com inclinação republicana – algo como que um meio ou instrumento civilizatório para

finalidades radicalmente individualistas e antissociais. Tudo isso era de fato afirmado por Skinner em seu livreto *Maquiavel*, de 1981: “embora inteiramente motivadas por seus interesses egoístas”, diz ele, “as facções serão levadas, como que por uma mão invisível, a promover o interesse público em todos os seus atos legislativos”[732]. Seguramente, com trechos como esse em mente, argumenta Barros:

> o principal problema da interpretação de Skinner está na suposição de que grandes e povo querem viver igualmente de maneira tão livre quanto for possível, sem sofrer interferências desnecessárias no modo de vida que escolheram para si. Se Skinner reconhece que Maquiavel expõe as disposições contrárias dos cidadãos para estimar a liberdade – dos grandes, dominar, do povo, não ser dominado – e as suas diferentes razões – dos grandes, exercer o poder, do povo, viver em segurança –, ele não leva em conta as consequências dessa oposição, ao supor que todos os membros do corpo político têm o mesmo objetivo: estar livre de obstáculos que impeçam a realização dos fins desejados. Por isso eles estabelecem as leis civis, como o meio mais eficaz de assegurar sua liberdade[733].

Cardoso é mais um lefortiano brasileiro que toma esse mesmo caminho crítico de Barros, na medida em que avalia ser possível identificar o que entende consistir numa “‘matriz skinneriana’: a exigência de uma composição constitucional sábia capaz de equilibrar forças sociais movidas por pulsões contrárias (e também contrárias, ambas, ao ‘vivere politico e civile’) e a ideia de que estas ‘buone ordini’ permitem a produção de leis que servem aos interesses comuns”[734].

O meu principal problema, reitero, com essas interpretações de Barros, Cardoso, Adverse e Bignotto é uma dificuldade que sinto em conciliar esses diagnósticos da interpretação que Skinner produz de Maquiavel nos anos 1980 com aspectos mais tardios da noção de liberdade como não-dominação veiculadas pelo mesmo intérprete inglês. Pois Skinner deixará de indicar que a liberdade política é mero instrumento para a maximização da liberdade individual, e passará a defender a liberdade como uma espécie de estatuto jurídico-político; o qual combina a teoria da justiça (a ideia de direito individual) com a confiança e anuência na capacidade popular de contribuir para a

---

[732] SKINNER, Q. *Maquiavel*. p. 91.
[733] BARROS, A. Quentin Skinner e a liberdade republicana em Maquiavel. p. 200-201.
[734] CARDOSO, S. Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a *divisão civil* e suas interpretações. p. 218-219.

produção das leis (a ideia de ação política): logo, a república como aquela que assegura, antes de tudo o mais, o direito individual à expressão política e à participação nos acordos humanos contingentes. Como também acompanhamos no capítulo passado dessa tese, Skinner chegará a enunciar em artigo de 2008: "o que significa ser um homem livre sob tal associação [republicana neorromana] é apenas que sua liberdade não seja nunca cerceada por um poder *arbitrário*; de que ela seja tão somente, em todo e qualquer momento, limitada por leis às quais você deu seu consentimento"[735].

Mas e se esses autores brasileiros tivessem adequadamente situado as várias fases da carreira de Skinner? O mais revelador da fricção entre as interpretações de Skinner e dos lefortianos brasileiros é que nada disso acima por mim esclarecido (e que remete ao que elaborei nas últimas seções do capítulo anterior) faria o bastante para que os segundos voltassem atrás em suas críticas ao primeiro. Isso porque, para os lefortianos, para fazer sentido essa última fase da carreira de Skinner precisaria enquadrar-se na moldura do que consideram como uma inescapável cisão social (evidenciada por Maquiavel) que toma sempre o itinerário de fora para dentro do âmbito institucional/legal, nunca o contrário.

Entretanto, minha desconfiança no tocante às interpretações de Bignotto, Cardoso e Barros vão além do certo desencontro, por eles apresentado, com a biografia intelectual de Skinner; uma vez que essa minha suspeita diz respeito mesmo às suas leituras de Maquiavel e à filosofia política lefortiana de modo global. Mais especificamente, indago-me se o republicanismo do florentino pode ser realmente tido enquanto um precursor – um modelo – da filosofia política lefortiana, mesmo acerca da medida de interesse para a democracia das teorias desse pensador francês. Questionamento esse que empeça a elucidar, ademais, a partir desse momento, qual é minha própria posição com relação às diversas interpretações e usos que se faz hoje de Maquiavel e com relação ao próprio texto de Maquiavel.

♦ ♦ ♦

[735] SKINNER, Q. Freedom as the absence of arbitrary power. p. 86. Colchetes meus.

Conforme defende Cardoso, “a partir do discurso da obra maquiaveliana, do que ela dá a pensar, Lefort a inscreve em um horizonte amplo de interpretação da modernidade, localizando nela o princípio desse movimento de esvaziamento da legitimidade do poder, a abertura de um domínio de historicidade e liberdade”[736]. A minha suspeição atinente a essa proclamada contiguidade entre Maquiavel e Lefort é precisamente de se costumar reputá-la, como fazem especialmente Bignotto e Cardoso, como o embate entre um universal político (o povo algo como uma força ontológica ou transcendente) e um particularismo político (os grandes algo como uma força unicamente ôntica ou finita). Pois afirma Cardoso que o desejo negativo do “‘povo’ se manifesta e se afirma sempre em termos universais”[737]. Pretende isso declarar, segundo esse intérprete de Lefort, que “as leis se produzem quando a manifestação do desejo de ‘um’ ou de ‘alguns’, contrariando aos ‘muitos’, provoca, em oposição à particularidade destes interesses, o surgimento de uma proposição universal (‘todos’/‘ninguém’), que se revele capaz de aglutinar forças suficientes para sustentar seu vigor e eficácia política”[738]. Será então pela resistência, mesmo por menores ou maiores levantes das massas – de todo modo, sempre na forma da negação agrupadora –, que discerniremos quais são os universais políticos: os conceitos e normas fundamentais da associação humana. Pois é o próprio povo – quando autoconsciente de seu papel, ou seja, *se* autoconsciente de pertencer *ao lado de fora* das instituições – sujeito do melhor juízo político possível. Ao que tudo indica, um juízo infalível sempre que, como expressou Cardoso, “capaz de aglutinar forças suficientes para sustentar seu vigor e eficácia política”. Exemplifica melhor o mesmo filósofo brasileiro: “quando – para tomar um exemplo qualquer – ao enunciado (particular afirmativo, quanto ao sujeito e ao predicado) ‘alguns buscam estender suas propriedades na direção da floresta’ vem se opor seu contraditório (universal negativo) ‘ninguém

[736] CARDOSO, S. Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a *divisão civil* e suas interpretações. p. 241.
[737] CARDOSO, S. Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a *divisão civil* e suas interpretações. p. 243.
[738] CARDOSO, S. Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a *divisão civil* e suas interpretações. p. 244.

estenderá propriedades na direção da floresta', sustentado pela força de um 'grande número', temos lei e, com ela, a instituição de um espaço político"[739].

Porém, poder-se-ia com segurança afirmar que tal ontologia da democracia de Lefort vai com o republicanismo de Maquiavel? Quero dizer, haveria suporte textual no *corpus* maquiaveliano para nele se apontar a presença conceitual de um conflito preexistente a toda ação política; um *ser* (em sentido metafísico mesmo) originário da democracia – curiosamente, o extrainstitucional como o *dentro* da democracia e o institucional como o *fora* dela? Para que o fosse possível, acredito eu, precisaríamos forçar os seus textos até onde eles não alcançam. Fazendo então necessário rememorarmos que, nos *Discursos*, Maquiavel nitidamente apresenta uma gênese histórica do desejo popular por não-dominação. Como afirma o próprio secretário no capítulo IV, do Livro I: "o desejo 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"[740].

Assim, de minha parte, já não consigo ratificar as teses de alguém como Bignotto. As quais vinculam (i) a impossibilidade da perpetração de uma constituição perfeita (interpretação de Bignotto com a qual concordo) a (ii) um arrogado caráter ontológico da divisão social (interpretação com a qual discordo) – "em Maquiavel", diz Bignotto, "essa divisão tem caráter ontológico e serve para mostrar que nenhum corpo político pode pretender uma perfeita harmonia interna uma vez que sua cisão original não pode ser suprimida por nenhum arranjo institucional"[741]. Aí que está. Pois, em primeiro lugar, para Maquiavel, essa divisão não parece abarcar um caráter ontologicamente originário (como se fosse transcendente, sem fundamento histórico). E, em segundo lugar, uma filosofia política que avoque o caminho *de dentro para fora* das instituições não será menos autoconsciente do conflito (isto é, do caráter inesgotável da incomensurabilidade entre interpretações e desejos, da contingência do político e da inviabilidade de se fixar uma constituição perfeita) que aquela a qual avoque o contrário, *de fora para dentro*. Por quê

---

[739] CARDOSO, S. Em direção ao núcleo da 'obra Maquiavel': sobre a *divisão civil* e suas interpretações. p. 244-245.
[740] MAQUIAVEL, N. *Discursos à primeira década de Tito Lívio*. Livro I, Cap. IV, p. 23.
[741] BIGNOTTO, N. *Donato Giannotti e o problema do regime misto*. In: Filosofia Política no Renascimento Italiano. ADVERSE, H (Org.). São Paulo: Annablume, 2013, p. 213.

É que para mim não faz qualquer sentido, como acontece em Lefort, de se investir na pertinente explanação do real como um campo de simbólicos (isto é, como a indeterminação dos desejos humanos) para então, sem demora, em complementação a esse primeiro argumento, lançar-se numa oposição abrupta entre um povo universal e os demais cidadãos enquanto agentes da particularidade e conservação. Pois se não discordo, de maneira nenhuma, que um desejo como o de domínio dos grandes seja irreconciliável com o desejo de liberdade do povo, para uma oposição, contudo, entre o desejo dos grandes *como* o *dentro* das normas e instituições públicas e o desejo do povo *como* o *fora* das normas e instituições públicas, quer dizer, para que se pudesse haver um povo de desejo puramente negativo, sem objeto (o que entendo como uma máquina de universais), far-se-ia necessário mais: que houvesse alguma unidade intencional do povo anterior a toda discussão acerca da lei, um povo apto a um juízo inquestionável acerca do que mantém a sociedade humana e a coexistência dos desejos. Algo como uma coletividade consciente de que, a fim de manter-se num terreno que é *d'o político* e não *d'a política*, deve contestar e demandar o Estado; ao mesmo tempo em que se demonstrar capaz, por meio desse próprio movimento de negação, como diz Cardoso, em "aglutinar forças suficientes" de maneira a prover uma "eficácia política", elevar universais políticos[742]. Como afirma Adverse, "Maquiavel deixa para trás a convicção humanista de que a Constituição de Florença encarnava por excelência a vida livre e nos coloca de chofre na recalcitrância das coisas à

[742] É central para a filosofia lefortiana a distinção entre o político (*le politique*) e a política (*la politique*): o primeiro como uma das ciências instituídas e o segundo como o momento mesmo de instituição do social. Em suas próprias palavras: "pensar o político no sentido que damos a essas palavras provém, portanto, de uma intenção distinta daquela da ciência e da sociologia políticas, e nos obriga a interrogar nossos laços com a tradição da filosofia política" (...) "esta investigação impede que designe a política como um setor particular da vida social. Implica, ao contrário, a noção de um princípio ou um conjunto de princípios geradores das relações que os homens mantêm entre si e com o mundo"[742]. LEFORT, C. *Prefácio*. In: Pensando o político: ensaios de democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 10. Afirma ainda Lefort que algo como "*a* política tenha vindo a circunscrever-se em uma época, na vida social, tem precisamente um significado político, um significado que não é particular, mas sim geral. A constituição do espaço social, a *forma* da sociedade, a essência do que era outrora nomeado por Cidade é que está em causa com esse acontecimento. O político revela-se assim não no que se nomeia atividade política, mas nesse duplo movimento de aparição e ocultação do modo da instituição da sociedade. Aparição, no sentido em que emerge à visibilidade o processo crítico por meio do qual a sociedade é ordenada e unificada, através de suas divisões; ocultação, no sentido em que um lugar da política (lugar onde se exerce a competição entre os partidos e onde se forma e se renova a instância geral do poder) designa-se como particular, ao passo que se encontra dissimulado o princípio gerador da configuração de conjunto". LEFORT, C. *A questão da democracia*. p. 25-26.

estabilidade da forma". E conclui: "se não é, portanto, anunciando o Estado de Direito que sua obra entra na modernidade, talvez seja (...) soprando o primeiro vento das revoluções"[743].

Por meu turno, não divirjo da ideia de que Maquiavel seja um moderno, um democrata mesmo, quando, já no século XVI, e sem precisar ter assistido à queda do *Ancien Régime*, encontre-se em condições de conceber que na ausência de um Deus que pudesse organizar o mundo da política surge então, e somente então, como diz Sofia Näsström, um poder inteiramente político, para além de qualquer anteparo natural ou divino, "de tomar ou reivindicar o direito"[744]. O problema, no entanto, que Näsström encontra nessa dimensão *do político* é de se faltar um critério de modo que possamos distinguir quais são as ações democráticas das quais não são. Conforme entendo o raciocínio da autora, a "eficácia" e o "aglutinamento de forças", de uma argumentação como a de Cardoso, por exemplo, não seriam suficientes. Porque "ao se argumentar que o absoluto [a universalidade popular] consiste em reclamar ou conquistar direitos, equaliza-se o princípio da revolução com o de liberar a si mesmo de uma ordem existente de direito"[745]. Restaria assim, ainda obscuro, "de que maneira essa liberdade recentemente conquistada estaria apta a instituir uma constituição durável"; evitar que a reivindicação por direitos não chegasse a "colapsar no poder"[746], num puro poder. "O que está faltando", Näsström afirma, é então "o princípio que anima a vinculação à liberdade [the *binding* of freedom]"[747]. Enunciado de outra forma, falta a indicação de qual seria exatamente o espaço da liberdade. O que sobretudo se percebe em defensores da anterioridade *do político* sobre *a política*, na avaliação dessa intérprete, é "uma lacuna normativa"[748], um déficit normativo. Pois é apenas ao se "compartilhar esse peso" de se estar livre de um poder divino ou natural que podem os humanos assumir sua liberdade, "e isso é o que precisamente faz o

---

[743] ADVERSE, H. A matriz Italiana. In: Matrizes do Republicanismo. (Org). BIGNOTTO, N. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 111.
[744] NÄSSTRÖM, S. *The right to have rights: democratic, not political*. Political Theory. Vol. 26, Num. 1, 2014, p. 15.
[745] NÄSSTRÖM, S. The right to have rights: democratic, not political. p. 9. Colchetes meus.
[746] NÄSSTRÖM, S. The right to have rights: democratic, not political. p. 9.
[747] NÄSSTRÖM, S. The right to have rights: democratic, not political. p. 15. Colchetes meus.
[748] NÄSSTRÖM, S. The right to have rights: democratic, not political. p. 9.

direito a ter direitos”[749]; aquele primeiro e mais primordial ideal normativo do qual eu falava na última seção do capítulo passado: no limite, o direito à expressão e influência políticos. “Ao outorgar o direito de cada um à cidadania”, conclui Näsström, “estabelece-se um espaço para a liberdade, uma constituição na qual são todos igualmente responsáveis por decidir e julgar o que é certo e errado”[750].

Mas não possuem, quiçá, certa dose de razão os lefortianos quando pretendem nos rememorar de algo elementar do qual, todavia, para eles, estaríamos amiúde esquecendo-nos, a saber: de que para virem à existência as coisas precisam ser criadas, o que se daria sempre na forma da negação de outras coisas previamente engendradas? Noutras palavras, de que, por muitas vezes, por exemplo, faz-se necessário, na base da força, derrubar um regime autoritário de modo a trocá-lo por outro, por um regime de liberdade? Mais ainda, não ocorreria isso necessariamente *de fora para dentro* das *ordini* (pelo rompimento mesmo com a ordem institucional/legal), já que por demandas não contempladas pelo regime *instituído* a ser então substituído? Tudo isso faz bastante sentido. Daqui até o fim do capítulo, no entanto, um dos meus pontos será justamente o de demonstrar que não é verdade que a perspectiva *institucional/legal* não nos municie para esses momentos revolucionários (algo que é alegado por Bignotto[751]). Pois, como procurei demonstrar com o auxílio de Näsström, não é senão em nome de uma norma em específico (com vistas a estabelecer tais leis e instituições, essas pretensamente mais justas), que nos tornaremos habilitados, por via da retórica, em convencer nossos pares para entrar em combate visando à derrubada de, por exemplo, um Estado

---

[749] NÄSSTRÖM, S. The right to have rights: democratic, not political. p. 15.

[750] NÄSSTRÖM, S. The right to have rights: democratic, not political. p. 15.

[751] Afirma Bignotto que “pensar a ação na cena pública apenas a partir do contexto legal das instituições reconhecidas como legítimas” (...) “pode fazer sentido se nosso interesse se limitar à análise da vida política das sociedades capitalistas que conheceram, nas últimas décadas, uma grande estabilidade em suas regras de conduta e um avanço considerável no terreno das liberdades individuais”. Não lhe parece, contudo, prossegue ele, “que esse seja um modelo inteiramente adequado para abordar a difícil questão da liberdade em sociedades periféricas”. BIGNOTTO, N. *Problemas atuais da teoria republicana*. p. 27-28. O professor da UFMG quer com isso fazer alusão a sociedades ainda por realizaram a transição democrática, mesmo a jovens democracias não completamente consolidadas (como o Brasil), e paradigmaticamente a momentos da história como aquele em que Roma concretizou a transição de um regime monárquico ao regime republicano de governo; momento de fundação “no qual nem mesmo as leis servem de referência”[751]. BIGNOTTO, N. *Problemas atuais da teoria republicana*. p. 37.

tirânico, ou mesmo para a transformação gradual de um Estado conservador. Dessa maneira, toda a ideia de certa conciliação que penso haver entre o republicanismo conflitivo e o republicanismo institucional é que não há teoria sem leis e normas, porquanto não há teorias e normas que estejam para além da história: ela mesma, a história, como se sustentou no primeiro capítulo dessa tese, a formulação de uma narrativa explicativa (normativa) da passagem do passado ao futuro, sempre a partir do presente. E se toda a ideia é de resguardar os cidadãos do domínio ideológico e da vontade arbitrária de quem quer que seja, o mais interessante é mesmo de já sempre se mover num ambiente normativo: colocar as normas (leis e instituições) sob um inesgotável escrutínio público, em um espaço regulado pela abertura e acessibilidade à manifestação de todos.

Nesse sentido, é desconcertante (talvez mesmo perturbador) perceber como a justificação lefortiana para o conceito de liberdade – o direito de uma coletividade em romper com uma dada ordem legal/institucional, isto é, em se apresentar como uma *força* universal e trans-histórica – traz à frente uma modalidade argumentativa muito parecida com a justificação kantiana/rawlsiana à legitimidade das decisões do Estado: aquela para a qual estaria autorizado o Estado a agir desta ou daquela maneira caso fosse o modo que hipoteticamente agiria todo ser racional. Como diz Kant na formulação de seu imperativo categórico: "age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal"[752].

Diferentemente disso, uma das conclusões a que chegarei do republicanismo de Maquiavel é de que: (i) para aqueles que, como ele, entendem a associação humana enquanto marcada pelo conflito de interpretações (do qual o embate dos que querem impor e dos que estão abertos ao debate representa um paroxismo); mais ainda, (ii) para aqueles que entendem a formatação do Estado como um meio transitório e contingente; para todos aqueles, enfim, que pensam sob essas balizas, não se poderia deixar de inferir o seguinte: (iii) que a ideia de um conflito existencial entre o *dentro* e o *fora* do Estado não corresponde a uma continuidade natural de nada disso, portanto, não também a melhor maneira possível de propiciar com que o

[752] KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2004, p. 421 (Originalmente de 1785).

dentro (a classe política) se comunique e seja influenciado por quem está *ao lado de fora* (a sociedade). Assim, longe do espaço institucional/legal configurar o avesso da criação às demandas inéditas, um tal espaço aberto a todos (como quer o próprio Lefort, o "poder como um lugar vazio"), configuraria a condição de possibilidade para a resistência extrainsitucional a certas ordens do Estado tanto quanto à pressão extrainstitucional por demandas novas.

Isso é o que intenciono tornar ainda mais claro quando se passar a abordar, nas próximas seções desse capítulo, o trabalho de outros intérpretes que seguem por caminhos parecidos com esse que acabei de propor.

4.2 A crítica de John P. McCormick: republicanismo como instituições específicas de classe plebeia

Em 2011, John P. McCormick lançou seu celebrado livro *Machiavellian Democracy*, fruto de cerca de uma década de estudos dedicados à filosofia política do pensador florentino. Penso que não seria exagero afirmar que desde a década de 1970 – quando então a crítica maquiaveliana viu nascer as interpretações de Skinner, Pocock e Lefort – um estudo sobre Maquiavel não causava tanto impacto, ao propor uma leitura inovadora dos textos do secretário. E o que há de tão original na interpretação de McCormick? A tese de seu livro é tão forte quanto polêmica. Mais do que um comentário, McCormick chega mesmo a elevar uma acusação, qual seja: antes de Maquiavel, segundo ele, a teoria republicana jamais houvera contado com um acento popular, democrático. E por que isso aconteceria, em sua visão? Nas palavras deste professor da Universidade de Chicago,

> eles [os republicanos] apreciam a participação popular muito menos do que providenciam políticas públicas que supostamente beneficiam o povo de modo geral ou buscam o bem comum. Autorização mínima, ou no melhor dos casos, indireta, e contestação expandida da elite governante por cidadãos comuns, eles supõem, são suficientes para promover e proteger a liberdade do povo[753] (...) Olhando para trás ao longo do tempo, correntes dominantes da prática e da teoria 'republicana' – de Aristóteles a Guicciardini e Madison, de Esparta a Veneza e à fundação Americana – alçaram ao poder elites econômicas

[753] MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 141. Colchetes meus.

> e políticas acima de cidadãos comuns, afastando os primeiros do alcance do povo[754].

Para McCormick, não restariam dúvidas de que a teoria republicana, seja clássica ou moderna, com exceção a Maquiavel, é aliada histórica dos defensores de um *governo stretto*. Nesse sentido, ele ainda diagnostica: "o republicanismo tem justificado sérios constrangimentos e constrições da democracia ou *governo largo*; tanto no antigo como nas novas formas de *governo stretto* concedeu-se aos poucos o predomínio sobre os muitos, de fato politicamente 'incluídos', ainda assim, contudo, em situação de subordinação"[755].

Com essas palavras, o professor americano indica que, em seu livro, os objetivos são ao menos dois. (i) Demonstrar como os pensadores republicanos da tradição (tais quais Aristóteles, Cícero, Guicciardini e Madison) se encontram relativamente próximos de republicanos contemporâneos como Quentin Skinner e Philip Pettit; (ii) além de revelar como ele próprio, McCormick, por intermédio da leitura de Maquiavel (de uma leitura supostamente mais adequada que aquela efetuada por Skinner e Pettit), está distante de todos: de Skinner, Pettit e dos demais republicanos da tradição.

♦ ♦ ♦

À primeira vista, o fundamento da crítica de McCormick a Skinner e Pettit parece estar bem próximo à conhecida avaliação de seguidores de Claude Lefort endereçada a essa mesma dupla de autores anglo-saxões. Em grandes linhas, Pettit acompanharia Skinner em sua interpretação acerca do desejo do povo em Maquiavel, recoberto fundamentalmente por uma modulação do que se convencionou chamar de liberdade negativa: a ausência de impedimento externo para a ação e propriedade individual.

Pois bem, de acordo com intérpretes como Bignotto, Adverse, Barros, Cardoso e McCormick, nesse horizonte de Skinner e Pettit, o desejo de liberdade popular seria reduzido a um ajuntamento de desejos individuais (o povo entendido como massa ou multidão), um conceito "abstrato"[756]. E por que

---

[754] MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 141.
[755] MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 142.
[756] MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 146.

abstrato? É que ao subsumir a teoria do conflito social entre grandes e povo a uma noção finalista de liberdade individual, a dupla de autores anglo-saxões equalizaria tais desejos antagônicos a partir de uma noção antropológica ausente da teoria política do florentino – a qual seria, ao invés disso, essencialmente socioconflitiva. De modo que, para Lefort e McCormick, o que se deveria aprender com o conflito social, tematizado especialmente nos *Discursos*, é que o desejo dos grandes é muito mais pernicioso à manutenção da liberdade do Estado que o desejo do povo. Skinner e Pettit se fixariam nas passagens dos *Discursos* em que Maquiavel trata de um desejo de segurança do povo (a segurança de sua pessoa e propriedade) e se esqueceriam das passagens (com muito mais peso na arquitetônica do livro) nas quais o desejo popular contribuiria diretamente para a liberdade pública da cidade, mais do que isso, ocasiões em que Maquiavel deixaria claro que é no desejo popular que se pode encontrar a possibilidade de uma ação política por não-opressão. Daí por que, ademais, o florentino consagraria, no capítulo V daquele livro, a guarda da liberdade aos *muitos*.

Mas e quanto a Pocock? Do autor de *Machiavellian Moment*, McCormick nada pronuncia? Acerca de Pocock, McCormick locuciona menos do que sobre Skinner e Pettit, é certo; porém, sim, ele disserta também sobre Pocock. Para McCormick, o autor de *Machiavellian Moment* possui o insuperável mérito de trazer a matéria da finitude temporal – isto é, a temática da contingência – para o primeiro plano de análise da república, algo que não acontecia antes de seu grandioso estudo de 1975. Afirma McCormick que

> embora eu jamais desprezarei os inovadores pensamentos maquiavelianos sobre a contingência política, sugiro que se olharmos para além dos temas do existencialismo republicano [nos quais se concentra Pocock], observaremos que o moderno governo popular é institucionalmente e socioeconomicamente muito mais guicciardiniano que maquiaveliano. Um importante subtexto do livro de Pocock, nunca tornado explícito, é que os modelos políticos mais igualitários propostos, por exemplo, por Savonarola, Giannotti e especialmente Maquiavel, perderam para o modelo guicciardiniano[757].

McCormick pretende dessa forma evidenciar que o tema da finitude temporal em Pocock não faz senão eclipsar o que, para Maquiavel, constitui “a

[757] MCCORMICK, J. Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School’s ‘Guicciardinian Moments’. p. 620. Colchetes meus.

maior fonte de tal finitude: o conflito de classe”[758]. O fato de que Maquiavel “argumentava que um regime de maior inclusão popular poderia melhor suportar as contingências políticas da fortuna do que os regimes sob domínio das elites”[759]. E Pocock, McCormick concede, está ciente de tudo isso. A McCormick, contudo, causa espanto que, a se levar em conta a flagrante circunstância de que o modelo popular maquiaveliano não venceu na história do republicanismo atlântico o qual Pocock se propõe a contar (da Itália, passando pela Inglaterra e chegando até a América), por que então da eleição em batizar esse recorte temporal de *Momento Maquiaveliano* e não de *Momento Guicciardiniano*?

Como se disse, McCormick não denega que a interpretação de Pocock contemple “os Discursos como uma ‘teoria democrática’”[760]. A sua única desavença com relação à interpretação democrática de Pocock seria que “a idiossincrática tese do existencialismo político serve para confundir o verdadeiro legado do republicanismo florentino para o moderno governo democrático – na realidade, elitista – e torna difícil reconhecer o que é mais promissor da potencial contribuição maquiaveliana para as circunstâncias contemporâneas, qual seja, uma democracia antielitista”[761]. E, assim, apesar de “isso não sugerir”, afirma ainda McCormick, “que Pocock seja simpático ou pretenda de algum modo mascarar o elitismo do republicanismo guicciardiniano”[762], faz com que ele “esteja mais preocupado com o animismo popular nas relações internacionais, isto é, com a guerra, a qual auxilia a república a melhor assegurar-se com a fortuna e situar-se a si mesma no tempo”[763]. Para McCormick, tudo parece então se passar como se, realmente, Pocock tivesse vislumbrado no horizonte maquiaveliano a importância da inclusão popular em instituições de acento plebeu; “mas seu entendimento [o

---

[758] MCCORMICK, J. Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School’s ‘Guicciardinian Moments’. p. 620.
[759] MCCORMICK, J. Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School’s ‘Guicciardinian Moments’. p. 622.
[760] MCCORMICK, J. Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School’s ‘Guicciardinian Moments’. p. 623.
[761] MCCORMICK, J. Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School’s ‘Guicciardinian Moments’. p. 624.
[762] MCCORMICK, J. Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School’s ‘Guicciardinian Moments’. p. 624.
[763] MCCORMICK, J. Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School’s ‘Guicciardinian Moments’. p. 626.

de Pocock] da proeminência popular em tal teoria parece estar confinado", conclui McCormick, "ao crucial papel do 'cidadão soldado' no pensamento de Maquiavel – um papel que é muito mais do soldado que do cidadão no relato pocockiano, uma vez que ele quase exclusivamente enfatiza a inclusão popular nos preparativos da guerra [*war-making*] antes do que na elaboração das políticas públicas [*police-making*]"[764].

Já no que concerne à interpretação de Skinner, como os lefortianos brasileiros, McCormick se concentra nos textos em que esse historiador de Cambridge aborda diretamente Maquiavel, ou seja, em seus escritos dos anos 1970 e 1980, nos quais, como já sabemos, o autor das *Fundações* ainda não havia aderido à interpretação mais sofisticada de Pettit. Diferentemente dos lefortianos brasileiros, entretanto, McCormick estará bastante atento às aventuras (ou desventuras) do ideal pettiteano de não-dominação, com o qual Skinner a partir de certo momento veio a subescrever – um ideal de liberdade perfeitamente maquiaveliano, até mesmo para McCormick – em tensão, no entanto, com a sua própria realização por um determinado desenho institucional – que é uma para Maquiavel (no século XVI) e outra para nós (nos séculos XX e XXI). Para McCormick, a situação seria então que Pettit e o último Skinner bem teriam compreendido o ideal maquiaveliano de liberdade: a ausência de interferência arbitrária, o direito de todo e cada cidadão em influir nas decisões políticas. Todavia, que o desenho institucional de Pettit, como se verá mais adiante, segundo McCormick, esteja sobretudo focado em dispositivos de inspiração jurídica e elitista (pretensamente imparciais), revelaria então uma contradição ou descompasso entre o ideal de não-dominação, tal como reclamado pelo próprio Pettit, e seus meios constitucionais de realização. Depreendo isso não apenas porquanto McCormick não se furta em empregar afirmativamente o conceito de "não-dominação"[765] (o que menos importa, na verdade), e sim porque, ao declinar seguir pelo comunitarismo pocockiano, como (o último) Skinner e Pettit,

[764] MCCORMICK, J. Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's 'Guicciardinian Moments'. p. 623. Colchetes meus.
[765] MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 168.

delineará o desejo popular por liberdade como “uma postura política ativa ‘não-natural’, mas aprendida”[766].

♦ ♦ ♦

Para os impasses da democracia dos dias atuais, o instigante escrito de McCormick, como bem define Vatter, é bastante claro em defender o seguinte mote: o pressuposto do republicanismo contemporâneo precisa ser “corrigido por mais populismo”[767]. Pois afirma McCormick que os autores do passado nos quais Pettit e Skinner foram buscar o ideal de ausência de domínio arbitrário fizeram o bastante para providenciar a autonomia externa do Estado republicano, mas não a sua autonomia interna: isto é, a capacidade de seus próprios cidadãos em se autogovernarem. “Tivesse Pettit e os demais republicanos inclinados ao progressismo”, diz McCormick,

> querido elaborar uma teoria da democracia mais substantiva, eles deveriam qualificar significativamente sua relação para com o republicanismo tradicional, o qual com sucesso promoveu a liberdade como não-dominação quando desafiava o exercício do poder monárquico arbitrário, mas que exibiu manifestamente baixo resultado no arrefecimento da dominação exercida por elites socioeconômicas e elites políticas no interior das repúblicas; e daí então deveriam teorizar e abertamente endossar instituições de autorização e contestação política que empoderassem diretamente o povo para decidir as matérias de política pública, tais como julgamento e legislação[768].

Ora, para esse intérprete, o republicanismo *que não é o tradicional*, e que por isso mesmo se encontraria em condições de endossar tais instituições plebeias, é aquele de Nicolau Maquiavel, retratado especialmente em seus *Discursos à primeira década de Tito Lívio*.

De acordo com McCormick, “a liberdade para Maquiavel depende de instituições que respondam e mesmo encorajem uma disposição popular de suspeitar dos ricos e proeminentes membros da cidade e governantes, beirando a animosidade”[769]. A grande aposta do florentino, garante-nos o autor de *Machiavellian Democracy*, seria então de depositar todas as esperanças republicanas em instituições específicas de classe plebeia. É o que, na visão

[766] MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 146.
[767] VATTER, M. The quarrel between populism and republicanism: Machiavelli and the antinomies of plebeian politics. p. 243.
[768] MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 168.
[769] MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. VIII.

de McCormick, estaria por trás da defesa das instituições romanas nos *Discursos*. São elas: o tribunato da plebe e seu poder de vetar leis que agridam a plebe, as assembleias populares (lideradas pelos tribunos) com poder de criar leis tanto quanto as assembleias da nobreza, bem como o poder dessa mesma associação popular em julgar os crimes políticos em última instância.

Animado pela escavação desse material historiográfico, McCormick ensaia então uma proposta de reforma das instituições representativas de nosso tempo, uma teoria de governo de iluminação maquiaveliana. Em grandes linhas, essa possível reforma estaria baseada em duas paragens fundamentais: (i) uma mistura entre eleição e sorteio para a composição do parlamento, (ii) além da ousada proposta de um tribunato da plebe revisitado. Nesse segundo caso, tratar-se-ia de uma mini assembleia popular, alocada no interior das instituições, cuja forma e prerrogativas seriam basicamente as seguintes: cinquenta e um tribunos eleitos anualmente via sorteio e teto individual/familiar de renda, com poderes de vetar leis, propor referendos e iniciar processos de impeachment[770].

♦ ♦ ♦

Para oferecer e fazer convencer o público acerca do poder, mesmo da necessidade, de sua proposta institucional, McCormick parte do contraste com o que os demais republicanos propõem, notadamente Pettit. Assim, sobre a teoria democrática contestatória de Pettit, elaboradas a partir dos conceitos surgidos em diálogo com a historiografia republicana e maquiaveliana de Skinner, avalia McCormick que

> ao focar rigorosamente em eleições, e por muito ignorar práticas participativas mais intensivas e extensivas, Pettit, como Skinner, inapropriadamente entende a noção maquiaveliana de liberdade como estritamente negativa. Mais ainda, conscientemente ou não, Pettit lança mão de preferências aristocráticas do [típico] republicano filósofo-estadista (como Cícero) ao estatuto do 'republicanismo' como tal, enquanto ignora as aspirações muito mais democráticas da tradição de participação da plebe ou do republicanismo das Guildas[771].

[770] Cf. MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 170-189.
[771] MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 147. Colchetes meus.

O fato de que Pettit seja descrente quanto à participação popular ativa para além do voto, é prova, para McCormick, de que a democracia de extração pettiteana não é tão democrática quanto aparenta. Pois ainda que McCormick reconheça o cuidado de Pettit em não fetichizar o sufrágio (quando o último indica modos para tornar responsáveis e responsivos aqueles que forem eleitos), afirma o crítico que aquela mistura entre eleição de representantes e contestação extra-eleitoral na teoria do pensador irlandês (a qual sumarizei no fim do último capítulo) é muito pouco para erigir uma democracia real. Não obstante Pettit enxergasse e procurasse solucionar certos problemas da política representativa por intermédio de emendas contestatórias populares, tais seriam arquitetadas em bases insistentemente indiretas e essencialmente mediadas. O que faz, sem surpresa, para McCormick, com que "a dimensão contestatória de sua teoria da democracia [nas palavras do próprio Pettit] 'conceda às pessoas comuns um controle *passivo* antes do que ativo acerca do que acontece. Se as medidas funcionam efetivamente [diz ainda Pettit], então elas asseguram não que as pessoas comuns ditem quais políticas são selecionadas e aplicadas, mas que as medidas selecionadas e aplicadas conformem-se aos interesses comuns reconhecidos das pessoas'[772]"[773]. Pettit inclusive não veria problema algum em externar que essas seriam as consequências de uma teoria da contestação suportada sobre inspirações judicializantes; para as quais as vias de contestação se resumiriam a um *ombsduman* a quem se poderia reclamar (o qual, a propósito, não teria poder de veto), o direito de apelar a cortes mais altas contra decisões judiciais ou mesmo parlamentares, e a inovadora proposta daquelas chamadas instituições despolitizantes (e que causa verdadeiros calafrios em McCormick). Sobre essas últimas, elaboradas por Pettit com vistas a remediar as dificuldades da política parlamentar, afirma McCormick:

> as justificativas de Pettit para tais instituições, as quais assumem que o povo é inconstante, desinformado, ou influenciado pela emoção ou preconceito para tomar decisões acertadas, são diretamente reminiscentes daquelas utilizadas em favor da independência senatorial de Cícero e Guicciardini, e por alguns dos fundadores

[772] PETTIT, P. *Democracy, electoral and contestatory*. In: Designing democratic institutions. Nomos XLII. (Orgs.) New York: New York University Press, 2000, SHAPIRO, I. e MACEDO, S. (Orgs.). p. 116. Apud. MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 149.
[773] MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 149. Colchetes meus.

> americanos[774] (...) o filósofo republicano [Pettit] ressoa o endosso de comissões de notáveis, as quais operam a um passo da política parlamentar e a dois passos do povo ele mesmo; um endosso que pressupõe, nas próprias palavras de Pettit, 'que é possível para certos corpos serem imparciais em matérias que a população é dividida'[775][776].

Dessa maneira, para McCormick, se é verdade que Pettit com afinco se ocupe em buscar soluções para a discriminação ética, religiosa, aborígene e de outras minorias (sendo este, talvez, o principal alvo de sua dimensão contestatória), por outro lado, "ele [Pettit] questiona acerca do problema se os financiamentos de campanhas devam ser limitados e tornados públicos, mas sem endossar nenhuma reforma específica, ou mesmo se as campanhas eleitorais devam aceitar financiamentos privados de maneira geral"[777]. Ou seja, Pettit pouco se ocuparia com aqueles que constituem, por certo, a maioria numérica, porém que integram uma minoria em termos sociológicos: os que possuem menos poder de influência e de barganha política, os não-ricos. Mas Pettit, na visão de McCormick, faria algo que é ainda pior: "insiste que a democracia contestatória não deve habilitar o povo 'em vetar decisões públicas', antes 'colocá-las em questão'[778] ao desencadear revisões ou apelos. A contestação desse tipo é mais justa e eficaz do que os vetos, Pettit sugere, porque 'empodera o povo na asserção de seus interesses percebidos, mas não os posiciona como ditadores com a capacidade individual de negar qualquer decisão pública'[779]"[780], como fariam os tribunos. Para tais considerações da teoria contestatória, McCormick retoricamente interpela: "Pettit certamente articula boas razões para rejeitar vetos exercidos por indivíduos ou 'grupos', mas e se o grupo em pauta é o *demos*, isto é, os pobres, os muitos?"[781].

Desse atualíssimo debate, parece-me possível concluir que: em grande medida, a origem da discordância entre Pettit e McCormick com relação à inserção do povo nas instituições – uma política de eleições e contestação, do

---

[774] MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 156-157.
[775] PETTIT, P. Democracy, electoral and contestatory. Apud. MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 159.
[776] MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 159. Colchetes meus.
[777] MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 154. Colchetes meus.
[778] PETTIT, P. Republican freedom and contestatory democratization. In: Democracy's Value. SHAPIRO, I. & HACKER-CORDON, C. (Orgs.). Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 178. Apud. MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 154
[779] PETTIT, P. Republican freedom and contestatory democratization. p. 180. Apud. MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 151.
[780] MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 151.
[781] MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 152.

lado de Pettit, e uma política de eleições mistas e vetos, do lado de McCormick – reside no fato de que, para o primeiro, o maior perigo para as democracias são as massas (a ditadura da maioria) enquanto que, para o segundo, o maior perigo é a desigualdade econômica e a assimetria de poder (a ditadura da minoria). O primeiro não vê problema *per se* de que haja uma minoria no poder, ao contrário do segundo para o qual esta é exatamente a maior ameaça. Com efeito, mais além do que desenhos constitucionais divergentes, o que se encontra em disputa entre Pettit e McCormick é o debate em torno à confiança no juízo popular como medida da possibilidade da participação política popular. Especificamente para McCormick, o que as repúblicas históricas e as democracias modernas devem aproveitar do cidadão comum, das massas, é justamente a sua habilidade judicativa. Devem, portanto, formalizá-la e institucionalizá-la. Ele diz:

> a preocupação compreensível de Pettit sobre a capacidade que grupos particulares possuem em deslocar e subverter o interesse comum por meio dos vetos ignora um fato saliente acerca da política republicana que os romanos, especialmente os romanos plebeus, conheciam muito bem: a influência desproporcional dos cidadãos ricos e o amplo arbítrio desfrutado pelos magistrados geralmente constituem um veto *de facto* às políticas que a maioria dos cidadãos deseja ordenar em favor do interesse comum. O veto *de facto* que as elites exercem em tais contextos, combinados com a influência desproporcional e o arbítrio desfrutado sobre as políticas ativas, tornam necessárias instituições através das quais a maioria *qua* maioria não apenas autorize políticas públicas *ex ante*, mas também vetos *ex post*[782].

Para municiá-lo no desenvolvimento da hipótese de um Maquiavel democrático (de um republicanismo *democrático*, a ponto de fazer cair por terra o republicanismo até então conhecido), McCormick se fia não apenas no aparecimento e recuperação das instituições romanas pelo florentino, como também em passagens dos *Discursos* que, a seu ver, são deveras reveladoras acerca da capacidade de juízo do povo – passagens que forneceriam a fundamentação teórica para que, quando do desenho das instituições, não se descarte a ideia de que o povo possui a competência para agir autonomamente e sem mediações *ex ante* (isto é, autoralmente para além do voto) e igualmente *ex post* (isto é, editorialmente para além da contestação judicializada). Refiro-me, especialmente, aos capítulos XLVII, XLVIII e LVIII do Livro I dos *Discursos*.

[782] MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 151-152.

Nos capítulos XLVII e XLVIII, por exemplo, Maquiavel distingue a opinião popular do juízo popular. Como resume McCormick, “Maquiavel demonstra que o povo muitas vezes afirma querer uma coisa nas tavernas, em suas casas e na rua; entretanto, ele geralmente escolhe algo bem diferente quando é formalmente habilitado a deliberar e decidir dentro dos limites de uma assembleia”[783]. Pode-se ler na conclusão do capítulo XLVIII, agora na letra do próprio florentino: “o povo não se engana nas coisas particulares, ainda que se engane nas coisas gerais”[784]. Assim, “Maquiavel sugere”, segue McCormick, “que os procedimentos formais de julgamento compelem o povo a descer da generalidade das opiniões à particularidade de suas verdadeiras preferências”[785]. Mais até do que isso, no capítulo LVIII Maquiavel chegará mesmo a dizer que o povo é veículo de uma “opinião universal”. E o faz logo após afirmar, na abertura do capítulo, que defenderá algo que “é alvo de acusação de todos os escritores”, pois “nada é mais instável que a multidão, é o que afirmam Tito Lívio e todos os outros historiadores”[786]. Mas “do defeito de que os escritores acusam a multidão”, esse é o ponto de Maquiavel, “podem ser acusados todos os homens individualmente, e sobretudo os príncipes, porque qualquer um que não fosse regulado pelas leis cometeria os mesmos erros que comete a multidão irrefreada”[787]. É o que precede o fechamento do capítulo, que assevera: “e não é sem razão que se compara a voz do povo à voz de Deus, pois se vê uma opinião universal a produzir efeitos admiráveis nos seus prognósticos, parecendo que, por alguma oculta *virtù*, ele prevê seu mal e seu bem” (...) “quanto ao julgamento das coisas, são raríssimas as vezes em que, ouvindo dois oradores de tendências diferentes e igual *virtù*, ele [o povo] deixe de seguir a melhor opinião e não seja capaz de entender a verdade que ouve”[788].

Insistindo, então, na visita da democracia do século XXI ao republicanismo de acento popular do século XVI, indaga McCormick, e não sem ironia: “em última análise, o que é mais utópico: esperar que esses mini

---

[783] MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 160-161.
[784] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. 48. Colchetes meus.
[785] MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 160-161.
[786] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. 58, p. 170.
[787] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. 58, p. 167.
[788] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. 58, p. 170. Colchetes meus.

espaços públicos tomem boas decisões ou esperar que as elites se comportem com imparcialidade e de modo despolitizado [como quer Pettit]?”[789].

Em suma, em seu *Machiavellian Democracy*, McCormick procurou demonstrar que a democracia reivindicada por Pettit é incompatível com o republicanismo de Maquiavel – demasiado inovador para ser colocado ao lado dos outros *republicanismos* da tradição. Daí por que McCormick disserte sobre uma *democracia maquiaveliana*. Astuto, McCormick passa a palavra a Pettit a fim de que ele próprio explique o que entende por democracia, e assim transpareça, mesmo sem o querer, a distância que no fim das contas o separa de Maquiavel:

> democracia não é inerentemente uma matéria coletiva (...) não é inerentemente uma matéria de controle ativo; e não é inerentemente o tipo de sistema que confina a tomada de decisão a lugares disponíveis para o escrutínio público e sua influência. Democracia não é o império do coletivo, vontade ativa do público ou de seus representantes. Antes, é um sistema no qual as coisas são organizadas de modo que o povo tenha poder coletivo eleitoral suficiente para assegurar-se contra falsos negativos, ao mesmo tempo em que desfrute não-coletivamente de poder contestatório suficiente para assegurar-se contra falsos positivos[790].

♦ ♦ ♦

Mas o autor de *Machiavellian Moment* direcionará também suas baterias contra aqueles leitores de Maquiavel que colocam a ênfase na resistência e pressão extrainstitucional sobre os recursos e procedimentos institucionais. Essa crítica ele veiculará num escrito diferente, no artigo de sugestivo título *Defending the people from the professors*. E se McCormick não cita Lefort nesse artigo, fará menção ao trabalho de outros da mesma linhagem interpretativa, como Miguel Vatter.

Vale a pena iniciar com a percepção da posição altamente combativa, mesmo ácida, de McCormick nesse trabalho, a começar pelo título; o que se explica pela autodefesa. Pois se trata, em grande medida, nisso que é algo como um manifesto seu, de uma réplica à conhecida acusação extrainstitucionalista segundo a qual todas as demais matrizes de interpretação

---

[789] MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 162. Colchetes meus.
[790] PETTIT, P. Democracy: electoral and contestatory. p. 141. Apud. MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 164.

de Maquiavel trabalhariam na edificação de uma constituição perfeita: em desvendar uma concórdia ao fundo dos desejos antagônicos de povo e grandes.

Como se pôde notar nessa seção, nada mais distante da interpretação de McCormick. Porque esse intérprete não se cansa em reiterar: o que lhe faz abraçar uma perspectiva institucionalista é a ideia de que não há democracia (ou republicanismo popular) sem a intensa e massiva participação dos muitos; de que não se poderia chamar de democracia o que não se pode dizer que esteja sob o controle do povo. E isso é o que, para ele, os intérpretes extrainstitucionalistas abririam mão em suas contribuições teóricas. Não haveria muito espaço para dúvida, na pena desses pensadores a democracia não apareceria como uma forma de poder, mas algo como o resguardo filosófico-metafísico de uma pulsão ontológica, assim descrita por McCormick: "o povo, esses estudiosos declaram, devem agir como agentes de contestação contra as forças do 'domínio' [*rule*] (isto é, corporações e atores estatais), mas não devem eles mesmos governar; se o fizessem, tornariam suas ações algo eticamente impuras e autodestrutivas na prática. Isto assinalaria, de fato, a cooptação do povo pelas matrizes do poder, uma neutralização do seu bem primordial, de sua vitalidade política espontaneamente expressa"[791]. Hannah Arendt, Sheldon Wollin e Vatter são alguns dos filósofos que, na avaliação de McCormick, se "recusam em reconhecer a política democrática como uma forma própria de poder [mesmo que variando na história], equalizando-a [então] com a anarquia, um estado de desgoverno"[792]. Para estes, decifra ainda o intérprete institucionalista, "os momentos democráticos seriam simplesmente muito raros e incontroláveis para serem formalmente regularizados em lei"; resultando em um curioso desfecho no qual "sempre em que esses democratas 'radicais' esposam essa filosofia sofisticada, eticamente pura e defendem uma visão da democracia reconstruída por uma política extática, em algum lugar Platão sorri"[793]. Maneira deveras irônica de asseverar que longe de apostar na dobradinha contingência/povo, apostam no binômio metafísica/filósofo.

---

[791] MCCORMICK, P. Defending the people from the professors. *The art of theory: conversations in political philosophy*. Vol 27, Num 10, http://www.artoftheory.com/mccormick-machiavellian-democracy/ Acesso em: 12/11/2014. Colchetes meus.
[792] MCCORMICK, P. Defending the people from the professors. Colchetes meus.
[793] MCCORMICK, P. Defending the people from the professors.

Não se trata, contudo, para o intérprete de Maquiavel em questão, de com isso afirmar que se deva ceder território ao desejo de opressão; de que se entre em acordo e compromisso com esse perigoso anseio. Trata-se de preconizar algo diferente: de que se entre em acordo com *aqueles* que desejam oprimir, de modo que aceitem regras – um domínio mesmo – no interior das quais se incluem dispositivos de obstrução à sua sanha desmedida por ascensão. Para McCormick (e para o republicanismo maquiaveliano *institucionalista* da não-dominação de modo geral), tal é o mote por trás da instauração do domínio ou império da lei em substituição ao domínio exercido por poucos cidadãos privados.

No que tange especificamente à teoria política extrainstitucional como resultante de uma leitura dos *Discursos*, McCormick destaca o trabalho de Vatter, o qual cometeria o equívoco de "insistir que Maquiavel, ao enfatizar o veto exercido pelos tribunos romanos, articula um modelo para o exercício popular como domínio negativo [*negative rule*], isto é, que o florentino recomendaria tão somente que o povo se comportasse de maneira contestatória-reativa antes do que de maneira positivamente criativa"[794]. Esse tipo de leitura, avalia ele, "ignora o fato de que a Roma de Maquiavel empoderava o povo para livremente discutir e diretamente ordenar legislação, tanto quanto para iniciar, tomar parte e decidir julgamentos políticos"[795] – tal como ele procurou ostensivamente demonstrar em seu *Machiavellian Democracy*.

Enfim, não obstante seja verdade que a soberania Estatal e as prerrogativas de cargo não possam nunca ser tomadas como absolutas, e que não somente atores políticos como também atores sociais carreguem em suas mãos um poder muito maior que os cidadãos comuns, para McCormick, o fato é que "o vácuo criado pelo descrédito da democracia 'radical' sobre as noções de domínio e controle, e de lei e instituições, permitem àqueles com mais controle em assegurá-lo e expandi-lo às expensas de todas as outras pessoas"[796]. McCormick está aberto a críticas para seu desenho institucional, e é o primeiro a alertar que sua atualização da república maquiaveliana,

[794] MCCORMICK, P. Defending the people from the professors.
[795] MCCORMICK, P. Defending the people from the professors.
[796] MCCORMICK, P. Defending the people from the professors.

aparecida no último capítulo de *Machiavellian Democracy*, "é uma proposta heurística, planejada para propósitos críticos e não necessariamente diretamente práticos; intenciona ser vagamente instrutiva antes do que estritamente prescritiva"[797]. O argumento, contudo, o qual de modo algum se poderá colocar em negociação no horizonte teórico-político desse autor americano é que "uma visão política que nega ao povo qualquer participação de comando, exceto em 'momentos extraordinários', e que para todos os efeitos brinde as elites com livre atuação na política diária, simplesmente não merece o nome de 'democracia'"[798]. Talvez de filosofia... Daí por que, para ele, da necessidade em "defender o povo dos professores", como se lê no mordaz título do seu artigo.

4.3 Acerca da minha própria recepção da recepção cambridgeana do republicanismo de Maquiavel

Nessa última seção da tese, a minha ideia é de oferecer algumas considerações acerca de minha própria recepção da recepção cambridgeana do republicanismo de Maquiavel, bem como de seu entorno, especificamente dos críticos levantados nesse último capítulo do trabalho.

Sem fazer qualquer mistério, inicio assinalando que, em relação à interpretação do republicanismo do florentino, e quanto à definição do conceito de liberdade política de maneira geral, encontro-me muito mais perto de autores como Pettit e Skinner.

Assim, ao longo de toda essa última seção, a noção de liberdade que eu buscarei fomentar é aquela mesma do último Skinner e Pettit: da liberdade como não-dominação, da liberdade como um direito à participação política. Daqui até o fim da tese, procuro mobilizar diferentes intérpretes contemporâneos que poderiam auxiliar na elucidação e aprimoramento de tal conceito, bem como procuro lançar luz em pontos da filosofia política maquiaveliana – ainda pouco desenvolvidos – os quais também, conforme acredito, teriam força para fazê-lo. Inicio com a discussão em torno à filosofia

[797] MCCORMICK, J. Machiavellian Democracy. p. 183.
[798] MCCORMICK, P. Defending the people from the professors.

política normativa contemporânea para, em seguida, mostrar como dela podem se seguir certas conclusões acerca da filosofia política do florentino.

♦ ♦ ♦

Primeiro reparo que eu gostaria de tecer. Não se pode negar, a liberdade como não-dominação porta em seu bojo algo similar ao liberalismo de Rawls e à teoria deliberativa de Habermas. Como essas duas últimas, a liberdade como não-dominação se entende por procedimentalista: "toda teoria onde o procedimento determina ele mesmo o resultado justo, isto é, onde não há concepção da justiça ou do justo independente ao procedimento"[799]. Conforme afirmei no capítulo anterior, a concepção de liberdade esposada por autores como Skinner e Pettit não exprime *conceitualmente* nada diferente que seus próprios meios de realização, *práticos*: aqueles que promovam a maximização do direito em exercer influência política, a liberdade como a coletivização das decisões, um campo de retórica e contingência. Quer dizer, a própria noção de liberdade como a procura por salvaguardar com que as leis e instituições públicas estejam abertas tanto à expressão de todos como à sua própria transformação. As leis e as instituições públicas, em suma, como uma produção interminável de liberdade.

Acontece, entretanto, que, ao apagar das luzes, como Nadia Urbinati (autora que nos fará companhia por diversos momentos dessa seção), considero que os procedimentos de autores como Rawls e Habermas se apresentam como que "a serviço da verdade"[800]; pois "a diversidade de opinião, para eles, é um fenômeno transitório que precisa ser superado", na medida em que "rejeitam a democracia procedimental em nome de um valor exterior e extrínseco"[801]. Como muitas outras, suas filosofias políticas se arvorariam, no fim das contas, em justificativas materiais ou substancialistas, ao passo que a filosofia política de alguém como Urbinati (essa sim) unicamente em procedimentos formais. Abro mão, nesse momento, de falar de filósofos como Rawls e Habermas, e concentro-me num procedimentalismo como o de Urbinati.

---

[799] LEYDET, D. Introduction. *Philosophiques*. Vol. 29, Num. 2, 2002, p. 179.
[800] URBINATI, N. & SAFFON, M. Procedural democracy, the bulwark of equal liberty. *Political Theory*. Vol. 41, Num.. 3, 2013, p. 445.
[801] URBINATI, N. & SAFFON, M. Procedural democracy, the bulwark of equal liberty. p. 451.

Para Urbinati, porque o princípio normativo da liberdade política é contingente e consequencialista coletivista, ele possui a seguinte peculiaridade, anteriormente mencionada: define-se por uma perquirição por seus próprios meios, isto é, por seus procedimentos (algo que se vai revelando pela *prática*) antes do que por oferecer uma qualidade abstrata (uma *teoria* pura), transcendente. Como interpretei do conceito de não-dominação, tal é uma noção normativa sem ser prescritiva. Ao colocar o problema nesses termos, busco fazer compreender que a distinção entre liberdade e leis/instituições é unicamente heurística; trata-se de uma disjunção *de jure*, que então não dispõe de uma separação *de facto*. Com efeito, serve ela justamente para mostrar que a liberdade é uma noção concernida com *modos* de decisão coletiva – abertura ao debate e controvérsia – nunca como uma *substância* inconteste. Daí por que a liberdade possa entoar o mesmo conceito para Maquiavel, no século XVI, e para nós, no século XXI, assim como possuir procedimentos diferentes para Maquiavel e para nós. Perceba-se: é exatamente porque não há uma substância suficiente de modo a unificar as volições humanas que tudo o que nos resta fazer é *inventar* leis e instituições, na mesma medida em que cuidar para deixar o caminho desobstruído para sua futura reformulação. Não me parece ser por outra razão que Urbinati profira:

> quem numa democracia pode definir a correção de decisões políticas ordinárias além do povo e seus representantes? A democracia é um circuito fechado, sem ponto de referência externo. Ela não precisa avançar linearmente em direção à alguma verdade; se tanto, ela é um pêndulo, que às vezes acerta e outras não. Em qualquer caso, ela pode proteger a liberdade igual se seus procedimentos são seguidos por todos. Esses procedimentos protegem a liberdade para produzir decisões moralmente erradas porque a democracia não é perfeccionista, mas desprovida de virtude[802].

No original, em inglês, “desprovida de virtude” é *virtue-less*; no sentido de que desprovida de virtude *em si*, podendo apenas artificialmente concebê-la e, portanto, requerendo periodicamente recriá-la. É o que sinaliza-nos Maquiavel ao trocar o conceito de *virtus*, em latim, carregado de todo um peso moral abstrato, por *virtù*, em italiano, a língua na qual debatiam os cidadãos comuns.

---

[802] URBINATI, N. & SAFFON, M. Procedural democracy, the bulwark of equal liberty. p. 448.

A pergunta que Maquiavel direciona aos humanistas de seu tempo é então a mesma que, com Urbinati, interponho aos democratas racionalistas do presente: e se a justiça e os direitos não forem uma "entidade ou valor existentes independentemente da percepção do observador"[803]? E se, inversamente, elas advirem do conflito de interpretações e das perspectivas múltiplas da realidade? Aí então, como afirma Adverse sobre Maquiavel, "a relação entre retórica e política se aprofunda de tal modo que não é mais possível pensá-la como um binômio, nem mesmo equacionar os termos: antes, trata-se de uma espécie de amálgama cujos elementos não podem mais ser separados"[804]. Ainda acerca dessa passagem do republicanismo clássico ao republicanismo maquiaveliano, explica o mesmo intérprete brasileiro: "a racionalidade prática pôde ser identificada como retórica, em Cícero e no humanismo, mas não o próprio domínio em que ela se manifesta. Esse domínio é o campo de provas da virtude, é o espaço em que as mais altas aspirações humanas podem ser realizadas, guardando, assim, uma 'substancialidade' ética que o impede de ser absorvido pela retórica"[805].

Eis assim a contribuição da retórica maquiaveliana para a discussão, no tempo presente, de noções como *norma*, *razão* e *deliberação*, as quais absolutamente não são deixadas de lado com a fusão entre retórica e filosofia, pois, como afirmam Fontana, Nederman e Remer:

> tal situação [da filosofia política *como* retórica], no entanto, não significa que os democratas são deixados com um simples esse/aquele: entre permanecer no duro e impiedoso conflito por poder e vantagem, no qual a deliberação livre e igual, no interior de um espaço aberto e público, é uma mera ficção, uma conveniência e instrumento estratégico de vários grupos de poder/interesse, ou continuar a aparentemente interminável busca por um ideal (moral e racional) de situação da linguagem onde poder, utilidade e paixão são excluídos, porque considerados inerentemente extrarracionais. Ao mesmo tempo, a retórica é a forma de expressão que ocupa o espaço político e teórico entre as duas alternativas. É a forma do discurso livre e público, que permite a tomada de decisão racional e deliberativa no interior de uma realidade sociopolítica definida pelo poder, conflito e interesse. O discurso político, portanto, requer da retórica se o que deseja é uma esfera pública e um espaço aberto a todos os

[803] FONTANA, B. NEDERMAN, C. & REMER, G. *Deliberative democracy and the rhetorical turn*. In: Talking Democracy: Historical perspectives on rhetoric and democracy. Eds. FONTANA, B, NEDERMAN, C & REMER, G. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2004. p. 19.
[804] ADVERSE, H. *Maquiavel: política e retórica*. Belo Horizonte: UFMG, 2009, p. 143.
[805] ADVERSE, H. Maquiavel: política e retórica. p. 141.

> cidadãos/participantes, no qual as decisões são resultado de um embate competitivo e racional pelo favor do povo. A retórica é a forma do discurso público, apta a ligar razão e poder, conhecimento e interesse, líderes e povo [806].

Pelo momento, entretanto, o mais importante para o andamento de minha argumentação é mesmo denotar que a filosofia política de alguém como Urbinati, contrastada à epistemologia social de autores como Rawls e Habermas e à metafísica social de autores como Lefort e Bignotto, ao mesmo tempo em que rejeita as duas perspectivas filosóficas, retém um pouco de ambas. Da primeira, Urbinati retém e radicaliza a feliz ideia do procedimentalismo. Com isso, no entanto, ela justamente faz do plebeísmo radical de Lefort uma espécie de majoritarismo popular temperado. Pois no contexto de uma democracia procedimental, cuja bandeira é de providenciar a liberdade igual,

> o regime da maioria maximiza a liberdade porque escolhe decisões que satisfazem as opiniões do maior número de participantes, enquanto oferece àqueles que discordam o caminho mais fácil para mudar tais decisões e providenciar mecanismos de limitação de poder que os protegem. Nessa visão, as minorias políticas são atores cruciais, não apenas assunto de legislação. Sem eles, sequer podemos falar de democracia, já que o regime da maioria requer da contraparte minoritária, a qual não apenas obedece às decisões da maioria como também criticamente analisa e, em muitos casos, as desafia, assim contribuindo para sua feitura[807].

Mais para o fim da seção, veremos como se para Maquiavel fazia todo sentido a defesa de instituições específicas de classe e uma democracia semidireta, para o mundo pós-revoluções francesa e americana, um mundo de intensa heterogeneidade interna, numa palavra, um mundo mais plural, o mais apropriado será mesmo debruçar-se em construir uma democracia representativa, um procedimentalismo eleitoral equipado com pontuais dispositivos contra-majoritários (como cláusulas pétreas da constituição, a revisão judicial de leis aprovadas pelo legislativo, a inadssimibilidade do plebiscito para leis às voltas com a temática dos costumes, modos de remediar a sub-representação de grupos minoritários no parlamento, quiçá mesmo no judiciário, e procedimentos legislativos mais rigorosos, para além da maioria

[806] FONTANA, B. NEDERMAN, C. & REMER, G. *Deliberative democracy and the rhetorical turn*. p. 19. Colchetes meus.
[807] URBINATI, N. & SAFFON, M. Procedural democracy, the bulwark of equal liberty. p. 459.

simples, para a aprovação de determinadas classes de leis). Por ora, satisfaço-me em destacar um fato interessante no que respeita à noção de representação e sua aproximação para com a noção de liberdade política – e tudo isso interessantemente conectado a certa fase do trabalho de Lefort.

É que não deixa de ser surpreendente que mais de uma década passada à composição de seu *Travail de l'oeuvre* – em artigos como *A questão da democracia* – Lefort tenha demonstrado captar a dinâmica entre representação política e liberdade política da maneira como Urbinati no futuro pretenderá evidenciar. Nessa sua contribuição teórica, afirma Lefort que a democracia eleitoral, o sufrágio universal, estampa "o traço revolucionário e sem precedentes da democracia"[808]. Porém, "traço revolucionário" não porque estabeleça a simples comunicação entre eleitores e eleitos, e sim porquanto "o lugar do poder torna-se um lugar vazio"[809]. Assevera o filósofo francês que aquilo que transforma o poder em lugar vazio é justamente a institucionalização do conflito, a passagem do social ao procedimento: o lugar vazio "depende do procedimento que permite um reajuste periódico. É forjado ao termo de uma competição regrada, cujas condições são preservadas de maneira permanente. Esse fenômeno implica a institucionalização do conflito"[810]. E mais, trata-se de um procedimento na base do número, de uma igualdade pensada em termos de indivíduo, de forma que para cada cabeça se conte um voto: "precisamente, quando a soberania popular deve se manifestar, o povo atualizar-se exprimindo sua vontade, são desfeitas as solidariedades sociais, o cidadão se vê subtraído de todas as redes nas quais se desenvolve a vida social para ser convertido em uma unidade para cômputo. A substância é substituída pelo número"[811]. Como esclarece Sofia Näsström, debruçada exatamente sobre o excerto acima realçado: "a instituição que supostamente consolida o povo num corpo uno para fazê-lo falar como uma só voz [isto é, o sufrágio, uma espécie de contabilidade como índice da vontade popular], na realidade faz com que o corpo do povo se desintegre [a institucionalização do conflito envia o povo para *fora* de si mesmo, estabelece a possibilidade do contraponto]. Com isso, indica-

[808] LEFORT, C. A questão da democracia. p. 32.
[809] LEFORT, C. A questão da democracia. p. 32.
[810] LEFORT, C. A questão da democracia. p. 32.
[811] LEFORT, C. A questão da democracia. p. 34.

se que ninguém na sociedade pode ser consubstancial ao poder"[812]. Vede por que, retornando agora às palavras de Lefort, "nada torna o paradoxo da democracia mais sensível do que a instituição do sufrágio universal"[813]. E por que "paradoxo"? Pois aquilo que se eleva por intermédio do sufrágio – o direito individual, o número – é o que confirma do *lado de fora* (no social) o questionamento e a contestação por todos, e *do lado de dentro* (da instituição, da lei e do poder) a possibilidade da relação com o *fora* (a sociedade); o vir-a-ser de demandas antes que a identificação completa entre o *dentro* e o *fora*. "É significativo, de resto", diz ainda Lefort, "que essa instituição tenha por longo tempo se batido, no século XIX, contra tal resistência, não somente dos conservadores, mas também dos burgueses liberais e dos socialistas – resistência que não pode ser imputada apenas aos interesses de classes: suscitava a ideia de uma sociedade doravante destinada a acolher o irrepresentável"[814].

Como se pode observar, a forma representativa de governo, a institucionalização do conflito, a democracia eleitoral, o direito individual e a regra da maioria, nada disso esgota a democracia; consequentemente salientando que a noção de *representação política* excede e vai além da simples interlocução entre eleitores e eleitos. Para falar novamente como Näsström, "a eleição é democrática não porque torna o exercício do poder visível ao povo [colocando em contato eleitores de eleitos], mas porque a carência de uma fonte identificável de poder ocasiona um processo de questionamento social. Mantém a contestação política em aberto"[815]. Tal é quando devemos reconhecer, arrisco-me a dizer, o conceito de *representação política* como enunciando o mesmo que a *liberdade política* nos dias atuais. O Estado como um espaço poroso, a ser preenchido por diferentes conteúdos, e em conexão sempre tensa com a sociedade; o que impossibilita que uma só parte da sociedade se veja em condições de ocupar o Estado, tanto quanto que o Estado decrete qual seja a natureza do social.

---

[812] NÄSSTRÖM, S. Representative democracy as tautology. Ankersmit and Lefort on representation. *European Journal of Political Theory*. Vol. 5, Num. 3, 2006, p. 333. Colchetes meus.
[813] LEFORT, C. A questão da democracia. p. 34.
[814] LEFORT, C. A questão da democracia. p. 34.
[815] NÄSSTRÖM, S. Representative democracy as tautology. Ankersmit and Lefort on representation. p. 334. Colchetes meus.

Ambiciona tudo isso revelar que, entre os anos 1970 e 1980, Lefort tenha mudado de ideia – de uma política anti-institucional tenha passado a uma política institucional? Não sou especialista na obra do filósofo francês, de modo que não saberia responder com precisão. Restrinjo-me então tão somente a pontuar que um abalizado comentador de seu trabalho recentemente alegou que, entre os seus textos dos anos 1970 e os textos dos anos 1980, encontramo-nos diante de uma defesa "forte" da democracia no primeiro caso e de uma defesa "fraca"[816] no segundo. Para mim, isso faz ainda mais sentido quando me recordo de outro comentário ao seu trabalho – este, novamente elaborado por Sofia Näsström – no qual se discrimina claros e sérios limites da contribuição lefortiana para as noções de liberdade política e de representação política. Porque, como diz Näsström:

> caso se queira tomar a representação para além da eleição, e fazê-lo de forma que anime uma forma *democrática* de governo, não é, portanto, suficiente enfatizar a falta de um detentor natural do poder na política, ou apontar para o papel da representação como força constitutiva na construção do poder popular [que é o que faria Lefort]. Faz-se preciso mostrar antes que tal representação implica num compromisso com a igualdade, ou então não há qualquer modo de enunciar a diferença entre o tipo de representação que desloca a democracia e a que a promulga[817] (...) a única razão pela qual se deixaria essa questão pendente é porque já se está comprometido com uma tese muito mais *forte* do que aquela avançada nesse artigo, nomeadamente de que há algum tipo de lógica progressiva envolvida no lugar vazio do poder. De um ponto de vista construtivo, contudo, a história não é uma história pressagiada. Ela é relacional e contingente, significando que o poder popular não possui uma existência independente às ações humanas. Ele deve ser continuamente produzido e performado se é para que se sustente ao longo do tempo[818].

Ora, não seria essa noção de *representação para além da eleição*, como quer Näsström, outra maneira de enunciar o Estado artificial maquiaveliano, do qual se falava no capítulo passado? Trata-se exatamente disso. Com efeito, a noção de representação política – de um Estado artificial, incorporação procedimental do ideal de liberdade política igual – como um feixe de ligações entre tanto um povo desintegrado e plural, quanto de indivíduos dispersos, na

---

[816] Cf. GEENENS, R. Democracy, human rights and history: reading Lefort. *European Journal of Political Theory*. Vol. 7, Num. 3, 2008.
[817] NÄSSTRÖM, S. Democratic Representation beyond Election. *Constellations*. Vol. 22, Num. 1, 2015, p. 4.
[818] NÄSSTRÖM, S. Democratic Representation beyond Election. p. 4. Colchetes meus.

acepção de que portadores de uma miríade de escolhas. O crucial então será notar que tal revisão da noção de *representação* (pois é disso que se trata em autoras como Urbinati e Näsström) provoca em cadeia, por sua vez, no trabalho dessas mesmas pensadoras, uma revisão das noções de *soberania popular* e de *direitos individuais*. Começo pela questão popular.

♦ ♦ ♦

Como brevemente se viu em momento anterior dessa tese, em linhas gerais, o conceito de legitimidade do Estado se fundamenta em realidade na ideia do consentimento popular: em um poder que pertence em última medida ao povo, aos governados. Pergunta-se, contudo, Näsström: "e quanto ao povo [em si mesmo]? Faz sentido falar numa legitimidade do povo?"[819]. Filósofos políticos como Habermas e Rawls, uma vez que operam com a noção do consentimento racional (seja concernente a um lugar objetivo de fala racional, como para o primeiro, seja concernente a um exercício racional subjetivo, como para o segundo), explica Näsström, acabam por "desenhar uma linha Maginot entre, de um lado, a história, e de outro, a legitimiação"[820]. Com esse corte, "o propósito é de demonstrar que a questão inicial [uma legitimidade popular] está mal colocada e que não há algo como um povo 'legítimo'"[821]. "Quem será incluído no povo", prossegue deslindando Näsström sobre a ideia desses autores, "não é uma questão democrática, mas histórica. Ela resulta das forças contingentes da história. Ao discutir o povo, nós não temos opção diferente que a de assumir a posição do historiador"[822].

Todo o ponto a ser evidenciado nesse momento é que lá onde Rawls e Habermas enxergam uma cissura entre filosofia política e contingência histórica – de acordo com eles, tanto um problema a ser evitado como uma falsa questão filosófica –, Näsström vislumbrará uma mina de ouro, a confluência dos dois: entre contingência histórica e filosofia política. Corroboro as palavras da autora quando diz:

---

[819] NÄSSTRÖM, S. The legitimacy of the people. *Political Theory*. Vol. 35, Num. 5, 2007, p. 624. Colchetes meus.
[820] NÄSSTRÖM, S. The legitimacy of the people. p. 625.
[821] NÄSSTRÖM, S. The legitimacy of the people. p. 625. Colchetes meus.
[822] NÄSSTRÖM, S. The legitimacy of the people. p. 625.

> a impossibilidade do povo em fundamentar sua própria constituição faz parte da teoria da legitimidade. O critério da legitimidade não é adicionado em um todo coerente. Ele contém uma lacuna [*gap*], ou o que Claude Lefort descreve como 'a dissolução dos marcos de certeza'[823] – um momento de contingência que garante a continuidade do projeto democrático. Contrariamente ao que é assumido por muitos teóricos liberais e deliberativos da legitimidade, a lacuna na constituição do povo não é, portanto, um problema. É algo *produtivo*, um dispositivo generativo que auxilia a promover novas reivindicações por legitimação[824].

Desta feita, o objeto ao que o povo fornece seu assentimento (aquilo que fundamenta a legitimidade do Estado) não é algo que esteja para além do povo mesmo, uma razão ou deliberação a ser encontrada em lugar diferente do que em seu próprio acontecimento histórico-filosófico. Numa teoria da democracia como a que nos oferece Näsström, o povo descobre-se, pois, como objeto de si mesmo. "O povo não é mais a fonte da legitimidade, mas o *objeto* dela (...) tornar-se povo é tudo o que diz respeito à legitimidade. É o que põe a questão contínua pela legitimidade"[825].

Autores como Chantal Mouffe e Claude Lefort, admite Näsström, já há algum tempo vêm chamando a atenção para esse paradoxo da teoria da legitimidade popular, "sublinhando que a busca pelo consentimento solapa a natureza contingente, produtiva e acima de tudo política do povo"[826]. Entretanto, porque esses filósofos compreendem o povo enquanto agente da contestação unicamente, de Näsström eles diferem quando esta faz da impossibilidade de fechamento da natureza popular momento da moderna teoria do consentimento popular. Pois da teoria do consentimento – de uma ideia de soberania popular – Näsström não abdicará; o que para ela seria o mesmo que renunciar a um regime de controle popular, da consulta periódica e procedimental às massas, da elaboração de um espaço de maximização de sua expressão. "É precisamente porque nós aderimos ao princípio do consentimento", diz a intérprete, "que o desacordo em torno à constituição do povo possui força produtiva"[827].

---

[823] LEFORT, C. A questão da democracia. p. 34. Apud. NÄSSTRÖM, S. The legitimacy of the people. p. 626.
[824] NÄSSTRÖM, S. The legitimacy of the people. p. 626.
[825] NÄSSTRÖM, S. The legitimacy of the people. p. 641.
[826] NÄSSTRÖM, S. The legitimacy of the people. p. 627.
[827] NÄSSTRÖM, S. The legitimacy of the people. p. 627.

E se para alguém como Lefort a linguagem popular dirije ao que entendo como uma liberdade do tipo positiva, a um espécime de ação como o autenticamente popular, a linguagem do povo em Habermas e Rawls aparece apenas como uma metáfora, de um agente coletivo inapto em emitir ou agir como uma só voz. Mas não era esse último adágio, de Rawls e Habermas, o exato parecer de Pettit quanto à ação popular: em seus próprios termos, do povo como incapacitado de estabelecer uma "agência coletiva", tão somente uma "ação conjunta"? Sim, era. É o que, a meu ver, colocará em rota de colisão seu promissor conceito de liberdade como não-dominação (regido pela ideia de expressividade popular) com sua teoria de governo contestatória (regida pela ideia da passividade popular). Em poucas palavras, todo o problema com Pettit, relativamente ao seu desenho institucional, estará em depositar suas principais fichas em dispositivos contra-majoritários, e dentro desse universo, especialmente nos chamados canais contestatórios, de inspiração mais jurídica do que política.

É mesmo deveras curioso notar como autores tão distantes como Lefort e Pettit recusarão ambos, em nome de coisas diferentes, a noção de soberania popular. E o mais espantoso: o primeiro o fará em nome de certo comunitarismo, e o segundo exatamente para dele fugir. Particularmente sobre Pettit, ao que sobretudo ele não me parece se atentar é o fato de que entre a soberania comunitarista (uma espécie de rousseauísmo, um império da vontade da maioria) e as concessões de sua teoria de governo ao racionalismo de filósofos como Habermas e Rawls (um racionalismo consensualista), encontra-se ao menos mais uma alternativa: como vim tentanto ganhar com o seminal auxílio de Näsström e Urbinati nas últimas páginas, tal alternativa responde pela conciliação entre razoabilidade, deliberação e pluralidade na indeterminada e inconclusa ação conjunta popular (a qual, de fato, não constitui uma *agência*, e é o que exatamente faria dela uma ação democraticamente produtiva). Não à toa, declarará Urbinati: "o objetivo não é" (...) "reafirmar o governo direto pelo povo [isto é, a democracia direta, como em Rousseau], mas divulgar e denunciar a distância entre a ação 'real" e a 'legal', e finalmente reivindicar um reequilíbrio da comunicação entre os polos das instituições do Estado e da sociedade. Isso destaca as duas faces da representação: procedimental (a autorização eleitoral) e política (a adesão reflexiva à

sociedade ao longo do tempo) – e argumenta pela permanência da *presença* do povo soberano na forma de juízo político antes do que da vontade"[828]. De um lado, então, Urbinati impulsiona uma crítica ao majoritarismo do tipo rousseauísta, enquanto que, de outro lado, mantém a tese de um majoritarismo qualificado: embasado decerto na instituição do sufrágio, mas que vai além dele. Explico melhor.

Para pensadoras como Urbinati e Näsström, e eu concordo com elas, a democracia direta – o assembleísmo, no qual a maioria decide sobre tudo ou quase tudo – perfaz mais do que um regime de governo. Pois, mais do que constituir uma forma procedimentalista, o assembleísmo procura fazer justiça a uma forma de vida (a uma substância, uma matéria). Ele conflagra a política (a *vita activa*, um animalismo político) como um dever para todos os humanos; por conseguinte, interdita variadas outras sortes de sociedade, restringindo assim, com bastante vigor, os limites de transformação desta.

Poderíamos, no entanto, reflexionar numa outra fundamentação possível para essa forma direta de governo, a que me parece ser a de McCormick. Pois o arrazoado desse intérprete americano toma a seguinte configuração: para ele, ainda que não adotássemos o ideal positivo de liberdade, seria possível concluir pelo regime direto ou semidireto de governo como a melhor e mais viável alternativa para a sociedade pluralista em que vivemos. Afinal, e aqui estou tentando pensar ainda com a cabeça do professor da Universidade de Chicago, mesmo numa democracia em que a eleição esteja conceitualmente localizada no centro, chega-se a defender (como faz até mesmo Pettit) certas ações afirmativas exclusivas: como cotas em instituições de ensino, no serviço público de maneira geral, até mesmo na esfera legislativa e judiciária. Por que então não sugerir – continuo a indagar *à la* McCormick – algo como um tribunato da plebe revisitado, uma instituição de classe plebéia? Qual é o crime disso?

O problema, creio eu, nesse caso, é que no afã de corrigir a hiper-representação de grupos socioeconômicos, McCormick arrisca muito seriamente em recair no pior aspecto do assembleísmo comunitarista: no fato de que a reboque com ele vem toda uma imposição de interpretação do

[828] URBINATI, N. Continuity and rupture: the power of judgment in democratic representation. *Constellations*. Vol. 12, Num. 2, 2005, p. 198. Colchetes meus.

mundo, de certo estilo de vida. Num contexto completamente díspar àquele de cidades antigas como Roma ou Atenas, onde a comunidade era diminuta, bem menos complexa e muito mais homogênea, penso ser um preço muito alto a ser pago esse de enfrentar as elites socioeconômicas sob o risco da superposição dos modos de vida da maioria. Recordemos como, mais do que viabilizar a eleição, à representação é indispensável "dar expressão a uma pluralidade de opiniões e promover acordos entre elas"[829]. Ou, dito de outra maneira, da noção de representação política – com suas regras de partido, de (bi) cameralismo, além de outros procedimentos eleitorais e legislativos, mesmo em sua interface com o executivo e o judiciário – não se exclui a aspiração por um funcionamento racional e deliberativo. O que nela se perspectiva e problematiza, com efeito, é tão somente um suposto consenso sobreposto e ideal, a partir do qual deveríamos (como afirmam alguns filósofos) orientar todos nossos aparatos procedimentais. Conforme explica Urbinati, o consenso não pode ser o ponto de partida (de uma necessidade abstrata: puramente *ética*), mas, sim, o ponto de chegada (em decorrência de uma série de intermediações ético-*políticas*: historicamente contingentes). Deslinda ainda a pensadora italiana que deve a *vontade* andar de par com o *juízo*; ao ir além da decisão e da eleição, conferindo sempre vazão a uma opinião que se transforma com o tempo; porém, sem deixar com que os ganhos democráticos e pluralistas do passado sejam como que num estalo revertidos no tempo presente. Ela afirma:

> um representante político é único *não* porque substitui o soberano na aprovação das leis, mas precisamente porque ele *não* é um substituto para o soberano ausente (a parte que substitui o todo), uma vez que ele precisa ser constantemente recriado e estar dinamicamente em harmonia com a sociedade para aprovar leis legítimas. Com base nisso, é correto afirmar que a democratização e o processo representativo compartilham uma genealogia e não são antitéticos. O juízo e a opinião são sedes da soberania tanto quanto a vontade, se *admitirmos* a soberania como correspondendo a uma *temporalidade ininterrupta* e a influência incalculável dos princípios e ideais básicos concernentes ao interesse geral, que transcendem os atos de decisão e eleição. Essa reflexão me leva a sustentar que a representação estimula um ganho de política em relação ao ato sancionador pelo qual os cidadãos soberanos ratificam e recapitulam, com regularidade cíclica, as ações e promessas de candidatos e representantes. *Representatividade* e *defesa* são as expressões desse ganho e

[829] BELLAMY, R. *Liberalismo e sociedade moderna*. São Paulo: Editora UNESP, 1994, p. 19.

> marcam o vínculo inevitável, ativado pelo processo eleitoral, entre o lado de dentro e o lado de fora das instituições legislativas[830].

Posto que arribada numa pura contagem de votos, esclarecerá ainda Urbinati que para a democracia de participação direta "todo voto é como um novo começo"[831]; uma espécie de resolução completa das questões, que nos dificulta em ir além da votação e, então, avaliar (e reavaliar) a situação política numa visão de mais longo alcance, inclusive mais profunda. O que se esvai com tal proeminência da vontade são as ideias políticas propriamente ditas: as opiniões e os juízos (o vínculo orgânico entre o voto e um ideal político). Diferente disso, na democracia representativa, a escolha por um candidato e partido, com tais e quais características e programas políticos, faz eclodir a longa duração das opiniões, "reflete a atratividade de uma plataforma política, ou um conjunto de demandas e ideias ao longo do tempo"[832]. Algo do que a democracia direta não parece estar em condições de realizar quando faz de cada voto um evento ou acontecimento absoluto. Ao identificar a opinião e o juízo com a vontade, dirá Urbinati, a democracia direta torna-lhes carentes de "qualquer vínculo histórico com as cadeias de opiniões e decisões passadas e futuras"[833]. É o que ocorreria na atualização maquiaveliana idealizada por McCormick, o seu tribunato da plebe revisitado.

Emito, contudo, um alerta: não se trata desse modo, para Urbinati, de decretar que a participação política seja apenas instrumento – um mal necessário – para o livre gozo das liberdades individuais, como para o liberalismo. Intenta-se convencer de coisa diferente: que nem a vida ativa nem mesmo a ausência de interferência às escolhas privadas sejam traços de uma natureza humana, acessíveis por averiguação abstrato-racional. No diálogo que ora procuro entretecer com o liberalismo, isso quer dizer que o acertadamente comemorado conceito de pluralismo não pode ser, todavia, sustentado nem como um direito de natureza (como querem liberais jusnaturalistas) nem como uma pulsão humana (como querem liberais utilitaristas). Pois, em ambos esses casos, trata-se da maximização de uma pretensa liberdade natural (isto é, da completa neutralidade estatal com relação

---

[830] URBINATI, N. O que torna a representação democrática? *Lua Nova*. Vol. 67, 2006, p. 194.
[831] URBINATI, N. O que torna a representação democrática? p. 212.
[832] URBINATI, N. O que torna a representação democrática? p. 211.
[833] URBINATI, N. O que torna a representação democrática? p. 212.

aos bens individuais) que, se tomada a sério e levada às últimas consequências, provavelmente faria acarretar na opressão de modos de vidas não hegemônicos (tanto do ponto de vista dos costumes da maioria quanto do ponto de vista do domínio socioeconômico de uma minoria). Robert Nozick (liberal jusnaturalista), por exemplo, não tinha pudor algum em declarar que, para ele, a meritocracia não é uma questão liberal, uma vez que a justiça nada teria que ver com o esforço individual, menos ainda com a nobreza ou valência de qualquer caráter individual ou profissão que seja. Para Nozick, portanto, não faria sentido algum associar a noção de justiça com as de riqueza ou pobreza. Em sua concepção liberal, a justiça determinar-se-ia tão simplesmente pela *maneira* com a qual se alcançou algo como a riqueza: uma riqueza *justa* se fora adquirida sem fraude ou violência (o que me faz acreditar que, para Nozick, haveria também uma dimensão justa da pobreza). É amplamente conhecido o seu chamado *argumento Wilt Chamberlain*, segundo o qual, como o famoso basqueteiro americano que empresta o nome ao raciocínio, não haveria qualquer injustiça em se ganhar muito mais dinheiro que os demais concidadãos se acaso, como Chamberlain, se possuir um misto de sorte e habilidade ao se exercer um *métier* mais valorizado pela sociedade em que se vive; ao estar em posse de um produto (mesmo ao identificar-se a si mesmo como um produto) com mais demanda[834]. Esse é o porquê da liberdade liberal estar conectada ao conceito de ausência de interferência às *oportunidades* privadas (um ideal de liberdade subordinado às regras do mercado), e não à ausência de interferência ao *domínio arbitrário* sobre os indivíduos, como para certo republicanismo[835].

♦ ♦ ♦

Conforme procurei esclarecer ao final do capítulo anterior, o ideal da liberdade como não-dominação pode ser também descrito como um direito (e não um dever) individual à política – com ao menos dois frontispícios. Da parte

[834] Cf. NOZICK, R. *Anarchy, State, Utopia*. New York: Basic Books, 1974, p. 160-161.

[835] Neste ponto, a meu ver, surge uma boa definição do que seja a diferença entre direita e esquerda. Para a direita, a desigualdade política e socioeconômica é em certa medida algo natural, o que impõe um espectro muito frouxo à diminuição da distância entre os mais pobres e menos poderosos e os mais ricos e mais poderosos. Já para a esquerda, porque a desigualdade tem raízes históricas, amplia-se em muito o horizonte de diminuição dessas mesmas desigualdades.

do Estado, é algo como a liberdade à política que se providencia aos seus cidadãos. E, da parte do cidadão, é o próprio desejo por um complexo institucional/legal não arbitrário: por um Estado aberto à expressão e influência políticas (inclusive àqueles que escolhem por delas abrirem mão ou transferi-las a outrem, mesmo à ativamente participar apenas em determinados momentos). Disso se segue que a *virtù*, o dever republicano (o comportamento virtuoso de respeitar às leis e não impedir os demais acerca delas se expressarem, mesmo a participação mais ativa na feitura das mesmas, para aqueles que assim o quiserem) seja, de fato, um instrumento; mas um instrumento (um meio) para o Estado não-arbitrário e não simplesmente à liberdade privada (uma vez que esta não é natural em nenhum sentido). Tudo isso eu depreendo de quando alguém como Bellamy diz, por exemplo, que:

> nas sociedades pós-modernas e pós-industriais atuais, os princípios políticos liberais [os quais não são jogados fora, de maneira alguma] (...) tornam-se meras questões de foro subjetivo. Para enfrentar esta situação, o liberalismo deve transformar-se de uma ética em uma teoria política, em que o lugar central seja ocupado não pelos valores liberais [que se querem antes éticos que políticos], mas por instituições ou procedimentos capazes de dar expressão a uma pluralidade de opiniões e promover acordos entre elas [uma ética então fundada na política][836].

Nessa altura da seção, trago ao debate neorrepublicanos como Richard Bellamy e Jean-Fabien Spitz, os quais, não obstante sejam críticos de Pettit e Skinner, como eu, não deixam de reconhecer uma potência inconclusa do ideal de liberdade como não-dominação; coetaneamente então acolhendo-o e aprimorando-o. Uma posição diferente à de Urbinati que, apesar de em minha avaliação ostentar uma concepção de liberdade que corre em paralelo ao ideal de Pettit e (do último) Skinner, não o constata; tecendo apenas, por isso, a crítica e ignorando a continuidade conceitual que julgo entre os três existir.

Esse interessante episódio eu começo por desbravar ressaltando que Spitz e Bellamy possuem um cuidado muito maior que Skinner ao fazer menção aos autores da tradição liberal, evitando colocá-los todos sob a mesma rubrica conceitual. Em registro diverso ao de Skinner, que aproxima em

[836] BELLAMY, R. Liberalismo e sociedade moderna. p. 19. Colchetes meus.

demasia Rawls e Nozick[837], Bellamy traçará, corretamente a meu ver, o espaço que separa uma nova direita, de Nozick, e o liberalismo social-democrata, de Rawls. É que ao apresentar-se como partidário da chamada justiça social (do redristibutivismo e do estado de bem estar-social), o liberalismo de Rawls demonstra pretender tomar considerável distância à filosofia de Nozick (para a qual o redristibutivismo e o estado de bem estar-social representam uma verdadeira agressão à liberdade natural dos indivíduos).

E quanto à circunstância de afastamento de Rawls para com o republicanismo de Spitz e Bellamy? Afirma Bellamy que "toda noção de consenso justaposto pré-político é suspeita"[838]; mesmo aquela de Rawls a qual, não obstante parta (como a do próprio Bellamy) do ceticismo em relação a um *conteúdo* justo independente a tudo, fá-lo reaparecer, contudo, pela porta dos fundos: num *procedimento* em si mesmo tido como imparcialmente ético e justo. Como interpreta Spitz desse procedimentalismo rawlsiano, "porque somos incapazes de entrar em acordo sobre o que é justo, consideremos então como justo todo X que será escolhido numa situação justa"[839]. Para Spitz, um círculo vicioso. Dessa maneira, sejam intuicionistas (como Nozick) ou contratualistas (como Rawls), é de liberais que operam com a noção de deontologia sobre quem disserta Spitz nesse caso: comungantes de uma ética principiológica, para a qual se pode sempre separar o que é moral (portanto, válido *para todos*) do que não é.

A filosofia da liberdade de Bellamy e Spitz se define, assim, nas próprias palavras do segundo, como "uma justificação não deontológica da garantia dos direitos individuais e do pluralismo"[840]; abre-nos "a possibilidade da utilização democrática do Estado para a promoção de valores coletivos [o que eu chamava em outro momento de um utilitarismo coletivista]"[841]. Daí a ideia de um consenso por via procedimental que não é racional, natural, espontâneo,

---

[837] Skinner dirá, por exemplo, que em John Rawls e Robert Nozick encontraremos "a mesma visão 'gótica' [de Hobbes] da liberdade como um direito natural". SKINNER, Q. Machiavelli on the maintenance of liberty. p. 3. Colchetes meus.

[838] BELLAMY, R. Liberalismo e sociedade moderna. p. 446.

[839] SPITZ, J. Contractualisme et anticontractualisme: les enjeux d'un debat contemporain. *Les Études Philosophiques*. Vol. 79, Num. 4, 2006, p. 477.

[840] SPITZ, J. Contractualisme et anticontractualisme: les enjeux d'un debat contemporain. p. 479.

[841] SPITZ, J. Contractualisme et anticontractualisme: les enjeux d'un debat contemporain. p. 480. Colchetes meus.

eterno, metafísico, imparcial, necessário ou universal, senão resultado de um procedimento político; o qual se mantém de pé à medida que angarie o apoio da maioria, mas que provavelmente nunca recolherá o apoio de todos os cidadãos. “O consenso”, nessa instância procedimental democrática, esclarece-nos Bellamy,

> é um resultado do sistema político, que busca reduzir a complexidade e os conflitos da sociedade a proporções administráveis. Visto sob esse prisma realista, aplicam-se considerações mais pragmáticas que absolutistas. O objetivo importante é assegurar que, no sentido absoluto, a realização de acordos seja mais equitativa do que são justos os resultados[842] (...) desse modo, os procedimentos que permitem uma pluralidade de opiniões a serem expressas, e estimulam a sua mediação, assumem o lugar de conceitos pré-políticos de direitos e de justiça[843].

Afirma ainda Bellamy sobre a passagem dos ideais de consenso e de justiça de Rawls (o que chama de liberalismo social) aos ideais de consenso e de justiça da não-dominação (o que chama de liberalismo democrático): “o liberalismo ético e realista dá origem a duas maneiras correspondentemente diferentes de conceber a esfera pública: a democracia liberal e o liberalismo democrático. Enquanto a democracia liberal presume (ou procura criar) um consenso moral que proporcione uma estrutura para a deliberação política, o liberalismo democrático concede o lugar central a procedimentos justos que favoreçam a expressão e a conciliação temporária de uma pluralidade de ideias”[844].

Portanto, como eu afirmava no comentário a Pettit no capítulo passado, para o ideal de não-dominação a liberdade é noção constitutiva de uma espécie de teoria da justiça-*política*. Como Skinner já avisava, todo o “ponto é que a não-dominação é uma espécie de liberdade negativa”[845]: a ausência de algo sobre os indivíduos, um direito. Porém, não como a simples ausência de interferência às escolhas individuais, e sim como a ausência de domínio na promoção de acordos contingentes. Uma nova fundamentação, consequentemente, do que seja a ideia de um pluralismo de valores: criado, e sempre construção, logo, jamais uma liberdade de estatuto natural.

---

[842] BELLAMY, R. Liberalismo e sociedade moderna. p. 446.
[843] BELLAMY, R. Liberalismo e sociedade moderna. p. 453.
[844] BELLAMY, R. Liberalismo e sociedade moderna. p. 445-446.
[845] SKINNER, Q. Machiaveli on virtù and the maintenance of liberty. In: Visions of Politics. Vol. II. Renaissance Virtues. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 178.

Mas e onde é que exatamente Pettit e Skinner, por assim dizer, escorregam na construção desse inovador conceito? Como eu disse anteriormente, tal ocorre na passagem da definição conceitual à sua realização por um específico desenho institucional. E como Skinner é mais um historiador da política do que um filósófo político, é especialmente em Pettit que encontro a aludida contradição; restando para Skinner unicamente a omissão em captá-lo.

♦ ♦ ♦

É interessante perceber como na crítica de Urbinati aos chamados intérpretes neorromanos, todo o ponto é de enfocar num arquétipo político que, para eles, seria essencialmente da ordem da resistência e da contestação ao poder. Diz Urbinati que "para vindicar uma concepção republicana de governo que é baseada em direitos, mas que não é liberal, e que é apoiadora do autogoverno, mas que não é simplesmente democrática, Pettit explicou que a 'soberania do povo' visada pelo governo republicano não reside na 'autorização eleitoral', mas no 'direito de resistência'"[846].

Essas obstruções e resistências ao poder, no entanto, não transcorreriam como naquele itinerário lefortiano de uma ação política popular, isto é, como vida ativa. Diferente disso, elas tomariam uma forma algo contemplativa: da disponibilização de corpos institucionais intermediários junto aos quais o povo poderia apresentar suas queixas. Assim, na avaliação de Urbinati, mais do que um direito de resistência ao poder desproporcional de certos grupos dominantes da sociedade, no fundo, na teoria de governo de Pettit se erguiria uma arquitetura constitucional toda preparada para a resistência à própria prática política: à politização e ao partidarismo inerentes ao jogo democrático. Daí um direito de resistência como o direito de apelar judicialmente, e então do tratamento do conflito político por meio de resoluções jurídicas; que com sua "reserva de imparcialidade e reflexividade" seriam as duas qualidades "que podem corrigir a política partidária"[847]. É o que Urbinati entende de quando Pettit propõe corpos institucionais no interior dos quais, em

[846] PETTIT, P. Republicanism: A theory of freedom and government. Oxford: Clarendon Press, p. 202. Apud. URBINATI, N. Competing for liberty: the republican critique of democracy. *American Political Science Review*. Vol. 106, Num. 3, 2012, p. 615.
[847] URBINATI, N. Unpolitical Democracy. *Political Theory*. Vol. 38, Num. 1, 2010, p. 72.

suas próprias palavras, “as respostas devem ser determinadas de uma maneira despolitizada. Num caso como esse, a democracia contestatória requer que o demos, e os representantes legislativos do demos, geralmente atem suas mãos e amordacem suas bocas”[848]. Palavras fortes, convenhamos.

Já para a teoria democrática de Urbinati, como se viu, nem tanto ao céu (como no otimismo lefortiano com relação à ação popular) nem tanto a terra (como no pessimismo pettiteano com relação à habilidade política do mesmo agente). Pois, para Urbinati, não se trataria de apegar-se seja à vontade popular, seja à razão de poucos. Democracia, para ela, é alinhavar as condições para que a vontade coletiva se veja acompanhada por sua autorreflexão. Com efeito, algo muito distinto da recomendação pettiteana para que “esses espaços [os fóruns despolitizados por ele sugeridos] não sejam governados pela vontade pública, e mesmo frequentemente não sejam abertos para [nem sequer] a apreciação pública”[849]. De acordo com Pettit, desta feita, a política precisaria ser fundamentalmente praticada, como resume Urbinati, “por intermédio de cortes, tribunais e comitês monitorados, antes do que, por intermédio de partidos ou movimentos coletivos, ou finalmente assembleias legislativas e parlamentos”[850].

E quanto a Bellamy – um declarado apreciador da definição conceitual da liberdade como não-dominação –, o que tem ele a dizer sobre Pettit? Numa resenha por Bellamy redigida sobre o mais famoso livro de Pettit (*Republicanism: a theory of freedom and government*) afirma ele que, de fato, “como Pettit nota no pós-escrito adicionado à segunda edição de seu livro, a diferença entre essa perspectiva republicana e a liberal pode ser sumarizada ‘numa palavra: poder’”[851]. Como se procurou expor à exaustão no capítulo passado, a liberdade republicana não é como a liberal, a qual exige da ausência de interferência pelo Estado sobre as preferências individuais de maneira geral. Pois a percepção republicana é que nessa perspectiva liberal deflagrar-se-ia um status de cidadania compatível com a roleta russa experimentada por quem possui o status de escravo: que pode ou não ser

---

[848] PETTIT, P. Republicanism: A theory of freedom and government. p. 197.
[849] PETTIT, P. Democracy: electoral and contestatory. p. 140. Colchetes meus.
[850] URBINATI, N. Competing for liberty: the republican critique of democracy. p. 615.
[851] BELLAMY, R. Being liberal with republicanism’s radical heritage. *Res Publica*. Vol. 8, Num. 3, 2002, p. 270.

brindado com a sorte de servir a um senhor benevolente, que então lhe permite fazer as coisas que deseja. Tomando assim o caminho de uma teoria do indivíduo (de uma teoria da justiça, do direito) que pressupõe o contato com os outros, que é relacional (e não da que objetiva dele fugir, que é atomística), a liberdade republicana assume compromisso com a ideia de que nenhuma pessoa (ou grupo de pessoas) possua (m) autonomia suficiente de modo a escolher sozinha (s) quais são as interferências (isto é, a forma do poder, do domínio) capazes de manter a associação humana. Ou seja, uma associação que não permita a analogia entre o cidadão vivente de um Estado arbitrário, dominado por ricos e poderosos, e a condição do escravo, à mercê da vontade alheia. Uma noção de poder, portanto, nesse caso republicano, balizada pela aspiração ao pluralismo, por um domínio não-arbitrário: um Estado em que prevaleça a manutenção da coexistência de diferentes escolhas por pessoas com diferentes visões de mundo. "A liberdade assim se liga ao autogoverno", diz Bellamy, "de uma maneira que as teorias da liberdade positiva e do comunitarismo não o fazem, ou seja, não porque os humanos são seres políticos que podem realizar a si mesmos apenas por meio da participação no interior de certo tipo de comunidade, mas porque a única maneira de assegurar-se contra o regime arbitrário ou contra a dominação por outrem é governando"[852]. Prossegue esse intérprete na elucidação do republicanismo face ao liberalismo: "é apenas quando somos capazes de governarmos e sermos governados alternadamente que passamos a possuir um status genuíno igual com os outros e somos capazes de olhá-los nos olhos sem o menor elemento de condescendência à sua presumível superioridade social"[853].

Mas e em relação à ruptura entre Bellamy e Pettit, onde a encontramos? "Minha principal diferença para com Pettit surge", decifra Bellamy, "por ele não ter explorado esse radicalismo e realismo ao máximo"[854]. Pois se em alguns momentos de sua obra Pettit aborda a não-dominação enquanto um conceito de "liberdade como antipoder"[855], noutros afirma que a despolitização das instituições públicas são "absolutamente essenciais para o

[852] BELLAMY, R. Being liberal with republicanism's radical heritage. p. 270.
[853] BELLAMY, R. Being liberal with republicanism's radical heritage. p. 270.
[854] BELLAMY, R. Being liberal with republicanism's radical heritage. p. 271.
[855] Cf. PETTIT, P. Freedom as antipower. *Ethics*. Vol. 106, Num. 3, 1996.

alcance dos objetivos democráticos: em particular, o de assegurar que apenas as matérias comuns, de reconhecido interesse, tendam a permanecer na agenda do governo"[856]. "O sucesso dessa [última] argumentação", entretanto, reclama Bellamy, "envolve com que fossemos capazes de alcançar um produto objetivo dos 'interesses reconhecidamente comuns' e de nossa aceitação da legitimidade da corte constitucional como a sua melhor guardiã"[857]. Todo o problema, para Bellamy, é que "ambos esses elementos são duvidosos"[858]. Argumenta ele que a via judicialista, planejada como antídoto à politização da democracia, longe de evitar com que políticos inescrupulosos tomem o Estado de assalto (pois era isso o que Pettit pretendia remediar com seus fóruns despolitizados), concederia ainda mais espaço para o arrebatamento do poder. Ademais, acerca da pretensão pettiteana de com aqueles corpos institucionais intermediários trazer ao proscênio decisões deliberativas e imparciais, replica Bellamy que "poucas são as decisões puramente técnicas (...) [pois] elas normalmente envolvem juízos normativos contestáveis, e pressuposições empíricas das prováveis consequências das diferentes políticas públicas"[859]. Um consenso de experts, como o visado por Pettit, pode resultar então "da hegemonia de certa abordagem no interior de uma dada profissão"[860]; visto que "tanto em termos de acesso como de deliberação uma corte constitucional está mais propensa a oferecer uma razão pública de modo mais parcial do que uma legislatura que responde ao raciocínio de todo o público na base do voto igual"[861].

Enfim, como para Urbinati, na inteprretação de Bellamy a democracia não tem que ver com uma substância (com finalismos ou resultados), mas em proporcionar com que todos nós tenhamos voz em seus procedimentos. O "papel do processo democrático", afirma o mesmo autor, "é menos de gerar fins

---

[856] PETTIT, P. Democracy: electoral and contestatory. p. 140.

[857] BELLAMY, R. *Republicanism, democracy and constitutionalism*. In: In: Republicanism and Political Theory. LABORDE, C. & MAYNOR, J. (Orgs.) Oxford: Blackwell, 2008, p. 169. Colchetes meus.

[858] BELLAMY, R. Republicanism, democracy and constitutionalism. p. 169.

[859] BELLAMY, R. *The republic of reasons: public reasoning, depoliticization, and non-domination*. In: Legal Republicanism. BESSON, S. & MARTI, J. (Orgs.) Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 117. Colchetes meus.

[860] BELLAMY, R. The republic of reasons: public reasoning, depoliticization, and non-domination. p. 117.

[861] BELLAMY, R. The republic of reasons: public reasoning, depoliticization, and non-domination. p. 116.

com os quais concordamos [outcomes we agree *with*] (...) e mais em produzir fins *para os quais* se possa concordar [outcomes that all can agree *to*], no sentido de terem sido alcançados de maneira justa e legítima"[862]. *Legítmidade* e *justiça*, entretanto, tal como expus (mesmo defendi) nessa seção, que não portam o estatuto de conteúdos unânimes (frutos de uma teoria da justiça), porém que se situam, elas mesmas, num âmbito político e de retórica; consensuais não em razão de serem imparciais, antes porque colhidas mediante o apoio e assentimento (reflexivos) da maioria, e sobretudo mediante um procedimento que todos conhecem e possuem o acesso (frutos assim de uma teoria da justiça-*política*).

E o republicanismo de Maquiavel em meio a tudo isso que reverberei nessas últimas seções de meu trabalho? De fato, Näsström e Urbinati não desdobram nada sobre aquilo que dissertei nas últimas páginas de uma leitura dos textos do pensador florentino do século XVI. Urbinati inclusive considera que não se pode encontrar profícuo material no pensamento republicano romano e neorromano de maneira a auxiliar-nos numa reflexão democrática para o presente[863]. De minha parte, no entanto, possuo sérias dúvidas se podemos enquadrar Maquiavel nessa moldura romana clássica (do republicanismo de Tito-Lívio, de Cícero e da conjuntura sociopolítica romana de modo geral), e menos ainda no aristotelismo reformado de Pocock. Qual é o *meu* Maquiavel, então? Essa indagação me fornece um oportuno momento para realizar um balanço geral do trabalho ora em curso.

---

[862] BELLAMY, R. Republicanism, democracy and constitutionalism. p. 167.
[863] Cf. URBINATI, N. Republicanism: democratic or popular? *The Good Society*. Vol. 20, num. 2, 2011.

Considerações finais

A presente tese de doutoramento não é exatamente sobre Maquiavel, é preciso ser dito. Ela versa acerca de sua recepção por aqueles que conformam meus verdadeiros objetos de estudo: Pocock, Skinner e alguns outros de seu entorno intelectual. Assim, não obstante eu tenha investido numa mistura entre história intelectual do pensamento político (notadamente no segundo e terceiro capítulos) e filosofia política (notadamente no primeiro e quarto capítulos), confesso não estar em meu horizonte (ao menos nesse trabalho) fazer especificamente história da política do Renascimento. Posto isto, faz-se necessário deixar igualmente claro que o que ofereço, muito brevemente, nas próximas (poucas) páginas é apenas uma possibilidade de interpretação do republicanismo de Maquiavel, a qual precisaria – para ser confirmada – ser levada mais a fundo, em um estudo de muito mais fôlego. De modo que nesse fim de tese eu gostaria apenas de *sugerir* algo: que Maquiavel talvez seja um filósofo político do pluralismo e do que venho chamando de uma teoria da justiça-política.

Dessa maneira, estou de acordo com o comentador Eugene Garver quando afirma que "podemos observar em Maquiavel a origem de um pluralismo que ele mesmo não poderia ter reconhecido"[864]. Por quê? É que Maquiavel nos forneceria nítidos sinais de ter abandonado a caça por "uma teoria na qual todas as ações e valores poderiam existir"[865]. Cinco séculos passados, ao receber o republicanismo deste florentino restar-nos-ia então "perceber que o liberalismo, com sua ênfase na escolha individual e responsabilidade, e na tolerância e compromisso com os outros, é a única solução prática à pluralidade que Maquiavel eloquentemente torna inevitável para nós"[866]. Garver chega mesmo a afirmar que "a marcha de Maquiavel ao pluralismo hoje era, em retrospecto, inevitável"[867].

Maquiavel é um pluralista, justifica Garver, porque, ao abdicar de uma ética dos princípios (aquela para qual o princípio x transportaria à consequência y), traz para os meandros de seu republicanismo o

---

[864] GARVER, E. After *virtù*: rhetoric, prudence and moral pluralism in Machiavelli. *History of Political thought*. Vol. 17, Num. 2, 1996, p. 195.
[865] GARVER, E. After *virtù*: rhetoric, prudence and moral pluralism in Machiavelli. p. 195.
[866] GARVER, E. After *virtù*: rhetoric, prudence and moral pluralism in Machiavelli. p. 195.
[867] GARVER, E. After *virtù*: rhetoric, prudence and moral pluralism in Machiavelli. p. 195.

discernimento da incomensurabilidade dos valores humanos. É uma certeza abstrata, da conexão entre princípios e fins, o que então Maquiavel deixa de lado em sua teoria republicana, maledicente dos republicanismos do seu passado. “A originalidade de Maquiavel”, indica esse intérprete,

> consistia em exibir a incomensurabilidade dos valores últimos. Alcançar um bem é deixar de alcançar outro. Tornar-se um tipo de pessoa é tornar-se incapaz de ser outra. O estudo da história e dos eventos contemporâneos o convenceram que pode não haver conexão direta entre princípios e consequências (...) portanto, a inteligência prática deve ser prudente, ajustada à deliberação das mudanças particulares, não à derivação lógica dos atos a partir de primeiros princípios éticos[868].

Mas se Garver tem Maquiavel por um pensador pluralista, não o tem como democrata ou liberal. Para Garver, o individualismo de Maquiavel não é da fraternidade, mas da força; não é da cooperação e do direito individual, mas da superação e da prova da *virtù* pessoal. Maquiavel, esse leitor afirma, “é um pluralista que não toma o caminho, o qual parece natural e inevitável para nós, do pluralismo ao liberalismo, tolerante e democrático. Ele acredita que a moderação, tão associada com o pluralismo e o liberalismo, é uma receita para o desastre. Ao mesmo tempo em que louva o poder e a sabedoria do povo, consideraria a ideia de direitos básicos do indivíduo contra a sociedade, ou uma reserva de domínio privado, ininteligíveis”[869].

Todo o problema, para mim, nessa inferência de Garver é de arrolar como prosseguimento mais provável do republicanismo maquiaveliano um liberalismo o mais tradicional: da liberdade como maximização das escolhas e propriedades individuais. O que é diferente da interpretação de outro comentador do florentino, o qual prefiro, Richard Bellamy, para quem a retórica maquiaveliana está toda fundada em um ideal de liberdade política.

Bellamy a princípio toma um caminho muito parecido com o de Garver, quando diz que “o republicanismo [maquiaveliano] difere tremendamente daquele dos comunitaristas contemporâneos, os quais tendem a remover o conflito de sua comunidade e a enxergar a política como orientada à

---

[868] GARVER, E. After *virtù*: rhetoric, prudence and moral pluralism in Machiavelli. p. 195.
[869] GARVER, E. After *virtù*: rhetoric, prudence and moral pluralism in Machiavelli. p. 196.

descoberta de valores compartilhados e ideais comuns”[870]. Afirma ainda Bellamy que

> Maquiavel apreciava não apenas o conflito de interesses, mas também, como na famosa observação de Berlin, os conflitos de valores e de diferentes asserções morais. Sua justaposição, de um lado, da vida cristã com a vida pagã como mutuamente exclusivas e, no entanto, como visões morais últimas, e do outro lado, entre as avaliações consequencialista e deontológica do problema das mãos sujas [isto é, do emprego da violência], significa que ele se encontrava muito consciente dos dilemas pluralistas que previnem a realização de qualquer consenso político ou de outros princípios[871].

Em rota de colisão com Garver, no entanto, com Bellamy eu gostaria de reiterar: o pluralismo maquiaveliano é um valor político. Como esse último leitor de Maquiavel, eu acredito que o pluralismo, se fundamentado numa anterioridade da ética sobre a política, revelar-se-ia uma ideia sem futuro, mesmo contraditória. Pois, como Bellamy afirma: “política não é ética. Ela não pode efetuar o bem ou a sociedade justa, uma vez que essas são matérias sobre as quais discordamos profundamente. Tudo que se pode visar é uma sociedade livre na qual, não obstante nossos conflitos, possamos tratar uns aos outros em termos iguais, num contínuo processo de barganha e negociação para aceitar compromissos aceitáveis com os quais todas as partes possam conviver”[872].

De que “a política não seja uma ética” me parece consistir no grande lance maquiaveliano; o momento conceitual em que o secretário florentino deixa de conceber o governo misto como uma constituição *por razão*, uma obra de sábios, como acontecia com Políbio, Aristóteles e Licurgo, para tomá-la enquanto uma obra processada ao longo do tempo acidentado da história, como se passou com a cidade romana. Isso não quer dizer, contudo, que Maquiavel tenha optado por seguir o caminho escolhido pelos teóricos romanos republicanos, senão que, mais especificamente, ele tenha algo como que dilucidado e regularizado o trajeto com o qual, a bem da verdade, e não intencionalmente, a república romana atingira o sucesso. Lembremos como até mesmo Tito-Lívio é “da opinião de muitos, segundo a qual Roma foi uma

---

[870] BELLAMY, R. Being liberal with republicanism’s radical heritage. p. 272. Colchetes meus.
[871] BELLAMY, R. Being liberal with Republicanism’s radical heritage. p. 272. Colchetes meus.
[872] BELLAMY, R. Being liberal with Republicanism’s radical heritage. p. 272

república tumultuária e tão cheia de confusão que, se a boa fortuna e a *virtù* militar não tivessem suprido a seus defeitos, ela teria sido inferior a qualquer república"[873]. Mas não quero voltar agora ao tema do conflito político. Pelo momento, o mais relevante é frisar que o conflito não configura surpresa ou dificuldade intransponível para quem, como Maquiavel, está ciente em lidar com uma república situada num tempo contingencial, e com uma categoria de povo não menos indeterminada e ambivalente. Assim, o que muitos teriam deixado de notar do republicanismo maquiaveliano é que, se realmente em Roma a plebe era subordinada aos nobres, numa estrutura social que não permitia a troca de classes entre os indivíduos, o mesmo não acontecia na Florença do Renascimento. Como indica insistentemente o secretário florentino em sua *História de Florença*, a incorporação daqueles que assumem a categoria política de povo (desejo por não-dominação) e de grandes (desejo por domínio) varia em curtíssimo espaço de tempo nessa cidade; devido não somente à ascensão ou queda social como também ao fato, mais importante ainda, de que um cidadão incorporado da mesma linhagem social e familiar possa ser povo num momento da história e grande em outro; ele inclusive pode ser, no mesmíssimo tempo e espaço, grande para uns e povo para outros. Basta recordar que, na ocasião da revolta dos *Ciompi*, havia uma espécie de classe média em Florença a qual era, simultaneamente, o povo para uma elite e os grandes para o *popolo minuto* (que então reclamavam por sua inserção nos processos governamentais da cidade). Afirma Maquiavel no proêmio à *História*:

> em Roma, como todos sabem, depois que os reis foram expulsos, nasceu a desunião entre os nobres e o povo, que se manteve até sua ruína; o mesmo correu com Atenas e com todas as outras repúblicas que floresceram naqueles tempos. Mas, em Florença, primeiros 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[874].

Sobre essa relação entre Roma e Florença, o que eu exatamente busco fazer ver é o seguinte: as instituições conflitivas de Roma (instituições

[873] MAQUIAVEL, N. Discursos à primeira década de Tito Lívio. Livro I, Cap. IV, p. 21.
[874] MAQUIAVEL, N. *História de Florença*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, Proêmio, p. 8 (Originalmente de 1532).

específicas de classe) possuem os condicionantes históricos e teóricos para se verem transformadas, na conjuntura sociopolítica florentina, num espaço de acesso inconcluso, isto é, num espaço de ampliação indefinida, e não mais de conjuntos de cidadãos estanques. É claro que Maquiavel não é democrata como nós hoje pretendemos ser; há diversos direitos e garantias constitucionais que sequer estavam perto de existir no republicanismo elevado pelo florentino. Maquiavel, no entanto, poderia ser qualificado como um democrata em seu núcleo de pensamento: de uma liberdade procedimentalista, de uma ética-política consequencialista coletivista, aquela na qual é o próprio povo histórico (a sociedade) que se faz questão, que se tem como objeto de interrogação última. Combinando assim o historicismo e o agonismo da república romana com a maior complexidade social do contexto florentino, Maquiavel talvez tenha encontrado finalmente as condições de construir uma teoria do governo misto em que se tratou menos de defender instituições específicas de classe (que não deixavam de performar a solução adequada para a sua época) e mais de recomendar a ampliação da base governamental, de fazer com que mais e mais cidadãos tivessem voz e seus interesses representados. É bastante eloquente um trecho da *História de Florença*, no qual Maquiavel narra o episódio *Ciompi*, e em que ele bota na boca de um dos revolucionários a seguinte consideração:

> não deve assustar-nos a antiguidade do sangue que eles nos jogam ao rosto; porque todos os homens tiveram o mesmo princípio e são, por isso, igualmente antigos, e foram feitos de um mesmo modo pela natureza. Fiquemos todos nus, e vereis que somos semelhantes; e se nos vestirmos com as vestes deles, e eles com as nossas, vereis que, sem dúvida, nós parecemos nobres, e eles, não nobres; porque somente a pobreza e a riqueza nos desigualam[875].

A meu ver, modo retórico de afirmar que a categoria com as quais nos identificamos se encontram em constante e inacabada construção. Que a categoria de povo – de uma associação humana que é então contingente, indeterminada, plural, mesmo contraditória – seja a mais genuína temática de uma teoria que mereça o epiteto de republicana. O que muitos hoje (como

[875] MAQUIAVEL, N. *História de Florença*. Livro III. 13, p. 185.

Bellamy, Urbinati, Näsström e o autor da presente tese de doutoramento) entendem por outro nome: democracia.

Bibliografia

Obras de Pocock

POCOCK, J. *Preface.* In: Political thought and history: essays on theory and method. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

POCOCK, J. *Quentin Skinner: the history of politics and the politics of history*. In: Political thought and history: essays on theory and method. Cambridge: Cambridge University Press. 2009 (Originalmente de 2004, com mínimas modificações na republicação de 2009).

POCOCK, J. *O conceito de linguagem e o métier d'historien: algumas considerações sobre a prática*. In: Linguagens do ideário político. São Paulo: Edusp, 2003 (Originalmente de 1987).

POCOCK. J. *O Estado da Arte*. In: Linguagens do ideário político. São Paulo: Edusp, 2003 (Originalmente de 1985).

POCOCK, J. *Languages and their implications: the transformation of the study of political thought*. In: Politics, Language, and Time. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

POCOCK, J. Machiavelli and Guicciardini: Ancients and moderns. *Canadian Journal of Political and Social Theory*. Vol. 2, Num. 3, 1978.

POCOCK, J. *Machiavelli and Rome: the republic as ideal and as history*. In: The Cambridge Companion to Machiavelli. (Org.) NAJEMY, J. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

POCOCK, J. *Political ideas as historical events: political philosophers as historical actors*. In: In: Political thought and history: essays on theory and method. Cambridge: Cambridge University Press, 2009 (Originalmente de 1980, com mínimas modificações na republicação de 2009).

POCOCK, J. *The history of political thought: a methodological inquiry.* In: Political thought and history: essays on theory and method. Cambridge: Cambridge University Press, 2009 (Originalmente de 1962, com mínimas modificações na republicação de 2009).

POCOCK, J. *The Machiavellian Moment: Florentine Political thought and the Atlantic Republican tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2003 (Originalmente de 1975).

POCOCK, J. *The origins of study of the past: a comparative approach.* In: Political thought and history: essays on theory and method. Cambridge:

Cambridge University Press, 2009 (Originalmente de 1962, com mínimas modificações na republicação de 2009).

POCOCK, J. *The reconstruction of discourse: towards the historiography of political thought.* In: Political thought and history: essays on theory and method. Cambridge: Cambridge University Press, 2009 (Originalmente de 1981, com mínimas modificações na republicação de 2009).

POCOCK, J. *Time, institutions and action: an essay on traditions and their understanding.* In: Political thought and history: essays on theory and method. Cambridge: Cambridge University Press, 2009 (Originalmente de 1968, com mínimas modificações na republicação de 2009).

POCOCK, J. *Verbalizing a political act: towards a politics of speech.* In: Political thought and history: essays on theory and method. Cambridge: Cambridge University Press, 2009 (Originalmente de 1973, com mínimas modificações na republicação de 2009).

POCOCK, J. *Virtues, rights and manners*. In: Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

POCOCK, J. *What is Intellectual History?* In: What is History Today? (Org.). GARDINER, J. London: Macmillan Press, 1988.

POCOCK, J. *Working on ideas in time.* In: Political thought and history: essays on theory and method. Cambridge: Cambridge University Press, 2009 (Originalmente de 1971, com mínimas modificações na republicação de 2009).

Obras de Skinner

SKINNER, Q. *Ambrogio Lorenzeti and the portrayal of virtuous government.* In: Visions of Politics. SKINNER, Q. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Vol. I. São Paulo: Companhia das Letras, 1999 (Originalmente de 1978).

SKINNER, Q. *Entrevista*. In: As muitas faces da história: Nove entrevistas. PALHARES, M. (Org.). São Paulo: Editora UNESP, 2002 (Originalmente de 2000).

SKINNER, Q. *Freedom as the absence of arbitrary power*. In: Republicanism and Political Theory. (Org.) LABORDE, C. & MAYNOR, J. Oxford: Blackwell, 2008.

SKINNER, Q. *From the state of princes to the person of state*. In: Visions of Politics. SKINNER, Q. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SKINNER, Q. Intellectual history, liberty and republicanism: An interview with Quentin Skinner. *Contributions to the history of concepts*. Vol. 3, 2007.

SKINNER, Q. *Interpretation and understanding of speech acts.* In: Visions of Politics I: Regarding method. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SKINNER, Q. *Interpretation, rationality and truth.* In: Visions of Politics I: Regarding method. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SKINNER, Q. *Introduction: Seeing things in their way*. In: Visions of Politics I: Regarding method. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SKINNER, Q. *Liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

SKINNER, Q. Machiavelli on virtù and the maintenance liberty. *Politics*. Vol. 18, 1983.

SKINNER, Q. *Machiaveli on virtù and the maintenance of liberty*. In: Visions of Politics. Vol. II. Renaissance Virtues. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SKINNER, Q. *Maquiavel*. Porto Alegre: L&PM, 2010 (Originalmente de 1981).

SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of ideas. *History and Theory*. Vol. 8, Num. 3, 1969.

SKINNER, Q. *Meaning and understanding in the history of ideas*. In: Visions of Politics I: Regarding Method, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SKINNER, Q. Motives, intentions and interpretation. *New Literary History*. Vol. 3, Num. 2, 1972.

SKINNER, Q. *Motives, intentions and interpretation*. In: Visions of Politics I: Regarding Method. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SKINNER, Q. Rhetoric and conceptual change. *The Finnish Yearbook of Political Thought*. Vol. 3, 1999.

SKINNER, Q. *Reply to my critics*. In: TULLY, J. (ed.) Meaning and context: Quentin Skinner and his critics. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

SKINNER, Q. *Retrospect: Studying rhetoric and conceptual change.* In: Visions of Politics I: Regarding method. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SKINNER, Q. Some problems in the analysis of political thought and action. *Political Theory*. Vol. 2, Num. 3, 1974.

SKINNER, Q. *The ideal of negative liberty: philosophical and historical perspectives*. In: Philosophy in History. RORTY, R. SCHNEEWIND, J. e SKINNER, Q. (Org.). Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SKINNER, Q. *The paradoxes of political liberty*. In: The Tanner lectures on human values. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Obras de outros autores

ADVERSE, H. A matriz Italiana. In: Matrizes do Republicanismo. (Org). BIGNOTTO, N. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

ADVERSE, H. Maquiavel, a república e o desejo de liberdade. *Trans/Form/ação*. Vol. 30, Num 2, 2007.

ADVERSE, H. *Maquiavel: política e retórica*. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

ADVERSE, H. Política e Aparência: Hannah Arendt leitora de Maquiavel. *Síntese*. Vol. 35, Num. 11, 2008.

ADVERSE, H. Política e retórica no humanismo do Renascimento. *O que nos faz pensar*. Num. 27, 2010.

ALBIERI, S. “Apresentação”. *Inteliggere, Revista de História Intelectual*. Vol. 1, Num. 1, 2015.

ALTHUSSER, L. *Écrits philosophiques et politiques*.*Tome II.* Paris: Édition Stock, 1995.

AQUINO, T. *Preface à la politique*. Trad. H. Kéraly. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1974 (Originalmente do Século XIII).

ARAÚJO, C. Republicanismo e democracia. *Lua Nova*. Num. 51, 2000.

ARENDT, H. *O que é autoridade*. In: ARENDT, H. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2005 (Originalmente de 1954).

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Madrid: Gredos, 1985 (Originalmente do Século 4 a.C.).

ARISTÓTELES. *Política*. Lisboa: Vega, 1998 (Originalmente do Século 4 a.C.).

AUDIER, S. *Machiavel, conlfit et liberté*. Paris: Vrin, 2005.

AUSTIN, J. *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

BARON, H. *The crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1955.

BARROS, A. Liberais, comunitaristas e republicanos: a questão da liberdade. *Síntese*. Vol. 41, Num. 131, 2014.

BARROS, A. Quentin Skinner e a liberdade republicana em Maquiavel. *Discurso*. Vol. 45, Num. 2, 2016.

BARROS, A. *O enigmático principado civil*. In: Reflexões sobre Maquiavel. 500 anos de O Príncipe. Org. ADVERSE, H. São Paulo: Loyola, 2015.

BELLAMY, R. Being liberal with republicanism's radical heritage. Res Publica. Vol. 8, Num. 3, 2002

BELLAMY, R. *Liberalismo e sociedade moderna*. São Paulo: Editora UNESP, 1994.

BELLAMY, R. *Republicanism, democracy and constitutionalism*. In: In: Republicanism and Political Theory. LABORDE, C. & MAYNOR, J. (Orgs.) Oxford: Blackwell, 2008.

BELLAMY, R. *The republic of reasons: public reasoning, depoliticization, and non-domination*. In: Legal Republicanism. BESSON, S. & MARTI, J. (Orgs.) Oxford: Oxford University Press, 2009.

BEISER, F. *The German historicist tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

BERLIN, I. *Two concepts of liberty*. In: Four essays on liberty. BERLIN, I. Oxford: Oxford University Press, 1958.

BEVIR, M. *A lógica da história das ideias*. Bauru: EDUSC, 2008.

BEVIR, M. The erros of linguistic contextualism. *History and Theory*. Vol. 31, Num. 3, 1992.

BIGNOTTO, N. A antropologia negativa de Maquiavel. *Analytica*. Vol. 12, Num. 2, 2008.

BIGNOTTO, N. *Donato Giannotti e o problema do regime misto*. In: Filosofia Política no Renascimento Italiano. ADVERSE, H (Org.). São Paulo: Annablume, 2013.

BIGNOTTO, N. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 2005 (Originalmente de 1991).

BIGNOTTO, N. Nota metodológica: Guicciardini leitor de Maquiavel. *Discurso*. Vol. 29, Num. 29, 1998.

BIGNOTTO, N. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

BIGNOTTO, N. *Problemas atuais da teoria republicana*. In: Retorno ao republicanismo. (Org. CARDOSO, S), Belo Horizonte: Editoria UFMG, 2004.

BOLZANI, R. *Ceticismo como autobiografia e autoterapia*. In: O ceticismo e a possibilidade da filosofia. Org. SILVA, W. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

BOURKE, R. *Interview on the "Cambridge School" for the Iranian Journal Farhangemrooz (Today's Culture)*. https://projects.history.qmul.ac.uk/hpt/2016/06/27/interview-with-richard-bourke-on-the-cambridge-school-for-the-iranian-journal-farhangemrooz-todays-culture/ Acesso em: 24/05/2017

BRUNI, L. *Orazione funebre per Nanni Strozzi*. In: BRUNI, L. Opere Letterarie e Politiche. Torino: UTET, 1996.

CARDOSO, S. Em direção ao núcleo da 'obra Maquiavel': sobre a *divisão social* e suas interpretações. *Discurso*. Vol. 45, Num. 2, 2016.

CARDOSO, S. *Que república? Notas sobre a tradição do 'governo misto'*. In: (Org.) BIGNOTTO, N. Pensar a república. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

CHERRY, K. Aristotle's 'certain kind of multitude'. *Political Theory*. Vol. 43, Num. 2, 2015.

CÍCERO. *Dos Deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 (Originalmente do Século 1 a.C.).

CÍCERO. *La invención retórica*. Madrid: Gredos, 1997 (Originalmente do Século 1 a.C.).

CLARK, E. *History, Theory, Text: historians and the linguistic turn*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

COLLINGWOOD, R. *The Idea of history*. Oxford: Oxford University Press, 1994 (Originalmente de 1946).

COLISH, M. The idea of liberty in Machiavelli. *Journal of the history of ideas*. Vol. 32, Num. 3, 1971.

DERRIDA, J. *A diferença*. In: Margens da filosofia. Campinas: Papirus, 1991 (Originalmente de 1967).

ELDAR. D. Glory and the boundaries of public morality in Machiavelli's thought. *History of Political thought*. Vol. 3, Num. 2, 1986.

FUBINI, R. *Politica e morale in Machiavelli. Una questione esaurita?* In: MARCHAND, J. (Org.). Cultura e scrittura di Machiavelli. Atti del Convegno di Firenze-Pisa., 27-30 Ottobre 1997. Roma: Salerno Editrice, 1998.

FONTANA, B. NEDERMAN, C. & REMER, G. *Deliberative democracy and the rhetorical turn*. In: Talking Democracy: Historical perspectives on rhetoric and democracy. Eds. FONTANA, B, NEDERMAN, C & REMER, G. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2004.

GADAMER, H. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2003 (Originalmente de 1963).

GARVER, E. After *virtù*: rhetoric, prudence and moral pluralism in Machiavelli. *History of Political thought*. Vol. 17, Num. 2, 1996.

GEENENS, R. Democracy, human rights and history: reading Lefort. *European Journal of Political Theory*. Vol. 7, Num. 3, 2008.

GENTILLET, L. *Discours sur le moyens de bien gouverner et soutenir en bonne paix un royaume ou autre principauté – Contre Machiavel*. Genève: Droz, 1968 (Originalmente de 1576).

GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*. Turin: Einaudi, 2007 (Originais de 1948 a 1951).

HARRINGTON, J. *The commonwealth of Oceana and a system of politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992 (Originalmente de 1656).

HEXTER, J. Il principe and lo stato. *Studies in the Renaissance*. Vol. 4, 1957.

HOBBES, T. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2008 (Originalmente de 1651).

HONOHAN, I. *Civic Republicanism*. New York: Routledge, 2002.

JURDJEVIC, M. Hedgehogs and foxes: the present and future of Italian Renaissance intellectual history. *Past & Present*. Num. 195, 2007.

JURDJEVIC, M. Machiavelli's hybrid republicanism. *English Historical Review*. Vol. 122, Num. 499, 2007.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2004 (Originalmente de 1785).

KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2013 (Originalmente de 1962).

LEFORT, C. *A dimensão econômica do político*. In: As formas da história: ensaios de antropologia política. São Paulo: Brasiliense, 1979 (Originalmente de 1974).

LEFORT, C. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

LEFORT, C. *Maquiavel e a Verità Effetualle*. In: Desafios da escrita política. LEFORT, C. São Paulo: Discurso Editorial, 1999 (Originalmente de 1992).

LEFORT, C. *A questão da democracia*. In: Pensando o político: ensaios de democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991 (Originalmente de 1983).

LEFORT, C. *Prefácio*. In: Pensando o político: ensaios de democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LEFORT, C. & GAUCHET, M. Sur la démocratie: le politique et l'instituition du social. *Textures*. Vol. 2, Num. 3, 1971.

MAQUIAVEL, N. *A Francesco Vettori*. In: Opere. Vol II. Torino: Einaudi, 1999.

MAQUIAVEL, N. *Discursos à primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007 (Originalmente de 1517).

MAQUIAVEL, N. *História de Florença*. São Paulo: Martins Fontes, 2007 (Originalmente de 1532).

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 2010 (Originalmente de 1513).

MCCORMICK, P. Defending the people from the professors. *The art of theory: conversations in political philosophy*. Vol 27, Num 10, http://www.artoftheory.com/mccormick-machiavellian-democracy/ Acesso em: 12/11/2014.

MCCORMICK, J. *Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's* 'Guicciardinian Moments'. *Political Theory*. Vol. 31, Num. 5, 2003.

MCCORMICK, J. *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

MEINECKE, F. *Machiavellism: the doctrine of Raison d'État and its place in modern history*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1998 (Originalmente de 1924).

NADEAU, C. *Non-domination as a moral ideal*. In: WEINSTOCK, D. e NADEAU, C. Republicanism: history, theory and practice. London: Frank Cass, 2014.

NAJEMY, J. *A history of Florence. 1200-1575*. Oxford: Blackwell, 2006.

NÄSSTRÖM, S. Democratic Representation beyond Election. *Constellations*. Vol. 22, Num. 1, 2015.

NÄSSTRÖM, S. Representative democracy as tautology. Ankersmit and Lefort on representation. *European Journal of Political Theory*. Vol. 5, Num. 3, 2006.

NÄSSTRÖM, S. The legitimacy of the people. *Political Theory*. Vol. 35, Num. 5, 2007.

NÄSSTRÖM, S. *The right to have rights: democratic, not political*. Political Theory. Vol. 26, Num. 1, 2014.

NEGRI, A. *Il potere constituinte: sagio sulle alternative del moderno*. Milano: Sugarco Edizioni, 1992.

NELSON, E. *The Greek tradition in Republican thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

NOZICK, R. *Anarchy, State, Utopia*. New York: Basic Books, 1974

PETTIT, P. *Democracy, electoral and contestatory*. In: Designing democratic institutions. Nomos XLII. (Orgs.) SHAPIRO, I. e MACEDO, S. (Orgs.), New York: New York University Press, 2000,

PETTIT, P. Depoliticizing Democracy. *Ratio Juris*. Vol. 17, Num. 1, 2004.

PETTIT, P. Freedom as antipower. *Ethics*. Vol. 106, Num. 3, 1996.

PETTIT, P. & SCHWEIKARD, D. Joint actions and group agents. *Philosophy of the Social Sciences*. Vol. 36, Num. 1, 2006.

PETTIT, P. Keeping republican freedom simple: on a difference with Quentin Skinner. *Political Theory*. Vol. 30, Num. 3, 2002.

PETTIT, P. *On the people's terms: a republican theory and model of democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

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

PRICE, R. The theme of glory in Machiavelli. *Renaissance Quarterly*. Vol. 30, 1977.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000 (Originalmente de 1971).

ROUSSEAU, J. *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 2006 (Originalmente de 1762).

SENELLART, M. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 2006 (Originalmente de 1995).

SILVA, R. História Intelectual e teoria política. *Revista de Sociologia e Política*. Vol. 17, Num. 34, 2009.

SILVA, R. O contextualismo linguístico na história do pensamento político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo. *Dados – Revista de Ciências Sociais*. Vol. 53, Num. 2, 2010.

SOUZA, F. Maquiavel e a licença. *Cadernos de ética e filosofia política*. Num. 24, 2014.

SPITZ, J. Contractualisme et anticontractualisme: les enjeux d'un debat contemporain*. Les Études Philosophiques*. Vol. 79, Num. 4, 2006.

SPITZ, J. *La liberte politique: essai de genéalogie conceptuelle*. Paris: PUF, 1995.

SPITZ, J. Originalité et pertinence du langage politique républicain. Une approche historiographique et analytique. *Raisons politiques*. Vol. 36, Num. 4, 2009.

STRAUSS, L. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

TEIXEIRA, F. *Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini*. Campinas: UNICAMP, 2010.

URBINATI, N. Competing for liberty: the republican critique of democracy. *American Political Science Review*. Vol. 106, Num. 3, 2012.

URBINATI, N. Continuity and rupture: the power of judgment in democratic representation. *Constellations*. Vol. 12, Num. 2, 2005.

URBINATI, N. O que torna a representação democrática? *Lua Nova*. Vol. 67, 2006.

URBINATI, N. & SAFFON, M. Procedural democracy, the bulwark of equal liberty. *Political Theory*. Vol. 41, Num.. 3, 2013.

URBINATI, N. Republicanism: democratic or popular? *The Good Society*. Vol. 20, num. 2, 2011.

URBINATI, N. Unpolitical Democracy. *Political Theory*. Vol. 38, Num. 1, 2010.

VATTER, M. *Machiavelli's The Prince*. New York: Bloomsbury, 2013.

VATTER, M. The quarrel between populism and republicanism: Machiavelli and the antinomies of plebeian politics. *Contemporary Political Theory*. Vol. 11, Num. 3, 2011.

VILLEY, M. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2009 (Originalmente de 1975).

WALDRON, J. Os fundamentos teóricos do liberalismo. *Leviathan: Cadernos de pesquisa política*. Vol. 37, Num. 147, 2012 (Originalmente de 1987).

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations.* Oxford: Wiley-Blackwell, 2009 (Originalmente de 1953).

WOLFF, F. *Aristóteles e a política*. São Paulo: Discurso, 1999 (Originalmente de 1991).

ZINGANO, M. *Deliberação e vontade em Aristóteles*. In: ZINGANO, M. Estudos de Ética antiga. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

ZINGANO, M. *Notas sobre a deliberação em Aristóteles*. In: ZINGANO, M. Estudos de Ética antiga. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.