

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

Bruno Santos Alexandre

Glória e *virtù* em *O Príncipe* de Maquiavel

(versão corrigida)

São Paulo
2013

Bruno Santos Alexandre

Glória e *virtù* em *O Príncipe* de Maquiavel

(versão corrigida)

Dissertação 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 Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros.

São Paulo
2013

Para meus pais, Márcia e Alexandre.

“E muitas vezes, chegados lá, nas praias da terra má, quase à vista da meta, o mesmo ardil dos deuses, a mesma dor, o mesmo fracasso: obstáculo à eternidade, *o mar indo com o sol*”.

Pierre Clastres

Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço aos meus pais, minha irmã e minha avó por terem proporcionado as condições – todas que se puderem imaginar – sem as quais essa dissertação não teria existido. Tudo sempre acompanhado de um amor incondicional recebido durante esses quase 31 anos.

Agradeço aos meus amigos de São Paulo, minha louca cidade natal, e aos de Curitiba, cidade em que vivi de 2003 a 2006, e que onde novamente passo, desde 2011, quase metade de meu tempo. Cito aqueles que além de serem grandes amigos contribuíram de forma mais direta para essa dissertação (ok, às vezes de forma nem tão direta, mas não abro mão de mencioná-los). Ganso, Alê, Alexandre Nakamura, Chacal e Guga pelas primeiras conversas que me levaram às ciências humanas (Louie agora também faz parte dessa trupe paulistana). Pelas formativas discussões desde o tempo de UFPR, agradeço aos meus amigos de Curitiba: Marcel Albiero, Max de Filippis, Marco Antônio Valentim, Maria Adriana Cappello, Heloísa Schmaedecke, Glauber Klein, Gisele Candido, Laura Moosburger, Ronny Silva, Fernando Rodrigues, Estevão Cruz, Thiago Mello, Rafael Benthien, Bruno Zorek, Lorena Avellar, Manu Brito, Irene Boschiero, Rodrigo Gonçalves, Louise Bianchi e João Arthur. Aos meus amigos da USP, muito presentes desde 2007: Mariana Bardelli, Felipe Salvador, Arturo Gamero, Paulo Borges, Marthinha Costa, Isadora Prévide, Marcos Camolezi, Anderson da Silva, Mauro Dela Bandera, Thomaz Kawauche, Cecília Almeida, Vinícius Soares, Daniel Lago, Letícia Adami, Mariana Rubiano, Fred Diehl, Thiago Dias, Cristina Agostini, Cauê Cardoso, Chiquinho Gaspar, Raíssa Wihby, Lucas Petroni, Roberta Nicolete e Diego Ramos.

Agradeço muito especialmente Alphinha Condeixa, pela ajuda e paciência com a revisão e a organização de um texto muito duro e sem beleza; Rachel Lambrecht, pelas muitas horas de papo *remoto* nos últimos

anos, além do auxílio com a língua inglesa; Daniel Rehfeld, amigo atencioso, de incontáveis debates, presente na vida e na academia desde o início de minha graduação na USP; e Léo Marques, meu maior interlocutor, amigo com quem, talvez, mais conversei na vida.

Aos membros da banca de qualificação pelos valiosos comentários, Cícero Araújo e Flávia Benevenuto.

A quem considero meus mestres: André Duarte, Sérgio Cardoso e, sobretudo, Alberto Barros, meu admirável orientador, pesquisador e professor de extrema seriedade e generosidade.

A todos os funcionários da secretaria do Departamento de Filosofia da USP.

Ao CNPq pela bolsa concedida.

E à minha Bella que, com paciência e amor, acompanhou-me e acolheu-me em sua vida e casa nos últimos dois anos.

RESUMO

ALEXANDRE, B. Glória e *virtù* em *O Príncipe* de Maquiavel. 2013. 127 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

Trata-se, neste trabalho, de perscrutar pela noção de glória em *O Príncipe* de Nicolau Maquiavel. Para tanto, propõe-se articular a basilar noção maquiaveliana de *virtù* – a ação humana para o enfrentamento da fortuna e constituição da política – com a noção de glória – a avaliação da ação política. A hipótese de investigação da presente dissertação é de que a relação entre a *virtù* e a glória revela um momento privilegiado de justificação de um *desejo* de liberdade como paradigma da exposição de *O Príncipe*.

Palavras-chave: Maquiavel; glória; *virtù*; liberdade.

ABSTRACT

ALEXANDRE, B. Glory and *virtù* in *The Prince*, by Machiavelli. 2013. 127 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

In this work, I intend to analyze the concept of glory present in *The Prince*, by Niccolò Machiavelli. In order to do so, I propose to articulate his fundamental notion of *virtù* – the human action to confront fortune and constitute politics – with the notion of glory – the evaluation of political action. My hypothesis is that the relationship between *virtù* and glory reveals a see-through moment for the understanding of a *desire* for liberty as the paradigm within *The Prince*.

Key words: Machiavelli; glory; *virtù*; liberty.

INTRODUÇÃO	1
1 – GLÓRIA E <i>VIRTÙ</i> NA TRADIÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO	6
1.1 O MOMENTO CLÁSSICO	6
1.2 O MOMENTO RENASCENTISTA	19
2 – A <i>VIRTÙ</i> EM QUESTÃO OU DE UMA POLÍTICA DA APARÊNCIA	37
2.1 DO GÊNERO DE O PRÍNCIPE	37
2.2 O TERRENO DA POLÍTICA COMO O CAMPO DOS DESEJOS	50
2.3 DO ESPELHO À VITRINE: O PRÍNCIPE E A SUA IMAGEM	69
3 – GLÓRIA E <i>VIRTÙ</i> OU DO ENIGMA DE AGÁTOCLES	80
3.1 DA <i>VIRTÙ</i> AO SUCESSO	80
3.2 DO SUCESSO À GLÓRIA	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS	110
BIBLIOGRAFIA	114

Introdução

Ao longo de sua obra política, Nicolau Maquiavel aborda diferentes tipos de glória. Ele menciona a verdadeira glória¹, falsa glória², glória do Estado³, glória dos indivíduos⁴, glória do presente e passado⁵, glória religiosa⁶, glória nas artes⁷, glória dos príncipes e do povo⁸, e glória mundana. Em meio a esse emaranhado de referências, uma coisa ao menos nosso autor deixa clara: a glória que lhe interessa é toda aquela derivada desta última, a glória mundana. Em eloquente trecho dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*⁹, ao comparar a antiga religião (pagã) e a religião de seu tempo (cristã), o político florentino demonstra a glória que lhe convém tratar, porquanto a atribui os valores convenientes à política tal como ele a compreende, a saber: voltada antes à prática mundana do que à contemplação. Nas palavras do autor,

a religião antiga (...) 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 suportar 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; e estes podem manejá-lo com segurança, ao verem que o comum dos homens, para ir ao Paraíso, pensa mais em suportar as suas ofensas que em vingar-se¹⁰.

Como bem observa Russel Price, o caldo cultural em que se insere Maquiavel “leva naturalmente a uma visão da ‘glória humana’ que deve mais às ideias clássicas (pagãs) do que àquelas do cristianismo”¹¹. Com isso, o *scholar* inglês tenciona remeter a uma conhecida

¹ MAQUIAVEL, N. *História de Florença*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007, Livro II, Capítulo I, p. 77 (*Istorie fiorentine*. In: Opere III. Torino: Einaudi, 2005, p. 362)

² MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. MF. São Paulo: Martin Fontes, 2007, Livro I, Capítulo X, p. 44 (*Discorsi*. In: Opere I. Torino: Einaudi, 1997, p. 225-226)

³ Ibidem. p. 183 (*Discorsi*. p. 328).

⁴ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Trad. Maria Julia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2010, Capítulo XXI, p. 107 (*Il Principe*. In: Opere I. Torino: Einaudi, 1997, p. 179).

⁵ MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Op. cit., Livro II, Proêmio, p. 177 (*Discorsi*. p. 324).

⁶ Ibidem. Livro II, Capítulo II, p. 189 (*Discorsi*. p. 333).

⁷ Ibidem. Livro II, Proêmio, p. 178 (*Discorsi*. p. 325).

⁸ Ibidem. Livro I, Capítulo LVIII, p. 171 (*Discorsi*. p. 319).

⁹ Referido doravante apenas como *Discursos*.

¹⁰ Ibidem. Livro II, Capítulo II, p. 189-190 (*Discorsi*. p. 333-334).

¹¹ PRICE, R. *The theme of Gloria in Machiavelli*. In: *Renaissance Quarterly*. Chicago: Chicago University Press, Vol 30, n 4, 1977, p. 630. Colchetes nossos. Tradução nossa.

transformação na história do século XV italiano. Como se sabe¹², essa transformação caracteriza-se, em linhas gerais, pelo adágio dos valores medievais, abalizados por uma corrupção intrínseca à natureza humana, rumo a valores clássicos, centrados na figura do homem e nos negócios da cidade. A tradição que se pretende deixar para trás, se é possível sumariamente resumir, é aquela guiada por uma ideia linear de tempo, a qual tem sempre em vista o juízo final e a boa condução das almas (não de homens). Muito haveria que se falar sobre essa transformação histórica impulsionada pelo que se convencionou chamar, a partir dos estudos de Hans Baron nos anos 50 do século XX, de humanismo cívico italiano. A relação de Maquiavel para com esse movimento é mesmo tensa, marcada tanto por convergências como por divergências, o que acontece devido a uma tensão interna a esse próprio movimento, que ora se afasta e ora se reaproxima dos valores medievais. Como afirma Claude Lefort,

o pensamento de Maquiavel se elabora na matriz do humanismo político, ao mesmo tempo em que adquire sua identidade na medida em que dele se desliga. Sem dúvida, não se trata de uma ruptura, pois, em certo sentido, ela é mesmo impossível. Da linguagem que falavam os antigos florentinos a obra tira a sua substância. Mas seu trabalho é o de reabri-la, para fazê-la falar para além do discurso dado, de retornar sobre as expressões adquiridas a fim de denunciar os limites onde elas se encerram, de interpretar, enfim, a interpretação implícita que outrora a sustentava¹³.

Entretanto, o que importa frisar pelo momento é unicamente que, para Maquiavel, a política deve ter por base o homem em sua lida mundana. Aos seus olhos, a glória não mais se produz enquanto predicado exclusivamente divino, um desejo a ser evitado – porque inalcançável –, mas como componente de uma política cujos protagonistas não são senão homens de *vita activa*. A glória – a *glória dos justos*, como quer Agostinho – não se encontra, por essa razão, toda em Deus¹⁴, tampouco são os desejos e paixões humanos da ordem da concupiscência – impuros porque carnisais, contrapostos à pureza do espírito¹⁵. Para Maquiavel, ocorre justamente o contrário, já que o motivo para a ação humana (para a ação política) não se encontra num suposto plano transcendente, mas na característica desejosa do homem, em suas aspirações e temores deveras mundanos.

Dentro do escopo dessa glória especificamente mundana, surgem três espécies fundamentais de glória política, capazes de alçar seus agentes à rememoração histórica: uma

¹² BARON, H. *The crisis of the early Italian Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

¹³ LEFORT, C. *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*. Paris: Gallimard, 2008, p. 771. Tradução nossa.

¹⁴ “É preciso reprimir o amor do louvor humano porque toda a glória dos justos está em Deus”. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian. 1996, Livro V, Capítulo XIV, p. 511.

¹⁵ AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994.

glória de modulação individual e duas glórias de tipo coletivo. A glória, na obra de Maquiavel, pode ser atribuída tanto a figuras particulares como a todo um povo ou Estado (o povo romano ou florentino, ou o Estado de Roma ou Florença, por exemplo).

Acontece que ao deparar-se com o texto maquiaveliano, é fácil notar a maior ênfase conferida à análise de uma glória individual. Inúmeras são as referências àqueles homens que costumam “pelo menos tentar alguma coisa digna de memória”¹⁶, homens que “fizeram grandes coisas”¹⁷ ou que são estimados por “grandes empresas e os raros exemplos”¹⁸ que deram de si. À primeira vista, o tratamento do problema por nosso autor faz então crer que a glória é um atributo do cidadão privado, porquanto um desejo próprio a figuras particulares, por reconhecimento e memória. Mas e como entender uma glória coletiva?

Em *O Príncipe*, toda a história começa ao notar-se que se a glória aparece, por um lado, primariamente como um desejo individual, por outro lado, ela é produto de feitos, ações, obras e palavras abertas à representação coletiva, conquistada em um âmbito público (de assentimento) e não exclusivamente privado – isto quer dizer que a glória envolve *o outro*. Tal fato conduz-nos a indagar se a ação política de uma **agência coletiva** como o povo não possui, talvez, um papel de destaque na atribuição da glória da **agência particular** do cidadão privado, e mesmo se uma possível glória coletiva não seja algo, quiçá, diferente de uma simples derivação ou soma de glórias e ações individuais (agências particulares). Quer dizer, se, diferente de outros desejos privados a glória representa o desejo de ser reconhecido por seus pares, torna-se necessário investigar como – em nosso objeto, *O Príncipe* – articula-se essa relação entre a imagem pública individual e a predicação da glória – de que modo a imagem principesca e o assentimento público “contribuem para o *éthos* do ator político”¹⁹. Em outras palavras, o estatuto do juízo popular para a concessão da glória ao príncipe é o que devemos perscrutar, em primeiro lugar, para somente então, em um segundo momento, se desvelar a diferença entre uma possível glória do povo e a glória do príncipe, em *O Príncipe*.

Neste ponto, é preciso lembrar que o recorte de nosso estudo já se insere, ele mesmo, no espaço aberto pelos grandes temas e questões da política maquiaveliana. Ou seja, nosso percurso é fruto de uma abreviação metodológica necessária a todo estudo. Para a sua real consecução,

¹⁶ MAQUIAVEL, N. *História de Florença*. Op. cit., Livro VI, Capítulo XXIX, p. 402 (*Istorie fiorentine*. p. 613)

¹⁷ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Capítulo XVIII, p. 85 (*Il Principe*. p. 160).

¹⁸ *Ibidem*. Capítulo XXI, p. 107 (*Il Principe*. p. 179).

¹⁹ ADVERSE, H. *Maquiavel: Política e Retórica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 27.

faz-se necessário haurir a nossa própria questão desde os temas mais basilares do maquiavelianismo, em uma sucessão cada vez mais precisa. E qual é a precisão que o momento exige? Ora, se levarmos em conta que a glória é um desejo a ser satisfeito, a precisão requerida pelo momento situa-se no campo dos desejos e das paixões, o solo mundano da política. E como abordá-los, no interior do universo maquiaveliano, senão por meio daquele complexo habilitado a tratá-los, mesmo conformá-los (politizá-los)? Referimo-nos ao grande tema da *virtù* maquiaveliana, a habilidade política de característica humana, enunciada desde *O Príncipe*. De modo geral, seu papel pode ser descrito não só como o enfrentamento da instabilidade dos desejos humanos (de si mesmo e de outrem), porém, de maneira mais abrangente, da instabilidade do mundo enquanto tal, do que nosso autor chama de *fortuna*: “que demonstra sua potência onde não encontra uma *virtù* ordenada, pronta para lhe resistir, e volta o seu ímpeto para onde sabe que não foram erguidos diques nem barreiras para contê-la”²⁰. Desse modo, *virtù* não é menos do que a base da agência política maquiaveliana, o ponto a partir do qual se dá a mediação junto aos afetos de si e de todo tipo de obstáculo imposto pela comunidade ou mundanidade. Por tudo isso, é por meio da trilha aberta pela *virtù* que a questão da glória deve caminhar, uma vez que “da ruína nasce a ordem; da ordem, a *virtù*; desta, a glória e a boa fortuna”²¹.

Sendo assim, passemos à sùmula de nossa investigação. No primeiro capítulo, *A glória e a virtù na tradição do pensamento político*, abordaremos, de modo sintético, a glória segundo a tradição pertinente ao estudo de Maquiavel, visitando alguns teóricos clássicos e renascentistas. Com isso, o objetivo é preparar o aparecimento de uma glória radicalmente mundana, por intermédio da exposição de certo ranço contemplativo no coração de uma reflexão sobre a *vita activa*, especialmente em Cícero e no humanismo cívico. No segundo capítulo, *A virtù em questão ou de uma política da aparência: o príncipe, a sua imagem e o campo dos desejos*, faz-se tema a passagem que segue dos livros de *espelho de príncipe* humanistas à certa vitrine principesca maquiaveliana, ou seja, acompanharemos, nesta ocasião, a transição das virtudes à *virtù*, que doravante inclui e depende também do povo: aquele para quem o príncipe *aparece*. O argumento central, nesse capítulo, trata do oferecimento da política sobre um fundo de um conflito: entre aqueles que querem comandar e oprimir (os grandes) e aqueles que apenas não

²⁰ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Capítulo XXV, p. 122 (*Il Principe*. p. 187).

²¹ MAQUIAVEL, N. *História de Florença*. Op. cit., Livro V, Capítulo I, p. 281 (*Istorie fiorentine*. p. 517)

querem ser dominados (o povo). No terceiro e último capítulo, *Glória e virtù ou do enigma de Agátocles*, propomos examinar como dessa *virtù* se acede à glória, a partir da problemática ensejada pelo exemplo e lugar da figura histórica de Agátocles em *O Príncipe*. A essa altura do texto, o importante é compreender a relação entre a ação política do cidadão privado e o estabelecimento de um governo para a cidade, situada junto ao problema da atribuição da *virtù* e da glória.

1 – Glória e *virtù* na tradição do pensamento político

Tal como enunciado em nossa *Introdução*, o aspecto da glória que interessa a Maquiavel consiste em seu caráter mundano: uma glória que pode ser adquirida na imanência do âmbito político. Pontuava-se ainda como esse aspecto da glória advinha da tradição política que imediatamente o precedia, o humanismo cívico italiano. Por conta disso, não é por acaso que esse movimento tenha se tornado especialmente conhecido por recuperar a retórica clássica. É em meio a essa agenda que autores do *quattrocento* italiano, tais como Leonardo Bruni e Coluccio Salutati, revisitarão o ideal clássico de *vita activa*. E é, então, a essa tradição e seus mestres clássicos e renascentistas que se deve remontar se a meta é compreender o que se encontra em jogo quando do tratamento do tema da glória em Maquiavel. Dessa forma, o que se tenciona neste capítulo não é uma abordagem do autor florentino enquanto leitor do humanismo cívico e da tradição clássica, o que exigiria outro tipo de trabalho, mesmo outra dissertação. Pretende-se, antes, um breve estudo acerca da tradição com a qual o florentino fora obrigado, de um modo ou de outro, a dialogar²². Trata-se, neste momento, da mobilização de questões e linguagens em relação às quais nosso autor viu-se instado a reportar-se – em como, por vezes, ele as corrobora e, noutras, desafia-as ou mesmo as subverte. Uma investigação sintética acerca do tema da glória no interior do pensamento de autores como Heródoto, Aristóteles, Políbio, Cícero e os humanistas cívicos nos parece, por isso, o modo mais adequado de encaminhar essa primeira parte de nosso estudo.

1.1 O momento clássico

Heródoto²³ já nos fornece uma boa noção da razão em nos balizarmos em nomes como esses. Muitas vezes considerado como o pai da história²⁴, o que se encontra em seus textos é a

²² Não estamos muito longe aqui da ideia de Pocock, em seu *O conceito de linguagem e o metier d'historien*, segundo a qual “para cada coisa a ser dita, escrita ou impressa deve haver uma linguagem na qual ela possa ser expressa”. POCOCK, J. *O conceito de linguagem e o metier d'historien*. In: *Linguagens do ideário político*. Trad. Fábio Fernandez. São Paulo: Edusp, 2003, p. 64.

²³ HERÓDOTO. *The Histories*. Trad. Walter Blanco. New York: W.W. Norton, 1992.

²⁴ De acordo com Hartog, gregos como Heródoto seriam os pais da figura subjetiva do historiador, e não do gênero da escrita histórica enquanto tal. A escrita histórica já estivera presente na Mesopotâmia, no reino de Agade, com a

ideia de uma escrita da história como descrição de ações extraordinárias. A tarefa que parece convir a essa escrita é unicamente a de salvaguardar tais feitos do esquecimento e da perenidade das coisas humanas. Como bem aponta Hannah Arendt, “os grandes feitos e obras de que são capazes os mortais, e que constituem o tema da narrativa histórica, não são vistos como parte, quer de uma totalidade ou de um processo abrangente; ao contrário, a ênfase recai sempre em situações únicas e rasgos isolados”²⁵. Assim, de maneira bastante diferente da escrita de um autor como Agostinho – voltando à aurora da história e cultura ocidentais –, pode-se observar como feitos, obras e palavras humanas alçam-se à eternidade através da imortalidade da lembrança, mediados por excelentes e únicos atos mundanos (mortais). Temos, pois, a história e também a poesia auxiliando essa memória, em forma de palavra escrita e falada²⁶.

François Hartog emite, entretanto, duas importantes ressalvas. A primeira delas diz respeito a uma diferença de rememoração entre a história e a poesia, mais especificamente entre um escrito como a epopeia da *Odisséia*, de Homero, e um discurso histórico, como o de Heródoto. Enquanto o poeta preocupa-se com uma rememoração eterna, diz o comentador, o historiador “gostaria apenas de lutar contra o desvanecimento dos traços, impedir, ou melhor, retardar o esquecimento deste *erga* (ações, palavras, monumentos)”²⁷. Segundo Hartog, isto acontece porque a rememoração da poesia é a recordação de uma ação intemporal, inominável entre o presente e o passado²⁸. A rememoração do historiador, por outro lado, concluiria o calvário da historicidade, o viver mundano. É porque o historiador narra a partir do presente e, por conseguinte, reconhece um presente e um passado – mais do que isso, nomeia-os –, que ele é capaz de reconhecer outras narrativas, a existência de uma historiografia. Afirma Hartog: “frente a esta realidade, a tarefa do historiador é a de não ser injusto nem a respeito do passado nem a respeito do presente, sabendo respeitar esta exigência de igual tratamento”²⁹. Donde a conclusão

narração de seu reinado por escribas (2270-2083). HARTOG, F. *Primeiras figuras do historiador na Grécia: historicidade e história*. Trad. Francisco Murari Pires. In: Revista de história, 141, 1999, p. 9-10.

²⁵ ARENDT, H. *O conceito de história: Antigo e moderno*. In: Entre o passado e o futuro. Trad. Mauro Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 72. Colchetes nossos.

²⁶ *Ibidem*. p. 70-74.

²⁷ HARTOG, F. *Primeiras figuras do historiador na Grécia: historicidade e história*. Op. cit., p. 18.

²⁸ “A *Odisséia* foi a descoberta dolorosa de uma historicidade ainda carente dos meios para nomeá-la e para apreendê-la.” (...) “a cesura [entre presente e passado] estava diretamente ligada ao presente de cada desempenho, reiterável, intemporal em suma”. *Ibidem*. p. 18. Colchetes nossos.

²⁹ *Ibidem*. p. 18.

de que “ele não promete mais a glória para sempre [como o poeta], não é mais nem mesmo interrogada a validade dos termos da troca (a vida contra a glória)”³⁰.

A segunda ressalva de Hartog é, para nós, mais importante ainda, visto que ela nos informa que pouco depois de se tornar uma disciplina, a história ficará à sombra da filosofia: “figura nova no cenário do conhecimento, mas que não surgiu do nada, o historiador não tardará a se inclinar diante do filósofo, que se tornará, desde o século IV a.C., a referência maior e, por assim dizer, o padrão do intelectual: o modelo”³¹. A *arete* (a virtude), fundamento das ações dignas de rememoração e louvor, encontra-se agora sob o crivo da filosofia. Quais as consequências?

Duas parecem ser as consequências mais relevantes para o nosso tema. Primeira, uma abordagem diferente daquela de historiadores como Heródoto e Tucídides. Pois a *secura* dos historiadores é abandonada não em função do retorno ao eterno poético, mas a uma diversa manifestação do eterno, o inteligível. Para a presente dissertação, não importa esmiuçar o diálogo entre eternidade, história e filosofia no interior do pensamento grego clássico. Importante é destacar a diferença entre a exemplaridade do agir excelente oferecida pelo historiador, e aquela oferecida pelo filósofo, a primeira por meio de um mediador *visível* e a segunda por um mediador *invisível*. Em segundo lugar, vale atentar para o fato de que é somente com alguém como Platão – um filósofo – que se pode vislumbrar o aparecimento de um discurso ontológico-metodológico, a defesa de uma ciência (e uma ciência da política). Se a ausência de uma incursão ontológico-metodológica (filosófica) é sintomática para o mais próprio delineamento de uma atividade mundana, como são a história ou a política, não se discutirá no momento. Mais importante é frisar, por ora, a inflexão platônica de um discurso acerca da política (da ordem do sensível e do visível) junto à reflexão filosófica sobre o conhecimento das coisas imutáveis (o suprassensível e o inteligível). Entretanto, não a tematizemos em Platão, já que o tema da glória não é essencial para o pensamento político desse filósofo. Passemos a Aristóteles. Melhor, perguntemos a Aristóteles: como conciliar o sensível e o mundano com o saber do eterno e o inteligível? Dito de outro modo, como compreender o desejo por glória e memória (e os desejos mundanos em geral) sob o critério de um *fazer* que é, em última análise, da ordem do *invisível*?

³⁰ HARTOG, F. *Primeiras figuras do historiador na Grécia: historicidade e história*. Op. cit., p. 18. Colchetes nossos.

³¹ *Ibidem*. p. 10.

Sabemos da importância para o estagirita de um conceito como a temperança³² em sua *Ética Nicomaquéia*³³. Em um primeiro momento, a temperança remete à condenação da particularidade mundana a fim de lançar luz sobre a razão (o eterno)³⁴. Todavia, ainda que a *Ética* se inicie com a busca pelo bem, e muito embora discorra sobre uma alma temperante (racional), ela ainda reserva um importante espaço à reflexão das ambições individuais, àqueles desejos mundanos (como a glória). É bem verdade que a alma, para Aristóteles, está dividida, assim como para Platão³⁵, entre a racionalidade e sua falta, em três porções: razão absoluta (do entendimento e sabedoria); meramente vegetativa (das necessidades vitais); e apetites e desejos. Da mesma forma que para Platão, cabe à parcela dos desejos deixar-se guiar pela sabedoria. Mas a novidade de Aristóteles é que tanto a porção puramente racional quanto a porção dos apetites e desejos perfazem agora excelências racionais. Descrevem-se, assim, na *Ética*, virtudes intelectuais, de uma parte, e virtudes morais, de outra. Sobre apetites e desejos, diz ainda Aristóteles que estes fazem parte de um “princípio irracional da alma, a qual participa, no entanto, da razão em certo modo”³⁶. O que seria essa intrigante asserção senão um modo de reintroduzir relevância aos objetos mundanos dos desejos no interior de uma reflexão filosófica (racional) sobre a práxis?

Para nós, a virtude que mais importa na *Ética* é a magnanimidade (*megalopsuchia*), uma vez que será a magnanimidade a mais importante virtude em relação aos bens externos ao intelecto (concernentes à mundanidade). Na economia das virtudes, a magnanimidade ocupa a posição intermediária entre o desejo da honra e a desonra³⁷. Ela não é nem o excesso, que conduz

³² ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Trad. Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, Livro I, Cap. XIII.

³³ Doravante referida apenas como *Ética*.

³⁴ Ibidem. Livro III, p. 41-42, 1111b-1112a.

³⁵ Segundo Platão, a alma é dividida em uma parte racional e outra irracional. A irracional subdivide-se entre o irascível (afetos) e a concupiscência (necessidades básicas à vida). Além disso, ambas as subdivisões da irracionalidade da alma seguem a razão. Algo análogo acontecerá em seu pensamento político. Nele, a cidade também se dividirá em três diferentes classes de cidadãos: a classe dos governantes (sábios), a classe dos guerreiros (defensores da *polis*), e a classe dos trabalhadores da cidade (comerciantes, artesãos e agricultores). Novamente, como na tripartição da alma, caberá a estas duas últimas classes se dobrarem perante a razão; frente à sabedoria, portanto. PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, Livro IV.

³⁶ ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Op. cit., Livro I, Cap. XIII, 1102b, p. 21. Colchetes nossos. Tradução nossa.

³⁷ Ibidem. Livro IV, Cap. VIII, 1123b, p. 68. A noção de glória aparecerá na *Ética*. Sua importância, entretanto, é lateral para a economia deste texto aristotélico. A glória será o desejo que possui a magnanimidade como critério de boa medida. Ademais, dentro do escopo da magnanimidade, parece haver uma divisão entre o desejo (a glória) e sua aquisição (a honra).

ao orgulho, nem o defeito, que dirige à mesquinhez. Como todas as demais virtudes práticas aristotélicas, a magnanimidade encontra-se no justo meio. Por isso, ela representa o justo louvor, a medida certa para o desejo da glória e a ambição individual. Porém, mais do que isso, a honra do magnânimo é a excelência de um agir virtuoso enquanto tal. No escopo da reflexão acerca da práxis, ela remete a todas as demais virtudes. Por sua vez, o magnânimo é não menos do que um homem excelente: “a magnanimidade, então, parece ser uma espécie de coroamento das virtudes [práticas]”³⁸. No entanto, qual seria o papel de uma virtude como a magnanimidade no preciso campo da instituição de uma comunidade política, isto é, na relação entre governantes e governados?

Em sua *Ética*, Aristóteles alerta que não é fácil encontrar a justa medida, o ideal da mediania. Diz 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”³⁹. São afirmações como estas que podem ter levado alguns intérpretes, como Arendt, a asseverar que, ao pagar das luzes, a política aristotélica demonstra sua escolha pelo suprassensível, porquanto investida de um governo dos mais sábios, daqueles homens aptos a lidar tanto com os objetos mundanos do desejo como com os objetos puramente inteligíveis da alma. De acordo com Arendt,

também ele [assim como Platão, segundo ela] 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 obedecem⁴⁰ (...) 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 privada⁴¹.

Mas é isto mesmo o que acontece na filosofia de Aristóteles? Leitores como Wolff⁴² e Cardoso⁴³ responderão que não. Não se pode esquecer, segundo eles, dos escritos especificamente políticos do autor. Afirma Wolff, por exemplo, sobre o texto da *Política*: “com

³⁸ ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Op.cit., Livro IV, Cap. IV, 1124a, p. 69. Colchetes nossos. Tradução nossa.

³⁹ Ibidem. Livro II, Cap. IX, 1109a, p. 35. Tradução nossa.

⁴⁰ ARENDT, H. *O que é autoridade?* In: Entre o passado e o futuro. Trad. Mauro Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 159-160. Colchetes nossos.

⁴¹ Ibidem. p. 161. Colchetes nossos.

⁴² WOLFF, F. *Aristóteles e a política*. Trad. Thereza Stummer e Lygia Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

⁴³ CARDOSO, S. *Que república? Notas sobre a tradição do “Governo Misto”*. In: Pensar a República. Org. Newton Bignotto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

Aristóteles, a política não é independente da ética, mas adquiriu sua autonomia: dizer “a política” doravante tem sentido. Com a *Política* de Aristóteles, a filosofia pôs-se finalmente à altura da cidade, de seu lugar propriamente humano no mundo, e de seu lugar próprio no mundo das ‘coisas humanas’. Primeiro livro de “filosofia política”, em que se cruzam então, pela primeira e última vez, estas duas rotas gregas que até então permaneciam paralelas: a filosofia e a cidade”⁴⁴.

Para esses comentadores, é paradigmática a exposição na *Política* de uma forma constitucional a qual seu autor atribui o nome genérico das diversas formas de regimes propriamente políticos (que visam ao bem comum) e, ao mesmo tempo, para a melhor forma dentre todos os regimes, a mistura entre democracia e oligarquia, ou seja, um governo misto. Curiosamente, *politeia*⁴⁵ em ambos os casos. Cardoso⁴⁶ chama bastante atenção para a peculiaridade da mistura desse governo misto, visto que não se trata de uma mistura entre dois regimes retos (que visam ao bem comum) – como se poderia esperar, uma forma reta da oligarquia (a aristocracia) e uma forma reta da democracia (considerada um regime degenerado). O interessante é notar que a forma reta da democracia, *politeia*, será justamente o governo misto, sendo ela mesma o governo misto, a *politeia*: uma mistura entre os dois regimes degenerados (oligarquia e democracia), com o fim de erigir o melhor dos regimes constitucionais.

Diz muito, de fato, que a composição de uma forma constitucional como esta decorra da mistura de duas formas degeneradas de governo. Tudo parece se passar, desta feita, como se Aristóteles duvidasse de uma solução pré-política ou extrapolítica para os dilemas da cidade. Assim, não é pela virtude dos poucos sábios (aristocracia) ou pela rara excelência de um poder régio (monarquia) que se poderá chegar ao bem comum (ao que é político). Oligarquia e democracia, formas degeneradas de governo, remetem à característica desejosa própria aos homens, ricos e pobres, respectivamente em busca de riqueza e segurança; remetem à realidade da prática política que tende a fazer com que os encarregados do governo governem para si e não para o todo; remetem, enfim, às coisas humanas e mundanas. Novamente, o ideal a ser buscado é a medianidade, mas, dessa vez, em sua modulação política: um “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, irreduzíveis e antagônicas da cidade”⁴⁷.

⁴⁴ WOLFF, F. *Aristóteles e a política*. Op. cit., p. 21.

⁴⁵ ARISTÓTELES. *Les politiques*. Trad. Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 1993, Livro VI.

⁴⁶ CARDOSO, S. *Que república? Notas sobre a tradição do “Governo Misto”*. Op. cit., p. 32-41.

⁴⁷ *Ibidem*. p. 45.

Muito haveria que se falar deste governo misto aristotélico, ou mesmo de sua relação com a *Ética*. Não cabe, no entanto, alongarmo-nos muito mais sobre o assunto aqui⁴⁸. Como quer que seja, concordamos com Wolff e Cardoso com relação ao fato de que o pensamento aristotélico possui, no mínimo, o mérito de apontar para um alargamento da base apta a participar do governo da cidade; e, assim, para a celebração de uma ideia oferecida nos moldes de uma ocupação mais propriamente política (coletiva) do que ética (individual) – algo como um processo (uma atividade dialógica entre os homens) antes que uma dedução (fornecida pelos mais sábios). Wolff chega mesmo a afirmar que, diferente de Platão, há em Aristóteles uma “reflexão sobre a cidade enquanto tal, engajada nas vicissitudes imprevisíveis da história”⁴⁹. Como gosta de afirmar o comentador francês, o que assim se enuncia, vale repetir, é uma autonomia do político: “[Aristóteles] não subordina a prática política à posse de um saber imutável, mas de qualidades particularmente rebeldes ao conceito, a ‘prudência’ e a ‘experiência’. Esta é apanágio daqueles que sabem não por terem aprendido, mas por terem vivido, pois ela não nasce da transmissão da universal, mas da repetição do particular”⁵⁰.

Mas qual é a relação entre a glória do magnânimo (um cidadão privado) e a formação de tal governo misto aristotélico (coletivo)? Há alguma noção de glória política no pensamento de Aristóteles (individual ou coletiva), para além de sua *Ética* (de um juízo que se oferece *de si a si*, entre virtude e razão)? Estas são questões pelas quais não vamos perscrutar. Mesmo porque estas não parecem ser questões do horizonte da política aristotélica. E isto quer dizer que, a partir de agora, o estagirita não pode mais nos ajudar. Assim, de uma coisa ao menos nós sabemos: para a elaboração de uma glória política, é por outros autores que devemos procurar. Partamos, então, para outra tradição, a romana. De que modo ela pode nos auxiliar?

Arendt, quando tematiza o conceito de autoridade na tradição romana, propõe um corte parcial em relação aos autores antes mencionados, Platão e Aristóteles. Para a pensadora alemã, o conceito é eminentemente romano, não só pelo nascimento do léxico mesmo de *auctoritas*, mas, sobretudo, pela formatação assumida pelo conceito de autoridade nesta tradição. Sua força não provém dos agentes que a empenham, mas da história de seu povo; de acontecimentos mundanos particulares àquele povo. Diz Arendt: “aqueles que eram dotados de autoridade eram

⁴⁸ Para maiores esclarecimentos acerca do tema, remeto novamente ao artigo de Sérgio Cardoso. CARDOSO, S. *Que república? Notas sobre a tradição do “Governo Misto”*. Op. cit.

⁴⁹ WOLFF, F. *Aristóteles e a política*. Op. cit., p. 17.

⁵⁰ *Ibidem*. p. 19.

os anciãos, o Senado ou os *patres*, os quais obtinham por descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos de maiores”⁵¹. Daí por que a comentadora afirme que a autoridade, por um lado, “exclui a utilização de meios externos de coerção; [pois] onde a força é usada, a autoridade em si mesmo fracassou” (...) e “por outro lado, [a autoridade] é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação [o que seria genuinamente político, segundo ela]”⁵². Ora, o que Arendt pretende mostrar é que, não muito diferente da Grécia de Platão e Aristóteles, a política é decidida, em Roma, por uma “eficácia coerciva de um início autoritário”⁵³. A diferença é que no contexto romano ela assumiria a força sagrada de “um acontecimento único [na história]”⁵⁴, quase que uma religião. Afirma a autora: “no âmago da política romana, desde o início da República até virtualmente o fim da era imperial, encontra-se a convicção do carácter sagrado da fundação, no sentido de que uma vez alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras”⁵⁵.

Na realidade, o que Arendt faz neste ensaio quando trata de Roma em particular é a gênese de um conceito de teoria política a partir da reflexão sobre dados históricos. Sem recorrer à teoria política da época, a pensadora discrimina o que subjaz a essa teoria. Algumas poucas referências a Cícero são feitas geralmente em nota, o que parece comprovar a nossa afirmação. Mas, nesse seu texto, o que Arendt intenciona não é muito diferente do que fizera Políbio em *História*. Acreditamos, no entanto, que, talvez por ser um historiador grego em Roma, a interpretação polibiana com relação às instituições romanas não se identifica nem com as análises de Arendt tampouco com a efetiva experiência republicana romana⁵⁶.

⁵¹ ARENDT, H. *O que é autoridade?* Op. cit., p. 1164.

⁵² Ibidem. p. 129. Colchetes nossos.

⁵³ Ibidem. p. 167.

⁵⁴ Ibidem. p. 162. Colchetes nossos.

⁵⁵ Ibidem. p. 162.

⁵⁶ Faz-se necessário, neste ponto, destacar a diferença entre o estudo reflexivo sobre o governo misto clássico ou renascentista e a história factual de suas instituições. Sobre a história da república romana, é comum afirmar que, em sua realidade efetiva, a disposição constitucional era de um governo misto com forte controle oligárquico. Bastante difundida, mesmo factualmente correta, é a impressão histórica de que “socialmente dividida entre patriciado e plebe, ou entre os pais fundadores ou *patres* e seus descendentes (grandes proprietários de terras e chefes de tribos e famílias) e os plebeus (pequenos agricultores, comerciantes e artesãos pertencentes às camadas não proprietárias das tribos), Roma era uma república oligárquica, governada pelos patrícios que detinham a magistratura, constituíam o senado e monopolizavam o poder religioso e militar”. CHAUI, M. *Introdução à história da filosofia: as escolas helenísticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 205. Ocorre que do lado da tradição precisamente reflexiva acerca das instituições romanas – do lado, portanto, de sua interpretação teórico-política, como a de Políbio –, a crítica assume outros contornos. Para o presente estudo, não importa tanto examinar o descompasso entre a história e

Em seu célebre sexto livro de *História*, Políbio descreve o que, para ele, compreende a essência do pensamento político romano: a distribuição das magistraturas. Parece-nos difícil duvidar que, com Políbio, desvelam-se aspectos e noções diferentes daquelas de Aristóteles (e de Cícero, como veremos), ao menos naquilo que se revela desde sua preocupação em compreender a relação entre os poderes da cidade. Referimo-nos à original noção de reconhecimento popular (assentimento) na composição de um governo misto.

Dois momentos nos chamam a atenção na conhecida teoria da *anacyclosis* polibiana. Em primeiro lugar, destaca-se um mesmo princípio a perpassar todas as formas retas de governo. No livro VI, revelam-se as seis formas de governo, sendo três formas retas e suas respectivas degenerações: autocracia/monarquia, aristocracia e democracia do lado das formas retas; tirania, oligarquia e oclocracia do lado das formas degeneradas. Expõe-se, então, a ordem do ciclo, degeneração e nascimento dos governos: da autocracia (forma mais arcaica de reunião entre os homens, ainda natural e não política) para a monarquia, e então tirania, aristocracia, oligarquia, democracia e finalmente oclocracia. A seguir, afirma Políbio que para todas as formas retas há um mesmo princípio de legitimidade: não basta haver *um* no governo para se ter uma monarquia; nem *poucos* para se ter uma aristocracia; tampouco *muitos* para se ter uma democracia. Até aqui, não parece haver muita novidade em relação à tradição, já que a diferença, muito difundida entre os gregos, entre um governo degenerado e um governo reto reside justamente no fato de que, num governo reto, os encarregados das magistraturas não governam para si, senão em vista de todos (o bem comum). Porém, o que se deve perguntar é: há na tradição uma exigência de legitimidade governamental cuja origem encontra-se em um juízo popular sobre os méritos dos homens encarregados do governo, tal como Políbio parece afirmar? Pois diz o autor: “não podemos de forma alguma dar pura e simplesmente a todo e qualquer governo autocrático o nome de monarquia, mas somente àquele aceito espontaneamente pelos súditos e no qual eles são governados mais por **consenso** que pelo temor e pela força.⁵⁷”.

A minuciosa descrição entre o fim de um ciclo, com a oclocracia, e o início de um novo ciclo totalmente original, com a mais arcaica das formas de reunião entre os homens, a autocracia, dá precisão a essa análise ao narrar, com bastante detalhe, o modo pelo qual o

a teoria política advindas do estudo das instituições romanas, senão, antes, apresentar o que a teoria política romana fornece para pensar os temas da glória e da virtude no interior do pensamento político clássico.

⁵⁷ POLÍBIO. *História*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985, Livro VI, p. 327. Grifos nossos.

autocrata torna-se rei, momento em que a cidade atinge um plano propriamente político de governo. Novamente nas palavras de Políbio, “os súditos passam a prestar-lhe obediência não mais por temerem a sua força [característica da autocracia], e sim porque o seu discernimento aprova essa atitude [característica da monarquia, um governo reto]; e eles se unem para mantê-lo no poder, ainda que tal homem esteja idoso ao extremo, defendendo-o unanimemente e lutando contra quem estiver conspirando para destituí-lo do poder”⁵⁸.

O segundo momento que gostaríamos de destacar na teoria da *anacyclosis* de Políbio remete ao governo misto, a melhor constituição, composta de uma mistura entre as três formas retas de governo. Aqui, também, encontra-se em ação o mesmo princípio de legitimidade acima aludido: o assentimento popular, com a novidade de que, neste caso, uma noção como a glória – o reconhecimento popular do bem agir da autoridade em exercício – aparecerá como a alma dessa mescla de regimes. De que maneira? É que não serão mais os sábios os responsáveis por proporcionar o retorno às fundações da cidade, mas o próprio povo.

A distribuição das três funções (de três atores políticos distintos) do governo misto em Roma ocorre do seguinte modo⁵⁹: (i) os cônsules assumem a maior parte do poder executivo; aplicam decretos, administram a cidade, possuem poderes quase que discricionários com relação às armas, (ii) o senado controla o legislativo, os assuntos externos, o tesouro e o culto religioso, (iii) e o povo, por fim, aprova as leis, julga em última instância e delibera sobre a guerra e a paz. No entanto, Políbio afirma estar a cargo do povo uma tarefa de maior importância ainda, qual seja, a avaliação do governante, o reconhecimento de uma ação virtuosa, enfim, o juízo acerca da fama ou da infâmia. Daí a precisa função do povo na divisão entre cônsules, patrícios e plebe: a vigilância das fundações mais do que uma prática de governo⁶⁰. Diz Políbio, “há uma parte reservada ao povo, e essa parte restante é da maior importância: somente o povo tem o direito de conferir distinções [ou seja, glória, fama e honra] e infligir punições, os únicos laços que dão coesão aos reinos e às repúblicas e em suma à convivência humana”⁶¹.

É certo que Cícero encontra-se naquele grande quadro romano de retorno à fundação. Como Políbio, à primeira vista, o grande pensador romano parece se colocar bem longe das

⁵⁸ POLÍBIO. *História*. Op. cit., Livro VI, p. 329. Colchetes nossos.

⁵⁹ *Ibidem*. Livro VI, Op. cit., p. 334-335.

⁶⁰ Devo ao professor Sérgio Cardoso e às suas aulas na Universidade de São Paulo, no segundo semestre do ano letivo de 2010, quase que a totalidade dessas análises sobre Políbio. Obviamente, qualquer erro ou desvio em relação à sua leitura é de minha inteira responsabilidade.

⁶¹ POLÍBIO. *História*. Op. cit., Livro VI, p. 335. Colchetes nossos.

“grandiosas tentativas da filosofia grega para encontrar um conceito de autoridade que obstasse a deterioração da polis e salvaguardasse a vida do filósofo”⁶². Tanto seria assim que logo na abertura de sua *República*, ele diz: “e a verdade é que não basta possuir virtude [*virtus*], como se fosse uma arte qualquer, se ela não for usada. E embora uma arte possa ser mantida, como conhecimento em si, ainda que não seja usada, a virtude reside totalmente no seu uso prático.”⁶³. O problema é que a fundação romana, tal como a compreende Cícero, não se encontra muito longe dos princípios filosóficos gregos. A mesma coisa parece acontecer entre a *arete* grega e a *virtus* ciceroniana. Em que sentido?

Iniciemos por destacar que o conceito de *Res publica*, no diálogo da *República*, de Cícero, toma dois diferentes aspectos. *Res publica*, de um lado, responde à questão do problema da política em geral: ela é coisa do povo (*res publica*) e não privada (*res privata*). *Res publica*, doutro lado, denota um regime específico de governo: o governo misto.

No escopo daquele primeiro aspecto – o que mais interessa à presente dissertação –, povo, para Cícero, não dirá o mesmo que povo, para Políbio. Povo, para Cícero, reporta a um vínculo não apenas em vista do bem comum, mas, sobretudo, jurídico. Assevera Cícero: “*res publica* ‘coisa pública’ é a *res populi* ‘coisa do povo’, e povo não é um qualquer ajuntamento de homens congregado de qualquer maneira, mas o ajuntamento de uma multidão associada por um consenso em torno do direito”⁶⁴. “Portanto, todo o povo”, segue Cícero, “que é tal ajuntamento de uma multidão, conforme referi, toda a cidade, que é a organização de um povo, toda a coisa pública, que, como disse, é a coisa do povo, devem ser regidos por um órgão de governo para serem duradouros. Mas esse órgão de governo deve sempre reportar-se primeiramente àquela causa [à fundação] que originou a cidade [de direito e não política]”⁶⁵. Ora, “aquela causa” (o consenso em torno do direito) que originou a cidade não pode ter sido chancelada pelo próprio povo. Sua adesão é sempre indireta, porquanto um assentimento ao *jus*, no limite, aos sábios que o desvendaram (e que continuam a desvendá-lo)⁶⁶. Como em Platão, por um lado, o governo

⁶² ARENDT, H. *O que é autoridade?* Op. cit., p. 161.

⁶³ CÍCERO. *Tratado da República*. Trad. Francisco de Oliveira. Lisboa: Círculo de Leitores, 2008, Livro I, p. 73. Colchetes nossos.

⁶⁴ *Ibidem*. Livro I, p. 98. Nesse trecho modificamos a tradução. Onde se lê “consenso em torno do direito” traduzia-se, originalmente, como “consenso jurídico”.

⁶⁵ *Ibidem*. Livro I, p. 99. Colchetes nossos.

⁶⁶ Cícero também concebe uma quarta forma reta e ideal de governo, o governo misto, para além de democracia, aristocracia e monarquia. Diz em sua *República*: “mas, nos reinos, os restantes estão demasiados afastados do direito e do órgão de governo comuns; sob o domínio dos *optimates* “aristocratas”, dificilmente a multidão pode ter participação na liberdade, pois está ausente qualquer órgão de governo e poder comuns; e quando tudo é gerido pelo

misto ciceroniano não pode abrir mão do assentimento popular – em realidade, da vigilância popular a fim de evitar que as leis se tornem tirânicas⁶⁷ – por outro lado, para Cícero – e novamente, ecoando algo de Platão –, não há povo (governo ou retidão), senão mera multidão, antes de sua própria jurisdicção⁶⁸.

Prova disso é o tratamento da noção de glória por Cícero e sua profunda ambiguidade ao afastá-la de um juízo público e aproximá-la de considerações morais, atinente aos mais sábios. Pode-se acompanhá-la no livro VI da *República* e mais eloquentemente ao longo de todo o tratado *De Officiis*. Em ambos os escritos a referência para o louvor do homem público encontra-se, a todo tempo, distante do povo. Diz seu autor: “assim, se queres olhar para o alto e contemplar esta sede e esta morada eterna, não te importes com as conversas do vulgo nem coloques a esperança dos teus feitos nos prêmios humanos [públicos e políticos], é pelos seus atrativos [individuais e morais] que a própria virtude te deve levar à verdadeira glória”⁶⁹.

Porém, como exatamente se compõe essa *verdadeira gloria*, se a mesma não passa por um reconhecimento popular dos méritos do governante em exercício, tal como acontece para Políbio? É que, para Cícero, a *virtus*, a condição para a glória, gravita na órbita da razão. Para esse autor romano, a glória responde a uma ciência do direito, desvendada por poucos e excelentes homens de virtude:

assim, a justiça deve ser cultivada e preservada de qualquer modo, tanto por si mesma (pois, de outra forma, não seria justiça), quanto para aumentar a honra e glória. Tal como existe um método não apenas para ganhar dinheiro, mas também para aplicá-lo a fim de que baste às despesas contínuas – não só as necessárias como as devidas às

povo, ainda que justo e moderado, todavia a própria equabilidade é iníqua, pois não existe nenhum escalão de dignidade” (...) “consequentemente, sinto que deve ser extremamente recomendado um quarto tipo de constituição, que seja uma moderada mistura dos três que indiquei em primeiro lugar”. CÍCERO. *Tratado da República*. Op. cit., Livro I, p. 100 e 102. Cícero não se furta, no entanto, em admitir que, ao se tratar unicamente das formas retas de governo, a pior é, sem dúvida, a democracia e a melhor a monarquia. *Ibidem*. Livro III, p. 195-196. Por outro lado, quando se trata do governo misto, o controle pelos melhores e mais virtuosos homens parece ser a sua opção: “assim, entre a incapacidade de um só e a temeridade de muitos, os *optimates* ocuparam o lugar intermediário, e nenhum outro consegue ser mais moderado do que este. Com eles a administrar o Estado, necessariamente os povos serão muitos felizes, isentos de todo o cuidado e preocupação, com o ócio garantido por outros, aos quais compete administrar de tal modo que não corram o risco de o povo considerar que suas comodidades são negligenciadas pelos cidadãos principais. Na verdade, a equabilidade de direito, que todos os povos livres perfilham, nem sequer se consegue manter – os próprios povos, embora libertos e sem freio, não deixam de conceder muitas distinções a muitíssimos, e entre eles existe uma grande hierarquia de personalidades e de dignidades -, e aquilo que se designa como equabilidade é extremamente iníquo”. *Ibidem*. Livro I. p. 106-107. Colchetes nossos.

⁶⁷ PLATÃO. *As Leis*. Trad. Edison Bini. Bauru: Edipro, p. 1999.

⁶⁸ Jurisdicção deve ser entendida, na *República*, como um acordo em relação ao *jus*, ou seja, sobre aquilo que diz respeito à fundamentação de uma ideia de direito, e não em relação aos procedimentos da justiça.

⁶⁹ CÍCERO. *Tratado da República*. Op. cit., Livro VI, p. 239. Colchetes e grifos nossos.

liberalidades –, assim a glória deve ser conquistada e empregada com método (...) assim, quem desejar alcançar a verdadeira glória da justiça cumpra os deveres da justiça⁷⁰.

Mais importante, para Cícero, deste modo, do que o tratamento político para a vida do homem tal como ela se dá movido por desejos e paixões – uma alternativa político-constitucional, como em Políbio – é a superação dos desejos por uma *virtus* racional⁷¹. Daí a duplicação, na política (no interior do *melhor* regime de governo), de uma exigência de âmbito individual/moral e a consequente defesa por uma república de acento aristocrático. Não parece ser o caso de que Cícero não acredite que os homens possam seguir as obrigações naturais expostas em *De Officiis*. Tudo leva a crer que haveria uma glória para o homem comum – aquela adquirida pela observância das regras morais, porém afastada dos principais negócios da cidade (a fundação e o retorno à fundação) – e uma glória política, não obstante de origem moral – acessível a poucos e excelentes homens de virtude, ainda que em nome do bem comum e de toda a pátria (o que, enfim, persuade o povo e garante com que os homens sigam os ditames da justiça).

Como conclusão desse *momento clássico* da glória no pensamento político – na pequena história da filosofia política aqui coberta –, nota-se que é unicamente quando se cruzam os temas de um governo misto de acento popular e a glória (como reconhecimento popular da ação virtuosa, em Políbio), que a glória passa a carregar verdadeira relevância política. Por outro lado, Políbio não foi capaz de elaborar, mesmo indicar, de onde adviria esse primado da glória e, sobretudo, do povo, quando do estabelecimento de uma comunidade política. Em outras

⁷⁰ CÍCERO. *Dos Deveres*. Trad. Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 99.

⁷¹ Como fundo da teoria ciceroniana apresenta-se uma ostensiva separação entre o que é da ordem do corpo e o que é da ordem da alma, respectivamente, o sensível e o inteligível. Mais do que isso, é através de um afastamento do sensível que o homem de vida ativa deve buscar as balizas para o político, o mundano. Ao propor fundir direito natural (deveres) e história da república (tradição) em um mesmo movimento, Cícero leva a cabo uma sofisticada ginástica conceitual, lançando mão de dois diferentes horizontes filosóficos. Aquele de uma *virtus* prudencial, de fundo mais prático e repetitivo, e aquele de fundo mais teórico e especulativo. Afirma Cícero, em complexo trecho do livro VI da *República*: “Exercita-a [a alma], tu, nas melhores ações [na prática mundana]! Ora, os melhores cuidados são os da salvação da pátria [os fins são sempre políticos, em nome da pátria]. Movida e exercitada por eles, a alma voará mais veloz para esta sede e para esta sua morada [sua morada, que é a pátria]. E mais depressa o fará se, enquanto estiver encerrada no corpo, sair de lá para fora e, contemplando o que existe no exterior, se libertar ao máximo do corpo [note-se como para se chegar o mais rápido possível à morada da alma, à pátria, faz-se necessário a contemplação]. É que as almas daqueles que se entregaram aos prazeres do corpo e se comportaram quase como seus servidores e, dóceis ao impulso das paixões escravas dos prazeres, violaram as leis dos deuses e dos homens, essas, após escaparem dos corpos, andam à volta da própria Terra e não regressam a este lugar senão depois de perseguidas durante muitos séculos [noutras palavras, é que as almas daqueles que se deixam guiar pelos que é mundano, os desejos, tornam-se incapazes de realizar o caminho de volta: de retornar à pátria e exercer os deveres racionais, além de deliberar reflexivamente em relação aos assuntos mais caros à cidade]”. CÍCERO. *Tratado da República*. Op. cit., Livro VI, p. 241. Colchetes nossos.

palavras, não se pôde ainda revelar em que consiste a delicada relação entre um desejo individual, como a glória, e uma agência coletiva, como a do povo. Afinal, qual é, de modo mais preciso possível, o fundamento e sentido da intencionalidade popular? Seria o povo a origem do poder político na cidade? A imagem da razão? Não estamos certos se podemos exigir de um autor como Políbio tamanho grau de especulação. Não se deve deixar de lembrar que Políbio sequer toca no assunto de desejos ou razão, ele concentra-se apenas na forma da instituição. São questões como essas que novamente encontraremos quando da indagação do tema da glória no humanismo cívico e em Maquiavel. Dessa forma, passemos adiante a palavra, encaminhem-nos à Itália.

1.2 O momento renascentista

Os séculos XII e XIII na Itália podem ser descritos como os séculos do renascimento de uma forma republicana de governo, ocasião em que muitas das cidades italianas optam por trocar a convicção de uma monarquia hereditária pela defesa de um governo de liberdade, isto é, quando nenhum homem pode se encontrar acima do poder (o império da lei), assegurando assim o alargamento e rodízio da base do governo (o autogoverno). Na aurora do século XII, a introdução de dois elementos constitucionais tem como exata intenção propiciar uma forma de império da lei e de autogoverno a algumas das mais importantes cidades italianas do momento, tais como Pisa, Milão, Luca, Siena, Bologna e Florença. Trata-se da introdução do cargo de (i) *podestà* – homem de fora da cidade, investido das funções do antigo cônsul, porém eleito pelos cidadãos e assalariado – (ii) além da instituição de dois conselhos aos quais o *podestà* deve responder – sendo um conselho maior, composto por até seiscentos membros, e um menor, composto por até quarenta dos mais eminentes cidadãos⁷².

Não demora muito, no entanto, para que um século mais tarde essa admirável chama da liberdade comece a se apagar. Menos por pressão externa do que por intrigas internas, as cidades italianas veem-se envolvidas em infundáveis lutas por poder e privilégios. Segundo Skinner, “a causa fundamental dessa erosão das liberdades republicanas deve-se procurar nas divisões de classe que começaram a se aprofundar a partir dos princípios do século XIII”⁷³. O que se segue

⁷² SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia das Letras, 1996, p. 25-26.

⁷³ *Ibidem*. p. 45.

daí, mostra o comentador, é uma adesão mais ou menos voluntária à antiga forma de governo, que confiava a um único homem o poder de comandar toda a cidade: os *Signores*. Só assim, pensavam grande parte dos cidadãos italianos do período, para que suas cidades pudessem encontrar a paz e não o tumulto⁷⁴. De fato, muito poucas foram as cidades que não substituíram o ideal de liberdade pelo sonho da paz, o qual, por fim, demonstrou cobrar um preço bastante caro: o poder despótico. O maior exemplo das cidades resistentes a essa transformação, convictas da manutenção de um ideal de liberdade, fora, com certeza, Florença.

O governo dos *podestà*, em Florença, dura até 1282, ano da aplicação dos *ordenamenti di giustizia*. Os *ordenamenti* compreendem o início do chamado governo das artes ou governo das comunas, marcado por uma sensível mudança nas instituições florentinas. A mudança concerne à centralidade das corporações de ofícios, as quais emprestam seus homens aos cargos governamentais da cidade, reservados em sua maior parte aos trabalhadores e com reduzida participação dos mais ricos (os *magnati*). O que muda, então, não são tanto as instituições propriamente ditas (sua disposição constitucional), mas seu caráter, sua feição e destinação política. O que assim se inicia, com o governo das artes, é um governo *anti-nobiliari*, incumbido de uma clara tarefa de combate à arrogância das grandes famílias da cidade (os *magnati*), através de um enraizamento popular, uma ancoragem governamental mais alargada.

Por volta de 1282, Florença conta com um governo composto por uma (i) *Signoria*, espécie de corpo executivo máximo da cidade – eleito e controlado por um rigoroso escrutínio rotativo – (ii) e por um corpo legislativo, formado por dois conselhos – igualmente eleitos, neste caso pela própria *Signoria*. A *Signoria* é formada pelos oito *Priori di libertà* e um *Gonfalonieri di Giustizia*, além de dois pequenos colégios que lhes prestavam assessoria: os colégios dos *Gonfalonieri della compagnia* e dos *Buono uomini*, os quais contam, respectivamente, com dezesseis e doze membros. O corpo legislativo, por sua vez, é formado por dois conselhos: o conselho do povo, composto por quatrocentos membros, e o conselho dos comuns, onde se conta a participação de duzentos membros. Quanto às funções, a *Signoria* possui autoridade e prerrogativas especiais, tais como propor leis e ditar o rumo das relações externas. Encontra-se

⁷⁴ SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Op. cit., p. 46.

bastante limitada, entretanto, pela atuação daqueles dois conselhos, pelos quais devem passar todas as propostas previamente aprovadas pela *Signoria*⁷⁵.

Acontece que, não obstante uma inegável ampliação da base do governo na cidade, nem mesmo Florença se vê livre das divisões de classe que perturbavam toda a Itália. De acordo com Brucker, não há como deixar de destacar que entre os motivos altruístas e egoístas que faziam os cidadãos competir pelos postos de governo, entre aqueles que mais se destacavam está o interesse próprio. Lembra o historiador que metade das propostas legislativas em Florença não dizia respeito a assuntos públicos. Se por acaso seriam aceitas ou não, dependia, em grande medida, da influência de quem as propunha. Para o comentador, trata-se mesmo de uma prática disseminada entre todas as classes daquela cidade, engajadas numa luta por benefícios e favores⁷⁶. A partir de então, o que começa a cristalizar-se é o predomínio e controle de uma parcela da cidade sobre as demais. Com efeito, por república ou autogoverno popular deve-se entender não a participação do pequeno povo – o *popolo minuto* –, mas a intensa participação de mercantes e artesãos, impondo-se sobre os *magnati* e o *popolo*⁷⁷. Com isso, o que se pode observar em fins do século XIII em Florença é a conformação de um poder, se não específico, bastante predominante.

Mas a dinâmica sociopolítica em Florença não é tão simples, tão *preto no branco* – ou bem republicana ou bem interesseira. No caso florentino, tons de cinza merecem ser destacados, uma vez que a maioria dos historiadores é resoluta em diagnosticar o nascimento de um verdadeiro movimento avesso à tirania na cidade. O mesmo Brucker, por exemplo, assevera que a rotatividade nos cargos e a clara ampliação de seus possíveis ocupantes são responsáveis pela criação de um sincero sentimento republicano e a formação de uma educação política⁷⁸. Skinner vai pelo mesmo caminho e além, já que para o historiador de Cambridge “pode-se sustentar que a emergência dessa ideologia no final do *duzentos* e nos inícios do *trezentos* foi bem pouco reconhecida pelos historiadores do pensamento renascentista”⁷⁹. Neste trecho, Skinner tem em mente teses de autores como Ronald Witt⁸⁰ e, sobretudo, Hans Baron⁸¹, para os quais é somente

⁷⁵ BRUCKER, G. *Florentine politics and society (1343-1378)*. Princeton: Princeton University Press, 1962, p. 57-72.

⁷⁶ *Ibidem*. p. 94.

⁷⁷ *Ibidem*. p. 86.

⁷⁸ *Ibidem*. p. 97.

⁷⁹ SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. p. 49.

⁸⁰ WITT, R. *The rebirth of the concept of republican liberty in Italy*. In: *Renaissance studies in honor of Hans Baron*. Ed. Anthony Molho e John Tedeschi. Florença: Dekalb, 1971.

no humanismo da passagem do *trecento* ao *quattrocento* – no que Baron batizou de humanismo cívico – que se poderia observar a verdadeira recuperação dos valores clássicos republicanos; em grandes linhas, a ultrapassagem de um robusto ideal de vida ativa sobre uma vida contemplativa de inspiração medieval.

Mais interessante, a nosso ver, entretanto, é a tese de um terceiro comentador, Newton Bignotto, segundo a qual o que acontece no período é uma ruptura mitigada. Afirma Bignotto que os humanistas do século XIII ou do início do XIV, apesar de inovarem “no tocante aos temas que abordavam, mantinham-se fiéis em sua referência ao cristianismo, quando a questão era pensar a ancoragem última das leis”⁸². Segundo Bignotto, o que encontramos é, sem dúvida, uma espécie de republicanismo, mas um republicanismo de coloração fundamentalmente cristã.

Para a nossa pesquisa, interessa aqueles autores mais próximos de Maquiavel, cativados por uma glória exemplarmente mundana, distantes da contemplação medieval – nomes a partir do final do *trecento*. Começamos, então, com uma análise de alguns autores da passagem do *trecento* para o *quattrocento*, especialmente Francesco Petrarca. Os escritos petrarquianos são cravados de ambiguidade e possuem a vantagem de nos revelar – de projetar – no que implicará a passagem a um republicanismo decididamente afastado dos valores cristãos algumas décadas mais tarde e com outros nomes.

A despeito da ampla discussão em torno do (re) surgimento de uma forma não cristã de republicanismo, tanto Skinner, como Baron e Bignotto são unânimes em afirmar que com Petrarca encontramos algo diferente da tradição retórica que o precedia. Como afirma Skinner, nos textos desse homem do *trecento* (1304-1374), “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 próprios termos”⁸³.

Skinner pretende evidenciar que esse *novo senso de distanciamento histórico* possibilita, para o humanismo, a elaboração de uma retórica que segue um fio diferente daquele que viera seguindo até então. Longe da escatologia, a *virtus* ciceroniana e o *vir virtutis* (a compleição das virtudes do homem) podem ser considerados, agora, modos plenamente possíveis de

⁸¹ BARON, H. *The crisis of the early Italian Renaissance*. Op. cit.

⁸² BIGNOTTO, N. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 52.

⁸³ SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Op. cit., p. 107.

compreensão (operacionalização) para a persuasão retórica e a prática mundana; justamente por não mais se prenderem em demasia a uma justificação cristã. Em outras palavras, é o início de certa ruptura ou distanciamento entre uma tradição histórica (compreendida enquanto acontecimentos particulares) e a providência divina (a ordem universal) o que encontramos em parte dos escritos de Petrarca. E por que apenas *início*? *Início* porque resta notarmos o extremo zelo e sofrimento que essa descoberta proporciona a um homem como ele. Sofrimento que provém da tentativa de conciliar dois universos tão distintos quanto presentes: os universos pagão e cristão.

Em carta *A Tomasso da Messina*, Petrarca exhibe os laços que o unem à retórica clássica. Tendo em mente Cícero, ele aponta para a interdependência entre os elementos da sabedoria e da eloquência, com a pena de não serem completos, nem um nem outro, caso se encontrem separados. Nas palavras do autor: “a cultura da alma convém ao filósofo, enquanto o conhecimento da língua diz respeito ao orador; ambas as coisas devem ser por nós cultivadas se quisermos, como se diz, ‘elevarmo-nos da terra e voarmos pela boca dos homens’”⁸⁴. Por outro lado, nessa mesma carta, Petrarca exprime toda a dificuldade característica de um homem do *trecento* na busca pela conciliação entre a vida ativa e a vida contemplativa. Ao longo da carta, o primado da boa educação é ora conferido à alma sobre a palavra (contemplação medieval), ora à palavra sobre a alma (ação renascentista)⁸⁵. É só ao fim da carta que seu autor ensaia uma tentativa de solução a esse dilema ao unir caridade e eloquência, signos dos dois universos que o atormentam: “não fosse a caridade uma ótima coisa e muito útil para nós, também não o seria o estudo da eloquência”⁸⁶.

Em muitas outras cartas, Petrarca retornará a tal tentativa de conciliação. Na carta *Para Marco de Gênova*, por exemplo, preocupado em garantir, a um só tempo, a salvação e a prática dos negócios públicos, ele escreve com a intenção de compatibilizar a glória mundana (humana) com a glória religiosa (predicado exclusivamente divino). Nesta carta em que o tema é o aconselhamento sobre as normas da vida em geral (uma moral), não é de se estranhar a ponderação extremamente cuidadosa para com seu interlocutor, como quando diz: “não te imponho nenhuma lei impossível; a via que te mostrei é conhecida e por ela muitos homens

⁸⁴ PETRARCA, F. *Ao mesmo Tomasso da Messina, sobre o estudo da eloquência*. In: BIGNOTTO, N. *Origens do republicanismo moderno*. Trad. Newton Bignotto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 223.

⁸⁵ *Ibidem*. p. 224.

⁸⁶ *Ibidem*. p. 225.

ilustres, carregados de glória da tempestade da vida pública [glória mundana], chegaram ao porto quieto do silêncio [ou seja, compatibilizaram a própria glória, mundana, com a de seu criador, divina]; muitos mesmo tendo lançado as âncoras distantes, cumpriram de maneira feliz a viagem da vida!”⁸⁷.

Mas é somente numa carta como *A Dionísio do Burgo do Santo Sepulcro* que Petrarca revela toda a angústia que o consome. A carta, que narra a subida de seu autor ao Monte Ventoso, pode ser dividida em três momentos. Todos eles encontram-se certamente relacionados à subida do escritor ao cume daquele monte, tanto como termo de comparação metafórica, bem como efetiva atividade terrena, em uma sucessiva ascense à acomodação tão desejada pelo autor entre a vida ativa e a vida contemplativa.

Assim, em um primeiro movimento do texto⁸⁸, alcançar o cume representa alçar-se a não menos do que a uma vida beata: enfrentar os sacrifícios da subida rochosa e não se acomodar à facilidade da planície; à calmaria de uma vida de paixões, gozo e desejo (mundana, enfim). Como contraponto e superação a este primeiro momento, a sequência do texto parece ajuizar que tanto sacrifício para se chegar ao cimo, ao topo de uma simples e terrena montanha, nada representa. Afinal, como poderia uma caminhada como essa encontrar qualquer lastro na verdade, visto que a apreciação de uma bela paisagem, mesmo o esforço físico de uma dura escalada, nada representa quando comparado aos verdadeiros sacrifícios rumo à interioridade – em direção ao que deve ser tido como a mais real contemplação da verdade⁸⁹? Por fim, em um terceiro momento, como síntese dessa angustiante experiência (de caminhada fática e reflexão abstrata), a grande conclusão que o autor parece querer nos emitir é de que, terminada a jornada (física e mental), trata-se de uma experiência válida, porquanto a todos incontornável, qual seja: a própria experiência humana. Tudo parece se passar, deste modo, como se a prática mundana (como a escalada de uma montanha) fosse como que um caminho de educação e provação

⁸⁷ PETRARCA, F. *Para Marco de Gênova, pois também os que se dedicam aos negócios da república podem viver de maneira casta e honesta, e sobre o estrépito aspirar ao silêncio de uma vida mais nobre*. In: BIGNOTTO, N. *Origens do republicanismo moderno*. Trad. Newton Bignotto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 226. Colchetes nossos.

⁸⁸ PETRARCA, F. *A Dionísio do Burgo do Santo Sepulcro, da ordem de Santo Agostinho, professor da Sacra página, aos próprios cuidados*. In: BIGNOTTO, N. *Origens do republicanismo moderno*. Trad. Newton Bignotto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 228-232.

⁸⁹ “Fiquei estupefato, confesso, e, dizendo a meu irmão, desejoso de continuar a escutar-me que não me atrapalhasse, fechei o livro [As Confissões, de Agostinho, que se pusera a ler no cume do monte], irado comigo mesmo por aquela admiração das coisas terrenas, quando poderia ter aprendido mesmo com os filósofos pagãos que nada é digno de admiração senão a alma, para a qual nada é grande em demasia”. *Ibidem*. p. 233-234. Colchetes nossos.

necessário ao conhecimento verdadeiro e interior, o trajeto inescapável entre a vida ativa e a vida contemplativa⁹⁰, entre a *queda* do homem e seu *retorno* ao seio do criador. Quer dizer, o homem estaria perdoado por seu inexorável envolvimento com os negócios da cidade – e, assim, pelo desejo de bem realizá-lo: conquistar fama e glória mundanas – conquanto esteja ciente dos reais valores da alma, os verdadeiros motivos por trás da ação e da verdadeira glória (divina e não humana).

Como saldo, temos que os escritos de Petrarca funcionam como uma espécie de reflexão ética bastante genérica – um guia tanto ao bom cristão como ao bom cidadão. Sobre a prática efetiva da política, o antigo tema de uma disposição constitucional de governo, pouco encontramos. Petrarca apenas nos reenvia a Cícero, enquanto equaliza e justifica alguns dos mais importantes valores pagãos de seu mestre com os valores de seu próprio tempo, cristão.

Já em fins do *trecento*, e apesar de todo seu envolvimento com os negócios da cidade, não é de todo diferente o que encontramos em alguém como Coluccio Salutati (1331-1406). Chanceler de Florença por trinta anos, Salutati ainda partilha com Petrarca daquela angústia de transição. Não convém atermo-nos ao trabalho do chanceler que, sem dúvidas, traz elementos novos com relação a Petrarca. Gostaríamos apenas de salientar como em fins do *trecento* ainda não parece ter surgido um humanista em condições de abrir mão da conciliação entre religião e política no âmago de sua tarefa como pensador e escritor. Conforme nos relata Bignotto, Salutati, a partir de certo momento – assim como Petrarca –, reserva lugar central para a temática da glória mundana num contexto de valores decisivamente cristãos. Ele diz: “em 1369, quando pela primeira vez lhe pareceu evidente que desejar fama e a glória, como faziam ele e Petrarca, não era inteiramente compatível com as crenças católicas fundamentais, que na época eram muito marcadas na Itália pelo pensamento franciscano, ele seria tocado pela amplidão das dificuldades do caminho que até então trilhara de maneira inconsciente. Até o final de sua vida, ele não

⁹⁰ “Saciado e contente de haver visto aquele monte, retornei os olhos da mente para mim mesmo e, a partir daquele momento, ninguém me ouviu falar até que chegássemos em baixo: aquelas palavras me mantinham ocupado em meu silêncio. Não podia persuadir-me que aquilo havia ocorrido por acaso, mas me parecia que o que havia lido tivesse sido escrito para mim e não para outros” (...) “um outro pensamento me ocupava a cada passo: se não havia hesitado a suportar tanto suor e tanta fadiga para levar meu corpo a um lugar um pouco mais próximo do céu, que cruz, que cárcere, que tormento pode atemorizar uma alma que se avizinha de Deus, desprezando as vestimentas da insolência e os destinos dos homens? Mais: quantos são os que por teor das dificuldade ou por desejo de languidez não se deixam afastar desse caminho?”. PETRARCA, F. *A Dionísio do Burgo do Santo Sepulcro, da ordem de Santo Agostinho, professor da Sacra página, aos próprios cuidados*. Op. cit., p. 234-235.

deixaria de sentir o apelo das duas tradições que o animavam”⁹¹. Mas deixemos de lado o *trecento*, concentremo-nos a partir de agora no *quattrocento*.

Em fins do *trecento* e ao longo do *quattrocento*, intercorrem algumas das batalhas mais determinantes para o destino de Florença. Para Baron, tais batalhas fornecem o derradeiro impulso a um novo tipo de humanismo. Toda a profusão cultural (escultura, pintura, arquitetura) e, principalmente, social, moral e política de Florença, diz o historiador, deveu-se a uma nova forma de engajamento político e de dedicação à vida ativa, fomentada na ocasião da luta pela liberdade nos confrontos contra os Visconti de Milão. Primeiro, contra Giangaleazzo Visconti (1390-1402), e mais tarde contra Filippo Maria Visconti (1420-1454). Mas fora especialmente durante a primeira crise, segundo Baron, que se deu o fortalecimento definitivo do sentimento republicano em Florença. Conforme pensa o historiador, este momento representa o ápice de tudo aquilo que viera sendo construído pelo humanismo até então, transformando-o, agora, num humanismo de contornos resolutamente cívicos, de vida ativa e não de contemplação⁹².

Humanismo é um termo bastante largo que, *grosso modo*, inclui tanto estudantes como professores interessados nos *studia humanitatis*, locução que remete a uma série de disciplinas baseadas na leitura de autores clássicos gregos e romanos – tais como gramática, retórica, filosofia, história, poesia e moral. É de um primado da história e das origens de Florença em especial que um autor como Leonardo Bruni (1370-1444) retira a maior parte de seu arsenal retórico para a vindicação da manutenção da liberdade florentina. E o faz ao mesmo tempo em que confunde a ideia de liberdade, em si mesma, com a fundação e a história de sua cidade; incorporando, mais precisamente, ao modo romano, a ideia de liberdade à ideia de república. Segundo Bruni, “os fundadores de Florença eram colonos romanos que Lúcio Sila enviara a Faesulae”⁹³, o que desencobriria a associação, sem mediações, de Florença junto às tradições republicanas romanas. Sua cultura, seu pensamento, sua tradição em geral, mesmo suas construções e urbanismo, contariam com uma origem puramente clássica:

por nostalgia ou afeição ao seu antigo lar, os colonizadores parecem ter conscientemente imitado Roma no planejamento e na construção dos edifícios de sua cidade. Edificaram um capitólio e um fórum com a mesma edificação da existente em Roma, bem como termas públicas de um povo limpo, além de arenas de jogos e espetáculos. O templo de Marte foi regido pelo mesmo espírito de emulação, pois era a este Deus que os romanos

⁹¹ BIGNOTTO, N. *Origens do republicanismo moderno*. Op. cit., p. 71-72.

⁹² BARON, H. *The crisis of the early Italian Renaissance*. Op. cit., p. 444.

⁹³ BRUNI, L. *History of the Florentine People*. Trad. James Hankins. Cambridge: Harvard University Press, 2001, p. 9. Tradução nossa.

supersticiosamente atribuíam sua ancestralidade. De fato, estavam ávidos por firmar seus laços com Roma, tanto que apreciavam fazer dela cópias de obras menos importantes, ainda que fossem a gastos enormes⁹⁴.

Por certo, o debate acerca da origem de Florença esteve longe de configurar uma novidade para os escritores italianos. O que há de novo na passagem do *trecento* ao *quattrocento* – com Petrarca, Salutati e principalmente Bruni – é o retorno cada vez mais amplo e menos angustiante ao passado, às experiências histórico-culturais do ocidente (à exploração do que é mundano), como a retórica, a filosofia ou a moral⁹⁵. Com isso, inserida no amplo leque do humanismo, a virada do *trecento* para o *quattrocento* marca o progressivo afastamento de algumas das mais expressivas atas medievais e uma aproximação cada vez maior do pensamento clássico.

O interessante, para nós, é que tal como em Petrarca ou Salutati, o combate à tirania em Bruni desenvolve-se dentro dos limites de um questionamento mais ético do que político. E, então, a pergunta: qual é, para esses autores, a principal ferramenta no combate à tirania? É a virtude individual, de nítida inspiração na obra ciceroniana, a qual abre caminho, por sua vez, a uma glória tida como antídoto a uma ambição desviante e possível predicado de poucos e raros homens de virtude. Pois ocorre ainda, na reflexão destes autores humanistas, aquilo que se podia observar em Cícero: certo primado da razão sobre a retórica. No limite, como dirá Helton Adverse, a união entre o discurso e a especulação, ou entre a retórica e a razão, não é algo tão orgânico como parecia em um primeiro momento para autores como Cícero ou Bruni: “a filosofia política clássica irá rejeitar a identificação da ciência política e da retórica e afirmará que a retórica é, na melhor das hipóteses, um instrumento da ciência política”⁹⁶.

Mas esta é a escavação mais profunda de uma possível história do desenvolvimento da retórica humanista, culminando na fusão, a partir de meados do século XI, da *ars arengandi* e a *ars dictaminis*⁹⁷. Deixemos de lado, no entanto, esse interessante capítulo da história da teoria

⁹⁴ BRUNI, L. *History of the Florentine People*. Op. cit., p. 13.

⁹⁵ O que não quer dizer que autores como Bruni encontrem-se completamente afastados da religião. Com Bignotto, “talvez seja mais correto dizer que ele aprofunda a crença na vida ativa, expressando-se com relação a isso através dos meios que lhe pareciam corretos, sem contudo chegar a opor sua crença na vida ativa aos fundamentos de sua fé cristã. Bruni não parece exagerar, como também não o fizeram outros humanistas como veremos, o valor de suas descobertas, quando se trata de pensar a igreja. Talvez, no fundo, ele tenha conservado a crença ingênua de que era possível recorrer ao passado romano, e às suas formas de vida cívica, sem alterar a compreensão da vida religiosa enquanto tal.” BIGNOTTO, N. *Origens do republicanismo moderno*. Op. cit., p. 108.

⁹⁶ ADVERSE, H. *Maquiavel: Política e retórica*. Op. cit., p. 21.

⁹⁷ Trata-se, respectivamente, da arte de fazer discursos públicos e da arte de compor cartas; fusão que deu origem a escritos relativos aos assuntos práticos das cidades (jurídicos, sociais, políticos). O mais interessante é que tais artes

política e concentremo-nos no interesse mais imediato dos humanistas cívicos (a partir do fim do *trecento*, portanto) – isto é, na incursão da prática retórica em assuntos cívicos. Para autores como Petrarca, Salutati ou Bruni, o discurso deve ser capaz de mover os homens, ele deve contar com um impacto moral, coisa que o discurso dialético escolástico – excessivamente lógico – não fora capaz de proporcionar, ferramentas que os *dictatores* medievais – formuladores das *ars arengandi* e *ars dictamnis* – não possuíam.

Não sem motivo, fora a Cícero, mais do que a qualquer outro pensador, a quem os humanistas cívicos recorreram. A oratória reúne, para o grande escritor latino, eloquência e sabedoria: a forma adequada do discurso e o conteúdo pertinente⁹⁸. Para os assuntos da cidade, faz-se necessário desempenhar, de um lado, o aguilhão da vontade, o despertar retórico das emoções dos súditos (aquilo que, na realidade dos fatos, faz mover os homens) e, de outro lado, o conhecimento dos princípios da natureza e da comunidade humana⁹⁹.

Entretanto, vista em lente aproximada, o papel da retórica, neste caso, parece ser a de mero instrumento para a efetivação de uma substancialidade ética, porquanto parte e instrumento de algo mais importante do que ela, a razão. De que a retórica é apenas o aguilhão da razão, temos então a prova quando Cícero afirma que “aquela honestidade que procuramos em um ânimo elevado e grandioso é engendrada pelas energias da alma e não do corpo”¹⁰⁰ (...) pois “os movimentos da alma são de dois tipos: os do pensamento e os do desejo. Ao pensamento incumbe principalmente a busca da verdade, enquanto o desejo impele à ação. Façamos, pois, de modo a aplicar o pensamento nas melhores coisas possíveis e a tornar o desejo obediente à razão”¹⁰¹. E como tornar o desejo obediente à razão – em termos políticos, como fazer com que a comunidade política (governantes e governados) seja guiada por um mesmo objeto? A resposta ciceroniana, muito bem aprendida pelos humanistas cívicos, passa pela defesa de uma disposição constitucional de governo composta por base estreita, de modo a proporcionar sua condução pelos mais sábios. Acompanhem-na brevemente em Bruni, o líder do humanismo do *quattrocento* florentino.

precisaram fundir-se para que, analiticamente, se tornassem aptas a ir além de sua antiga utilidade: simples descrição de elementos formais com vistas à publicação em seus respectivos campos, cartas ou discursos. SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Op. cit., p. 70-76.

⁹⁸ CÍCERO. *Sobre el orador*. Trad. José Javier Iso. Madrid: Gredos, 2002, Livro I, 11.

⁹⁹ CÍCERO. *Dos Deveres*. Livro I, p. 28.

¹⁰⁰ *Ibidem*. Livro I, p. 40.

¹⁰¹ *Ibidem*. Livro I, p. 64.

Segundo Varotti, durante o final do *trecento* e ao longo de quase todo o *quattrocento* florentino é possível observar uma clara ênfase no aspecto da competência técnica para o preenchimento dos cargos públicos e, conseqüentemente, para a consideração de louvor, fama e glória entre os homens. Diz o comentador: “o reconhecimento e a ênfase atribuídos à capacidade criativa do indivíduo, à sua peculiar qualidade técnica e moral, contrastava com uma sólida tradição comunal, que via com suspeita cada elemento “personalizante” no âmbito da política da cidade, cada mecanismo institucional que favorecia a emergência da individualidade bem marcada e reconhecível”¹⁰². Sem dúvida, trata-se de um nítido ideal aristocrático, da “imposição de uma concepção da política sempre mais claramente intensa como exercício de competência técnica que o sujeito é obrigado a possuir; juntamente a uma sagacidade, a um *ingenium* (predisposição, dote natural, olho penetrante de quem sabe prever e interpretar, etc.) do qual se reconhece a fundamental instância ‘subjéctiva’”¹⁰³.

Mas o que parece haver de novo aqui em relação às fontes clássicas – sobretudo Cícero – é o realce na discussão da elaboração de uma forma mais produtiva e simplificada de acesso às magistraturas, na base de um fomento radical à ambição e competição, a critério da virtude privada. A preocupação, então, é a de constituir dispositivos propícios a esse fim, o que esconde e introduz, por certo, sob a exigência de cultura e competência técnica, pré-condições bastante limitadas para o exercício da política, só adquiridas por uma classe alta. Muito rígida, mesmo elitista, é a ideia que se vê em Bruni de política e de profissional da política.

Em sua *Laudatio Florentinae Urbis*¹⁰⁴, Bruni recorda que no centro da cidade de Florença encontra-se o *Palazzo Vecchio*, a fortaleza cidadã; construção imponente, mais alta e robusta que as demais, representação simbólica do bem comum acima de todo e qualquer cidadão ou facção. O interessante será notar como, para Bruni, o avalista e o sustentáculo deste império da lei serão a prudência e a virtude individuais. Menos do que a equidistância de todos perante a lei, trata-se, para ele, de uma competição de visibilidade diante da lei – o “livre confronto e publicidade de procedimento”¹⁰⁵, como diz Varotti – a fim de garantir que aqueles *mais visíveis* como que aproximem-se mais da lei (a produzam), ocupando os cargos que lhe são

¹⁰² VAROTTI, C. *Gloria e ambizione política nel Rinascimento: da Petrarca a Machiaveli*. Milano: Bruno Mondadori, 1998, p. 13. Tradução nossa.

¹⁰³ Ibidem. p. 182. Tradução nossa.

¹⁰⁴ BRUNI, L. *A eulogy of the city of Florence*. In: BARON, H. *From Petrarch to Bruni*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

¹⁰⁵ VAROTTI, C. *Gloria e ambizione política nel Rinascimento: da Petrarca a Machiaveli*. Op. cit., p. 79. Tradução nossa.

de direito. “O tema humanístico da glória”, afirma ainda Varotti, “constitui um componente significativo dessa tendência [de individualização da política]”¹⁰⁶ (...) pois “pressupõe a posse de qualidade capaz de irradiar-se sobre a coletividade”¹⁰⁷.

Ora, esse pressuposto individualista acaba por inserir os homens no espaço “do tempo literário, cria uma comunidade (uma *res publica* das letras), a qual constitui na comunidade uma tradição [em sentido ciceroniano], tomada como um sistema objetivo racional de valores”¹⁰⁸, a ser ditado e reformado por muito poucos homens (os *mais visíveis*). Resultado: mais do que garantir um império da lei, estes homens terminam por identificar-se subjetivamente com a própria lei, sem abrir mão de seu status e classe social.

É este mesmo adágio da coletividade da cidade à *virtù* do cidadão privado que encontramos na *Oração fúnebre a Nanni Strozzi*, também de Bruni. Ocasão não para lamentar, mas para celebrar uma vida a ser dignificada e louvada, a homenagem a Strozzi, sem demora, revela-se mais uma *Laudatio* à Florença do que uma *Oratio* a Strozzi. Isso porque “em explicar a razão de sua boa fortuna, devemos admitir que muitas coisas boas, as mais importantes delas”, diz Bruni, “eram suas por uma espécie de ordenação divina do destino. Suas principais reivindicações à fama lhe são conferidas pelos méritos de sua pátria”¹⁰⁹. Méritos estes que reenviam à sua forma de governo: “nossa forma de governar o Estado”, segue o florentino, “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”¹¹⁰. Porém, a descrição desta forma republicana de governo dá-se, mais uma vez (como em todo humanismo), de forma muito genérica. O que se frisa – o que parece compor certo direito político, para Bruni – é a capacidade singular cidadã. Sua ideia de republicanismo parece mesmo contentar-se em assegurar que “todos possuam a mesma esperança de alcançar honras e de melhorar sua condição, desde que ele seja industrioso, tenha talento e uma vida sóbria. Considera-se qualquer um com essas qualidades nobre o bastante para governar a cidade”¹¹¹.

¹⁰⁶ VAROTTI, C. *Gloria e ambizione política nel Rinascimento: da Petrarca a Machiaveli*. Op. cit., p. 133. Colchetes nossos. Tradução nossa.

¹⁰⁷ Ibidem. p. 134. Tradução nossa.

¹⁰⁸ Ibidem. p. 135. Colchetes nossos. Tradução nossa.

¹⁰⁹ BRUNI, L. *Oration for Nanni Strozzi*. In: Major problems in the history of the Italian Renaissance. KOHL, B e SMITH, A. Lexington: D.C. Heath, 1995, p. 280. Tradução nossa.

¹¹⁰ Ibidem. p. 280. Tradução nossa.

¹¹¹ Ibidem. p. 280-281. Tradução nossa.

Ora, como se vê, não se trata, para Bruni, de repartir (espalhar ou alargar) o poder entre as diferentes partes da cidade, senão de produzir uma classe dirigente bastante selecionada. Como diz Varotti, concebida assim, a significação de liberdade republicana é bastante magra, “sinônimo de livre participação à competição política”¹¹². Pois não é sobre uma *virtù* coletivista (mesmo política, poder-se-ia dizer) – a própria formatação constitucional do Estado, uma mistura entre as diferentes classes e desejos que o compõem – que se apoia, de modo geral, a grandeza da república humanista. Liderado por Bruni, o humanismo político do *quattrocento* caracteriza-se pela proposição de um “mecanismo de seleção de uma classe dirigente que esteja à altura de sua tarefa”¹¹³. Com bem percebeu Lefort, “a obra [do humanismo cívico, em geral] surge como eminentemente ambígua”¹¹⁴. Diz ele:

por um lado, formula uma nova ética política: esta emerge de uma série de conflitos que desembocaram na eliminação de múltiplos focos de força, entre os quais estão em primeiro lugar o partido Guelfo e a igreja; na imposição da lei da comuna sobre o conjunto do território e na proteção dos cidadãos contra as usurpações perpetradas por grandes bandos rivais; na concentração de poder nos órgãos da comuna; na derrocada de famílias que fundavam sua autoridade sobre a ancestralidade de sua posição; na afirmação do valor do indivíduo avaliado por sua capacidade individual; e, por outro lado, essa ética mascara uma nova ordem, no interior da qual a maioria deve reverenciar uma estreita camada dirigente para a condução dos assuntos públicos¹¹⁵.

É só ao fim do *quattrocento* que a discussão sobre a distribuição de cargos entre as diversas classes da cidade, ou mesmo um debate mais amplo sobre a tônica republicana da cidade (se aristocrática ou democrática) – o que não acontece com robustez no humanismo –, voltará à cena. Não nos parece desprovido de significado que isso aconteça em mais um momento de crise da república florentina, dessa vez proporcionada por seus próprios filhos.

A história começa na segunda metade do *trecento*, mais precisamente após a revolta popular dos *Ciompi* (1378-1382)¹¹⁶; momento em que as instituições republicanas experimentam um acentuado recrudescimento oligárquico, não tanto em sua forma institucional quanto em relação a um controle orgânico na cidade. Com a subida da Casa dos Medici ao poder em 1434, a antiga disposição republicana deteriora-se consideravelmente. Cosme de Medici mantém a maior

¹¹² VAROTTI, C. *Gloria e ambizione política nel Rinascimento: da Petrarca a Machiaveli*. Op. cit., p. 179. Grifos nossos. Tradução nossa.

¹¹³ *Ibidem*. p. 184. Tradução nossa.

¹¹⁴ LEFORT, C. *Maquiavel e a Verità Effetuale*. In: Desafios da escrita política. Trad. Eliana De Mello Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 153.

¹¹⁵ *Ibidem*. p. 153.

¹¹⁶ A revolta dos *Ciompi* inicia-se com a reivindicação dos trabalhadores da lã, almejando sua incorporação no governo das artes. Mas o que havia se iniciado como uma simples reivindicação de parte da cidade, deságua numa revolta das classes menos favorecidas, as quais chegaram mesmo a tomar o poder de Florença por algumas semanas.

parte das instituições¹¹⁷, que assim permanecem com sua formatação republicana. Mas se a aparência é republicana, o conteúdo é completamente oligárquico, quase tirânico. Em 1494, os grandes e o povo finalmente se unem para a derrubada da Casa dos Medici. A república florentina é, então, novamente instalada, contemplando apenas uma grande inovação constitucional, a criação do *consiglio maggiore*¹¹⁸, produto da união de dois antigos conselhos: o conselho do povo e o conselho dos comuns. E o que mais desperta interesse nessa história: as várias divergências ocasionadas após a queda dos Medici estimulam a adormecida discussão sobre a melhor forma de governo para a cidade. Em vista delas, os grandes e o povo não cessam de se chocar durante todo o regime republicano, que dura até 1512. Ao que tudo indica, é somente nesse ponto da história florentina que os interesses de classes, sempre existentes, debutam *para valer* na reflexão e nos textos dos mais eminentes escritores da cidade; quando a abstração da razão começa a ser substituída pelo realismo dos desejos. O curioso é que é um monge, um homem religioso, o autor de uma primeira tentativa de resolução a essas questões, requerendo um acento democrático à república florentina. Trata-se de Giovanni Savonarola e a composição de um *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*.

Savonarola fora um monge dominicano, sendo natural, portanto, que creditasse à monarquia a melhor forma de governo, um fiel espelho do reino de Deus. Pondera ainda, no entanto, o monge, “que isto não é bom e nem deve ser observado em todas as comunidades, porque acontece muitas vezes aquilo que é ótimo absolutamente não é bom, antes é mau em algum lugar ou para alguma pessoa”¹¹⁹ (...) “há, pois, alguns povos cuja natureza é tal que não pode tolerar o governo de um só, sem que haja grandes e insuportáveis inconvenientes”¹²⁰. Seria este o caso da cidade de Florença, dotada de uma natureza em maior conformidade a um governo misto. Com essa base, o monge promove a sua peculiar combinação de uma defesa do regime misto imerso em uma insistente divulgação das virtudes cristãs. Não espanta, então, que o que se siga no *Tratado* pouco se assemelhe a uma profunda discussão sobre disposição constitucional e mecanismos de participação. Mas e o que então acontece?

¹¹⁷ Cosme criou mais dois conselhos, o Conselho dos Cem e o Conselho dos dezessete, ambos compostos por aristocratas alinhados à família e cuja principal função passou a ser a de atender aos seus interesses. GILBERT, F. *Machiavelli and Guicciardini. Politics and history in Sixteenth-Century Florence*. Princeton: Princeton University, 1965, p. 8.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 12.

¹¹⁹ SAVONAROLA, G. *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*. Trad, Maria Aparecida de Boni e Luis Alberto de Boni. Petrópolis: Vozes, 1991, Livro I, Cap. II, p. 138.

¹²⁰ *Ibidem*. Livro I, Cap. II, p. 139.

Muito engenhosa é a tentativa do monge em incorporar à virtude religiosa a virtude cívica. Ainda que concernido na velha estratégia humanista do combate à tirania como divulgação da república, suas ideias terminam por acirrar os ânimos democráticos em Florença. É a sua definição mesma de tirano que conduz a uma democratização da virtude e à elaboração de uma noção de glória política consideravelmente alargada. Munido de um argumento bastante simples, ele afirma que, preso em suas vontades irracionais, o tirano é todo aquele homem incapaz de reconhecer a glória mundana, a ser dividida entre todos os servos de Deus, todos os bons cidadãos.

É, também, [o tirano] invejoso e se entristece com a glória dos outros homens, principalmente dos habitantes de sua cidade; não pode ouvir os louvores a outros, embora por vezes dissimule e ouça com coração dolorido. Alegra-se com as ignomínias do próximo, a ponto de desejar que todo homem seja vituperado, de modo que só ele permaneça com glória. Assim, devido às grandes fantasias, tristeza e temores, que sempre o corroem por dentro, procura deleites, como remédios de suas aflições; por isso, raramente, ou mesmo nunca, encontrou-se um tirano que não fosse luxurioso e dado aos prazeres da carne¹²¹.

Ocorre que Savonarola confia demais na força da religião e em sua suposta capacidade de intervenção nos assuntos mundanos. Falta aos seus escritos considerações estratégicas sobre questões inerentes à administração da cidade, às armas, aos conflitos sociais e outros problemas que naturalmente a acometem. Ainda assim, Savonarola fora um dos grandes responsáveis por iniciar a transformação democrática nas instituições florentinas.

Do outro lado da discussão encontra-se alguém como Francesco Guicciardini. É conhecida a preferência de Guicciardini por uma república de acento aristocrático. No entanto, mesmo para um autor como ele, a revolução republicana da virada do século e a experiência democrática savonaroliana muito ensinaram. Como outros escritores que surgiram em meados do século XVI – notadamente Gianotti e Maquiavel –, Guicciardini trouxe para a sua reflexão a certeza “de que não podiam mais apelar para o passado para compreender o que estava acontecendo na cidade”¹²². Não é, pois, o simples exemplo e reprodução das experiências passadas – como o apelo aos clássicos – que garantiriam o sucesso das atuais empreitadas políticas. Ademais, Guicciardini estará atento à imprevisibilidade das inferências esperadas, deslocando, assim, algo como o elemento da contingência para o centro da política.

¹²¹ SAVONAROLA, G. *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*. Op. cit., Livro II, Cap. II, p. 145. Colchetes nossos.

¹²² BIGNOTTO, N. *Republicanism e Realismo: um perfil de Francesco Guicciardini*. Belo horizonte; Editora UFMG, 2006, p. 73.

Escrito durante o ocaso da república florentina (1512), o *Discurso de Logrogno* alia uma metodologia realista à conhecida verve aristocrática de seu autor. Em contraposição ao pensamento de Savonarola, a solução para a crise florentina – é o que o livro defende – estaria na adesão a um governo misto de claro acento aristocrático. Entretanto, é mais pela escolha do acento do governo do que por uma profunda investigação da virtude que Guicciardini orienta a sua reflexão. Um vigoroso aparato constitucional vem então substituir a antiga crença humanista na capacidade natural dos melhores homens. Como bem nos mostra Bignotto, “o que o argumento de Guicciardini tem de específico [em relação aos humanistas] não é a afirmação da raridade dos grandes homens. Não havia um só ator político em Florença que não estivesse de acordo com essa afirmação. O que é fundamental em sua argumentação é que ele associa essa raridade dos ‘poucos’ a um grupo social determinado”¹²³. Pois bem, Guicciardini a associa aos grandes, o mais perfeito moderador, segundo ele, para o choque de desejos na cidade, a envolver os *Grandi* (os poucos bons), o *Gonfalonieri* (o um) e o *Consiglio Grande* (os muitos, o povo). Funciona, assim, como verdadeiro pressuposto político a asseveração de que é no grande quadro aristocrático – numa precisa parcela da arquitetura cidadina e constitucional – que se pode encontrar a virtude e, por conseguinte, o reconhecimento público para a ação virtuosa, a glória: “porque em toda república bem ordenada em todos os tempos sempre se viu que é a virtude de poucos cidadãos que a rege. As obras gloriosas e as grandes ações sempre nasceram de poucos e pelas mãos de poucos, pois para conduzir as grandes obras e governar uma cidade livre é necessário possuir uma grande virtude que só se encontra em pouquíssimos”¹²⁴.

A interpretação que Guicciardini faz da glória – apresentada muito sumariamente aqui – nos dá a chance de oferecer uma síntese do que viemos elaborando até o momento. Como vimos, é só ao fim do *quattrocento* e início do *cinquecento* que se pode voltar a encontrar a discussão sobre a disposição constitucional ou o melhor regime de governo. Contudo, se o centro do debate político varia entre os humanistas do *quattrocento* e Guicciardini, a conclusão é basicamente a mesma: a boa prática política (logo, a glória) deriva da virtude excepcional de poucos homens. Neste quesito, Savonarola e sua frágil justificação de uma glória popular é exceção. Preso ainda à simples inferência – natural ao *quattrocento* – segundo a qual da virtude individual se acede à

¹²³ BIGNOTTO, N. *Republicanism e Realismo: um perfil de Francesco Guicciardini*. Op. cit., p. 109. Colchetes nossos.

¹²⁴ GUICCIARDINI, F. *Discurso de Logrogno*. In: *Opere*. Torino: UTET, 1983, p. 264. Apud. BIGNOTTO, N. *Republicanism e Realismo: um perfil de Francesco Guicciardini*. p. 109.

glória, o monge não fora capaz de atentar-se para o fato de que o corpo político não se desenvolve *naturalmente*, por simplesmente contar com homens de virtude. Neste sentido, o pensamento de Guicciardini representa uma clara manifestação de uma nova forma de encarar a realidade da política no renascimento, aquela atenta a uma acirrada disputa entre os diferentes desejos na cidade, numa palavra: observante à condição humana. Ainda que seguro da superioridade de uma classe sobre as demais, faz-se necessário – é a grande lição deste autor – um maior grau de sofisticação na elaboração de um plano de governo para a cidade. Segundo Gilbert, “não foi por acidente que esse modo de pensamento político foi desenvolvido por homens que defendiam o retorno do controle político à aristocracia na cidade-estado de Florença. O governo aristocrático, ao exigir a divisão e limitação do poder, requer um grau maior de justificação teórica que democracia e monarquia, as quais, por manterem o poder unificado em um único lugar, aparentam ser formas mais ‘naturais’ de governo”¹²⁵.

O que se pode depreender dessa afirmação? Salta aos olhos, num primeiro momento, a manifesta descrença do intérprete em relação à capacidade de justificação teórica de um governo misto com acento democrático. Mas *justificação teórica*, aqui, não quer senão dizer uma prática política realista, viável. Por isso, em segundo lugar, ele parece assim traçar uma diferença entre os regimes de governo racionais e os regimes de governo balizados no puro desejo, incapazes, por exemplo, da racionalização de um desejo como a glória (de sua politização). Do lado daqueles regimes em que há razão e, por isso, mistura entre as classes (desejos), teríamos, conforme o excerto, tão somente o governo misto de acento aristocrático. Doutro lado, onde há apenas a naturalidade (*animalidade*) do desejo, encontraríamos a monarquia, a democracia e suas respectivas (ou improváveis) formas mistas. Ora, a possibilidade de transformação do desejo popular em virtude política – se quisermos, em razão – não fora exatamente o que Políbio começou a nos indicar – um governo misto com acento popular?

Seja ou não essa a intenção de Gilbert, parece-nos que uma dita *justificação teórica* é o grande desafio para um republicanismo popular pós-clássico/humanista. Será, então, o grande desafio de alguém como Maquiavel. Nossa aposta é de que a noção de glória constitui momento privilegiado para a compreensão de uma *justificação teórica* da virtude e agência popular. Quer isso dizer que a virtude de muitos é o crivo – o juízo – para a virtude de poucos? Mesmo que o

¹²⁵ GILBERT, F. *Machiavelli and Guicciardini. Politics and history in Sixteenth-Century*. Op. cit., p. 104. Tradução nossa.

povo é capaz de fundar o Estado? Retornamos a aporia de Políbio. Sinal de que é hora de nos encaminharmos a Maquiavel. A nossa hipótese é a de que Maquiavel acenará negativamente para todas essas questões, a começar pela divisão do mundo entre a razão e os desejos; culminando, então, na recuperação de uma disposição constitucional de governo desprovida de um porto seguro (sujeito ou classe da cidade) absoluto. O fascinante será notar como isso começa a se desenvolver já a partir de *O Príncipe*. Acompanhemos a partir do próximo capítulo como isso acontece.

2 – A *virtù* em questão ou de uma política da aparência

2.1 Do gênero de *O Príncipe*

Ao longo do primeiro capítulo de nosso estudo, buscamos identificar os aparecimentos do problema da glória e da virtude na tradição política que mais importa para o estudo de Maquiavel, qual seja: a tradição clássica e humanista cívica. No que concerne, mais precisamente, à tradição renascentista – época de surgimento do movimento humanista cívico –, buscamos recuperar os mais importantes acontecimentos históricos, estopim fundamental das disposições teóricas do período. Será, mais uma vez, para começar, o caso do assunto ora em questão: o aparecimento de *O Príncipe*, de Maquiavel, e os chamados livros *espelhos de príncipe* na Itália renascentista. Partindo, então, deste arcabouço teórico-histórico, nossos primeiros objetivos na presente seção são dois: (i) compreender como se deu a passagem de uma discussão sobre o acento – se democrático ou aristocrático – da instituição republicana de governo rumo à temática do principado, o governo de um homem só, (ii) e perscrutar pelo específico estatuto de *O Príncipe* em relação aos escritos *espelhos de príncipe*, acompanhando, ao mesmo tempo, a intensa e polêmica movimentação da tradição crítica maquiaveliana. Acreditamos que esse duplo empreendimento nos fornecerá questões de fundo paradigmáticas, balizas para a investigação de nosso mais específico objeto: a glória em sua relação com a *virtù*.

Em setembro de 1512, o governo republicano de maior participação popular na história florentina encontra seu fim. A história é amplamente conhecida. Apoiada pelo Papa, a casa dos Médici retorna ao poder. Funcionário da chancelaria florentina, Maquiavel é demitido. Mais do que isso, acusado no ano seguinte de conspiração contra os Médici, ele é preso e torturado. Pouco tempo depois, é libertado com a condição de se ausentar por no mínimo um ano de Florença. Diante disso, nosso autor se retira à sua casa em Sant'Andrea in Percussina, e é ali, em meio a esse verdadeiro exílio, que escreve *O Príncipe*. Em famosa carta a Francesco Vettori, de

10 de dezembro de 1513, afirma o florentino ter escrito “um opúsculo *De Principatibus*”, onde diz: “eu me aprofundo o mais que posso acerca dos problemas impostos por tal questão”¹²⁶.

Não deixa de inquietar, entretanto, a razão de um dedicado funcionário do recém desfeito governo republicano compor um opúsculo dedicado ao regime de governo do principado. Se se tratava, em parte, da expressão de algo como melancolia ou resignação, ignoramos. Com Skinner, pelo menos neste ponto, pensamos dever afirmar que os *motivos* não jogam papel em nossa interpretação, simplesmente porque não temos acesso àquilo que se encontra para além da obra (do texto) ou do contexto (da história)¹²⁷. Enquanto intérpretes, possuímos acesso apenas ao conteúdo dos escritos maquiavelianos (ao texto), bem como à história dos acontecimentos de sua cidade e região (ao contexto). E o que eles nos contam?

Desde o ocaso do *quattrocento*, a península itálica assistiu ao crescimento dos governos de um homem só. No caso de cidades como Nápoles e Milão, acostumadas ao governo principesco, nada disso representa novidade. Mais dramática, a nosso ver, é a situação de cidades como Florença e Roma, acostumadas ao governo republicano. Como dissemos anteriormente, com a subida dos Médici ao poder em 1434, a cidade florentina observa seu governo tornar-se, pouco a pouco, uma oligarquia familiar travestida de república. É só em 1512, após nova conquista e queda da república (1494-1512), que os Médici tornam-se aptos a impor um regime abertamente principesco. Porém, algumas ressonâncias teóricas podem ser destacadas já a partir de sua primeira subida ao poder, em 1434. O que mais chama a atenção neste período é que se inicia aí uma verdadeira metamorfose na participação de autores humanistas nos negócios da cidade: de efetivos atores eles se transformam em cortesãos, “à utilidade se sobrepõe o cuidado estético típico da vida da corte”¹²⁸. Como consequência, constata-se que sucessores de nomes como Bruni e Salutati passam a interessar-se mais por assuntos relativos ao *otium* do que ao *negotium*, como atesta o retorno a indagações contemplativas de humanistas do porte de Pico della Mirandola e Marsilio Ficino¹²⁹. E o mais interessante para o momento, a transformação radical da audiência humanista culmina no aparecimento de livros endereçados a príncipes em substituição às antigas obras endereçadas a todo corpo de cidadãos, à república.

¹²⁶ MAQUIAVEL, N. *A Francesco Vettori*. In: *Lettere*. Opere. Vol II. Torino: Einaudi, 1999, p. 296. Tradução nossa.

¹²⁷ SKINNER, Q. *Meaning and understanding in the history of ideas*. In: *Visions of Politics*. Vol 1. Regarding method. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

¹²⁸ ADVERSE, H. *Maquiavel: Política e retórica*. Op. cit., p. 138.

¹²⁹ SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Op. cit., p. 136-137.

Para compreender como de uma reflexão republicana acede-se à forma de governo do principado, é preciso, uma vez mais, retornar ao núcleo do pensamento humanista. No primeiro capítulo de nossa dissertação, ocupamos nossos esforços de investigação com a superação dos ideais da vida contemplativa medieval através da recuperação da vida ativa clássica. Agora, nossa perspectiva de entrada no pensamento humanista deve ser outra: um fio mais sutil a estabelecer a ligação entre sua reflexão, o republicanismo e os livros *espelho de príncipe* é o que visamos. Assim, num primeiro momento, o que se deve examinar na presente seção é a intrigante continuidade da virtude humanista entre sua chave republicana e sua chave principesca. Mas como pode a mesma virtude, a um só tempo, aplicar-se a uma e outra forma de governo? Como e com que modificações ela desenvolve-se no interior de um gênero como o dos livros *espelho de príncipe*, após seu nascimento junto aos ideais republicanos? Começemos por estas questões.

O Príncipe, de Maquiavel, não fora o primeiro livro do gênero. No contexto renascentista italiano, livros desta mesma espécie já haviam visto a luz entre os séculos XIV e XV em Pádua – um exemplo é *Da Monarquia* (escrito entre 1394-1405), de Pier Paolo Vergerio – e no início do século XV em Milão – exemplos são *Dos assuntos públicos* (escrito ao logo dos anos vinte), por Filippo Maria Visconti, e *Elogio em louvor da cidade de Milão* (1436), de Pier Candido Decembrio¹³⁰. Muitos outros escritos poderiam ser citados, como o de Francesco Patrizi, *O Reino e a educação do Rei* (composto na década de 1470), dedicado ao Papa Sisto IV, ou o homônimo do livro de Maquiavel, *O Príncipe*, de Giovanni Pontano (1468), secretário de Fernando de Aragão, em Nápoles¹³¹.

O termo *espelho de príncipe*, no entanto, é mais antigo ainda. Pode-se retroceder pelo menos ao período medieval, ao fim do século XIII, e encontrar um trabalho como o de Egidio Colonna, *De Regimine Principum*. Dentro do universo dos *livros de espelho*, a obra de Egidio ajuda a marcar o início de um novo período, aquele da ultrapassagem da significância exclusivamente religiosa do líder temporal, que passa a ser “membro governante de um corpo [político] vivo”¹³². Ocorre que Egidio emprega ainda o método dedutivo medieval, segundo o

¹³⁰ SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Op. cit., p. 137-138.

¹³¹ Ibidem. p. 138.

¹³² GILBERT, F. *The humanist concept of the prince and the prince of Machiavelli*. In: *The Journal of Modern History*. Vol 11, Num. 4, 1939, p. 459. Colchetes nossos. Tradução nossa.

qual “a existência social é coordenada junto a uma vida extramundana”¹³³. O que faz com que o príncipe – a autoridade política na cidade – situe-se enquanto simples intermediário na terra entre os homens e seu criador; governante de uma cidade de Deus. De modo que resta uma virtude principesca que deve abrir mão de finalidades mundanas, tais como poder, riqueza, glória e honra. Sua conduta deve espelhar o maior exemplo possível de uma virtude a ser louvada e reconhecida *noutro lugar*, avalizada por um saber essencialmente religioso (transcendente). É o ensinamento tomasiano o que se encontra aqui, pedra fundamental de uma filosofia política de extração cristã: a apresentação de um campo próprio à *siciencia civilis*, emanado, porém, desde os mais profundos postulados da fé. Para Santo Tomás, “como se sabe, 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: [uma vez que] a cidade é certo conjunto que a razão humana não se conforma em conhecer, mas em construir”¹³⁴ (...) “pois bem, esse “todo” constituído pela cidade é, também ele, sujeito de certos juízos racionais [a razão cristã]”¹³⁵.

Ora, consideravelmente diferente é a posição dos *livros de espelho* especificamente humanistas. Para começar, seu método passa pela mobilização de um arsenal aprendido mais da história do que por uma dedução exclusivamente especulativa. Com a leitura de nomes como Cícero, Lívio e Salústio, reabilitou-se, nessa tradição, a confiança na capacidade criativa do homem, em sua *virtus*; algo que é seu e depende exclusivamente dele. Tanto é assim que a figura limitadora à ação humana deixa de ser a providência divina (a própria origem do universo) para ser uma deusa pagã, a fortuna, recuperada pelo estudo da literatura romana. A partir daí, nenhuma contradição que a ação humanista seja guiada pela busca da glória, honra e fama terrenas, já que as virtudes, elas mesmas, são agora, em sua maior parte, mundanas e não religiosas. “Em sentido oposto à cultura de humildade pregada pela Igreja”, afirma 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”¹³⁶.

¹³³ GILBERT, F. *The humanist concept of the prince and the prince of Machiavelli*. Op. cit., p. 460. Tradução nossa.

¹³⁴ AQUINO, T. *Preface à la politique*. Trad. H. Kéryly. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1974, p. 27. Colchetes nossos. Tradução nossa.

¹³⁵ *Ibidem*. p. 27. Tradução nossa.

¹³⁶ SENELLART, M. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. Trad. Paulo Neves, São Paulo: Editora 34, 2006, p. 232.

Como nos informa Skinner, basicamente dois conjuntos de virtudes estão presentes nos livros de aconselhamento a príncipes, as mesmas a serem emitidas quando se trata de livros endereçados a todo corpo de cidadãos, à república. Em um primeiro grupo, encontramos quatro virtudes cardeais redescobertas pela leitura do tratado moral *De Officiis*, de Cícero. Francesco Patrizi, em *O Reino e a educação do Rei*, elenca-as novamente: sabedoria, temperança, fortaleza da alma e justiça¹³⁷. O autor não deixa de abordar um segundo grupo, composto pelas virtudes típicas de seu próprio horizonte temporal, cristão: piedade, religião e fé. Ainda de acordo com Skinner, original de fato, entre as virtudes enumeradas pelos *livros de espelho* humanistas (em contraposição às virtudes republicanas), é a recuperação de outras três virtudes ciceronianas: magnanimidade, liberalidade e clemência; especialmente apropriadas¹³⁸, segundo autores como Pontano e Patrizi, à exigência da atividade principesca, para um governo de um homem só.

Ora, como se pode perceber, o príncipe refletido por esses espelhos não são tiranos, mas bons homens, como todo humanista, como todo cidadão tenente às virtudes provenientes dos mais altos princípios da natureza e sociabilidade humana. Há mesmo, no fundo, uma comunhão de ideais entre os *livros de espelho* humanistas e os escritos republicanos. Não há como deixar de destacar, em ambos, um modelo de conduta ideal, um mundo imaginário para a política, mundo este que acaba por fazer da política parte ou instrumento de uma discussão maior: aquela da moral. Pois é o mesmo espírito ciceroniano de que *o que é moral é racional*¹³⁹ que se encontra nestas duas formas de pensamento político. O que há de diferente é o fato de que nos *livros espelhos de príncipe* não mais se apostará no antigo ideal de homologia entre a liberdade interna à cidade (a forma republicana de governo, o chamado autogoverno) e a liberdade externa (a liberdade frente aos demais Estados). Paz e segurança perfazem, agora, o novo lema de uma cidade livre. E se é assim, o poder absoluto conferido a um único homem passa a ser o meio mais adequado para esse fim – se quisermos, uma dominação régia ou sábia, não tirânica. Apenas desse modo – sacrificando a liberdade interna (autogoverno) – para que se pudesse conferir liberdade externa (independência) para a cidade, é o que pensavam a essa altura dos acontecimentos grande parte dos pensadores políticos do período.

¹³⁷ SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Op. cit., p. 145-146.

¹³⁸ *Ibidem*. p. 147-148.

¹³⁹ “Nada do que seja honesto deixa de ser ao mesmo tempo útil – e não é honesto porque é útil, mas útil porque é honesto”. CÍCERO. *De Officiis*. Op. cit., Livro III, p. 178.

Porém, poderia *O Príncipe*, de Maquiavel, ser incluído nesse gênero de *livros de espelho*? Estaria *O Príncipe* inserido em um universo político como tal, num quadro político programado e ideal? Muito se fala sobre um suposto realismo maquiaveliano em *O Príncipe*, mas no que ele consiste?

O Príncipe é uma obra difícil. Por detrás de um discurso curto e seco, aparentemente simples do ponto de vista de sua intenção, encontra-se, na realidade, um sofisticado diálogo junto à tradição humanista, ao gênero de livros *espelhos de príncipe*, à religião de seu tempo e ao pensamento político clássico. Composto em 1513, *O Príncipe* só vem a público em 1515, com sua apresentação a Lorenzo de Médici. Fato que induz muitos intérpretes a crer em uma composição pragmática, com o simples intuito de proporcionar o retorno de seu autor às fileiras do governo, ao trabalho que ele tanto amava, mesmo que isso custasse prestar serviços a um tipo de governo que não lhe parecia o ideal¹⁴⁰. Desde então, em paralelo a essa leitura, as mais diferentes interpretações foram elaboradas sobre a obra; inclusive a de um Maquiavel republicano já em *O Príncipe*.

Entre a crítica, a imagem de Maquiavel como um autor estritamente republicano não é recente. Pensadores como James Harrington e John Milton, no século XVII, já fazem de Maquiavel o retrato do grande herói do ideal republicano de governo. Um século mais tarde, na França das Luzes, Rousseau compreende exatamente o mesmo. Mas é só a partir da metade do século passado que, aos olhos de grande parte dos comentadores, o conselheiro de príncipes dá lugar ao sincero republicano; quando os *Discursos à primeira década de Tito Lívio* passa a ser considerados o mais importante título do *corpus maquiaveliano*. Mas e quanto *O Príncipe*? Não surpreende que o estatuto de *O Príncipe* passe seja elucidado no contraste com o que agora é considerada a mais genuína referência de sua obra: os escritos ditos republicanos, especialmente os *Discursos*. Rousseau alerta: o que se passa em *O Príncipe* é uma astuta estratégia: “fingindo dar lições aos reis, deus, e grandes, aos povos”. E decreta: “*O Príncipe* de Maquiavel é o livro dos republicanos”¹⁴¹.

¹⁴⁰ Na dedicatória de *O Príncipe*, Maquiavel afirma: “aceite, portanto, este pequeno presente com o mesmo ânimo com que o ofereço. Se vossa Magnificência a ler e considerar diligentemente, nesta obra reconhecerá meu intenso desejo de que alcance a grandeza que a fortuna e suas outras qualidades lhe prometem. E, se Vossa Magnificência, do ápice de sua altura, voltar alguma vez os olhos para esses baixos lugares, verá quão imerecidamente tenho suportado uma grande e contínua maldade da fortuna”. MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. Revisão da Tradução. Patrícia Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 4 (*Il Principe*. p. 118).

¹⁴¹ ROUSSEAU, J. *O contrato social: os princípios do direito político*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2006, Livro III, p. 89.

O crescente interesse pelo Maquiavel republicano parece ter impulsionado o chamado *republican revival* da teoria política de meados do século XX. A partir dos anos sessenta, autores como John Pocock, Quentin Skinner, Claude Lefort e, mais recentemente, Philip Pettit e Maurizio Viroli, iniciam um profícuo retorno às origens republicanas, não apenas maquiaveliana. Antes deles, no entanto, um historiador como Hans Baron já se dedicara, desde os anos quarenta, a eruditos estudos republicanos e maquiavelianos. Talvez tenha sido Baron o primeiro dos intérpretes republicanos do século XX a enfrentar a difícil tarefa da contraposição entre *O Príncipe* e os *Discursos*.

Em conhecido artigo, *The republican citizen and the author of The Prince*¹⁴², Baron relembra que, desde o iluminismo, *O Príncipe* e os *Discursos* passam a ser vistos como diferentes momentos de um mesmo pensamento republicano. Indica também como ao fim do século XIX surge uma nova teoria com o mesmo propósito de unificação metodológico-conceitual das obras do autor florentino. Porém, nesta nova interpretação, não mais se tratava de dois momentos de um mesmo ideal republicano de governo, mas de dois diferentes momentos de uma mesma prática de *Realpolitik*¹⁴³. Para autores como Felix Gilbert ou Friedrich Meinecke, Maquiavel seria o precursor de uma ciência política peculiar aos Estados-Nação da modernidade, muito próxima de um relativismo ou ceticismo morais. É o que ficou conhecida como a teoria da Razão de Estado. Na concepção desses autores, “como os republicanos italianos do começo do século XIX, que aceitaram o triunfo final de uma monarquia italiana unificada, ou como os nacionais-liberais alemães, submetidos à solução de Bismarck para a questão alemã, Maquiavel já teria notado, em seu próprio tempo, que a nostalgia republicana deveria dar passagem à *Realpolitik* principesca”¹⁴⁴.

Por sua vez, Baron discorda de ambos os modos de unificação do *corpus maquiaveliano*. De um lado, os *Discursos* não poderiam ser lidos como uma experiência de *Realpolitik*, de outro lado, *O Príncipe* não poderia ser tomado como um escrito republicano. Por ora, fiquemos apenas com *O Príncipe*. Qual sua especificidade, segundo Baron?

Para o comentador alemão, *O Príncipe* é uma obra imatura, escrita numa época em que Maquiavel encontrava-se absorto nas relações diplomáticas com os demais Estados, parte de seu

¹⁴² BARON, H. *The republican citizen and the author of The Prince*. In: *The English historical review*. Vol. 76, Num. 299, 1961.

¹⁴³ MEINECKE, F. *Machiavellism. The doctrine of Raison d'État and its place in modern history*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1998.

¹⁴⁴ BARON, H. *The republican citizen and the author of The Prince*. Op. cit., p. 220. Tradução nossa.

trabalho na chancelaria florentina, que pouco ou nada lembram o ideal de liberdade republicana sobre o qual passaria a refletir com intensidade apenas mais tarde, quando das discussões nos jardins de Bernardo Rucellai, não antes de 1515. Por outro lado, Baron não parece contestar que se possa verificar já em *O Príncipe* a existência de importantes elementos do que Meinecke chamou de política da *Staatsräson*. Seguindo Meinecke, afirma Gilbert: “todo traço de uma personalidade humana idealizada como tal [dos *livros de espelho* humanistas] desapareceu do retrato do príncipe de Maquiavel, e seu lugar foi ocupado pela concepção suprapessoal das Razões de Estado”¹⁴⁵. Para Gilbert, é o que se poderia apreender da única porção realmente original do que ele considera ser o *espelho* maquiaveliano, o trecho que compreende os capítulos XV a XIX de *O Príncipe*¹⁴⁶. Assim, a partir do capítulo XV, poder-se-ia depreender toda a novidade do realismo do escritor florentino: a ultrapassagem do núcleo da política humanista, de seu ideal moral. Pode-se ler, no capítulo XV, como suporte a essa tese, com certeza, a mais famosa passagem de todo o livro:

porém, sendo meu intento escrever uma coisa útil para quem a escuta, parece-me mais conveniente seguir a verdade efetiva da coisa do que a imaginação sobre ela. Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos e que nem se soube se existiram na verdade, porque há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver que aquele que abandona o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes a arruinar-se que a preservar-se; pois um homem que queira fazer em todas as partes profissão de bondade deve arruinar-se entre tantos que não são bons. Eis por que é necessário a um príncipe, se quiser manter-se, aprender a poder não ser bom e a valer-se ou não disso segundo a necessidade¹⁴⁷.

Mas e quais são as qualidades do príncipe maquiaveliano: qual sua moral ou seu princípio de ação? Mais uma vez, concedamos a palavra a 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 necessário, para manter o estado, agir contra a fé, contra a caridade, contra a humanidade e contra a religião”¹⁴⁸. Tudo parece se passar, desta feita, como se o príncipe devesse mesmo pautar-se por uma lógica da necessidade estatal, que lhe proteja “dos homens [que mais se assemelham a animais]: que são ingratos, volúveis,

¹⁴⁵ GILBERT, F. *The humanist concept of the prince and the prince of Machiavelli*. Op. cit., p. 470. Tradução nossa.

¹⁴⁶ Segundo Gilbert, até o capítulo XI, *O Príncipe* haveria seguido os antigos preceitos dos *espelhos* humanistas. Seria só a partir do capítulo XV que Maquiavel teria passado a polemizar e rivalizar, em seu texto, com a tradição. Ibidem. p. 478-480. Tradução nossa.

¹⁴⁷ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XV, p. 75 (*Il Principe*. p. 159).

¹⁴⁸ Ibidem. Cap. XVIII, p. 87 (*Il Principe*. p. 166).

simulados e dissimulados, fogem dos perigos, são ávidos por ganhos”¹⁴⁹. Daí por que da adição de uma *lógica do animal*, a lógica da força, à lógica especificamente humana em *O Príncipe*: “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. Porém, como frequentemente o primeiro não basta, convém recorrer ao segundo”¹⁵⁰.

Em seu *Machiavellian Moment*, John Pocock parece a princípio corroborar tais interpretações da letra maquiaveliana, quando afirma que *O Príncipe* não é uma obra de ideologia, porquanto distante das antigas instâncias de legitimidade: de religião ou natureza¹⁵¹. Entretanto, um refinado historiador como Pocock não poderia deferir declarações anacrônicas como as que dão conta da presença da ideia de Razão de Estado no pensamento do escritor florentino. Lembremos como Pocock faz parte de uma tradição interpretativa a qual inclui Quentin Skinner, Marcia Colish e J. H. Hexter, para citar apenas aqueles mais concernidos com o texto maquiaveliano, deveras preocupada com uma aproximação histórico-lingüística entre o objeto visado e a tradição a que ele pertence. Concordamos com Hexter em sua análise de *lo stato* maquiaveliano, crítico de leituras que enxergam em *O Príncipe* de Maquiavel o moderno conceito jurídico de Estado, como querem Gilbert e Meinecke. Hexter nos parece correto ao afirmar que uso do termo *stato* por Maquiavel não é capaz de abarcar uma denotação substantiva e impessoal, suporte da ideia notadamente moderna de Razão de Estado. Isso acontece porque, para um pensador político do século XVI, como Maquiavel, não há como deixar de pensar o Estado ou bem como *status regi*, “focado no governante e nos atos de governança”¹⁵², ou bem como *status regni*, focado “na ordem, estrutura política e modo de vida do governado”¹⁵³. Ou seja, em ambos os casos, como *status* pessoal. Sobretudo, não se poderia deixar de notar que em *O Príncipe* “manter o estado” não é diferente de “manter o príncipe no estado”¹⁵⁴.

Tudo isto faz com que da análise de Baron e Gilbert o único elemento que Pocock retenha seja a divisão do mundo da política entre *virtù* e fortuna. Diz o historiador de Cambridge: “agora o novo príncipe entrou no domínio da contingência; o tempo em que ele vive é do

¹⁴⁹ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XVII, p. 82 (*Il Principe*. p. 163). Colchetes nossos.

¹⁵⁰ Ibidem. Cap. XVIII, p. 85 (*Il Principe*. p. 160).

¹⁵¹ POCOCK, J. *Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic Republican tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975, p. 165.

¹⁵² HEXTER, J. *Il principe and lo stato*. In: *Studies in the renaissance*. Chicago: Chicago University Press, Vol. 4, 1957, p. 118. Tradução nossa.

¹⁵³ Ibidem. p. 118. Tradução nossa.

¹⁵⁴ Ibidem. p. 120. Tradução nossa.

comportamento humano não mais guiado pelas estruturas habituais de legitimidade. Ele é, portanto, vulnerável à fortuna. Mas é talvez a asserção central de *O Príncipe* que a temporalidade em que ele agora vive não é totalmente imprevisível ou in-manejável”¹⁵⁵.

Com efeito, a tese de Pocock revela a ideia de inovação como chave de leitura, e o príncipe enquanto criador de formas para o enfrentamento da fortuna. “Em um sentido bastante preciso”, ele diz, “ação é *virtù*”, e *virtù* se define por “impor forma à fortuna”¹⁵⁶. Homens como César Bórgia (um conquistador), ou fundadores míticos como Teseu, Moises, Ciro e Rômulo seriam todos eles inovadores. Em um mundo dividido entre a forma e a matéria, eles se encontrariam do lado da forma inovadora: da *virtù*. Do outro lado, ter-se-ia a matéria: a fortuna e os demais cidadãos (mesmo os demais Estados), à espera da conformação desse inovador, homem apto a enfrentar os poderes da fortuna (a mundanidade).

A mesma antítese nuclear entre forma (*virtù*) e matéria (fortuna) encontra-se nos textos de seu colega cambridgeano, Quentin Skinner. Como Pocock, Skinner abre mão de uma definição fixa da *virtù*, sem adentrar, todavia, no campo interpretativo da Razão de Estado. Afirma, em seu *Fundações do pensamento político moderno*: “até aqui, como vimos [no humanismo cívico], de modo geral se supôs que a posse da *virtù* podia ser identificada à posse do conjunto das virtudes maiores [as virtudes cardeais clássicas]. Maquiavel, 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”¹⁵⁷. Noutras palavras, a *virtù* pode ser encontrada de muitos modos e muitas maneiras. Ela pode ser a excepcional *virtù* dos fundadores – mais moral do que política –, ela pode também denotar a astúcia de um príncipe como Bórgia – que levado ao principado por *virtù* de terceiros e armas alheias, com *virtù* e armas próprias (incluindo violência e trapaça) transformou-se em governante de sucesso, grande inovador.

Contudo, distintamente de Pocock, Skinner não pauta sua interpretação de *O Príncipe* pela desconstrução da legitimidade dos fins de um governo ideal, a república; ou melhor, pela ideia porvir de legitimidade. Pois, segundo Pocock, “é no contexto da longa-duração – na

¹⁵⁵ POCOCK, J. *Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic Republican tradition*. Op. cit., p. 165. Tradução nossa.

¹⁵⁶ *Ibidem*. p. 178. Tradução nossa.

¹⁵⁷ SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Op. cit., p. 159. Colchetes nossos.

eternidade da razão, na antiguidade do costume – que reside a legitimação”¹⁵⁸. Mas para que isso aconteça, de acordo com ele, devemos esperar pelos *Discursos*, pela discussão de uma forma republicana de governo, enraizada numa *prima forma*; não menos do que na natureza humana. Precisamente, é uma camada aristotélica em Maquiavel o que Pocock procura desenterrar dos *Discursos*. Para ele, as teses dos *Discursos* corroborariam a ideia aristotélica de que o homem é um animal político¹⁵⁹.

Mas se Skinner não ratifica a vinculação entre a Razão de Estado e a *virtù* em *O Príncipe*, nem a perspectiva a-moral pocockiana circunscrita a essa obra, como então explicar o cálculo de necessidades manifesto neste livro? É que, para Skinner, Maquiavel não se encontra muito distante do humanismo cívico italiano em *O Príncipe*, como pensa Pocock. Se o seu método nesta obra é definitivamente outro, seus fins são os mesmos, dirá o comentador¹⁶⁰. Assim, não se trata de política versus moralidade. Honra, glória e fama para o ator político, o príncipe, continuam a possuir o mesmo teor, seguem a mesma finalidade dos espelhos de príncipe *humanistas*: a liberdade para a cidade, e a paz, a segurança e o bem estar para os cidadãos. O que se transforma, em *O Príncipe*, segundo Skinner, é somente o escopo da ação virtuosa, mais realista, ao encampar meios antes tidos como ilegítimos, empregados agora no arrazoamento de um ideal ainda moral. Por conseguinte, a glória – esta que indica o motivo, o padrão moral para a ação – não é mais composta exclusivamente pelas virtudes clássicas. Também passam a ser válidos aqueles *meios animais*, plenamente compatíveis com a cadeia finalista de uma moralidade social pagã e não cristã. Skinner lança mão do trecho final do capítulo XVIII para corroborar a sua hipótese: “o resumo mais preciso do conselho maquiaveliano”, cita o *scholar*, “é que o príncipe ‘não deve desviar-se do que é bom, se assim for possível, porém deve saber como praticar o mal, se isso se fizer necessário’”¹⁶¹. Portanto, no campo do jogo político, tratar-se-ia, de fato, de um cálculo, mas de um cálculo de necessidades morais (justas).

Crítico dessa leitura de *O Príncipe*, e por um caminho semelhante ao de Pocock, segue outro importante comentador contemporâneo, Michel Senellart, segundo o qual o que se passa neste opúsculo é mais uma reflexão sobre as *artes de governar*; estratégias para a manutenção

¹⁵⁸ POCOOCK, J. *Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic Republican tradition*. Op. cit., p.177. Tradução nossa.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p.184.

¹⁶⁰ SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Op. cit., p. 155.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 157.

do poder, algo bastante distante de um principado moral, como querem leitores como Skinner. Todo o problema estaria em compreender de que espécie de dominação se está falando. Seguramente, segundo Senellart, de uma dominação dotada de contornos especiais, deveras sofisticados com relação à tradição, a ponto de se duvidar, como Skinner e outros, do vigor de uma teoria da dominação nessa obra. Tamanho zelo se deva, talvez, à impossibilidade de a equipararmos a uma automação racional do Estado, própria à política da modernidade. Senellart faz coro junto àqueles que descredenciam a ideia de um apagamento abrupto do poder de uma figura individual, o príncipe, cedendo lugar a uma figura abstrata como o Estado. Em *As Artes de Governar* – destinada em grande parte, ao gênero dos *livros de espelho* –, Senellart visa a mostrar como um gênero estatal de *espelhos* não começou a gestar-se antes da segunda metade do século XVI. Se é verdade que Maquiavel, em seu espelho, “rejeitava todo modelo transcendente, era para realçar a transcendência do príncipe [uma figura concreta] em relação ao resto dos homens [demais figuras concretas]”¹⁶². Nesse sentido específico, o florentino não apresentaria grande novidade com relação à tradição, pois

é um gênero de obras totalmente diferente que resulta dos livros do Estado [a partir da segunda metade] do século XVI. O príncipe não aprende mais a conhecer a si mesmo na meditação solitária dos cálculos hábeis e dos rigores necessários que sua posição implica. Ele aparece como uma das peças da grande máquina do Estado que só pode comandar submetendo-se ao mecanismo do conjunto. A força das coisas suplanta os jogos humanos da força¹⁶³ (...) é num mesmo movimento que a física social, como ciência das coisas da qual depende a vida dos Estados, dispensa o príncipe virtuoso e o príncipe hábil. Então, mas somente então, rompe-se a antiga estrutura na qual se refletia a política¹⁶⁴.

De acordo com Senellart, uma vez observada o fim de toda instância de legitimidade – como já apontara Pocock – não haveria por que se falar de malignidade ou perversidade no ensinamento do florentino. O emprego da maldade não constituiria senão o mais grosseiro erro para aquele cidadão privado que tenciona ascender ao principado. Na realidade, tudo o que este aspirante precisa é a prontidão para utilizar-se de todos os meios disponíveis (como aqueles meios *animais*), com vistas à composição de uma aparência de príncipe virtuoso. *Virtù*, então, para essa interpretação, seria definida pela criação de uma imagem favorável de governo: inscrever-se no rasgo vazio da realidade, na mais profunda falta de fundamento da *verdade efetiva da coisa*. “A recusa de toda normatividade moral na condução do governo não procede,

¹⁶² SENELLART, M. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. Op. cit., p. 61. Colchetes nossos.

¹⁶³ *Ibidem*. p. 62. Colchetes nossos.

¹⁶⁴ *Ibidem*. p. 63.

em Maquiavel”, conclui Senellart, “de uma obscura malignidade, mesmo se ele se compraz com frequência, por gosto ou paradoxo, em formulações extremas, mas de uma visão pragmática, lúcida e consequente”¹⁶⁵. Disso resultaria uma política da aparência, já que “o parecer, enquanto tal, não tem por função enganar [por maldade, pela subversão de uma moral que não existe], mas alimentar uma “opinião” – fundada ou forjada – que garanta a circulação dos signos entre o príncipe e o povo”¹⁶⁶; que garanta o príncipe em seu Estado, que lhe faça preencher um lugar vazio de legitimação.

Entretanto, para nós, o problema nesta interpretação de Senellart começa ao notar-se que *O Príncipe* situa-se bastante distante da autossuficiência principesca dos *espelhos humanistas*, mesmo da verve aristocrática exibida nos escritos republicanos pré-maquiavelianos. Não discordamos da necessidade de uma *fundação da opinião, que garanta a circulação dos signos entre o príncipe e o povo*, como afirmou Senellart. Isso é de fato necessário, face ao fim de uma instância de legitimidade – o que, a nosso ver, acontece seja no principado ou na república. Por outro lado, nem Senellart, Pocock ou Skinner foram capazes de perceber que essa *fundação*, ainda que principesca – ou seja, da parte de uma figura transcendente à sociedade política –, deva guiar-se a partir de um desejo imanente ao corpo político, o desejo que caracteriza a agência política popular, a saber, a liberdade.

Quanto a nós, portanto, não deferimos a interpretação de Senellart e Pocock, mas tampouco a de Skinner. Entre essas três inteligentes leituras encontra-se, a nosso ver, um ponto em comum, mas com o qual discordamos: a identificação da *virtù* de um só homem (o príncipe) – subordinada a seu desejo de honra, glória e fama – como a variável mais fundamental de *O Príncipe*; aquilo que explicaria a dinâmica de *virtù* (homens em ação) *versus* fortuna (o mundo). Acompanhemos, a partir de agora, os desdobramentos de uma distinta abordagem para o nosso tema – o que também quer dizer que continuamos na busca pelo gênero de *O Príncipe*. Tragamos à discussão o desejo do povo. A nossa hipótese é de que entre a *virtù* e a fortuna do príncipe (da ação política humana em geral), há a necessidade do encontro com um desejo mundano paradigmaticamente político: o desejo do povo.

¹⁶⁵ SENELLART, M. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. Op. cit., p. 243.

¹⁶⁶ *Ibidem*. p. 243-244.

2.2 O terreno da política como o campo dos desejos

Em nossa interpretação, a introdução adequada de um tema como os desejos no universo da filosofia política anda de par com um progressivo afastamento de um enquadramento cosmológico, teológico ou finalista, algo que Pocock e Senellart bem perceberam em *O Príncipe* – diferente de uma interpretação como a de Skinner, e da maneira clássica e humanista de pensar a política em geral, tal como acompanhamos no primeiro capítulo de nosso estudo. Neste ponto, ao menos, estamos de acordo com Senellart e Pocock com relação à ideia de que *O Príncipe* não subsume a ação política a partir de formas extrapolíticas de organização da sociedade humana – como quando Aristóteles deriva a posição do governante a partir do quadro da autoridade familiar; ou como quando Platão segue a tripartição da alma para a conformação de sua *República*; mesmo quando a filosofia escolástica confere ordem à cidade analogamente à suprema autoridade divina. Sem dúvida, muitas são as diferenças, conforme constatamos, entre a filosofia política da renascença e a filosofia política clássica e medieval. Ainda assim, entre o chamado humanismo cívico e as antigas doutrinas reside um laço de união conceitual a expensas de uma separação, de princípio, entre governantes e governados.

Ora, Skinner parece incluir nosso autor nesse grande quadro teórico ao afirmar que “no coração da teoria política de Maquiavel reside uma mensagem puramente clássica, enquadrada no mesmo jogo de palavras explorado por todos os antigos teóricos”. E vai mais longe, “se perguntarmos em virtude 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”¹⁶⁷. É que Skinner enxerga continuidade entre a tradição humanista e Maquiavel com relação ao ponto de que são muito poucos os cidadãos virtuosos aptos a contribuir para o bem comum. Isso ocorreria porque o desejo popular por liberdade é tão pernicioso quanto o desejo de dominação dos grandes; o inverso de uma mesma moeda. Ou seja, mero desejo por segurança, focado em interesses particulares, de natureza egoísta e insolente, incapaz de uma ação política universal (virtuosa) – por isso, desejo por liberdade em acepção negativa. Daí por que da identificação desse desejo com uma falta – a ausência de interferência externa – e não com a positividade da ação: liberdade como participação política. É somente então, num segundo momento, que a ideia de liberdade como ausência de interferência *externa* pode ser transformada

¹⁶⁷ SKINNER, Q. *The Idea of negative liberty: Machiavelli and modern perspectives*. SKINNER, Q. In: *Visions of politics*. Vol II. Renaissance Virtues. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 210. Colchetes nossos. Tradução nossa.

em liberdade como ausência de interferência *arbitrária*: a garantia de que o povo não será dominado, na república ou no principado, assegurado exclusivamente pela força da lei. Com isso, o comentador inglês indica um protagonismo da lei e da instituição¹⁶⁸, mediada pela ação de poucos e bons homens de *virtù* sobre o desejo de liberdade negativa das massas. Essa ideia de uma liberdade interna à cidade ancorada num primado institucional o autor descreve como liberdade como não-dominação.

É certo que Skinner enxerga ainda uma diferença entre a liberdade que se tem no interior do principado e a liberdade que se obtém no interior de uma república. Quer dizer, embora o príncipe virtuoso deva guiar-se por um ideal de não-dominação, é somente num regime de governo alargado que se poderá encontrar liberdade como ausência de interferência arbitrária em sentido estrito. Como quer que seja, o que mais interessa notar nesta interpretação de Maquiavel é que Skinner faz passar à frente da ação política (não obstante de poucos homens virtuosos) uma concepção extrapolítica. Para compreender esse adágio skinneriano é necessário remontar, mais uma vez, à história do chamado *republican revival*. Pois, conforme veremos mais adiante – e isso será de extrema importância –, toda a diferença entre a nossa interpretação e a de Skinner sobre o *O Príncipe* residirá em uma distinta abordagem daquilo que parece constituir, para o florentino, uma adequação dos ideais da república (mais conformes à condição humana) ao contexto do principado. Pelo momento, compreendamos o ponto segundo Skinner.

Desde os anos setenta do século XX, autores como Skinner e Pettit dedicam-se a elaborar uma alternativa tanto ao liberalismo quanto ao comunitarismo contemporâneos. Enquanto Pettit está mais preocupado em compor uma teoria normativa de governo, Skinner providencia o arsenal teórico para a vindicação de tal empreitada. Dessa forma, entre a liberdade positiva de lavra aristotélica e a liberdade como ausência de impedimento físico de origem hobbesiana, Skinner propõe a reabilitação de um elemento esquecido pela tradição. Segundo ele, encontra-se em Maquiavel a restauração da noção de liberdade romana: o estatuto do homem livre, aquele que não sofre interferência arbitrária; homem livre, portanto, da vontade despótica de outrem¹⁶⁹. O interesse dessa concepção jurídica de liberdade para Skinner está no fato de que ela não se confunde nem com a devoção individual comunitarista nem com a desvinculação liberal entre liberdade como participação política (dever) e liberdade individual (direito). De forma que, com

¹⁶⁸ SKINNER, Q. *Machiavelli on virtù and the maintenance of liberty*. In: *Visions of politics*. Vol II. *Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 174.

¹⁶⁹ SKINNER, Q. *A liberdade antes do liberalismo*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1999.

a tradição liberal, Skinner compartilha o fim: a liberdade individual. E com a tradição comunitarista, compartilha o meio: a participação política enquanto instrumento. Assim, a liberdade liberal como ausência de interferência *externa* transforma-se (ou melhor, recupera-se) em liberdade republicana como ausência de interferência *arbitrária* mediada por um “republicanismo institucional”¹⁷⁰, erigido pela ação e capacidade de indivíduos (magistrados) de *virtù*. Como saldo, tem-se, na concepção de Skinner: liberdade como aspiração dos homens em geral¹⁷¹ (a liberdade negativa que almeja *todo* homem, seja ele povo ou grande), mas participação política (o que assegura o direito individual em não ser dominado) como atributo de homens talhados para a ação política (liberdade em acepção positiva). Ao fim, Skinner não deixa espaço para dúvidas: “meu ponto é que a não-dominação é uma espécie de liberdade negativa”¹⁷². Diz ele:

o conjunto ordinário dos cidadãos é propenso a ser *ozioso*, preguiçoso ou inativo, como resultado, eles são incapazes de dedicar qualquer energia às suas obrigações cívicas. Ainda mais perigosa para a liberdade, todavia, é a tendência de cidadãos líderes serem movidos pela *ambizione*, a ambição pessoal. Isso os incita a perverter as instituições livres de sua comunidade de tal maneira a favorecer às suas próprias famílias ou seu grupo social, ao passo que deveriam, como cidadãos *virtuosi*, defender os interesses da comunidade como um todo. De acordo com Maquiavel, a ameaça fundamental à liberdade não é imposta simplesmente pelo fato do egoísmo humano. O problema é, antes, que, ao perseguir nossos interesses particulares, nós tendemos, ao mesmo tempo, a se auto-enganar. Nós tendemos a acolher falsas crenças em relação ao melhor meio de atingir nossos desejos, incluindo o desejo de manter a liberdade¹⁷³.

Porém, se, por um lado, concordamos com Pocock e Senellart com relação à inexistência de um suporte cosmológico, teológico ou finalista para a ação política de *O Príncipe*, por outro lado, isso não quer dizer que desaparece toda norma ou critério para a atuação principesca, tal como estes leitores parecem indicar – restando aos *Discursos* apenas (e não ao *Príncipe*), segundo eles, alguma sorte de baliza política. Sobre esse tema, parece-nos mais interessante a interpretação de alguém como Claude Lefort, segundo o qual *O Príncipe* ou os *Discursos* pressupõem um mesmo tipo de crítica ao regime político como efeito da sabedoria de um ou poucos homens; no limite, uma crítica à inspeção da cidade à sua suposta natureza pré-política.

¹⁷⁰ ADVERSE, H. *Maquiavel, a República e o desejo de liberdade*. In: Trans/Form/Ação. São Paulo: 30. Vol. 2, p. 34-35.

¹⁷¹ Concordamos com Adverse quando afirma que essa interpretação de Skinner sobre Maquiavel “contamina seu republicanismo com um pressuposto teórico, desenvolvido posteriormente na história do pensamento político, segundo o qual no fundamento da vida pública vamos encontrar os interesses privados, sendo que a busca por sua satisfação orientaria a dinâmica política. Quando aplicamos esse pressuposto torna-se difícil apreender a natureza de seu republicanismo e perde-se de vista seu caráter exigente e austero”. *Ibidem*. p. 50.

¹⁷² SKINNER, Q. *Machiavelli on virtù and the maintenance of liberty*. *Op. cit.*, p. 178. Tradução nossa.

¹⁷³ *Ibidem*. p. 164. Tradução nossa.

Dentro desse novo campo interpretativo, talvez seja possível então pensar que a exclusão da tirania no principado não seja consequência da regulação de uma multidão desejosa por um único homem de *virtù*, como quer Skinner, ou por um astuto dominador, como querem Pocock e Senellart. Diferente do que pensam esses leitores, nossa aposta é de que certa relação dialógica (imanente e não transcendente à cidade) entre o povo (governados) e o príncipe (governante) no interior do principado (ainda que para além de uma instância formalizada de debate) é o que assegura, ao povo, por um lado, a paz e a segurança interna, ao príncipe, por outro lado, não ser considerado um tirano (mero conquistador) aos olhos de seus súditos.

Sendo assim, a partir de agora, o que nos resta elucidar na presente seção, bem como elaborar ao longo de todo o texto, é como podemos ousar encampar, a um só tempo, argumentos como (i) um *vazio de natureza* (ii) e uma espécie de diálogo entre o príncipe e o povo no registro do governo do principado.

Para começar a responder a essa questão, convém retornar à estrutura de *O Príncipe* e, com Lefort, indagar se “quem não se fia cegamente aos signos manifestos da composição e se pergunta se o pensamento segue efetivamente o curso que os signos parecem indicar, não deixará de descobrir um novo relevo para a obra, tão diferente daquele que se oferecia à primeira vista, a ponto de duvidar das intenções do autor”¹⁷⁴. Como afirma Bernard Flynn sobre a metodologia do filósofo francês, “um dos primeiros efeitos da leitura de Lefort sobre *O Príncipe* é tornar estranho, desfamiliarizar, essa frequente, talvez muito frequente, leitura padronizada de manual de ciência política. Evocando uma linguagem psicanalítica, ele chega a falar de um ‘conteúdo manifesto’ e um ‘conteúdo latente’”¹⁷⁵. Mas qual é exatamente esse conteúdo por detrás da tipografia do texto? Mais ainda, de que modo ele vem necessariamente à *consciência* quando da leitura de *O Príncipe*?

Os onze primeiros capítulos de *O Príncipe* parecem seguir à risca o resumo de investigação que Maquiavel transmitia a Vettori na conhecida carta de 10 de dezembro de 1513: “o que é o principado, quantas espécies existem, como se adquirem, como se mantêm e como se

¹⁷⁴ LEFORT, C. *Le Travail de l’Oeuvre. Machiavel*. Paris: Gallimard, 2008, p. 332. Tradução nossa.

¹⁷⁵ FLYNN, B. *The philosophy of Claude Lefort. Interpreting the political*. Evanston: Northwestern University Press, 2005, p. 6. Tradução nossa.

perdem”¹⁷⁶. Tudo parece se passar, a essa altura, como se a obra se fixasse, com rigor, à temática da natureza do Estado do principado e à procura de alguma fórmula bastante certa e segura de ascensão e manutenção de um único homem no poder. Contudo, uma leitura menos colada às pressuposições de certeza e segurança para a ação principesca – mesmo para a ação humana individual como tal – é capaz de indicar que o fio projetado acaba por estender-se demais, a ponto de romper-se no interior desses primeiros capítulos da obra, bem como em todo seu percurso. Percebe-se então que não há uma estrutura rígida a ser seguida em *O Príncipe*, aquela que desaguaria na supremacia da temática da *virtù* de um indivíduo (o príncipe) sobre a fortuna (o mundo) – em certo ranço racionalista/aristocrático, curioso fundamento de leituras tão díspares como as de Skinner, Senellart e Pocock. Este interessante fato é desvelado à medida que “surtem novos temas, novos exemplos, novas referências e a relação entre o discurso de fato e o plano manifesto revela-se sempre muito frouxa”¹⁷⁷.

Estaria assim Maquiavel – como pensava Rousseau – trapaceando seu interlocutor; endereçando sua obra, na realidade, ao povo e não a príncipes? De certa forma, sim. Veremos ao longo deste capítulo, certo primado do povo já em *O Príncipe* e a constituição de uma espécie de trapaça como método da obra. Porém, pelo momento, o que merece ser sublinhado é que não se trata exatamente de uma trapaça para o príncipe (deste sujeito) e sim do tema (o seu objeto). Pois *O Príncipe* ainda se endereça àquele cidadão privado cuja aspiração é de ascender ao principado (conquistar). O ponto a ser sublinhado é então outro. Trata-se, neste livro, de uma estratégia de sedução de seus leitores: de uma incursão em temas, ideias pré-concebidas, formas sedimentadas, trazidas à baila justamente com vistas à subversão, algo silenciosa e progressiva, de seus alicerces¹⁷⁸. E se é assim, é algo radicalmente diferente das noções de *espelho* e virtude humanistas o que nosso autor oferece justamente ao operacionalizar e adentrar em conhecidos temas da tradição, tais como a virtude e o gênero dos *livros de espelho*.

¹⁷⁶ MAQUIAVEL, N. *A Francesco Vettori*. Op. cit. p. 296. Tradução nossa. Outros leitores, como Pocock e Gilbert, já se atentavam para certa especificidade atinente aos onze primeiros capítulos de *O Príncipe*. Os pareceres, no entanto, divergem. Enquanto Pocock destaca a introdução de objetivos bastante claros nesta primeira parte da obra – restando apenas, aos demais capítulos, o detalhamento dos modos da *virtù* –, Gilbert insiste na total discrepância entre os onze primeiros capítulos de *O Príncipe* – de conteúdo flagrantemente humanista – e a segunda parte da obra, mais especificamente dos capítulos XV a XIX –, lugar no qual Maquiavel apresentaria a novidade da lógica de uma Razão de Estado.

¹⁷⁷ LEFORT, C. *Le Travail de l’Oeuvre. Machiavel*. Op. cit., p. 334. Tradução nossa.

¹⁷⁸ *Ibidem*. p. 400-401.

Iniciemos por notar que ao longo de todo *O Príncipe* pode-se observar o surgimento de uma série de concepções opositivas submersas em sua cadeia argumentativa: religião e poder secular, lei e força, liberdade e necessidade, *virtù* e fortuna, cálculo e paixões, desejo de dominar e desejo de não ser dominado constituem as mais relevantes delas. Todavia, mais interessante do que identificá-las é perceber como a operação dessas oposições não têm origem em uma *ideia* de política, previamente esclarecedora quanto ao conteúdo e escopo do conteúdo a ser abordado em um livro dedicado ao principado. Para a nossa pesquisa, a mais importante dessas oposições a-sintéticas é aquela que se pode encontrar desde o capítulo II, momento em que Maquiavel afirma que não tratará “aquí das repúblicas [ou seja, de um apetite por liberdade versus a dominação] porque, em outro momento, discorri longamente sobre o assunto”¹⁷⁹. E a despeito do interminável debate sobre uma possível redação cruzada entre *O Príncipe* e os *Discursos*¹⁸⁰, o que se observa é um retorno peculiar, se não ao ideal republicano de participação popular *per se* (conselhos, cadeiras exclusivas, etc.), à necessidade de algum apoio popular, um suporte popular para a manutenção do príncipe no principado, numa palavra, aprovação.

Curiosamente, a história começa no capítulo V de *O Príncipe*, ocasião em que Maquiavel discute a conquista de uma república. Diz: “quem se torna senhor de uma cidade habituada a viver livre e não a destrói¹⁸¹ 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 [distribuição de cargos] jamais farão esquecer”¹⁸² (...) “nas repúblicas [diferente dos principados], porém, há mais vida, mais ódio, mais desejo de vingança. Nelas, a

¹⁷⁹ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. II, p. 7 (*Il Principe*, p. 119). Colchetes e grifos nossos

¹⁸⁰ O supracitado excerto do capítulo II é, de fato, uma possível referência dos *Discursos* em *O Príncipe*. No entanto, segundo Baron – e tendemos a concordar com ele neste ponto –, há poucas razões para se acreditar em uma redação cruzada entre as duas obras. A ausência de qualquer menção nas cartas sobre a composição dos *Discursos* à época da composição de *O Príncipe* é uma das mais fortes razões nesse sentido. Ao que, entretanto, poder-se-ia contra-argumentar: e por que da menção de um escrito republicano em *O Príncipe*? O problema é que nada disso decide a questão, uma vez que não se possui, hoje, o original de *O Príncipe*, de 1513. A cópia mais antiga é de 1515, data da apresentação pública do livro (a Lorenzo de Medici), e a essa altura já se tinha notícia dos *Discursos*. Nada impede, portanto, que Maquiavel tenha adicionado o referido excerto nessa ocasião, tal como a dedicatória a Lorenzo na abertura do livro. Enfim, para essa querela, o mais interessante, a nosso ver, é seguir o texto e seu conteúdo. BARON, H. *The republican citizen and the author of The Prince*. Op. cit., p. 232-244.

¹⁸¹ Destruição, para Maquiavel, é dita no sentido de “edificar novas cidades, desfazer as velhas, mudar os habitantes de um lugar para outro, em suma, não deixar coisa alguma intacta”. MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Op. cit., Livro I, Cap. XXVI, p. 88-89. (*Discorsi*, p. 258)

¹⁸² MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Capítulo V, p. 24 (*Il Principe*, p. 130). Colchetes nossos.

memória da antiga liberdade não as deixa nem as pode deixar repousar, e, por isso, o meio mais seguro é aniquilá-las ou habitá-las”¹⁸³.

Na leitura desse excerto, ao menos três ideias nos assaltam imediatamente a reflexão. Primeira: essa passagem indica que a história do conflito político não envolve apenas figuras particulares (os grandes e os príncipes), mas alcança também uma agência popular, a qual desenvolve apego pela instituição republicana, aquela na qual os homens vivem sob suas próprias leis. Segunda: no contraste entre o principado e a república, o capítulo igualmente denota, na república, a formação de um juízo político popular, e a consequente defesa por um governo de base alargada (liberdade como participação política). Em terceiro lugar, surge um problema. Pois esse trecho também pode servir para refutar a nossa própria hipótese de uma espécie de diálogo entre o povo e o príncipe como fundo da exposição de *O Príncipe*. Ao que parece, o povo acostumado à liberdade não defere o governo autocrático do principado, precisando ser dominado. Recuperemos, contudo, a nossa velha dúvida: é isso mesmo o que se segue nos capítulos seguintes? Não seria esse mais um momento de sedução de um hábil escritor?

Até o capítulo IX, tudo se passa como se *O Príncipe* elencasse as diferentes formas de ascensão de uma figura privada ao principado; um simples manual de conquista do poder. Segue, assim, tratando da possibilidade da conquista por diferentes métodos: *virtù* e armas próprias (capítulo VI); fortuna e armas alheias (capítulo VII); crimes (capítulo VIII); e favor de outrem, sejam eles grandes ou povo (capítulo IX). Ocorre, no entanto, que ao alcançar os capítulos VIII e IX, Maquiavel apresenta novos elementos, que, antes de serem colocados ao lado das outras formas de ascensão ao poder, exigem outro tipo de análise. A reflexão sobre a conquista se anunciará, então, no restante do livro, por meio de uma espécie de paradoxo. Por um lado, é verdade que *O Príncipe* apresenta as condições de conquista do poder. Alguns diriam, “a primeira teoria técnica da conquista autoconsciente, focada nos mecanismos políticos de conquista, no critério para o sucesso, na análise de possíveis táticas e procedimentos, instrumentos e manobras. É uma teoria técnica porque (...) rejeita as implicações normativas da conquista e a implícita distinção entre modos legítimos e ilegítimos de conquista e sujeição”¹⁸⁴.

¹⁸³ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Capítulo V, p. 24 (*Il Principe*, p. 130). Colchetes nossos.

¹⁸⁴ WINTER, Y. *Conquest*. In: *Political concepts: A Critical Lexicon*, 1, 2011. Disponível em: <<http://www.politicalconcepts.org/issue1/conquest/>> Acesso em: 06/02/2013.

Logo no primeiro capítulo de *O Príncipe*, afirma o florentino que todo o poder advém ou bem da hereditariedade ou bem da conquista. No primeiro caso,

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 antepassados¹⁸⁵ (...) pois o príncipe natural tem menos razões e menos necessidade de ofender; sendo assim, convém que seja mais amado; e, se vícios extraordinários não o tornarem odioso, é razoável que seja naturalmente benquisto pelos seus. Na antiguidade e na continuidade do domínio apagam-se as memórias e as razões das inovações, pois uma mudança sempre deixa preparadas as fundações para a edificação da outra¹⁸⁶.

Já no segundo caso, do príncipe novo e da conquista, não há esse elemento “natural” em que se fiar. Deve esse novo ator, portanto, agir de modo a fazer “um príncipe novo parecer antigo”¹⁸⁷. Como afirma Winter, “o paradoxo da conquista é que a conquista bem sucedida é aquela que nega o seu próprio princípio. A fim de prevenir futuras conquistas, conquistadores de sucesso devem encontrar um modo de representar sua conquista sem sancionar o princípio da mudança violenta como forma possível de transferência da autoridade política”¹⁸⁸. Em outras palavras, a violência, a trapaça e o engano podem servir para a conquista do poder, mas não bastam para a sua conservação. Conforme veremos, toda a nossa dissertação girará basicamente em torno de afirmações do capítulo VIII e IX as quais afirmam, por exemplo, que: “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”¹⁸⁹; “o príncipe pode ganhar o povo de vários modos, para os quais não se pode estabelecer uma regra certa (...) concluirei somente que é necessário ao príncipe ter o povo como amigo; caso contrário, não terá remédio nas adversidades”¹⁹⁰. Para nós, resta saber se essa fundação da opinião, essa política da aparência baseada em signos e símbolos, é da ordem de uma técnica, sempre de posse do príncipe (como parecem acreditar Winter e Senellart), ou se essa passagem entre a conquista e a conservação do poder reserva algo de mais inovador ainda: uma revolução no andamento do livro. De nossa parte, acreditamos na segunda opção, numa equivalência entre parecer e ser: não somente a passagem da conquista à conservação do poder, mas a conservação do poder enquanto conquista do assentimento do povo orientado por sua própria intenção; arriscaríamos a dizer, alguma sorte

¹⁸⁵ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. II, p. 7 (*Il Principe*. p. 120). Colchetes nossos.

¹⁸⁶ Ibidem. Cap. II, p. 7-8 (*Il Principe*. p. 120). Colchetes nossos.

¹⁸⁷ Ibidem. Cap. XXIV, p. 119 (*Il Principe*. p. 185). Colchetes nossos

¹⁸⁸ WINTER, Y. *Conquest*. Op. cit.

¹⁸⁹ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. VIII, p. 40 (*Il Principe*. p. 140).

¹⁹⁰ Ibidem. Cap. IX, p. 47 (*Il Principe*. p. 144-145).

de diálogo entre o príncipe e o povo. Mas não seria esse elemento introduzido artificialmente em *O Príncipe*, mesmo nos *Discursos*? Para responder a essa questão, continuemos naquela análise da especificidade do principado em relação à república.

No capítulo IX, Maquiavel parece novamente consumir a separação da reflexão da república daquela do principado, porquanto afirma que de “dois apetites opostos [liberdade e dominação], nasce nas cidades um destes três efeitos [regimes de governo]: principado, liberdade [república] ou licença”¹⁹¹. Entretanto, o tópico central desse mesmo capítulo é a apresentação de um tipo específico de principado: o principado civil. Neste regime de governo, ao mesmo tempo em que há um só homem no poder (*legibus solutus*, acima das leis), não há tirano. Trata-se, a nosso ver, do lance mais arriscado de *O Príncipe*, uma distinção no interior dos regimes de dominação (para além da separação entre legitimidade e ilegitimidade): a autoridade civil versus a autoridade tirânica. É o que parece estar por trás da afirmação, no capítulo, que “costumam esses principados correr perigo quando saltam da ordenação civil para a absoluta”¹⁹². O interessante é notar que os elementos trazidos à baila pela discussão desse tipo de principado não surgem apenas em condições excepcionais, isto é, quando um povo acostumado à liberdade conduz determinado cidadão privado ao poder. O autor não se furta em asseverar que “quem chega ao principado com a ajuda dos grandes mantém-se com mais dificuldade do que o que se torna príncipe com a ajuda do povo”¹⁹³, mas “quem se torna príncipe contra o povo e com o favor dos grandes deverá, **antes de qualquer outra coisa**, procurar ganhá-lo para si”¹⁹⁴. Para o atento leitor, isso quer dizer: não há poder consistente que se sustente sobre o apoio dos grandes. Porque, é isto que se deve reter no capítulo: “**em todas as cidades** [o que não quer senão dizer para toda forma de governo, principados ou repúblicas], 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”¹⁹⁵. Mas tal entrelaçamento entre os ideais da república e os do principado denota exatamente o quê? Mais ainda, qual o sentido e pertinência de se falar de uma dominação com assentimento?

Pode-se descrever a república como um regime de leis. Nesta forma de governo, os homens não respondem a outro homem, mas à própria lei. O principado exposto no capítulo IX

¹⁹¹ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. IX, p. 45 (*Il Principe*. p. 143). Colchetes nossos.

¹⁹² Ibidem. Cap. IX, p. 48 (*Il Principe*. p. 145).

¹⁹³ Ibidem. Cap. IX, p. 45 (*Il Principe*. p. 143).

¹⁹⁴ Ibidem. Cap. IX, p. 47 (*Il Principe*. p. 144). Grifos nossos.

¹⁹⁵ Ibidem. Cap. IX, p. 45 (*Il Principe*. p. 143). Colchetes e grifos nossos.

parece então adaptar esse princípio da lei sobre o homem e não do homem sobre a lei. Porém, se a república é do ponto de vista do povo a melhor forma de governo – e se essa afirmação pode ser extraída já de *O Príncipe* –, qual a razão de se compor um texto como *O Príncipe* e não partir direto para a redação de um texto como os *Discursos*? Seguimos Lefort em sua resposta ao problema:

qual é pois a sua intenção [de Maquiavel, em *O Príncipe*] quando se dirige a um príncipe e não receia recomendar as maneiras de governar que lhe seriam proveitosas? Ele lhe sugere inspirar-se no modelo da República. Não temamos a palavra: a República pode lhe proporcionar uma *norma*. 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 ao 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 o conjunto dos homens à obediência e lhes inspirar o sentimento de um pertencimento comum à Cidade ou à nação¹⁹⁶.

Com certeza, por melhor que seja o governo desse homem só, a república permanece sendo não apenas a referência, mas um regime seguramente diferente. “Pois, na essência, a monarquia opõe ao reino da lei – o princípio 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”¹⁹⁷. Contudo, Lefort insiste: “mas é possível que um príncipe novo, bastante instruído dos fatos passados e presentes a ponto de compreender o que confere grande força à república, crie instituições que levem aquela marca”¹⁹⁸. Quer dizer, com Lefort, acreditamos que o príncipe novo de *O Príncipe* remete diretamente à cidade corrompida exposta no capítulo XVIII dos *Discursos* (o *livro dos republicanos*): “a dificuldade, ou a impossibilidade, de nas cidades corrompidas manter ou criar uma república”.¹⁹⁹ Portanto, tem-se o principado e o príncipe como substitutos da república e do povo, nunca um regime político justificado *per se*; por uma suposta naturalidade da cisão entre governantes e governados. Afinal, nesse contexto de fragilidade da lei – é especialmente isso que se dedica a mostrar o capítulo IX –, não é a dominação do príncipe o que teme o povo, mas a dominação dos grandes, seu adversário natural, grupo incapaz de

¹⁹⁶ LEFORT, C. *Maquiavel e a Verità Effetuale*. Op. cit., p. 168-169. Colchetes e grifos nossos.

¹⁹⁷ *Ibidem*. p. 169.

¹⁹⁸ *Ibidem*. p. 169.

¹⁹⁹ MAQUIAVEL, N. *Discursos à primeira década de Tito Lívio*. Op. cit., Livro I, Cap. XVIII, p. 76 (*Discorsi*, 248).

vislumbrar que “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 [do povo], o governo carece de fundamento”²⁰⁰. Afirma Maquiavel, como síntese do capítulo IX, em argumentação que parece valer para toda a obra: “concluirei somente que é necessário ao príncipe ter o povo como amigo, caso contrário, não terá remédio nas adversidades”²⁰¹. No capítulo seguinte, Maquiavel narra uma dessas adversidades, a cidade sitiada. E diz que “quem fortificar bem sua cidade e se comportar em relação a seus súditos do modo como foi dito acima [no capítulo IX] e como mais se dirá em seguida, somente será atacado com muita hesitação, porque os homens são sempre inimigos das empresas que veem dificuldades, e não se pode ver facilidade em atacar alguém que tenha sua cidade fortalecida e não seja odiado pelo povo [já que aconselhará nosso autor aos príncipes novos armar o povo, e não usar armas mercenárias, auxiliares (emprestadas) ou mistas. Uma verdadeira revolução nas armas dos principados italianos]”²⁰². Um pouco mais à frente, afirmará sobre a conduta desse povo armado quando do sítio à sua cidade; sobre um vínculo que se criou com seu príncipe: “nesse momento, mais ainda se unirão a seu príncipe, achando que ele tem obrigação para com eles por terem tido suas casas incendiadas e suas propriedade arruinadas em sua defesa. É da natureza dos homens obrigar-se tanto pelos benefícios feitos como pelos recebidos”²⁰³. Ora, após ter contato com esses *conselhos* de *O Príncipe*, por que iria alguém atacar uma república de lastro popular; por que iria alguém atacar um principado de lastro popular?

Daí algumas teses as quais gostaríamos de colocar à prova no presente trabalho. Em primeiro lugar, é forçoso admitir que no principado não há conflito, pois a lei não é fruto da desunião entre os grandes e o povo, tal como ocorrerá numa república²⁰⁴. Em segundo lugar, se não há conflito, não há liberdade pública, a satisfação do desejo do povo; porém, não há também a satisfação do desejo dos grandes. Em terceiro lugar, conclui-se que o príncipe novo é um substituto ao conflito sociopolítico, mesmo à história social da cidade; figura limite entre o

²⁰⁰ ADVERSE, H. *Política e aparência. Hannah Arendt leitora de Maquiavel*. In: Síntese. Vol. 35, Num. 111, 2008, p. 115. Colchetes nossos.

²⁰¹ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. IX, p. 47 (*Il Principe*, p. 144-145). Colchetes nossos.

²⁰² Ibidem. Cap. X, p. 51-52 (*Il Principe*, p. 146). Colchetes nossos.

²⁰³ Ibidem. Cap. X, p. 53 (*Il Principe*, p. 147). Colchetes nossos.

²⁰⁴ “Direi que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam; e não consideram que em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles”²⁰⁴. MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Livro I, Cap. IV, p. 21-22 (*Discorsi*, 209).

abstrato e o real. Finalmente, em quarto lugar, gostaríamos de propor que não é o príncipe novo maquiaveliano um dominador por ambição, mas justamente aquele que busca restaurar o mais profundo princípio da república no principado: o assentimento popular (a confiança) para a lei e a autoridade em exercício.

Dito de outro modo, a nossa hipótese é de que, se não há o império da lei no principado, este não deixa de fornecer as suas *regras*; decodificadas aqui, no contexto do principado, como a persuasão junto aos súditos que “pode ser conseguida por meio de ações, mas também discursos e gestos. Não importa o meio, trata-se de um procedimento retórico em que uma aparência é produzida e com o qual é visada a formação do juízo [do povo] para o exercício do poder”²⁰⁵. Em *O Príncipe*, em suma, se reconhece, a nosso ver, se não o príncipe, o autor de *O Príncipe* como *um* do povo; logo, o desejo de liberdade como pedra de toque da exposição dessa magnífica obra; e o principado, no mínimo, como preparação ou ensaio para um regime de liberdade interna (autogoverno).

Prossigamos nossa investigação por uma elucidação mais profunda da noção de desejo do povo e do príncipe, para, após ela, passarmos à sua conformação precisamente política: ao sentido prático e lugar do desejo de liberdade como paradigma da forma de governo do principado. Voltemos a Aristóteles, por breves momentos, a fim compreender, por contraposição, o alcance da novidade e profundidade dessa estratégia maquiaveliana.

Aristóteles distingue três tipos de desejos: o impulso, o apetite e o querer. Impulso e apetite são os desejos que o homem partilha com os demais animais. Como esclarece Marco Zingano, esta classe de desejos “não é uma faculdade de conhecimento de contrários, mas de discriminação única de particulares”²⁰⁶, cuja função é simplesmente a de encaminhar o animal (e o homem) para a ação. É só ao último deles – ao querer – que se aplica uma deliberação propriamente racional e humana, ou seja, ética. Assim, o querer é não só o que faz com que o homem escolha por si próprio (o querer é um fim em si mesmo), como é o que proporciona o direcionamento rumo ao bem (um fim de segunda ordem, o fim *finalíssimo*, como denomina Zingano). Mas o que exatamente *quer* o homem? Qual o objeto desse desejo pelo bem? E qual é a diferença entre os desejos final e *finalíssimo*?

²⁰⁵ ADVERSE, H. *Política e aparência. Hannah Arendt leitora de Maquiavel*. Op. cit., p. 115.

²⁰⁶ ZINGANO, M. *Deliberação e vontade em Aristóteles*. In: Estudos de Ética Antiga. São Paulo: Discurso Editorial, 2009, p. 185.

Reside nessas indagações toda a especificidade da filosofia prática aristotélica. Em apertada síntese, de que o objeto do desejo *finalíssimo* é exterior ao homem, da ordem da naturalidade. É algo muito conhecido de sua filosofia, o que o diferencia de moralistas modernos, como Kant, o fato de que o homem não delibera sobre os fins (sobre os fins *finalíssimos*, sobre o que lhes aparece na mundanidade), mas unicamente sobre os meios (sobre as virtudes racionais, fins de primeira ordem). O que nos leva, enquanto homens, à seguinte indagação: como nos assegurar de uma escolha racional para um fim que, no limite, é externo – dado por Deus ou pela natureza? Em outras palavras, como aquiescer que isso que eu escolho, agir dessa ou daquela forma, é virtuoso como tal e não apenas para mim, já que objeto de um mero desejo meu, a minha escolha de um modo específico de ação? Como fugir, enfim, do fantasma do instrumentalismo e aceder ao universalismo (ao bem)? A solução aristotélica para tais dilemas é tão prosaica quanto coerente. O antídoto aristotélico é cosmológico, porquanto parte de uma compreensão específica de mundo: o mundo grego. Assim, tal escolha deliberada (*prohairesis*) encontra-se abarcada pela grande cobertura da razão (o próprio mundo, externa e ontologicamente ordenado). Ela é, ao mesmo tempo, um intelecto que deseja e um desejo que raciocina²⁰⁷. De acordo com Zingano: “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 *finalíssimo*]; 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”²⁰⁸. Afirma Aristóteles, em sua *Ética*: “o medico não delibera se vai curar, o orador não delibera se vai persuadir, um homem político não delibera se vai estabelecer uma boa legislação e nos outros domínios ninguém delibera sobre o fim [naturalmente bom e *acquiescente*], mas, tendo posto um fim, nós buscamos como e por quais meios ele será realizado”²⁰⁹.

Interessante é notar como uma escolha autônoma requisitada por uma ética moderna, como a de Kant – uma vontade em sentido forte, a escolha por seus próprios fins – ocorre dentro de uma ética dos mandamentos, com pouco espaço para a deliberação sobre os meios, para uma atividade como a prudência (a chamada escolha deliberada). Surpreendentemente, para alguns

²⁰⁷ ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Op. cit., Livro VI, 2.

²⁰⁸ ZINGANO, M. *Notas sobre a deliberação em Aristóteles*. In: Estudos de ética antiga. São Paulo: Discurso Editorial, 2009, p. 226. Colchetes nossos.

²⁰⁹ ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Op. cit., Livro III, 5. Colchetes nossos. Tradução nossa.

leitores, Maquiavel parece caminhar na direção dessa vontade – de um esquematismo transcendental que fornece a si mesmo seus próprios objetos. Moderno e progressista, o passo adiante de nosso autor com relação a nomes clássicos como Aristóteles e Cícero, seria o de colocar-se na contramão de uma razão natural e substituí-la por uma razão subjetiva. Mas como conciliar uma ética dos mandamentos racionais, como a de Kant, com a *virtù* da *verdade efetiva da coisa* de *O Príncipe*?

Jacob Burckhardt parece seguir esse caminho em *A cultura do renascimento na Itália*. Ao que tudo indica, para Burckhardt, a política da força, o poder astucioso de um homem sobre os demais, constituiria a primeira figura de uma subjetividade moderna então nascente. Diz o historiador suíço:

é na natureza desses Estados [renascentistas italianos], tanto das repúblicas quanto das tiranias, que se encontra decerto não a única, mas a mais poderosa razão do desenvolvimento precoce do italiano em direção ao homem moderno. Decorre daí que tivesse de ser ele o primogênito dentre os filhos da Europa atual²¹⁰ (...) inicialmente, como vimos, o despotismo desenvolve em alto grau a individualidade do tirano, do próprio condottiere, em seguida, porém, desenvolve também aquela do talento que é objeto não só de sua proteção, mas igualmente de sua inescrupulosa exploração: a do secretário particular, do funcionário, do poeta, daquele que priva de sua companhia²¹¹.

Estaria o homem, pouco a pouco, descortinando uma noção de *consciência*, ao contrapor-se como sujeito a um objeto (o mundo), em denegar objetivação e requerer autonomia? E mais interessante para nós, seria a tirania, o príncipe maquiaveliano em sua gélida ambição, o avesso do que parecia à primeira vista: estágio necessário no desencobrimento de uma natureza humana, comum a governantes e governados? Tais constatações, a nosso ver, iriam longe demais. Por um simples motivo: Maquiavel desconhece, por completo, o indivíduo moderno no qual Burckhardt se baliza. Afirma Bignotto que “ao centrar sua atenção em uma figura que de fato não existia, Burckhardt teria ajudado a consolidar ao longo do século XX uma ideia de indivíduo que não resiste a uma investigação de suas reais conexões com o contexto que o viu nascer. Ou seja, ele seria responsável não apenas por uma leitura parcial do período que estudou [o renascimento], mas, sobretudo, por ajudar a forjar uma ideia da modernidade na qual a ideia de autonomia do indivíduo é predominante”²¹².

²¹⁰ BURCKHARDT, J. *A cultura do renascimento na Itália*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 145.

²¹¹ Ibidem. p. 146-147.

²¹² BIGNOTTO, N. *Origens do republicanismo moderno*. Op. cit., p. 15. Colchetes nossos.

Mas e o que dizer de certo pessimismo maquiaveliano? Não haveria, talvez, nos escritos de nosso autor, o inverso de uma positividade subjetivista, isto é, uma negatividade maligna inerente ao homem – dessa vez, sim, comum a governantes e governados?

Dessa perspectiva inversa, o texto de *O Príncipe* pode facilmente municiar aqueles que tencionam apontar uma ideia de natureza humana nos textos do florentino. Se elementos como a bondade, uma Cidade Ética e as virtudes humanistas são difíceis de serem encontrados nesta obra, o total avesso da caridade (seja ela humanista ou cristã) seria algo que se poderia encontrar a partir da leitura de muitos trechos de *O Príncipe*: uma natureza egoísta, maldosa, ávida pela vantagem particular em desprezo a inexistentes interesses universais. Pode-se enumerar uma série de excertos como suporte à constatação de uma baixeza própria aos homens, como a que se encontra no capítulo XVII: de “que 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”²¹³. No capítulo XVIII, encontram-se considerações ainda mais incisivas. Diz o autor: “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 prometé-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”²¹⁴. Pode-se ir um pouco mais longe e recorrer aos escritos literários do autor, como *Belfagor*, *O Asno* e *A Mandrágora*. Em todos eles, papel central é reservado à baixeza humana. Em *Belfagor*²¹⁵, a vida mundana é descrita como o lugar da mais pura desordem, pior do que o próprio Inferno, onde se poderia, ao menos, encontrar ordem e estabilidade política – é o que verifica o demônio Belfagor em sua visita a terra. O poema *O Asno* segue a mesma toada e pinta o mundo dos homens como eterna inconstância, um mundo perdido entre o céu (o bem) e o inferno (o mal), a critério da onipotente Fortuna. Não é menos do que um irônico e trágico porco de lamaçal o interlocutor de Maquiavel neste cenário, o qual afirma: “eu não tenho o menor desejo de viver com você, eu me recuso” (...) “sem a menor dúvida, eu digo e afirmo de que superior à sua condição é a minha”²¹⁶. Não é muito diferente o que se encontra na composição literária mais conhecida do florentino, a peça *A*

²¹³ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XVII, p. 82 (*Il Principe*. p. 163). Colchetes nossos.

²¹⁴ Ibidem. Cap. XVIII, p. 86 (*Il Principe*. p. 165).

²¹⁵ MAQUIAVEL, N. *Belfagor*. Milão: Oscar Mondadori, 1991.

²¹⁶ MAQUIAVEL, N. *O Asno*. In: Opere. Vol. III. Torino: Einaudi, 1997, p. 75. Tradução nossa.

*Mandrágora*²¹⁷. De maneira ácida e mordaz, nosso autor inverte as expectativas de um núcleo reconhecido pela esperança de segurança e moralidade, um verdadeiro porto seguro: a família. É, então, um mundo de trapaças, intrigas e desejos egoístas o que a peça apresenta ao reproduzi-la em palco.

Ora, todas essas asserções não reúnem material suficiente para atestar, definitivamente, o pessimismo maquiaveliano com relação à natureza humana? Não nos parece. Pois uma coisa é afirmar que Maquiavel indicaria, nestes textos, uma natureza humana, e que daí se derivaria sua estratégia política: o plano político como duplo de uma natureza má. Outra coisa, bastante diferente, mais condizente à letra dos textos, é denotar a falta de uma natureza, e deparar-se apenas com a condição desejosa dos homens, visto que “a natureza dos povos é variável; e, se é fácil persuadi-los de uma coisa, é difícil firmá-los nessa persuasão”²¹⁸. Não é, portanto, entre a naturalidade de um desejo pelo bem e a naturalidade de um desejo pelo mal que se posiciona Maquiavel. Em suas ideias, não se pode encontrar a postulação de uma definição conceitual acabada, qualquer que seja o conceito em pauta: *virtù*, necessidade, bondade ou maldade. É a uma estratégia especificamente política a que ele parece remeter-nos: de que convém ao príncipe, por exemplo, visar os homens *como se fossem* maus. Como nos diz Bignotto: “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 variáveis com as quais terá de lidar num momento em que todas as referências estão em questão”²¹⁹. Este cálculo se faz presente inclusive nos *Discursos*. Lê-se logo no início do primeiro livro: “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”²²⁰.

Com efeito, estamos ao lado de comentadores como Claude Lefort, Maurizio Viroli, Newton Bignotto e Helton Adverse, os quais deixaram de procurar por uma ideia de natureza nos escritos do autor florentino. À frente de rígidas categorias encontra-se, segundo eles, um plano

²¹⁷ MAQUIAVEL, N. *A Mandrágora*. Trad. Mário da Silva. São Paulo: Peixoto Neto, 2004.

²¹⁸ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. VI, p. 27 (*Il Principe*. p. 132).

²¹⁹ BIGNOTTO, N. *A antropologia negativa de Maquiavel*. In: *Analytica*. Vol. 12, Num. 2, 2008, p. 92-93.

²²⁰ MAQUIAVEL, N. *Discursos à primeira década de Tito Lívio*. Op. cit., Livro I, Cap. III, p.19- 20 (*Discorsi*. p. 207).

propriamente político: a performatividade de uma associação a ser construída e constantemente refeita. A consequência mais imediata para esta crítica da política maquiaveliana no século XX é a desvinculação de seu propalado realismo junto aos métodos políticos e científicos próprios à modernidade filosófica. Afirma Viroli que a exposição da metodologia maquiaveliana não tem que ver com um realismo (i) empírico, (ii) demonstrativo ou (iii) generalizante. (i) Maquiavel “não colecionou ou descreveu fatos, mas interpretou palavras, ações, gestos e textos, a fim de fornecer conselhos, fazer previsões e reconstruir histórias *post-factum*”²²¹. (ii) Ele também não foi um teórico demonstrativo como Hobbes, que propôs “um sistema dedutivo baseado em definições irrefutáveis de nomes”²²². (iii) E tampouco “baseou-se em experimentos, demonstrações e generalizações”²²³, ao modo de Galileu. Diz ainda o comentador, sobre a metodologia do florentino:

ele nunca realizou experimentos; no máximo, aventurou-se em raciocínios conjecturais com o fim de prever possíveis resultados de situações políticas. Ele nunca fez generalizações baseado na revisão de um número significativo de fatos; no máximo, apresentou conselhos enquadrados como regras gerais para torná-los mais eloquente e reforçar seus argumentos citando exemplos de histórias antigas (...) ou episódios selecionados da história moderna que ele mesmo interpretou, glosou, matizou e amplificou²²⁴.

Em suma, para um leitor como Viroli, Maquiavel escrevia ainda como um homem pré-moderno, e isto quer dizer: como um verdadeiro retor. O que o anima é a pretensão de “persuadir, encantar, mover, impelir à ação”²²⁵. Porém, mais do que isso, como novidade com relação aos retores clássicos e humanistas, observa-se em Maquiavel uma retórica que conduz a forma e a aparência do que é exposto ao próprio centro de constituição da ação política. Em última análise, o que intérpretes como Lefort, Bignotto e Adverse sugerem é que a retórica, para o florentino, não se faz mais devedora de um saber contemplativo – instrumento a algum fim mais nobre do que ela. Retórica, em *O Príncipe* ou nos *Discursos*, passa a ser tudo o que se quer exprimir: o meio, a linguagem, em resumo, uma espécie de diálogo entre o povo e o príncipe. E como funciona essa espécie de debate, já que, no contexto do principado, desprovido de instâncias formalizadas de deliberação?

De acordo com Adverse,

²²¹ VIROLI, M. *Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 1. Tradução nossa.

²²² *Ibidem*. p. 2. Tradução nossa.

²²³ *Ibidem*. p. 2. Tradução nossa.

²²⁴ *Ibidem*. p. 2. Tradução nossa.

²²⁵ *Ibidem*. p. 3. Tradução nossa.

se podemos dizer que é na exterioridade das aparências que se situa a verdade do político, é preciso lembrar que essa exterioridade deve ser aquela refletida pelo povo ou pela comunidade política. Dessa forma, o ator político, o príncipe, se deseja ver suas aspirações realizadas, se vê obrigado a conformá-las às regras da visibilidade. O *popolo*, por outro lado, exige do ator que aparente determinadas qualidades para que seu próprio desejo seja satisfeito, o que nos permite concluir que não apenas o príncipe assegura seu domínio *na e com* a aparência, mas também o povo se constitui como tal a partir do estabelecimento dessa dimensão da visibilidade. Na disputa com seus rivais (externos e internos), o príncipe deve responder a uma demanda de aparência que por fim neutraliza a ação dos concorrentes²²⁶.

Concedamos, no entanto, que tudo isso anda de modo muito abstrato e demasiado esquemático. E as coisas da política não são tão simples. Então, como na prática governamental dá-se exatamente essa passagem do que *quer* o povo (os súditos) ao que *pratica* o príncipe (o governante)? Atentemo-nos, uma vez mais, ao profícuo contraste de Maquiavel para com a tradição, representada novamente por Aristóteles.

Para Aristóteles, como vimos, a noção de desejo (apetite ou querer) pode ser encontrada tanto nas virtudes éticas (os desejos racionalizados), como nos *fins finais* (que se encontram para além da escolha humana). Para a atividade especificamente política (e não ética), entretanto, para aquilo que na filosofia aristotélica precede a decisão racional – isto é, o tratamento das emoções em geral –, faz-se mais importante a exposição contida num livro como a *Retórica*²²⁷

A retórica e a *Retórica* em Aristóteles constituem um problema complexo, para o qual não temos a audácia de opinar no presente percurso. Por ora, gostaríamos apenas de indicar que a retórica tem que ver antes com o particular do que com o universal: ela trata das paixões. Daí por que da *Ética* e não da *Retórica* como livro privilegiado para a resolução dos problemas da ação, o agir em vista do bem. Como quer que seja, a *Retórica* é capaz de revelar a importância da lida com os desejos, de si mesmo e de outrem, no auxílio de decisões particulares (mundanas); como em tribunais, assembleias, mesmo na vida comum, enfim, em tudo o que importa para uma política como a que se desenha em Maquiavel.

As paixões, para Aristóteles, abarcam uma série de elementos: “apetite, cólera, medo, arrojo, inveja, alegria, amizade, ódio, anelo, emulação, piedade, em geral tudo a que se segue prazer ou dor”²²⁸. Note-se, de passagem, como as emoções, para o estagirita, abarcam inclusive o querer (o apetite ou o desejo), aquilo que proporciona, num segundo momento, o direcionamento rumo ao bem (o fim *finalíssimo*). Mas esqueçamos um pouco a problemática aristotélica,

²²⁶ ADVERSE, H. *Maquiavel: Política e Retórica*. Op. cit., p. 51.

²²⁷ ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. Quintín Racionero. Madrid: Editorial Gredos, 2005.

²²⁸ ARISTÓTELES. *Nichomachean Ethics*. Op. cit., Livro II, Parte IV, 1105b21.

retornemos a Maquiavel. Quais as paixões a serem enumeradas em *O Príncipe*? Acostumados, como já estamos, ao modo de escrita e metodologia do florentino, não poderíamos esperar uma classificação sistemática, o que realmente não acontece. Pode-se, ao menos, conforme mostra Adverse, classificá-las em três diferentes grupos de pares. Eles dão conta da maior parte das paixões ou das mais importantes delas²²⁹. São eles: amor/ódio (em torno do qual gravitam a benevolência, a compaixão, a raiva, a inimizade, a inveja, a indignação e o desejo de vingança); amor pela pátria/ambição (em torno do qual gravitam o desejo de libertar a pátria, a nobreza, a cobiça e a avareza); e medo/esperança (em torno do qual gravitam o temor, o terror e formas específicas de esperança, como a esperança de conquistar). No entanto, mais interessante do que elencá-las é perceber que, assim como para Aristóteles, pode-se identificar no texto maquiaveliano uma separação entre o momento de instigação das paixões (o manuseio instrumental das emoções) e a específica atividade do querer (a deliberação com vista a fins). Alerta-nos mais uma vez Adverse: “o poder de originar ações que as paixões parecem deter não deve nos levar a crer que elas são sempre a causa única ou imediata da ação. Certamente os homens são movidos por seus desejos, apetites e afetos, mas entre estes e a ação há a mediação do juízo”²³⁰.

Acontece que, com relação à deliberação (ao juízo), a diferença entre Maquiavel e Aristóteles é bastante grande. Enquanto para Aristóteles o princípio último da ação é a escolha racional, tal como encontramos em sua *Ética*, para Maquiavel, o princípio último da ação é eminentemente político, descolado de noções antepostas à ação política, tais como a sociabilidade natural ou as virtudes éticas. Assim, no interior da política de Maquiavel, deve-se diferenciar-se tudo aquilo que denominamos de emoções – a *natureza* desejosa, variável e instável dos homens – do fato de que as ações (e junto delas, as emoções) são coordenadas por desejos (juízos) tão somente políticos: aqueles dois humores presentes na cidade. Que fique claro: é a questão da natureza humana que se subordina à natureza da cidade e não o contrário. E Maquiavel não deixa espaço para dúvidas, a *natureza* da cidade é política: “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

²²⁹ ADVERSE, H. *Maquiavel: Política e Retórica*. Op. cit., p. 169-170.

²³⁰ *Ibidem*, p. 171.

apetites opostos, nasce nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença”²³¹.

Sobre essa tópica, exemplifica Lefort:

não é se valendo de uma “ideia” da necessidade, de uma “ideia” da *virtù*, de uma “ideia” da fortuna que se ordenam as análises de Maquiavel; todas essas “ideias” – que, não esqueçamos, são veiculadas pelo discurso ou antes pelos discursos diversos e contraditórios que dominam em seu tempo – só se tornam operantes uma vez que se reconheça a divisão constitutiva da Cidade, de toda sociedade política, uma vez reconhecido o problema que ela levanta e examinadas as respostas que lhe são dadas pelos diferentes tipos de regime²³².

Agora que nos familiarizamos um pouco mais com as *regras* do jogo político, adentremos, finalmente, na precisa atividade principesca. No contexto do principado, sua tarefa será de grande importância – tão importante quanto aquela do povo –, pois cabe ao cidadão privado tornado príncipe, após domar seus próprios desejos individuais, canalizar o próprio juízo popular: politizar as emoções mundanas, tornar o povo seu parceiro. Só desse modo para se ter um Estado bem-ordenado, mesmo manter o príncipe no principado.

2.3 Do espelho à vitrine: o príncipe e a sua imagem

Não nos parece mero acaso que o trecho mais inovador e disputado de *O Príncipe* – o chamado pequeno tratado de moral (capítulos XV a XIX) – inicie-se e termine com um juízo popular acerca dos méritos do governante em exercício; com uma discussão *Das coisas pelas quais os homens, e especialmente os príncipes, são louvados e vituperados* (Capítulo XV) e com o debate de *Como se deve evitar o desprezo e o ódio* (Capítulo XIX).

O capítulo que abre esse fascinante trecho de *O Príncipe* inicia os trabalhos de uma tarefa que é nele descrita sobre “como deve comportar-se um príncipe em relação a seus súditos ou seus amigos”²³³. Em outras palavras, ele concentra a demarcação geral da forma da autoridade política, seu alcance e limites – o *papel* principesco que, no momento, estamos procurando.

Sem muita demora, deparamo-nos, no capítulo XV, com aquela que é, talvez, a passagem mais citada de toda a obra – uma espécie de prescrição metodológica para a conquista e solidificação do poder. Vale retomá-la:

porém, sendo meu intento escrever uma coisa útil para quem a escuta, parece-me mais conveniente seguir a verdade efetiva da coisa do que a imaginação sobre ela. Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos e que nem se soube se existiram na verdade, porque há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver que aquele que abandona o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes a arruinar-se que a

²³¹ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. IX, p. 45 (*Il Principe*. p. 143)

²³² LEFORT, C. *Maquiavel e a Verità Effetuale*. Op. cit., p. 166.

²³³ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XV, p. 75 (*Il Principe*. p. 159).

preservar-se; pois um homem que queira fazer em todas as partes profissão de bondade deve arruinar-se entre tantos que não são bons. Eis por que é necessário a um príncipe, se quiser manter-se, aprender a poder não ser bom e a valer-se ou não disso segundo a necessidade²³⁴.

Como se observa no excerto, a noção de *verdade efetiva* é peça chave para a constituição da ação política em *O Príncipe*. Enunciada dessa forma, ou melhor, lida em separado ao texto, ela pode tomar contornos deveras polêmicos. Seu tom, no entanto, aparentemente agressivo, revoltante a muitos, não muda em nada o cerne de nossas análises precedentes; do conjunto total em que se insere a utilidade de uma *verdade efetiva da coisa* em *O Príncipe*. Pelo contrário, a análise dos capítulos XV a XIX só farão confirmá-las. É a presença do paradigmático capítulo IX neste outro importante trecho de *O Príncipe* o que constataremos nesta seção. Veremos como o embate sociopolítico entre o desejo de dominar dos grandes e o desejo de liberdade do povo tomará a frente de todo sentimento ou paixão. Será então, de um modo ou de outro, o guia de uma *virtù* principesca; ainda que externamente, válido para o principado, este que é um Estado autocrático.

Iniciemos por questionar o que tenciona afirmar a ideia de *que é mais conveniente seguir a verdade efetiva da coisa do que a imaginação sobre ela*? Qual é a natureza da relação entre imagem (de *imaginação*) e coisa (de *verdade efetiva da coisa*) que se estabelece na passagem?

Na mesma chave do capítulo IX, o que aqui se enuncia é a confirmação do esvaziamento de uma apresentação *imaginada* da realidade, da suposta adequação da coisa (a política como objeto) a seu conteúdo (uma ideia de política como *coisalidade* preposta). Mas da afirmação que a ação principesca somente possa contar com um dos termos, a coisa ou o objeto – com a *verdade efetiva da coisa* – não nos movemos, automaticamente, do bem para o útil, da filosofia especulativa à pragmática grosseira. De que é, pois, “necessário a um príncipe, se quiser manter-se, aprender a poder não ser bom e a valer-se ou não disso segundo a necessidade”²³⁵, não tenciona indicar, em outras palavras, que “*escrever uma coisa útil*”²³⁶ liga-se aos anseios da extrema particularidade, a um apetite tirânico e dominador. De fato, *conhecer*, em *O Príncipe*, passa a ser o mesmo que *criar*: dispor de todos os meios possíveis para a governabilidade. Porém, essa *criação*, conforme acompanharemos, depende do estilhaço de toda sorte de *espelho* (daquela imagem autorreferente e previamente dada). Depende, portanto, de algo como uma

²³⁴ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XV, p. 75 (*Il Principe*. p. 159).

²³⁵ Ibidem. Cap. XV, p. 75 (*Il Principe*. p. 159).

²³⁶ Ibidem. Cap. XV, p. 75 (*Il Principe*. p. 159).

vitrine: o assentimento do público à produção de uma imagem de governo. É, precisamente, então, a constituição de uma autoridade política o que se encontra em tema quando da enunciação do proplado excerto. Esclarece Maquiavel quanto à proposta do capítulo, a de relacionar a noção de *verdade efetiva* e a instituição de uma autoridade política: “deixando, pois, de lado, as coisas **imaginadas** acerca de um príncipe e discorrendo sobre as **verdadeiras**, digo que, quando se fala dos homens, e sobretudo dos príncipes, por estarem em posição mais elevada [como governantes], eles se fazem notar [mesmo confiar] por certas qualidades que lhes acarretam **reprovação ou louvor**”²³⁷.

Mas há aqui uma importante novidade, decorrente do fato de que o povo, *enquanto homens*, não apenas julga, mas também é julgado. Quer dizer, o povo não possui um desejo naturalmente bom, mas tão somente político. Pois o povo, também ele, encontra-se suscetível à oscilação que acomete a todo e qualquer cidadão privado: aquela natureza desejosa, oscilante entre as emoções políticas (inclinadas ao bem comum) e particulares (inclinadas à ambição). Daí duas consequências. Primeira: o principado de lastro popular não deve fiar-se, sem reservas, no povo; em suas paixões deveras humanas, mas em sua tendência política em julgar a favor daquele príncipe que abre um espaço público de sentidos comuns. Segunda, e consequência dessa primeira: conquanto se trate do governo de um homem só (uma só magistratura), o povo deve ser instigado em suas paixões mais propriamente políticas pelo único cidadão ocupado a todo o momento com as coisas da cidade, o príncipe. Ora, como não há parlamento, como não há conselhos em um principado, cabe ao príncipe a tarefa de legislar e executar, de produzir uma imagem que, o mais das vezes, somente *ao fim*, revelar-se-á, aos olhos do povo, positiva. O que acontece porque estes *meios* passam às suas costas (do povo), dada a exclusão da intelectualidade e discursividade, produtos de um dispositivo como um conselho ou parlamento. Donde a suprema importância da elaboração de dois diferentes níveis de retórica em *O Príncipe*.

A política da aparência, em *O Príncipe*, possui, assim, ao menos duas acepções: (i) a produção/criação de uma dinâmica de governo, desprovida de uma natureza humana ou da cidade, o elemento dialógico comum ao *Príncipe* e aos *Discursos*, (ii) e a apresentação para os súditos dos *fins sem os meios*, mais peculiar ao *Príncipe* do que aos *Discursos*, o que a muitos

²³⁷ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XV, p. 75 (*Il Principe*. p. 159). Grifos e colchetes nossos.

sinaliza a astúcia do malogro e da trapaça (do príncipe aos súditos) nesta obra²³⁸. Reside aí parte da razão do tom polêmico de *O Príncipe*, especialmente dos capítulos XV a XIX, lugar no qual se apresenta um novo quadro de qualidades principescas – ligados àquela primeira forma de uma política da aparência –, a famosa *virtù* do príncipe, os novos meios de uma política órfã de conteúdos prévios. É ela que nos conduz, por sua vez, à certa habilidade retórica de *O Príncipe*, à segunda das acepções de uma política da aparência. Lê-se no capítulo XV, fechando a prescrição metodológica do trecho em voga: “sei que vão dizer que seria muito louvável que um príncipe, dentre todas as qualidades acima, possuísse as consideradas boas²³⁹. 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”²⁴⁰.

Assim, o capítulo XVI, *Da liberdade e parcimônia*, oferece um brilhante exemplo de como aquilo que se costuma considerar bom do ponto de vista da paixão privada tende a tornar-se o seu pleno contrário quando transportado para o solo da realidade política (o bem comum). A lição, dessa vez, é que importará mais o *nome* e o uso (a aparência) de uma qualidade que seu conteúdo intrínseco (sua suposta natureza). Para assegurar a fama de liberal, por exemplo, faz-se necessário, o mais das vezes, ser avaro. É o que há de irônico na política, e o que há de verdade para o governo. Nas palavras do autor:

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 fazer para obter dinheiro, o que começará por torná-lo odioso aos súditos e, ao tornar-se pobre, pouco estimado por todos²⁴¹.

²³⁸ Na leitura de Pierre Manent, para citar apenas um exemplo, a trapaça, mais do que a força, constitui o núcleo duro da política maquiaveliana, e não só de *O Príncipe*. Ele diz: “Maquiavel não é o doutrinário do poder, o apologista do poder. Os fenômenos do poder são apenas fenômenos secundários. É seu fracasso original que condena o homem ao poder. O simples fato de sua existência como sujeito político supõe o crescimento contínuo do poder”. MANENT, P. *Naissances de la politique moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau*. Paris: Gallimard, 2007, p. 35. Tradução nossa.

²³⁹ “Um [príncipe] é considerado liberal, o outro, miserável; um é considerado dadivoso, o outro, rapace; um, cruel, o outro, piedoso; um, fedígrafo, o outro, fiel; um efeminado e pusilânime, o outro feroz e corajoso; um, humano, o outro soberbo; um, lascivo, o outro, casto; um íntegro, o outro, astuto; um, duro, o outro, maleável; um, grave, o outro, leviano; um, religioso, o outro, incrédulo, e assim por diante”. MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XV, p. 76 (*Il Principe*. p. 160). Colchetes nossos.

²⁴⁰ Ibidem. Cap. XV, p. 76 (*Il Principe*. p. 159-160).

²⁴¹ Ibidem. Cap. XVI, p. 77 (*Il Principe*. p. 160).

Mas não se trata, nesse capítulo, de uma argumentação exclusivamente econômica. Maquiavel está preocupado em investigar os *nomes* de liberalidade ou avareza e não uma prática econômica que resta, por certo, muito importante. Desvendar qual desses *nomes* o mantém mais próximo da autoridade necessária para a manutenção da comunidade política é seu objetivo mais imediato, de modo que o príncipe não deve preocupar-se com a fama de miserável em si mesma (com o conteúdo da avareza). Ela é apenas imagem, aparência que lhe permite revertê-la em seu contrário (liberalidade) ao se comportar justamente como o seu outro (ser avaro): “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”²⁴². Portanto, a *estabilização* (naturalização) de conteúdos como liberalidade ou parcimônia, no fundo, não importa, pois não se pode balizar uma pela outra, como se tratasse de virtudes naturais. Importa, antes, que essa aparência, essa ambivalência da qualidade, a qual produz uma imagem – a política da aparência em sua primeira acepção –, seja acompanhada, ao fim, pelo respaldo do povo. O método, ou o meio, é algo que, como dissemos, passa na maior parte do tempo às suas costas – donde a necessidade de uma política da aparência em sua segunda acepção.

O mesmo que acontecia entre as qualidades de liberalidade e parcimônia acontece agora, no capítulo XVII, entre a crueldade e a piedade. No capítulo de título *Da crueldade e da piedade e se é melhor ser amado que temido ou melhor ser temido que amado*, o nosso autor dá a saber que não há piedade que não seja afetada, em algum momento, pela mácula da crueldade. Seguindo o ritmo do capítulo anterior, mesmo de *O Príncipe* de modo geral, Maquiavel inicia por mostrar que nem piedade ou crueldade concordam em si mesmas com o universo da política. Para este propósito, lembra o exemplo de Bórgia. “César Bórgia era tido [a princípio] como [homem de imagem] cruel”, diz ele, e, “no entanto, com sua [aparência de] crueldade restaurou a Romanha, reunificou-a e restituiu-lhe a paz e a fé, o que, bem considerado, evidenciará que ele foi muito mais piedoso do que o povo florentino, que, para escapar à fama de cruel, permitiu a destruição de Pistóia”²⁴³.

Todavia, apesar das semelhanças, a questão entre a crueldade e a piedade é mais delicada que aquela entre a liberalidade e a parcimônia. A introdução de um novo tema para o capítulo

²⁴² MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XVI, p. 78 (*Il Principe*. p. 161).

²⁴³ *Ibidem*. Cap. XVII, p. 81. Colchetes nossos (*Il Principe*. p. 162).

evidencia a exemplaridade deste binômio para uma política da aparência. Surge de sua investigação uma nova questão: “é melhor ser temido que amado ou o inverso?”²⁴⁴. E de onde advém essa nova agenda para o capítulo – atrelada agora a paixões como o temor e o amor?

A investigação entre a crueldade e a piedade exige mais cuidado, pois envolve uma aplicação positiva e não negativa das qualidades²⁴⁵. Para se possuir a imagem de liberal, basta não ser liberal e manter-se na parcimônia, enquanto que para se possuir a imagem de piedoso, é necessário incorrer em algo tão dramático e delicado como a violência, da qual decorre o risco de ser odiado pelo povo, o maior dos perigos que pode acometer a um príncipe.

Temor e ódio, entretanto, são dois sentimentos distintos, para os quais há diferentes respostas. Conforme afirma Maquiavel, “é perfeitamente possível ser temido e não odiado ao mesmo tempo”²⁴⁶. É sintomática a alocação, nesse capítulo, da famosa asserção de que os homens são “ingratos, volúveis, simulados e dissimulados”²⁴⁷ – uma asserção política, segundo constatamos. Com ela, o florentino não tenciona eliminar vínculos como a amizade ou a amabilidade do rol das paixões úteis à política. Sua intenção, antes, é a de indicar como o príncipe não pode abrir mão de algo como a severidade da punição às espessas de um *imaginado* amor, disto que seria uma obrigação natural (imaginação e não realidade). Mais uma vez, o que se deve sublinhar é a desqualificação de significados substanciais no campo das relações humanas, o que explica o primado do temor sobre o amor na constituição da autoridade e da *virtù*. Para Maquiavel, mais inteligente que a *pressuposição* da bondade é a pressuposição da maldade: “os homens têm menos receio de ofender quem se faz amar do que quem se faz temer; pois o amor é mantido por vínculo [hipoteticamente natural] de obrigação, que, por serem os homens maus [excessivamente desejosos ou humanos, como já se compreendeu], é rompido por toda ocasião que lhes seja útil, enquanto o temor é mantido pelo medo do castigo, que nunca te abandona”²⁴⁸.

Quanto ao penúltimo capítulo do trecho em análise (XVIII), *De que modo devem os príncipes manter a fé*, não é difícil notar o porquê de seu frequente arrolamento entre as mais importantes provas de uma política da trapaça e da pura força em *O Príncipe*. Nele estão contidas as mais heterodoxas afirmações sobre o primado da aparência no principado. Mas por

²⁴⁴ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. op. cit., Cap. XVII, p. 82 (*Il Principe*. p. 163).

²⁴⁵ ADVERSE, H. *Maquiavel: Política e retórica*. Op. cit., p. 78.

²⁴⁶ Ibidem. Cap. XVII, p. 83 (*Il Principe*. p. 163).

²⁴⁷ Ibidem. Cap. XVII, p. 82 (*Il Principe*. p. 163).

²⁴⁸ Ibidem. Cap. XVII, p. 82 (*Il Principe*. p. 163).

que de tanto escândalo? É que se faz necessário tocar a essa altura em uma qualidade como a fé – compreendida aqui como “palavra dada”²⁴⁹ (e não caridade). Justo é perguntar: como poderia haver política entre os homens se os valores da fé e da confiança são preteridos por aquilo que é tido como vícios corrosivos à convivência humana, tais como o engano e a trapaça?

O que novamente se percebe, todavia – devemos insistir –, não é a transformação de práticas como a dissimulação, simulação e a trapaça em universais para a política – em algo como *contra-virtudes*. Pois não há virtudes. O discurso maquiaveliano estimula-nos, a todo tempo, a abandonar o trajeto de cima para baixo e a experimentar o caminho de baixo para cima: da particularidade histórica ao universal abstrato. Dentro do contexto do capítulo, isso quer dizer que a simulação e o engano não são regras apodíticas (assim como não o são as virtudes), certezas de conhecimento (universais) para um pensamento da práxis (fatos particulares como ilustrações da regra). Uma coisa, então, vale reforçar, é a política como aparência, a liberdade em se metamorfosear nisso ou naquilo, outra coisa, muito diferente, são seus instrumentos, qualidades como a fé, a simulação, a dissimulação e a força. É o exemplo de uma virtude que se torna o seu contrário o que encontramos mais uma vez nesse capítulo. Com efeito, não se trata de substituir a lei pela trapaça (o universal pelo particular), mas de indicar como no interior da naturalidade da lei e da pura trapaça, encontra-se novamente um jogo de aparências. De que modo deve, pois, o príncipe manter a fé – é a indagação do capítulo? Resposta: “ser [ou melhor, estar disposto a ser] grande simulador e dissimulador” porque “se os homens fossem todos bons, esse preceito não seria bom”²⁵⁰.

Mas o capítulo não acaba por aí. O exemplo da simulação é mesmo central. Em sua radicalidade, ele acaba por remeter às demais formas de ação (dos capítulos anteriores), elas também posicionadas entre uma espécie de fé resoluta – apaixonada e naturalizante – e uma disposição política – aberta à contingência mundana. De uma forma ou de outra, toda ação envolve uma espécie de trapaça, uma troca incessante entre polos. O interessante é notar que essa **ação** trapaceira absorve até mesmo a própria **ideia** de trapaça (engano, engodo, simulação, dissimulação), porquanto é a contradição e a mudança a própria forma da **ação** política (trapaceira dos homens, na forma do que nosso autor chama por “ventos da fortuna ou variação

²⁴⁹ ARANOVICH, P. *Notas à tradução de O Príncipe*. In: MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 85.

²⁵⁰ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XVIII, p. 86 (*Il Principe*. p. 166). Colchetes nossos.

das coisas”²⁵¹), e não a **ação** política o instrumento para a **ideia** de trapaça (de um homem sobre os demais). E se é assim, faz-se necessário admitir, com Lefort, “que o príncipe antes obedece do que comanda o embuste [*ruse*], que a razão de seu embuste está inscrita em um embuste da Razão”²⁵². Algo dessa ordem encontramos no próprio capítulo XVIII, que em seu fechamento afirma:

assim, debes [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. 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 necessário, para manter o estado, agir contra a fé, contra a caridade, contra a humanidade e contra a religião. 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 necessário²⁵³.

Finalmente, no capítulo XIX, chegamos ao término desse pequeno tratado de moral, inserido na grande estrutura de *O Príncipe*. Seu título é *Como se deve evitar o desprezo e o ódio*. A especificidade desse capítulo é que ele remete ao XVII, assim como o XVII já o antecipava, ao discutir a diferença entre as emoções do temor e o ódio. Como vimos, “o desprezo e o ódio produzem um efeito contrário ao temor: se este solidifica a imagem [do poder] os outros dois a dissolvem”²⁵⁴. O *pequeno tratado* ora em análise cerra então suas cortinas com o mais importante dos conselhos a príncipes, aquele que reporta à estrutura dialógica de uma política da aparência; enviando, sem cessar, ao paradigmático capítulo IX. Nosso autor não se cansa em asseverar: deve o príncipe, acima de tudo, evitar o ódio popular.

Concluo, portanto, que um príncipe deve ter em pouca conta as conjurações enquanto o povo lhe for benévolo, mas, quando este se tornar seu inimigo ou lhe tiver ódio, deverá temer todas as coisas e todo mundo. Os estados bem-ordenados e os príncipes sábios têm aplicado toda diligência tanto em não desesperar os grandes como em satisfazer o povo e mantê-lo contente, porque esta é uma das matérias mais importantes para um príncipe²⁵⁵.

Ao término desses cinco capítulos, sentimo-nos livres para enfim afirmar, de novo com Adverse, que “o êxito do príncipe depende de sua autoridade e esta é constituída na mesma

²⁵¹ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XVIII, p. 87 (*Il Principe*. p. 166).

²⁵² LEFORT, C. *Le Travail de l'Oeuvre. Machiavel*. p. 415. Tradução nossa.

²⁵³ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XVIII, p. 87 (*Il Principe*. p. 166). Colchetes nossos.

²⁵⁴ ADVERSE, H. *Maquiavel: Política e Retórica*. Op. cit., p. 98. Colchetes nossos.

²⁵⁵ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XIX, p. 92 (*Il Principe*. p. 168).

proporção em que ele consegue o assentimento, ou seja, entre ambos (autoridade e assentimento) há uma relação direta”²⁵⁶.

Ainda assim, a política como reino do engano e da aparência guarda uma complicação mais sutil com relação à diferença entre a autoridade e o povo. Afinal, como explicar que, de uma forma ou de outra, o príncipe deve *enganar* os súditos? Melhor, como explicar tal cisão – mais do que de cargo, de *compreensão* ou sabedoria política – entre governantes e governados? Não seria esta a comprovação final – recuperada pela porta dos fundos – de uma diferença inelutável entre duas classes de cidadãos (portanto, pré-política e potencial)?

Não podemos deixar de destacar que a letra maquiaveliana alimenta, em um primeiro momento, uma desconfiança como esta. Em *O Príncipe*, Maquiavel distingue duas formas de juízo político: o juízo do olhar, próprio ao povo, e o juízo do tocar, próprio aos príncipes. Afirma o autor, no capítulo XVIII:

os homens, universalmente, julgam as coisas mais com os olhos do que com as mãos, porque todos podem ver, mas poucos podem sentir. Todos veem aquilo que parece, mas poucos sentem o que és (...) cuide, pois, o príncipe de vencer e manter o estado: os meios serão sempre julgados honrosos e louvados por todos, porque o vulgo está sempre voltado para o que parece e para o resultado das coisas, e não há no mundo senão o vulgo; e os poucos não têm vez quando os muitos têm onde se apoiar²⁵⁷.

Assim, tudo parece se passar, à primeira leitura, como se o povo não fosse plenamente capaz de conhecer o poder que tem em mãos. Ele não teria condições de reconhecer a instrumentalidade das paixões: o fato de quem nem toda paixão concorda, a todo e qualquer momento, com o bem comum; o fato de que os meios para o bem comum são diversos (as demais paixões); de que estas paixões estão como que à sua disposição (dispositivos à mão para a ação política). Que a maioria dos homens veja tão somente aquilo que aparece (o príncipe e não a si mesmo) pode querer denotar, assim, a cegueira para um aparecimento que anuncia, ao mesmo tempo, o esvanecimento de uma realidade substantiva: a constante e necessária troca de imagens. O problema é que os homens a tomam (a imagem) como um fim, **julgam** pelos fins: “o vulgo está sempre voltado para o que parece e para o resultado das coisas”²⁵⁸. Porém, seria este último ponto realmente um problema? Não pensamos desta forma.

²⁵⁶ ADVERSE, H. Op. cit., *Maquiavel: Política e Retórica*. p. 62.

²⁵⁷ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XVIII, p. 87-88 (*Il Principe*. p. 166-167).

²⁵⁸ Ibidem. Cap. XVIII, p. 88 (*Il Principe*. p. 167).

De fato, o povo julga pelos fins. Mas, em *O Príncipe*, ele não está sozinho. Entre esses homens *sem tato*, Maquiavel também inclui os grandes, além de teóricos políticos como os humanistas, representados no opúsculo pela figura mais *finalista* dentre os humanistas, o Frei Savonarola. Homens como Savonarola (ou como os grandes) destroem toda a possibilidade de vida política na cidade, ao agir seja segundo a santidade da lei, seja através da avidez do comando e a opressão; ao colocar em prática, em resumo, a imposição da particularidade de uma paixão. Seria algo dessa ordem o que caracterizaria a agência popular? Não acreditamos. É bem verdade que nas tarefas diárias e cotidianas – na maior parte de sua existência passional *natural* e não política – o povo deixa amiúde escapar seu mais próprio motivo para a ação: não ser dominado (a liberdade pública e a abertura à crítica das paixões). Chamado à prática política (tarefa do príncipe), no entanto, o povo recobra seu juízo, ele é capaz de bem julgar, de retirar o universal (o político) do particular (das paixões); de compreender, por conseguinte, a validade da troca da opressão dos grandes pelo comando de um príncipe (essa intermediação necessária, em alguns momentos, do conflito social). Ou seja, num principado bem-ordenado, o princípio último de ação do povo – o desejo em não ser dominado – funciona como pedra de toque externa para a atual conjuntura: a sabedoria política em ajuizar sobre a importância da sujeição a um príncipe, quiçá, no futuro (já que de posse agora desse juízo reascendente e da finalidade da liberdade, proporcionados justamente por esse principado bem-ordenado) de um principado à república. “A dificuldade da plebe enxergar onde se encontra o bem comum [o universal], quando seu juízo parte de noções abstratas [paixões]”, afirma Adverse, “é resolvida pelo método comparativo [no caso de *O Príncipe*, entre príncipe e aspirantes a príncipe] cuja matéria de deliberação é sempre o particular [o juízo **real e não imaginado** da efetividade das coisas políticas quando da escolha do apoio ou rejeição ao príncipe ou aspirante a príncipe]”²⁵⁹.

Voltando agora ao supracitado excerto maquiaveliano, convém, com efeito, ponderar: ora, se “não há no mundo senão o vulgo”²⁶⁰, se não há no mundo senão aquilo que parece e aparece, isto é, o resultado das coisas **para o vulgo** (“porque o vulgo está sempre voltado para o que parece e para o resultado das coisas”²⁶¹), então, como diz John McCormick, “aparências e

²⁵⁹ ADVERSE, H. *Maquiavel: Política e Retórica*. Op. cit., p. 54. Colchetes e grifos nossos.

²⁶⁰ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XVIII, p. 88 (*Il Principe*. p. 167).

²⁶¹ *Ibidem*. Cap. XVIII, p. 88 (*Il Principe*. p. 167).

resultados são tudo o que importa”²⁶²; e, mais importante, **o que lhes importa** (ao vulgo e a príncipes). Sobre essa articulação, sumariza outro comentador, Lefort: “Maquiavel não pretende retroceder do parecer ao ser; ele interroga o parecer na certeza de que o príncipe não existe senão para os outros, que seu ser está *do lado de fora* [*au-dehors*]. Sua crítica se desenvolve unicamente na ordem das aparências”²⁶³; a única realidade a que acedemos em *O Príncipe*.

Para finalizar, pelo momento, que se diga, acerca da diferença entre o povo e o príncipe, que não se trata de duas classes distintas de homem, mas tão somente de duas formas de julgar. Progressivamente, a partir do próximo capítulo, compreenderemos como não se trata de uma diferença de capacidade, mas unicamente de perspectiva; o que acontece em *O Príncipe* ou nos *Discursos*²⁶⁴. Bem nota o comentador: “cabe ao ator político [ao príncipe ou aos magistrados da república] fazer a passagem entre um e outro, isto é, norteado pelo juízo do tocar que é elaborado pelo pensador político, o ator político deve produzir a imagem [a aparência] que garanta o assentimento no juízo do olhar [do povo]”²⁶⁵.

²⁶² MCCORMICK, J. *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 22. Tradução nossa.

²⁶³ LEFORT, C. *Le Travail de l’Oeuvre. Machiavel*. Op. cit., p. 408. Tradução nossa.

²⁶⁴ ADVERSE, H. *Maquiavel: Política e Retórica*. Op. cit., p. 251-258.

²⁶⁵ *Ibidem*. p. 37. Colchetes nossos.

3 – Glória e virtù ou do enigma de Agátocles

3.1 Da virtù ao sucesso

É proveitoso iniciar este último capítulo de nossa dissertação recapitulando alguns de nossos antigos passos. Em primeiro lugar, gostaríamos de lembrar nossa hipótese de que *O Príncipe* não exhibe apenas as bases para a conquista e manutenção do poder. Ele deve ser lido, antes de mais, como a exposição de uma relação entre desejos; e não só entre o povo e os grandes, mas especialmente entre o povo e o príncipe. Por essa razão, procuramos demonstrar, nas seções anteriores, que há, de um lado, o desejo de comando do príncipe (o conquistador) e, de outro lado, o desejo de liberdade do povo (os assujeitados)²⁶⁶. Falávamos, além disso, de todo um espectro novo de possibilidades interpretativas que se nos revelavam ao se notar que no interior do desejo de conquistar, comandar e oprimir esconde-se um desejo por reconhecimento público, através do qual se oferece a condição de possibilidade de uma comunidade política, mesmo a possibilidade de manutenção de um anseio particular, a manutenção do príncipe em seu principado.

A partir de agora, o nosso tema é a glória. E o que é a glória? A noção de glória parece justamente sintetizar este momento de reconhecimento da ação principesca, pois nosso autor não se furta em asseverar que “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 [conquistar] império, mas não glória”²⁶⁷. Donde nossa primeira indagação no capítulo: seria a glória, com feito, um desejo de grandeza **próprio ao príncipe** (seu fim último e motivo de ação), para o qual, no entanto, o único meio é a satisfação daquelas *regras* (de modo geral, o bem comum) ditadas pelo povo as quais acompanhamos no segundo capítulo de nosso estudo? Seria a glória, deste modo, algo como um título abstrato, concedido **pelo povo** quando da obtenção, **via príncipe**, de seu próprio objeto no contexto do principado? Um trecho do capítulo XXV emite algo dissonante, de que a glória é um desejo que abarca a todos: o príncipe, o povo, mesmo os grandes. Diz o autor: “pois se pode ver que os homens, no que diz respeito às coisas que os

²⁶⁶ BIGNOTTO, N. *A antropologia negativa de Maquiavel*. Op. cit., p. 84-85.

²⁶⁷ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. VIII, p. 40 (*Il Principe*. p. 140). Colchetes nossos.

conduzem aos fins que perseguem, isto é, glória e riquezas, agem de maneira diversa: um, com cautela, outro, com impetuosidade; um, com violência, outro, com arte; um, com paciência, outro, com o contrário; e cada qual, por meio desses vários modos, poderá alcançar sucesso”²⁶⁸.

Nomeadamente, os fins últimos que os homens perseguem é o que a glória (e a riqueza) desempenham neste excerto. Porém, lembremos novamente de alguns dos nossos antigos passos. No escopo da política maquiaveliana, emoções em sentido largo (paixões e desejos) são uma coisa (sem dúvida, fins ou princípios de ação), mas deliberação política (juízo precisamente político) é outra (os fins últimos para a ação política na cidade, liberdade ou dominação, no limite, diferentes tipos de principado e república). No contexto político, portanto – o único que interessa a Maquiavel –, o segundo princípio inclui os primeiros. Dessa maneira, que um desejo como a glória seja um princípio de ação ligado antes à emoção do que à deliberação, não exclui a possibilidade de que ele seja acionado em função de uma deliberação política; que ele seja politicamente instigado. Porque um desejo como a glória é uma ambição, e como toda ambição (toda emoção), ele contempla mais de uma perspectiva; de modo que as diferentes modulações da ambição podem encaminhar tanto ao cuidado com a pátria (ao desejo de libertar o Estado e viver em liberdade, em chave interna ou externa) quanto às paixões da avareza e cobiça (princípios exclusivamente individuais, transformados em princípios político por agentes como os grandes). Ainda que o referido excerto remeta apenas à segunda dessas possibilidades, isso não elimina, de forma alguma, a primeira delas, a única que interessa a Maquiavel investigar. E, então, qual é a definição de uma glória especificamente política em *O Príncipe*?

A glória e suas derivações semânticas aparecem relativamente pouco ao longo de *O Príncipe*. Podem-se contar exatamente doze aparições nesse livro. A despeito desse pequeno número, sua importância é inversamente proporcional para a arquitetônica do texto do florentino. E no que consistem tais aparecimentos da glória? A nossa aposta é de que, posicionada em momentos cruciais de *O Príncipe*, a noção de glória conduzirá a uma paradigmática intersecção entre a teoria e a práxis – ao cerne da deliberação política. Mais do que a um simples desejo privado, a glória dirá respeito ao que há de mais *abstrato* na política mundana de *O Príncipe*. Mas entender a natureza da glória – algo enigmática pelo momento, concedemos pressupõe que se acompanhe cuidadosamente o caminho entre o desejo de liberdade do povo e a constituição da

²⁶⁸ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XXV, p. 123 (*Il Principe*. p. 187-188). Grifos nossos.

autoridade principesca, o que apenas começamos a realizar. Convém voltar a esse problema. Reencontraremos a glória ao fim desta retomada. Por enquanto, sabemos apenas aquilo que, de uma perspectiva política, a glória não é: um desejo egoísta por sucesso a qualquer custo (a paixão privada tornada princípio político, como almejam realizar os grandes).

É certo que num primeiro momento *O Príncipe* é um livro escrito do ponto de vista de uma figura individual: aquela do príncipe. A ascensão ao principado representa a subida de um cidadão privado, o que se pode certamente identificar como o material bruto de análise deste livro. Porém, tal como temos acompanhado, isso não quer dizer, diferentemente do que o próprio título sugere, que a obra aborde tão somente a perspectiva desse ator. Viemos procurando indicar que *O Príncipe* é muito mais rico do que isso, pois ele traz à baila a discussão de uma comunidade política enquanto tal: uma relação que se estabelece entre o governante (o príncipe), aqueles que visam à liberdade (o povo) e aqueles que miram a opressão (os grandes). Insistimos: em nossa leitura, *O Príncipe* acompanha a transição dos apetites individuais rumo aos apetites públicos, da ambição particular à política universal.

Em nosso capítulo anterior, observamos essa transição privilegiando as análises contidas no capítulo IX e no chamado *pequeno tratado de moral* (capítulos XV a XIX). Agora, nosso recorte exige que a acompanhem no espaço aberto entre os capítulos VII (*Dos principados novos que se conquistam com as armas e fortuna de outrem*) e VIII (*Dos que chegam ao principado por atos criminosos*). Eis o problema com o qual teremos de lidar: se, por um lado, o capítulo VII mostra que é possível transformar-se de príncipe afortunado (conquista por fortuna) em príncipe virtuoso (manutenção por *virtù*) – fazendo uso de meios violentos, tal qual Bórgia –, por outro lado, no capítulo VIII, revela-se que não há *virtù* e, portanto, glória, para uma conquista criminosa – como a de Agátocles. Mas o que qualifica o crime nesse último caso? O que faz com que sua prática – certa escolha deliberada pelo tirano de Siracusa – seja excluída do campo da *virtù* e, assim, da glória – o que não acontece com Bórgia, apesar de seus métodos também violentos para a manutenção dos Estados que a fortuna lhe trouxe?

O capítulo VIII inicia-se com a afirmação de que mesmo Agátocles, dono de “conduta celerada em todas as etapas de sua vida” (...) “acompanhava sua ações celeradas de tanta *virtù* de ânimo e de corpo que, ingressando na milícia, conseguiu promover-se até chegar a ser pretor de

Siracusa”²⁶⁹. Com essa *virtù*, fora capaz de “tornar-se príncipe e manter, pela violência e sem obrigações para com outros, aquilo que por acordo lhe havia sido concedido”²⁷⁰. Daí a conclusão preliminar que se poderia ganhar do exemplo de Agátocles no capítulo: *virtù* e assentimento popular não andam necessariamente juntos. Pois “quem considerar, portanto, suas ações e sua *virtù*, nada ou quase nada verá que se possa atribuir à fortuna; como dito acima, não foi pelos favores de alguém [como no capítulo IX], mas pelos graus de milícia [força e não assentimento], que alcançara passando por mil perigos e dissabores, que ele chegou ao principado e depois o manteve com tantas decisões corajosas e perigosas”²⁷¹.

Mas eis que na oração que imediatamente segue a supracitada citação, Maquiavel precisa seu parecer quanto à *virtù* de Agátocles, quando afirma: “não se pode propriamente chamar de *virtù* o fato de ter assassinado seus concidadãos, trair os amigos, não ter fé, piedade nem religião. Esses modos podem fazer adquirir império, mas não glória”²⁷².

No entanto, esta última asserção nos enche de dúvidas. Afinal, a denegação de *virtù* e de glória a Agátocles não deveria implicar no completo naufrágio de seu lastro de governo (a manutenção da conquista) – na falência de sua autoridade política, o referido *imperio*? Maquiavel não esconde a dificuldade da argumentação. Deixa para o final, então, o seu detalhamento:

poderia alguém perguntar-se de que forma Agátocles e outros 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 a crueldade, não conseguiram manter seus estados nem nos tempos de paz, nem nos incertos tempos de guerra. 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 mantenham²⁷³ (...) eis por que é preciso notar que, ao tomar um estado, o conquistador deve examinar todas as ofensas que tem necessidade de fazer, para perpetuá-las todas de uma só vez e não ter que renová-las todos os dias. Não as repetindo, pode assegurar os homens e ganhá-los para si por meio de benefícios. 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, como tampouco podem eles confiar no príncipe devido às suas contínuas e renovadas injúrias²⁷⁴.

²⁶⁹ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. VIII, p. 39 (*Il Principe*. p. 140).

²⁷⁰ Ibidem. Cap. VIII, p. 39 (*Il Principe*. p. 140).

²⁷¹ Ibidem. Cap. VIII, p. 40 Colchetes nossos. (*Il Principe*. p. 140).

²⁷² Ibidem. Cap. VIII, p. 40 (*Il Principe*. p. 140).

²⁷³ Ibidem. Cap. VIII, p. 42-43 (*Il Principe*. p. 142).

²⁷⁴ Ibidem. Cap. VIII, p. 43 (*Il Principe*. p. 142).

Aparentemente, é com grande facilidade que nosso autor desata o nó entre a ausência de glória e a manutenção do poder no capítulo. Agátocles, e muitos outros, permaneceram em seus Estados unicamente porque, ao mesmo tempo em que agiram com violência na ocasião necessária para *assegurar-se* no poder, completaram essas ações cessando a violência e fazendo-as *renderem o máximo possível de utilidade para os súditos*, deixavam de estar *com a faca na mão*, e assim redimiam-se (politicamente) com seus súditos, mesmo com Deus (moralmente). Ainda assim, a mácula da inglória – a violência para *assegurar-se* (conquistar) – não lhes abandona, para isso não parece haver remédio aos olhos do povo, ou seja, para um reconhecimento público de glória. Daí por que se poderá concluir que “esses modos podem fazer adquirir império [autoridade política], mas não glória”²⁷⁵.

Com efeito, na descrição da experiência de Agátocles no capítulo VIII, trata-se, num primeiro momento (da conquista), de falta do exercício da *virtú*, e, num segundo momento (da manutenção), de mostras de *virtù*, ainda que tardia? De que é possível, além de separar conquista e manutenção, distinguir também o reconhecimento público da glória (conceito abstrato) do assentimento popular para a autoridade em exercício (atividade prática)? Antes de respondermos a essa complexa questão – a qual condensa, aliás, todos os problemas do presente capítulo dessa dissertação –, convém passar ao caso de Bórgia.

Iniciemos a análise do capítulo VII com uma das indagações mais repetidas entre a crítica de *O Príncipe*. Questiona-se há cinco séculos: a figura central do capítulo VII, César Bórgia, não se utilizara dos mesmos métodos de Agátocles, daquela *violência bem empregada* para manter-se? Por que, então, da ausência de sua reprovação, pelo contrário, de sua condecoração como homem virtuoso no capítulo? Pois diz Maquiavel que

aqueles que, somente pela fortuna, de homens privados tornam-se príncipes fazem-no com pouco esforço, mas com muito esforço se mantêm. E não encontram dificuldade no caminho porque passam voando por ele: mas todas as dificuldades surgem quando chegam ao destino²⁷⁶ (...) [pois] os estados que nascem subitamente – como todas as outras coisas da natureza que nascem e crescem depressa – não podem ter raízes nas ramificações, de modo que são destruídos pela primeira tempestade. A menos que, como já dito, aqueles que repentinamente se tornaram príncipes sejam de tanta *virtù* que saibam rapidamente preparar-se para conservar aquilo que a fortuna lhes colocou no colo e estabeleçam depois os fundamentos que outros estabeleceram antes de se tornarem príncipes²⁷⁷ (...) [e é este o caso de Bórgia, pois] havia no duque tanta bravura e *virtù*, tão bem sabia como ganhar ou perder os homens²⁷⁸.

²⁷⁵ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. VIII, p. 40 (*Il Principe*. p. 140). Colchetes nossos.

²⁷⁶ Ibidem. Cap. VII, p. 29 (*Il Principe*. p. 133).

²⁷⁷ Ibidem. Cap. VII, p. 29-30 (*Il Principe*. p. 134). Colchetes nossos.

²⁷⁸ Ibidem. Cap. VII, p. 35 (*Il Principe*. p. 138).

Acompanhemos mais um longo trecho do capítulo VII, agora aquele sobre a violenta pacificação da Romanha, exemplo paradigmático de *virtù* neste capítulo que é dedicado, em sua maior parte, à Bórgia:

sendo este ponto digno de ser conhecido e imitado por outros, não quero deixá-lo passar por alto. 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 estupefato²⁷⁹.

Como se pode ler no excerto, grandiosa violência e força foram empregadas de uma só vez para manter-se, tendo o Duque, somente em um segundo momento, como Agátocles, para ganhar o povo, julgado *desnecessária tão excessiva autoridade*. Novamente, como explicar que aqui, no capítulo VII, um homem como Bórgia não é condenado, tornando-se exemplo de homem de *virtù*, enquanto que lá, no capítulo VIII, com energia e rigor, Agátocles o fora?

Pois bem, a comparação entre esses dois diferentes personagens é suficiente para nos fazer, ao menos, cogitar se por detrás de dois modos diferentes de ascensão ao principado (crimes e fortuna) não se encontra um único *modus operandi* para a conquista e manutenção do poder: o emprego da força e violência, ou de quaisquer outros meios cuja medida seja o melhor cálculo do ponto de vista do príncipe. E o que faria da distinção entre conquista e manutenção uma separação artificial. Pois o fato é que, apesar de tudo, apesar de tamanha violência e embuste (não importa se no momento da conquista ou da manutenção), ambos foram aptos, através dela, a conquistar e manter o poder, não importando uma abstrata qualificação da *virtù*, para a qual o critério parecia ser a glória. Daí a indagação: não estaria Maquiavel, talvez, seduzindo sim seu leitor, mas em outra direção – na direção da mais pura efetividade política? Não seria a *virtù*, ao invés de noção excessivamente teórica e abstrata, testemunho do sucesso político a qualquer custo – ou melhor, o mais inteligente e astuto possível, como alertava

²⁷⁹ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. VII, p. 33 (*Il Principe*. p. 136-137).

Senellart? Não seria a glória, finalmente, inteligente termo de sedução, mais um dos *meios* (instrumentos) e não *fim* (critério) para a elaboração da ação política (*virtù*) em *O Príncipe*?

Victoria Kahn é uma das comentadoras que acenarão afirmativamente para essas questões. Em capítulo sobre *O Príncipe* em seu *Machiavellian Rhetoric*, a comentadora afirma que o ponto está em compreender não tanto o fato comum do emprego da violência entre estes dois príncipes (pois a *virtù* não se resumirá à violência), mas a peculiar posição da experiência política do governante de Siracusa no livro²⁸⁰. Para ela, a melhor leitura do capítulo VIII é a de que Agátocles deve ser considerado homem de *virtù*; qualquer outra interpretação simplesmente não concordaria com a intenção geral da obra, manifestamente dedicada aos meios (quaisquer que sejam eles) para a conquista e manutenção do poder. Mas tal interpretação, embora inteligente, não desautoriza a letra maquiaveliana – nomeadamente, a explícita condenação de Agátocles no capítulo VIII e o elogio a Bórgia no capítulo VII?

Para a discussão das condições de atribuição da *virtù* entre Bórgia e Agátocles, Kahn remete às primeiras colocações sobre a *virtù* no conhecido capítulo VI. Recorda a leitora que no início deste capítulo a *virtù* caracteriza-se pela capacidade de transmitir confiança aos homens, devido a um gênio superior e a uma liderança quase que espiritual. Homens como Rômulo, Ciro, Moisés e Teseu (os fundadores de Estados) não conquistam, e sim dão vida ao Estado: fundam uma nova comunidade entre os homens. “Pois, como os homens sempre trilham caminhos percorridos por outros”²⁸¹, afirma Maquiavel, tais excelentes caminhos, de excelentes homens, são dignos de imitação, visto que “um homem prudente deve sempre começar por caminhos percorridos por homens grandes e imitar os que forem excelentes”²⁸².

Alerta Kahn, entretanto, que a noção de imitação, em *O Príncipe*, apresentará uma redefinição fundamental com relação à teoria política que lhe precede. Escrito de uma perspectiva individual e não coletiva, friamente política e não ética, *O Príncipe* dissertaria do ponto de vista do homem ambicioso que tenciona ascender ao principado, em contraposição à da *Cidade Ética* que mira a liberdade de toda a comunidade. Daí por que do privilégio da análise de uma ameaça interna (seus próprios súditos) ante as ameaças externas ao longo de todo o livro, e a sobreposição da força sobre a lei na constituição da *virtù* em pleno capítulo VI. “Pois, além do

²⁸⁰ KAHN, V. *Machiavellian rhetoric: from the counter-reformation to Milton*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 18-44.

²⁸¹ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. VI, p. 25 (*Il Principe*. p. 130).

²⁸² Ibidem. Cap. VI, p. 25 (*Il Principe*. p. 131).

que já foi dito”, afirma Maquiavel, “a natureza dos povos é variável; e, se é fácil persuadi-los de uma coisa, é difícil firmá-los nessa persuasão. Por isso, convém estar ordenado de modo que, quando já não acreditarem, seja possível fazê-los crer à força. Moisés, Ciro, Teseu e Rômulo [os próprios fundadores] não teriam conseguido que suas constituições fossem obedecidas por tanto tempo se estivessem desarmados”²⁸³. Em leitura muito próxima a de Kahn, Manent sustenta que “as nobres imagens tradicionais (Moisés, Teseu, Ciro, Rômulo) são invocadas com o [único] fim de serem destruídas: estes foram grandes príncipes, certamente, mas não da forma que crêem os homens”²⁸⁴. Segundo este comentador, o capítulo XVIII é o núcleo de comprovação dessa estratégia já acenada no capítulo VI, ao ecoá-la e concretizá-la por meio da sumária eliminação da equação ciceroniana entre *honestas* e *utilitas*. Kahn vai pelo mesmo caminho. Para ela, não há dúvidas de que Maquiavel tem Cícero em mente ao enunciar, no capítulo XVIII, 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. Porém, como frequentemente o primeiro não basta, convém recorrer ao segundo”²⁸⁵.

Em *De Officiis* I, Cícero denuncia o que considera serem dois modos equivocados de atuação política: a força e a fraude. Ambos bestiais, porquanto afastados da naturalidade humana; da lei de natureza (o sentimento de obrigação) que daí emana. O primeiro porque lembra o leão e a pura força, o segundo porque remete à raposa e à trapaça. Mais do que apontar para o abandono de tal virtude moral humana, Kahn sublinha o que, para ela, constitui o núcleo da ultrapassagem moral maquiaveliana, a saber: para além da lógica animal (força) sobre a lógica humana (lei), o primado da raposa (fraude) sobre o leão (força). Em optar pela metáfora da raposa, Maquiavel subverteria a própria ideia de uma política do puro poder, revelando, então, uma força suplantada e abarcada pela astúcia, por uma necessidade de “ser grande simulador e dissimulador”²⁸⁶. Isso quer dizer que a força passa agora ao segundo plano, e o fato de que ela pode ser usada deve ser colorido e matizado, isto é, dissimulado: “a redefinição da imitação como trapaça, e então [em um segundo momento] força, perfaz o objetivo de *O Príncipe*”²⁸⁷, diz a comentadora, pois “as condições da vida humana [reais e não imaginadas] requerem as

²⁸³ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. op. cit., Cap. VI, p. 28. Colchetes nossos (*Il Principe*. p. 132).

²⁸⁴ MANENT, P. *Naissances de la politique moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau*. Op. cit., p. 21. Colchetes nossos. Tradução nossa.

²⁸⁵ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. op. cit., Cap. XVIII, p. 85 (*Il Principe*. p. 165).

²⁸⁶ Ibidem. Cap. XVIII, p. 86 (*Il Principe*. p. 166).

²⁸⁷ KAHN, V. *Machiavellian rhetoric: from the counter-reformation to Milton*. Op. cit., p. 22. Tradução nossa.

trapaças da imitação e persuasão – e uma faculdade de juízo amoral e flexível – o que Maquiavel chama de *virtù*²⁸⁸. Difícil negar que tais palavras encontrem apoio na letra maquiaveliana. Afirma, por exemplo, o florentino que “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 prometé-la”²⁸⁹ (...) “quem melhor se sai é quem melhor sabe valer-se da natureza da raposa”²⁹⁰.

Mas se é assim, qual a razão da denegação da qualificação de *virtù* a Agátocles no capítulo VIII? Neste ponto, Kahn parece seguir a trilha aberta por Manent, o qual afirma ser meramente provisória e operativa – numa palavra, retórica – a condenação do governante de Siracusa àquela ocasião. Uma análise atenta da argumentação do capítulo, inserida no contexto geral da obra, bastaria para nos convencer, segundo ele, de que “é necessário admitir que as reservas sobre o caso Agátocles fazem parte de uma concessão provisória [sedução] a uma ideologia dominante [o humanismo], cujo desenvolvimento mesmo da argumentação termina por refutar”²⁹¹. De que maneira?

Sobre o caso Agátocles, Kahn introduz sua investigação com uma análise do capítulo VI, momento de apresentação dos diferentes modos de ascensão ao principado. Do capítulo VI ao IX, *O Príncipe* discorre sobre os quatro modos de conquista: *virtù* (VI), fortuna (VII), crimes (VIII) ou favor de grandes ou povo (IX). Acontece que por detrás destes quatro modos de ascensão, afirma Kahn, Maquiavel trabalharia com variáveis muito limitadas, duas apenas: *virtù* e fortuna. Segundo Kahn, pode-se facilmente reconhecer em *O Príncipe* a constatação de um mundo dividido entre essas duas forças antagônicas, sendo a primeira humana e a segunda *cósmica*. Lê-se no capítulo XXVI: “para que nosso livre-arbítrio não seja eliminado, julgo 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”²⁹². Nas palavras de Maquiavel, a fortuna seria algo como um rio impetuoso, “que demonstra sua potência onde não encontra uma *virtù* ordenada [a metade propriamente humana do mundo], pronta para resistir-lhe, e volta seu ímpeto para onde

²⁸⁸ KAHN, V. *Machiavellian rhetoric: from the counter-reformation to Milton*. Op. cit., p. 25. Colchetes nossos. Tradução nossa.

²⁸⁹ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. op. cit., Cap. XVIII, p. 86 (*Il Principe*. p. 166).

²⁹⁰ Ibidem. Cap. XVIII, p. 86 (*Il Principe*. p. 166).

²⁹¹ MANENT, P. *Naissances de la politique moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau*. Op. cit., p. 20-21. Colchetes nossos. Tradução nossa.

²⁹² MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XXV, p. 121 (*Il Principe*. p. 187).

sabe que não foram erguidos diques nem barreiras para contê-la [a metade *cósmica*]²⁹³. Dessa perspectiva, a conquista, mesmo a manutenção, não se constituiria – como se poderia imaginar numa primeira leitura –, entre *virtù*, fortuna, crimes e favores populares. Para nós, homens, em nosso inadiável enfrentamento da fortuna, restaria apenas a *virtù* contra a fortuna e nada mais.

De fato, Maquiavel pontua as primeiras linhas do capítulo VIII por uma aproximação de Agátocles com respeito à *virtù* e um afastamento com relação à fortuna. Diz, sobre Agátocles, que ele “acompanhava suas ações celeradas de tanta *virtù* de ânimo e corpo que, ingressando na milícia, conseguiu promover-se até chegar a ser pretor de Siracusa”²⁹⁴. E vai além: “quem considerar, portanto, suas ações e sua *virtù*, nada ou quase nada verá que se possa atribuir à fortuna”²⁹⁵. Todo o problema do capítulo, dificuldade que já conhecemos, é que um pouco mais adiante, a partir de sua metade, Maquiavel passará a rejeitar o predicado de *virtù* a esse ator. “Não se pode propriamente chamar de *virtù*“, afirma o florentino, “o fato de assassinar seus concidadãos, trair os amigos, não ter fé, piedade nem religião”²⁹⁶. E *virtù* não mais será conferida a Agátocles, nem mesmo após o seu perdão por Deus e os súditos: “aqueles que observam o primeiro modo [aquela crueldade *bem empregada*] podem encontrar algum remédio [note-se, *algum remédio* e não *virtù*] para seu estado, diante de Deus e dos homens, como aconteceu com Agátocles”²⁹⁷.

Tendo isso em vista, vale questionar: poderíamos, sem mais, arrolar esse *algum remédio* (*qualche rimedio*) como prova de *virtù*, como parecem querer Kahn e Manent? Não se tratava, na realidade, conforme sugerido mais acima, de uma mudança de comportamento de Agátocles, quase que um arrependimento? Mas se se tratava de mudança de comportamento, e se não se trata, agora, de transição de crime para *virtù*, quais são então as exigências da caracterização da *virtù*?

Neste ponto da interrogação – diferente, aliás, da maior parte dos intérpretes anglo-saxões – Kahn introduz um autor como Lefort na discussão. A comentadora o inclui entre aqueles “que argumentam que a introdução do tema da glória no capítulo VIII é sinal de uma virada no raciocínio de *O Príncipe*. Enquanto os capítulos anteriores [como o VII] estiveram preocupados com o exercício necessário da violência para a aquisição do poder, o capítulo VIII introduz a

²⁹³ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XXV, p. 122 (*Il Principe*. p. 187). Colchetes nossos.

²⁹⁴ Ibidem. Cap. VIII, p. 39 (*Il Principe*. p. 140).

²⁹⁵ Ibidem. Cap. VIII, p. 40 (*Il Principe*. p. 140).

²⁹⁶ Ibidem. Cap. VIII, p. 40 (*Il Principe*. p. 140). Grifos nossos.

²⁹⁷ Ibidem. Cap. VIII, p. 43 (*Il Principe*. p. 142). Colchetes nossos.

necessidade de uma representação favorável junto ao povo”²⁹⁸. Kahn não deixa de reconhecer a sofisticação da tese do filósofo francês – em certa medida, próxima da sua –, a qual revela uma política da aparência em *O Príncipe*. Segundo Lefort, Maquiavel não afirmava “que a *virtù* é incompatível com o crime, a mentira ou a irreligião, mas negava – o que é diferente – que se pode cobrir com tal *nome* esses meios de conquista do poder”²⁹⁹. Para Kahn, no entanto, por detrás de uma correta constatação de uma política da aparência na análise de Lefort, esconde-se a velha oposição entre um exemplo de bem (Bórgia) e um exemplo de mal (Agátocles), visto que Lefort não deixará de concluir que os crimes de Agátocles “foram cometidos sem justificação [sem o assentimento popular]” (...) “por um homem que nada, senão sua ambição, destinava conduzir”³⁰⁰. Para ela, em resumo, Lefort – como aqueles, que ele mesmo criticara em seu *Travail de l’oeuvre* – não deixaria de exigir uma instância de legitimidade para a ação; interpretação que, segundo Kahn, extrapolaria os limites da exposição de *O Príncipe*.

Em última análise, a interpretação de Kahn apóia-se sobre a hipótese de que, *na realidade*, no plano da eficácia, um homem como “Agátocles e outros semelhantes”³⁰¹ são bem capazes de manter-se no poder, apesar de uma ascensão ou prática de aparência criminosa e violenta. O fato é que a violência pode ser empregada aqui e acolá, em diferentes momentos, de forma a propiciar o melhor uso a um fim bastante claro e manifesto em *O Príncipe*: a conquista do poder (como comprova o exemplo de Agátocles) e a manutenção (como comprova o exemplo de Bórgia); a ambição de um único homem frente ao bem estar dos súditos (concessão estratégica, cálculo para o sucesso do primeiro termo). O exemplo de Agátocles visaria desarticular (mesmo *temporalizar*) a correspondência entre uma concepção moral de *virtù* e a realidade mesma dos fatos, pelo intermédio da criação de uma aporia consciente: a denegação de sua *virtù*. Assevera Kahn: “nem no caso de Bórgia, tampouco no caso de Agátocles, pode o crime ser chamado de *virtù*, porque a *virtù* não pode ser *chamada* de coisa alguma. Uma vez inserida a dimensão temporal das circunstâncias, o fato de que o crime necessariamente não pode ser chamado de *virtù* significa também que pode ser chamado de *virtù*”³⁰².

²⁹⁸ KAHN, V. *Machiavellian rhetoric: from the counter-reformation to Milton*. Op. cit., p. 29. Colchetes nossos. Tradução nossa.

²⁹⁹ LEFORT, C. *Le travail de l’oeuvre. Machiavel*. Op. cit., p. 380. Tradução nossa.

³⁰⁰ *Ibidem*. p. 380. Tradução nossa.

³⁰¹ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. VIII, p. 42 (*Il Principe*. p. 142).

³⁰² KAHN, V. *Machiavellian rhetoric: from the counter-reformation to Milton*. Op. cit., p. 29. Tradução nossa.

Para a comentadora, em conclusão, a passagem entre os capítulos VII e VIII articula um teste de *virtù* para o próprio leitor, para aquele homem que é príncipe ou tenciona sê-lo. Da mesma forma que Bórgia teatralizava sua atuação ao punir com severidade o interventor da Romanha (Rimirro), Maquiavel testaria agora, no capítulo VIII, os conhecimentos de seu interlocutor (o príncipe ou o futuro príncipe). “Agátocles é proposto”, sugere Kahn, “como exemplo para o príncipe que poderia precisar segui-lo, e a habilidade de determinar a necessidade é também a virtuosa habilidade de determinar sobre o que constitui a *virtù* em cada situação. O exemplo de Agátocles é um teste de *virtù*”³⁰³.

E a glória, o que é? Para uma interpretação como esta de Kahn – enquanto consequência direta da *virtù* (da ação) –, a glória não passa de um termo de sedução, já que em nada dependente de um juízo público ou de valores abstratos tomados como critério (ambos externos à ação). Glorioso é todo aquele homem de sucesso político, pois todo homem de sucesso político é necessariamente virtuoso.

Alguns outros elementos de *O Príncipe* podem ser levantados para a comprovação dessa tese. É o caso do exemplo de Fernando de Aragão, no capítulo XXI. Com o título de *O que convém a um príncipe para ser estimado*, o capítulo apresenta uma série de fórmulas para a conquista do assentimento público. Ele menciona a necessidade de “dar de si, em cada uma de suas ações, fama de homem grande e excelente engenho”³⁰⁴; linguagem que remete claramente ao humanismo cívico e sua exigência, para os homens públicos, de alcançar uma rara excelência humana a ser reconhecida e deferida por seus pares³⁰⁵. Ocorre que parece acontecer aqui, no capítulo XXI, o mesmo movimento que Kahn arrogava para o capítulo VIII. Para demonstrar uma imagem ideal de *virtù* (seduzir), Maquiavel recorreria a exemplos reais, deveras distantes de uma conduta moral e imaginária para a ação. A novidade do capítulo é que figuras historicamente pouco estimadas (tal qual Agátocles), como Fernando de Aragão e Bernabo de Milão, estão entre aqueles aos quais Maquiavel recorrerá, sem medo, nesta ocasião; não por acaso, no ponto de fechamento e conclusão de *O Príncipe*. Diferente do capítulo VIII, portanto,

³⁰³ KAHN, V. *Machiavellian rhetoric: from the counter-reformation to Milton*. Op. cit., p. 35. Grifos nossos. Tradução nossa.

³⁰⁴ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XXI, p. 108 (*Il Principe*. p. 180).

³⁰⁵ Sobre os livros *espelho de príncipes* humanistas, os quais identificavam o príncipe como o primeiro dos cidadãos, o mais capaz dentre os homens, diz Skinner: “o seu herói era ainda o *vir virtutis* [de Cícero], e eles continuavam insistindo que a ambição mais adequada a uma personalidade heroica consistia em almejar o mais elevado grau de honra, glória e fama [reconhecimento público]”. SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Op. cit., p. 139. Colchetes nossos.

sucesso a qualquer custo na conquista e manutenção do governo, de um lado, e glória (logo, *virtù*), de outro, encontram-se abertamente unidos na mesma pessoa, num mesmo exemplo de atuação. Sobre Aragão, famoso em toda a Europa por sua ambição e crueldade³⁰⁶, declara Maquiavel: “nada torna um príncipe tão estimado quanto as grandes empresas e os raros exemplos que dá de si. Temos em nossos tempos Fernando de Aragão, atual rei da Espanha. Pode-se chamá-lo de príncipe novo, porque, de rei fraco tornou-se, **por sua fama e glória**, o primeiro rei dos cristãos. Se considerardes suas ações, vereis que todas são grandiosas e algumas até extraordinárias”³⁰⁷.

Com efeito, grandioso e extraordinário – ao que se dá assentimento e estima, o tema do capítulo XXI – seria tudo aquilo que provoca a *estupefação* do exemplo de Bórgia na Romanha; seria também a violência *bem empregada* do exemplo de Agátocles na Sicília; seria, enfim, tudo aquilo que cala e cega os homens frente ao poder astucioso em exercício; o que faz do assentimento popular – daquela concessão circunstancial aos súditos – não mais do que mais um dos engenhosos instrumentos da ambição privada. É o que faz do príncipe um herói (herói *de aparência*), ao mesmo tempo em que, silenciosamente e *na realidade*, fortifica o seu domínio: “assim, [Aragão] sempre realizou e planejou coisas grandes, **que mantinham surpresos e admirados os ânimos de seus súditos** e ocupavam estes últimos na ocorrência de tais coisas. Desencadeando uma ação após outra, jamais deixou algum intervalo entre elas para que os homens pudessem agir tranquilamente contra ele”³⁰⁸.

Diante disso, algumas questões: fama, estima, glória, mesmo *virtù*, seriam todas noções sinônimas para o sucesso do príncipe – para a aquisição ambiciosa e individual do poder? Seria, ao fim e ao cabo de *O Príncipe*, a glória e seus sinônimos predicado proveniente da eficácia, produzido e atribuído ao príncipe por si mesmo³⁰⁹ – do alto da efetividade de sua *virtù* (a ação

³⁰⁶ Sobre Aragão, afirma ainda Maquiavel: “para poder realizar maiores empresas, servindo-se sempre da religião, voltou-se para um piedosa crueldade, espoliando os marranos e expulsando-os de seu reino, um exemplo que não podia ser mais miserável nem mais raro”. MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XXI, p. 107-108 (*Il Príncipe*. p.179-180). Como bem nos indica Aranovich, *miserável e raro*, neste excerto, remete a uma realidade nada nobre sobre a expulsão dos marranos da Espanha, expulsão que levou a “graves repercussões para a situação interna da Espanha, pois, entre os marranos, encontrava-se grande parte da população produtiva”. ARANOVICH, P. *Notas à tradução de O Príncipe*. p. 176.

³⁰⁷ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XXI, p. 107 (*Il Príncipe*. p.179).

³⁰⁸ Ibidem. Cap. XXI, p. 107-108. Colchetes e grifos nesses (*Il Príncipe*. p. 179-180).

³⁰⁹ “Temos em nossos tempos Fernando de Aragão, atual rei da Espanha. Pode-se chamá-lo de príncipe novo, porque, de rei fraco tornou-se, **por sua fama e glória**, o primeiro rei dos cristãos”. Ibidem. Cap. XXI, p. 107. Grifos nesses (*Il Príncipe*. p. 179).

bem planejada)? Convém analisar, com mais cuidado e detalhe, a relação entre essas noções em *O Príncipe*.

3.2 Do sucesso à glória

Um dos primeiros trabalhos a dedicar-se exclusivamente ao tema da glória em Maquiavel fora o artigo de Russel Price, *The theme of gloria in Machiavelli*. A análise do comentador inglês pauta-se pela ideia de que a glória comporta alguns sinônimos, seriam eles: fama (*fame*), reputação (*riputazione*), honra (*onore*), estima (*stima*) e louvor (*laude*). Assevera ainda Price que, a despeito da clara a-sistematicidade da escrita de nosso autor, “é óbvio, pelo modo como ele usa essas palavras, que elas são indistinguíveis”³¹⁰.

De nossa parte, concordamos com a aproximação dessas palavras entre elas mesmas e para com nosso tema. Sem dúvida, elas nos ajudam a cercar tudo o que se encontra em jogo quando o assunto é a glória em Maquiavel. De um modo ou de outro, todas elas estão relacionadas com a projeção de uma imagem e sua subsequente avaliação. Porém, chegariam elas a ser completamente indistinguíveis? Não pensamos dessa forma. É o que parece considerar também um dos mais importantes interlocutores de nosso percurso, Helton Adverse. É verdade, diz esse último leitor, que termos como glória, reputação, estima e fama, possam ser aproximados. O texto maquiaveliano permite, até mesmo atesta, o estreitamento de seus respectivos significados. Em seu comentário, no entanto, o comentador brasileiro apresenta duas novidades. Em primeiro lugar, encontramos a adição da noção de autoridade (*autorità*), ignorada pelo comentador inglês. Em segundo lugar, e mais importante, Adverse afirma que a denotação dessas palavras não chega a ser idêntica, indistinguível, como pensa Price, porque “nesse campo semântico [dos supostos sinônimos da glória], podemos discernir duas linhas mestras de aplicação da palavra: uma está ligada à imagem do ator político e outra a seu poder”³¹¹. Tal divisão não é estanque, ela pretende apenas medir os diferentes pesos de cada uma dessas noções (imagem e poder), de duas diferentes acepções presentes em uma mesma palavra. Em todas elas são encontradas essas duas linhas mestras, ora com o acento na imagem, ora com o acento no poder. Ainda assim, na maior parte das vezes, do lado da **imagem**, estão as noções de louvor,

³¹⁰ PRICE, R. *The theme of glory in Machiavelli*. Op. cit., p. 589. Tradução nossa.

³¹¹ ADVERSE, H. *Maquiavel: Política e Retórica*. Op. cit., p. 209. Colchetes nossos.

fama e honra; e do lado do **poder**, as noções de reputação, autoridade e estima. E como isso se explica? Como essa investigação colabora para ampliar a compreensão da noção de glória em si mesma? E finalmente, em qual dessas duas acepções pode-se enquadrá-la?

Em relação à noção de fama e suas derivações semânticas, contam-se dezesseis aparições ao longo de *O Príncipe*. Esses aparecimentos são caracterizados por designar qualquer espécie de imagem ou aparência. O que tenciona afirmar que à noção de fama, em particular, nada se liga. Por não jogar papel na definição do agir político, a fama seria algo como que um veículo genérico para outras conotações; conceitos mais decisivos do que ela. Tanto é assim que o antônimo da infâmia (*infamia*) na maior parte de *O Príncipe*³¹² – aquilo pelo que se traduzirá como fama na edição brasileira (contabilizados em nossa contagem) – não será a palavra italiana *fama*, mas, sim, o que deve ser traduzido, mais literalmente, como “nome” em português – em italiano, *nome*. Assim, tudo parece se passar como se ao *nome* fosse necessário predicar alguma qualidade que o defina: “fama de liberal [*nome del liberale*]”³¹³, “fama de miserável [*nome del misero*]”³¹⁴, “fama de rapace [*nome del rapace*]”³¹⁵, “fama de cruel [*nome di crudele*]”³¹⁶. Conjugado junto à glória – isto é, apresentados como sinônimos –, tal antônimo da infâmia pode ser encontrado apenas em duas ocasiões: no capítulo XVII, quando Maquiavel escreve sobre a “fama e a glória [*la fama e la gloria*]”³¹⁷ de Cipião, e no capítulo XVIII, ao tratar da “fama e glória [*per fama e per gloria*]”³¹⁸ de Fernando de Aragão. Trata-se, então, nestes novos momentos, não de *nome* em italiano, mas de *fama*. Porém, essa mudança no vernáculo (de *nome* para *fama*) indica alguma mudança naquela primeira acepção do antônimo da infâmia (*nome*), o

³¹² “Começando, portanto, pelas primeiras das qualidades anteriormente citadas, digo que seria bom ser considerado liberal. No entanto, a liberalidade usada de modo que sejas considerado tal te ofende, porque, se é usada com *virtù*, como deve ser, não se torna notória e não te livra da **infâmia** [*infamia*] de ser tido como o contrário. Contudo, quando se deseja manter entre os homens a **fama** [*nome*] 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** [*nome*] de liberal, onerar extraordinariamente o povo, ser rigoroso e fazer todas as coisas que se podem fazer para obter dinheiro, o que começará por torná-lo odioso aos súditos e, ao tornar-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. E, se disso tomar conhecimento e quiser voltar atrás, logo incorrerá na **infâmia** [*infamia*] de miserável”. MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XVI, p. 79 (*Il Principe*. p. 162). Colchetes e grifos nossos.

³¹³ Ibidem. Cap. XVI, p. 77 (*Il Principe*. p. 160). Colchetes nossos.

³¹⁴ Ibidem. Cap. XVI, p. 78 (*Il Principe*. p. 161). Colchetes nossos.

³¹⁵ Ibidem. Cap. XVI, p. 79 (*Il Principe*. p. 162). Colchetes nossos.

³¹⁶ Ibidem. Cap. XVII, p. 81 (*Il Principe*. p. 163). Colchetes nossos.

³¹⁷ Ibidem. Cap. XVII, p. 84 (*Il Principe*. p. 164). Colchetes nossos.

³¹⁸ Ibidem. Cap. XXI, p. 107 (*Il Principe*. p. 179). Colchetes nossos.

qual é sempre politicamente derivado? Para responder a essa questão, convém esperar por mais alguns instantes. Investiguemos, antes, os possíveis sinônimos de *nome* e *fama*.

A noção de honra e suas variações semânticas aparecem por vinte e três vezes ao longo de *O Príncipe*. Já a noção de louvor, somada as suas derivações semânticas, aparece por onze vezes ao longo do mesmo livro. A noção de louvor, aliás, possui seu próprio capítulo, o XV. Esse capítulo abre o que viemos chamando de o *pequeno tratado de moral*. Curiosamente, nesse capítulo, a palavra louvor não é mencionada senão no título – *Das coisas pelas quais os homens, e especialmente os príncipes, são louvados ou vituperados*. Por qual motivo? É que somente ao se alcançar os últimos passos do prolapado tratado, no capítulo XVIII, torna-se possível compreender a razão de o louvor, assim como a honra, serem apenas nomes (*nome*), destituídos de qualidades políticas específicas, conforme ensina o seguinte excerto: “cuide, pois, o príncipe de vencer e manter o estado: os meios [os nomes de liberal, miserável, rapace, cruel, etc.] serão sempre julgados **honrosos** e **louvados** por todos, porque o vulgo está sempre voltado para o que parece e para o resultado das coisas, e não há no mundo senão o vulgo; e os poucos não têm vez quando os muitos têm onde se apoiar”³¹⁹. E justamente por serem **apenas** nomes, honra e louvor são mais do que **meros** nomes. Quer dizer, não se trata de dizer que ao *nome* – o contrário da infâmia naquela primeira acepção, de uma imagem genérica – deva ser adicionado um valor externo ao próprio contexto político quando o assunto é a discussão das qualidades políticas. Pelo contrário, honra e louvor indicam que esta primeira acepção do antônimo da infâmia – bem compreendida – é um valor em si mesmo. Pois é o próprio conceito de fama [*fama*], honra ou louvor, o que se ganha praticando a mobilidade dos nomes [*nome*].

É isso mesmo o que se constata na abordagem dos referidos exemplos de Cipião e Fernando de Aragão, quando se pode observar a fama [*fama*] atrelada à glória. O que eles apresentam?

Começemos por Cipião, que perfaz um caso especial de exemplaridade negativa, pois Cipião é criticado por não ser cruel quando, na verdade, deveria sê-lo – ao tomar a qualidade da piedade de maneira imperativa (naturalizada). O tom empregado no capítulo chega mesmo a sinalizar que a glória de Cipião não constituiria verdadeira glória. Afirma Maquiavel: “essa natureza [da piedade] teria, com o tempo, ultrajado a fama e a glória de Cipião, caso ele tivesse perseverado nela enquanto estava no império. Mas, vivendo sob o governo do Senado

³¹⁹ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XVIII, p. 88 (*Il Principe*. p. 167). Grifos e colchetes nossos.

[complacente], não só encobriu essa sua qualidade danosa, como também esta lhe acresceu a glória [ao que indica, uma falsa glória]”³²⁰. Algo bastante diferente parece se passar com Fernando de Aragão. Pelo menos a princípio – e como quer uma interpretação como a de Kahn –, Aragão é exemplo de príncipe verdadeiramente glorioso, agente de uma atuação pela qual, distintamente de Cipião, a fama se liga a mais de uma imagem (qualidade), a qualquer das imagens necessárias para o sucesso do governo:

nada torna um príncipe tão **estimado** quanto as grandes empresas e os raros exemplos que dá de si. Temos em nossos tempos Fernando de Aragão, atual rei da Espanha. Pode-se chamá-lo de príncipe novo, porque, de rei fraco tornou-se, por **sua fama e glória**, o primeiro rei dos cristãos. Se considerardes suas ações, vereis que todas são grandiosas e algumas até extraordinárias³²¹ (...) para poder realizar maiores empresas, servindo-se sempre da religião, voltou-se para um piedosa crueldade, espoliando os marranos e expulsando-os de seu reino, um exemplo que não podia ser mais miserável nem mais raro. Sob esse mesmo pretexto, invadiu a África, fez a empresa da Itália e, por fim, atacou a França. Assim, sempre realizou e planejou coisas grandes, que mantinham surpresos e admirados os ânimos de seus súditos e ocupavam estes últimos na ocorrência de tais coisas. Desencadeando uma ação após outra, jamais deixou algum intervalo entre elas para que os homens pudessem agir tranquilamente contra ele³²².

O trecho acima, retirado do capítulo XXI, além de suportar as análises de uma imagem desamparada das qualidades éticas cardeais da tradição, concentra o traslado das noções de imagem às noções de poder. Através dele, percebe-se como, de um lado, uma noção como a estima – associada ao poder (e que aparece por dez vezes em *O Príncipe*) – não prescinde da imagem, assim como, de outro lado, as noções de fama, honra e louvor – afiliadas à imagem –, não podem deixar de serem compreendidas como instâncias de poder. Note-se como um príncipe estimado não pode abrir mão de um cálculo das imagens (“nada torna um príncipe tão estimado quanto as grandes empresas e os raros exemplos que dá de si”³²³); um homem como Aragão não abre mão desta ou daquela qualidade, seja ela a religião, a piedade ou a crueldade (“para poder realizar maiores empresas, servindo-se sempre da religião, voltou-se para um piedosa crueldade,

³²⁰ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XVII, p. 84 (*Il Principe*. p. 164). Colchetes nossos. Remeto ao trecho completo: “quando seus exércitos se rebelaram na Espanha, não foi por outra causa senão por sua excessiva piedade, que havia concedido a seus soldados maior licença do que convém à disciplina militar. Esse procedimento foi repreendido no Senado por Fábio Máximo, que o chamou de corruptor da milícia romana. Os lócrios, que tinham sido destruídos por um legado de Cipião, não foram vingados por ele, nem foi punida a insolência desse legado: tudo isso em decorrência de sua natureza tão complacente [*facile*]. Querendo justificá-lo no Senado, alguém disse que, como ele, havia muitos homens que mais sabiam não errar do que corrigir os erros. Essa natureza teria, com o tempo, ultrajado a fama e a glória de Cipião, caso ele tivesse perseverado nela enquanto estava no império. Mas, vivendo sob o governo do Senado, não só encobriu essa sua qualidade danosa, como também esta lhe acresceu a glória”. Ibidem. Cap. XVII, p. 84 (*Il Principe*. p. 164).

³²¹ Ibidem. Cap. XXI, p. 107 (*Il Principe*. p. 179)

³²² Ibidem. Cap. XXI, p. 107-108 (*Il Principe*. p. 179-180). Grifos nossos.

³²³ Ibidem. Cap. XXI, p. 107 (*Il Principe*. p. 179).

espoliando os marranos e expulsando-os de seu reino, um exemplo que não podia ser mais miserável nem mais raro (...) assim, sempre realizou e planejou coisas grandes, que mantinham surpresos e admirados os ânimos de seus súditos e ocupavam estes últimos na ocorrência de tais coisas”³²⁴). Estimado, então, é aquele homem que, como Aragão, reúne todas as qualidades que suportam a potência de um ator atento a uma necessária des-substanciação da imagem de governo. Muita atenção, entretanto, para o fato de que esse homem estimado não deva ser obrigatoriamente príncipe, isto é, autoridade política. A indicação acerca das noções relacionadas ao poder é outra. O ator estimado (poderoso) é aquele homem que elabora as qualidades necessárias, toda a condição para se tornar príncipe, e que, por isso, estabelece uma relação de poder **coercitivo** para com outros homens no interior de sua própria cidade, em relação a outras cidades, antes mesmo de tornar-se príncipe.

A noção de reputação (que aparece por trinta e três vezes em *O Príncipe*) vem nessa mesma esteira. Como a estima, ela carrega consigo, de partida, uma conotação positiva de poder em exercício. Lê-se, no capítulo VII, no famoso exemplo de Bórgia na Romanha:

sendo este ponto digno de ser conhecido e imitado por outros, não quero deixá-lo passar por alto. 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**³²⁵.

Dessa perspectiva, poderíamos indagar-nos: a reputação ou a estima perfazem a imagem (fama, honra ou louvor) maximamente acabada – algo como a *regularização* do manejo da imagem? Quer dizer, seria o poder coercitivo a finalidade do tratamento da imagem, como querem Kahn e Manent – sendo assim, o puro poder o guia da imagem, de uma política da aparência em *O Príncipe*?

Não obstante amparada em fortes bases textuais, esta é uma interpretação que consideramos apenas parcial acerca da articulação entre a imagem e o poder. E isso porque Maquiavel apresentará ainda uma última transformação, justamente aquela que nos reconduz do poder à imagem e ao fechamento do círculo proposto – a certo termo de intersecção entre essas

³²⁴ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XXI, p. 107-108 (*Il Principe*. p. 179-180).

³²⁵ Ibidem. Cap. VII, p. 33 (*Il Principe*. p. 136). Colchetes nossos.

duas noções. Agora, da imagem ao poder e do poder à imagem, reunidos em uma mesma noção: do poder político como **autoridade** política.

Com efeito, gostaríamos de retomar em outra chave o exemplo de Bórgia na Romanha. A nosso ver, não se pode deixar de notar que o trecho acompanha a transformação de noções como a estima ou a reputação em **autoridade**, isto é, a transformação do **poder coercitivo** (condição para a conquista) em **poder político** (condição para a manutenção), porquanto imagem **assentida** aos olhos do povo. À luz dessa hipótese, releiamos o trecho:

sendo este ponto digno de ser conhecido e imitado por outros, não quero deixá-lo passar por alto. Tendo-se apoderado da Romanha e encontrando-a sob o comando de senhores sem poder [**senhores sem poder político**], 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 [**ou seja, basicamente sem governo**], 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 [**com pura força e coerção**]. Em seguida, o duque julgou desnecessária tão excessiva autoridade [**falsa autoridade, que deveria então passar à verdadeira autoridade**], pois considerava que ela poderia se tornar odiosa [**a-política**], 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 ocorreria alguma crueldade, ela não se originava dele, mas da natureza dura do ministro [**na realidade, da quase sempre dura e violenta natureza da fundação ou re-ordenação do Estado**]. 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 [**a lei houvera sido criada e o Estado, sempre acompanhado de violência em sua fase de criação ou agitação, gestado em boas bases.**]³²⁶.

A passagem é realmente longa, porém merece ser citada. Ela articula tudo de mais importante do que viemos discutindo na presente dissertação: a *virtù* como contraponto às virtudes (“colocou ali, então, *messer Rimirro de Orco, homem cruel e expedito*”³²⁷); o lastro popular e dialógico de uma relação propriamente política (“em seguida, o duque julgou desnecessária tão excessiva autoridade, pois considerava que ela poderia se tornar odiosa”³²⁸); o dialogismo peculiar ao regime de governo do principado, na base da estupefação e do habilidoso manejo da aparência, daquilo que deve convencer e brilhar aos olhos do povo, ao mesmo tempo em que passa, de certa forma, às suas costas, isto é, à parte de uma instância formalizada, mesmo oratória, de debate (“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

³²⁶ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. VII, p. 33 (*Il Príncipe*. p. 136-137). Grifos e colchetes nossos.

³²⁷ *Ibidem*. Cap. VII, p. 33 (*Il Príncipe*. p. 136).

³²⁸ *Ibidem*. Cap. VII, p. 33 (*Il Príncipe*. p. 136).

espetáculo fez o povo ficar, ao mesmo tempo, satisfeito e estupefato”³²⁹); enfim, a instituição de uma autoridade política na cidade (“tendo-se apoderado da Romanha e encontrando-a sob o comando de senhores sem poder (...) julgou o duque necessário, para pacificá-la e reduzi-la à obediência ao braço régio, dar-lhe bom governo”³³⁰).

Mas e a glória, o que é? De que modo ela se enquadra nessa bipartição entre a imagem e o poder? Para respondermos a esta questão, faz-se necessário persistirmos na grande aposta metodológica de nossa dissertação: visar a agência principesca sob a ótica da agência popular. Falemos, então, um pouco mais da determinante mediação do povo, e desta que consideramos a mais decisiva categoria de todo o *corpus* maquiaveliano: o apetite popular por liberdade.

Concordamos com Gaille-Nikodimov quando afirma que o povo se distingue, em *O Príncipe*, do grande número.

Em *O Príncipe*, o termo povo deve ser distinguido de outros que lhe parecem próximos em significação: a multidão (*moltitudine*), o vulgo (*vulgo*), o grande número (*universale* ou *universalità*). ‘Vulgo’, derivado do latim ‘vulgus’, e ‘*moltitudine*’ parecem designar ao mesmo tempo uma massa, um grande número e caracterizar um conjunto de homens anônimos. Os termos ‘*universale*’ e ‘*universalità*’, assim como a expressão latina ‘*in universali*’, possuem um uso mais diversificado: eles exprimem, como os termos precedentes, a ideia de grande número, mas são ocasionalmente empregados nos contextos que são sinônimos de ‘popolo’ definido no capítulo IX³³¹.

E o que é *popolo*?

Tudo se passa como se, para Maquiavel, a identificação do povo enquanto entidade histórica – isto é, definido por fatores sociais ou econômicos – não fosse o fator determinante, uma vez que o povo, no jogo político, deve ser caracterizado por outros termos. Para o problema maquiaveliano da ação, o povo histórico parece ser suplantado, mesmo mobilizado, pelo povo em termos políticos. E em termos políticos, o povo é descrito como um desejo comum, uma ação comum, tão circunstancial quanto efetiva (real) – um desejo que apenas ocorre *como* ação (contestação, apoio ou aceitação silenciosa), composta por um conjunto variável de homens, dotados de uma característica socioeconômica variável, visando a um mesmo objeto. Este conjunto – melhor, essa agência ou intencionalidade comum – nosso autor chama de povo. Seu objeto é o desejo por liberdade contraposto a um desejo por dominação. Desse modo, mais

³²⁹ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. VII, p. 33 (*Il Principe*. p. 136-137).

³³⁰ Ibidem. Cap. VII, p. 33 (*Il Principe*. p. 136).

³³¹ GAILLE-NIKODIMOV, M. *Conflit civil et liberté. La politique machiavélique entre histoire et médecine*. Op. cit., p. 25. Tradução nossa.

importante que o número – que o povo seja mais numeroso que os grandes –, é o fato de que o poder não se refira a nenhuma parte da cidade – ao povo *histórico*, príncipes ou grandes; figuras da particularidade empírica e não da universalidade política. Nesse estado bem-ordenado, observa-se então a cidade antes dos cidadãos, a ação política frente à particularidade da paixão.

Acontece que tal estrutura binária de descrição das cidades não é a única a ser oferecida em *O Príncipe*. O capítulo XIX trata do que parece constituir uma exceção à regra da cidade dividida entre aqueles que querem dominar e aqueles que querem a liberdade. A apresentação de uma nova estrutura conflitiva vem no encalço, contudo, de ainda outra exceção à própria conclusão do debate empreendido nesse mesmo capítulo XIX. Qual era ela? Dizia Maquiavel: “concluo, portanto, que um príncipe deve ter em pouca conta as conjurações enquanto o povo lhe for benévolo, mas, quando este se tornar seu inimigo ou lhe tiver ódio, deverá temer todas as coisas e todo o mundo”³³². Ora, trata-se de uma conclusão devedora do que viemos pontuando como a maior novidade de *O Príncipe: a descoberta* daqueles dois desejos antagônicos. Pois bem, imediatamente após a emissão dessa conclusão, Maquiavel dedica-se a um grande parêntese, a uma reflexão sobre a experiência política dos imperadores romanos da época dos Severos. É a excepcionalidade de sua condição o que parece animá-lo nesta reflexão, visto que “não obstante terem sempre vivido egregiamente e mostrado grande *virtù* de ânimo, perderam o império e até foram assassinados por pessoas próximas”³³³. Mas e por que o perderam? Responde o autor:

é preciso notar que, enquanto nos demais principados basta lutar contra a ambição dos grandes e a insolência do povo, os imperadores romanos tinham uma terceira dificuldade: suportar a crueldade e a ganância dos soldados. Isso era tão difícil que se constituiu na razão da ruína de muitos, sendo difícil satisfazer simultaneamente os soldados e o povo, porque o povo amava a tranquilidade e, por isso, amava os príncipes moderados, enquanto os soldados amavam o príncipe de ânimo militar e que fosse insolente, cruel e rapace, coisas que queriam que ele utilizasse contra o povo, para poderem ter o soldo dobrado e desafogarem sua ganância e crueldade³³⁴.

Por essa razão, a maioria dos príncipes romanos,

sobretudo os novos que ascendiam ao principado, sentindo a dificuldade desses dois humores diversos, preferia satisfazer os soldados, julgando pouco importante injuriar o povo. Tal decisão era necessária porque, não podendo os príncipes deixar de ser odiados por alguém, devem, em princípio, esforçar-se para não ser odiados pela universidade e, quando não o conseguem, devem evitar com toda indústria o ódio das **universidades mais poderosas**³³⁵.

³³² MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XIX, p. 92 (*Il Principe*. p. 169).

³³³ Ibidem. Cap. XIX, p. 93 (*Il Principe*. p. 170).

³³⁴ Ibidem. Cap. XIX, p. 93 (*Il Principe*. p. 170).

³³⁵ Ibidem. Cap. XIX, p. 94 (*Il Principe*. p. 170-171). Colchetes nossos.

Neste quadro, a consequência mais imediata para a *virtù* do governante é uma abrupta modificação passando dos polos entre os grandes e o povo para os polos do povo e do exército. Novamente, nas palavras do autor, “essas coisas fizeram com que aqueles imperadores que, por natureza ou por arte, não tinham reputação suficiente para manter um e outro sob controle, sempre se arruinassem³³⁶”. Mas o que denota essa exceção com relação àquele constructo binário antes apresentado? A partir disso, quais são as lições que se pode retirar desse capítulo XIX para uma teoria político-humoral em *O Príncipe*?

Primeiramente, *universidade*, aqui, parece remeter ora àquilo que se descrevia no capítulo IX – uma intervenção político-humoral e não numérica –, ora à acepção cotidiana da palavra – o grande número ou a maioria; o que poderia nos levar a uma revisão da centralidade da política binária exposta no capítulo IX. Em segundo lugar, com relação ao texto do capítulo XIX, tudo começa com uma qualificação negativa do humor de grandes e do povo, e a adição de um terceiro humor, também negativo: “é preciso notar que enquanto nos demais principados basta lutar contra a ambição dos grandes e a insolência do povo, os imperadores romanos tinham uma terceira dificuldade: suportar a crueldade e a ganância dos soldados³³⁷. Note-se que a concepção, por assim dizer, política e não numérica do capítulo (portanto, *qualificativa*) parece chegar atrasada, em segundo plano, logo após a exposição da *quantificação* da universidade na cidade (uma política da pura força). Pois “não podendo os príncipes deixar de ser odiados por alguém, devem, em princípio, esforçar-se para não ser odiados pela **universidade** [o grande número, a multidão] e, quando não o conseguem, devem evitar com toda indústria o ódio das universidades mais poderosas³³⁸. O que isso quer dizer? Poder-se-ia pensar, com Kahn, em uma recondução (após mais um momento de sedução, dessa vez no capítulo IX) à *realidade* da política. Ou seja, mais fundamental que a qualificação moral do povo (como se via no capítulo IX), que a própria quantificação pura (como se vê, agora, no capítulo XIX), é a exemplaridade da natureza do humor do exército: sua potência de coerção política. Assim, qualificação ou quantificação, povo ou exército, bem comum ou violência, estrutura binária ou ternária, tanto faz, já que não haveria uma prática propriamente política (dialógica e direcionada ao bem comum) em *O Príncipe*. Para uma boa prática política, o florentino aconselharia a astuta

³³⁶ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XIX, p. 93-94 (*Il Principe*. p. 170-171). Grifos e colchetes nossos.

³³⁷ Ibidem. Cap. XIX, p. 93 (*Il Principe*. p. 170).

³³⁸ Ibidem. Cap. XIX, p. 94 (*Il Principe*. p. 170-171). Grifos e colchetes nossos.

instrumentalização de todos esses elementos, sem qualquer privilégio de um sobre os demais, todos eles instrumentos para a *virtù*; para o sucesso e poder de um único homem.

Todavia, Gaille-Nikodimov chama a atenção para o fato de que os estratos sociológicos em oposição nas cidades são bastante variáveis, mesmo inexoravelmente mutáveis. Estamos de acordo com ela quando afirma que a exceção apresentada no capítulo XIX não indica nada de diferente disso. E não é nem preciso retornar à história de Roma, como acontece naquele capítulo. Suficiente exemplo da flutuação desses estratos em conflito pode ser encontrado na própria história da cidade de Florença.

Felix Gilbert, historiador dessa cidade, afirma que a nomenclatura de *grandes e povo* é extraída por Maquiavel de diferentes conflitos próprios à sua pátria. Segundo Gilbert, o que se nomeava por grandes e povo à época do florentino encontra suas raízes em embates travados em meados do século XIII, ocasião em que o chamado *popolo* desafiara o domínio político do que se denominava por *magnati*. Os *magnati* caracterizavam-se por serem grandes proprietários rurais e poderosos mercantes, um grupo extremamente pequeno, ainda assim detentores dos destinos da cidade³³⁹. Já o chamado *popolo* era formado por artesãos, camponeses, além de pequenos mercantes. O confronto entre essas duas classes resultou na primeira abertura política da cidade, em uma ampliação de sua base governamental. Desse *popolo vencedor*, originaram-se, então, aqueles que passaram a ser intitulados, mais tarde, a partir do século XV, novamente de *grandi e popolo*. Os *grandi*, agora, reuniam os antigos dois atores em disputa (*magnati e popolo*), e o novo povo (*popolo*), por sua vez, passara a nomear uma classe mais modesta e numerosa, a maior parte dos trabalhadores, organizados em corporações de ofício (o chamado *governo das artes*). No entanto, o principal desta tópica é mesmo observar, como faz Gaille-Nikodimov, que Maquiavel possui a “tendência de escamotear uma análise socioeconômica [uma complexa camada de realidades sociais em transformação] em proveito de um exame das paixões e sentimentos coletivos em jogo no conflito”³⁴⁰. Estratégia plenamente consciente, que não deve a uma desatenção para com a realidade dos fatos, mas a uma atitude interpretativa, a mais profunda possível, para o recorte do que lhe parece o mais decisivo a uma análise sediada na *verdade efetiva da coisa* política – isto é, aquilo que ao longo de tantas transformações históricas e sociais, permanece e deve ser frisado: a contraposição entre o desejo de dominar versus o

³³⁹ GILBERT, F. *Machiavelli and Guicciardini. Politics and history in Sixteenth-Century*. Op. cit., p. 25.

³⁴⁰ GAILLE-NIKODIMOV, M. *Conflit civil et liberté. La politique machiavélienne entre histoire et médecine*. Op. cit., p. 37. Colchetes nossos. Tradução nossa.

desejo por liberdade; ou simplesmente o embate entre aqueles que agem *como* grandes e aqueles que agem *como* povo.

Com essa imagem no horizonte, voltemos a indagar: o que representa a apresentação de uma estrutura conflitiva ternária no capítulo XIX? Qual é o sentido de seu aparecimento? Nossa hipótese: nada de excepcional. Não há reviravolta nas principais hipóteses maquiavelianas, visto que este novo conflito não se dá entre três desejos, mas entre dois desejos (o permanente ou universal da política) e três sujeitos (o variável ou particular). Quer dizer, não é uma terceira forma de desejar o que Maquiavel apresenta nesse capítulo – um terceiro princípio de ação –, mas, antes, um terceiro ator, um novo **sujeito** de ação, inserido num conflito mais raro entre três atores e dois desejos, quando da abordagem de uma sociedade **corrompida**, dominada pela potência do exército. Pois não é outra coisa o que o exército evidencia nesse caso senão um desejo de comandar e oprimir, **como os grandes**.

Para finalizar, retornemos à nossa questão mais complexa, ainda em aberto: como se articulam *virtù* e *glória* com relação a esta concepção inovadora de liberdade em *O Príncipe*?

Como toda e qualquer paixão humana, a glória é um desejo de foro particular, pelo menos a princípio, não público e a-político. Contudo, estamos de acordo com Dan Eldar quando afirma que a glória é um desejo de aquisição mediada³⁴¹. O que acontece devido ao fato de que todo desejo humano, qualquer que seja ele (mesmo a glória), depende de um palco político (mundano e compartilhado) para a sua satisfação; depende das *normas* políticas que viemos descortinando até aqui. E, assim, afirmar que a satisfação do desejo pela glória é uma obtenção mediada é dizer, ao mesmo tempo, que todo desejo individual é objetivado por via pública e não privada.

Ocorre que, para Eldar, a glória é uma emoção especial. Uma vez adquirida, ela proviria o nexo entre a particularidade e a comunidade, mesmo entre a *virtù* e a sua *verdade*. Na definição do comentador, “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, o qual está nos

³⁴¹ ELDAR, D. *Glory and the boundaries of public morality in machiavelli's thought*. In: History of Political Thought. Vol. III, Num. 2, 1986, p. 422.

olhos de quem vê e que é, portanto, **subjetivo**”³⁴². Mas seria tão direta como parece essa relação entre a apreciação popular dos méritos e o limite da atuação principesca? Estaria tal conformação da *virtù* – suas regras e seu alcance – tão somente nos olhos de quem vê, ou seja, em poder do povo? É o que parece entender Eldar. Diz ele: “os limites da moral pública são certamente mais amplos que os limites da moral privada 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”³⁴³.

Em sua análise sobre o caso do governante de Siracusa, Lefort emite um parecer semelhante ao de Eldar, ainda que muito mais sofisticado. Parece mesmo acontecer que, para Lefort, a atuação de Agátocles representa, a um só tempo, o melhor e o pior exemplo de atuação política de um príncipe. Retomemos o material de análise. Dizia Maquiavel, no capítulo VIII, que

podia alguém perguntar-se de que forma Agátocles e outros 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 a crueldade, não conseguiram manter seus estados nem nos tempos de paz, nem nos incertos tempos de guerra. 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 mantenham³⁴⁴.

Sobre esse trecho, Lefort afirma que “a superação da violência não é simplesmente efeito da necessidade, como se as mesmas razões explicassem a política criminosa de Agátocles em seu começo, tanto quanto seus esforços ulteriores em satisfazer ao povo”³⁴⁵. Mas e então, o que a explica? É que Agátocles *remediou-se* com o povo; ainda que tardiamente, conquistou o assentimento popular. Afirma Lefort: “o uso que Maquiavel faz do termo *necessità* ao fim do

³⁴² ELДАР, D. *Glory and the boundaries of public morality in machiavelli's thought*. p. 423. Op. cit., Colchetes e grifos nossos. Tradução nossa.

³⁴³ Ibidem. p. 424. Tradução nossa.

³⁴⁴ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. VIII, p. 42-43 (*Il Principe*. p. 142).

³⁴⁵ LEFORT, C. *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*. Op. cit., p. 378.

oitavo capítulo é tão restritivo que torna impossível de situá-lo em um mesmo plano [que aquele do começo do capítulo, de suas atividades criminosas]”³⁴⁶:

primeiro, o autor fala das crueldades impostas ao príncipe “pela necessidade de assegurar-se”³⁴⁷ (*per la necessità delle assicurarsi*), ao apontar seus limites; uma segunda vez, ele nota que um príncipe que toma o poder “deve examinar todas as ofensas que tem necessidade de fazer (*quelle offese che gli è necessario fare*), para perpetuá-las todas de uma só vez e não ter que renová-las todos os dias. Não as repetindo, pode assegurar os homens e ganhá-los para si por meio de benefícios”³⁴⁸; uma terceira vez, ele especifica que aquele que agir diferente, “tem sempre a necessidade de estar com a faca na mão, nunca podendo confiar em seus súditos”³⁴⁹. Isso nos faz entender que o imperativo de segurança e o imperativo de governo não são da mesma natureza, melhor: que saber responder ao segundo é se libertar do primeiro³⁵⁰.

Lefort chega mesmo a dizer que “sem dúvida” (...) “Agátocles fez mais do que adquirir *imperio*, já que ele repeliu a invasão cartaginense, fez guerra na África e ganhou o apoio de seus súditos, de sorte que não podemos negar que ele conquistou certa glória”³⁵¹. Por outro lado, ele mesmo afirma que nada disso “apaga a marca da origem [da conquista] de seu poder” (...) “o fato de que eles [seus crimes] foram cometidos sem justificação, ou sem máscara, por um homem que nada a não ser sua ambição destinava reinar. Se ele não pode arrogar a glória dos homens excelentes, nem mesmo aquela de Bórgia, é porque sua ascensão ao poder foi, aos olhos de seus súditos, e permanece sendo na memória da posteridade, aquela de um homem – Maquiavel foi cuidadoso em precisar – ‘di infima e abjetta fortuna’³⁵², simples filho de um oleiro”³⁵³. Em suma, para Lefort, assim como para Eldar, a seguinte articulação entre glória (tomada como um desejo de origem privada, mas de concessão pública) e *virtù* (a atuação política do governante da cidade) resolveria o nosso enigma: essa *virtù* sobre a qual reflete Maquiavel com relação à Agátocles – melhor, essa verdadeira hesitação em conceder-lhe *virtù* no capítulo VIII –, encontra razão, segundo eles, no fato de que não se trata de verdadeira *virtù* para esse ator, ainda que de verdadeiro poder, o que não se poderia confundir com *virtù*. “Revelando que a *virtù* não vai sem glória [ou seja, que para se possuir *virtù* é necessário o reconhecimento popular da glória], ele já

³⁴⁶ LEFORT, C. *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*. Op. cit., p. 378.

³⁴⁷ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. VIII, p. 43.

³⁴⁸ Ibidem. Cap. VIII, p. 43.

³⁴⁹ Ibidem. Cap. VIII, p. 43. Grifos nossos.

³⁵⁰ LEFORT, C. *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*. Op. cit., p. 378-379. Colchetes nossos.

³⁵¹ Ibidem. p. 380.

³⁵² MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. VII, 39 (*Il Príncipe*, p. 139).

³⁵³ LEFORT, C. *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*. Op. cit., p. 380. Colchetes nossos.

dava a pensar que não se poderia definir a ação política sem dar conta da representação que os homens fazem dela”³⁵⁴.

Adverse, no entanto, chama a atenção para alguns elementos que deixaram de ser notados por Lefort – a despeito de sua interpretação original, seguida, em sua maior parte, inclusive pelo primeiro. Segundo Adverse, Lefort deixou de se atentar para a divisão fundamental entre o ponto de vista do analista político (e aqui se inclui também o próprio Maquiavel) – daquele que *julga com as mãos* – e o ponto de vista do povo – daquele *julga com os olhos*. Mesmo sem glória, o fato é que Agátocles fora capaz de apagar **junto ao povo** as marcas de sua imoralidade, de se manter no poder (o que tanto frisa Kahn). Quer isso dizer que Agátocles possui *virtù* – por consequência, assentimento popular? Sim. Porém, este é o ponto não observado por Kahn ou Lefort: **Agátocles possui virtù e não glória**. O que Lefort e Kahn deixam passar – e concordamos com essa tese de Adverse – é que a *virtù* liga-se à ação, seu critério é a efetividade da ação, enquanto que a glória diz respeito a uma qualificação teórico-abstrata para essa mesma ação. Como bem nota Adverse, “Maquiavel não diz que o povo considerava Agátocles um homem de glória. O que o texto nos permite concluir é que o tirano dispunha de *virtù* e que como homem político virtuoso foi capaz de [remediando-se a tempo com o povo] dar de si mesmo uma imagem favorável aos governados. O que o texto também nos permite inferir é que isso não é suficiente para se alcançar glória, ao menos na perspectiva do escritor político que [como o analista político, o príncipe] exerce outra espécie de avaliação [*o juízo das mãos*]”³⁵⁵.

E, então, o que é a glória? Posta nesses termos, a glória, em *O Príncipe*, é uma atribuição abstrata concedida pelo **escritor** político ao príncipe. Diferente, portanto, da noção de *virtù*, ou seja, do **sucesso** político efetivo alcançado pelo próprio príncipe, exclusivamente através de sua própria **ação**; ainda que uma ação verdadeiramente virtuosa, isto é, em alguma medida libertadora. Por isso, glória – embora **consequência** da *virtù*, e mesmo com lastro popular – é um desejo satisfeito unicamente pela escrupulosa **observância analítica** dessa mesma *virtù*, dessa mesma ação. Da *virtù* que tenha em vista a finalidade da liberdade como pedra de toque, que se conduza por ela. Como diz Lefort, “supondo que Maquiavel mantenha o conceito de finalidade, este adquire um significado completamente novo. Se a Cidade tende para alguma finalidade, é a

³⁵⁴ LEFORT, C. *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*. Op. cit., p. 380. Colchetes nossos. Tradução nossa.

³⁵⁵ ADVERSE, H. *Maquiavel: Política e Retórica*. Op. cit., p. 232. Colchetes nossos.

de assegurar a liberdade (...) de tal sorte que ninguém tem autoridade para decidir assuntos que dizem respeito a todos, isto é, para ocupar o lugar do poder”³⁵⁶.

No entanto, resta avaliar se, *na realidade* (esse é o ponto defendido por Kahn), a atuação de alguém como Bórgia, ou pior, Aragão, condiz com essa imagem de príncipe libertador. Sobre Aragão, Lefort afirma que considerar-lhe homem de “fama e glória”³⁵⁷ faz parte de uma estratégia de sedução; neste ponto, da mais fina ironia retórica em seu sentido estrito: dizer ou fazer alguma coisa para se afirmar o seu contrário. Segundo Lefort, “nesta ocasião, como em outras, a ironia sustenta a intenção do discurso” (...) “preparam o leitor a acolher outra ideia de glória, diferente desta que sugere o destino do príncipe mentiroso e cruel, uma ideia que é e não é diferente, que se abre à justiça, mas encontra seu lugar no extraordinário”³⁵⁸. Neste sentido, não se pode deixar de notar que muito embora o capítulo XXI se inicie com o notório exemplo histórico-depreciativo de uma figura como Fernando de Aragão, os demais apontamentos deste mesmo capítulo acabarão por subverter aquela imagem inicial de príncipe unicamente cruel e mentiroso. Para conquistar o assentimento do povo, deve o príncipe ser “verdadeiro amigo e verdadeiro inimigo, isto é, quando sem temor algum, declara-se a favor de um e contra o outro”³⁵⁹,

deve um príncipe ainda mostrar-se amante da *virtù*, abrigando os homens virtuosos e honrando os que são excelentes em uma arte. Além disso, deve animar seus concidadãos a desenvolver suas atividades, tanto no comércio como na agricultura ou em qualquer outro ramo. Deve fazer com que não temam ornar suas propriedades por receio de que estas lhes sejam tomadas, nem que deixem de abrir negócios com medo dos impostos; mas, ao contrário, deve proporcionar prêmios a quem quiser realizar essas coisas e a qualquer um que intente ampliar sua cidade ou seu estado. Deve, ademais, manter o povo ocupado com festas e espetáculos, nas épocas convenientes do ano. Como toda cidade é dividida em Artes ou em tribos, deve levar em conta essas universidades, reunir-se com elas vez por outra, dar de si mesmo exemplo de humanidade e de munificência, mantendo sempre firme, porém, a majestade de sua dignidade, porque isso jamais pode faltar em coisa alguma³⁶⁰.

Não obstante concordemos com essa análise de Lefort, não pensamos se tratar apenas de ironia nesse caso. O ponto preciso, a nosso ver, é que a atribuição da glória se descola da figura real de Aragão, do sujeito privado e ambicioso que viera a se tornar príncipe da Espanha. Porém, descola-se também da figura real de Bórgia. Pois não nos parece que jogue papel central na elaboração de *O Príncipe* um juízo histórico rigoroso, a investigação histórica sobre o motivo da

³⁵⁶ LEFORT, C. *Maquiavel e a Verità Effetuale*. Op. cit., p. 170.

³⁵⁷ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XXI, p. 107 (*Il Principe*. p.179).

³⁵⁸ LEFORT, C. *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*. Op. cit., p. 432.

³⁵⁹ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XXI, p. 108.

³⁶⁰ *Ibidem*. Cap. XXI, p. 110-111.

ação de Aragão ou Bórgia, mesmo de Agátocles. Lembre-se, ademais, que, em grego, *agathós* (boa) mais *cléos* (glória) forma *Agathocles* (boa glória); mais uma fina ironia explorada por esse atento leitor dos clássicos. Portanto, o que encontramos em *O Príncipe* é a exposição de uma imagem ideal de governante, a elaboração de uma teoria política. O problema está em compreender que *teoria* é esta, ligada ainda a uma *verdade efetiva da coisa*, mas uma *verdade efetiva da coisa política*. E então, qual é a *verdade efetiva da coisa* política, sua **necessidade** para nosso autor? Nem o transcendental clássico e humanista – de qualidades ético-morais abstratas –, tampouco a extrema imanência de necessidades maximamente particulares – uma política auto-referenciada e egóica de tiranos. Evoca-se, antes, em *O Príncipe*, é o que viemos defendendo, a necessidade da manutenção de um espaço comum, a visibilidade entre governantes e governados. Por isso, quando da exposição e uso que o florentino faz de atores reais como Aragão e Bórgia, trata-se mais de um efeito de verdade do que da indicação de uma realidade objetiva. Tudo parece se passar como se Fernando, na ocasião da expulsão dos marramos, contasse com a anuência de seus súditos, o mesmo se passaria com o exemplo de Bórgia na Romanha; quer dizer, *como deveria ser* e não *como foram* as atuações de Bórgia e Aragão, e enfim, *como será* a conquista ou manutenção do principado conquanto o príncipe novo se faça um arguto leitor do opúsculo. No fundo, o fato de que a glória pertença apenas àquele príncipe que, em última medida, seja um sincero republicano da conquista à manutenção (como Maquiavel), não importa tanto. O que realmente importa, em *O Príncipe*, é a divulgação de um critério de atuação verdadeiramente político e mundano; a discussão da glória é apenas o seu veículo, detalhe abstrato com alcance prático.

Diante disso, para finalizar, gostaríamos de fazer notar que se a condição para a glória é a observância analítica da ação, uma capacidade de juízo, então, menos do que um simples prêmio ou condenação aos atores reais de *O Príncipe*, a glória, nesta obra, veicula o momento de demarcação propositiva da ação política. A glória é como que o ponto de intersecção persuasiva entre a teoria e a práxis da política no principado. Isso quer dizer que, no interior da retórica de *O Príncipe*, tudo é construído na intenção de encantar, persuadir e convencer o príncipe ou o aspirante a príncipe – os destinatários desse escrito – de que, no limite, o juízo para a glória encontra-se em suas próprias mãos; ele depende de sua *virtù*, arriscaríamos a dizer, uma verdadeira *virtù*. Pois o príncipe julga pelos meios, como o escritor de *O Príncipe*, Maquiavel, e diferente do povo, que julga segundo os fins. E se é assim – se o príncipe julga com as razões,

com os meios ou, ainda, com as mãos –, mais do que um simples prêmio abstrato aos atores reais em pauta, o que a glória oferece – pela pena do escritor político, sem dúvida – é um **critério de ação**. Daí por que ela seja compatível com o fracasso, com um homem que, como Bórgia, ”errou” (...) “que foi a causa de sua ruína final”³⁶¹. Com efeito, resta ao fim do discurso retórico de *O Príncipe* a mensagem de que depende do príncipe apenas – e não do escritor político (filósofos, cronistas ou historiadores) – alçar-se à glória (e daí para a história), porquanto depende do príncipe seguir a imagem da liberdade, resultando, então, através da fusão entre a *virtù* de um grande homem (o príncipe) e a *virtù* coletiva bem conduzida (o povo), o soerguimento de uma cidade bem-ordenada: um Estado glorioso.

³⁶¹ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. VII, p. 37 (*Il Principe*. p. 139).

Considerações finais

No presente estudo, de maneira geral, apoiamos a nossa argumentação em duas hipóteses. (i) Em primeiro lugar, procuramos sustentar uma sabedoria popular na constituição da glória do príncipe, sendo esta última condicionada pela inserção de algumas das mais importantes *regras* da república no interior do principado. (ii) Nos momentos mais decisivos dessa dissertação, sublinhamos também a especificidade da distinção entre um *juízo das mãos*, que se atém aos meios – o juízo do príncipe –, e um *juízo dos olhos*, que se atém aos fins – o juízo do povo. Na verdade, tratou-se mesmo de seguir o caminho do segundo termo ao primeiro, ou seja, de acompanhar o *juízo das mãos*, do príncipe, em sua busca por conquistar o assentimento do juízo do olhar, do povo. Por outro lado, com isso não se concluiu que a glória do príncipe depende de uma atribuição (juízo) do povo. Mais uma vez, é preciso esclarecer que não é isso que se passa no presente trabalho.

Dedicamos grande parte de nossos esforços em mostrar que a conformação do governo, para Maquiavel, não depende de uma ideia de política presente em algum agente político específico: povo, príncipes ou grandes. Assim, não encontramos, em *O Príncipe*, uma investigação ou dedução que desague numa teoria da origem do poder político. Frisamos, em muitos momentos, que se trata, na realidade, de uma história de homens desejosos: de uma argumentação que parte de um solo radicalmente mundano, em contraposição aos preâmbulos extra ou pré-políticos de grande parte da filosofia política da tradição. Segundo nossa interpretação, de que maneira podem os homens, excessivamente desejosos, acessar um modo de convivência político é do que trata, então, *O Príncipe*.

Para nós, o preciso ponto esteve em compreender que, no interior do regime de governo do principado, é possível ao cidadão privado tornado príncipe transferir a paixão humana e a ocupação cotidiana, de si e dos súditos, para um registro propriamente político. Ora, curiosamente, isso somente pode ocorrer porque o povo *tende* a julgar a favor da liberdade, julga pelos fins, ao passo que o príncipe, que *tende* a oprimir, julga pelos meios. O interessante é que o príncipe, por ser um analista político, por julgar pelos meios, percebe (ou deveria notar, tal como persuade Maquiavel) a ineficácia de um meio tornado fim, isto é, a ineficácia do primado dos

meios sobre os fins, uma política da pura opressão. Isso quer dizer que encontramos um fim natural à cidade, nomeadamente a liberdade que quer o povo? De novo, não. É que não há uma concatenação natural entre fins e meios, *um* modo de agir no mundo. Pois qual é o fim do povo? Não ser dominado pelos grandes (desejo indeterminado), não importando os meios para se alcançar esse fim. E o principado aqui descrito, essa é a nossa hipótese, é um desses meios: condição para a república, em dada conjuntura. Deve o príncipe – o agente do poder – notar então que o desejo do povo é o esteio de uma comunidade naturalmente conflituosa (radicalmente histórica e mundana), suporte de manutenção de uma sociedade que, por não contar com uma origem anteposta, encontra-se aberta à opressão na mesma medida em que à *criação* de seus próprios meios. Deve o príncipe, com efeito, regular o conflito: evitar que os grandes oprimam ou que o povo assumam o desejo dos grandes.

Sendo assim, o mais virtuoso e glorioso ator político de *O Príncipe* é, sem dúvida, uma figura intermediária entre os grandes e o povo: o fundador ou reordenador de Estados. Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu são exemplos do primeiro; Bórgia, o maior exemplo dos segundos. De pouca ou nenhuma monta, a nosso ver, é a diferença entre o fundador e o reordenador (refundador), visto que Bórgia, em *O Príncipe*, é um príncipe *novo*, mas que parece *antigo*. Maquiavel chega mesmo a dizer que esse tipo de príncipe terá “glória dobrada: a de ter dado início a um principado novo e a de tê-lo ornado e fortalecido com boas leis, boas armas e bons exemplos; como também terão vergonha em dobro os que, tendo nascido príncipes, o perderem devido à pouca prudência”³⁶². Como afirma Adverse, “embora seja preciso reconhecer a distinção entre a inovação que realiza um príncipe novo e o trabalho de fundação de uma república, os fundadores de que Maquiavel fala no capítulo um dos *Discorsi* [Maquiavel cita, nesse capítulo, novamente os nomes de Teseu, Moisés e Rômulo] se deparam com um povo minimamente organizado, isto é, capaz de dar seu assentimento para que as ações do fundador sejam efetivas”³⁶³. Aliás, essa ideia segundo a qual a fundação não é nunca absoluta já a encontramos em Políbio. Afirma o autor de *História*, sobre a passagem do governo autocrático ao monárquico, o primeiro dos governos estritamente políticos de sua teoria da *anacyclosis*: “não podemos de forma alguma dar pura e simplesmente a todo e qualquer governo autocrático [pautado pela força] o nome de monarquia [um governo reto], mas somente àquele aceito

³⁶² MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., Cap. XXIV, p. 119 (*Il Principe*, p. 185).

³⁶³ ADVERSE, H. Maquiavel: *Política e Retórica*. Op. cit., p. 225. Colchetes nossos.

espontaneamente pelos súditos e no qual eles são governados mais por consenso [politicamente] que pelo temor e pela força”³⁶⁴.

Mas se a fundação não é nunca absoluta, e se o povo possui uma espécie de sabedoria política em decidir com qual príncipe engajar-se – uma espécie de *virtù*, ainda que latente e não manifesta na tipografia do texto –, não deveria haver uma porção de glória ao povo, já no principado?

De fato, *O Príncipe* não faz menção a uma glória popular. E isso acontece justamente porque, diferentemente da república, no regime de governo do principado o fundador (ou refundador) não sairá de cena. Não temos dúvida de que, para Maquiavel, este fundador é um libertador. Ele é o homem (a única agência) que, na atual conjuntura da Itália, pode trazer, além de paz e segurança interna (condição para uma futura república), a independência externa frente aos demais Estados. Lê-se no último capítulo de *O Príncipe*.

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, com o ânimo e a esperança com que se assumem as empresas justas, para que, sob sua insígnia, seja esta pátria enobrecida³⁶⁵.

Ora, esse agir excepcional de libertar a Itália das mãos dos *bárbaros*, apenas será grande e excepcional (libertador) conquanto conquiste o assentimento de seu próprio povo. No presente trabalho, tudo o que nos propusemos a fazer foi então mostrar que esse reconhecimento popular não é a própria glória principesca, senão parte constitutiva de sua *virtù* (condição de ação). *Virtù* (ação) que é condição para a glória, e glória (conceito abstrato) que, por sua vez, é atribuída pela pena do analista político; ninguém menos do que Maquiavel. Não é por outro motivo que *O Príncipe* – um livro seguramente endereçado a príncipes – seja escrito da perspectiva do povo. McCormick afirma que mesmo aqueles que leem *O Príncipe* na chave de uma política da força “devem também notar que Maquiavel filia-se a si mesmo com o povo. Na dedicatória do livro, ele atribui a si mesmo a perspectiva do povo que observa e avalia o príncipe”³⁶⁶.

³⁶⁴ POLÍBIO. *História*. Op. cit., Livro VI, p. 327. Colchetes nossos.

³⁶⁵ MAQUIAVEL, N. Op. cit., *O Príncipe*. Cap. XXVI, p. 131 (*Il Principe*, p. 192).

³⁶⁶ MCCORMICK, J. Op. cit., *Machiavellian Democracy*. p. 22.

Espero que não seja considerado presunçoso que um homem de baixa e ínfima condição ouse examinar e regular o governo dos príncipes; pois, assim como os que desenham paisagens se colocam embaixo, na planície, para considerar a natureza dos montes e dos lugares elevados, e, para considerar a forma dos lugares baixos, colocam-se no alto, em cima dos montes, para conhecer bem a natureza dos povos, é preciso ser príncipe, e, para conhecer a natureza dos príncipes, convém ser do povo³⁶⁷.

Recorda ainda McCormick que, no período da República Florentina (1491-1512), quando servia a Piero Soderini, Maquiavel escreve em uma carta endereçada ao sobrinho do *Gonfalonieri* palavras que prenunciam *O Príncipe* em sete anos. “Eu não estou olhando através de sua lente”, ele diz, “na qual nada é visto além da prudência, mas, antes, através da lente dos muitos, os quais têm que julgar o fim das coisas tais como elas são, e não pelos meios pelos quais elas se dão”³⁶⁸.

Para finalizar, ensaiamos uma tese, o que talvez extrapole os limites de uma dissertação. Em nossa leitura, o que se passa em *O Príncipe*, mesmo nos *Discursos*, é a união de duas distintas agências políticas: uma individual e outra coletiva. De um lado, tem-se o *juízo das mãos* da agência individual – a ordenação de fundadores/reordenadores, grandes oradores, magistrados e generais – doutro lado, o assentimento ou a recusa do juízo do olhar da agência coletiva – o povo. Se no contexto de *O Príncipe* – no interior de um governo de um só homem no poder – fez-se necessário sublinhar a importância da agência popular, por outro lado, no contexto dos *Discursos* – no interior de um regime de governo alargado – far-se-á necessário indicar o crucial papel da agência individual. Infelizmente, esse é uma tarefa que deverá ficar para outra ocasião.

³⁶⁷ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Op. cit., p. 4 (*Il Principe*. p. 118).

³⁶⁸ A Giovan Battista Soderini, de 13-21 Setembro, de 1506. Apud. MCCORMICK, J. *Machiavellian Democracy*. p. 22 (A Giovan Battista Soderini. In: *Lettere*. p. 136).

BIBLIOGRAFIA

Fontes primárias

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. **O livre-arbítrio**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994.

AQUINO, T. **Preface à la politique**. Trad. H. Kéraly. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1974.

ARISTÓTELES. **Les politiques**. Trad. Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 1993.

_____. **Nicomachean Ethics**. Trad. Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. **Retórica**. Trad. Quintín Racionero. Madrid: Editorial Gredos, 2005.

BRUNI, L. **A eulogy of the city of Florence**. In: BARON, H. From Petrarch to Bruni. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

_____. **History of the Florentine people**. Trad. James Hankins. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

_____. **Oration for Nanni Strozzi**. In: Major problems in the history of the Italian Renaissance. KOHL, B e SMITH, A. Lexington: D.C. Heath, 1995.

CÍCERO. **Dos Deveres**. Trad. Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Sobre el orador**. Trad. José Javier Iso. Madrid: Gredos, 2002.

_____. **Tratado da República**. Trad. Francisco de Oliveira. Lisboa: Círculo de Leitores, 2008.

HERÓDOTO. **The Histories**. Trad. Walter Blanco. New York: W.W. Norton, 1992.

MAQUIAVEL, N. **A Mandrágora**. Trad. Mário da Silva. São Paulo: Peixoto Neto, 2004.

_____. **Belfagor**. Milão: Oscar Mondadori, 1991.

_____. **História de Florença**. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Opere.** Vol. I. Torino: Einaudi, 1997.

_____. **Opere.** Vol. II. Torino: Einaudi, 1999.

_____. **Opere.** Vol. III. Torino: Einaudi, 2005.

_____. **O Príncipe.** Trad. Maria Julia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

PETRARCA, F. **A Dionísio do Burgo do Santo Sepulcro, da ordem de Santo Agostinho, professor da Sacra página, aos próprios cuidados.** In: BIGNOTTO, N. *Origens do republicanismo moderno.* Trad. Newton Bignotto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

_____. **Ao mesmo Tomasso da Messina, sobre o estudo da eloquência.** In: BIGNOTTO, N. *Origens do republicanismo moderno.* Trad. Newton Bignotto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

_____. **Para Marco de Gênova, pois também os que se dedicam aos negócios da república podem viver de maneira casta e honesta, e sobre o estrépito aspirar ao silêncio de uma vida mais nobre.** In: BIGNOTTO, N. *Origens do republicanismo moderno.* Trad. Newton Bignotto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

PLATÃO. **A República.** Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **As Leis.** Trad. Edison Bini. Bauru: Edipro, p. 1999.

POLÍBIO. **História.** Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ROUSSEAU, J. **O contrato social: os princípios do direito político.** Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SAVONAROLA, G. **Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença.** Trad, Maria Aparecida de Boni e Luis Alberto de Boni. Petrópolis: Vozes, 1991.

Fontes secundárias

ADVERSE, H. **Maquiavel: Política e Retórica.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

_____. **Política e aparência. Hannah Arendt leitora de Maquiavel.** In: *Síntese.* Vol. 35, Num. 111, 2008.

ARENDDT, H. **O conceito de história: antigo e moderno.** In: *Entre o passado e o futuro.* Trad.

Mauro Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. **O que é autoridade?** In: Entre o passado e o futuro. Trad. Mauro Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BARON, H. **The crisis of the early Italian Renaissance.** Princeton: Princeton University Press, 1993.

_____. **The republican citizen and the author of The Prince.** In: The English historical review. Vol. 76, Num. 299, 1961.

BERLIN, I. **The originality of Machiavelli.** In: Against the current. Essays in the History of Ideas. New York: Viking Press, 1980.

BIGNOTTO, N. **A antropologia negativa de Maquiavel.** In: Analytica. Vol. 12, Num. 2, 2008.

_____. **Origens do republicanismo moderno.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

_____. **Republicanismo e Realismo: um perfil de Francesco Guicciardini.** Belo horizonte; Editora UFMG, 2006.

BRUCKER, G. **Florentine politics and society (1343-1378).** Princeton: Princeton University Press, 1962.

BURCKHARDT, J. **A cultura do renascimento na Itália.** Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CARDOSO, S. **Que república? Notas sobre a tradição do “Governo Misto”.** In: Pensar a República. Org. Newton Bignotto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

CASSIRER, E. **O mito do estado.** Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Conex, 2003.

CHAUÍ, M. **Introdução à história da filosofia: as escolas helenísticas.** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CLASTRES, P. **Do um sem o múltiplo.** In: A sociedade contra o Estado. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

ELDAR, D. **Glory and the boundaries of public morality in machiavelli’s thought.** In: History of Political Thought. Vol. III, Num. 2, 1986.

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

_____. **Maquiavelo y la tradición filosófica.** Trad. Heber Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión, 2011.

GILBERT, F. **Machiavelli and Guicciardini. Politics and history in Sixteenth-Century Florence.** Princeton: Princeton University, 1965.

_____. **The humanist concept of the prince and the prince of Machiavelli.** In: The Journal of Modern History. Vol 11, Num. 4, 1939.

HARTOG, F. **Primeiras figuras do historiador na Grécia: historicidade e história.** Trad. Francisco Murari Pires. In: Revista de história, 141, 1999.

HEXTER, J. **Il principe and lo stato.** In: Studies in the renaissance. Chicago: Chicago University Press, Vol. 4, 1957.

KAHN, V. **Machiavellian rhetoric: from the counter-reformation to Milton.** Princeton: Princeton University Press, 1994.

LEFORT, C. **A questão da democracia.** In: Pensando o político: ensaios de democracia, revolução e liberdade. Trad. Eliana de Souza. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1991.

_____. **Le travail de l'oeuvre. Machiavel.** Paris: Gallimard, 2008.

_____. **Maquiavel e a Verità Effetuale.** In: Desafios da escrita política. Trad. Eliana De Mello Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

MANENT, P. **Naissances de la politique moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau.** Paris: Gallimard, 2007.

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.

POCOCK, J. **O conceito de linguagem e o *metier d'historien*.** In: Linguagens do ideário político. Trad. Fábio Fernandez. São Paulo: Edusp, 2003.

_____. **Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic Republican tradition.** Princeton: Princeton University Press, 1975.

PRICE, R. **The theme of Gloria in Machiavelli.** In: Renaissance Quarterly. Chicago: Chicago University Press, Vol 30, n 4, 1977.

SENEILLART, M. **As artes de governar. Do *regimen* medieval ao conceito de governo.** Trad. Paulo Neves, São Paulo: Editora 34, 2006.

SKINNER, Q. **As fundações do pensamento político moderno.** Trad. Renato Janine e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

_____. **Meaning and understanding in the history of ideas.** In: Visions of Politics. Vol 1. Regarding method. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. **The Idea of negative liberty: Machiavelli and modern perspectives.** In: Visions of politics. Vol II. Renaissance Virtues. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. **The State.** In: Political innovation and conceptual change. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

STRAUSS, L. **Pensées sur Machiavel.** Paris: Payot, 1982.

VAROTTI, C. **Gloria e ambizione política nel Rinascimento: da Petrarca a Machiavelli.** Milano: Bruno Mondadori, 1998.

VIROLI, M. **Machiavelli.** Oxford: Oxford University Press, 1998.

WINTER, Y. *Conquest.* In: Political concepts: A Critical Lexicon, 1, 2011. Disponível em: <http://www.politicalconcepts.org/issue1/conquest/> Acesso em: 06/02/2013.

WITT, R. **The rebirth of the concept of republican liberty in Italy.** In: Renaissance studies in honor of Hans Baron. Ed. Anthony Molho e John Tedeschi. Florença: Dekalb, 1971.

WOLFF, F. **Aristóteles e a política.** Trad. Thereza Stummer e Lygia Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

ZINGANO, M. **Deliberação e vontade em Aristóteles.** In: Estudos de Ética Antiga. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

_____. **Notas sobre a deliberação em Aristóteles.** In: Estudos de ética antiga. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.