UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

RICARDO POLIDORO MENDES

O desejo de não ser dominado: a república democrática-popular em Maquiavel

São Paulo

2022

RICARDO POLIDORO MENDES

O desejo de não ser dominado: a república democrática-popular em Maquiavel

Versão corrigida

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia Letras e Ciência Humanas para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Área de concentração: Filosofia, Filosofia Política

Orientadora: Profa. Dra. Silvana de Souza Ramos

São Paulo

2022

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

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M538d

Mendes, Ricardo Polidoro
O desejo de não ser dominado: a república democrática-popular em Maquiavel / Ricardo Polidoro Mendes; orientadora Silvana de Souza Ramos - São Paulo, 2021.
273 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Maquiavelismo. 2. Conflito. 3. Povos. 4. Desejo. I. Ramos, Silvana de Souza, orient. II. Título.

Nome: MENDES, Ricardo Polidoro

Título: O desejo de não ser dominado: a república democrática-popular em Maquiavel

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de mestre em Filosofia

Aprovado em:

Banca Examinadora

Professor(a) Doutor(a):

Instituição:

Julgamento:

Professor(a) Doutor(a):

Instituição:

Julgamento:

Professora(a) Doutor(a):

Instituição:

Julgamento:

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Ricardo Polidoro Mendes

Data da defesa: 24/01/2022

Nome do Prof. (a) orientador (a): Silvana de Souza Ramos

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 22/03/2022

_____

(Assinatura do (a) orientador (a)

A minha mãe e a meu pai, pelo amor, dedicação e carinho.

AGRADECIMENTOS

À professora doutora Silvana de Souza Ramos, pela inestimável orientação.

Ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, pelo apoio à pesquisa, especialmente ao professor Luís César Guimarães Oliva, ao professor Sérgio Cardoso, à professora Maria das Graças de Souza, à professora Tessa Moura Lacerda, ao professor Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros, a Marie, Geni, Lucas, Luciana, Susan e Ruben.

Ao professor Vittorio Morfino e à professora Patrícia Aranovich pelas indicações essenciais a esse trabalho.

Ao CNPQ, pelo financiamento da pesquisa.

A minha família e amigos, pela inestimável sustentação, em especial a Dani, Nicole, André, Nathalia, Elizete, Israel, Ciça, Caio, Matheus e Natalia.

À equipe dos Cadernos Espinosanos, pelo apoio.

Aos companheiros do Grupo de Estudos Política e Subjetividades e do grupo Res Publica, pelas discussões fundamentais à pesquisa.

“E sou tanto mais levado a crer isto deste homem prudentíssimo quanto consta ele ter sido pela liberdade, para cuja defesa também deu conselhos muito salutares” (ESPINOSA, 2009, p. 46).

RESUMO

MENDES, R. P. O desejo de não ser dominado: a república democrática-popular em Maquiavel. 2021. Dissertação (Doutorado em Filosofia Política) Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

O conflito é um conceito central na filosofia de Maquiavel, pois em diversos de seus escritos o florentino afirma que todo corpo social é cindido por dois humores em desunião: o do povo, de não ser dominado, e o dos grandes, de dominar. Esse conflito, entretanto, não sinaliza a impossibilidade da vida social, mas é o que a estrutura, porque cada cidade institui leis e ordenações para si segundo essa dinâmica entre esses agentes políticos, de modo que a ordenação não é simplesmente um arranjo institucional que elimina os humores, mas uma estrutura que permite o desafogo dos humores e, assim, os movimentos do corpo social e a ação dos agentes. Essa operação dos dois desejos, no entanto, não é simétrica, visto que o povo deseja apenas não ser dominado, ao passo que os grandes querem dominar, oprimir, o que origina efeitos diversos, pois, se estes se sobrepuserem aos populares, eles submetem o corpo social com o objetivo de se apropriarem dele apenas pelo seu interesse próprio e lançam a servidão sobre ele. Desse modo, apenas quando o povo expressa seu desejo, quando ele age e se opõe aos grandes e possui autoridade na república a liberdade pode se efetivar, pois ele recusa a dominação dos grandes e alarga o espaço público para além dos interesses pessoais destes. Este trabalho, portanto, tem por objetivo investigar a ação do povo e em que medida ela promove a liberdade. Defendemos que a operação desse agente político não se restringe a modos ordinários, pois apenas mediante a ação extraordinária, quando o povo demanda a reordenação do corpo social e impõe um limite a ação dos grandes, a verdadeira liberdade pode se efetivar.

Palavras-chave: Maquiavel. Conflito. Povo. Desejo. Ordenação. Extraordinário.

ABSTRACT

MENDES, R. P. The desire not to be dominated: the democratic-popular republic in Machiavelli. 2021. Dissertação (Doutorado em Filosofia Política) Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

Conflict is a central concept in Machiavelli's philosophy, since in several of his writings the Florentine states that every social body is split by two disunity moods: that of the people, of not being dominated, and that of the great, of dominating. This conflict, however, does not signal the impossibility of social life, but is what the structure, because each city institutes laws and ordinances for itself according to this dynamic between these political agents, so that ordinance is not simply an institutional arrangement that eliminates the moods, but a structure that allows the release of the moods and, thus, the movements of the social body and the action of agents. This operation of the two desires, however, is not symmetrical, since the people only want not to be dominated, while the great ones want to dominate, oppress, which gives rise to different effects, because, if they are superimposed on the popular ones, they submit the social body with the aim of appropriating it only for its own interest and throwing servitude on it. Thus, only when the people express their desire, when they act and oppose the big ones and have authority in the republic, can freedom be effective, as it refuses the domination of the big ones and expands the public space beyond their personal interests. This work, therefore, aims to investigate the action of the people and to what extent it promotes freedom. We defend that the operation of this political agent is not restricted to ordinary modes, because only through extraordinary action, when the people demand the reorganization of the social body and impose a limit on the action of the great, true freedom can be achieved.

Keywords: Machiavelli. Conflict. People. Desire. Extraordinary.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... P. 12

CAPÍTULO 1 – A RELAÇÃO ENTRE POVO E ORDENAÇÃO..... P. 18

1.1 – O CONFLITO E O LUGAR DO POVO..... P. 18

1.2 – A DEMOCRACIA MAQUIAVELIANA DE MCCORMICK: EMPODERAMENTO DO POVO POR INSTITUIÇÕES ESPECÍFICAS DE CLASSE.....P. 20

1.3 – O EVENTO REPUBLICANO DE VATTER: O DESEJO DE LIBERDADE COMO NÃO-GOVERNO.. P. 32

1.4 – O CONFLITO ONTOLÓGICO E O SUJEITO MÚLTIPLO DE DEL LUCCHESE..... P. 50

1.5 – A NEGATIVIDADE DO POVO: O DESEJO DE NÃO SER DOMINADO COMO RECUSA DA DOMINAÇÃO..... P. 73

CAPÍTULO 2 – CONFLITO E ORDENAÇÃO: A ESTRUTURA DO CORPO SOCIAL..... P. 94

2.1 – COMO ORDENAR UM CORPO CINDIDO?..... P. 94

2.2 – A BUSCA DE NOVOS MODOS E ORDENAÇÕES: ENTRE ANTIGOS E O MODERNOS..... P. 94

2.3 – A ORDENAÇÃO DO CORPO SOCIAL: DO ORDENADOR AO CONFLITO..... P. 105

2.4 – AUTORIDADE E POTÊNCIA: A REPÚBLICA DEMOCRÁTICA-POPULAR..... P. 127

2.5 – O ORDENADOR E A RELIGIÃO: A AUTORIDADE DOS GRANDES..... P. 157

2.6 – CORRUPÇÃO E REORDENAÇÃO..... P. 177

CAPÍTULO 3 – O DESEJO DE NÃO SER DOMINADO..... P. 204

3.1 – SABER E AGIR: O SENTIDO DOS ACONTECIMENTOS..... P. 204

3.2 – A IMAGEM DO POVO..... P. 206

3.3 – INDETERMINAÇÃO E EXTRAORDINÁRIO: RECUSAR A DOMINAÇÃO..... P. 230

CONCLUSÃO..... P. 260

REFERÊNCIAS.....P. 272

INTRODUÇÃO

Maquiavel é um dos autores mais conhecidos da tradição do pensamento ocidental. Ao longo dos anos, desde que seus escritos vieram à luz, sua obra suscita diversas interpretações e influencia pensadoras e pensadores de diferentes matrizes, o que a torna um ponto central do debate político moderno e contemporâneo. Essa relevância, contudo, não indica um consenso interpretativo, pois, sua obra sempre esteve envolta em polêmicas que opõem posições antagônicas a respeito de seu sentido: conselheiro de príncipes, defensor da liberdade, pensador amoral – ou mesmo imoral –, precursor da ciência política, ideólogo da razão de Estado, republicano, filósofo. As faces de Maquiavel se multiplicam ao longo da história, sem que haja um ponto final de convergência entre os leitores. Essa diversidade de interpretações, entretanto, não indica uma inconsistência do discurso do florentino ou mesmo das leituras que ele suscita, mas sim a produtividade de uma obra que nunca deixou de nos interpelar. Ao colocar suas questões, o discurso maquiaveliano nos implica nele, seus problemas tocam os nossos, de modo que a interpretação do texto não é mera exegese, mas leitura dos acontecimentos, busca de um sentido comum entre o texto e nosso tempo. O discurso de Maquiavel, portanto, abre um campo de pensamento em que conceitos e questões entram em concerto na interpretação dos fenômenos da vida política e por isso a obra permanece aberta ao trabalho incessante do pensamento.

Dentre essas diferentes questões que suscitaram interpretações ao longo dos anos, o tema do conflito ganhou centralidade como fio condutor de compreensão da obra desde a década de 1970, com a publicação dos ensaios *Le Travail de l'Œuvre Machiavel* (1972), de Claude Lefort, e *The Foundations of Modern Political Thought* (1978), de Quentin Skinner. Nesse sentido, embora o tema da desunião na obra maquiaveliana tenha sido assinalada anteriormente, até mesmo por contemporâneos do autor[1], as leituras de Lefort e de Skinner colocam o conflito no primeiro plano de interpretação como o elemento organizador do pensamento do florentino de modo a adicionar uma camada interpretativa que abre um novo campo do comentário e enseja diversas leituras que tomam o conflito como elemento fundamental do pensamento de Maquiavel.

[1] Skinner, por exemplo, que o elogio da dissensão horrorizou os contemporâneos de Maquiavel e cita, em especial, Guicciardini: "This praise of dissension horrified Machiavelli's contemporaries. Francesco Guicciardini spoke for them all when he replied in his *Considerations on Discourses* that 'to praise disunity is like praising a sick man's disease because of the virtues of the remedy applied to it'" (SKINNER, 2000, p. 75).

Assim, por reconhecermos a centralidade do conflito na obra de Maquiavel, decidimos nos inserir nesse debate para seguir o caminho aberto por outros intérpretes que têm se dedicado à obra maquiaveliana. Com efeito, o reconhecimento de um ponto comum em uma obra de pensamento não encerra o debate em um consenso. Antes, ele representa a abertura de bifurcações a serem trilhadas por pensadoras e pensadores em novas interpretações. O tema do conflito, portanto, não é um ponto de chegada em um percurso linear de interpretação ao qual a obra passou ao longo dos anos, mas um caminho complexo em que novas leituras abrem diferentes trilhas por meio de diálogos, questionamentos, divergências, pontos de contato e de distanciamento, em suma, por meio do próprio trabalho filosófico. Desse modo, com base na tradição interpretativa de Maquiavel segundo a lógica do conflito político e nesses caminhos abertos por diferentes leituras, pretendemos percorrer uma via ainda pouco explorada, a saber, a da ação extraordinária do povo.

Para Maquiavel, o conflito é um elemento estruturante da política que cinde o corpo social entre dois agentes com humores distintos: os grandes, que desejam dominar, e o povo, que deseja não ser dominado. Essa formulação está expressa em diversas obras do florentino, como, por exemplo, n'*O Príncipe*, nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* e na *História de Florença*[2], além de outros escritos, pois em diferentes momentos o autor afirma a cisão fundamental de todo corpo social e à articulação entre ela e a ordenação da cidade. Nesse sentido, diversos comentadores que assinalam essa relação têm identificado a lei à liberdade, pois as leis e ordenações se originariam desse conflito e, em certo concerto, a vida livre poderia ser promovida graças ao povo, o qual se contrapõe à dominação dos grandes e promove leis em favor da liberdade, trilha aberta por Lefort (1972). Assim, ao inserir Maquiavel em uma corrente republicana que o interpreta como um pensador da liberdade e ao enfatizarem a preferência do autor pelo povo em detrimento dos grandes, esses comentadores retiram a obra do florentino da sombra de leituras que o interpretam como o conselheiro de príncipes ou o precursor da razão de Estado, ou seja, como pensador que ignoraria a reflexão sobre a liberdade e que não outorgaria ao povo um papel central na vida política.

[2] Doravante, nos referiremos aos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* apenas como *Discorsi*, e à *História de Florença* como *Istorie*. Ao nos referirmos aos capítulos dessas duas obras, incluiremos também o livro ao qual fazemos menção em algarismos romanos antes do número do capítulo (por exemplo o capítulo 4 do livro 1 dos *Discorsi* será referido como I,4). Ademais, nas citações de Maquiavel em que inserimos palavras, termos ou expressões na língua original do autor, utilizamos as seguintes edições da obra do florentino: Machiavelli (2006; 1981).

Entretanto, com o reconhecimento da face republicana de Maquiavel, o vínculo entre liberdade e lei se estreitou de modo a quase confundir-se porque, em oposição a uma autoridade absoluta, a única forma de promover a vida livre seria estabelecer um arranjo institucional que garantisse o equilíbrio entre as diferentes partes da cidade. Desse modo, contra o prevalecimento de um indivíduo, ou de alguns poucos, a solução seria o governo das leis, que se colocaria acima dos interesses pessoais dos cidadãos, e o regime misto, o qual, pela vigilância mútua que estabelece na cidade, impediria que um cidadão usurpasse o estado para si. Logo, a liberdade seria promovida unicamente sob os modos ordinários da república, isto é, mediante o exercício da lei e pelos canais institucionais, o que relegaria a ação extraordinária à ilegalidade e a tentativas de se usurpar a liberdade.

Contudo, embora os modos ordinários sejam fundamentais a Maquiavel, visto que a lei é uma forma de organizar a vida social, acreditamos que esses meios não sejam suficientes para garantir a liberdade, uma vez que esta não se restringe somente às instâncias de governo, mas se refere também ao povo e à expressão de seu desejo, o qual compreende não apenas maneiras ordinárias de expressão, mas também extraordinárias no caso em que as vias institucionais são ineficazes e se tornam meio da opressão dos poderosos. No exemplo mais retomado pelos comentadores, a instituição dos tribunos da plebe, aquele que assegurou a liberdade romana, o povo não instituiu essa magistratura por meio de modos ordinários, mas sim por meio de uma ação que se voltou contra uma ordenação que falhava em protegê-los e era instrumento de opressão dos grandes. Nesse sentido, apenas quando o povo tem poder e autoridade na república, quando ele se insurge contra a dominação e alarga o espaço público, a cidade é verdadeiramente livre e a república se realiza. Portanto, não é a lei, enquanto instância universal, uma superestrutura acima da ação e do conflito, que promove a liberdade, visto que esta depende da ação do povo, a qual não se restringe aos meios ordinários, pois quando estes falham em veicular a liberdade, o desejo do povo de não ser dominado se insurge mediante modos extraordinários para refrear os grandes e colocar um termo a sua dominação.

Assim, com base nessas questões, pretendemos empreender uma leitura do primeiro livro dos *Discorsi* para retomar o problema do conflito em Maquiavel a fim de compreender a operação do povo e como ele promove a vida livre. Nesse livro, Maquiavel retoma a dinâmica da desunião romana entre a plebe e a nobreza para investigar como a cidade se ordenava em função desse conflito, sempre na busca de soluções aos desafios do tempo. Logo, nos *Discorsi* há uma intrínseca articulação entre conflito e ordenação, entre a disputa entre povo e grandes

em uma cidade na qual a plebe possuía autoridade para refrear os grandes e empreender ações extraordinárias que ofereciam respostas a essa desunião e aos desafios do tempo, de modo que essa obra oferece uma base fundamental para nossa investigação. Portanto, com esse intento, dividimos nosso trabalho em três capítulos.

No primeiro, abordaremos a relação entre povo e ordenação para compreender qual vínculo se estabelece entre esse agente político e as leis e ordenações da república. Para isso, dedicamos três seções do capítulo à reconstrução de três interpretações contemporâneas do pensamento maquiaveliano: *Machiavellian Democracy* (2011), de John McCormick, *Between Form and Event* (2014), de Miguel Vatter, e *Conflict, Power and Multitude in Machiavelli and Spinoza* (2009), de Filippo Del Lucchese. A retomada dessas três leituras são um ponto de passagem fundamental a nosso trabalho porque, além de retomarem a obra maquiaveliana à luz do debate político contemporâneo, elas também identificam no conflito um conceito central do pensamento do florentino e enxergam no povo o agente fundante da liberdade na república. Com efeito, McCormick empreende uma leitura centrada na desunião e reconhece que a única forma de se promover a liberdade é integrar o povo às magistraturas públicas para que exerçam ativamente o poder político. Vatter, por sua vez, se opõe a leituras tradicionais que identificam lei e liberdade para propor que a vida livre se realiza apenas mediante eventos de subversão da ordenação nos quais o povo expressa seu desejo de não-governo. Por fim, Del Lucchese se propõe a retomar as bases ontológicas do pensamento de Maquiavel, de modo que, para o comentador, o conflito não é somente político, mas ontológico-político, no qual o povo se mostra ao agente político por excelência. A passagem por esses três comentários, portanto, nos serve como forma de diálogo e de retomada das tradições de interpretação de Maquiavel para que possamos recolocar as questões e conceitos essenciais a nosso trabalho para que na seção final do capítulo possamos expor nossa própria interpretação do povo, uma que considere politicamente a negatividade pura e a indeterminação do desejo de não ser dominado segundo a tradição lefortiana.

Uma vez delineado o problema ao qual nos dedicamos em nosso trabalho, introduzidas as questões e problemas, nos voltamos aos dezoito primeiros capítulos dos *Discorsi* a fim de compreender o sentido da ordenação em consonância com o conflito. Com efeito, dado que todo corpo social é irremediavelmente cindido pelos humores de povo e grandes, é necessário compreender como é possível ordená-lo, isto é, estabelecer leis e ordenações para ele. Assim, tomamos esse recorte da obra maquiaveliana porque, ao longo desses dezoito capítulos, ao

abordar o conflito em Roma e a dinâmica política de outras cidades, o florentino discorre sobre as leis e ordenações em concerto com a desunião, ou seja, não a fim de neutralizá-la, mas de expressá-la. Nesse intento, nos dedicamos, primeiro, ao proêmio ao primeiro livro e o proêmio ao segundo livro dos *Discorsi* para compreender o intento de Maquiavel, pois neles o autor anuncia sua intenção ao escrever seu discurso, a saber, erigir um saber da política em consonância com a ação, que apreenda o verdadeiro conhecimento dos acontecimentos. Em seguida, acompanhamos os quatro primeiros capítulos do primeiro livro dos *Discorsi* a fim de examinar o paulatino deslocamento da figura do ordenador empreendido pelo autor em prol do conflito, visto que o corpo social não se ordenaria em função de um indivíduo isolado, mas sim de sua cisão instituinte entre dois agentes políticos. Após essa inversão, acompanhamos os quatro capítulos seguintes, nos quais Maquiavel começa a desdobrar a discussão a respeito dessa desunião e a comparar esses dois agentes para apreender a operação de seu desejo na cidade, pois o povo se mobiliza pela liberdade ao passo que os grandes almejam dominar, o que implica modelos diferentes de repúblicas e de ordenações: oligárquicas e populares. Estabelecidas as diferenças entre esses agentes políticos, o autor retoma a figura do ordenador no nono capítulo, não para restabelecer sua posição, mas para inseri-lo em meio ao conflito e compreender qual sua função no corpo social, o que ocasiona, por conseguinte, um exame da religião romana, pois os ordenadores e os grandes fizeram uso dela para refrear o povo e submetê-lo à obediência. Por fim, na última seção do capítulo, nos dedicamos ao arco dos capítulos I,16, I,17 e I,18, nos quais Maquiavel aborda o tema da corrupção, haja vista que, a fim de se manter a liberdade e evitar a servidão em meio ao movimento das coisas do mundo e às mudanças nos corpos sociais, é necessário reordenar a cidade, ou seja, instituir novas leis e ordenações. Assim, em nosso segundo capítulo temos por objetivo compreender em que medida o conflito ordena o corpo social, qual a função das leis e ordenações em um corpo social atravessado por humores em conflito, logo, em movimento e mudança. Em suma, nosso objetivo é compreender o que é a ordenação para Maquiavel.

Finalmente, no terceiro capítulo, pretendemos retornar à investigação do povo e de sua operação para compreender como ele pode ser agente da reordenação da cidade e promover a vida livre. Com efeito, se o desejo do povo é o de não ser dominado, como qualquer mudança em favor da liberdade poderia ser empreendida sem sua ação? Nesse sentido, nos dedicamos a alguns capítulos do primeiro livro dos *Discorsi* a fim de examinar essa ação do povo. Em um primeiro momento, acompanhamos a descrição que Maquiavel realiza desse agente político em oposição à tradição do pensamento político, a qual o considera inapto à ação, ambicioso,

inquieto, enfim, fonte de prejuízos à cidade. O florentino se contrapõe a essa opinião e, por meio dos acontecimentos, da dinâmica política da cidade, ele reelabora a imagem do povo e mostra que ele não é inferior aos outros agentes políticos, ao contrário, é o único que pode promover a liberdade. Assim, na seção final do capítulo, para apreender a ação do povo e como ele pode instituir a vida livre, nos dedicamos ao exame de uma reordenação de Roma ocasionada pelo conflito entre povo e grandes, a saber, a criação do Decenvirato. Esses acontecimentos nos permitem compreender como a desunião romana levou à reordenação da cidade e, portanto, como o povo, por meio de seus modos extraordinários, se contrapunham aos grandes e instituíam a liberdade em Roma. Assim, essa investigação tem por objetivo compreender a operação do povo segundo a expressão extraordinária de seu desejo de não ser dominado, quando ele investe contra os modos ordinários instituídos da cidade para reordená-los.

Assim, ao retomar o problema do povo e de sua ação extraordinária, nos dirigimos ao texto maquiaveliano por uma via ainda pouco explorada. A discussão a respeito dos modos extraordinários não é nova, mas ela geralmente os identifica somente à violência, a tentativas de usurpar o estado, e não à liberdade ou ao menos à ordenação. Nesse sentido, consideramos que essas leituras obscurecem essa questão, pois o extraordinário é parte integrante das coisas do mundo, da indeterminação dos acontecimentos e, nessa medida, da ação, por isso relegá-lo à ilegalidade pode acabar por desconsiderar o seu lugar na obra maquiaveliana. Logo, em oposição a essas interpretações, pretendemos oferecer outro sentido à ação extraordinária do povo, um que mostre seu vínculo com a liberdade.

CAPÍTULO 1 – A RELAÇÃO ENTRE POVO E ORDENAÇÃO

1.1 – O CONFLITO E O LUGAR DO POVO

A questão do conflito em Maquiavel é um tema amplamente abordado por intérpretes de sua obra, principalmente desde os trabalhos de Claude Lefort (1972) e Quentin Skinner (1996), e se tornou, desde então, uma das linhas interpretativas do pensamento do florentino. Nesse sentido, embora possuam muitos pontos de divergência, essas duas leituras lançaram luz sobre a centralidade do conflito no discurso maquiaveliano, e revelaram sua relação com outros conceitos trabalhados pelo autor, como o de liberdade, o de lei, dentre outros. Lefort e Skinner, portanto, delinearam linhas interpretativas fundamentais para a interpretação da obra maquiaveliana e formaram duas vertentes para se compreender a questão do conflito, algo que Sérgio Cardoso (2015) reconhece ao distinguir aí duas matrizes de interpretação: a lefortiana e a skinneriana.

Para os skinnerianos, o conflito opõe dois grupos com disposições diferentes, pois um deles busca a satisfação de seus próprios interesses em detrimento dos fins do outro. Nesse esquema, a tensão entre grandes e povo faz surgir a lei como forma de equilíbrio entre esses grupos para que nenhum se sobreponha ao outro e faça valer seus interesses em prejuízo do público. A matriz lefortiana, por sua vez, considera os desejos de modo qualitativamente distintos, de modo que eles não se referem a bens ou interesses diversos, mas a diferentes modos de vida, a saber, dominar e não ser dominado. Os grupos, portanto, não são concebidos como uma reunião de indivíduos com o mesmo interesse, mas como classes políticas com desejos opostos e inconciliáveis. Desse modo, ao assinalar a radical assimetria entre o desejo dos grandes, de dominar, e o desejo do povo, de não ser dominado, Lefort reconhece nesse último o fundamento da vida livre porque ele se opõe à opressão exercida pelos grandes e, assim, promove a criação de leis e ordenações em prol da liberdade pública.

A distinção a respeito da natureza do conflito, portanto, engendra a diferença da concepção política do povo para os dois intérpretes, pois Lefort o enxerga como elemento fundante da liberdade, enquanto Skinner não lhe concede esse papel, visto que, para o historiador inglês, o povo é uma coletividade em busca de seus interesses particulares tal como os grandes. Nesse sentido, a divisão estabelecida por Cardoso nos mostra como a interpretação em torno do conflito e do povo enquanto agente político tem se desdobrado no campo do comentário de Maquiavel, uma vez que ora o povo é visto como fundamento da lei

e da liberdade – segundo a matriz lefortiana –, ora como um grupo social entre outros – de acordo com a matriz skinneriana.

Assim, tendo em vista essas duas matrizes interpretativas e suas diferenças, nos alinhamos à posição lefortiana porque acreditamos que o povo é o agente político fundante da liberdade. Com efeito, Maquiavel reconhece a diferença entre os humores de grandes e povo, e o vínculo deste com a liberdade em oposição à ambição dos poderosos, por isso, ao longo de nosso texto, buscaremos mostrar essa diferença em consonância com a matriz lefortiana e defenderemos que o desejo popular é desejo de liberdade, logo, que a vida livre só pode ser promovida pela ação do povo. Nesse intento, pretendemos nos voltar a leituras recentes de três intérpretes da obra maquiaveliana que retomam a questão em torno do conflito e do povo para retraçar esse debate e, ao mesmo tempo, apresentar nossa posição.

Dessa forma, embora a divisão de Cardoso seja exemplar, ainda opere no debate atual e nos sirva de base para nosso trabalho, pretendemos dar um passo adiante e explorar diferentes matizes da interpretação do pensamento de Maquiavel, pois leituras recentes da obra do florentino, como a de John McCormick (2011), a de Miguel Vatter (2014) e a de Filippo Del Lucchese (2009) reconhecem no conflito um ponto central da obra de Maquiavel e concebem o povo como sujeito político fundante da liberdade. Tais características os inseririam, à primeira vista, na matriz lefortiana. Entretanto, apenas Vatter se insere na trilha aberta pelo comentário de Lefort, ao passo que McCormick e Del Lucchese parecem não dialogar com o filósofo francês.[1] Contudo, uma matriz interpretativa não se circunscreve a filiações explícitas, pois ela é a abertura de um campo de pensamento em que conceitos e questões entram em concerto para se pensar determinado problema, termo etc. Assim, ainda que McCormick e Del Lucchese não citem diretamente Lefort, acreditamos que podemos aproximá-los da matriz lefortiana na medida em que ambos reconhecem o conflito como conceito central para Maquiavel e defendem que o povo é o sujeito político fundante da vida livre, em consonância com a trilha aberta pelo filósofo francês.

Com efeito, McCormick reconhece que o povo se empodera politicamente e promove a vida livre quando está no interior das instituições públicas, pois assim ele exerce ativamente o poder político. Vatter, por sua vez, considera o povo como um sujeito político exterior a toda ordem política e que, portanto, age em prol da liberdade contra qualquer tipo de

[1] "Lefort is one of the few readers who systematically supports his interpretation on the fundamental division in Machiavelli's discourse between the desire to rule and the desire for no-rule" (VATTER, 2014, p. 16).

dominação por meio de seu desejo e de ações contra-institucionais. Por fim, Del Lucchese interpreta o povo como sujeito múltiplo, apto, portanto, a enfrentar os desafios do tempo e da fortuna, e a promover leis para a liberdade pública. Desse modo, essas três leituras adentram por diferentes vias de interpretação que recolocam os problemas e conceitos do discurso maquiaveliano em chaves interpretativas que, se não citam diretamente Lefort, sem dúvida renovam o esforço de interpretação do filósofo francês ao vincularem o povo e a liberdade em Maquiavel.

Assim, a passagem por essas três leituras nos coloca o desafio da interpretação e do diálogo com diferentes matizes da obra maquiaveliana e do campo do comentário a fim de situar nosso próprio texto em meio ao debate. Logo, ao apresentar as interpretações de cada um desses intérpretes, temos como objetivo examinar suas interpretações do texto de Maquiavel, as questões e problemas que colocam, os conceitos e termos utilizados. Desse modo, nos dirigimos à leitura desses comentadores tendo em vista a discussão em torno do povo enquanto agente político, de sua relação com a ordenação da cidade, e de sua operação no interior dela, tanto por meio dos modos ordinários quanto pelos modos extraordinários, o gênero de ação que pretendemos investigar.

1.2 – A DEMOCRACIA MAQUIAVELIANA DE MCCORMICK: EMPODERAMENTO DO POVO POR INSTITUIÇÕES ESPECÍFICAS DE CLASSE

O problema da participação poliíca é um tema clássico do pensamento político ocidental, pois ele se refere ao agente político responsável pela criação de leis, pelo exercício da justiça e das magistraturas públicas, pelo funcionamento das instituições, em suma, pela ação política, por aquele que exerce a autoridade pública em um corpo social e molda sua vida política. Em seu livro *Machiavellian Democracy* (2011), John McCormick interpreta a obra de Maquiavel à luz dessa questão sob o prisma da desunião social entre dois grupos: os grandes e o povo. De acordo com o comentador, alguns cidadãos, devido a sua riqueza ou reputação, assumem o controle das instituições públicas e passam a utilizá-las para seus fins particulares em detrimento do bem comum. No entanto, em oposição às ambições desses poderosos, o povo expressa um desejo de não ser dominado, que freia os grandes. Para McCormick, esse conflito é o fio condutor do pensamento de Maquiavel, pois o florentino estava atento às ambições de cidadãos poderosos e reconhecia a necessidade de limitá-los por meio da participação popular.

Assim, contra os interesses particulares dos grandes, para o florentino, o exercício do governo não deve ser restrito a poucos, mas amplo e aberto à participação popular.

McCormick elabora os termos dessa dinâmica conflitiva já no início de seu livro ao retomar a distinção entre grandes e povo feita por Maquiavel no capítulo nove d'*O Príncipe*, segundo a qual "o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo" (MAQUIAVEL, 2010b, p. 45). Grandes e povo, portanto, configuram-se como dois grupos caracterizados por desejos distintos que os relacionam mutuamente em um embate acerca da dominação e da ausência de dominação. Nesse sentido, para McCormick, a diferença entre ambos não é apenas de motivação, de disposição ou interesses, mas de natureza, haja vista que,

> Maquiavel descreve o apetite do povo em termos finitos, enquanto ele apresenta o apetite dos grandes como inextinguível: o povo deseja "apenas"' não ser oprimido pelos poucos, um resultado que pode ser alcançado concretamente, ao passo que o apetite dos grandes de dominar é insaciável – não há um ponto no qual eles definitivamente alcançam esse objetivo (MCCORMICK, 2011, p. 24, tradução nossa).[2]

Os grandes se constituem como uma classe desejante de riquezas, bens materiais e poder político, cujo desejo não possui limites nem moderação. O povo, por sua vez, naturalmente deseja apenas refrear o domínio dos grandes sobre ele, deseja viver sem a opressão exercida pelos poderosos. Essa descrição, segundo o comentador, revelaria que a distinção de natureza entre esses dois grupos enseja uma diferença hierárquica na qual o desejo popular se coloca como moralmente superior ao dos grandes (MCCORMICK, 2011, p. 24), pois os populares não são movidos pela aquisição desenfreada, eles buscam apenas viver de modo simples e sem a interferência arbitrária das elites, ao passo que os grandes, além de desejarem dominar, não possuem limites para seu humor e empregam todos os meios necessários a fim de realizá-lo, mesmo aqueles que possam trazer prejuízos ao público.

A leitura de McCormick, portanto, distingue radicalmente povo e grandes. Eles não são apenas grupos antagônicos com interesses distintos, pois a diferença entre seus desejos engendra uma distinção moral entre eles, uma vez que o povo é mais simples e honesto, ao passo que os grandes são moralmente inferiores porque desejam dominar. Nesse sentido, o comentador assinala que essa descrição realizada por Maquiavel não é apenas o exame de um

[2] "Machiavelli describes the people's appetite in finite terms, while he presents the grandi's appetite as unquenchable: the people wish 'only' not to be oppressed by the few, an outcome that can be achieved concretely, whereas the grandi's appetite to dominate is insatiable – there is no point at which they definitively achieve this end".

observador neutro, mas integra um movimento de deslocamento de um paradigma aristocrático que considerava as elites superiores ao povo.

Para McCormick, essa operação pode ser vista de modo mais claro nos primeiros capítulos dos *Discorsi*, ao longo dos quais o florentino empreende uma reelaboração dos conceitos de povo e grandes. Segundo o comentador (MCCORMICK, 2011, p. 42), nos capítulos iniciais dessa obra, Maquiavel ainda seguiria o paradigma aristocrático, pois no segundo capítulo ele retoma uma distinção tradicional entre o regime de optimates e a oligarquia. A primeira seria uma forma política que teria em vista o bem comum porque seria governada por cidadãos proeminentes, cuja excelência moral e aptidão política os qualificariam ao exercício do poder público. A oligarquia, em contrapartida, seria uma forma corrompida derivada do regime de optimates, na qual a autoridade política caberia a poucos, e os governantes a utilizariam apenas para a realização de seus interesses próprios em detrimento do público. Assim, nesse momento Maquiavel ainda não se distanciaria do paradigma tradicional a respeito da representação dos cidadãos poderosos, uma vez que a natureza degenerada dos governantes, no caso da oligarquia, seria restrita a casos específicos e não uma característica intrínseca a toda e qualquer elite, pois as virtudes morais e políticas dos cidadãos excelentes que os autorizariam a governar não seriam postas em questão.

Entretanto, no capítulo I,3, ao se voltar aos acontecimentos que levaram à criação do Tribunato da plebe em Roma, Maquiavel começaria a se distanciar desse paradigma e a reelaborar a imagem do povo. Segundo McCormick (2011, p. 43), ao retomar esses eventos, o florentino revela que, ao contrário da opinião comum, os tribunos não foram criados devido à ambição popular por poder político, mas como uma resposta à insolência da nobreza que oprimia a plebe. Autores clássicos e membros da nobreza geralmente consideravam a plebe uma turba descontrolada e ambiciosa, causadora de tumultos para seu benefício próprio, mas esse episódio mostra que a reação do povo não se deveu a uma natureza ambiciosa ou tumultuária, e sim aos nobres, que causaram uma reação extrema por parte dos plebeus.[3] A resposta à opressão da nobreza, porém, não foi violenta e tampouco ocasionou algum prejuízo grave aos nobres ou a Roma, haja vista que os populares apenas se retiraram da cidade e se instalaram no Monte Sacro. Assim, McCormick mostra que os juízos tradicionais a respeito da plebe são fruto de preconceitos aristocráticos e não a essência do povo, pois a natureza de seu desejo é simples e suas ações são comedidas.

[3] Com efeito, para McCormick, um dos elementos que distanciaria Maquiavel da tradição republicana e fundaria sua interpretação de um "Maquiavel democrático", seria essa imagem do povo propagada por muitos autores, como Cícero (2008).

Desse modo, a retomada desse exemplo começa a deslocar um paradigma aristocrático que representava os nobres como moralmente superiores aos populares. Se antes as elites eram autorizadas a governar devido a suas aptidões morais que as distinguiria da turba, agora o povo aparece dotado de valor moral, e não como uma classe ambiciosa e tumultuária. No entanto, essa reelaboração da representação do povo ainda não é suficiente para subverter o paradigma aristocrático, uma vez que a distinção do capítulo I,2 entre optimates e oligarcas ainda não foi revista, e o caso da nobreza romana poderia ser considerado um exemplo de oligarquia, um desvio particular que não alteraria o juízo a respeito do governo dos melhores cidadãos.

Essa reavaliação das elites, no entanto, é feita logo em seguida, no arco dos capítulos I,4 e I,5, nos quais Maquiavel enuncia sua fórmula do conflito entre os dois humores, o do povo, de não ser dominado, e o dos grandes, de dominar, nos mesmos termos do capítulo nove d'*O Príncipe*. Assim, o florentino finalmente identifica os grandes à dominação e o povo à liberdade, e acaba por inverter o paradigma aristocrático que tomava a plebe como perniciosa à vida social, haja vista que, segundo McCormick,

> o povo geralmente *se abstém* de fazer algo em vez de fazer algo *ativamente*: em resposta à opressão efetiva, por exemplo, a plebe romana saiu da cidade ou deixou de se alistar para o serviço militar; eles não se engajaram em violência direta contra os grandes. Quando o povo se sente ameaçado pela possibilidade de opressão, Maquiavel sugere que seu medo pode ser amenizado pelo testemunho de um bom homem, um homem de fé – presumivelmente um nobre – em assembleias deliberativas. (MCCORMICK, 2011, pp. 44-5, tradução nossa).[4]

Logo, o povo não possui uma natureza tumultuária, violenta, avessa à ordem ou perigosa. Pelo contrário, McCormick assinala que exemplos como a criação do Tribunato da plebe revelam que os populares não agem de modo violento, visto que eles normalmente se comportam apenas reativamente por meio da recusa em realizar algo, como se alistar para ir à guerra, por exemplo. Ademais, mesmo se fosse realizar alguma ação extrema, o povo poderia perceber o mal em que incorre e refreá-la ao ouvir as palavras de um homem digno de fé. Logo, os paradigmas aristocráticos possuíam preconceitos indevidos a respeito do povo, haja vista que as ações dele não são prejudiciais ao bem público e não atentam contra a segurança da nobreza.

---

[4] "The people generally *refrain* from doing something instead of *actively* doing something: in response to actual oppression, for instance, the Roman plebs exit the city or fail to enroll for military service; they do not engage in direct violent action against the grandi. When the people feel threatened by the possibility of oppression, Machiavelli suggests that their fear can be assuaged by the testimony of a goodman, a man of faith – presumably a noble – in deliberative assemblies".

Pelo contrário, aqueles que colocam a cidade em risco são os nobres, uma vez que o traço constituinte deles é o desejo de dominar que se opõe ao desejo de não ser dominado do povo, como Maquiavel finalmente afirma no capítulo I,5 (MAQUIAVEL, 2007a, p. 24). A distinção entre optimates e oligarcas, então, é dissolvida, pois todo e qualquer cidadão proeminente em uma república é caracterizado como grande porque deseja dominar. Assim, não há uma elite com aptidões morais e políticas distinta de uma nobreza corrompida que busca apenas seus interesses próprios. Todos os poderosos são grandes e, por conseguinte, são o verdadeiro perigo para a república devido a seu humor de dominar, algo a que Maquiavel estava atento, haja vista que, segundo McCormick, o florentino "estava especialmente preocupado com a ambição e comportamento dos segmentos mais ricos e poderosos de uma república, os *grandi*, cujo apetite insaciável de oprimir os motiva a adquirir as vantagens socioeconômicas e políticas que eles gozam" (MCCORMICK, 2011, p. 92, tradução nossa).[5] Desse modo, para o comentador, Maquiavel reconhece o perigo que os mais ricos e aqueles que gozam de prestígio representam para a liberdade e o bem comum devido a seu humor insaciável que os conduz à aquisição desenfreada e à opressão.

Dessa forma, ao fim do percurso desses primeiros capítulos dos *Discorsi*, o paradigma aristocrático é subvertido pelo florentino, pois a suposta superioridade moral e política dos grandes, e a ambição do povo, revelam-se fruto de preconceitos dos poderosos. Na verdade, o grande perigo à república não são os populares, mas os grandes, pois eles não possuem nenhuma virtude que os autorize a governar, ao contrário, eles desejam dominar e, na busca de satisfazer esse humor, eles lançam a opressão sobre o povo e sobre toda a cidade. Desse modo, ao retraçar a lenta reelaboração dos conceitos de povo e grandes e a ruptura com o paradigma aristocrático empreendidas por Maquiavel, McCormick delineia as suas noções de povo e de elites (termo que ele utiliza como sinônimo de grandes). O povo não age por ambição e não busca domínio sobre outros, pois ele deseja apenas viver livre da opressão, e mesmo quando empreende alguma atitude extrema, ele pode enxergar os malefícios de suas ações e interrompê-la se alguém digno de fé mostrar o mal em que incorre. Os populares, portanto, são mais comedidos, seu desejo é simples e pode ser saciado sem prejuízos ao bem comum. Se eles incorrem em ações violentas e extremas, as causas desses comportamentos não se encontram em sua natureza, mas sim na ambição das elites, porque o povo é levado a tais atitudes apenas como forma de responder à opressão exercida contra ele. Os grandes, em

[5] "Machiavelli was especially concerned with the ambition and behavior of the wealthiest and most powerful segments of a republic, the *grandi*, whose unquenchable appetite to oppress motivates them to acquire the socioeconomic and political advantages they enjoy".

contrapartida, são os cidadãos mais ricos e proeminentes da república, definidos por um desejo insaciável de adquirir e dominar que os leva a usar de todos os meios necessários para realizá-lo, por isso eles acabam por oprimir o povo. Há, portanto, uma hierarquia moral entre essas duas classes que se estrutura na diferença de seus desejos, haja vista que o povo deseja apenas viver sem a interferência arbitrária dos grandes, ao passo que esses últimos possuem um desejo aquisitivo e insaciável que causa prejuízos à república.

No entanto, ao se referir ao desejo como fundamento das categorias de povo e grandes, McCormick parece considerar o conceito de humor como um elemento de descrição socioeconômica que se reflete no âmbito político. Segundo essa perspectiva, as classes opostas no conflito seriam ricos e pobres, favorecidos e desfavorecidos, e essa distinção socioeconômica resultaria em uma diferença política, na qual as elites ocupariam os cargos públicos enquanto o povo seria excluído da participação política. Contudo, embora Maquiavel não ignore a dimensão socioeconômica em sua investigação, acreditamos que a descrição do conflito não se deva apenas a esses traços, pois ele se estrutura segundo a dimensão política do desejo. No capítulo I,16, no contexto da discussão da reordenação de uma república por um príncipe, por exemplo, ao questionar os motivos pelos quais o povo deseja reaver a liberdade, Maquiavel afirma que uma das razões encontradas é que "uma pequena parte deles deseja ser livre para comandar, mas todos os outros, que são infinitos, desejam a liberdade para viverem em segurança" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 67). Nesse caso, a desunião entre os humores se inscreve no seio do próprio povo não por uma simples distinção de bens materiais ou de inserção social, haja vista que se tratam de condições socioeconômicas semelhantes, mas sim pela natureza eminentemente política do desejo no que diz respeito à dominação. Logo, ainda que traços sociais e econômicos estejam presentes nas categorias de povo e grandes, não é isso que as define, por isso essas coletividades não podem ser identificadas a grupos socioeconômicos em sentido estrito. Ao contrário, a natureza do desejo que as perpassa as configura como categorias políticas e, assim, as dimensões social e a econômica de uma república singular adquirem sentido político quando se compreende os humores que permeiam os agentes em conflito, como pretendemos mostrar detalhadamente na quinta seção deste capítulo.

Ademais, outro ponto a salientarmos é a distinção moral entre povo e grandes feita pelo comentador. Segundo os termos de McCormick, o povo seria moralmente superior porque seu desejo é mais comedido, suas ações não são violentas, a menos que haja alguma opressão igualmente violenta das elites. Entretanto, considerá-lo segundo esses termos seria

um retrocesso interpretativo, haja vista que, em oposição à proeminência dos cidadãos virtuosos defendida pelo pensamento político clássico, o povo seria elevado a essa posição de superioridade moral que o autorizaria a governar por seus valores, o que recolocaria o problema de um grupo que teria proeminência política e moral sobre outros.[6] Maquiavel, porém, não confere valor moral a nenhum agente político, pelo contrário, ele enfatiza as ambições e humores que perpassam a todos sem uma avaliação moralizante, pois o que está em jogo é a política como fenômeno, ou seja, como as ações e valores relacionados a ela aparecem às pessoas em determinada situação.[7] Logo, o povo não possui um valor intrínseco que o posiciona como moralmente superiores aos grandes. Se os populares são superiores em algum sentido, este só pode ser pelo seu vínculo com a liberdade, como o próprio McCormick assinala, e não porque seriam mais comedidos que os grandes, visto que, enquanto desejos, os dois humores são insaciáveis.

Entretanto, o comentador não ignora a dimensão política dos agentes. Com efeito, uma vez reconhecida a distinção de classes no interior da cidade, sua leitura se encaminha para os embates políticos entre grandes e povo no interior da república. As elites, devido a seu desejo insaciável de dominar, buscam ocupar os cargos públicos de modo a sobrepor seus interesses particulares ao bem público e, como não há limitação natural a seu desejo, para que eles não causem prejuízos ao conjunto da república, McCormick assinala que a única solução é o povo exercer um controle artificial sobre as elites por meio de leis e instituições. Assim, para o comentador, a única forma de frear o humor opressivo dos grandes é dar autoridade ao povo na ordenação da república a fim de que ele se contraponha às elites e promova a liberdade. Os populares, portanto, têm um papel central na república, como McCormick aponta ao se voltar à discussão do capítulo I,5 dos *Discursi* acerca da guarda da liberdade que determina quem é o responsável pela sustentação do regime: os grandes ou o povo (MAQUIAVEL, 2007a, p. 24). Para o comentador, o humor popular, por desejar apenas não ser dominado, é uma alternativa mais confiável para sustentar a liberdade, haja vista que suas motivações o levarão apenas a se proteger da opressão dos grandes e, assim, o povo não utilizará a autoridade pública para oprimi-los (MCCORMICK, 2011, p. 29). Desse modo, o valor moral do desejo do povo o

[6] É importante ressaltar, portanto, que Maquiavel não possui uma concepção moralizante da política, seja para considerar o povo moral ou o homem degenerado, duas interpretações correntes acerca do discurso maquiaveliano. Sobre a questão da moral em Maquiavel, Cf. Bignotto (1992; 2008)

[7] A respeito da política enquanto fenômeno, cf. Merleau-Ponty (1960).

autoriza a ser o guardião da liberdade porque, diferentemente dos grandes, os populares não utilizarão a autoridade outorgada a eles contra o bem comum.

Todavia, a guarda da liberdade, uma instituição política tão fundamental à república, deveria ser outorgada a um grupo cujo desejo é passivo? De fato, o humor popular é descrito pelo comentador como apenas reativo ao apetite dos grandes, isto é, o povo deseja ser livre da opressão e não se engaja ativamente nessa busca a menos que seja premido a isso por ações dos grandes. Segundo o paradigma aristocrático, essa passividade seria uma das razões para não se conferir um lugar central ao povo no arranjo institucional da república, visto que ele não teria uma disposição ativa para o governo, ou seja, aptidões e qualidades necessárias ao exercício da autoridade. Entretanto, McCormick aponta que a passividade natural do desejo do povo é uma dimensão abstrata de sua condição, pois, segundo ele, na dinâmica política da república o povo está constantemente em conflito com os grandes e, assim, "o apetite dos grandes de oprimir serve como uma constante fagulha para acender o humor do povo de viver livre da opressão e frequentemente o induz a transformar sua postura natural de refrear para uma postura política de contra-ataque" (MCCORMICK, 2011, p. 29, tradução nossa).[8] O desejo popular, portanto, possui uma dupla dimensão. Naturalmente, o povo deseja viver livre da opressão dos grandes, sem o domínio arbitrário das elites, porém essa postura não se verifica na política concreta porque os grandes oprimem o povo e fazem com que sua postura passiva e reativa adquira uma disposição ativa de defesa da liberdade segundo a dinâmica das lutas e dos embates políticos no interior da república. Logo, embora o desejo popular apresente uma passividade natural, no interior do ordenamento da república ele se torna politicamente ativo e se engaja na defesa e na promoção da liberdade.[9]

Assim, a interpretação de McCormick se centra em uma análise de como o povo se contrapõe ao humor dos grandes ao se empoderar politicamente no interior de instituições públicas, como no caso de Roma. Para o comentador, essa cidade foi eleita como modelo por Maquiavel porque sua constituição era formada por ordenações inclusivas que permitiam a participação popular, pois ela possuía "um poder principesco domesticado nos cônsules, um

[8] "The grandi's appetite to oppress serves as a constant spark to ignite the people's humor to live free of oppression and it often induces them to transform their natural posture of refrain to a political posture of counter attack".

[9] Adverse vai ao encontro da proposta de McCormick a respeito da positivação do desejo do povo pela participação nas magistraturas públicas, pois, segundo o filósofo brasileiro, "ser guardião da liberdade implicava, portanto, o direito de exercer o poder, seja por via representativa, seja por via direta. O reconhecimento (ou concessão) desse direito satisfaz, no âmbito institucional, o desejo de participação na vida pública" (ADVERSE, 2007, p. 41). A interpretação de Adverse será discutida em maior detalhe na quinta seção deste capítulo.

poder aristocrático de algum modo moderado no Senado, e um poder popular indiretamente refletido pelos tribunos da plebe e diretamente corporificado nas assembleias dos cidadãos" (MCCORMICK, 2011, p. 31, tradução nossa).[10] Nesse sentido, em sua descrição das ordenações romanas, McCormick assinala não apenas a partilha da autoridade pública em diferentes instâncias, mas sobretudo a inserção do povo no governo pelo exercício indireto da autoridade por meio dos tribunos e pelo exercício direto da autoridade pela reunião e deliberação em assembleias e julgamentos. O modelo romano, portanto, revela para o comentador a preferência de Maquiavel por uma república popularmente inclusiva, na qual o povo tem autoridade pública e exerce o governo, pois essa ampla participação popular possibilita o empoderamento (*empowerment*) do povo por meio das instituições para refrear a dominação dos grandes, como mostra o caso do julgamento de Coriolano (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 33-4).

Quando Roma passou por um período de escassez de alimentos e o Senado ordenou que se trouxessem cereais da Sicília, Coriolano declarou aos senadores a intenção de privar a plebe de alimento como forma de se vingar dela pela autoridade que ela conquistara recentemente pela instituição do Tribunato. Ao saber da intenção do senador, o povo acorreu ao Senado para confrontar Coriolano, mas, antes que os plebeus incorressem em alguma violência, os tribunos intercederam e o levaram a julgamento. Desse modo, em face de uma ação que atentava contra sua vida, a privação de alimentos, a plebe se insurgiu e poderia ter matado Coriolano, mas como existiam instituições públicas de mediação e julgamento, o caso foi resolvido sem violências e prejuízos ao bem público.

Esse exemplo mostra a diferença entre os modos ordinários e extraordinários em uma república, pois, segundo McCormick, sem o Tribunato, os populares teriam recorrido a meios extraordinários, ou seja, violentos, a fim de refrear Coriolano, mas como os Tribunos intercederam e o intimaram ele foi julgado pelo povo formalmente reunido. O comentador, então, estabelece uma distinção entre modos ordinários e extraordinários, visto que, segundo ele, "no interior de tais limites constitucionais, Maquiavel sugere, o povo não age mais como uma massa de indivíduos privados, mas constitui um corpo público de cidadãos legalmente empoderados" (MCCORMICK, 2011, p. 68, tradução nossa).[11] Dentro das instituições o povo está politicamente empoderado pelo ordenamento político e legal da república, e torna-se,

[10] "A tamed princely power in the consuls, a somewhat chastened aristocratic power in the senate, and an insurgent popular power indirectly reflected by the tribunes of the plebs and directly embodied in the citizen assemblies".
[11] "Within such institutional confines, Machiavelli suggests, the people no longer act as a mass of private individuals but rather constitute a public body of legally empowered citizens".

assim, sujeito político, o que o distingue de uma massa de indivíduos que busca realizar seus interesses particulares sem o amparo da lei. Logo, para McCormick, a entrada do povo nas instituições promove a liberdade não apenas como forma de limitação dos grandes, mas também como modo ordinário no qual o povo se faz sujeito político e promove a liberdade porque age de acordo com as leis, e não segundo seu arbítrio. Assim, é necessário que o povo seja ordenado pelas leis para atuar politicamente no discernimento do que é melhor para a república, uma vez que, segundo McCormick, "quando a república empodera o povo para distinguir rumor e fato, esse empoderamento não apenas serve para esclarecer o povo, mas a república se beneficia da resolução rápida de disputas partidárias e da punição definitiva de criminosos políticos" (MCCORMICK, 2011, p. 69, tradução nossa).[12] Reunido formalmente em um espaço público e inclusivo de discussão e deliberação, o povo pode distinguir o que é rumor do que é fato para discernir a melhor ação política. Ao contrário, se permanece apenas no terreno da mera opinião, sem confrontar argumentos e verificar fatos, o povo é levado a agir com base nos rumores e acaba por ocasionar prejuízos à república. Logo, os modos ordinários e a inserção política do povo nas magistraturas são essenciais à liberdade, pois apenas assim é possível refrear os grandes e impedir as ações extremas dos populares contra aqueles que os oprimem.

Desse modo, a interpretação do comentador estabelece uma distinção radical entre os modos ordinários e os extraordinários, visto que esse último gênero de ação é violento e arbitrário, ao contrário daquele que segue as leis e ordenações públicas. Nesse sentido, para McCormick, o povo só é povo no interior das magistraturas, ele é um agente político que promove a liberdade apenas no interior das instituições públicas, ou seja, quando exerce o governo e está empoderado pelo ordenamento legal e político. Do contrário ele é apenas uma multidão, uma turba de particulares que persegue seus interesses próprios.

Todavia, quando se refere a algumas ações da plebe que construíram a liberdade romana, o comentador desconsidera o caráter extraordinário delas, como na criação dos tribunos ou na expulsão dos Tarquínios. Nesses casos, o comentador assinala que a ordenação militar da cidade tornou essas ações possíveis dentro dos modos ordinários, visto que, segundo ele,

[12] "When a republic empowers the people to distinguish rumor from fact, not only does this empowerment serve to enlighten the people, but the republic benefits from the expeditious settling of partisans disputes and the definitive punishment of political criminals".

> com os meios militares disponibilizados a eles por Rômulo, o povo romano participou ativamente da eliminação da monarquia e da eventual criação do Tribunato. A organização civil-militar dos plebeus pelos reis, portanto, possibilitou aos primeiros empregar influência contra os nobres para garantir a eles salvaguardas institucionais sobre a liberdade popular. (MCCORMICK, 2011, p. 33, tradução nossa).[13]

Uma vez armada pelos reis e incluída no âmbito ordinário da vida política de Roma, a plebe teria adquirido autoridade para se contrapor à nobreza quando ela se tornou insolente, por isso, segundo o comentador, as ações da plebe estariam de acordo com os modos ordinários da república porque a "ordenação militar da vida plebeia instila o tipo de disciplina que permitiu ao povo se retirar da cidade nesses dois episódios sem se engajar em saques escandalosos ou violência excessiva" (MCCORMICK, 2011, p. 33, tradução nossa).[14] No entanto, ainda que a plebe romana integrasse o exército, a expulsão dos reis Tarquínios e a retirada para o Monte Sacro na instituição do Tribunato não eram ações previstas nos modos ordinários da república. Pelo contrário, essas ações foram extraordinárias porque se voltaram contra um ordenamento existente, ou seja, foram uma invenção da plebe para se opor à nobreza visto que os caminho legais e ordinários eram insuficientes para garantir a liberdade. Logo, ainda que o povo fosse organizado segundo uma instituição militar, ele não agiu por meio dessas ordenações, ao contrário, a plebe se rebelou contra a hierarquia dessa ordenação e se empoderou ao se opor às vias ordinárias. McCormick, portanto, parece desconsiderar o caráter extraordinário de episódios nos quais a lei não foi suficiente para responder às exigências da situação e foi necessário empreender uma ação que estava fora do âmbito legal e que investia contra a ordenação existente para revogá-la. A questão, portanto, é: quando a plebe age como povo? O povo só se tornaria agente político no interior das instituições e, para tanto, como adentraria esses modos extraordinários?

A interpretação de McCormick, como dito, associa a ação extraordinária à violência e à ausência de instâncias públicas de empoderamento popular, e reconhece que o povo existe apenas na medida em que está inserido nessas instituições, por isso o comentador parece desconsiderar o extraordinário e propor uma leitura do pensamento de Maquiavel sob um ponto de vista estritamente institucional. Com efeito, seu comentário privilegia uma investigação do funcionamento das instituições políticas, ou seja, como a política se desenrola

[13] "With the military means made available to them by Romulus, the Roman people actively participate in the elimination of the monarchy and the eventual creation of the tribunate. The civic-military organization of the plebeians by the kings thus enables the former to apply leverage against the nobles to grant them institutional safeguards on popular liberty".

[14] "The military ordering of plebeian life instills the kind of discipline that enabled the people to withdraw from the city in these two episodes without engaging in egregious looting or excessive violence".

no âmbito ordinário do governo, uma vez que é dentro das instituições que o povo se torna ator político apto a se contrapor ao domínio das elites. Nesse sentido, a questão, para McCormick, é constituir uma república na qual os populares tenham participação ampla e ativa para se tornarem atores fundamentais da vida política por meio da criação de leis, de julgamentos e da eleição de magistrados. Assim, para garantir a inserção desse sujeito político nas instâncias públicas, o comentador defende a existência de mecanismos que permitam a participação ativa do povo, como sorteios aleatórios e instituições específicas de classe (*class-specific institutions*) (MCCORMICK, 2011, p. 92, tradução nossa).

Para McCormick, o grande exemplo é o caso de *virtù* evocado por Maquiavel em seus *Discorsi*, a saber, Roma, pois nela o povo adquiria papel ativo na república por meio dos Tribunos da plebe e das assembleias populares, as quais se constituíam como instâncias públicas exclusivas para o povo. Nessas instâncias, a plebe se reunia formalmente e discutia os temas políticos da república, ou seja, exercia diretamente a autoridade pública para se contrapor às elites, pois, segundo McCormick,

> o povo deve impor mais do que simples restrições negativas sobre a elite que governa; ele deve fazer muito mais do que simplesmente restringir-se a se engajar no governo. Por meio dos tribunos e em suas assembleias, Maquiavel demonstra de maneira inequívoca que os plebeus participam do governo (MCCORMICK, 2011, p. 94, tradução nossa).[15]

Empoderado no interior de instituições, nas quais discute e delibera os problemas políticos da república, o povo muda sua disposição meramente passiva e de refreamento para uma postura ativa de participação política efetiva. Por meio dessa atuação institucional, os populares propõem leis, realizam julgamentos, refinam suas opiniões, elegem magistrados, em suma, participam do exercício da autoridade pública e, assim, empoderados pela ordenação legal e política, podem se contrapor à opressão das elites e restringir sua ambição, ou seja, promover a liberdade.

Desse modo, para McCormick, o povo é o elemento central da vida política porque ele é o sujeito que constitui a liberdade em sua atividade de oposição aos grandes. Nesse sentido, o comentador assinala que o pensamento de Maquiavel defende um governo popular e democrático em contraposição aos defensores da aristocracia, pois, segundo McCormick,

> a teoria do governo popular de Maquiavel difere significativamente dos advogados do *governo stretto* que o precederam (e.g. Aristóteles e Cícero),

[15] "They must impose more than simply negative constraints on the elites who rule; they must do much more than simply refrain from engaging in rule themselves. Through the tribunes and in their assemblies, Machiavelli demonstrates unequivocally that plebeians participate in rule".

> daqueles que dominaram seu meio político (i.e., Bruni e Guicciardini), assim como daqueles teóricos democratas minimalistas ou estritamente eleitorais (e.g. Madison e Schumpeter), os quais moldaram nosso entendimento de repúblicas depois do século XVIII (MCCORMICK, 2011, p. 142, tradução nossa).[16]

Em oposição aos defensores das elites, Maquiavel teria defendido, segundo McCormick, um *governo largo*, a inserção do povo nas instituições para a expressão de seu desejo de não ser dominado a fim de conter a ambição dos grandes e, desse modo, a proposta do florentino se coadunaria com uma democracia, uma forma de governo inclusiva.[17] Assim, para o comentador, a proposta democrática de Maquiavel se caracteriza pelo exercício efetivo das magistraturas pelo povo, por um arranjo institucional que o permita adentrar o governo e exercer, de fato, o poder político para frear o desejo dos grandes.

Contudo, resta a dúvida de como a plebe adentra essas instituições para exercer ativamente alguma função pública. Afinal, como o povo poderia adentrar as instituições se, fora delas, ele ainda não é politicamente empoderado? Nos referimos anteriormente ao caso da criação do Tribunato da plebe e levantamos algumas dificuldades com relação à leitura do comentador, pois a instituição dos Tribunos não dependeu exclusivamente de meios ordinários, de modo que cabe a pergunta: é possível pensar a atuação e o empoderamento da plebe apenas pelos modos ordinários?

1.3 – O EVENTO REPUBLICANO DE VATTER: O DESEJO DE LIBERDADE COMO NÃO-GOVERNO

As leituras da obra de Maquiavel que destacam a liberdade como o conceito central de seu pensamento geralmente a associam à lei, pois a ordenação da república seria um modo de moldar a conduta dos indivíduos tendo em vista o bem comum. Assim, os comentadores que seguem essa via normalmente estabelecem uma relação positiva e simétrica entre liberdade e lei, haja vista que a primeira depende da segunda.[18] Entretanto, em seu livro *Between Form and Event* (2014), Miguel Vatter questiona essa relação comumente aceita, pois, para ele, a lei

[16] "Machiavelli's theory of popular government differs significantly from the aristocratic advocates of governo stretto who preceded him (e.g., Aristotle and Cicero), from those who dominated the political discourse of his milieu (i.e., Bruni and Guicciardini), as well from the strictly electoral or minimalist democratic theorists (e.g., Madison and Schumpeter) who shaped our understanding of post-eighteenth-century republics".

[17] Com efeito, para McCormick, esse é o ponto de distância entre Maquiavel e outros teóricos da tradição do pensamento político, sejam anteriores, contemporâneos ou posteriores ao florentino. Cf., particularmente, o penúltimo capítulo de McCormick (2011), no qual o comentador dialoga com pensadores republicanos como Cícero, Bruni, Guicciardini e Petit para criticar suas propostas como popularmente excludentes e, portanto, não-democráticas.

[18] Talvez o comentário mais clássico a esse respeito seja o de Skinner (2000).

sempre envolve algum grau de dominação e por isso ela não poderia promover a liberdade. Assim, para o comentador, a vida livre não dependeria do estabelecimento de uma forma política perfeita que mantenha a obediência dos cidadãos e os conforme à ação exemplar, visto que que a liberdade ultrapassa a lei instituída e se efetiva por meio de eventos de questionamento e reordenação das instâncias de governo pelos quais a distinção entre governantes e governados é suspensa. A leitura de Vatter, portanto, se insere de modo polêmico no debate em torno da liberdade na obra de Maquiavel, uma vez que ele busca compreendê-la não por meio da lei, e sim por em eventos extra-constitucionais de subversão da ordem instituída.

Nesse sentido, o comentador se refere a uma questão central da política, a saber, a relação entre leis e ação, entre "forma" e "evento" nos termos de Vatter[19], duas instâncias distintas porque a forma, segundo o comentador, "é separada, em maior ou menor grau, do indivíduo que ela representa, hipostasiada na necessidade do gênero ou essência" (VATTER, 2014, p. 37, tradução nossa),[20] enquanto o evento é um acontecimento no qual o sujeito se relaciona com algo que vem "de algum lugar que jaz fora do sujeito e o rodeia: essas são as circunstâncias e elas são indefinidas" (VATTER, 2014, p. 38, tradução nossa).[21] Assim, o domínio da forma está para além das circunstâncias imediatas do evento, ou seja, da materialidade e contingência dos fenômenos do mundo, pois ele se relaciona ao âmbito do pensamento que apreende essa materialidade por meio de categorias universais e necessárias. O terreno do evento, em contrapartida, refere-se ao domínio de fenômenos nos quais ocorre um encontro entre sujeito e circunstâncias indefinidas, por isso ele está associado ao acaso e ao fortuito. Forma e evento, portanto, são dois domínios heterogêneos com características próprias. Contudo, eles se comunicam mutuamente porque a política busca relacionar leis e acontecimentos para organizar a materialidade e a concretude da vida social. Desse modo, essa comunicação pode se realizar sob duas formas, visto que, segundo Vatter,

> ou a ação se molda em formas puras e necessárias que permanecem sem ser afetadas por eventos, e o acesso a essas formas é possível apenas por meio da contemplação e da teoria, ou a ação escolhe se engajar nas circunstâncias,

[19] Vatter retoma essas noções do trabalho de Diano (1993).
[20] "The form is ultimately detached, to a greater or lesser degree, from the individual which instantiates it, and is hypostasized into the necessity of the genus or essence".
[21] "Every event is felt to come from somewhere that lies outside of the subject and surrounds it: these are its circumstances, and they are indefinite".

> nos eventos, em vista de mudá-los para abrir um espaço para a ação humana em que a necessidade não entre (VATTER, 2014, p. 39, tradução nossa).[22]

No primeiro caso a forma tem primazia sobre o evento, pois a ação política é tomada segundo categorias universais que expulsam o acaso da racionalidade política. Ao subsumir o encontro entre circunstâncias e sujeitos a categorias universais e necessárias, o domínio da forma tenta tornar o evento completamente inteligível e, portanto, controlável *a priori*. Em contrapartida, quando o evento tem primazia sobre a forma, reconhece-se a instabilidade da ordenação em meio à variação dos acontecimentos e a necessidade da transformação permanente da forma política ao longo do tempo. Assim, para Vatter, essa diferença se refere à distinção entre antigos e modernos: a primazia da forma estaria associada ao pensamento político antigo, uma vez que ele operaria por meio de categorias universais na tentativa de subsumir, em maior ou menor grau, a vida política a esses conceitos, enquanto a primazia do evento seria característica do pensamento político moderno, o qual reconheceria a contingência inerente em que a política se desenrola e a necessidade da reordenação histórica dos regimes como processo essencial à vida política.[23] Logo, a diferença entre antigos e modernos seria o modo de pensar a primazia entre os dois domínios, de se considerar a ação política e, de maneira mais ampla, de se conceber a própria vida política.

Nesse sentido, Vatter retoma a questão acerca da modernidade de Maquiavel, tema que tem ocupado diversos comentadores. O florentino se situa em um momento de transição de um período clássico para a Modernidade, por isso a interpretação de sua obra sempre levanta questões acerca de sua posição nessa mudança, pois para alguns ele está atrelado aos temas e preocupações da Antiguidade, ao passo que para outros o discurso maquiaveliano abre um campo de pensamento eminentemente moderno. John Pocock (1975) e Quentin Skinner (1996), por exemplo, consideram que o discurso maquiaveliano se encontra em continuidade, respectivamente, com a tradição grega e com a romana, de modo que, embora o autor possua uma originalidade, ela é mitigada porque ele se insere em um movimento maior que compreende problemas e conceitos de tradições que compreendem outros autores. Claude

---

[22] "Either action models itself on pure and necessary forms that remain unaffected by events, and access to these forms is available only through contemplation and theory, or action chooses to engage the circumstances, the events, in view of changing them, in order to win a space for human freedom in which necessity does not enter." A diferença entre a primazia desses domínios também se relaciona à interpretação de Vatter acerca da distinção entre a *vita contemplativa* e a *vitaactiva*, ou seja, um modo de ação que preza a reflexão segundo categorias universais que guiam a política, e outro que age em meio às circunstâncias. Cf. Vatter, 2000, p. 39.

[23] Ao longo do primeiro capítulo da primeira parte de seu livro, "The Priority of Form over Event in the Ancients", Vatter descreve como pensadores clássicos antigos pretendiam estabelecer uma forma política para subsumir os acidentes a esses modelos e, assim, expulsar o acaso e a contingência da prática política. Cf. Vatter (2000).

Lefort (1972), por sua vez, reconhece a modernidade de Maquiavel pela reelaboração empreendida pelo florentino de temas, conceitos e problemas da tradição, sobretudo pela sua consideração do conflito social. Desse modo, para o filósofo francês, ao se distanciar das perspectivas políticas tradicionais, Maquiavel inaugura a Modernidade política e abre um campo de pensamento que seria percorrido posteriormente por outros autores.

Assim, a questão em torno da modernidade de Maquiavel é um campo de discussão aberto e, nesse debate, Vatter se posiciona em favor da modernidade do florentino e de sua ruptura com o pensamento antigo. Para o comentador, a mudança do paradigma antigo para o moderno se encontra no pensamento de Maquiavel porque o discurso do florentino recusa a primazia da forma e encontra no domínio do evento as bases para uma concepção original de vida livre (*vivere libero*), uma que não se baseia em formas universais e necessárias. Todavia, isso não significa que Maquiavel ignore a forma política ou a reduza a um plano secundário em sua obra. Pelo contrário, Vatter mostra que o florentino descreve uma dinâmica entre forma e evento que revela como a vida política (*vivere politico*) se distende entre esses dois domínios, de modo que, segundo o comentador, haveria três modulações dessa relação: o estado natural, o regime misto e o corpo misto, dentre as quais as duas primeiras se referem a modos de primazia da forma e a segunda, à do evento.

Essas modulações seriam descritas por Maquiavel nos capítulos iniciais de seus *Discorsi*, e a primeira delas, o estado natural, seria abordado pelo florentino em I,2, quando ele retoma o ciclo de transformação de regimes. De acordo com uma tradição clássica do pensamento político ocidental, existem seis formas de governo que se sucedem ao longo de um ciclo, das quais três são retas porque têm em vista o bem comum – monarquia, regime de optimates e regime popular –, enquanto três são corrompidas porque os governantes têm em vista apenas seus interesses privados – tirania, oligarquia e licença (MAQUIAVEL, 2007a, p. 14). Nesse ciclo, a monarquia se corrompe em tirania, a qual passa, em seguida, à aristocracia, que se degenera em oligarquia, até que se chega, por fim, ao regime popular que se corrompe e se torna licencioso. Assim, cada forma corrompida corresponde à degeneração de uma forma reta, e a distinção entre elas se estabeleceria com base no critério do bem público, pois, independentemente do número de governantes, monarquia, regime de optimates e popular têm em vista o bem comum, ao passo que tirania, oligarquia e regime licencioso são orientados apenas pelos interesses privados dos governantes.

Todavia, segundo Vatter, Maquiavel não retoma a discussão acerca desse ciclo de transformação dos regimes para aceitar essa concepção de justiça baseada no bem comum, mas sim para revelar a falsidade desse critério. Com efeito, o princípio para a escolha do primeiro governante não é a justiça enquanto um valor moral, mas o poder que ele possui para proteger os outros membros do corpo social, e desse princípio se origina a lei, cujo critério é o que pode causar bem ou mal ao governante e, portanto, poderia ser pernicioso a seus súditos (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 14-5). Logo, para Vatter, a ordenação das formas simples se fundamenta na força e por isso ele as denomina estado de natureza ou sistema monárquico, haja vista que, nessa modulação da forma política, "uma univocidade de governo (*mono-archein*) é o resultado de um sistema em que leis são feitas para identificar e excluir toda fonte de negatividade dirigida a quem quer que esteja no poder, isto é, a quem quer que detenha o maior poder" (VATTER, 2014, p. 61, tradução nossa).[24] O sistema monárquico se constitui como uma forma institucional em que um único (*mono*) princípio (*arche*), a força, governa o corpo social de modo absoluto e exclui qualquer contestação ao comando, ou seja, toda forma de força que se oponha a quem estiver no lugar de poder. Desse modo, para Vatter, todas as seis formas simples são monárquicas independentemente da quantidade de ocupantes do governo – um, poucos ou muitos – ou do critério do bem comum, visto que nesses regimes a forma política se baseia no princípio absoluto da força do governante (ou governantes). Assim, no sistema monárquico a forma impõe um princípio único e absoluto para controlar a vida política e impor a divisão entre governantes e governados ao mesmo tempo em que exclui toda força contrária ao governo e a coloca na ilegalidade.

Esse fundamento das formas simples, contudo, revela-se a causa de sua instabilidade e da sua corrupção, pois, segundo Vatter, ao estabelecer um princípio único à vida política baseado na força, o sistema monárquico enfraquece seu próprio fundamento, visto que "suas leis repetidamente excluem o princípio delas, ou seja, o princípio ou governo da lei e ordem em virtude de sua identificação e expulsão do que é contrário à própria força, isto é, a própria 'força' da lei" (VATTER, 2014, p. 62).[25] Por excluir as forças contrárias ao governo e associá-las à ilegalidade, a força nega a si própria enquanto fundamento do governo e, assim, gera uma transição indefinida de regimes ao longo de um ciclo, pois cada forma de governo se institui contra a imposição de força do regime precedente. Desse modo, as formas simples são

[24] "A univocity of rule (*mono-archein*) is the result of a system in which laws are made to identify and exclude every source of negativity directed at whoever is in power, i. e., whoever holds the greatest might".
[25] "Its laws repeatedly exclude their own principle, namely, the principle or rule of law and order, in virtue of their identification and expulsion of what is counter to pure might, i. e., the 'force' of law itself".

definidas por Vatter como estados naturais porque elas são incapazes de interiorizar forças contrárias em uma forma estável. Pelo contrário, ao pretender impor a força como princípio absoluto para controlar os acontecimentos inerentes à vida política, esse princípio mostra-se fonte de instabilidade do regime e da sua incapacidade de subsumir os acidentes, ou seja, as forças contrárias ao regime.

Nesse sentido, para que forças contrárias coexistam sob uma mesma forma, a segunda modulação da relação entre forma e evento busca integrar a diferença em seu seio em um governo misto, no qual as diferentes partes da cidade integrem o governo. Para Vatter, essa modulação ainda se opera segundo a primazia da forma sobre o evento, pois a multiplicidade da vida política está sob o princípio da lei, como o comentador mostra ao tratar da fundação do corpo social. Este é um momento central para a cidade, pois nele o legislador-fundador semeia os princípios organizadores da vida civil aos quais as leis ordenadas ao longo da vida do estado sempre se voltam. Nesse sentido, segundo Maquiavel (2007a, pp. 41-2, tradução nossa), o legislador que tenha em vista o bem comum deve assumir, em um primeiro momento, uma autoridade absoluta para si em detrimento dos muitos, porque a diversidade de opiniões deles não poderia promover um princípio que orientasse a cidade para o bem público. No entanto, após o ato fundador, o legislador deve abrir mão de sua autoridade e cedê-la aos muitos, os quais se tornam, assim, responsáveis pela sustentação do regime, pois ele sozinho não seria capaz de manter as ordenações instituídas. Logo, ao momento de fundação, no qual o indivíduo detém sozinho a autoridade, segue-se o momento de sustentação e manutenção do regime, tarefa dos muitos que partilham a autoridade pública.

Segundo Vatter, a descrição desse processo revela que, para Maquiavel, o legislador-fundador é apenas uma função do sistema de leis estabelecido, e não um princípio absoluto, pois sua posição no ato de fundação é relativa à dos muitos, de modo que "ao se excluírem da possibilidade de serem fundadores, os 'muitos' em questão se excluem da violência inerente ao primeiro estabelecimento da forma política para ascender ao ponto de vista da autoridade, de uma forma de dominação, ou de governo, não-violenta e rotinizada" (VATTER, 2014, p. 69, tradução nossa).[26] Desse modo, para o comentador a fundação é um ato isolado no qual o legislador-fundador porta a autoridade absoluta para ordenar leis e instituições, porém esse momento corresponde ao da manutenção, no qual os muitos se tornam responsáveis pela

[26] "By cutting themselves off from the possibility of being founders, the 'many' in question cut themselves off from the violence inherent in the first establishment of political form in order to accede to the standpoint of authority, of a non-violent legal and routinized form of domination or rule".

sustentação e cristalização dos princípios semeados na fundação. A força, portanto, deixa de ser o princípio da forma quando o fundador abre mão da autoridade única em prol dos muitos, os quais compartilham o poder sem o recurso a ela, ou seja, à violência nua.

Em Roma, por exemplo, Rômulo tomou para si uma autoridade absoluta, mas abriu mão dela e a compartilhou ao instituir um Senado para governar junto consigo, enquanto em Esparta Licurgo instituiu um regime misto das três formas retas de governo e deu a cada parte o que lhe cabia nos negócios públicos. Em ambos os casos, ao superarem a lógica das formas simples e se configurarem como regimes mistos, esses estados atingiram maior estabilidade, visto que, de acordo com Maquiavel, nessa constituição as partes integrantes do governo tomavam conta umas das outras (MAQUIAVEL, 2007a, p. 17). Desse modo, o regime misto adquire um equilíbrio institucional entre as partes porque nenhuma delas ocupa o lugar do poder, visto que, segundo Vatter "esse tipo de unidade política, que se institui ao dar origem a uma multiplicidade sobre a qual ela governa, só é possível se a instância da lei ocupa o lugar do monarca que Maquiavel introduziu em sua discussão dos ciclos de constituição" (VATTER, 2014, p. 75, tradução nossa).[27] Logo, quando a lei exclui a força e ocupa o lugar do poder, nenhuma das partes da cidade é capaz de exercer sua força em detrimento das outras. Pelo contrário, há uma estabilidade entre elas, algo que não é mais caracterizado pelo poder bruto, mas sim pela autoridade, a maneira pela qual o regime misto estabelece uma concórdia entre as partes da cidade baseada no respeito às leis como instância reguladora da vida política. Assim, segundo Vatter, essa segunda modulação da relação entre os domínios da forma e do evento se define como um sistema de autoridade, porque, segundo Vatter, esta

> pode ser definida como a força pertencente a um comando que exige obediência sem coerção, sem o uso da violência. A natureza prudencial do arranjo concebido pelo legislador-fundador consiste em organizar cada força de dominação contra as outras de modo que a força de cada parte seja moderada pela das outras. Esse arranjo é aceito por todas as forças em questão, por todas as partes da cidade no que equivale a uma instância fundamental de unanimidade ou concórdia (*homonoia*, *concordia*) (VATTER, 2014, p. 76, tradução nossa).[28]

Ao integrar diferentes partes da cidade no governo, o regime misto alcança estabilidade por meio do respeito às leis e da autoridade porque as diferentes forças que permeiam a cidade

[27] "This kind of political unity, instituting itself by giving rise to a multiplicity over which it rules, is only possible if the instance of the law occupies the place of the monarch that Machiavelli introduced in his discussion of the cycle of constitutions".

[28] "Authority can be defined as that force pertaining to a command which demands obedience without coercion, without the use of violence. The prudential nature of the arrangement conceived by the founder-legislator consists in setting against each other the forces of dominations o that the might of each part is moderated by that of the others. This arrangement is accepted by all the forces at issue, by all the parts of the city, in what amounts to a fundamental instance of unanimity or concord (*homonoia*, *concordia*)".

são institucionalizadas no governo e integram uma forma política na qual elas se vigiam entre si para que nenhuma se sobreponha às outras. O regime misto, portanto, se constitui como governo de leis e como sistema de autoridade, uma vez que o respeito à sacralidade da lei, que está acima das partes da cidade, é o que organiza a vida política e cria uma estabilidade para a forma política.

Desse modo, para Vatter, tanto no sistema monárquico quanto no de autoridade a forma imprime um princípio de governo e de domínio sobre a vida política, a saber, a divisão entre governantes e governados. No caso do estado natural, a força serve de critério para definir quem ocupa o lugar do poder e quem está excluído dele, enquanto no governo das leis a autoridade estabelece uma harmonia entre as diferentes partes da cidade com base no respeito às leis que organizam a vida política e ditam quem governa e quem é governado. A forma política, portanto, instaura um princípio de governo que estabelece relações de comando e obediência que atribuem aos sujeitos políticos os seus devidos lugares no interior da lógica do estado. Logo, para Vatter, essas modulações são incapazes de realizar a liberdade porque, na medida em que a distinção entre governantes e governados é o princípio organizador dessas modulações e essa distinção não pode ser suspensa sem que o próprio estado se arruíne, os excluídos do governo se mantêm em sua posição de dominados e qualquer tentativa de contestação dessa ordem é associada à ilegalidade.

No estado natural, a lei se fundamenta na força do mais poderoso, mas isso sempre exclui grupos antagônicos e os lança na posição de obediência. Ainda que outro grupo tome o estado, ele retoma essa lógica de exclusão, e o ciclo segue esse movimento contínuo de distinção entre o indivíduo ou grupo mais forte e os excluídos do governo. O sistema de autoridade, por sua vez, alcança estabilidade ao integrar diferentes partes da cidade no regime misto, porém ele é incapaz de alcançar a vida livre, porque, segundo Vatter,

> o status soberano dado à lei nesse sistema implica que ela não pode se comandar a não comandar; a lei não pode servir como o fundamento para uma interrupção de seu comando. Ao assumir o "lugar do monarca," a lei regula a força e torna a dominação legítima, mas ela não pode questionar nem a força nem a dominação. A lei não pode reconhecer uma situação em que não haja dominação e, portanto, uma situação na qual ela não possa se aplicar (VATTER, 2014, p. 92, tradução nossa).[29]

[29] "The sovereign status given to the law in this system entails that the law cannot possibly command itself not to command; the law cannot serve as the ground for an interruption of its command. By taking the 'place of the monarch', the law regulates force and make domination legitimate, but it does not and cannot call into question either force or domination. The law cannot recognize a situation in which there is no domination, and thus a situation to which it cannot apply".

A lei, por sua natureza de organizar a vida política em uma lógica de governo, entre governantes e governados, não pode se identificar à liberdade. Logo, para Vatter, a lei não produz a liberdade e, por conseguinte, nenhuma das formas do estado antigo alcança a vida livre, haja vista que a primazia da forma sobre o evento encerra a materialidade da vida política no interior de categorias universais e necessárias que a organizam por meio da distinção entre quem governa e quem é governado.

Essa tentativa de conformação da materialidade da vida por meio de formas imutáveis, porém, revela seus limites, pois, segundo o comentador, a vida política não se reduz a instâncias reguladoras de comando e obediência. Pelo contrário, há algo no domínio do evento que sempre transborda a forma política e não pode ser controlado por ela, como Vatter mostra ao se voltar à investigação de Maquiavel sobre a República Romana, a terceira modulação da relação entre forma e evento.

Diferentemente de Esparta, cujas ordenações foram instituídas por Licurgo em sua fundação e se mantiveram assim por oitocentos anos sem alterações, Roma reordenou-se ao longo do tempo segundo o acaso e os acontecimentos que lhe sobrevieram (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 17-8). Nesse sentido, ao contrário das leis e ordenações espartanas, o estado romano estava sujeito a mudanças segundo as circunstâncias em que estava inserido, ou seja, não havia um princípio absoluto da forma política em Roma. Pelo contrário, Vatter assinala que o acaso, a indeterminação dos acontecimentos, introduziu-se como elemento constituinte da vida política romana com a expulsão dos reis Tarquínios por Júnio Bruto. Esse ato de destituição dos monarcas, que pôs fim ao sistema de autoridade e deu início à vida republicana em Roma, se opôs à lei e ao princípio de autoridade que sustentava sua ordenação, ou seja, foi uma ação extraordinária que rompeu a hegemonia da forma política e mostrou que a contingência dos acontecimentos é inerente à vida política, pois, segundo Vatter,

> a ação de Bruto põe diretamente em questão a ideia de que o governo das leis é o único princípio da vida política. A irrupção do acaso como um fator político, portanto, expressa uma nova situação histórica na qual a lei não é mais monárquica (*mon-archial*) na qual ela não tem mais controle exclusivo sobre a prática do governo e o exercício da dominação (VATTER, 2014, p. 92, tradução nossa).[30]

[30] "The action of Brutus directly calls into question the idea that the rule of laws is the sole principle of political life. The irruption of chance as a political factor thus express a new historical situation in which the law is no longer mon-archial, in which it no longer has sole control over the practice of rule and the exercise of domination".

A ação de Bruto mostrou que a lei não tem controle absoluto sobre a totalidade da vida política, pois os acontecimentos são imprevisíveis e não podem ser completamente subsumidos pela forma política. Desse modo, após essa ação extraordinária, o lugar reservado ao princípio da forma política que distingue governantes e governados permaneceu vazio, pois as relações de comando e obediência perdem seu valor absoluto e se tornam passíveis de contestação. Nesse sentido, para Vatter, ao deixar o lugar do monarca vazio, Bruto abre espaço para uma nova dinâmica na vida política romana, haja vista que a questão em torno de quem deve governar, da distribuição justa do governo, é deslocada porque a vida política passa a comportar uma contestação às relações de dominação expressa pelo conflito entre o desejo dos grandes, de dominar, e o do povo, de não ser dominado (MAQUIAVEL, 2007a, p. 24).

Vatter considera esse conflito fundante da vida livre e da situação moderna, pois ele inverte a primazia do evento sobre a forma. Com efeito, segundo o comentador, esse conflito não teria por fim a estabilização do estado por meio da criação de leis e instituições para a expressão dos humores com vista a um equilíbrio institucional como no regime misto. Pelo contrário, considerar o problema nesses termos ainda seria pensar os desejos de acordo com a lógica do governo, quando se trata, na verdade, de enxergar a assimetria entre um desejo de dominar, de ocupar o governo, e um desejo de não ser dominado que se opõe à lógica da distinção de governantes e governados inerente à forma política. Logo, o desejo do povo não pode ser entendido como o oposto simétrico do desejo de dominar, isto é, como desejo popular de exercer o comando político, porque esse humor, segundo Vatter, só pode ser lido como desejo de não-governo (*no-rule*), visto que

> o desejo do povo de não ser comandado ou oprimido é um desejo extra-constitucional que nunca pode ser integralmente realizado em nenhuma forma de governo ou estabilizado por alguma ordem legal de dominação. Isso significa que o lugar desse desejo não pode ser ocupado por nenhuma das partes constituídas do estado: é o lugar do qual aqueles que são excluídos de participar e de ser parte do processo de governo podem falar e agir. Essa é a posição do sujeito político que Maquiavel designa como os não-nobres (*ignobili*), o povo enquanto substrato (*materia*) sem forma ou constituição (VATTER, 2014, p. 95, tradução nossa).[31]

[31] "The people's desire not to be commanded or oppressed is an extra-constitutional desire that can never be integrally realized in any form of government or stabilized by any legal order of domination. This means that the place of this desire cannot be occupied by any of the constituted parts of the state: it is the place from which those who are excluded from participating in, and being-part of, the process of rule can speak and act. This is the position of the political subject which Machiavelli designates as the not-nobles (*ignobili*), the people as the subject (*materia*) without form or formation".Com relação à tradução da expressão *no-rule*, utilizada para descrever a natureza do humor do povo, utilizamos a tradução *não-governo* por entender que, para Vatter, se

O humor do povo, portanto, é um desejo que perpassa uma classe política excluída das instituições públicas, por isso ele é negativo ao governo e não se insere em uma disputa pelo controle do regime ou pela participação política. Ao contrário, o desejo do povo nunca pode ser completamente integrado ao governo porque ele é justamente aquilo que se opõe ao funcionamento ordinário das formas estatais enquanto formas de dominação, de distinção entre governantes e governados. O povo, enquanto sujeito movido pelo desejo de liberdade como não-governo, não é uma parte da sociedade imediatamente integrada ao funcionamento do estado, ou seja, à forma política. Ele é uma materialidade amorfa, ainda sem constituição, sem forma definida segundo as determinações do estado.

Nesse sentido, o desejo de liberdade como não-governo altera a dinâmica da relação entre forma e evento. Se Rômulo tomou uma autoridade única para si, mas abriu mão dela em favor dos muitos, em uma ruptura com a forma simples em prol do regime misto e do governo das leis, o ato de Bruto, por sua vez, desestabiliza a integridade do estado e inaugura a vida livre em Roma porque a desunião entre os dois humores opõe o desejo de dominar ao desejo de não-governo, o qual investe contra a lógica da forma política, ou seja, de instâncias de governo que reiteram a dominação por meio da ordem política e legal. Desse modo, para Vatter, com a entrada do desejo do povo na cena pública, o domínio do evento passa a ter primazia sobre o da forma porque

> a vida política transcende as limitações da forma política no momento em que deve sua origem a uma discórdia que toma lugar entre uma instância de governo e uma demanda por não-governo. A segurança e estabilidade do estado ou forma política, nessa situação, não pode ser o objetivo último de uma vida política animada pela discórdia entre o desejo de dominação e o desejo de não ser comandado ou oprimido (VATTER, 2014, p. 94, tradução nossa).[32]

A vida política, portanto, não se reduz mais ao domínio da forma, a instâncias de governo, e, consequentemente, não tem como finalidade a estabilização do estado segundo uma disputa de quem deve exercer o governo. Pelo contrário, a negatividade do desejo popular em relação à forma implica que o estado não é um todo acabado, mas está sempre em um processo de reordenação ao longo de sua história no qual as relações de comando e obediência são questionadas por meio da abertura de espaços públicos de não-governo. Nesse sentido, Vatter

---

trata de uma oposição a toda forma de regime que imponha uma distinção entre governantes e governados pela lei: "The people's power as negation of the state's legal power: This is what I called the dimension of no-rule that needed to be added to the accounts of republicanism" (VATTER, 2014. pp. 308-9).

[32] "Political life transcends the limitations of political form the moment that the latter owes its origin to a discord that takes place between an instance of rule and a demand for no-rule. The security and stability of the state or political form, in this situation, cannot possibly be the final end of a political life animated by the discord between the desire for domination and the desire not to be commanded or oppressed".

afirma que a República Romana se tornou um corpo misto, um gênero de vida política que não se reduz ao estado e que, portanto, não pode ser subsumido a um regime misto, visto que "a mistura não se refere à pretensa capacidade da constituição do estado de dar expressão política ao desejo de governar das diferentes partes do corpo político como um modo no qual o estado possa alcançar sua unidade" (VATTER, 2014, p. 101, tradução nossa).[33] Em Roma, a mistura não se refere à capacidade da forma política de dar expressão a diferentes desejos de comando, mas sim à diferença de natureza dos humores em conflito que constituem a vida política da República Romana. Logo, o corpo social romano é misto não por seu governo, mas porque é constituído por desejos que nunca se harmonizam em torno do bom governo ou da concórdia civil mediada pelas leis e que nunca poderiam ser completamente subsumidos pela ordenação.

Assim, a distinção de Vatter entre o domínio da forma e o do evento toca em questões centrais ao pensamento de Maquiavel que recolocam o problema do sentido da liberdade na obra do florentino. Com efeito, ao distinguir os dois domínios, o comentador lança luz sobre a fortuna, a indeterminação da ação e dos acontecimentos, elementos que as leis não podem subsumir completamente de modo a anulá-los da vida política ou mesmo controlá-los. Nesse sentido, a investigação acerca da liberdade não pode simplesmente identificá-la à lei e ignorar a ação política, como se a lei fosse uma superestrutura que comandasse a vida social independentemente dos agentes políticos, do conflito de humores que é essencial para a manutenção da vida livre.

Contudo, embora a distinção do comentador entre o domínio da forma e do evento suscite questões essenciais à compreensão do discurso maquiaveliano, por outro lado, ela também parece incorrer em algumas dificuldades. Segundo Vatter, a relação entre esses dois domínios resulta em três modulações, das quais apenas a última se configuraria como corpo misto, pois, à diferença das anteriores, o conflito entre grandes e povo não pode ser subsumido pela forma política ao modo de um regime misto. Entretanto, essa análise parece descrever a desunião ao modo de um ponto ao qual o corpo social chega, como em Roma, a qual passaria de um regime misto para um corpo misto após expulsão dos Tarquínios por Júnio Bruto. No entanto, Maquiavel não considera o conflito como um estado ou uma condição, um ponto ao qual o corpo social chega segundo as modulações de forma e evento,

[33] "The mixture does not refer to the purported capacity of the constitution of the state to give political expression to the desire to rule of the different parts of the political body as a way in which the state can achieve its unity".

antes, ele estrutura o social, haja vista que, segundo o florentino "em toda república há dois humores, o do povo e o dos grandes" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 22). Logo, todo corpo social é cindido em dois humores, não apenas Roma, portanto, não somente ela, mas também Esparta, Veneza, Florença – e qualquer outro – são corpos mistos e, nesse sentido, a diferença de suas ordenações não se deve à primazia da forma ou do evento, mas ao modo como cada um se ordena segundo a desunião entre os dois desejos. Assim, embora a distinção de Vatter seja interessante para se pensar certos problemas e conceitos, não é ela que estrutura as cidades segundo modulações.

Ademais – ainda no que diz respeito à distinção entre forma e evento –, Vatter considera que o povo pertence ao domínio do primeiro, pois ele seria uma materialidade amorfa, destituída de poder e de inserção no aparato estatal, o qual estaria vinculado aos grandes. Entretanto, ao associar os agentes políticos a essa distinção entre os dois domínios, Vatter parece deixar passar o essencial a respeito da diferença entre os dois humores, pois, na medida em que os dois são agentes políticos, ambos são perpassados por humores e, portanto, materialidades. Com efeito, embora os grandes ocupem de fato os cargos públicos, não é isso que os caracteriza, mas sim o desejo de dominar, o qual não necessariamente é expresso por meio do Estado – como, por exemplo, no caso de Coriolano ou no de Mânlio, os quais agiram contra as instituições. Nesse sentido, povo e grandes não se referem imediatamente a evento e forma, acontecimento e Estado, respectivamente, mas um ao outro em uma disputa em torno da dominação, porque, segundo Maquiavel, "se considerarmos os objetivos dos nobres e dos plebeus [*ignobili*], veremos naqueles grande desejo de dominar e nestes somente o desejo de não ser dominados" (MAQUIAVEL 2007a, p. 24). A dominação, portanto, não é veiculada imediatamente pelo Estado, mas pelos grandes, e por isso ela não se exprime necessariamente pelas instâncias legais, mas pela ação dos poderosos, que almejam dominar. Nesse sentido, na medida em que o povo se refere aos grandes, seu desejo não poderia ser o de não-governo, mas sim o de não ser dominado, de recusa a qualquer gênero de dominação e opressão, seja ela veiculada pelo estado ou não. Assim, a distinção de Vatter parece obscurecer a proposta de Maquiavel de pensar o traço eminentemente político do desejo que estrutura o social, a saber, que alguns querem dominar, ao passo que muitos desejam não ser dominado, diferença que ordena o corpo social por meio de leis e ordenações, como pretendemos discorrer em nosso segundo capítulo.

Vatter, no entanto, insiste em sua distinção entre os dois domínios para interpretar o conflito em Maquiavel, haja vista que a dinâmica dos humores descrita pelo comentador

parece refletir a diferença entre o domínio da forma e o do evento. Para ele, o humor dos grandes, de dominar, se expressa pela ocupação dos cargos públicos e pela autoridade relacionada às instituições de governo. O objetivo deles é dominar, fim alcançado pelas relações de comando e obediência inerentes ao governo, por isso seu desejo se associa à tentativa de manter a estabilidade e a integridade do estado. O desejo do povo, em contrapartida, não atua de modo equivalente ao dos grandes, pois ele não busca perpetuar a lógica da dominação e, por conseguinte, não tem por finalidade a simples ocupação de instâncias públicas que estabilizem o estado. Ao contrário, o desejo de não-governo se expressa pelo que Vatter denomina de contra-instituições (*counter-institutions*), formas constitucionais ambíguas, como os tribunos da plebe, que dilaceram o estado porque, segundo ele,

> visto da perspectiva do estado, o Tribunato dá à "administração popular a sua parte." O estado expande sua constituição ao "adicionar a parte" do povo à administração do governo. Mas visto da perspectiva do povo, o Tribunato "desmonta" a maquinaria de governo legal do estado para salvaguardar a liberdade política como não-governo. É nessa última postura que o Tribunato assume um verdadeiro papel político, um que mantém a vida política como vida livre. E esse papel político coincide com a participação (*part-icipation*), com a laceração da integridade do estado (VATTER, 2014, pp. 102-3, tradução nossa).[34]

Essas contra-instituições, portanto, longe de estabilizarem o estado, revelam a não-integridade dele graças a sua ambiguidade. Por um lado, elas passam a constituir a forma política e servem como instâncias de governo reservadas ao humor do povo. Sob essa perspectiva, o Tribunato, por exemplo, se torna parte funcional do governo e concorre para a estabilidade da forma política. Entretanto, ainda que o regime conceda um lugar institucional ao desejo de liberdade e tente subsumi-lo à lógica do estado, a forma política não o integra completamente, uma vez que o desejo do povo, enquanto desejo de liberdade como não-governo, transcende a ordem legal e política devido a sua natureza negativa a qualquer ordenação. Assim, pela perspectiva do desejo de liberdade como não-governo, os tribunos da plebe não são uma simples instância de administração do estado ao modo de um regime misto, uma forma política que integraria as diferentes partes da cidade, pois Vatter lembra que os tribunos

[34] "Seen from the perspective of the state, the Tribunate gives 'popular administration its part.' The state expands its constitution by 'adding the part' of the people to the administration of rule. But seen from the perspective of the people, the Tribunate 'takes apart' the state's machinery of legal rule in order to safeguard political freedom as no-rule. It is in this latter position that the tribunate assumes a truly political role, one that maintains the political life a free life. And this political role coincides with the part-icipation, with the laceration, of the integrity of the state".

"falham" em pacificar definitivamente a desunião entre plebe e Senado, visto que os tumultos romanos duraram até o tempo dos Gracos (MAQUIAVEL, 2007a, p. 22).

Desse modo, a ambiguidade das contra-instituições revela a não-integridade do estado, isto é, a impossibilidade da forma política de assegurar a dominação de modo definitivo sobre o corpo social, porque em sua atuação extra-constitucional, aquela que promove a liberdade como não-governo, as contra-instituições – como o Tribunato e as acusações públicas – funcionam contra o estado, contra a lógica da distinção entre governantes e governados, e nesse sentido, elas se tornam a salvaguarda da liberdade porque, segundo Vatter,

> a guarda da liberdade age apenas por meio de sua capacidade de suspender as relações de comando-obediência pressupostas por qualquer comando político ou legal. A "força" da guarda da liberdade consiste essencialmente no poder de vetar a reivindicação ao governo de uma lei ou magistrado, ou seja, do *imperium* do estado (VATTER, 2014, p. 104, tradução nossa).[35]

As contra-instituições, portanto, cindem o estado. Ainda que elas permitam a participação do povo no exercício do governo, sua função não se restringe à estabilidade da forma política, pois elas investem contra a lógica da dominação por meio da suspensão das relações de comando e obediência. Logo, essa ambiguidade das contra-instituições revela que o estado não é um todo integral, perfeito e acabado, visto que sua forma está sujeita a questionamentos das relações entre governantes e governados e a reordenações de suas instituições – em suma, ao domínio do evento.

Assim, para Vatter, Maquiavel inauguraria a Modernidade porque não haveria mais um princípio absoluto que guiasse a vida política segundo categorias universais e necessárias, e, por conseguinte, o estado se revelaria aberto ao domínio do evento e à reordenação. Essa dinâmica, no entanto, é contrária à lógica da forma política, a qual busca subsumir os acontecimentos para adquirir estabilidade e, assim, assegurar as relações de comando e obediência. Desse modo, segundo Vatter, na Modernidade, com a perda de princípios absolutos e a emergência do povo como elemento central da vida política, o Estado moderno busca no desejo popular o fundamento de sua estabilidade e, nessa medida, ele se constitui como principado civil, uma vez que "sua tendência básica é ocupar o espaço público da vida política ao transformar o desejo de liberdade como não-governo nos meios de estabilidade de

[35] "The guard of freedom only acts in and through its capacity to suspend the command-obey relation presupposed by any legal or political command whatsoever. The 'force' of the guard of freedom consists essentially in the power to veto the claim to rule of a law or magistracy, that is, of the *imperium* of the state".

suas leis e ordenações" (VATTER, 2014, p. 115, tradução nossa).[36] Vatter, portanto, identifica o principado civil com o Estado moderno porque ele se torna um sujeito político cuja ação é se apropriar do espaço público de modo a tornar o povo elemento de sustentação do regime. Nesse sentido, essa definição do comentador não se refere a uma tipologia de distinção de regimes políticos – monarquia, aristocracia, democracia etc. –, mas à caracterização do Estado moderno, visto que, sem um princípio absoluto de organização da vida política, a forma política busca se sustentar no desejo do povo.

Todavia, como esse humor é negativo à forma política e poderia destituí-la, a tentativa por parte do Estado moderno é de reinterpretar a liberdade em termos diferentes do não-governo. Desse modo, ao tentar se fundar naquilo que pode revogá-lo, o Estado moderno assume a sua irrecusável contingência, mas atua com o objetivo de neutralizar o povo enquanto sujeito político que poderia causar a subversão da ordem. Assim, segundo Vatter, ao traduzir o desejo do povo de não-governo em termos que o estabilizem,

> o estado moderno ou príncipe civil é um processo de interpretar a discórdia entre governo e não-governo em vista de assegurar o governo, de tornar o governo uma questão de segurança mútua entre quem governa (o príncipe civil ou estado moderno) e aqueles que são governados (o povo). O processo instituinte que assegura a fundação para o estado moderno é o processo de fundar a segurança (VATTER, 2014, p. 117, tradução nossa).[37]

O Estado moderno, portanto, busca neutralizar a potência destituinte do desejo do povo ao garantir a segurança dele em relação à opressão dos grandes e do próprio estado. Forma-se, então, um vínculo de segurança mútua entre povo e Estado, pois, sob a proteção do governo, os populares se sentem resguardados de qualquer intervenção arbitrária em suas vidas e não se engajam em ações contrárias à lógica da forma política. Essa ação garante um espaço de proteção privado ao povo, no qual ele possui liberdades individuais e garantias sobre sua propriedade particular, porém a dominação não desaparece, visto que ela é canalizada pelo ordenamento legal e político, ou seja, ela é institucionalizada por meio das relações entre governantes e governados veiculadas pelas instâncias de governo. Logo, para Vatter, o

[36] "The modern state is a 'principality' because its basic tendency is to occupy the public space of political life by transforming the popular desire for freedom as no-rule into the means of the stability of its laws and orders." Gramsci (1991) também identifica o principado civil ao Estado moderno, porém, o filósofo italiano não o identifica à dominação dos grandes, mas sim à tentativa de Maquiavel de estabelecer um Estado na Itália em meio à ascensão de potências estrangeiras, já organizadas sob essa forma. Althusser (2000) parece ir ao encontro de Gramsci.

[37] "The modern state or civil prince is a process of interpreting the discord between rule and no-rule in view of securing rule, of making rule a matter of mutual security between those who govern (the civil prince or modern state) and those who are governed (the people). The instituting process that secures a foundation for the modern state is the process of founding security".

processo pelo qual o Estado se assegura é aquele em que ele interpreta o desejo do povo como liberdade negativa, como direitos a serem gozados individualmente, e não mais como não-governo.[38] Assim, ao garantir a segurança do povo contra a violência nua, o Estado, enquanto sujeito político, se garante igualmente contra aquilo que poderia revogá-lo, ganha a sustentação popular e, assim, adquire estabilidade pelo apoio do povo.

Nesse sentido, se para o comentador o principado civil não é uma forma de governo entre outras, a república, por sua vez, também não se configura como um regime institucional à maneira clássica.[39] Uma vez que o principado aparece como a forma política moderna por excelência, que tenta se estabilizar ao subverter o desejo do povo em desejo de segurança, a república, enquanto manifestação da liberdade como não-governo, não poderia ser uma forma política alternativa em que a lógica de governo mantivesse a divisão entre dominantes e dominados. Assim, na contramão de concepções que a concebem como regime político, Vatter associa a república ao domínio do evento e à ação desestabilizadora do povo, pois, segundo ele, "o povo enquanto sujeito político questiona as ordenações do estado, contesta sua validade em nome do desejo de não ser dominado e se torna o sujeito-agente da reordenação extra-constitucional ou metabolismo da forma política que eu denomino 'evento republicano'" (VATTER, 2014, p. 120, tradução nossa).[40] Logo, a concepção do republicanismo de Maquiavel é profundamente reinterpretada por Vatter, visto que o comentador recusa a possibilidade da república se constituir como forma política, como estabilização de um regime de governo que pressuponha a lei como instância última da vida política. Pelo contrário, se liberdade e república se associam, isso significa um abandono dessa perspectiva, haja vista que, segundo Vatter,

> a república, enquanto forma política, não existe e nunca vai existir, porque a *res publica* absolutamente não é uma forma política (*res*), mas denota um evento iterável no qual formas de dominação legítimas são transformadas de um modo revolucionário. Eventos republicanos revelam a necessidade de uma determinada ordenação social e política em sua origem contingente e, portanto, a abrem à possibilidade de sua transformação radical (VATTER, 2014, p. 6, tradução nossa).[41]

---

[38] Vatter assinala que a segurança se vincula à própria noção de direitos individuais na Modernidade. Cf. VATTER (2014, pp. 118-9).

[39] Ao modo de um regime político instituído, como o consideram não apenas pensadores antigos como Cícero (2008), Políbio (1985) e Tito Lívio (1989), mas também intérpretes contemporâneos da obra de Maquiavel, como Skinner (2000).

[40] "The people, as political subjects question the orders of the state, contest their validity in the name of the desire not to be dominated, and become the subject-actors of the extra-constitutional re-ordering or metabolism of the political form which I call the 'the republican event'".

[41] "The republic, as a political form, does not exist and will never exist because the *res publica* is not a political form (*res*) at all but denotes an iterable event in which forms of legitimate domination are changed in a

A república existe apenas enquanto evento, não enquanto forma. A coisa pública (*res publica*) não é um regime de governo, mas um espaço no qual todos se reconhecem enquanto iguais, e, portanto, ela está associada à subversão e reordenação do regime político, à desestabilização da lógica entre governantes e governados. Por isso, o evento republicano revela que a suposta necessidade de que a forma política se reveste é apenas um artifício do Estado moderno que, enquanto sujeito político, age para assegurar sua estabilidade e se fundar no povo em meio à indeterminação dos acidentes.

Assim, por meio desses eventos republicanos a contingência da forma é desvelada, e ela se revela não como essência necessária e imutável, mas instância que pode ser revogada para dar lugar a uma reordenação e a uma abertura de espaços de não-governo. República e principado, portanto, se constituem como dois movimentos contrários de desestabilização e de estabilização, e por isso, segundo Vatter, "a vida política na situação moderna é um campo de força cujos dois polos antinômicos são a forma do estado e o evento da república" (VATTER, 2014, p. 120, tradução nossa).[42] A Modernidade, portanto, é a alternância entre esses dois momentos nos quais a vida política se distende, em que há momentos de estabilização da forma política e momentos de destituição e reordenação para a abertura de espaços de não-governo.

Desse modo, compreende-se por que Vatter insiste tanto na importância da entrada do elemento popular na cena pública e o associa à Modernidade, visto que, para o comentador, o movimento de estabilização do estado e o de reordenação se ancoram no povo e revelam a dupla operação de seu desejo. Por um lado, quando se torna o fundamento da forma política e expressa seu desejo de liberdade em termos de segurança e de direitos privados, o povo se comporta passivamente como sujeito fundacional da ordem legal e política do Estado. Todavia, quando questiona as leis e instituições, quando investe contra a lógica de distinção entre governantes e governados, ele se torna sujeito político ativo na reordenação da forma política. Essa dupla dinâmica do povo se associa, portanto, à modulação de seu desejo de liberdade, que pode ser expresso como liberdade privada ou como não-governo, haja vista que, segundo Vatter,

---

revolutionary fashion. Republican events reveal the necessity of a given social and political order in its contingent origin and thereby opens this order to the possibility of its radical change." Para uma crítica a essa via de interpretação de Maquiavel, Cf. Silva (2018).

[42] "Political life in the modern situation is a force field whose two, antinomical poles are the form of state and the event of the republic".

> a diferença operativa é entre o povo considerado como sujeito político que "como não é capaz de se apoderar" da liberdade, também "não permite que outros se apoderem dela," e o povo considerado como sujeito político "que deseja adquirir o que não possui" e, portanto, compete com aqueles que "desejam manter a honra adquirida" (VATTER, 2014, p. 103, tradução nossa).[43]

No primeiro caso, o povo se constitui como materialidade amorfa não integrada ao Estado, ou seja, como uma pluralidade não determinada pelas instâncias da forma política e perpassada pelo desejo de liberdade como não-governo. Já no segundo caso, o povo não apenas se tornou parte integrante e funcional do governo, mas também se configura como um grupo simétrico aos grandes porque disputa com eles as riquezas, isto é, propriedades privadas associadas a liberdades individuais. Logo, o povo é um sujeito político central para o Estado moderno, pois a operação de seu desejo define os movimentos aos quais o corpo social está sujeito, a saber, de estabilização e de reordenação, os dois polos entre os quais a vida política moderna se desenrola.

Desse modo, para Vatter, o conflito entre os desejos não se caracteriza como luta pelo exercício do governo, mas se refere ao próprio movimento do Estado, ou seja, à estabilização de uma forma política pelo desejo de dominar, e à reordenação dessa forma pelo desejo de não-governo do povo. O comentador, portanto, nos permite pensar as dinâmicas do Estado em meio ao conflito entre os desejos, visto que a desunião ocasiona momentos de reestruturação que questionam as leis e momentos de estabilização e momentos de fixação da forma política.

Entretanto, ainda que Vatter lance luz sobre a ação extraordinária do povo e a desvincule da violência nua, ao interpretar o conflito segundo sua distinção entre o domínio da forma e o do evento, o comentador parece considerar que o corpo social se estrutura segundo sua distinção entre dois domínios, e não propriamente pela cisão entre os desejos. Com efeito, essa última seria uma modulação daquela, porque os grandes seriam vinculados ao domínio da forma porque esta, para Vatter, compreende a opressão, a distinção entre governantes e governados, ao passo que o povo se associaria ao domínio do evento porque seu desejo recusaria essa lógica e, assim, seria desejo de não-governo. Todavia, os humores de povo e grandes não se referem a esses domínios, mas a duas formas de vida que se diferenciam em sua relação: dominar e não ser dominado. A distinção de Vatter, portanto, parece complicar a questão, pois a liberdade e a dominação se referem aos desejos desses

[43] "The operative difference is between the people considered as political subjects who 'since they are not able to seize' freedom, also 'do not permit others to seize it', and the people considered as a political subject 'which desires to acquire what it does not have' and so is in competition with those who 'desire to maintain the honor already acquired'".

agentes e, por conseguinte, a sua operação e implicação no corpo social, e não à distinção entre forma e evento. Nesse sentido, a questão acerca do extraordinário permanece, pois, se ele é diverso dos modos ordinários, isso não significa que ele seria absolutamente contraposto a eles e não se sedimentasse na instituição de leis e ordenações. Assim, como pensar o extraordinário em consonância com a ordenação da cidade?

1.4 – O CONFLITO ONTOLÓGICO E O SUJEITO MÚLTIPLO DE DEL LUCCHESE

Os intérpretes de Maquiavel sempre reconheceram o teor eminentemente político do discurso do florentino, pois ele se dedica a temas clássicos da política e aos negócios públicos de seu tempo. Assim, o pensamento do autor sempre foi associado imediatamente aos de outros filósofos políticos, seja pela influência que exercem entre si, ou pelo diálogo estabelecido por meio de temas, questões e conceitos em comum.[44] Entretanto, em seu livro *Conflict, Power and Multitude in Machiavelli and Spinoza* (2009), bem como em outros textos, Filippo Del Lucchese busca retraçar um fio de sentido entre as obras de Maquiavel e Espinosa a fim de retraçar outras vertentes filosóficas que serviriam de base para a filosofia política do florentino.[45] Nesse sentido, para o comentador, embora o discurso maquiaveliano tome a política como tema privilegiado, seus conceitos e questões se inscrevem em um terreno filosófico mais amplo, por isso as questões e problemas da obra maquiaveliana, como o conflito não se referem somente ao âmbito social ou econômico, mas diz respeito à própria condição dos agentes no mundo.

A fim de descrever essa dimensão do discurso de Maquiavel, Del Lucchese retoma as considerações do florentino no proêmio ao primeiro livro de seus *Discorsi* para compreender a estrutura das coisas do mundo. Nesse trecho, o florentino discorre sobre o tema da imitação dos antigos, prática comum nas artes, na medicina e no direito, mas ausente nos negócios públicos porque, ao contrário daquelas atividades, na política os modernos não apreendem o conhecimento verdadeiro das histórias, e por isso, sem um conhecimento das ações do passado, eles não pensam em imitá-las, "considerando a imitação não só difícil como também

[44] As interpretações clássicas que relacionam a obra de Maquiavel às de outros autores políticos são, sem dúvida, Pocock (1975) e Skinner (1978), que o inserem em um arco que vai desde a Antiguidade, passa pelos contemporâneos do florentino, e se estende até às revoluções modernas.

[45] Para além desse livro, cf. Del Lucchese(2009), no qual o comentador retraça uma vertente filosófica que remontaria a Lucrécio, passa por Maquiavel e chega a Espinosa. Essa linha interpretativa remonta a outros intérpretes, como Althusser (1993), Morfino (2002) e Negri (2018), os quais incluem também Marx nessa corrente filosófica.

impossível; como se o céu, o sol, os elementos, os homens tivessem mudado de movimento, ordem e poder, distinguindo-se do que eram antigamente" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 7). Logo, a falta de imitação na política não se deve a uma diferença entre modernos e antigos, haja vista que nas outras atividades – na arte, na medicina e no direito – os indivíduos se valem de exemplos do passado a fim de orientar sua ação no presente. Nesse sentido, essas artes mostram que a estrutura do mundo não se alterou, que antigos e modernos não são essencialmente diversos, visto que, segundo Del Lucchese,

> essa ideia de imitação possui suas raízes em uma concepção específica de natureza, especialmente de natureza humana. É possível seguir os exemplos dos antigos, Maquiavel afirma, porque os homens não mudaram; eles não são diferentes do que eram em tempos antigos (DEL LUCCHESE, 2009, p. 12, tradução nossa).[46]

A ideia de imitação, portanto, indica uma constância entre antigos e modernos, entre os tempos passados e os modernos. Ainda que as circunstâncias sejam distintas, ou seja, embora haja uma diferença temporal entre passado e presente, a estrutura das coisas do mundo e a condição dos sujeitos é a mesma, haja vista que, segundo Del Lucchese "a estrutura da realidade apresenta constantes e regularidades que, pela leitura cuidadosa da história, podem ser transformadas em conhecimento que serve à ação virtuosa" (DEL LUCCHESE, 2009, p. 12, tradução nossa).[47] Assim, as ações dos antigos podem ser imitadas porque a própria estrutura do real não se alterou – o movimento do sol, a ordem dos elementos e o poder dos indivíduos são os mesmos. Logo, há uma constância das coisas do mundo e dos sujeitos, uma regularidade que se funda na estrutura ontológica do real.

Todavia, para Del Lucchese, essa constância não implica uma concepção teleológica do real, como se os acontecimentos fossem predestinados a ocorrer, tampouco uma concepção circular, segundo a qual os eventos se repetiriam de modo idêntico ao longo do tempo. Pelo contrário, o desenrolar dos acontecimentos não obedece a uma causalidade linear em que os mesmos efeitos derivam das mesmas ações. Se esse fosse o caso, a imitação seria uma mera replicação das ações antigas no presente pela qual os resultados destas já seriam conhecidos previamente. Ao contrário, para Maquiavel a ação se empreende em meio a circunstâncias singulares que influem em seu resultado. Assim, a variabilidade da fortuna insere a ação em

[46] "This idea of imitation has its roots in a specific conception of nature, especially that of human nature. It is possible to follow the example of the ancients, Machiavelli states, because men have not change; they are not different than they were in ancient times".
[47] "The structure of reality presents constants and regularities which, through a careful reading of history, can be transformed into knowledge serving for virtuous action".

uma situação específica, uma conjuntura singular que torna a previsão de seus efeitos impossível *a priori*.[48]

Entretanto, se há uma constância na natureza dos sujeitos e das coisas, pela qual eles operam e se relacionam, como pode haver uma variabilidade das situações? Em outras palavras, como articular a variabilidade das circunstâncias à regularidade do real? Para Del Lucchese, essa dificuldade se esclarece pelo abandono da ideia de contingência enquanto ausência de causas, pois, segundo ele,

> o desenvolvimento de eventos é moldado pela necessidade, provendo um pano de fundo para um conceito de fortuna entendido essencialmente como *a ocasião*. Contra a ideia de contingência como uma alternativa indeterminada, livre de qualquer tipo de causalidade, Maquiavel apresenta um conceito bem diferente de realidade histórica pela sua formulação de fortuna. Uma estrutura, isto é, na qual a alternativa entre duas soluções possíveis sempre é determinada pela competição da virtude, ou melhor, virtudes em ação, que significam poderes (*potentia*) estabelecidos, que por sua vez competem para determinar o desdobramento desses eventos. Esses poderes (*potentia*) são sempre vinculados causalmente e pela necessidade (DEL LUCCHESE, 2009, p. 13, grifos nossos, tradução nossa).[49]

Logo, em Maquiavel, não há uma repetição que produz efeitos idênticos, visto que o resultado de um embate entre forças distintas não está previamente colocado. Devido à constância do mundo, as potências envolvidas em um encontro são relacionadas necessariamente ao choque em determinada ocasião e, assim, são determinadas, mas o desenlace desse embate não pode ser previsto porque ele se desenrola em uma circunstância singular. Logo, a ideia de ocasião exclui a possibilidade de que os eventos sejam previamente conhecidos, ao mesmo tempo em que vincula necessariamente as forças em disputa. Desse modo, a constância do mundo, a necessidade pela qual as coisas operam, não determina o desenrolar dos acontecimentos, uma vez que esse resultado sempre está em disputa pelo embate entre duas forças e não se sabe qual delas prevalecerá. Há, portanto, uma variabilidade em meio à regularidade do mundo. A causalidade é determinada porque há um encontro causal e necessário entre duas potências,

---

[48] Nessa interpretação, Del Lucchese recupera a leitura de Althusser: "I believe it is not hazardous to venture that Machiavelli is the first theorist of the conjuncture or the first thinker consciously if not to think the concept of conjuncture, if not to make it the object of an abstract and systematic reflection, then at least consistently – in an insistent, extremely profound way – to think *in* the conjuncture: that is to say, in its concept of an aleatory, singular case" (ALTHUSSER, 2000, p. 18).

[49] "The development of events is shaped by necessity, providing a backdrop for a concept of fortuna understood mainly as the occasion. Against the idea of contingency as an indeterminate alternative, set free from any sort of causality, Machiavelli puts forward a very different concept of historical reality through his formulation of fortune. A structure, that is, in which the alternative between two possible solutions is always determined by the competition of virtue, or rather *virtues* in action, meaning established powers (*potentia*) which, in their turn, compete to determine the unfolding of the events. These powers (*potentia*) are always linked together causally and by necessity".

mas ela é variada porque múltiplas forças entram em disputa em ocasiões singulares. A imitação, portanto, não é uma forma de replicar os mesmos efeitos das ações dos antigos no presente, haja vista que as circunstâncias e as ocasiões nas quais os encontros ocorrem são singulares e nunca se pode prever o desenrolar desse embate.

Nesse sentido, a noção de ocasião permite a Del Lucchese repensar o problema da ação em Maquiavel e, consequentemente, reinterpretar os conceitos de *virtù* e de fortuna, ou seja, o problema da ação política. Os sujeitos operam em meio às circunstâncias, em uma ocasião na qual se defrontam com forças diversas e, nessa medida, a fortuna, segundo Del Lucchese,

> não pode ser vista como uma força autônoma baseada apenas em si mesma, sem raízes no terreno da ação humana, que ela pode, portanto, governar segundo seus próprios caprichos e sem lógica aparente. O que se pretende é bem o contrário. A fortuna é uma ocasião que a virtude ou percebe realisticamente e, portanto, é capaz de dominar, ou ao contrário, que a virtude falha em reconhecer e, portanto, permite que escape (DEL LUCCHESE, 2009, p. 14, tradução nossa).[50]

A fortuna, portanto, não é uma deusa caprichosa ou uma força insondável que governa os acontecimentos a seu bel prazer. Ela é uma força que se apresenta em uma ocasião, logo, enraizada nas próprias relações entre sujeitos, e não uma entidade transcendente a eles. Desse modo, a leitura de Del Lucchese traz a fortuna para o campo da ação humana, de um embate de forças que ocorre no âmbito material da vida. Isso não significa que ela possa ser controlada ou até mesmo superada em todas as ocasiões, pois, enquanto potência, ela sempre pode superar os indivíduos, mas a reconceituação da fortuna como uma potência ancorada nas relações humanas abre um campo de ação para os sujeitos, porque não se trata mais de se curvar aos caprichos de uma força sobre-humana, e sim de entrar em disputa com potências presentes no terreno da materialidade da vida.

Contudo, não há uma potência única que influi sobre os indivíduos, e sim uma multiplicidade de forças que se apresentam a eles em ocasiões diversas. Por isso, diante dessa variabilidade, a ação deve procurar se adequar a essa multiplicidade, haja vista que, segundo Del Lucchese,

> já que os eventos do mundo são tão diferentes e incontroláveis, a virtude é exercida em particular como a habilidade de se adaptar, como a capacidade

[50] "Fortune cannot be seen as an autonomous force based solely on itself, with no roots on the terrain of human relations, which can therefore govern according to its own whims and with no apparent logic. What is intended is quite the opposite. Fortune is an occasion which virtue either perceives realistically and is therefore able to dominate, or conversely, which virtue fails to recognize and therefore allows to getaway".

> de seguir e efetivamente se conformar à variedade multifacetada dos eventos, evitando, assim, seus efeitos destrutivos (DEL LUCCHESE, 2009, p. 14, tradução nossa).[51]

Em face da diversidade dos encontros de forças, é inútil esperar controlar ou prever todas as possibilidades de embates entre potências, por isso o objetivo da ação não é dominar ou se sobrepor às diferentes forças, mas sim se adaptar a essa variabilidade a fim de que ela não se imponha de modo destrutivo. A *virtù*, portanto, é adequação à variabilidade, é a capacidade do sujeito de se adaptar às circunstâncias e impedir que o encontro de forças ocorra de modo destrutivo.

A leitura de Del Lucchese, então, situa os sujeitos em um mundo no qual há um embate, um conflito constante entre eles e outras potências. Tanto essa força singular dos sujeitos quanto as outras seguem a necessidade estrutural do real e se encontram em ocasiões que podem ser múltiplas e variadas. Nesse sentido, em um mundo de encontros de potências, Del Lucchese afirma que a filosofia política de Maquiavel é um apelo à ação, pois apenas por meio dela é possível resistir a diferentes forças que se apresentam em ocasiões diversas. Com efeito, a condição humana não deve ser compreendida como uma situação de resignação porque, segundo o comentador, "enquanto partes ativas da necessidade universal, a vida e a necessidade individuais contribuem para atualizar essa conjuntura: a necessidade é 'sofrida', mas também, ao mesmo tempo, realizada, atualizada e produzida na conjuntura" (DEL LUCCHESE, 2009, p. 16, tradução nossa).[52] Os agentes se situam em meio a outras forças, mas eles não estão excluídos dessa trama de potências, por isso eles não são meramente passivos, já que também agem na conjuntura, ou seja, na ocasião. Logo, para Del Lucchese, o discurso maquiaveliano incita à ação, porque a própria vida é perpassada pelo poder e o sujeito é parte singular da necessidade universal que opera por meio dessa potência. Assim, enquanto uma potência em meio a outras, o sujeito é atravessado pelo conflito com forças contrárias que se apresentam a ele e exigem uma ação, uma resistência a fim de que ele não pereça.

Essa condição do sujeito, por sua vez, segundo Del Lucchese, adquire teor político no discurso maquiaveliano, pois o florentino mostra o funcionamento do poder em sua operação nos corpos e nas vidas dos sujeitos. Para o comentador, uma das imagens mais famosas utilizadas por Maquiavel para analisar essa operação é a execução de Rimirro de Orco por

---

[51] "Since the events of the world are so different and uncontrollable, virtue is exercised in particular as the ability to adapt, as the capacity to follow and effectively conform to the multifaceted variety of events, thus avoiding its destructive effects".

[52] "As active parts of the universal necessity, individual life and virtue contribute to actualizing this conjuncture: necessity is 'suffered', but also, at the same time, realized, actualized, and produced in the conjuncture".

César Bórgia, narrada no capítulo 7 d'*O príncipe* (2010b, p. 33). Segundo o florentino, após tomar a Romanha, para livrá-la dos inconvenientes originados pelo governo de seus antigos senhores, César Bórgia colocou um de seus capitães, Rimirro de Orco, para cuidar dos negócios públicos daquela região e outorgou a ele plenos poderes para manter a estabilidade de seu domínio. No entanto, uma vez pacificada a Romanha, desejando que os excessos cometidos por de Orco a seu mando não fossem imputados a ele, o duque instaurou uma corte civil e responsabilizou seu ministro pelas crueldades cometidas, e assim, segundo Maquiavel,

> 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 (MAQUIAVEL, 2010b, p. 33).

A descrição de Maquiavel não deixa dúvidas sobre a articulação entre poder e vida. Por um lado, Rimirro de Orco fez uso da força para reconduzir a Romanha à obediência, e por outro, César Bórgia se valeu da violência para assassinar seu capitão a fim de satisfazer o povo que fora oprimido e, assim, se desvincular das crueldades praticadas por de Orco. Nesse sentido, o poder político envolve a força e, muitas vezes, a violência e a crueldade como parte de seu funcionamento ordinário, haja vista que, segundo Del Lucchese,

> a crueldade da política é exercida em sua plenitude nos corpos de seres humanos. E o espaço dessa dimensão é aquele público, compartilhado, onde as pessoas se mostram e se observam, desveladas, sem respeito pela morte até – ou especialmente – porque, afinal, ela é uma questão da política (DEL LUCCHESE, 2009, p. 46, tradução nossa).[53]

No campo político, compartilhado por todos, a violência se mostra e é vista e, assim, atinge os corpos dos indivíduos. O poder, então, toca a vida, se exerce por meio dela. A política não é um terreno em que os sujeitos já se encontram plenamente em segurança devido a alguma instância legal, ao contrário, ela é um terreno de forças em que a própria vida está exposta à trama de relações de poder.

Contudo, se o poder toca a vida, isso não significa que os sujeitos sejam reduzidos a simples objetos inertes diante de um governante absoluto. Antes, na medida em que sua filosofia incita à ação, ainda que o poder se exerça sobre a vida, os sujeitos nunca se deixam anular pela operação dessa força, pois eles possuem um impulso natural à resistência contra

[53] "The cruelty of politics is exercised to its fullest on the bodies of human beings. And the space of this dimension is a shared, public one where people show themselves and observe each other, unveiled, without respect for death even – or most especially – because, after all, it is a matter of politics".

outras potências, ou seja, um impulso à ação. Por isso, a vida nunca é reduzida a um objeto passivo, visto que, segundo Del Lucchese,

> essa resistência, seja bem sucedida ou não, é o que define a vida tanto de corpos de homens quanto corpos políticos e torna a descrição do choque entre poder e corpos em termos de vida nua (*bare life*) impossível. A resistência é nutrida continuamente pelo poder insuprimível do homem, o que torna, desse modo, o conflito a dimensão ontologicamente constitutiva da política (DEL LUCCHESE, 2009, p. 47, tradução nossa).[54]

O poder força a vida, mas ela resiste, nunca se deixa reduzir a um simples objeto na operação da política. Os sujeitos podem sofrer a ação do poder, mas eles mesmos participam da trama de potências e, nessa medida, nunca são inertes. A resistência, portanto, é um traço da vida, dos próprios sujeitos em sua condição, e desse modo, por mais que o poder político os force, eles resistem e não se limitam a pontos de apoio do poder, como pode ser visto, segundo Del Lucchese, na análise que Maquiavel realiza das conjurações.

No capítulo III,6 de seus *Discorsi* – o capítulo mais longo do livro – Maquiavel aborda o problema das conjurações contra a pátria ou príncipes e investiga as razões e o funcionamento dessas ações. O autor parece atribuir um valor negativo às conjurações, porém Del Lucchese não deixa de observar um aspecto importante na análise do florentino no que se refere ao príncipe, pois, quando este ofende a honra ou o patrimônio de alguém, ele nunca está seguro, uma vez que, segundo Maquiavel, "ele nunca poderá espoliar alguém a tal ponto que não lhe reste uma faca por vingar-se; nunca poderá desonrar tanto alguém que não lhe reste a obstinação de vingar-se" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 321). Embora esse exemplo seja um caso específico de conjuração, para o comentador ele revela a força de resistência dos sujeitos diante do poder, uma vez que por mais que o príncipe espolie seu súdito, por mais que o desonre, a vida dele nunca se reduz a um objeto passivo moldado pelo poder político. Antes, o impulso do sujeito à ação resiste às investidas do poder e não se deixa reduzir a uma vida nua (*bare life*), por isso, Del Lucchese assinala que as imagens de violência bruta utilizadas por Maquiavel são ambíguas, haja vista que, segundo o comentador, elas "mostram o poder em funcionamento, mas também seus limites, incluindo sua incapacidade de reduzir os homens à

[54] "This resistance, whether successful or not, is what defines the life of both men and political bodies, making a description of the clash between power and bodies in terms of bare life impossible. Resistance is nurtured continuously by man's insuppressible power, thereby making conflict the ontologically constitutive dimension of politics." Ao relacionar poder e vida, Del Lucchese se refere ao conceito de *bare life* de Giorgio Agamben para explicar que Maquiavel e Espinosa descrevem a relação íntima entre essas duas noções ao mesmo tempo em que negam a possibilidade de uma vida nua por meio das ideias de resistência e de afirmação da vida. Assim, em consonância com a tradução de obras de Agamben no Brasil, optamos pela tradução de *bare life* como *vida nua*.

vida nua" (DEL LUCCHESE, 2009, pp. 47-8, tradução nossa).[55] O comentador, portanto, assinala que as imagens utilizadas por Maquiavel não são exemplos de violência a serem utilizados por um governante, mas uma descrição da lógica do poder que, embora possa ser exercido sobre a vida, nunca a reduz à inércia e à passividade – César Bórgia por exmeplo se valei de Rimirro de Orco para pacificar a Romanha pela violência, porém o governo do capitão causou descontentamento e poderia levar à perda da região.

Essa dinâmica entre poder e vida, porém, não se limita a exemplos de violência, visto que envolve a inserção dos sujeitos na cidade em sua relação com a ordenação do corpo social. Para Del Lucchese, essa questão é introduzida no capítulo I,1 dos *Discorsi*, quando Maquiavel examina a fundação das cidades, pois, segundo o florentino, no caso em que indivíduos devem abandonar suas terras natais e escolher outro local para erigirem uma cidade, o fundador deve estar atento às condições naturais porque

> como os homens agem por necessidade ou por escolha, e como se vê que é maior a *virtù* onde haja menos escolhas, é de pensar que, para a edificação das cidades, talvez fosse melhor escolher lugares estéreis, para que os homens, obrigados a esforçar-se e a ocupar-se menos com o ócio, vivessem mais unidos por terem menos razões de discórdia, em vista da pobreza do local (MAQUIAVEL, 2007a, p. 10).

Assim, as condições naturais do lugar escolhido forçam os sujeitos a se engajarem na ação, a viverem menos ociosos e, por conseguinte, a adquirirem maior *virtù*, pois eles são forçados pela necessidade natural a agir para prover seu sustento material. Nesse sentido, a necessidade aparece como força que induz à ação, à resistência e à *virtù*.

Todavia, essa escolha por um local pouco fértil se revela problemática em um mundo de encontros de forças, haja vista que, caso alguém ataque a cidade, ela poderia sucumbir devido à falta de condições materiais para se defender (MAQUIAVEL, 2007a, p. 10). Dessa forma, tendo em vista o crescimento da cidade a fim de que ela adquira potência e se proteja, o mais correto seria escolher um lugar fértil, no qual as pessoas possam se ampliar e adquirir poder para resistir a quem lhes ameaçasse. Entretanto, para que os cidadãos não se tornem ociosos devido à comodidade do local, o fundador deve estabelecer uma necessidade na forma da lei para forçá-los a agir. Novamente, o princípio de resistência diante de forças contrárias se impõe como estrutura das relações políticas, mas, nesse caso, a questão não são as condições do local mas o ordenamento da cidade na forma da lei, pois, segundo Del Lucchese,

[55] "These images of extreme violence have a profoundly ambivalent character, then. They show power at work, but also its limits, including its incapacity to reduce men to bare life".

> aqui é onde as leis entram em discussão, uma vez que sua função primária não é proteger os homens ou assegurar relações civis na vida compartilhada, mas, ao contrário, garantir um meio de resistir à corrupção trazida pela ociosidade. A tarefa da lei é forçar o homem a ser virtuoso sempre que a natureza seja incapaz de realizar essa função por si mesma (DEL LUCCHESE, 2009, p. 86, tradução nossa).[56]

A lei, portanto, aparece como aquilo que substitui uma necessidade natural por uma artificial e, assim, conduz os sujeitos à *virtù*, visto que, diante da comodidade do local e da falta de potências contrárias que os obrigaria a agir, a lei os força a operarem e essa imposição promove a *virtù* coletiva dos cidadãos. Logo, enquanto uma necessidade que impele à ação, a lei se constitui como uma construção política que se apresenta onde falta a condição natural para forçar os indivíduos à ação, ou seja, onde eles poderiam se tornar fracos por conta da ociosidade e da ausência de forças contrárias que os impelissem à resistência.

No entanto, a necessidade das leis não torna os sujeitos meros instrumentos do poder, visto que eles oferecem resistência a elas. Nessa medida, a lei não é uma estrutura estanque e imutável, visto que, ao resistirem, os agentes estabelecem com elas uma relação recursiva (*recursive relation*) na qual, segundo Del Lucchese,

> por um lado, a lei contribui para a construção de sociedades pela criação de condições de necessidades que podem estar ausentes na configuração natural. Por outro lado, a vida política nas cidades cria novas leis, ajudando, desse modo, a construir essa relação recursiva (*recursive relation*) que leva à *virtù* (DEL LUCCHESE, 2009, p. 87, tradução nossa).[57]

As leis, portanto, não são o ponto final da política, pois elas forçam os sujeitos à ação pela necessidade que impõem, mas eles não a aceitam de modo unilateral e oferecem resistência, o que exige a criação de novas leis. Nesse sentido, a lei é uma construção constante que se desenvolve ao longo de uma estrutura recursiva que não encontra um ponto de fixação, e por isso, ela nunca está acabada ou finalizada, uma vez que tanto ela quanto a resistência da vida, enquanto forças, se contrapõem e uma reenvia à outra. Logo, para Del Lucchese, a política maquiaveliana não é uma teoria que propõe diretrizes normativas a serem aplicadas sobre diversos casos, mas sim um discurso que se debruça sobre um universo dinâmico estruturado por um conflito ontológico no qual a ação ocupa o primeiro plano, seja por meio da lei, que obriga os indivíduos a agirem, seja pela resistência que estes oferecem.

---

[56] "This is where laws come into discussion, since their primary function is not to protect men or to ensure civil relations in their shared life but, rather, a means of resisting the corruption brought on by idleness. The task of the law is to force men to be virtuous whenever nature is unable to perform this function on its own".

[57] "On the one hand, the law contributes to the building of societies through the artificial creation of conditions of necessity that may be lacking in the natural setting. On the other hand, political life in the cities creates new laws, thereby helping to set up this recursive relation that leads to virtue".

Para o comentador, essa relação recursiva é explorada por Maquiavel no capítulo I,2 de seus *Discorsi*, quando o autor aborda a ordenação das cidades livres. Nesse momento, o florentino estabelece uma distinção entre as cidades que foram ordenadas de uma só vez por um legislador, como Esparta, e aquelas que, após uma fundação inicial, se reordenaram ao longo do tempo, como Roma. À primeira vista, a ordenação espartana parece mais perfeita, pois ela garantiu a vida livre à cidade e a manteve estável por oitocentos anos sem se corromper, porém ao longo do capítulo o modelo espartano perde espaço para o romano, haja vista que, segundo Maquiavel,

> embora Roma não tivesse um Licurgo que no princípio a ordenasse de tal modo que lhe permitisse viver livre por longo tempo, foram tantos os acontecimentos que nela surgiram, devido à desunião que havia entre a plebe e o senado, que aquilo que não fora feito por um ordenador foi feito pelo acaso (MAQUIAVEL, 2007a, p. 18).

Logo, Roma pode não ter tido a felicidade de encontrar um legislador sábio e prudente em seu início, mas isso não a impediu de alcançar a liberdade, pois ela criou leis e ordenações ao longo do tempo devido à desunião entre a plebe e o Senado. Assim, Maquiavel revela que a lei não é uma estrutura estanque que determina a história de uma cidade, haja vista que o modelo romano mostra a dinâmica produtiva de leis e ordenações ao longo do tempo para dar respostas aos acontecimentos que lhe sobrevinham. Nesse sentido, a recursividade entre lei e ação leva à criação de novas leis como resposta aos eventos ocorridos em uma cidade e como continuidade do movimento de resistência dos sujeitos.

Ademais, a relação recursiva que levava a criação de novas leis e ordenações não se constitui como uma construção abstrata, mas concreta segundo a própria dinâmica política romana que se apresenta na desunião entre plebe e nobres. Nesse sentido, segundo Del Lucchese, a investigação do reordenamento da República Romana permite a Maquiavel desvelar o mecanismo da produção de leis e ordenações com base no conflito, haja vista que, segundo o comentador,

> a perfeição dessa constituição mista [de Roma] não se deveu aos esforços de um sábio legislador, mas, em vez disso, foi alcançada graças ao fenômeno do conflito. [...] Os tumultos e embates entre nobres e plebeus na verdade trouxeram bons efeitos para a liberdade, ou seja, boas leis (DEL LUCCHESE, 2009, p. 88, tradução nossa).[58]

[58] "The perfection of this mixed constitution was not due to the efforts of a wise lawmaker, but rather, thanks to the phenomenon of conflict. [...] The tumults and clashes between nobles and plebs actually brought about good effects for freedom, namely, good laws".

Ao contrário da tradição, que enxergava no conflito a corrupção da vida política e a desordem da república, Maquiavel revela que a desunião romana era imanente à própria política, haja vista que as leis e ordenações não se originavam da mente de um sábio e prudente legislador, mas sim do embate de forças contrárias no interior da república. A desunião entre povo e grandes, portanto, é parte integrante da produtividade social do conflito que resulta em leis e ordenações para a cidade ao longo do tempo, pois, segundo Del Lucchese,

> no caso de Roma, leis e diferentes ordenações procederam lado a lado com a história e o desenvolvimento de suas forças sociais, as quais eram necessariamente conflitivas em natureza. Leis, podemos dizer, são a própria expressão das mudanças que ocorrem no coração de uma sociedade (DEL LUCCHESE, 2009, p. 89, tradução nossa).[59]

Desse modo, a relação recursiva entre lei e conflito revela a historicidade de um corpo social. Ao contrário de Esparta, em que o ordenamento não se alterou substancialmente ao longo do tempo, na República Romana leis e ordenações eram criadas ao longo do tempo como resposta à desunião entre a plebe e os nobres, e elas refletiam as mudanças e desafios que se apresentavam à vida política. O conflito exigia uma lei a qual, uma vez estabelecida, realimentava o conflito que, por sua vez, exigia, novamente, a instituição de uma nova lei, e assim sucessivamente em uma relação recursiva sem resolução definitiva que construía a liberdade romana ao longo do tempo. Logo, enquanto criava novas leis, Roma desenrolava sua história e enfrentava os desafios impostos pelo tempo com soluções políticas originadas pela articulação entre lei e conflito.

Nesse sentido, para Del Lucchese, a dimensão conflituosa do discurso maquiaveliano parece culminar na formulação da desunião entre povo e grandes, os sujeitos que incorporam o conflito na dinâmica política da cidade, pois, nesse caso, o embate de forças assume uma dimensão coletiva que configura as relações políticas no interior do corpo social. Assim, Maquiavel revela que a vida política não é uma convivência harmoniosa entre cidadãos, uma vez que o conflito é estruturante da própria cidade e, portanto, a função da lei não é promover a concórdia civil e tampouco neutralizar a desunião. Ao contrário, lei e conflito se alimentam mutuamente sem uma solução definitiva para essa articulação, visto que, em um mundo de encontros entre potências, não há um ponto final de estabilização para a ordenação ou mesmo para a desunião. Dessa forma, a relação entre lei e conflito não estabelece um equilíbrio entre eles, haja vista que, segundo Del Lucchese, "nenhum dos dois termos pode, então, ser

[59] "In the case of Rome, laws and different orders proceeded hand in hand with the history and development of its political and social forces, all of which were necessarily conflictual in nature. Laws, we might say, are the very expression of the changes that take place at the heart of a society".

considerado o elemento fundante ou agir como origem estável. Ao contrário, é precisamente a instabilidade e o desequilíbrio que constitui as forças motoras e mantêm a relação entre leis e conflito produtiva" (DEL LUCCHESE, 2009, p. 90, tradução nossa).[60] Há, portanto, uma recursividade entre lei e conflito, assim como entre lei e necessidade, uma dinâmica em que um termo reenvia ao outro sem que haja uma solução definitiva para essa relação.

Todavia, embora defenda a natureza conflitiva da política, Del Lucchese reconhece que Maquiavel não se presta a um elogio cego da desunião, uma vez que essa dinâmica pode ocasionar efeitos perniciosos. Essa questão se torna central para o comentador porque ela revela que o conflito não é visto pelo florentino de modo unilateral, ou seja, apenas como produtor de boas leis e ordenações. Desse modo, Del Lucchese assinala que esse problema complexifica a teoria dos conflitos maquiaveliana, pois a desunião pode resultar tanto em efeitos saudáveis como em nocivos, como nas disputas em torno da Lei Agrária, que Maquiavel descreve no capítulo I,37 de seus *Discorsi*. Segundo o florentino (MAQUIAVEL, 2007a, p. 114), essa lei opunha a plebe e a nobreza frontalmente porque ela beneficiava os populares em detrimento dos nobres no que dizia respeito à posse de terras e, como nenhum dos lados cedia nessa disputa, chegou-se, por fim, a uma luta armada que acarretou a ruína da vida livre.

Em um primeiro momento, esse exemplo poderia colocar em questão tanto o elogio de Maquiavel à desunião romana quanto sua teoria do conflito, haja vista que a Lei Agrária mostra que a desunião levou à ruína da cidade, porém, após discorrer sobre esses acontecimentos, ao final do capítulo Maquiavel acaba por reafirmar suas considerações a respeito da desunião romana, porque, segundo ele,

> embora tivéssemos mostrado alhures como as inimizades, em Roma, entre o senado e a plebe mantiveram a cidade livre, visto que dela nasciam leis favoráveis à liberdade, parecendo, pois, desconforme com tal conclusão o resultado dessa lei, digo que nem por isso renuncio a tal opinião: porque é tão grande a ambição dos grandes que, se não sofrer oposição por várias vias e de vários modos numa cidade, logo a levará à ruína (MAQUIAVEL, 2007a, p. 116).

A ruína da vida livre romana, portanto, não anula as considerações precedentes do autor acerca do conflito, pois os grandes, movidos pelo desejo de dominar, são uma força política que coloca a república em perigo, por isso, sem a oposição do povo, a liberdade de Roma teria sucumbido muito antes dos acontecimentos da Lei Agrária, o que reafirma os efeitos

[60] "Neither of the two terms, then, can be considered the founding element or act as a stable origin. On the contrary, it is precisely instability and disequilibrium that constitute the driving forces and keep the relationship between laws and conflict productive".

saudáveis do conflito e o papel do povo como sujeito fundante da liberdade. Assim, para Del Lucchese, esse exemplo histórico não anula a teoria maquiaveliana dos conflitos porque "o conflito, tanto na origem do poder de Roma como em sua crise, não é condenado por Maquiavel por causa dessa ambivalência. O fato histórico da crise não coloca a teoria em questão, ao contrário, ele confirma sua visão positiva do povo" (DEL LUCCHESE, 2009, p. 71, tradução nossa).[61] Logo, apesar de assinalar os efeitos negativos originados pela Lei Agrária, o conflito, enquanto elemento estruturante da filosofia política maquiaveliana, não é posto em questão, haja vista que, embora a desunião entre a plebe e os nobres tenha ocasionado a ruína da vida livre, ela também foi responsável pela liberdade romana. No entanto, como compreender essa dualidade do conflito que produz ora a liberdade, ora a ruína? O conflito seria produtivo ou pernicioso à vida política?

Segundo Del Lucchese, Maquiavel elabora essas questões ao longo de seus escritos e desenvolve duas concepções distintas a respeito do conflito. A primeira se encontra no início dos *Discorsi* e estabelece uma relação direta e linear entre a desunião e seus resultados. Para Del Lucchese, nesse momento Maquiavel ainda pensaria o conflito de forma dicotômica, pois ele possuiria uma qualidade intrínseca que predeterminaria seus efeitos de antemão, haja vista que, se ele for saudável, seus desdobramentos também o serão, mas se ele for pernicioso, seus efeitos serão prejudiciais à vida política. Essa concepção do conflito, segundo Del Lucchese, pode ser identificada pelos termos que o florentino utiliza para descrever os conflitos, haja vista que,

> nos *Discursos*, Maquiavel tinha enfatizado a diferença nos efeitos oriundos de um conflito entre os humores da cidade. Usando a linguagem dos humores, ele tinha definido o funcionamento saudável do corpo social. Partes e facções representavam o desenvolvimento negativo do conflito, assim como as consequências da Lei Agrária em Roma. Os humores eram identificados com as diferentes partes para qualificar os efeitos negativos ou positivos de um conflito (DEL LUCCHESE, 2009, p. 72, tradução nossa).[62]

Nesse sentido, para o comentador, o uso da linguagem e dos termos estabelece uma diferença entre conflitos saudáveis e nocivos. A linguagem médica dos humores descreveria o estado saudável dos conflitos, ao passo que os termos *partes* e *facções* seriam empregados para

[61] "Conflict, at the origin of Rome's power as well at its crisis, is not condemned by Machiavelli because of this ambivalence. The historical fact of the crisis does not put the theory into question, rather, it confirms his positive view of the people".

[62] "In the *Discourses*, Machiavelli had emphasized the difference in the effects arising from a conflict between the humors of the city. Using the language of the humors, he had defined the healthy functioning of the social body. Parts and factions represented the negative development of conflict, similar to the consequences of the Agrarian Law in Rome. The humors were identified with the different parts so as to qualify he positive or negative effects of a conflict".

demarcar a perniciosidade da desunião. Logo, para o comentador, nesse momento Maquiavel compreenderia que os conflitos seriam essencialmente saudáveis ou nocivos e os efeitos deles decorreriam diretamente da qualidade intrínseca ao estado da desunião em determinada cidade.

A segunda concepção do conflito em Maquiavel, por sua vez, se encontra, segundo Del Lucchese, no capítulo I,37 dos *Discorsi* e nos restantes, assim como n'*O Príncipe* e nas *Istorie.*[63] Para o comentador, nesses escritos, a teoria maquiaveliana dos conflitos se radicaliza, porque o autor abandona a divisão dicotômica entre uma forma de expressão saudável e uma nociva que produziriam efeitos correspondentes. Ao analisar um trecho das *Istorie* em que o florentino descreve a ascensão ao poder de Cosimo de Medici e os efeitos da guerra contra Luca, Del Lucchese (2009, p. 72) chama a atenção para a combinação dos termos que anteriormente marcavam a diferença entre conflito saudáveis e nocivos em uma única expressão:

> por uma cidade assim dividida [Florença] foi empreendida a guerra de Luca, na qual mais se acenderam os *humores partidários*, em vez de se apagarem. E, embora o partido de Cosimo tivesse defendido a guerra, para o comando desta foram designados muitos homens do partido contrário, por serem mais reputados no estado (MAQUIAVEL, 2007b, p. 263, grifos nossos).

Nesse excerto, os termos *humores* e *partes* que, para o comentador, anteriormente operavam uma distinção da qualidade do conflito, aparecem combinados na expressão *humores das partes*. Segundo Del Lucchese, essa maneira de se referir aos embates florentinos revela o abandono da primeira concepção porque os termos não estão mais referidos a manifestações distintas do conflito, mas sim ao mesmo fenômeno. Desse modo, para o comentador, esse uso da linguagem marca uma diferença com relação à outra concepção dos conflitos, pois aqui ele já não é mais visto como essencialmente saudável ou nocivo.

---

[63] Nesse sentido, é importante assinalar que, para Del Lucchese, Maquiavel escrevera ao menos um rascunho ou uma parte dos *Discorsi* antes de se dedicar ao Príncipe, por isso o comentador defende que a mudança da teoria maquiaveliana dos conflitos se operaria no interior dos próprios *Discorsi:* "Two main theses have been maintained by scholars over the last decades concerning the chronology of the *Discourses*' composition. According to the first one, the early chapters of the book were drafted in the beginning of 1513. Then, the work was suddenly interrupted in order for Machiavelli to write *The Prince*, in a short period of time, and then it was resumed to complete the unfinished project. However, in Chapter II of *The Prince* itself, Machiavelli refers to a previous work in which he deals with republics 'at length'. This passage might be a later interpolation, but stills suggests that at least some parts of the materials that eventually will flow in the *Discourses* – and this is the second thesis – already existed at a previous date, long before 1513. The nature and extent of this material can not be clearly established, and scholars are far from agreeing on this matter. Yet, the hypothesis of an earlier composition of a more or less extensive part of the book, dating back to the years of Machiavelli's employment in the chancery, has become widely accepted" (DEL LUCCHESE, 2015, pp. 44-5).

Enquanto elemento constituinte da filosofia política maquiaveliana – e da própria condição dos sujeitos em meio aos encontros de força –, a desunião não poderia ser tomada como essencialmente saudável ou nociva, por isso, nessa segunda formulação da teoria dos conflitos, Maquiavel parece assumir a radicalidade do conflito na vida política. Assim, Del Lucchese assinala que o conflito não se configura mais para o florentino de modo dicotômico entre poder ou crise, visto que, segundo ele,

> nas *Istorie*, essa relação linear entre poder e crise não parece mais plausível. Como vimos, Maquiavel usa a linguagem e a retórica da cultura médica nessas passagens, aplicando-as ao campo da política; mesmo que ele nunca use o termo, Maquiavel parece estar empregando o modelo de "crise" aqui. Na medicina grega antiga, uma crise era um ponto crucial no progresso de uma doença que decidia se uma patologia se dirigia à cura ou à morte. (DEL LUCCHESE, 2009, p. 73, tradução nossa).[64]

Para Del Lucchese, o modelo de um desenvolvimento linear em que o conflito culmina na crise ou no poder segundo a qualidade intrínseca da desunião parece, então, abrir espaço para outro tipo de relação que não enxerga esses elementos como excludentes. Pelo contrário, em vez de uma relação direta, o comentador propõe que crise e poder se referem um ao outro mutuamente porque a crise não é o efeito nocivo de um embate, mas sim o momento em que ele tende para uma resolução que pode ser saudável ou perniciosa. Poder e liberdade, portanto, não excluem momentos de crise, na verdade, os pressupõem enquanto momento de desenvolvimento do conflito que tende para um dos dois efeitos. Logo, para Del Lucchese, nessa segunda concepção de sua teoria dos conflitos, Maquiavel compreende cada embate como aberto, uma vez que as forças contrárias, embora determinadas, entram em choque em uma ocasião sem saber o resultado desse encontro.

Nesse sentido, Del Lucchese defende que Maquiavel elabora paulatinamente sua teoria do conflito ao longo de seus escritos, pois a distinção inicial entre saúde e nocividade cede lugar a uma concepção mais complexa da desunião, segundo a qual ela não se refere a uma qualidade intrínseca do conflito, mas ao movimento recursivo entre momentos de crise e de poder. Entretanto, ainda que a análise de Del Lucchese seja útil para nos atentarmos ao vocabulário de Maquiavel e à elaboração do conflito ao longo de seus escritos, essa distinção entre duas concepções da desunião suscita algumas dificuldades.

---

[64] "In *The Stories*, this linear relationship of a dialectical development between power and crisis no longer seems plausible. As we have seen, Machiavelli uses the language and rhetoric of medical culture in these passages, applying it to the field of politics; even though he never uses the term, Machiavelli seems to be employing the medical model of 'crisis' here. In ancient Greek medicine, a crisis was a crucial point in the progress of an illness that decided whether a pathology was headed toward healing or death".

No início de seus *Discorsi*, Maquiavel parece de fato empregar termos distintos para se referir a efeitos diversos da desunião, pois o termo facção parece reservado a consequência nocivas, como ocorria em Florença, na qual "de todos os lados surgia o ódio: deste se chegava à divisão, e da divisão às facções; das facções, à ruína" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 39). Desse modo, esse termo, associado à divisão, não seria válido para Roma, a qual não se poderia chamar de cidade "dividida, se em tanto tempo, em razão de suas diferenças, não mandou para o exílio mais que oito ou dez cidadãos, matou pouquíssimos e não condenou muitos ao pagamento de multas" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 22). Assim, em um primeiro momento, Maquiavel parece empregar termos distintos para se referir a efeitos diversos do conflito, o que parece reforçar a tese de Del Lucchese.

No entanto, essa aparente rigidez do discurso maquiaveliana é contradita por um exemplo do capítulo I,7 dos *Discorsi*, pois, ao retomar os acontecimentos que ocorreram em Roma devido ao ímpeto de Coriolano, Maquiavel afirma que este,

> inimigo da facção (*fattione popolare*), sugeriu que chegara a hora de castigar a plebe e de privá-la da autoridade de que ela se apoderara para prejuízo da nobreza, mantendo-a com fome e não lhe dando trigo: declaração que, chegando aos ouvidos do povo, provocou tanta indignação contra Coriolano que este, ao sair do senado, teria sido morto tumultuariamente, se os tribunos não o tivessem intimado a comparecer diante dos tribunais e defender sua causa (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 33-4).

O florentino, portanto, utiliza o termo facção (*fattione*) para se referir à plebe romana, a qual, antes, fora elogiada pelo autor, porque seus tumultos não teriam resultado em efeitos nocivos, mas em leis e ordenações em favor da liberdade. Nesse sentido, o uso do termo não indica tanto as consequências do conflito, mas o acirramento dos ânimos da cidade, visto que a proposta de Coriolano condenava a plebe à fome e até mesmo à morte em meio a um período de escassez de alimentos, o que causou uma reação extrema do povo, pois ele poderia ter assassinado o senador romano. Logo, o conflito em Maquiavel não possui uma qualidade intrínseca que se reflete diretamente em seus efeitos – uma causalidade linear. Antes, a desunião é concebida pelo florentino como aberta, indeterminada, porque ela pode ocasionar diferentes efeitos a depender do desenrolar da ação de povo e grandes. Nesse sentido, se nos capítulos iniciais dos *Discorsi* o autor fala de desdobramentos diferentes do conflito em Roma e Florença, isso se deve menos a duas concepções distintas da desunião, e mais à singularidade de cada uma delas quanto ao modo pelo qual a o conflito se expressava, como pretendemos abordar em nosso segundo capítulo.

Del Lucchese, porém, enxerga uma diferença clara entre duas concepções do conflito no autor, pois, para ele, o processo de maturação do pensamento de Maquiavel culmina na

relação recursiva, que, para o comentador, não é apenas um modelo explicativo da lógica dos conflitos, mas também se desdobra em uma forma de resolução de seus efeitos perniciosos. Com efeito, ainda que a crise seja reconhecida como um momento da dinâmica política, ela não exclui a possibilidade de resultados perniciosos, como aqueles ocasionados pelas disputas em torno da Lei Agrária. Nesse sentido, Del Lucchese afirma que a estrutura recursiva é uma forma capaz de prevenir efeitos nocivos porque ela mantém o conflito no âmbito institucional, haja vista que, segundo o comentador,

> tumultos provêm uma justificação para a criação da lei, mas, para que eles não sejam destrutivos, uma lei que os regule, e com ela, certa limitação, que os permite e até mesmo encoraja que eles ocorram, deve ser pressuposta. [...] Para que um conflito seja virtuoso, deve haver necessariamente algum tipo de virtude pré-existente que tome forma concreta, por exemplo, ao não excluir os partidos derrotados ou, de modo mais geral, em uma ética pública compartilhada (DEL LUCCHESE, 2009, p. 90).[65]

Os conflitos, portanto, devem permanecer no âmbito ordinário da república porque, dessa forma, a lei os circunscreve em limites dentro dos quais eles não se extravasam em modos extraordinários. Assim, a produtividade do conflito sempre origina uma nova lei e ela, por sua vez, o alimenta em uma estrutura recursiva e dinâmica. Nesse sentido, para Del Lucchese, a elaboração da teoria dos conflitos em termos de uma relação recursiva alcança um ponto em que desunião e lei já não podem ser pensadas separadamente, haja vista que há uma dinâmica contínua entre esses dois termos, em que a lei restringe o conflito a modos ordinários e este se expressa para criar novas leis. Isso, no entanto, não significa uma anterioridade da lei em relação ao conflito, mas a permeabilidade de um no outro, como mostra o caso da fundação de Roma retomado por Maquiavel no capítulo I,9 de seus *Discorsi*.

Segundo o florentino, muitos condenam Rômulo por ter assassinado Remo, seu irmão, e por ter consentido na morte de Tito Tácio Sabino, seu companheiro no governo da cidade, no entanto, "a prova de que Rômulo merece escusa pela morte do irmão e do companheiro, e de que aquilo que fez foi pelo bem comum, e não por ambição própria, é que logo ordenou um senado para servir-lhe de conselho, a fim de deliberar segundo sua opinião" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 42). O conflito e a violência marcaram a fundação de Roma por conta das ações de Rômulo, porém ele não visava a edificação de um poder absoluto, e sim o estabelecimento de

[65] "Tumults provide a justification for the creation of laws but in order for them not to be destructive, a law that regulates them, and within it, certain limitations, allows and even encourage them to take place, must be presupposed. [...] For a conflict to be virtuous there must necessarily be some kind of preexisting virtue that takes concrete form, for example, in not excluding the defeated parties or, more generally, in a shared public ethics".

uma ordenação em prol do bem comum, como mostram os efeitos de suas ações, e por isso ele merece escusa de qualquer acusação. Nesse sentido, ainda que usada em vista do bem público, no princípio da lei há a violência, por isso, para Del Lucchese, as leis não se eximem de um caráter conflitivo, pois, segundo ele, "ao contrário, pode-se dizer que as leis são a 'função' ou expressão do conflito que permite aos humores se expressarem, por sua vez, de um modo conflitivo, porém não destrutivo" (DEL LUCCHESE, 2009, p. 93, tradução nossa).[66] As leis são um modo de ordenar o conflito, elas são uma construção política a fim de intervir em um mundo de encontro de potências, pois elas expressam o conflito por meio de modos ordinários para que ele não origine efeitos nocivos. Nesse sentido, a lei está imersa no conflito e não representa a boa ordem em oposição à violência, pois ela carrega consigo a marca do conflito do qual se origina e que expressa ordinariamente, haja vista que, segundo Del Lucchese, "a marca de uma vitória inicial ou de um fratricídio originário é sempre e necessariamente encontrado na lei. [...] Desse ponto de vista, o conflito sempre precede a lei nessa relação recursiva" (DEL LUCCHESE, 2009, p. 93, tradução nossa).[67] A lei, portanto, é um artifício político estabelecido em uma estrutura conflitiva para organizar a vida política e promover a *virtù* pela necessidade que ela impõe à vida política. Assim, ela própria se insere na dinâmica conflitiva enquanto força que toca as vidas e os corpos para ocasionar resistência e ação a fim de estabelecer com os sujeitos políticos uma relação recursiva. Por meio dessa estrutura, as desuniões são alimentadas e levam à criação de novas leis em uma produção contínua que cria respostas aos desafios do tempo ao longo da história de uma cidade. Nesse sentido, a lei regula o caráter imprevisível e extraordinário dos conflitos não para estabilizá-los, mas sim de modo a mantê-los no âmbito ordinário para, assim, estabelecer com eles uma relação recursiva e produtiva de efeitos benéficos à liberdade.

Aqui, no entanto, nos encontramos diante de dificuldades semelhantes às colocadas na segunda seção, na qual reconstruímos o comentário de McCormick, pois, assim como este, Del Lucchese parece restringir a política maquiaveliana aos modos ordinários e relegar a ação extraordinária à ilegalidade e a efeitos nocivos ao corpo social. Nesse momento, contudo, gostaríamos de avançar uma camada interpretativa em diálogo com Del Lucchese e indagar se seria possível restringir os conflitos ao âmbito institucional em uma filosofia do conflito marcada pela variabilidade dos encontros de forças. Com efeito, para o comentador, o conflito

[66] "On the contrary, one might say that the laws are the 'function' or expression of conflict that allows the humors to express themselves, in their turn, in a conflictual but nondestructive way".
[67] "On the contrary, the mark of an inceptive victory or the trace of a primal fratricide is always, necessarily to be found in the law. [...] From this point of view, conflict always precedes the law in this recursive relationship".

está na própria estrutura das coisas do mundo, na ocasião, em que diversas forças se encontram graças à variabilidade da fortuna, de modo que é impossível conhecer previamente os efeitos da ação. Nesse sentido, em um mundo tão variável e imprevisível, seria possível restringir os conflitos no interior de modos ordinários regulados por uma lei ou ordenação na tentativa de promover uma ação diante da adversidade? Em face da variabilidade das circunstâncias, a ação exigida pelos tempos poderia se restringir a limites estritamente ordinários?

A respeito dessas questões, nos referimos, novamente, à criação dos tribunos da plebe, pois nesse caso a ação do povo e a manifestação do conflito não se restringiram aos modos ordinários da república. Pelo contrário, as instituições romanas falharam em produzir uma lei que refreasse a ambição da nobreza, por isso, diante de uma circunstância que não seria solucionada pela ordenação, a plebe empreendeu uma ação extraordinária, ou seja, diante de uma ocasião eles inventaram uma ação que não estava prevista no ordenamento da república e que se voltava contra essas instituições. Nesse sentido, acreditamos que a dimensão conflitiva da condição dos agentes proposta por Del Lucchese indica na direção dos modos extraordinários, visto que a variabilidade das circunstâncias exige uma ação que muitas vezes não está pressuposta no aparato ordinário da república e que demanda invenção política, ou seja, uma ação extraordinária. O comentador, porém, não avança por essa trilha, pois ele defende a limitação dos tumultos pela lei e parece descartar o extraordinário do campo de ação dos conflitos.[68] Assim, gostaríamos de destacar novamente que nos parece problemático associar os modos extraordinários somente à violência ou até mesmo desconsiderá-los, pois a obra de Maquiavel nos parece imersa na indeterminação dos acontecimentos, os quais exigem uma ação fora do âmbito ordinário, ou seja, uma invenção diante da adversidade. As soluções propostas por McCormick e por Del Lucchese, portanto, ainda que o segundo considere a variabilidade do mundo e a ação como elemento central no discurso maquiaveliano, parecem encontrar dificuldades em enfrentar esse nó do extraordinário presente na obra de Maquiavel.

Desse modo, ao desconsiderar a ação extraordinária, o comentador compreende que a lei deve regular os embates políticos e prevenir que eles se desdobrem em efeitos nocivos. Essa análise, porém, não anula a ação humana, como se as leis fossem o objeto privilegiado da política em Maquiavel. Como visto, para Del Lucchese a filosofia política maquiaveliana é um apelo à ação, pois, se a estrutura do mundo se configura por encontros de forças, os

[68] Em seu livro *The political philosophy of Niccolò Machiavellli* (2015), Del Lucchese parece retomar a ação extraordinária, mas apenas sob o ponto de vista do príncipe, e não do conflito ou do povo.

sujeitos são parte dessa dinâmica e, consequentemente, são impelidos à ação. Nesse sentido, a vida política envolve leis e ordenações, mas ela se desenrola pela ação de sujeitos políticos segundo o conflito, a resistência. Dentre esses atores, um assume uma importância central para o discurso maquiaveliano, a saber, o povo, o que leva o florentino, segundo Del Lucchese, a se afastar de representações clássicas a respeito desse sujeito político, uma vez que Maquiavel reconhece a capacidade política dele em relação a outros atores políticos.

No capítulo I,58 de seus *Discorsi*, por exemplo, Maquiavel realiza uma comparação entre o povo e o príncipe, e toma a defesa do primeiro em detrimento do último. Segundo o florentino, as críticas à multidão por diversos escritores poderiam facilmente ser atribuídas aos príncipes na medida em que ambos não estão submetidos às leis, mas, caso contrário, se os dois estiverem restringidos pela lei, se verá tanta *virtù* na primeira como nos últimos, de modo que "a vantagem do proceder não nasce de diferenças de natureza, porque esta em todos é de um só modo – e, se vantagem alguém tiver, esta será do povo –, mas sim do maior ou menor respeito às leis, sob as quais vivem todos" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 169). A comparação entre príncipes e povo, então, deve avaliá-los segundo as mesmas condições, ou seja, quando eles estão submetidos às leis ou não, e não segundo suas essências, pois não há diferença de natureza entre eles. A lei, portanto, aparece novamente como elemento regulador, como necessidade que conduz à *virtù*. Entretanto, o ponto mais importante no excerto acima é a afirmação a respeito da igualdade das naturezas de príncipes e multidões, pois, a tradição considerava o povo como uma multidão irrefreada e repleta de vícios, enquanto Maquiavel afirma que não há diferença entre a natureza do povo e a dos príncipes e reconhece, assim, sua relevância política, visto que, segundo Del Lucchese,

> por meio desse reconhecimento, Maquiavel é capaz de falar de um novo modo do povo e da multidão enquanto sujeitos políticos: como uma subjetividade poderosa e nova que surge, em termos práticos, na política e na história. Se a natureza é a mesma em todos, se o príncipe não pode reivindicar uma racionalidade política superior, então a multidão pode exigir sua entrada na cena política em igualdade com outros atores (DEL LUCCHESE, 2009, p. 123, tradução nossa).[69]

Assim, segundo o comentador, para Maquiavel o povo surge na cena política como um sujeito em igualdade com príncipes e grandes, e não mais como inferior ou subordinado a esses atores. Se as naturezas são iguais, se não há nenhuma diferença de essência entre eles, então

[69] "Through this recognition, Machiavelli is able to speak in a new way about the people and the multitude as political subjects: as a powerful, new subjectivity that erupts, in practical terms, into politics and history. If nature is the same in everybody, if the prince cannot lay claim to a superior political rationality, then the multitude can demand its entrance onto the political scene on par with the other players".

nenhum ator pode reivindicar uma superioridade intelectual ou moral que lhe autorizaria a governar em detrimento do povo. Os populares, portanto, adentram o espaço público como uma subjetividade política dotada de racionalidade e de poder para agir em igualdade com o príncipe e os grandes.

Contudo, ainda que reconheça esse passo tomado por Maquiavel, Del Lucchese aponta certas dificuldades no léxico maquiaveliano que acabam por obscurecer, em certa medida, a análise do florentino. Ao retomar o texto *Gli umori del corpo politico* (2001), de Jean-Claude Zancarini, que propõe uma análise linguística dos termos povo (*popolo*) e plebe (*plebe*), Del Lucchese mostra que há uma tensão no léxico maquiaveliano e uma dificuldade em se definir quem seria o povo. Na trilha de Zancarini, Del Lucchese assinala que não há diferença conceitual entre os termos *povo* e *plebe* na medida em que ambos se contrapõem aos grandes, porém, para ele, n'*O Príncipe* e nas *Istorie* existem sinais de uma maior complexidade, de modo que divisão binária entre dois humores talvez não seja adequada para se explicar o funcionamento do corpo político. Com efeito, segundo Del Lucchese, nas *Istorie* essa tensão lexical se torna aparente, visto que,

> por um lado, Maquiavel parece compreender a complexidade e a importância das demandas do povo, especialmente no livro III, aquele que descreve o tumulto dos *ciompi*. Mas, por outro lado, o uso linguístico dos termos "povo" e "plebe" também parecem trazer o conflito de volta para uma classificação mais tradicional baseada em "explicações experimentadas e verdadeiras" (*tried-and-true*) (DEL LUCCHESE, 2009, pp. 125-6, tradução nossa).[70]

Desse modo, assim como em sua interpretação do desenvolvimento da teoria dos conflitos, Del Lucchese se apoia em uma análise linguística dos termos usados por Maquiavel para descrever um ponto de tensão no pensamento do florentino. Para o comentador, se antes plebe e povo poderiam ser identificados na medida em que se opõem à nobreza e aos grandes, o uso de cada um desses termos para se referir a atores distintos nas *Istorie* parece indicar uma nova elaboração da dinâmica conflitiva, na qual *povo* e *plebe* designam sujeitos distintos. Assim, essa descrição do conflito parece tentar compreendê-lo segundo outra lógica que não aquela da divisão binária entre dois humores no corpo político.

[70] "As early in The Prince, we find 'signs of greater complexity', Zancarini points out, which suggests that 'perhaps the binary division – of the two humors – is not adequate to explain the internal workings of the body politic'. The tension in the lexical becomes apparent in the *Florentine Histories*, where, on the one hand, Machiavelli seems to grasp the complexity and importance of the people's demands, especially in book III, the one describing the tumult of the Ciompi. But on the other hand, the linguistic use of the terms 'people' and 'plebs' also seems to bring the conflict back to a more traditional classification based on 'tried-and-true explanations'".

Nesse sentido, para Del Lucchese, na medida em que o discurso maquiaveliano é um trabalho em construção, ele apresenta tensões lexicais ou mesmo de formulação, como no caso da teoria dos conflitos e do povo. Essa consideração não retira a centralidade do povo, pois, como Maquiavel assinalara, ele é tão virtuoso ou mais do que o príncipe, porém, se há uma tensão lexical no discursodo autor, como é possível reconhecer esse sujeito político tão central à política? Se a divisão entre os dois desejos parece não ser suficiente para caracterizar o povo, como identificá-lo na dinâmica política?

Ocorre que, para Del Lucchese, o povo não se reduz ao humor que o perpassa, logo, à distinção binária proposta por Maquiavel em alguns momentos – como no capítulo I,4 dos *Discorsi* –, porque sua característica principal é a multiplicidade, seu caráter múltiplo em relação a outros atores. Nesse sentido, embora os grandes também se configurem como um grupo e nessa medida também sejam múltiplos, a diversidade e o número deles são menores do que os do povo, que é reconhecido como uma multidão, logo, o grande número. Assim, a primazia do povo para Maquiavel em detrimento de outros atores políticos se fundamenta nesse elemento único de sua constituição que se relaciona, por sua vez, à ação política em face da fortuna e da variabilidade dos acontecimentos. Com efeito, em um mundo marcado pela multiplicidade das ocasiões, a ação se torna imprescindível, de modo que, essa condição dos sujeitos singulares se apresenta igualmente na coletividade, pois, segundo Del Lucchese,

> essa dimensão não é limitada puramente à virtude e às características individuais. Sua formulação mais poderosa e frutífera, na verdade, é encontrada na dimensão coletiva, política, na do povo e da multidão, no princípio que afirma a superioridade do múltiplo sobre o singular (DEL LUCCHESE, 2009, p. 141, tradução nossa).[71]

Assim, para o comentador, a superioridade da multidão não se fundamenta em sua essência, visto que a natureza é a mesma para todos, mas sim na multiplicidade que a constitui, haja vista que, devido a essa diversidade, ela está mais apta a agir diante da variabilidade dos tempos. Diante da diversidade dos encontros de força, a única alternativa viável é a variabilidade da ação, porém o indivíduo singular possui limitações naturais, pois, como é apenas um, ainda que possa agir de diferentes modos, ele nunca poderá abarcar a mesma multiplicidade das potências da multidão, a qual pode agir de diferentes modos porque é constituída por múltiplos agentes. Nesse sentido, a dimensão coletiva do povo o torna mais apto a resistir aos desafios da fortuna e às ocasiões, por isso, segundo Del Lucchese, "o sujeito

[71] "But this dimension is not limited purely to individual characteristics and virtue. Its most powerful and fruitful formulation is actually found in the collective, political dimension, in that of the people and the multitude, in the principle that affirms the superiority of the multiple over the singular".

mais poderoso e versátil é, mais uma vez, a multidão. Do mesmo modo que a multidão é capaz da maior racionalidade política, ela também é capaz de resistir à mudança dos tempos e de se adaptar às infinitas mudanças de situações e circunstâncias" (DEL LUCCHESE, 2009, p. 145, tradução nossa).[72] Considerada do ponto de vista de sua multiplicidade, a multidão é superior ao príncipe e aos grandes por sua capacidade de adequação à variabilidade das ocasiões. O príncipe é apenas um indivíduo, enquanto os grandes, embora sejam um grupo, não possuem a diversidade e o número da multidão. Logo, para Del Lucchese, a multidão se constitui como um sujeito múltiplo capaz de agir de diferentes modos segundo as circunstâncias e, portanto, ela é capaz de dar diferentes respostas de acordo com a variabilidade dos acontecimentos, portanto, de obter maior sucesso político. Nesse sentido, no conflito político, a multidão apresenta maior *virtù* do que os outros atores políticos e pode produzir leis que realimentem o conflito e apresentem soluções políticas aos desafios dos tempos. Logo, pode-se dizer que a relação recursiva entre conflito e lei é mais produtiva quando o povo se manifesta livremente e se contrapõe aos grandes, porque ele é capaz de resistir de diferentes modos e agir diante de diversas circunstâncias.

A questão, no entanto, é qual tipo de multiplicidade caracteriza o povo. Com efeito, se ele é um sujeito político caracterizado pelo múltiplo por ser uma coletividade, é possível dizer que os grandes também se constituem como uma multiplicidade. Assim, o que distinguiria a multiplicidade do povo e a dos grandes? Os únicos elementos de diferença entre povo e grandes seriam o número e a diversidade? De nossa parte, acreditamos que essa diferença resida em um elemento salientado por Del Lucchese, porém pouco explorado em sua interpretação, a saber, nos humores que perpassam cada um desses agentes políticos. Com efeito, o comentador parece salientar corretamente os humores que permeiam o corpo social, porém ele não atribui um papel central a eles no que toca à caracterização dos agentes políticos que os encarnam e, nessa medida, ele acaba por perder aquilo que os define, a saber, o desejo de dominar e o de não ser dominado. Nesse sentido, gostaríamos de insistir na centralidade desses dois desejos para a compreensão do pensamento de Maquiavel, haja vista que o autor retoma essa formulação da cisão entre esses grupos em diversos de seus escritos e é por meio deles que o florentino define povo e grandes. É essa a distinção entre os sujeitos

[72] "This strategy must also be explained in a subjective sense, however and the most powerful and versatile subject is, once again, the multitude. In the same way the multitude is capable of the greatest political rationality, itis also capable of resisting changing times and adapting to the infinite changes of situations and circumstances".

políticos envolvidos no conflito, entre dois desejos que constituem dois agentes políticos distintos, como pretendemos mostrar na seção seguinte.

1.5 –A NEGATIVIDADE DO POVO: O DESEJO DE NÃO SER DOMINADO COMO RECUSA DA DOMINAÇÃO

As três leituras brevemente apresentadas neste capítulo mostram que a obra de Maquiavel ainda suscita ricas interpretações que a mantém viva e a inserem no debate contemporâneo por diferentes vias interpretativas e correntes filosóficas. Com efeito, esses três intérpretes trabalham conceitos e questões que colocam o discurso maquiaveliano sob nova luz e permite que ele seja interpretado por diferentes caminhos e vertentes. Assim, dentre as diferentes questões e conceitos que esses três intérpretes abordam em suas leituras, nos concentramos em suas considerações a respeito do conflito, do povo, da relação deste com a ordenação e, por conseguinte, em seus comentários a respeito do extraordinário.

McCormick propõe uma interpretação institucional da obra de Maquiavel, pois ele empreende uma investigação do aparato político e legal e de como o povo pode exercer essas magistraturas a fim de agir politicamente. Para o comentador, quando o povo está reunido formalmente e amparado pela ordenação para julgar e deliberar em torno de problemas políticos, ele se torna capaz de discernir meras opiniões de fatos concretos e, assim, pode tomar decisões políticas em prol do bem comum. Desse modo, ao adentrar as instituições da república, os populares passam a exercer o poder político e sua disposição naturalmente passiva de refrear a ambição dos grandes se torna politicamente ativa e produtiva por meio da promulgação de leis, de decisões em julgamentos públicos e deliberações em assembleias. Em contrapartida, quando o povo não se encontra amparado pelo ordenamento legal e político, ele age violentamente como uma massa de cidadãos privados e suas ações não resultam no bem comum. Logo, o ordenamento institucional da república não promove a liberdade por si só, visto que a ambição dos grandes só é efetivamente limitada quando o povo exerce efetivamente as magistraturas, porém, ao ressaltar o vínculo entre empoderamento popular e instituições públicas, McCormick propõe um concerto entre lei, liberdade e povo, haja vista que o exercício do poder político é o único meio de o povo se tornar politicamente ativo na república e de refrear a opressão dos grandes. O povo, então, se torna sujeito político no interior das magistraturas e, portanto, está intrinsecamente vinculado ao ordenamento da república.

Vatter, por sua vez, reconhece no povo um sujeito político excluído das instâncias de governo e, portanto, negativo a qualquer ordenação. Ao utilizar o vocabulário do evento e da forma, o comentador associa o primeiro termo à concretude da vida política e o segundo às leis e ordenações que organizam essa materialidade. A forma, então, busca estabilizar a diversidade dos fenômenos inerentes à vida, mas, nesse processo, ela que opera uma distinção entre governantes e governados, ou seja, aqueles incluídos e aqueles excluídos do exercício das magistraturas. Assim, Vatter desfaz a equação que normalmente identifica tanto a lei à liberdade quanto esta à forma política, haja vista que, enquanto houver governo, há uma relação de comando e obediência e, por conseguinte, não há vida livre entre iguais. Nesse sentido, Vatter considera o povo como uma materialidade amorfa e excluída do governo e interpreta seu desejo em termos de liberdade como não-governo, como essencialmente negativo porque contraposto às relações de dominação expressas pela forma política. O humor do povo, enquanto oposição ao governo, ocasiona eventos extra-constitucionais que cindem o estado e erigem contra-instituições que abrem espaços públicos de não-governo nos quais as relações de comando-obediência são suspensas. Logo, para Vatter, ao trazer o domínio do evento para o primeiro plano da reflexão política, o discurso maquiaveliano mostra que a liberdade não se encontra no domínio da forma, mas no do evento, pelo qual o povo, enquanto materialidade pura, amorfa e movida pelo desejo de liberdade como não-governo, questiona a lógica do estado e ocasiona reordenações que abrem espaços de liberdade e igualdade.

Del Lucchese, por fim, busca interpretar o conflito não apenas politicamente, mas também segundo a própria condição humana. Para o comentador, a desunião subjaz a própria condição dos sujeitos em um mundo de encontros de forças no qual eles resistem a diversas potências que se encontram em diferentes ocasiões. Essa dinâmica, por sua vez, se expressa politicamente na obra do florentino, pois o poder e a lei forçam a vida, mas os sujeitos resistem e nunca se deixam reduzir a objetos inertes porque afirmam seu princípio de ação e de resistência. Assim, em uma trama complexa de potências, não há um ponto final de estabilização dessa relação, porque a necessidade das leis força os sujeitos, mas estes resistem e isso leva à criação de novas leis em uma estrutura recursiva na qual um termo sempre reenvia ao outro. A forma privilegiada dessa estrutura do conflito em Maquiavel é, então, a desunião entre povo e grandes, visto que, nesse caso, a produtividade do conflito leva à criação de novas leis que, por sua vez, o alimentam ao mesmo tempo em que o encerram dentro de modos ordinários para que ele não extravase em efeitos nocivos ao corpo social. A ação nesse conflito, porém, não é idêntica a todos os envolvidos porque, dentre os diversos

atores sociais, Maquiavel reconhece que o povo é o sujeito político por excelência, superior aos grandes e ao príncipe, pois, segundo Del Lucchese, ele se constitui como sujeito múltiplo, logo, mais apto a enfrentar a variabilidade da fortuna que se apresenta nas ocasiões.

Assim, ao abordar a relação entre povo e ordenação, essas interpretações são fundamentais para a realização de nosso trabalho, pois elas reconhecem a centralidade do povo enquanto agente político vinculado à liberdade, ou seja, elas mostram a relação entre ele e a ordenação da cidade. Os intérpretes, portanto, relançam as questões e retomam os conceitos com os quais dialogamos, de modo que a passagem por eles nos permite situar nosso próprio trabalho. Entretanto, se em um primeiro momento aproximamos esses comentadores da matriz lefortiana porque eles reconhecem a centralidade do conflito e o povo como agente de liberdade devido a seu desejo de não ser dominado, agora é necessário precisar nossas considerações, haja vista que as investigações dos três parecem enveredar por algumas dificuldades.

McCormick parece considerar os humores como descrições socioeconômicas e morais dos humores, de modo que o povo parece menos uma classe política do que um estrato socioeconômico dotado de virtudes e valores intrínsecos que o fariam moralmente superior. Del Lucchese, por sua vez, embora tenha apontado o uso político da linguagem médica dos humores no discurso maquiaveliano, parece não ter dado suficiente atenção à singularidade de cada um dos desejos na configuração dos sujeitos que os incorporam, por isso, para ele, o traço distintivo do povo não é o desejo de não ser dominado, e sim sua multiplicidade. Ademais, o comentador parece sugerir em determinados momentos que a distinção entre dois humores não seria a melhor chave de interpretação do discurso maquiaveliano devido à diversidade de atores sociais na dinâmica política como, por exemplo, na distinção entre plebe e povo nas *Istorie,* o que obscurece a compreensão da cisão do corpo social em Maquiavel. Finalmente, Vatter se aproxima mais da concepção política do desejo com a qual buscamos trabalhar em nosso texto, pois, para ele, os desejos perpassam classes políticas distintas e são assimétricos. Nesse sentido, a análise do comentador atenta para o fato de que há uma classe política (o povo) cujo desejo não está imediatamente vinculado ao exercício do poder político enquanto manutenção de instâncias de dominação. Todavia, Vatter, parece ler o conflito e os desejos à luz de sua distinção entre o domínio da forma e o do evento, elementos que, se não estão ausentes do discurso maquiaveliano, não são o que o ordenam, ou seja, não são eles que guiam a compreensão da dinâmica conflitiva e, por conseguinte, dos humores e seus agentes. Antes, o que está em jogo é um conflito político em torno de formas de vida que expressem a

dominação e a recusa desta, do modo como Maquiavel define esses desejos. Logo, se em um primeiro momento esses autores podem ser aproximados da matriz lefortiana, também é importante salientar que eles se afastam dela na medida em que oferecem suas próprias leituras originais à obra de Maquiavel, cada autor vinculado a suas próprias matrizes de pensamento em um esforço interpretativo que forma ramificações que mantêm vivo o texto do florentino.

Assim, diante dessas dificuldades, propomos retomar a dimensão política do desejo na trilha do comentário de Lefort, o que exige o retorno às proposições mais fundamentais de Maquiavel a respeito da natureza do conflito, nas quais o autor formula o problema da desunião pela linguagem dos humores e nomeia os agentes políticos envolvidos nesse embate. No caso dos *Discorsi* (nosso objeto de análise privilegiado), essa afirmação se encontra pela primeira vez no capítulo I,4, no qual o autor se contrapõe à opinião de que Roma teria sido uma cidade tumultuária e que evitou a ruína somente graças à boa fortuna e à *virtù* militar. Maquiavel não nega que esses dois fatores tenham sido razões da grandeza da cidade, porém eles não são os elementos centrais da vida política romana, visto que, segundo ele,

> direi que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam; e não consideram que *em toda república há dois humores diferentes, o do povo e o dos grandes*, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles, como facilmente se pode ver que ocorreu em Roma (MAQUIAVEL, 2007a, p. 22, grifos nossos).

Anteriormente, no capítulo I,2, Maquiavel já havia se referido à produtividade do conflito em Roma que originou leis e ordenações benéficas à liberdade ao longo do tempo, porém nesse momento ele não se limita a identificar os atores sociais envolvidos nas dissensões romanas (plebe e nobreza) mas afirma que esse conflito é inerente a todo corpo social e se expressa por dois agentes com humores distintos: o povo e os grandes. Maquiavel, então, lança luz sobre o caso romano para desvelar um fenômeno universal, a saber, a cisão estrutural de toda cidade entre dois desejos encarnados por dois agentes políticos distintos.

Desse modo, os críticos das dissensões romanas, atentos apenas a seus efeitos mais imediatos, não apenas ignoravam a produtividade política dessa desunião, a qual originava leis e ordenações em prol da liberdade, mas também eram cegos a essa cisão e aos agentes que a expressavam, os quais não são categorias puramente abstratas sem relação com as disputas singulares de uma determinada cidade, tampouco descrições socioeconômicas

deduzidas empiricamente de cada caso específico. Antes, os humores perpassam a concretude da vida e se encarnam em corpos para expressar o significado político inerente a cada situação singular, para desvelar o fenômeno político da materialidade dos acontecimentos. No caso de Roma, a plebe e os nobres encarnavam, respectivamente, os humores de povo e grandes e, assim, se configuravam como esses agentes políticos em disputa. Logo, os grupos em conflito não são uma mera reunião de indivíduos singulares agrupados pela sua condição social ou econômica (ricos e pobres), tampouco pela sua constituição múltipla ou pela sua exclusão ou inserção no governo. Eles se definem politicamente e significam sua condição pelo humor que encarnam.

Essa definição é abordada por Maquiavel no capítulo I,5 de seus *Discorsi*, no qual o autor se dedica ao tema da guarda da liberdade. Nessa investigação, o florentino finalmente descreve o humor de cada um desses agentes políticos pois, segundo ele, "se considerarmos o objetivo dos nobres e o dos plebeus [*ignobili*], veremos naqueles grande desejo de dominar e nestes somente o desejo de não ser dominado e, por conseguinte, maior vontade de viver livres" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 24). Assim, grandes e povo se distinguem devido à natureza inconciliável de seus desejos, afinal, não se trata de uma disputa de interesses, como se cada um desses grupos visasse a posse de objetos diversos. Ao contrário, os grandes desejam dominar, almejam possuir e oprimir, ao passo que o povo recusa a opressão dos poderosos, deseja viver livre de qualquer forma de dominação. Esses humores, portanto, configuram dois modos de vida distintos que não podem se conciliar ou se estabilizar em torno de um objeto comum. Enquanto desejos, enquanto potências encarnadas por esses agentes políticos que os mobilizam a um encontro conflitivo, o que os define é o desequilíbrio, a tentativa incessante de se contrapor ao seu contrário.

Essa contrariedade, porém, é o que os constitui, visto que eles se definem um em relação ao outro em sua diferença: dominação e recusa da dominação. Nesse sentido, os humores, assim como esses agentes políticos que os encarnam, não podem ser pensados fora de sua relação conflitiva, eles não existem como totalidades independentes na vida social, mas apenas *em relação* com o outro, pois, segundo Lefort, o que os define não é uma distinção entre ricos e pobres, a qual Maquiavel não ignorava, porém,

> ela não parece primordial para ele. A divisão em função da qual a sociedade se agencia não é uma divisão de fato, não é uma divisão que é o efeito de uma necessidade "natural" surgida da escassez dos bens; ela é aquela de dois

> desejos (comandar, oprimir, não ser comandado, oprimido) que só se definem um pelo outro (LEFORT, 1992, p. 167, tradução nossa).[73]

Dois agentes políticos que se constituem por dois desejos que os distinguem e os relacionam em um conflito insuperável. Essa é a natureza do conflito maquiaveliano, que só pode ser pensado na relação estabelecida com o outro na dinâmica de um corpo social.[74] Desse modo, a existência dos humores não está para além das relações encarnadas em determinada cidade, ou seja, embora a desunião seja universal porque perpassa todo corpo social, os desejos se encarnam em atores sociais concretos que encenam o conflito. Logo, povo e grandes não são categorias abstratas nem realidades empíricas, mas agentes políticos que encarnam os desejos em conflito.

Essa é a dimensão política do conflito que atravessa a obra de Maquiavel e está presente nos *Discorsi*, n'*O Príncipe*, e nas *Istorie*, ainda que nessa última essa questão assuma uma expressão singular devido ao radicalismo das divisões florentinas. O tema aparece já no proêmio a essa obra, no qual Maquiavel tece algumas críticas a Bruni e Poggio porque, em suas histórias, eles ignoraram as desuniões que marcaram Florença, o que, segundo o autor, é um equívoco porque elas são um tema central à cidade, haja vista que

> se houve repúblicas cujas divisões foram notáveis, as de Florença as excedem em tudo, porque a maioria das outras repúblicas das quais se tem notícia contentou-se com *uma divisão*, em razão da qual, segundo os acontecimentos, ora cresceram, ora declinaram, mas Florença, *não contente com uma, criou muitas*. [...] em Florença, *primeiro os nobres se dividiram entre si, e depois houve a divisão entre os nobres e o povo, e, por último, entre o povo e a plebe; e muitas vezes ocorreu que uma dessas partes, tendo vencido, dividiu-se em duas, e de tais divisões tiveram origem tantas mortes, tantos exílios, tantas destruições de famílias, como nunca ocorreu em nenhuma cidade de que se tenha memória.* E, realmente, na minha opinião, nenhum outro exemplo demonstra tanto *o poder* (*la potenza*) de nossa cidade quanto o que se refere a tais divisões, que teriam força para aniquilar qualquer cidade grande e poderosíssima (MAQUIAVEL, 2007b, p. 9, grifos nossos).

Em Florença, as divisões se multiplicaram ao longo do tempo e deram origem a diferentes manifestações do conflito. Diferentemente de Roma, na qual os atores estavam bem definidos

---

[73] "Cette division, Machiavel la connaît, mais elle ne lui paraît primordiale. La division en fonction de laquelle s'agence la société n'est pas une division de fait, ce n'est pas une division qui est l'effet d'une nécessité 'naturelle' surgie de la rareté des biens ; elle est celle de deux désirs (commander, opprimer, ne pas être commandé, opprimé) qui ne se définissent que l'un par l'autre".

[74] Em sua *Nota sobre Maquiavel* (1960), Merleau-Ponty assinala que, para Maquiavel, o poder se estabelece como relação de alteridade entre o eu e o outro, de modo que, embora o filósofo francês ressalte em seu texto que pretende abordar somente a relação entre príncipe e povo, nos parece que a mesma estrutura de implicação com o outro se verifica entre grandes e povo na medida em que seus desejos se referem mutuamente. Essa questão será debatida em maior detalhe em nosso terceiro capítulo.

(plebe e nobres) os grupos que integravam a dinâmica política florentina mudavam conforme a desunião se desdobrava ao longo da história da cidade, por isso, atores sociais diferentes encarnavam o desejo de dominar e o de não ser dominado em momentos distintos da história da cidade, e essa multiplicação, por sua vez, reafirma a cisão estruturante do corpo social e sua produtividade, pois a vitória de um grupo sobre outro não significava o fim da desunião, uma vez que o conflito se reinseria na vida política florentina quando outro ator aparecia no espaço público e encarnava um dos humores. Nesse sentido, as divisões florentinas revelam a produtividade política dessa cidade, sua capacidade de sempre retomar a dinâmica conflitiva a despeito da vitória de um grupo sobre outro. Por isso, embora Maquiavel enumere os efeitos nocivos provenientes das divisões florentinas, ele não deixa de pontuar, logo em seguida, que as divisões mostram a potência (*la potenza*) da cidade.

Assim, Florença não promoveu a vida livre e não construiu um império ao modo da República Romana, porém isso não nega a produtividade do conflito enquanto vitalidade do corpo social. Os novos atores que surgiam e se inseriam na vida política da cidade mostram a abertura para a ação, para o embate de forças no espaço público em que o desejo de não ser dominado ressurge em oposição ao desejo de dominar dos grandes. A diversidade desses atores, no entanto, parece colocar em questão a dinâmica que buscamos descrever entre grandes e povo. Com efeito, ao contrário de Roma, na qual a nobreza encarnava os grandes e a plebe, o povo, em Florença a diversidade dos atores obscurece a identificação de quem encarnava cada humor. Em um primeiro momento, os nobres poderiam ser associados aos grandes, mas e quanto à oposição entre povo e plebe? Nesse caso, o povo não encarnaria mais o humor de não ser dominado ou, como sugere Del Lucchese, a descrição dicotômica entre dois desejos cede lugar a outra lógica do conflito na qual há diversos humores em choque no corpo social?

Embora o problema do conflito se complexifique nas *Istorie*, acreditamos que ele ainda opere segundo a lógica dos desejos e da distinção entre povo e grandes, pois no capítulo III,1, Maquiavel retoma o tema da desunião para comparar as diferenças entre os efeitos do conflito em Roma e em Florença, e formula a dinâmica conflitiva novamente segundo a lógica dos dois desejos opostos, pois, segundo o autor, "as graves e naturais inimizades que há entre os homens do povo e os nobres, causadas pela vontade que estes têm de comandar e aqueles de não obedecer, são razão de todos os males das cidades" (MAQUIAVEL, 2007b, p. 157). A desunião, mais uma vez, é expressa em termos de desejos contrários - comandar e não obedecer - que perpassam dois agentes políticos distintos, de modo que a multiplicação das

divisões florentinas não implica uma mudança de paradigma, tampouco a substituição das categorias anteriormente utilizadas por outras. Se os termos empregados não são idênticos, se os efeitos em Roma e em Florença são distintos, o fio de sentido do pensamento maquiaveliano em sua interpretação da cisão do corpo social em dois desejos é o mesmo.

Nesse sentido, não se trata de abandonar a distinção entre dois humores e entre povo e grandes, mas sim interpretar como essa lógica opera no caso das divisões florentinas, ou seja, como a singularidade florentina expressa a cisão estruturante do social. Esse caso de Florença, então, pode ser compreendido pela diferença que o autor estabelece entre a expressão do conflito nela e em Roma, haja vista que, segundo ele,

> em Roma, a *igualdade* entre os cidadãos levou a uma *grandíssima desigualdade*, enquanto em Florença, da *desigualdade*, chegou-se a uma admirável *igualdade*. Tal diversidade de efeitos só pode ser causada pelos diferentes fins que os dois povos tinham em mira: porque o povo de Roma desejava gozar as supremas honras ao lado dos nobres, enquanto o de Florença combatia para ficar sozinho no governo, sem a participação dos nobres (MAQUIAVEL, 2007 b, p. 158, grifos nossos).

O conflito, portanto, se manifestava de modo diverso em Roma e em Florença, por isso os efeitos eram diversos em cada um desses casos, pois deram lugar à liberdade no primeiro e no segundo, à divisão. Em Roma os tumultos promoviam uma igualdade de direito entre os cidadãos que reafirmava a diferença entre os desejos, visto que o povo não almejava excluir os grandes da cena pública. Em contrapartida, em Florença as divisões produziam uma grande igualdade porque os populares retiravam seus adversários do campo político e se mantinham sozinhos no poder. Desse modo, a desigualdade entre os humores florentinos levava a uma igualdade porque não havia mais oposição na república, visto que a diferença estabelecida entre os agentes políticos pelos dois humores distintos se anulava porque uma das classes envolvidas no conflito era excluída e o campo público se tornava homogêneo. Não havia mais, portanto, dois grupos em conflito, mas apenas um vencedor, pois, segundo Maquiavel, "em Florença, quando o povo vencia, os nobres ficavam privados das magistraturas e, para reconquistá-las, *precisavam não só ser mas também parecer semelhantes ao povo no comportamento, no modo de pensar e de viver*" (MAQUIAVEL, 2007b, p. 158, grifos nossos). Diante da vitória do povo, os grandes, derrotados e excluídos, buscavam assemelhar-se aos populares e, assim, de uma desigualdade dos humores, chegava-se a uma igualdade porque não havia mais distinção entre os agentes políticos e os humores que os caracterizavam.

Essa homogeneidade, contudo, não perdurava por um longo período, uma vez que um dos atores excluído se insurgia contra a dominação exercida por aquele que conquistara o

poder e que, agora, encontrava-se no campo oposto, ou seja, na posição daqueles que desejam comandar. Desse modo, após a divisão entre a nobreza, quando uma parcela dela alcançou o poder, o povo recusou a dominação desses nobres, mas, quando os populares adentraram as magistraturas, a plebe se voltou contra o comando deles, e assim, as divisões se multiplicaram em Florença ao longo de sua história. Os humores, portanto, perpassavam diferentes atores ao longo do tempo, pois tanto em Roma como em Florença o conflito possuía camadas temporais, mas, no caso florentino, ele revela de modo mais sensível as mudanças entre os atores ao longo do tempo e a produtividade da cisão do corpo social.

A desunião entre os humores, então, é consubstancial à cidade, ela constitui a tessitura das relações políticas por meio de dois desejos que se encarnam em dois agentes políticos distintos, o povo e os grandes, que se relacionam em um conflito. Esses dois grupos integram uma unidade em sua diferença, não é possível pensar um dos termos sem se referir ao outro, e o reconhecimento de cada um deles em uma situação singular depende da interpretação de quais humores perpassam os atores sociais em cada caso. Sem dúvida, o discurso maquiaveliano apresenta dificuldades interpretativas, pois os termos *povo* e *plebe* às vezes se confundem, sobretudo nos *Discorsi*, e às vezes se distinguem, como no caso das *Istorie*, porém essa oscilação do vocabulário não se deve à inconsistência do pensamento de Maquiavel nem a uma mudança de vocabulário ou a uma evolução da teoria, e sim ao desafio de interpretar fenômenos complexos, como o entrecruzamento da dimensão social, a econômica e a política, o que é feito por meio do desejo como elemento que mobiliza os agentes e lhes dá sentido político. O desejo dos grandes caracteriza uma classe que busca estender sua dominação à totalidade do corpo social, pois seu humor é definido em termos positivos, de dominar, comandar, exercer a opressão. O povo, por sua vez, é caracterizado por aqueles que se opõem à opressão e seu desejo se define negativamente, pois ele é a recusa à dominação. Logo, esse conflito se define pelo choque entre um polo positivo e um negativo, uma diferença que distingue radicalmente a operação desses desejos em sua disputa no campo político e na relação com a ordenação da república, discussão aberta pelo comentário de Lefort (1972), o qual vincula a negatividade do desejo do povo à produção de leis e da liberdade, leitura que encontrou um solo extremamente fértil no debate brasileiro recente, sobretudo nos comentários de Sérgio Cardoso, José Luiz Ames e Helton Adverse.

Adverse defende que o desejo do povo não é puramente negativo, pois nesse caso ele seria desprovido de ação e de conteúdo políticos. Ao relacionar a dimensão institucional e a conflitiva do republicanismo de Maquiavel, o comentador aponta que seria impreciso

considerar o humor do povo apenas negativamente porque ele exerce o poder político por meio de magistraturas como os Tribunos da plebe e, nesse sentido, segundo ele, "ser guardião da liberdade implicava, portanto, o direito de exercer o poder, seja por via representativa, seja por via direta. O reconhecimento (ou concessão) desse direito satisfaz, no âmbito institucional, o desejo de participação na vida pública" (ADVERSE, 2007, p. 41). Desse modo, o comentador considera que o humor popular se positiva pela sua inserção nas instituições e, assim, se contrapõe ao humor dos grandes no âmbito público para limitá-lo, o que revela, portanto, a produtividade política do desejo popular, o qual não se configura apenas de modo reativo à ação dos grandes.

Ademais, segundo Adverse, a própria natureza do embate entre os desejos mostra a positivação do desejo do povo, pois, segundo o comentador, "podemos ver então que o desejo de não ser dominado está longe de ser reduzido ao negativo do desejo de dominar, como se tratasse de A e não-A. Caso se tratasse de uma contrariedade absoluta, a dinâmica política se encerraria uma vez afirmado um dos desejos", por isso, "quando estamos no domínio dos humores, só o positivo pode se contrapor ao positivo; de outro modo haveria sobreposição e consequente anulação de um e outro. O resultado desse processo costuma ser ou a morte da *civiltà* ou seu esgarçamento" (ADVERSE, 2007, pp. 41-2). Assim, para Adverse, a positivação do desejo do povo se revela não apenas pelo conteúdo político desse humor, relacionado à liberdade, mas também pela sua dinâmica conflitiva em relação aos grandes na limitação da dominação, pois apenas pelo positivo o humor do povo poderia se expressar e se contrapor ao dos grandes. Caso contrário, se fosse apenas uma negação do desejo dos grandes, o resultado seria o aniquilamento mútuo dos dois e a ruína da cidade.

Entretanto, para o comentador, essa mudança do desejo do povo pode ocasionar um perigo para a república, uma vez que ela o aproxima de seu contrário, ou seja, do desejo dos grandes. Com efeito, ao se positivar, o desejo do povo pode se igualar ao dos grandes e visar bens e patrimônios em si mesmos, isto é, como objetos de posse, ao modo do desejo dos grandes. Nesse sentido, Adverse retoma os efeitos das Leis Agrárias, quando o povo passou a lutar por ambição (MAQUIAVEL, 2007a, p. 113), e não mais por necessidade, e mostra que Maquiavel introduz aí uma modulação porque, segundo o comentador,

> o povo deseja bem as honrarias quando é levado a conquistá-las por *necessidade*. Portanto, essa identidade é artificial; uma vez desaparecido o aguilhão da necessidade, uma vez o povo imerso no ócio, segue-se a ruína. Essa artificialidade é sinal da *plasticidade* do desejo do povo que, exatamente por ser em sua essência indeterminado, pode ser bem ou mal

> determinado. O desejo dos grandes, em princípio já determinado, é sempre idêntico a si (ADVERSE, 2007, pp. 44-5).

Logo, para Adverse, o desejo do povo é essencialmente indeterminado, por isso ele pode se modular e se positivar de modo a se contrapor ao humor positivo dos grandes. No entanto, essa plasticidade do desejo do povo apresenta duas modulações possíveis, pois ele pode se positivar por necessidade ou por ambição. No primeiro caso, o povo não deseja bens e honras como objetos de posse e, nessa medida, pode promover a liberdade, porém no segundo ele acaba por se igualar aos grandes porque deseja da mesma forma que eles. O problema, portanto, não são os objetos visados, o fim, mas a maneira pela qual se deseja, aquilo que move o povo a visar tais fins (ambição ou necessidade), a forma pela qual ele se positiva.

Nesse sentido, Adverse não ignora a indeterminação do humor do povo, uma vez que ele seria, no fundo, negativo, porém essa negatividade não se torna princípio de ação, haja vista que o comentador considera que apenas o positivo pode se contrapor ao positivo. Todavia, desse modo o humor do povo se iguala ao dos grandes, suas ações e desejos seriam, em certo sentido, equivalentes, e, assim, perde-se tanto a especificidade do povo quando de sua ação na medida em que são definidos pelo negativo e pela indeterminação.[75] Com efeito, qual seria a diferença entre povo e grandes se ambos visam a objetos para possuí-los, se seu desejo foi igualado de forma a quase confundir-se – como admite o comentador? A diferença residiria somente no modo de desejar (ambição e necessidade), ou no próprio humor, visto que se trata de um humor positivo, que pretende dominar e possuir, e um desejo negativo, que não é mobilizado pela posse, mas pela recusa da dominação? Nesse sentido, acreditamos que a negatividade do povo subjaz um modo de ação e de vida diversos do dos grandes, pois os populares recusam o comando e abrem o campo político a reordenações que alteram as relações políticas no interior do corpo social, de modo que sua operação não se define pelo exercício das magistraturas. Logo, ao centrar sua análise apenas nos modos ordinários, no exercício de governo em formas instituídas, Adverse parece desconsiderar a operação política do negativo e atribuir conteúdo e relevância política apenas ao polo positivo da relação, ou seja, ao polo de comando, de aquisição e posse.

Ames, por sua vez, busca compreender a negatividade do desejo do povo pela posição que ele ocupa em relação aos grandes e ao ordenamento legal e político. Ao retomar o tema da desunião, o comentador reafirma a assimetria radical entre os dois humores que constituem

[75] A respeito das críticas à positivação do desejo do povo, Cf. Cardoso (2015) e Ames (2017). A respeito da resposta de Adverse a essas considerações, Cf. Adverse (2018).

dois modos de vida distintos e inconciliáveis, e não uma disputa de interesses por bens diversos. Desse modo, para ele, nesse conflito o povo é um ator político que adquire realidade quando se contrapõe aos grandes porque, assim, ele aparece na cena pública, pois, segundo o comentador,

> na medida em que o povo/plebe se posiciona em relação aos grandes na afirmação de suas reivindicações negadas ele adquire realidade, ser, que, no entanto, se esgota nesse aparecer. Significa dizer: este aparecer não dá origem a algo, uma matéria ou conteúdo como uma classe socioeconômica ou segmento social, pela qual adquiriria permanência e continuidade no tempo. O povo, uma vez alcançada a reivindicação até então negada, "desaparece" para reaparecer em uma nova conjuntura crítica (AMES, 2017, pp. 92-3).[76]

Desse modo, para Ames, o povo só se torna ator político na medida em que aparece na cena pública, ou seja, apenas quando entra em conflito com os grandes e se torna visível junto com suas reivindicações. Nesse sentido, o comentador assinala que esse ator político não é uma realidade empírica ou uma classe dotada de substância, visto que ele aparece somente em momentos de embate contra os grandes para se contrapor à opressão exercida por eles e logo em seguida ele desaparece.

O povo, portanto – no que se refere ao conflito com os grandes –se realiza enquanto fenômeno em momentos de embate nos quais suas demandas se tornam visíveis, mas não possui uma essência que lhe caracterizaria. Antes, uma vez que só adquire realidade no conflito com os grandes, sua natureza se relaciona à posição que ele ocupa nesse conflito, haja vista que os grandes exercem a opressão e o povo resiste a ela. Desse modo, segundo Ames essa topologia é o que caracteriza a distinção entre esses dois atores políticos e é o que vincula o humor do povo à liberdade, pois

> por um lado o povo não teria como vincular sua luta à liberdade se não estivesse na posição subalterna: não é acidental a vinculação da liberdade com resistência à opressão. Por isso, igualmente, é impossível aos grandes vincular sua ação à instauração da liberdade, dada sua colocação espacial de comando e dominação. Por outro lado, a vinculação do povo à liberdade seria vazia se nele, povo, não existisse um desejo de se livrar da opressão. O que produz a liberdade não é um desejo em abstrato, e sim uma resistência ativa à dominação e uma ação propositiva no sentido de criar estruturas garantidoras da liberdade (*leggi et ordini*, como as define Maquiavel) (AMES, 2017, p. 93).

[76] Ames assinala que há diferentes faces do povo em Maquiavel, das quais uma delas seria o povo como não-governo, uma face que aparece no espaço público em contraposição aos grandes. Acerca dessa questão, Cf. Ames (2018) e Visentin (2015).

Assim, segundo o comentador, há uma assimetria entre grandes e povo devido à posição que cada um ocupa na topologia social. Os primeiros, por comandarem, estão em superioridade em relação ao último, o qual resiste à opressão exercida e busca refreá-la. Nesse sentido, há uma associação entre desejo do povo e liberdade, mas não uma identificação, haja vista que a luta por liberdade não se deve exclusivamente a seu desejo, mas a sua posição de subalterno na relação com os grandes.

Dessa forma, para Ames a ação que constrói a liberdade se origina de um concerto entre o humor do povo e sua posição de subalternidade que resiste à opressão, de modo que a associação entre povo e liberdade não é acidental, porém, ao mesmo tempo ela também não se configura como um vínculo essencial.[77] Nessa medida, o comentador defende que o povo é um ator político que erige a liberdade quando exprime uma resistência à opressão que promove uma contínua reordenação da república, pois, segundo ele, essa resistência

> exprime precisamente uma potência "vital", "ativa" que, todavia, não se reduz jamais às instituições que nascem dela. O povo é sempre exterior ao exercício do instituído, e é precisamente nisso que consiste toda a vitalidade da ordem política, pois assegura um campo crítico que permanentemente "descristaliza" ou "desossifica" a ordem instituída mantendo vivo e contínuo o fluxo da mudança (AMES, 2017, p. 86).

Logo, para o comentador, a ação do povo implica uma resistência ativa à ordem política que a questiona continuamente e por isso ocasiona reordenações que promovem a liberdade. Em contraposição aos grandes e à dominação, o povo atua como um elemento de contestação das ordens instituídas, como potência instituinte que não permite a cristalização das leis e ordenações enquanto estruturas de dominação. Nesse sentido, Ames reconhece a negatividade do povo não apenas em sua posição de subalternidade, mas também em sua exclusão do exercício direto das magistraturas, das instâncias de governo, e essa negatividade, juntamente com seu desejo ocasionado por sua posição na topografia política, promoveria a liberdade por meio de reordenações das instâncias do governo que as alterem.

Assim, ao contrário de Adverse, Ames reconhece o caráter negativo do desejo do povo em sua negação das ordens instituídas que origina a criação de leis e instituições por meio de reordenações. No entanto, ainda que se posicione em favor da negatividade, o comentador

[77] Com efeito, Ames assinala que em alguns momentos, a atuação do povo não se vincula à liberdade: "O que Maquiavel parece nos levar a entender é de que na sua 'estrutura antropológica' os homens têm os mesmos desejos e paixões. Maquiavel reafirma, por sinal, esta tese nas suas diferentes obras. Com isso deixa patente que não existe uma relação essencial entre povo e liberdade, como poderíamos depreender dos capítulos iniciais dos *Discursos* (I, 4-6), como se o único desejo que anima o povo fosse o de viver livre, e jamais o de exercer a dominação sobre a *parte* adversária" (AMES, 2017, p. 86).

assinala que o desejo do povo não pode ser compreendido como puramente negativo porque sua resistência exprime uma potência vital, portanto, uma ação que não se reduz ao negativo. Nesse sentido, ainda que estejamos de acordo com Ames a respeito da ação negativa do povo em relação à ordem instituída, acreditamos que seja necessário reconhecer nesse agente uma pura negatividade, pois o negativo pode exprimir uma potência vital e produtiva desde que entendida a sua relação de oposição com os grandes em termos que indiquem dois gêneros de ação distintas. Novamente, lançar mão do positivo para atribuir valor político ao povo parece igualá-lo aos grandes e enxergar na negatividade apenas a falta, a ausência, quando se trata, ao contrário, de perceber a indeterminação de um desejo que recusa qualquer determinação positiva porque recusa o comando, logo, que se mobiliza politicamente por outro modo de vida e que pode, portanto, expressar uma potência vital.

Ainda, ao contrário de Ames, acreditamos que o humor do povo é desejo de liberdade, e não que exista apenas uma consonância entre esta e o humor dos populares. Com efeito, os desejos não se definem como interesses por objetos distintos, pela posse – como o próprio comentador reconhece –, mas como dois modos de vida distintos: dominar e não ser dominado. Assim, essa negação expressa a recusa a qualquer pretensão de submeter o povo e a cidade aos interesses pessoais de alguns ou de apenas um, e nessa medida, exprime a liberdade enquanto recusa da dominação, ou seja, um modo de vida que não se pauta pela posse, por uma determinação positiva e unidimensional, mas que é aberto, portanto, livre. Este é o sentido da liberdade para Maquiavel, isto é, apenas na medida em que é associado ao desejo de não ser dominado do povo, como pretendemos mostrar nos capítulos subsequentes de nosso trabalho.

Por fim, na trilha aberta pelo comentário de Lefort, Cardoso interpreta o desejo do povo como puramente negativo e indeterminado. Na direção contrária de intérpretes que enxergam na negatividade a falta de conteúdo político ou mesmo a passividade do povo perante os grandes e o príncipe, Cardoso retoma os meandros da interpretação lefortiana e abre uma via de leitura que revela a produtividade da ação negativa do povo em Maquiavel. Com efeito, para o comentador, diante da positividade dos interesses particulares dos grandes, a negatividade do desejo do povo é aquilo que abre um espaço propriamente político na república, haja vista que, segundo ele,

> é essa indeterminação que eleva o desejo [popular] acima da cena dos conflitos positivos de interesse, dando-lhe um caráter efetivamente político. O desejo popular projetaria, assim, um espaço comum; figuraria uma

> unidade “simbólica”, o espaço inalcançável da plena realização da liberdade, da não-dominação (CARDOSO, 2022, pp. 190-1).

Nesse sentido, para Cardoso, o conflito, a cisão fundamental descrita por Maquiavel, não se configura como disputa de interesses porque o desejo do povo reivindica leis universais que limitam o desejo particular dos grandes e, desse modo, o humor do povo figura um espaço comum de liberdade como não-dominação em oposição a pretensões particulares dos grandes. Esse espaço, então, transcende o imediatismo dos interesses e se projeta para além do social como lugar da liberdade que sempre contesta as motivações particulares dos grandes. Assim, para o comentador, a negatividade do desejo do povo é o fundamento da liberdade e da ação desse sujeito político porque ele não é determinado por interesses particularistas, antes, sua indeterminação abre um espaço em que a liberdade pode ser pensada como universal político. Logo, Cardoso revela a produtividade da indeterminação do desejo do povo em Maquiavel, sem o qual há apenas dominação por parte dos grandes.

Entretanto, o comentador não se limita a reconhecer a indeterminação do desejo popular, mas também desvela sua operatividade na história, ou seja, a produção de leis e ordenações na república, haja vista que, segundo Cardoso,

> em seus lances efetivos, a atuação da negatividade da pulsão popular deveria, assim, ser pensada sempre como uma negação determinada por sua oposição à multiplicidade das afirmações particulares do desejo dos “grandes”, inscrito, este, primitivamente, no domínio econômico. [...] Neste registro a oposição deve ser pensada segundo a forma da contradição: entre um polo particular positivo (os interesses particulares de “alguns”) e um polo universal negativo (a negação da opressão destes interesses pelos “todos popular”) (CARDOSO, 2015, p. 243).

Desse modo, para Cardoso, na dinâmica temporal do enfrentamento entre grandes e povo, a indeterminação do desejo popular assume formas determinadas de negação dos interesses particulares dos grandes. O povo, portanto, é um sujeito universal porque a negação determinada de seu desejo se opõe à determinação particularista dos interesses dos grandes e dá origem a leis comuns a todos que limitam os interesses privados de alguns sobre a totalidade do corpo social. Assim, para Cardoso, a negatividade do desejo do povo não significa passividade ou inação, mas a forma de expressão de um universal político em oposição a determinações particularistas.

Contudo, o comentador reconhece que a ação do povo não está isenta de problemas e questões suscitadas pela própria obra maquiaveliana, sobretudo se nos atentarmos às *Istorie*. A respeito das divisões florentinas abordadas nessa obra, Cardoso retoma os acontecimentos da revolta dos *ciompi* no livro III, quando a plebe encarna o humor popular e se opõe ao povo,

mas, em seguida, causa a ruína da liberdade recém edificada. Como compreender esses acontecimentos? Se a plebe encarnou o humor de não ser dominado e se expressou como povo, como pode ter ocasionado a ruína da vida livre após ter instituído ordenamentos públicos? Seria, como afirma Adverse, uma igualdade entre os dois desejos, na qual o povo passa a desejar como os grandes?

Pelo contrário, Cardoso não considera que o problema se deva à positivação do desejo, mas sim à pretensão da plebe de agir como povo no momento em que já havia uma instituição pública. Com efeito, segundo ele,

> a mudança ocorre porque a plebe, a *parte* da cidade movida por reivindicações de universais políticos (e não por interesses de *parte*) continua a pretender representar o povo, ou mesmo a encarnar o povo, num momento em que o movimento que protagoniza passou da revolução à instituição – a passagem dos modos extraordinários aos ordinários, institucionalizados justamente na função de canalizar os descontentamentos populares em relação à prepotência dos grandes (CARDOSO, 2022, p. 197).

Logo, a mudança não ocorre por uma plasticidade do desejo que se positivaria de modo a se tornar idêntico e equivalente ao humor dos grandes, mas sim porque a plebe, um ator social, pretende encarnar um sujeito político universal no momento em que leis e ordenações públicas foram instituídas, ou seja, quando há uma sedimentação da indeterminação popular em uma ordenação. Ao pretender encarnar o humor de não ser dominado para dar continuidade ao movimento de reordenação, a plebe ignora os modos ordinários instituídos de expressão dos humores e por isso não age mais como povo, como universal político, que já se encontra sob uma forma institucionalizada de expressão desse humor no espaço político. Nesse sentido, há um desencontro entre a plebe e o humor de não ser dominado, visto que, segundo Cardoso,

> em sentido político, a plebe não é povo. Ela *se faz povo* quando atua como oposição à opressão dos grandes, visando a introdução de *leggi ed ordini*, buscando a proteção de universais políticos. Em muitas ocasiões, mostram as *Istorie*, a plebe não atua como povo, mas como *parte* implicada em conflitos de facção, seja como aliada de partidos dos grandes, seja movida por interesses próprios e por ambição. Em regimes ordinariamente republicanos, só as leis – as verdadeiras – *encarnam aspirações populares, universais*. O povo, em sentido político, é verbo; é ação de negação da opressão. E esse verbo só pode substantivar-se nas leis republicanas (CARDOSO, 2022, p. 197, grifos nossos).

Cardoso mostra, portanto, que o povo não é um ator social dentre os outros, mas sim uma categoria política que se realiza no campo político da cidade ao se contrapor aos grandes, ao negar a dominação que eles pretendem exercer sob o corpo social. A plebe se faz povo

quando realiza esse movimento de negação da opressão, pois apenas nessa dinâmica conflitiva ela encarna o humor de não ser dominada e se constitui como sujeito político para promover a instituição de leis e ordenações, porém, uma vez instituída, essa ordenação passa a encarnar as aspirações populares e a desafogar os humores do corpo político. Logo, para Cardoso, há uma encarnação do humor popular em leis e instituições, após a qual o povo desaparece porque aquelas passam a representar aquele desejo, por isso um ator social não pode pretender assumir o papel de povo a despeito dessa instituição. Assim, um ator social encarna um universal político em um movimento instituinte extraordinário, mas esse universal se sedimenta em leis e ordenações instituídas, e não em um agente social que agiria como reordenação permanente, como revolução perpétua.[78]

Todavia, ainda que concordemos com as proposições de Cardoso, acreditamos que é necessário indagar se a sedimentação do humor popular em leis e ordenações não seria diferente de uma encarnação desse desejo em um ator social. Com efeito, a cisão entre dois desejos é estruturante do corpo social, portanto, mesmo com um ordenamento instituído, o povo continua a encarnar o humor de não ser dominado – assim como os grandes continuam a encarnar o desejo de dominar –, e é o único que pode fazê-lo, pois ele é um agente político, uma classe que encarna um dos humores que estruturam toda cidade, diferentemente das leis, as quais sedimentam os humores e suas reivindicações para expressá-los por vias ordinárias. Logo, é necessário nos perguntarmos sobre a diferença entre a atuação dos agentes e a das leis e ordenações – tema investigado em nosso segundo capítulo –, pois apenas os primeiros se configuram como corpos que materializam os humores, ao passo que as segundas são formas de expressá-los, e essa diferença subjaz o sentido da ordenação e da própria ação política ou seja, dos modos ordinários e dos extraordinários.

Assim, com base nesse debate recente acerca do povo aberto pelo comentário de Lefort (1972), sobretudo no que se refere ao campo brasileiro do comentário, nos alinhamos à posição da pura negatividade do desejo do povo. As dificuldades que essa concepção encontra foram bem colocadas por Adverse e Ames, pois, ao se considerar esse humor em termos estritamente negativos incorre-se no risco de tomar o povo como inativo, um objeto inerte manipulável pelo príncipe ou pelos grandes. Entretanto, acreditamos que essas dificuldades se apresentem devido à forma pela qual o negativo é concebido, isto é, como falta, ausência e

[78] Em seu texto "Ainda uma vez" (2020), Cardoso mostra como a interpretação lefortiana do discurso de Maquiavel está intrinsecamente vinculada à elaboração da teoria democrática de Lefort, que tenta oferecer uma resposta ao problema da revolução permanente posto por Trotsky, ou seja, em termos maquiavelianos de um movimento incessante de reordenação que desconsiderasse a sedimentação de uma ordenação instituída.

improdutividade, visto que, nesse caso, faltaria um princípio de ação ao povo e um conteúdo propriamente político que o caracterizasse como agente político fundante da liberdade.

Desse modo, consideramos necessário retornar à dinâmica conflitiva entre os humores, pois, como um se define pela sua oposição ao outro, a negatividade do desejo do povo não pode ser compreendida sem seu contrário, ou seja, o desejo de dominar dos grandes. De qual negatividade se trata? Da recusa da dominação, da oposição a um polo positivo cujo fim é exercer o comando sobre o corpo social. Nesse sentido, o humor do povo é negativo porque recusa a lógica da dominação, porque não opera segundo as normas do bom governo que gere as relações de comando-obediência, em suma, porque se recusa a ocupar o lugar do poder a fim de dominar. O negativo, portanto, se refere a um gênero de ação distinto daquele dos grandes. Contra essa determinação positiva, o desejo do povo é indeterminado, pois sua negatividade, o *não* ser dominado, expressa a recusa a toda forma de conformação exercida pelos poderosos. Assim, a indeterminação não significa ausência de determinação, uma falta, mas *excesso*, a recusa de uma determinação positiva que encerre o desejo em limites delineados pela dominação, pela posse. Em oposição à positividade, a indeterminação nega a conformação, nega a imposição de uma forma que a direcione a um fim particular, que a torne mero ponto de opressão dos grandes. Logo, a negatividade do povo, normalmente considerada sob o signo da inação, revela o inverso da positividade dos grandes: se o positivo é o comando, a posse, a aquisição, o negativo é a recusa a ocupar o governo a fim de se colocar na posição de comando que poderia exercer a dominação.

Essa diferença entre os desejos pode ser vista no nono capítulo d'*O Príncipe*, no qual Maquiavel trata do principado civil. Ao discorrer sobre como esse tipo de estado é formado, o florentino atribui sua gênese ao conflito político, haja vista que, segundo ele,

> em todas as cidades, existem esses dois humores diversos, que nascem da seguinte razão: o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo; desses dois apetites opostos nasce nas cidades um desses três efeitos: principado, liberdade ou licença (MAQUIAVEL, 2010b, p. 45).

O principado, portanto, é um dos possíveis efeitos do conflito, é uma ordenação ocasionada pela desunião entre povo e grandes que se erige quando um desses agentes busca se contrapor ao outro e, para isso, alça alguém à posição de príncipe. Nesse caso, o príncipe torna-se, de certo modo, intermediário do conflito, haja vista que ele foi instituído com o apoio de um dos grupos para saciar seu respectivo desejo e refrear o outro humor, isto é, em vez de eles se

enfrentarem diretamente, o governante exerce o papel de se contrapor ao adversário daquele que o alçou a tal posição.

Porém, como cada um desses agentes tem desejos e fins distintos, há uma diferença entre o principado instituído com o apoio popular e aquele erigido com o apoio dos grandes, pois, segundo Maquiavel, aquele que se tornou príncipe com o auxílio dos grandes encontra mais dificuldades para se manter, porque

> se vê cercado de muitos que parecem ser seus iguais, não podendo, por isso, comandá-los nem manejá-los a seu modo. Mas quem chega ao principado com favor popular encontra-se sozinho e não tem e, torno de si ninguém, ou quase ninguém, que não esteja pronto a obedecer-lhe (MAQUIAVEL, 2010b, p. 46).

Em que se funda a diferença entre o apoio popular e o dos grandes? De onde advém essa aparência de igualdade entre príncipe e grandes que não se verifica entre ele e o povo? Os grandes, movidos pelo desejo de dominar, visam imediatamente o poder, o governo, como meio de saciar seus apetites, por isso o príncipe que se apoia neles se vê em meio a seus iguais, igualmente desejosos do comando. O povo, em contrapartida, não apoia o príncipe tendo em vista a dominação, ou seja, para ocupar seu lugar, mas sim pela proteção contra os grandes, por isso ele anui ao comando do príncipe apenas na medida em que este aja para defendê-lo dos grandes, para evitar a opressão, e não como forma de ocupar o governo. Logo, a pura negatividade do desejo do povo inaugura uma nova lógica política que não se mobiliza pelo exercício de magistraturas, pela manutenção da ordem e do equilíbrio institucional, e sim pela recusa da dominação.

Sem dúvida, essa descrição encontra algumas dificuldades, afinal, em trechos das *Istorie* citados acima, Maquiavel afirma claramente que o povo disputava para ocupar o governo e, no caso de Florença, excluía os grandes do exercício das magistraturas. Com efeito, de certo modo, seria incorreto ignorar a inserção do povo nos modos ordinários do regime, como mostra a análise feita por McCormick acerca das instituições romanas e as colocações de Adverse. Todavia, a questão é se essa inserção o tornava totalmente funcional ao regime, ou seja, se ela nega seu próprio desejo e o coloca no lugar o poder, daquele que é agente da dominação ou se ela subverte a lógica do poder. Assim, o povo possui, em certo sentido, uma inserção no regime por meio dos modos ordinários, os quais expressam seu humor, mas não de modo a ocupar o lugar de comando. Antes, seu humor desloca o sentido da ordenação e da própria vida política porque, ao recusar a dominação ele altera a lógica das relações políticas no corpo social.

No capítulo I,4 de seus *Discorsi*, após assinalar a cisão estruturante de toda cidade, Maquiavel dirige sua atenção à produtividade do conflito romano, pois, segundo ele, aqueles que censuravam os tumultos entre a plebe e os nobres estavam atentos apenas aos efeitos mais imediatos do conflito, ou seja, à gritaria e à assuada, mas ignoravam as leis e ordenações produzidas em favor da liberdade. Nesse sentido, Maquiavel mostra que o conflito estava intrinsecamente vinculado à ordenação da cidade, pois, segundo ele,

> não se pode ter razão para chamar de *não ordenada* uma república dessas, onde há tantos exemplos de *virtù*; porque os bons exemplos nascem da boa educação; a boa educação, das boas leis; e as boas leis, dos tumultos que muitos condenam sem ponderar: porque quem examinar bem o resultado deles não descobrirá que eles deram origem a exílios ou violências em desfavor do bem comum, mas sim a leis e ordenações benéficas à liberdade pública (MAQUIAVEL, 2007a, p. 22, grifos nossos).

Os conflitos romanos, portanto, não caracterizam uma desordem completa do corpo social. Pelo contrário, seus efeitos mostram que, ao longo do tempo, foram produzidas leis e ordenações em prol da liberdade, e não efeitos perniciosos, como exílios e violências. Nesse sentido, o conflito possui uma expressão institucional em vias ordinárias de resolução das dissensões entre plebe e nobreza – como os Tribunos da plebe e as acusações, que veremos em maior detalhe no próximo capítulo –, porém esses modos não esgotam as manifestações do conflito, pois ele também se expressava por vias extraordinárias, haja vista que, segundo Maquiavel,

> e se alguém dissesse: os modos eram *extraordinários* (*istraordinarii*), quase ferozes (*efferati*), ver o povo junto a gritar contra o senado, o senado contra o povo, a correr em tumulto pelas ruas, a fechar o comércio, a sair toda a plebe de Roma, são coisas que assustam quem as lê, e não poderia ser diferente; *digo que toda cidade deve ter os seus modos para permitir que o povo desafogue sua ambição, sobretudo as cidades que queiram valer-se do povo nas coisas importantes; a cidade de Roma, por exemplo, tinha este modo: quando o povo queria obter uma lei, ou fazia alguma das coisas acima citadas, ou se negava a arrolar seu nome para ir à guerra, de tal modo que, para aplacá-lo, era preciso satisfazê-lo em alguma coisa* (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 22-3, grifos nossos).

Os tumultos romanos eram extraordinários e ferozes e, de fato, pareciam contrários à vida civil, porém Maquiavel não admite que eles fossem perniciosos. Antes, ele afirma que toda cidade deve ter modos para o povo desafogar seus humores se quiserem se valer dele nas coisas importantes. Os modos extraordinários do povo, portanto, não eram perniciosos à ordenação romana porque ele os empregava para conseguir uma lei, isto é, para reordenar a cidade em vista de uma nova organização que recusasse a opressão dos grandes e expressasse a liberdade. Assim, a ação do povo e seu desejo revela um gênero de ação diverso daquele dos

grandes, porque ele não visa a ocupação do poder, a posse de objetos enquanto bens para a satisfação de um desejo aquisitivo, mas a instituição de novas leis que expressem seu humor, a reestruturação dos modos ordinários quando estes são mero instrumento da opressão dos grandes. A operação do povo, portanto, é aquela que alarga o campo político, haja vista que ele não permite que ninguém se assenhore da república.

Assim, o povo é um agente político movido pelo desejo de não ser dominado, pela recusa da dominação, portanto, que resiste às determinações impostas pelos grandes. Diante da opressão exercida por estes, o povo resiste a essas determinações que lhe conformariam a um mero objeto da opressão dos poderosos, seja ordinariamente, quando ele tem expressão pelos modos da cidade e estes são efetivos, seja extraordinariamente, quando estes se revelam insuficientes. Nesse sentido, defender os modos extraordinários da plebe não implica um abandono das leis e ordenações, mas sua ressignificação, pois a operação do povo e o conflito mudam o sentido da ordenação da república. Com efeito, uma vez que se tratam de dois humores em movimento e irremediavelmente em conflito, como pensar uma ordenação? Como ordenar desejos em movimento de modo a não neutralizá-los?

CAPÍTULO 2 – CONFLITO E ORDENAÇÃO: A ESTRUTURA DO CORPO SOCIAL

2.1 – COMO ORDENAR UM CORPO CINDIDO?

Em nosso primeiro capítulo, retraçamos as linhas gerais de algumas interpretações da obra maquiaveliana a respeito do conflito e do povo. Esse passo nos permitiu não apenas tomar contato com diferentes leituras do texto de Maquiavel, mas também erigir balizas para a construção de nossa leitura. Tornou-se claro que é essencial considerar a ação extraordinária do povo como expressão de seu desejo de não ser dominado, visto que ele não se restringe aos modos ordinários, pois, em sua desunião com o desejo dos grandes, o humor popular se manifesta por vias extraordinárias para frear a opressão dos poderosos. Assim, o desejo do povo se mostra essencial à vida política porque em sua oposição ao desejo dos grandes ele estrutura não apenas o campo político, mas também a ordenação da cidade.

Entretanto, na medida em que o conflito entre esses agentes políticos é irremediável e os desejos são inconciliáveis, como ordenar o corpo social? Com efeito, se a desunião estrutura o social e o campo político, ele não seria resolvido ou mesmo anulado pelas leis e ordenações de uma cidade, de modo que surge uma questão a respeito da função da lei, afinal, como é possível organizar a vida social se ela se fundamenta em uma desunião?

Ora, ao assinalar que o conflito é instituinte do social e da política, Maquiavel não pretendeu afirmar a ineficiência das leis e ordenações, mas descrever uma experiência ordenada pela desunião. Desse modo, se a cisão estrutura o corpo social e é inerente a ele, a própria ordenação se articula ao conflito e aos desejos que mobilizam os agentes, isto é, as leis e ordenações não podem ser compreendidas sob o signo da harmonia social, da pacificação dos humores. Antes, o conflito implica outra compreensão da ordenação, uma que expresse a desunião entre os desejos do povo do e grandes e esteja articulada a um saber da política que não pretenda imobilizar os humores ou anular o conflito.

Assim, com base nessas observações, pretendemos percorrer os dezoito primeiros capítulos do primeiro livro dos *Discorsi* na tentativa de investigar como Maquiavel pensa a ordenação do corpo social articulada ao conflito, isto é, como a experiência da desunião é capaz de instituir a vida política. Nosso intento é mostrar que a ordenação não é um todo acabado – o aparato de leis e instituições, uma "forma política pura" em oposição à materialidade dos acontecimentos – mas a relação, o encontro entre agentes e leis e ordenações. Dessa forma, pretendemos mostrar que, para Maquiavel, forma e matéria não

podem ser pensadas separadamente, mas há um encontro, certa confluência entre elas, que pode se expressar de forma ordenada ou desordenada, uma relação que ilumina a articulação, na linguagem do discurso maquiaveliano, entre ação e modos.

2.2 –A BUSCA DE NOVOS MODOS E ORDENAÇÕES: ENTRE ANTIGOS E MODERNOS

No início do proêmio ao primeiro livro de seus *Discorsi*, Maquiavel delineia seu intento ao longo do primeiro livro ao mesmo tempo que anuncia a novidade de sua empresa: o desejo de percorrer caminhos desconhecidos na busca pelo novo, intenção que parece romper com uma tradição cristalizada em vista do saber e da ação. A busca dessa novidade, porém, não está isenta de dificuldades, haja vista que, segundo o autor,

> ainda que, devido à natureza invejosa dos homens, sempre tenha sido tão perigoso encontrar *modos e ordenações* (*modi et ordini*) novos quanto procurar águas e terras desconhecidas – por estarem os homens sempre mais prontos a censurar do que a louvar as ações alheias –, assim mesmo, levado pelo *desejo natural* que em mim sempre houve de trabalhar, sem nenhuma hesitação, pelas coisas que me pareçam trazer benefícios comuns a todos, deliberei entrar por um caminho que, não tendo ainda sido trilhado por ninguém, se me trouxer enfados e dificuldades, também me poderá trazer alguma recompensa, por meio daqueles que considerarem com humanidade os objetivos deste meu labor (MAQUIAVEL, 2007a, p. 5, grifos nossos).

A empresa de Maquiavel, portanto, se revela perigosa devido ao comportamento das pessoas, pois elas naturalmente são levadas a censurar as iniciativas alheias em vez de encorajá-las. A proposta do florentino, então, parece não encontrar apoio para se realizar, o que não apenas o deixa sozinho, mas também o expõe a críticas e censuras que ameaçam a realização de seu trabalho. Entretanto, ainda há outro percalço, pois Maquiavel afirma que pretende explorar caminhos desconhecidos, ainda não trilhados por outros o que, por sua vez, torna os frutos de seus esforços incertos. No entanto, essas dificuldades, não o desanimam porque ele possui um *desejo natural* de trabalhar sem medo por aquilo que traz bem comum a todos. Assim, em oposição à inveja que censura e inibe a iniciativa alheia, o autor revela que se mobiliza por um desejo de agir em prol da coletividade, de se lançar ao desconhecido tendo em vista o bem comum, ainda que corra riscos em sua jornada, motivação que se justifica não apenas pelos frutos de seu trabalho, mas também pela urgência da tarefa dada a situação presente.

Segundo Maquiavel (MAQUIAVEL, 2007a, p. 6), seus contemporâneos costumam louvar e reverenciar o passado, por isso os exemplos antigos são tomados pelos modernos em diversas atividades como modelos de imitação. Um fragmento de estátua, por exemplo, é

adquirido para honrar uma casa, e os artistas tentam imitá-lo e representá-lo em suas obras, do mesmo modo que nos litígios civis e nas doenças do corpo, juízes e médicos se valem dos exemplos do passado e da experiência antiga para agir no presente. Logo, para essas atividades, o passado é fonte de conhecimento porque orienta a ação dos modernos e pode ser imitado, não sob a forma da cópia, mas sim da elaboração dos casos antigos segundo as circunstâncias.[1]

Logo, a antiguidade é louvada por sua grandeza, pelos modelos excelentes que ensinam os homens a se guiarem no presente. Todavia, apesar dessa reverência aos exemplos antigos nas artes, no direito e na medicina, nem todas as atividades se conduzem com os olhos voltados ao passado, uma vez que, segundo Maquiavel, na política não há nenhuma imitação dos antigos, pelo contrário,

> as virtuosíssimas ações que as histórias nos mostram, ações realizadas por reinos e repúblicas antigas, por reis, comandantes, cidadãos, legisladores e outros que se afadigaram pela pátria *são mais admiradas que imitadas*; vendo, aliás que a tais ações, em suas mínimas coisas, todos fogem, e que daquela antiga *virtù* não nos ficou nenhum sinal; em vista de tudo isso não posso deixar de admirar-me e condoer-me ao mesmo tempo (MAQUIAVEL, 2007a, p. 6, grifos nossos).

Diferentemente das artes, que se servem do passado como guia, nos negócios públicos as virtuosas ações dos antigos são mais admiradas que imitadas, ou melhor, parece que os modernos se afastam delas e nem ao menos as levam em consideração. Desse modo, da *virtù* antiga, do modo excelente de se agir politicamente, não restou qualquer sinal entre os contemporâneos de Maquiavel.

Essa diferença, contudo, não se deve ao desprezo pelo passado, pois, como Maquiavel salientou, a antiguidade é reverenciada e admirada pelos modernos. Nesse sentido, a falta de imitação não ocorre porque se ignora o passado, mas decorre, segundo o florentino,

> do fato de não haver *verdadeiro conhecimento das histórias, de não se extrair de sua leitura o sentido, de não se sentir nelas o sabor que têm*. Motivo por que infinitas pessoas que as leem sentem prazer em ouvir a grande variedade de acontecimentos que elas contêm, mas não pensam em imitá-las, considerando a imitação não só difícil como também impossível; *como se o céu, o sol, os elementos, os homens tivessem mudado de movimento, ordem e poder, distinguindo-se do que eram antigamente* (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 6-7, grifos nossos).

[1]Aranovich mostra que a imitação, tanto para Maquiavel quanto para seus contemporâneos, não se refere à cópia dos modelos do passado: "para Maquiavel a imitação é sempre possível, resguardadas as condições e a capacidade do imitador, pois a imitação não visa um modelo inalcançável, mas ações possíveis" (ARANOVICH, 2015, p. 131).

Assim, para o autor, a falta de imitação se deve à atitude contemplativa diante do passado. Os modernos leem as histórias e se deleitam com a variedade dos acontecimentos, com as ações maravilhosas realizadas pelos antigos, porém não extraem dessa variedade seu sentido. A antiguidade, então, se torna admirável, um tempo de ações grandiosas e agentes magníficos, mas esse louvor advém do prazer, não do saber. Logo, sem um conhecimento verdadeiro do passado, os modernos acreditam que a diferença temporal entre passado e presente se traduz em uma diferença de ordem, movimento e potência, isto é, uma diferença dos agentes e das coisas do mundo, como se as ações e acontecimentos antigos fossem intrinsecamente distintos daqueles do presente.

Maquiavel, no entanto, denuncia a falsidade dessa opinião, pois embora haja uma diferença temporal entre os passado e presente, não há uma mudança da estrutura do mundo e dos agentes. Com efeito, se por um lado a imitação pressupõe a diferença entre antigos e modernos, por outro ela se baseia na semelhança entre eles, pois a distância temporal permite aos modernos compreender o sentido das ações do passado e tomá-las como exemplo, ao mesmo tempo em que a semelhança – a mesma estrutura das coisas do mundo – permite que as ações antigas sejam imitadas no presente. Nesse sentido, o intento de Maquiavel é corrigir o equívoco de seus contemporâneos por meio da leitura das histórias e, assim, tornar a ação presente possível:

> *desejando*, pois, afastar os homens desse erro, julguei necessário escrever, acerca de todos os livros de Tito Lívio que não nos foram tolhidos pelo tempo, aquilo que, do que sei das *coisas antigas e modernas*, julgar necessário ao maior entendimento deles, para que aqueles que lerem estes meus comentários possam retirar mais facilmente a utilidade pela qual se deve procurar o conhecimento das histórias (MAQUIAVEL, 2007a, p. 7, grifos nossos).

Esses são, portanto, os modos e ordenações que Maquiavel busca, a saber, uma forma de conhecimento que reordene a ação no presente e reavive a *virtù* de outrora. Nesse momento o desejo de agir, do início do proêmio, encontra o desejo de saber, de interpretar as histórias em busca de seu conhecimento verdadeiro em vista da ação. Ação e saber, desejo de agir e desejo de saber, estão intimamente entrelaçados nessa empresa, pois a utilidade pela qual se deve procurar o conhecimento das histórias não é uma busca pelo prazer, mas sim a tentativa de intervir no presente em prol do bem comum.

Todavia, o caminho trilhado pelo autor não é tão simples e as sinuosidades do texto já se fazem presentes desde o início do livro. Nas primeiras linhas do proêmio, a reivindicação de uma novidade parecia indicar uma ruptura com o instituído, com uma tradição cristalizada,

porém o texto não cessa de estabelecer uma relação entre presente e passado. De fato, não apenas a antiguidade aparece como fonte de exemplos e de conhecimento, como também se revela a via principal de acesso ao saber da política por meio da leitura de um texto clássico e de um autor da tradição – a *História de Roma*, de Tito Lívio (1989). Logo, se o passado é erigido como modelo, em que medida seria possível reivindicar uma novidade? Em que medida modos e ordenações novas podem emergir do retorno ou da referência ao antigo?

Essas questões poderiam ser dissipadas se a intenção de Maquiavel fosse empreender uma leitura inovadora do texto de Tito Lívio, uma forma de ler as histórias que extraísse o seu conhecimento em vez de apenas proporcionar divertimento. Contudo, essa hipótese se desfaz tão logo nos debruçamos sobre os primeiros capítulos dos *Discorsi*, pois, em vez de se tratar de um simples comentário a um texto clássico, Maquiavel discorre sobre casos antigos e modernos, seja de cidades como de agentes – de Roma, Florença, Esparta, e Veneza, a Rômulo, Licurgo, Soderini, os Medici, dentre outros. Assim, nos embaraçamos mais uma vez, pois a estratégia do autor não se resume a um retorno ao passado para desvelar uma verdade escondida nas histórias. Antes, passado e presente aparecem nos *Discorsi* lado a lado, igualmente importantes ao longo da obra.

Entretanto, se antigos e modernos são semelhantes, qual seria o sentido em procurar um conhecimento nas histórias e ignorar a situação presente? Se o que motiva Maquiavel a escrever é um problema de seu tempo – a falta de imitação e de *virtù* no presente –, como ele poderia estar ausente da investigação? Nesse sentido, os *Discorsi* não são o comentário de um texto clássico na busca de uma verdade esquecida. Pelo contrário, nas últimas linhas do proêmio, Maquiavel reivindica seu conhecimento das *coisas antigas* e das *modernas*, ou seja, ele busca empreender uma interpretação que desvele o saber da política pelo contato do passado e do presente, haja vista que, segundo Lefort,

> nem o passado, especialmente o passado romano, nem o texto que permite o acesso a ele, o texto liviano, se revelam suscetíveis a um conhecimento imediato; eles exigem decifração; seu sentido só se apresenta àqueles que sabem compreender os fatos pelo livro e o livro pelos fatos e misturar os fatos presentes e passados (LEFORT, 1992, pp. 142-3, tradução nossa).[2]

O passado não tem primazia sobre o presente, pois o conhecimento buscado por Maquiavel, na medida em que é um saber da política, não está restrito às histórias. Antes, está tanto nas

[2] "Mais ni le passé, notamment le passé romain, ni le texte qui en commande l'accès, le texte livien, ne se révèlent susceptibles d'une connaissance immédiate ; ils demandent à être déchiffrés ; leur sens ne se donne qu'à celui qui sait comprendre les faits par le livre et le livre par les faits, et mêler les faits présents et passés".

coisas antigas quanto nas modernas. Há, portanto, uma tensão entre passado e presente no discurso maquiaveliano, pois o autor busca retraçar o fio de sentido comum a antigos e modernos, aquele que foi perdido pela leitura vazia das histórias que ignora seu conhecimento político. Assim, o retorno a Tito Lívio não é uma simples volta ao passado, a exegese de um texto que conteria em si a verdade da ação política, mas uma maneira de tensionar passado e presente na busca do saber político.

Essa relação entre antigo e moderno se torna ainda mais nítida se nos dirigirmos ao proêmio do segundo livro dos *Discorsi*. Nesse momento, Maquiavel (2007a, p. 177) retoma a problemática do louvor à antiguidade, mas em outros termos, pois agora a admiração pelo passado não apenas interdita a ação no presente, mas também o considera inferior aos tempos antigos. Com efeito, seja pelas memórias deixadas pelos escritores e narradas nas histórias ou pelas lembranças que os idosos guardam de sua juventude, julga-se que os tempos passados são mais gloriosos que os presentes, os quais seriam corrompidos e teriam perdido a grandeza de outrora. Maquiavel, no entanto, denuncia o engano desse juízo, pois a antiguidade narrada pelas histórias e tão admirada pelos modernos, parece não merecer esse sumo louvor, haja vista que, segundo o florentino,

> nunca se conhece toda a verdade (*al tutto la verità*) das coisas antigas, visto que, no mais das vezes, *se escondem as coisas que infamariam aqueles tempos, magnificando-se e ampliando-se as outras coisas que podem glorificá-los*. Porque a maioria dos escritores se atêm de tal modo à fortuna dos vencedores que, para tornarem gloriosas as suas vitórias, não só aumentam aquilo que virtuosamente fizeram, como também magnificam as ações dos inimigos de tal modo que quem nascer depois em qualquer uma das duas províncias, na vitoriosa ou na vencida, terá razão para admirar-se daqueles homens e daqueles tempos, havendo de, forçosamente, louvá-los e amá-los (MAQUIAVEL, 2007a, p. 177, grifos nossos).

As histórias, portanto, não representam as coisas antigas em sua inteireza, com aquilo que lhes atribuiria glória e aquilo que lhes acarretaria infâmia. Pelo contrário, os escritores estão atrelados à sorte dos vencedores e nessa medida buscam ilustrá-los de modo magnífico e glorioso para engrandecê-los. As coisas antigas, portanto, não são completamente conhecidas, há apenas fragmentos delas pelas quais aquilo de virtuoso é enaltecido e aquilo de corrompido é escondido, por isso a aura de glória de que elas se revestem é mais efeito da narrativa dos escritores do que da verdade efetiva delas.

Nesse contexto, à diferença dos tempos presentes, o passado aparece como magnífico e não há motivos para censurá-lo porque ele não suscita ódio nas pessoas, haja vista que, segundo Maquiavel,

> os homens odeiam as coisas por temor ou por inveja, e nas coisas passadas estão extintas essas duas potentíssimas razões do ódio, visto que elas não podem ofender e não dão motivo de inveja. Mas o contrário ocorre com *as coisas que se tocam e se veem*, pois, pelo conhecimento total (*intera cognizione*) que delas se tem, por não haver nada que nelas seja oculto, por se conhecer nelas, além do que é bom, muitas outras coisas que desagradam, é mister que elas sejam julgadas muito inferiores às antigas, ainda que, na verdade, as coisas presentes merecessem muito mais glória e fama que as antigas (MAQUIAVEL, 2007a, p. 178, grifos nossos).

Ao contrário das coisas antigas, as presentes aparecem às pessoas em sua inteireza, com aquilo que possuem de bom e com aquilo que desagrada, sem que nada delas seja escondido. Assim, louvam-se os tempos antigos porque as razões para odiá-los são escondidas, ao passo que se censura o presente porque nele os vícios estão claramente expostos e são vividos e experenciados por todos. A opinião de que a antiguidade seria superior ao presente, portanto, revela-se um engano, fruto do modo diverso de se apreender as coisas antigas e as presentes, pois não há nada de intrínseco à antiguidade que a faça superior ao presente.

Nesse sentido, assim como no proêmio ao primeiro livro, Maquiavel se opõe ao louvor cego pelo passado que interdita a ação no presente. No entanto, se antes o problema era a falta de compreensão das histórias, aqui a questão é o próprio conhecimento do passado, pois ele parece impossível de se apreender, visto que as narrativas encobrem aquilo que traria infâmia às coisas antigas, engrandecem aquilo que lhes proporcionaria glória e, desse modo, retratam o passado apenas parcialmente e, ademais, como um tempo magnífico. Assim, se as histórias são apenas relatos situados, se as narrativas antigas enaltecem as virtudes dos vencedores e escondem seus vícios, seria possível investigar as histórias a fim de se encontrar um saber comum a antigos e modernos? Ainda, se as coisas antigas e as modernas são apreendidas de modo diverso, como encontrar um saber comum a elas?

Essa diferença de apreensão, no entanto, não implica que o juízo sobre os tempos seja irremediavelmente equivocado, nem que o saber da política seja impossível. Pelo contrário, no proêmio ao primeiro livro, Maquiavel já assinalara a necessidade de interpretar as histórias para além da superficialidade de uma leitura desatenta que só busca o deleite com a variedade dos acontecimentos. Além disso, assinalamos também que, para o autor, o conhecimento da política está nas coisas antigas e nas modernas, naquilo em que elas se tocam e, portanto, no sentido entre elas, não nelas como uma verdade escondida. Nesse sentido, o saber da política não depende das histórias enquanto fontes de uma verdade perdida, mas da relação entre presente e passado, da tensão entre os tempos que mostram as dinâmicas dos corpos sociais, porque, segundo Maquiavel,

> como estão em movimento, as coisas humanas ora sobem ora descem. E uma cidade ou uma província que é ordenada por algum homem excelente, graças à *virtù* de tal ordenador, durante certo tempo cresce e caminha sempre para o melhor. Quem nascer então em tal estado e louvar mais os tempos antigos que os modernos se enganará; [...]. Mas não se enganarão nisso os que nascerem depois, naquela cidade ou naquela província, quando tiver chegado o tempo do seu declínio para os tempos mais desfavoráveis (MAQUIAVEL, 2007a, p. 178).

O juízo dos tempos é feito por um observador situado em meio à variação dos corpos sociais, os quais ora se engrandecem, ora se corrompem, por isso, esse observador deve examinar a diferença temporal ao qual a cidade está sujeita, isto é, se ela está se engrandecendo ou se ela está se corrompendo. Passado e presente, portanto, não são instantes isolados e circunscritos no tempo, sem relação um com o outro. Pelo contrário, os corpos sociais estão na duração, em um movimento histórico pelo qual se corrompem e se engrandecem, ou seja, se alteram ao longo do tempo.

Assim, ao lançar luz sobre a variação das cidades e províncias, Maquiavel propõe uma avaliação dos tempos ancorada no movimento da história, na compreensão de que passado e presente são momentos temporalmente distintos em que o corpo social passa por mudanças e variações, e não instantes qualitativamente diversos, como se o presente fosse corrompido e o passado, glorioso. Como visto no proêmio ao primeiro livro, não há diferença de movimento, ordem e poder na estrutura do mundo e das coisas humanas, por isso, em si mesmo, o passado não é superior ao presente:

> concluo que o mundo sempre foi de um mesmo modo, que nele sempre houve o bom e o mau, mas que há variações entre este mau e este bom de uma província para outra, conforme se vê pelo conhecimento que temos dos reinos antigos, que variam de um para o outro de acordo com a variação dos costumes, embora o mundo permanecesse sempre o mesmo (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 178-9).

A variação das coisas do mundo não implica uma mudança indefinida segundo a qual passado e presentes se distinguiriam radicalmente. Pelo contrário, há uma permanência na variação, uma estrutura das coisas do mundo de acordo com a qual as mudanças ocorrem. Em outras palavras, uma continuidade, um fio de sentido que atravessa as coisas antigas e modernas e permite pensar, portanto, em uma história dos corpos sociais em meio à variação deles. Nesse sentido, Morfino assinala que essas duas dimensões – continuidade e variação – não devem ser pensadas separadamente,

> como se de um lado houvesse o permanecer das formas e do outro a contínua variação dos acidentes, mas uma na outra, precisamente para evitar, por um lado, uma petrificação do devir pelo conceito, e de outra, a dissolução de sua

> inteligibilidade em uma dispersão sem estrutura (MORFINO, 2015, p. 151, tradução nossa).[3]

Os corpos sociais estão em constante mudança, eles sobem ou descem, se engrandecem ou se corrompem, mas a estrutura do mundo permanece a mesmo, com tanta *virtù* e corrupção como sempre houve. A diferença é que a mudança pela qual eles passam ao longo do tempo corresponde a um deslocamento temporal e espacial da *virtù*, pois enquanto um se corrompe, outro se engrandece e assume a posição que fora daquele, visto que, segundo Maquiavel,

> depois de colocar a sua *virtù* na Assíria, ele [o mundo] a colocou na Média, depois na Pérsia, até chegar à Itália e a Roma; e se, depois do Império Romano, não se seguiu nenhum Império que tenha durado e onde o mundo tenha acumulado toda sua *virtù*, pode-se ver, contudo, que ela se espalhou por muitas nações onde se vivia virtuosamente, tais como como o reino dos francos, o reino dos turcos, o do sultão do Egito e, hoje, os povos da Alemanha (MAQUIAVEL, 2007a, p. 179).

A variação interna dos corpos sociais, então, se relaciona ao movimento de outros, os quais possuem suas próprias mudanças internas e externas em uma dinâmica que implica a todos, pois a *virtù* que se encontrava em um local, depois, passou para outro, e assim por diante. Assim, as mudanças observadas nesses corpos ao longo de suas histórias mostram a diferença dos tempos e a permanência do mundo, ou seja, mudanças segundo a mesma estrutura. Logo, há uma diferença temporal entre antigos e modernos, pois as condições singulares de cada um são diversas, porém o mundo em que eles se encontram é o mesmo, com tanto bom e tanto mau, tanta *virtù* e tanta corrupção quanto sempre houve – ou, nos termos do proêmio ao primeiro livro: o mesmo movimento, ordem e poder.

Nesse sentido, o louvor cego pelo passado se revela um equívoco originado da leitura acrítica das histórias, reprovação que Maquiavel já havia feito no proêmio ao primeiro livro. Os dois proêmios, então, parecem se encaminhar para um novo modo de leitura das histórias, uma reconsideração sobre o passado e a tradição na busca de novos modos e ordenações, pois em vez de apenas admirar e louvar a antiguidade, Maquiavel propõe a intepretação das coisas antigas e das modernas lado a lado como via de conhecimento da política, mudança movida pelo desejo de saber e de agir. Agora, passado e presente não são vistos mais como momentos radicalmente inconciliáveis, pois a história os relaciona com suas diferenças e semelhanças.

[3] "These first two thesis should not be thought of separately, as if, on the one hand, there was the persistence of forms and, on the other, the continuous variety of accidents, but rather as one inside the other. This avoids both a fossilisation of becoming through the concept, and a dissolution of its intelligibility into a structureless dispersal".

Nesse sentido, se Roma é um exemplo e Maquiavel decide retomá-la por meio das histórias de Tito Lívio, seu objetivo não é para representá-la como um tempo glorioso, magnífico, porém irremediavelmente perdido em oposição à degeneração do presente. Pelo contrário, pela compreensão do movimento dos corpos sociais, percebe-se que Roma foi um exemplo de *virtù* mas que, após ela, outros povos também foram virtuosos porque, segundo o florentino, "depois que os romanos se arruinaram, houve em todas essas seitas – e ainda há em algumas delas – a *virtù* que se deseja e que se louva com justo louvor" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 179). A *virtù*, portanto, não pertence a um passado perdido e inalcançável. O mundo é o mesmo, a possibilidade da ação virtuosa existe para aqueles que desejam agir e saber, e essa é a busca de Maquiavel: liberar os modernos do louvor a um passado imemorial tendo em vista a ação no presente, deixar de ler as histórias com a nostalgia de uma antiguidade gloriosa para decifrar nelas o signo da *virtù* política a ser imitado no presente.

Todavia, ainda que a reconsideração do papel das histórias mobilize o desejo de saber e de agir dos modernos, ainda resta outro obstáculo colocado pelo autor no início do proêmio ao segundo livro, a saber, o julgamento dos idosos. Nesse caso, não se julga o passado superior por conta das narrativas dos escritores antigos, mas sim pelo próprio julgamento dos agentes, dificuldade que, em um primeiro momento, parece estranha, visto que, segundo Maquiavel, se os modernos se enganam nas coisas antiquíssimas porque não as conhecem como aquelas de seu tempo, "o mesmo não deveria ocorrer com os velhos, quando julgam os tempos da juventude e os da velhice, uma vez que conheceram e viveram igualmente aquelas e estas" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 180). Esse problema, portanto, se refere ao próprio modo dos idosos julgarem as coisas que viveram na juventude e na velhice, o que dificulta a investigação, pois, se há uma apreensão completa das coisas presentes, se elas foram igualmente vividas e vistas tanto na juventude quanto na velhice com aquilo de bom e aquilo que desagrada, como é possível que os velhos se enganem ao julgar esses dois momentos de suas vidas e considerem o passado superior ao presente?

O engano, porém, parece não se referir ao modo de apreensão das coisas presentes, mas à mudança nas próprias pessoas ao longo da vida. Com efeito, segundo Maquiavel, esse engano não ocorreria

> se, em todos os momentos da vida, os homens tivessem o mesmo tipo de julgamento e os mesmos *desejos (appetiti)*; mas variando estes, mesmo quando os tempos não variam, os homens não podem ter dos tempos as mesmas impressões, visto terem *desejos* (*appititi*), predileções e considerações diferentes na velhice e na juventude. Porque, se à medida que os homens envelhecem lhes minguam as forças e crescem-lhes o juízo e a

> prudência, é inevitável que as coisas que na juventude lhes pareciam suportáveis e boas acabem por mostrar-se insuportáveis e ruins à medida em que envelhecem; e, em vez de acusarem seu modo de julgar, acusam os tempos (MAQUIAVEL, 2007a, p. 180, grifos nossos).

As pessoas estão na duração, elas envelhecem e perdem suas forças, por isso seus desejos e julgamentos mudam no decorrer de suas vidas. Dessa forma, ainda que os tempos não variem, as impressões na juventude e na velhice são diversas porque os desejos, as predileções e as considerações mudam ao longo da vida. O aumento da prudência e do juízo conforme a idade, por sua vez, não se traduz imediatamente em um melhor julgamento, porque sem a força da juventude, as coisas que antes pareciam boas e suportáveis se tornam ruins e insuportáveis, por isso os idosos consideram a juventude superior à velhice. Logo, a avaliação dos tempos não é fruto de uma observação neutra, pois envolve a mudança das pessoas ao longo de suas vidas e, nesse sentido, prudência e juízo não são irrelevantes, mas igualmente importante é o papel da força e do desejo, visto que, segundo Maquiavel, como

> os *apetites* (*appititi*) humanos são insaciáveis, porque, tendo os homens sido dotados pela natureza do poder e da vontade de desejar todas as coisas e pela fortuna de poder conseguir poucas, o resultado é o contínuo descontentamento das mentes humanas e o fastio das coisas possuídas: o que *leva a condenar os tempos presentes, a louvar os tempos passados e a desejar os tempos futuros* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 180, grifos nossos).

A própria condição dos agentes, portanto, parece apontar para um engano de julgamento devido aos apetites que causam um contínuo descontentamento. Como sempre desejam mais, porém não podem obter tudo, eles louvam o passado com nostalgia pelo que possuíram, censuram o presente porque almejam mais do que possuem imediatamente, e desejam o futuro porque anseiam obter mais. O desejo, então, os arrasta de um lado a outro, pois eles querem sempre mais do que são capazes de conseguir, e a assimetria entre a vontade de desejar a capacidade de possuir gera um descontentamento que se traduz na reprovação do presente como um tempo inferior ao passado, pois, sem possuir a força de outrora, os idosos acabam por censurá-lo. Assim, o juízo sobre os tempos passa irremediavelmente pela compreensão dos apetites dos agentes, de como eles operam e os mobilizam ao longo de suas vidas.

Maquiavel, então, seria vítima dessa armadilha do desejo? Dessa condição dos agentes que diminui suas forças, os torna nostálgicos e, por conseguinte, os faz louvar o passado em que eram jovens e censurar o presente no qual perderam suas forças? A censura do autor ao presente florentino e a busca da *virtù* da República Romana pelos escritos de Tito Lívio não recairiam nessa estrutura de funcionamento do desejo? Ainda, seria possível não incorrer em

um engano a respeito dos tempos se a própria condição dos agentes parece conduzi-los a um equívoco?

A astúcia de Maquiavel, porém, é não rejeitar o desejo, mas reordená-lo. Sem dúvida, o florentino censura os tempos presentes e louva os antigos, mas ele não o faz com a nostalgia pelo passado glorioso de outrora, tampouco com a ambição de possuir mais para si próprio. Pelo contrário, o desejo de saber de Maquiavel se vincula a seu desejo de agir, de intervir no presente. Desde o proêmio ao primeiro livro, o florentino busca novos modos e ordenações tendo em vista a ação de *virtù* no presente, isto é, não para reviver um passado imemorial, mas para abrir caminhos para a mudança do atual estado de coisas, haja vista que, segundo ele,

> se a *virtù* que então reinava e o vício que agora reina não fossem mais claros que o sol, eu seria mais contido no que digo, evitando incorrer no erro de que acuso alguns. Mas, sendo a coisa tão manifesta, que qualquer um pode vê-la, serei ousado e direi manifestamente tudo o que pensar sobre aqueles tempos e estes, para que *os ânimos* (*animi*) dos jovens que lerem estes meus escritos possam fugir a estes tempos e preparar-se para *imitar* aqueles, sempre que a fortuna lhes der a ocasião (MAQUIAVEL, 2007a, p. 181, grifos nossos).

Diante dos vícios de seu tempo, ao olhar para a situação presente e para a antiga segundo o movimento das coisas humanas, a perda da liberdade e da *virtù*, a corrupção de Florença e da Itália parecem claras a Maquiavel. No entanto, a intervenção no presente não está descartada. Diferentemente dos idosos, que lembram do passado com nostalgia, Maquiavel não escreve para si, mas para os jovens, para mobilizar seus desejos de saber e de agir quando a ocasião se apresentar. Assim, o florentino almeja o futuro, porém mais do que o ganho pessoal, o que ele deseja é a ação de *virtù* em prol da coletividade. Reordenação sutil do desejo, direcionamento dos apetites para o bem comum e não para o ganho privado. Pelo diálogo com o outro se abre a possibilidade de uma ação no presente que não seja autocentrada, mas que vise a mudança do estado de coisas.

A busca de Maquiavel pelo novo, então, se desprende da nostalgia pela antiguidade, do louvor ao passado. Porém, ele não pode ignorá-lo. Com efeito, ainda que não se reduza às trilhas antigas, às histórias e palavras dos escritores do passado, o caminho que leva a novos modos e ordenações não é percorrido no vazio. Nesse sentido, a passagem pela *História de Roma* de Tito Lívio – e por outros exemplos antigos – se conjuga ao exame do presente para se decifrar os signos antigos e modernos que perfazem o saber da política, único conhecimento que pode redirecionar o desejo de agir a fim de promover uma ação de *virtù*. Assim, nos dirigimos à leitura dos *Discorsi* na busca desses novos modos e ordenações.

2.3 – A ORDENAÇÃO DO CORPO SOCIAL: DO ORDENADOR AO CONFLITO

Ao longo do primeiro livro de seus *Discorsi*, Maquiavel investiga as ações que ocorreram no interior de Roma e que levaram à grandeza da cidade, como ele enuncia ao fim do primeiro capítulo (MAQUIAVEL, 2007a, p. 12). A indicação, entretanto, não deve nos enganar. Não devemos esperar a exposição da história romana segundo uma organização cronológica dos acontecimentos, tampouco um comentário à obra de Tito Lívio com o objetivo de apreender os ensinamentos do historiador romano. Com efeito, embora tenha indicado que se dedicará aos eventos ocorridos no interior da cidade, em muitos momentos o florentino discorre sobre a política externa de Roma, e trata não apenas desta, mas também de outros casos antigos e modernos. A investigação do autor, então, parece desordenada e sem uma linearidade precisa, o que pode obscurecer a compreensão imediata dos *Discorsi* e dar a impressão de um trabalho incongruente. Entretanto, o fio de sentido do discurso de Maquiavel se desenrola à medida que o texto se sucede, as questões e conceitos entram em concerto à medida que o autor discorre sobre os casos antigos e modernos para retraçar seu ponto de contato, e assim, a desordem aparente se revela como uma nova ordenação, um novo modo de organizar o texto e o saber. Esse é o fio que buscaremos retraçar na tentativa de encontrar os novos modos e ordenações de Maquiavel.

O florentino inicia a discussão em seu primeiro capítulo pela questão da origem dos corpos sociais, momento central em que são definidos os princípios que norteiam e organizam sua vida política. No entanto, antes de tratar especificamente de Roma e de sua origem, Maquiavel (2007a, p. 8) estabelece uma tipologia a fim de abarcar diferentes tipos de fundação, visto que uma república pode ser fundada por habitantes nativos de um local que se reúnem por si mesmos ou sob a autoridade de um indivíduo, ou por forasteiros, que podem ser livres ou dependentes de outrem. No caso dos nativos, os habitantes de um determinado local decidem viver conjuntamente para se defenderem de ataques de forasteiros e, assim, se reúnem para ordenar leis e um modo de vida, como ocorreu em Atenas e Veneza, a primeira edificada sob a autoridade de Teseu e a segunda, pelos próprios habitantes. A edificação de cidades, portanto, está ligada, em um primeiro momento, à defesa e proteção mútua das pessoas, pois juntas elas podem se defender melhor de agressores externos. Os edificadores forasteiros, por sua vez, podem ser livres ou depender de outrem, ou seja, estar sob a autoridade de um príncipe ou de uma república, de modo que, nesse caso, essas cidades que

estão sob a autoridade de outrem, segundo Maquiavel, não poderiam expandir seus territórios para além daqueles que lhe foram permitidos pelo seu senhor, como é o caso de Florença, a qual nasceu sob a autoridade do império romano (MAQUIAVEL, 2007a, p. 9). As cidades edificadas sob a autoridade de outrem, portanto, estão atreladas a um poder externo, por isso elas não governam a si mesmas e devem obediência a seus senhores, como Florença, à qual não era permitido ampliar seus territórios.

Assim, sob uma discussão geral a respeito de diferentes gêneros de fundação, Maquiavel introduz logo nas linhas iniciais de seu primeiro capítulo a tese da origem serva de Florença. De fato, se a cidade teve dificuldade em manter sua liberdade ao longo de sua história, a razão dessa dificuldade se encontra em sua origem marcada pela servidão. Desse modo, ao jogar luz sobre o exemplo florentino, Maquiavel já destaca a diferença entre uma origem serva e uma origem livre, aberta à possibilidade de grandeza e *virtù*, pois nesse último caso a cidade pode se governar por si mesma, como no caso dos edificadores forasteiros e livres, os quais podem, por si próprios e sem interferências externas, ordenar uma vida política e escolher um local para a cidade, pois, segundo o florentino, nesse caso "conhece-se a *virtù* do edificador e a fortuna do edificado, que é mais ou menos maravilhosa conforme seja mais ou menos virtuoso aquele que lhe constituiu *o princípio*. *Virtù* esta que se conhece de dois modos: o primeiro é na escolha do local; o segundo, *na ordenação das leis*" (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 9-10, grifos da edição e nossos). Nesse sentido, a fundação livre por forasteiros, discutida logo após o exemplo de Florença, parece acentuar a distância entre esses dois tipos de edificação, pois, ao contrário daqueles submetidos à autoridade de outrem, a fundação por forasteiros livres se assemelha a um início radical em que o local e as leis são inteiramente novos e devem ser escolhidos pelo edificador.

O ordenador, então, assume uma posição central na ordenação da vida política, pois ele é o responsável por edificar o corpo social e semear um bom princípio que infunda *virtù* na cidade. A sorte desta, portanto, está atrelada à *virtù* do ordenador, à sua ação, que escolhe um local para edificá-la e leis para se estabelecer uma vida civil. Essa ação, por sua vez, não se empreende no abstrato, pois depende de certas condições dos lugares escolhidos e dos próprios habitantes, haja vista que, segundo Maquiavel,

> como os homens agem *por necessidade ou por escolha* (*o per necessità o per elettione*), e como se vê que é maior a *virtù* onde há menos escolhas, é de pensar que, para a edificação das cidades, talvez fosse melhor escolher lugares estéreis, para que os homens, obrigados a esforçar-se e a ocupar-se menos com o *ócio* (*constretti a industriarsi, meno occupati dall'ozio*),

> *vivessem mais unidos por terem menos razão de discórdia, em vista da pobreza do local* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 10, grifos nossos).

Entre a ação por necessidade e por escolha – os dois móveis da ação humana – a primeira parece uma alternativa melhor que a segunda, visto que, quando são forçados a agir, os cidadãos possuem menos espaço para operar segundo suas próprias escolhas e incorrer em ações que os prejudiquem mutuamente. Além disso, a pobreza do local causa escassez de bens, por isso, como há igualmente pouco para todos e eles precisam esforçar-se para adquirir aquilo que necessitam para viver, há menos disputa em torno de riquezas e os cidadãos vivem mais unidos. Assim, com base na análise da condição dos indivíduos e dos móveis de sua ação, a escolha por um local estéril parece a melhor decisão política a fim de se evitar discórdias e de se promover a união e a *virtù*.

Essa alternativa, porém, logo se revela insuficiente para assegurar a vida política. De fato, se por um lado a dinâmica interna da cidade chega a uma solução por meio da escassez de bens, isso se revela um problema para a dimensão por outro a dimensão externa, haja vista que, segundo Maquiavel, como desejam mandar nos outros e

> como só o *poder* (*potenza*) dá *segurança* aos homens, é necessário fugir a essa esterilidade da terra e pôr-se em lugares fertilíssimos, onde, podendo *a população ampliar-se* graças à uberdade do solo, os homens consigam *defender-se de quem os ataque e oprimir quem quer que se oponha à sua grandeza*. E, quanto ao ócio possibilitado pelo lugar, devem-se criar *ordenações* para que as *leis os obriguem a tais necessidades*, caso o lugar não o faça (MAQUIAVEL, 2007a, p. 10, grifos nossos).

Logo, o risco de inimigos externos exige que se escolham terras férteis para se edificar uma cidade. Como as pessoas empreendem guerras porque desejam comandar as outras, o único modo de se assegurar e se defender é pela potência, a qual depende do exército e, por conseguinte, da ampliação da população. Desse modo, a fertilidade do solo deixa de ser um fator de corrupção e se torna elemento de potência para a edificação de uma cidade para que ela resista aos ataques de outros corpos sociais. No entanto, para que os cidadãos não se tornem ociosos devido à comodidade do local, o ordenador deve estabelecer necessidades na forma de leis para que eles não se ocupem unicamente de seus assuntos privado e não desprezem as coisas públicas.

Assim, desde o início de seus *Discorsi*, Maquiavel assinala que a cidade não é um universo fechado em si mesmo – como o florentino também assinala no proêmio ao segundo livro. No começo do capítulo a segurança e a proteção contra inimigos externos já era um elemento central para a formação de corpos sociais, e aqui essa preocupação retorna na

discussão da escolha do local e da ordenação das leis. A república, portanto, se situa em um mundo com outros corpos sociais que estão em relação mútua, e essa implicação define sua própria ordenação. Nesse sentido, para Maquiavel, interior e exterior não são dimensões radicalmente separadas, elas transbordam uma na outra – a relação com o outro é relação consigo mesma –, pois a escolha do local e a ordenação das leis mostram que na ordenação se entrecruzam exigências internas e externas que o ordenador deve levar em consideração ao edificar a cidade.

Todavia, qual o sentido da ação do ordenador? Sem dúvida há uma escolha a ser feita, pois Maquiavel nos apresenta não apenas diferentes gêneros de fundação, mas também discorre sobre o lugar para se edificar uma cidade e a necessidade das leis. No entanto, ainda que a investigação pareça se tratar de uma escolha entre possíveis, os efeitos da ação não são idênticos, de modo que elas colocam dilemas aos agentes diante dos quais eles devem agir.[4] As ações, portanto, não são equivalentes, e as exigências da política parecem conduzir o ordenador à alternativa do local fértil e da necessidade das leis, pois esta é a única opção de *virtù*, como Maquiavel enuncia logo em seguida ao assumir a primeira pessoa e enunciar sua posição: "Digo, pois, que é mais prudente escolher lugar fértil, desde que os efeitos de tal fertilidade sejam limitados com leis a seus devidos termos" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 11). Há apenas um caminho que conduz à potência e, consequentemente, à segurança, por isso, ainda que o ato do ordenador esteja diante de alternativas possíveis, ele parece se seguir menos pela vontade do edificador do que pelas exigências da ação política, ou seja, ampliar-se para adquirir potência e se assegurar.

Nesse sentido, o ordenador aparece como figura imprescindível à cidade, pois sua ação define sua fortuna, visto que, caso não se conduza virtuosamente, ele pode arruinar a cidade, mas, se ele agir segundo as exigências da política, a cidade pode encontrar a grandeza. Com efeito, após tratar dos diversos tipos de fundação, Maquiavel se volta, finalmente, a Roma, e mostra que sua grandeza e *virtù* se deveram a seus ordenadores, haja vista que, segundo o florentino, quem examinar a história romana verá "a quantas necessidades as leis ditadas por Rômulo, Numa e outros a obrigaram, de tal modo que a fertilidade do solo, a comodidade do mar, as numerosas vitórias e a grandeza do império não a puderam corromper por muitos séculos" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 12). Assim, a *virtù* de Roma se deve à de seus ordenadores, os quais instituíram boas leis que a conduziram ao caminho da grandeza, de modo que, ao

[4] "But we are immediately going to witness the intervention of a form of reasoning peculiar to him [Machiavelli] – the dilemma – and its result: the exclusion of one term in favour of another, the closure of one space inducing the opening of another" (ALTHUSSER, 2000, p. 56).

final do capítulo, a figura do ordenador se encontra no centro ação política e, por conseguinte, da discussão de Maquiavel, pois ele é o responsável pelo princípio semeado na fundação e que define a vida civil do corpo social.

Essa posição de centralidade do ordenador é reafirmada no começo do capítulo I,2, visto que, após examinar as origens das cidades, Maquiavel passa a tratar dos diferentes modos e ordenações delas, logo, de como eles organizaram suas vidas políticas, função que cabe ao ordenador. As distinções estabelecidas por Maquiavel no início do capítulo, contudo, mudam os rumos de sua investigação:

> Quero deixar de lado os comentários sobre as cidades que nasceram submetidas a outros; falarei das que nasceram distantes de todo tipo de servidão externa, mas logo se governaram por seu próprio arbítrio, *seja como repúblicas, seja como principados: cidades que tiveram não só diferentes princípios, mas diferentes leis e ordenações (diversi principii, diverse leggi et ordini)*. Porque algumas receberam leis *em seu princípio ou depois de não muito tempo, de um só homem e de uma só vez* – como as leis que foram ditadas por Licurgo aos espartanos – e outras as receberam *ao acaso e várias vezes, segundo* os *acontecimentos* (*a caso et in più volte e secondo gli accidenti*), como ocorreu em Roma (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 11-2, grifos nossos).

O autor, portanto, descarta as cidades cuja fundação esteve sob a autoridade de outrem e decide se concentrar apenas naquelas que tiveram uma origem livre, sejam elas principados ou repúblicas. Essa opção pode parecer estranha, sobretudo porque ela aproxima dois gêneros de ordenação distintos – e talvez até opostos: o principado, no qual a autoridade política se concentra em um, e a república, na qual ela é compartilhada. Essa escolha, porém, se justifica porque, na medida em que são livres, essas cidades podem se governar e se ordenar por si mesmas, sem interferências extrínsecas, por isso, embora principados e repúblicas possuam ordenações diversas ou mesmo contrárias, o critério da origem livre as coloca lado a lado pela diversidade de leis e ordenações a ser exploradas na investigação.

A essa distinção, porém, se soma outra: cidades que foram ordenadas de uma só vez, como Esparta, e aquelas que se reordenaram ao longo do tempo, como Roma. Essa nova divisão e a introdução do caso espartano, então, mudam o sentido do texto, haja vista que a fundação romana se mostra inferior à de Esparta. No primeiro capítulo, Roma era exaltada como exemplo de grandeza e *virtù* devido às leis estabelecidas por seus ordenadores, mas a comparação com Esparta revela a imperfeição das ordenações iniciais de Roma, as quais não foram suficientes para manter a vida civil como no caso espartano. Desse modo, a ordenação romana parece inferior à espartana, haja vista que, segundo Maquiavel,

> pode-se considerar feliz a república à qual caiba um homem tão *prudente* que lhe dê leis de tal modo ordenadas que seja possível *viver com segurança sob tais leis, sem precisar corrigi-las*. [...] e, pelo contrário, é em certo grau infeliz a cidade que, não tendo encontrado um ordenador prudente, precisou *reordenar-se por si mesma* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 13, grifos nossos).

Esparta foi feliz por encontrar Licurgo, um ordenador prudente cujas leis a sustentaram por muitos anos sem a necessidade de se criarem novas ordenações, ao passo que Roma foi em certo grau infeliz, porque sua fundação foi imperfeita e ela precisou se reordenar ao longo do tempo. O exame desses dois casos, portanto, reafirma a centralidade do ordenador, pois a ação dele se desdobra na vida da república e define seus rumos ao longo do tempo, ou seja, se ela pode se manter sem necessidade de reformas ou se precisará se reordenar. Ademais, os novos rumos da investigação também jogam luz sobre a infelicidade e, por conseguinte, a imperfeição romana, visto que sua fundação foi insuficiente para mantê-la como Esparta. Assim, no início do segundo capítulo, a imagem de excelência e perfeição de Roma sofre uma fissura porque ela não seria o modelo de *virtù* que aparentava no primeiro capítulo.

Essa imperfeição, porém, não a determina fatalmente à ruína. Pelo contrário, segundo Maquiavel, há cidades cujos princípios estão tão distantes do bom caminho que é impossível a elas se reordenarem pelos acontecimentos, mas há outras, como Roma, que "se não têm ordenação perfeita, pelo menos têm um princípio bom, passível de melhorar, podem vir a tornar-se perfeitas graças a algum *acontecimento* (*accidenti*)" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 13, grifos nossos). Embora Roma não tenha tido um princípio perfeito, teve uma boa fundação – as leis ditadas por Rômulo, Numa e outros –, por isso, ao contrário das cidades que nasceram distantes do bom caminho, ela foi capaz de se reordenar por si própria e alcançar a grandeza. Logo, a fundação é importante para a república, porém sua vida não se resume a esse instante pontual, pois Maquiavel mostra que a ordenação pode se construir ao longo do tempo de acordo com os acontecimentos. Nesse sentido, o florentino insere a república na história e mostra que, exposta a acidentes e imprevistos, ela é capaz de se reordenar e criar soluções políticas aos acontecimentos que lhe sobrevêm para se manter. Essa reordenação, contudo, não está isenta de riscos porque, segundo Maquiavel,

> os homens, em grande número, nunca anuem a uma lei nova que tenha em vista uma nova ordem (*ordine*) na cidade, a não ser que lhes seja mostrado, por alguma necessidade, que é preciso fazê-lo; e como tal necessidade não pode apresentar-se sem perigo, é fácil que a república se arruíne antes de ser conduzida a uma ordem (*ordine*) perfeita (MAQUIAVEL, 2007a, p. 13).

Os acontecimentos, portanto, apresentam alguma necessidade ao corpo social que o ameaça e exige uma mudança, porém, como a maioria só concorda com uma nova ordenação se lhes for

mostrada a necessidade dessa mudança, a cidade pode se arruinar antes de empreender a ação necessária para se manter. Nesse sentido, embora Roma tenha se reordenado e seguido o caminho que leva à perfeição, ela ainda se encontra em desvantagem em relação à Esparta, visto que, sem a sorte de encontrar um ordenador sábio e prudente como Licurgo que lhe ordenasse de modo a viver livre por longo tempo, ela esteve exposta a diversos perigos e, por conseguinte, ao risco de se arruinar, como ocorreu em Florença, a qual, segundo Maquiavel "se reordenou após os acontecimentos de Arezzo, em 1502, e se desordenou com os acontecimentos de Prato, em 1512" (MAQUIAVEL, 2007 a, p. 13).

Neste momento, no entanto, o retorno de Florença à discussão após a escolha de descartar as cidades nascidas sob a servidão e a aproximação dela com Roma causa um estranhamento. Afinal, ainda que a fundação romana não seja perfeita como a espartana, ela é distinta da florentina, pois foi livre e recebeu um bom princípio, passível de melhora. Além disso, Roma não é um exemplo de corrupção, visto que se reordenou segundo os acidentes e atingiu a grandeza. Por que, então, retomar o exemplo florentino logo após descartá-lo no começo do capítulo? E por que aproximar Roma e Florença?

Ora, em meio à discussão dos perigos da reordenação, Florença não apenas ilustra as dificuldades de se manter a vida livre, como também se aproxima de Roma enquanto uma república que precisou se reordenar ao longo do tempo e se expôs ao perigo. Assim, se Roma e Florença se distinguem, elas também se aproximam na medida em que revelam um sentido da ação e do saber da política, um conhecimento possível apenas pelo entrecruzamento das coisas antigas e das modernas. Nesse sentido, ainda é cedo para esclarecer todos os pontos de contato e de distanciamento entre essas repúblicas, porém é certo que, ao longo dos *Discorsi*, uma não deixará de espelhar a outra como seu reflexo distorcido, dois modelos de ordenação que enfrentaram as mesmas exigências mas alcançaram efeitos diversos.

Neste momento do texto, porém, a aproximação entre elas parece mostrar a dinâmica de reordenação do corpo social, os movimentos pelos quais eles instituem leis e ordenações. Assim, antes de discorrer particularmente sobre a reordenação romana, Maquiavel (2007a, p. 14) se volta, primeiro, à discussão do ciclo de transformação dos regimes políticos – tema clássico da filosofia política ocidental, presente em autores como Platão (1983), Aristóteles (1998) e Políbio (1985). Segundo o florentino, alguns afirmam que há seis formas simples de governo segundo a partilha do poder e o fim a que visam: três formas retas que visam o bem comum – principado, regime de optimates e regime popular –, e três formas corrompidas que

têm em vista apenas o bem privado dos governantes – tirania, oligarquia e regime licencioso. Dentre essas formas de governo, principado e tirania concentram a autoridade política em um, enquanto no regime de optimates e na oligarquia essa autoridade se encontra nas mãos de poucos, e por fim, no regime popular e no licencioso o poder não se concentra nem nas mãos de um só, nem de poucos, mas se encontra compartilhado pela cidade. Esses seriam os seis modos de se ordenar uma cidade, porém, a despeito do fim que visam e do modo da partilha da autoridade pública, esses regimes não se mantêm por um longo período, haja vista que, segundo Maquiavel,

> *cada um destes se assemelha àquele que lhe está próximo, e facilmente passam de um a outro*: porque o principado facilmente se torna tirânico; os optimates com facilidade se tornam governo de poucos: o popular sem dificuldade se torna licencioso. De tal modo que, se um ordenador de república ordena um desses três estados numa cidade, *o ordena por pouco tempo*, pois nada poderá impedir que resvale para o seu contrário, *pela semelhança que têm nesse caso a virtude e o vício* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 14, grifos nossos).

Maquiavel, então, assinala uma instabilidade a todas às formas simples de governo, pois elas se sucedem umas às outras em um ciclo sem que nenhuma delas se mantenha. Desse modo, a virtude do regime reto torna-se o vício da forma degenerada porque a forma de partilha de poder que estabelecia o bem comum passa a ocasionar prejuízos à cidade, visto que, com a corrupção dos governantes, estes deixam de visar o bem público e passam a seguir apenas seus interesses próprios. Assim, a corrupção de uma forma de governo leva à ascensão de outra em oposição àquela, mas o regime estabelecido logo se degenera, passa a seu contrário e dá lugar a outro, e assim sucessivamente até que se retorne à primeira forma em um ciclo contínuo e ininterrupto. Por isso, após descrever detalhadamente a passagem de um regime a outro e o funcionamento do ciclo, Maquiavel acaba por rejeitar todas as formas simples: "Digo, portanto, que todos esses modos são nocivos, tanto pela *brevidade de vida* que há nos três bons quanto pela malignidade que há nos três ruins" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 17, grifos nossos). Mesmo as formas simples, que visam o bem comum, revelam-se nocivas devido à sua instabilidade, pois elas não duram, não se mantêm ao longo do tempo. Logo, para Maquiavel, todas as formas simples são nocivas e trazem prejuízos à cidade, pois as retas se degeneram rapidamente, e as corrompidas visam apenas o interesse próprio dos governantes e causam prejuízos ao corpo social.

O autor, no entanto, não restringe suas observações aos efeitos internos da corrupção e da instabilidade das formas retas. Pelo contrário, como visto, a ordenação da cidade se refere

a suas dinâmicas internas e externas, por isso, segundo Maquiavel, a instabilidade se reflete também no âmbito externo delas, pois esses corpos sociais

> *raras vezes retornam aos mesmos governos, porque quase nenhuma república pode ter tanta vida que consiga passar muitas vezes por tais mutações e continuar de pé*. Mas muitas vezes ocorre que, passando uma república por tais reveses e faltando-lhe sempre discernimento e forças, acaba ela por se tornar súdita de algum estado próximo que seja mais bem-ordenado que ela (MAQUIAVEL, 2007a, p. 17, grifos nossos).

A mudança contínua de regimes, portanto, enfraquece a república, e como ela se insere em um mundo com outros corpos sociais, outras potências que almejam conquistá-la, é fácil que ela se torne serva de alguma cidade mais forte e melhor ordenada. Nesse sentido, a crítica de Maquiavel à instabilidade das formas simples não se refere à alternância ininterrupta de regimes, mas sim à recusa dessa noção de temporalidade circular segundo a qual os corpos sociais retornam aos mesmos pontos pelos quais passaram anteriormente em um movimento circular, haja vista que, segundo Morfino,

> a temporalidade serial exibida na sucessão de formas de poder aparece como uma abstração da imaginação quando comparada com a realidade das complexas relações históricas e políticas: não há lei de desenvolvimento que governe as formas de poder de uma sociedade que seja independente das relações de poder que opõem e vinculam essa sociedade a outras (MORFINO, 2015, p. 162, tradução nossa).[5]

Logo, a temporalidade dos corpos sociais não se desenrola de modo circular e sem relação com outros, pelo contrário, sua história está inserida em uma trama complexa com outras cidades que também influem em sua ordenação. Maquiavel, portanto, denuncia o ciclo de transformação de regimes como uma ilusão, pois, após uma mudança que a enfraqueça, a república se torna presa de uma cidade mais potente.

Nesse sentido, a instabilidade das formas simples revela sua fraqueza. Incapazes de se manterem por um longo tempo, elas causam mudanças que enfraquecem o corpo social e o colocam sob o risco da servidão, por isso Maquiavel as rejeita em prol de uma forma mista de governo, pois, segundo ele,

> aqueles que prudentemente ordenaram leis evitaram cada um desses modos por si mesmos e escolheram algum que tivesse um pouco de todos, por o julgarem mais *firme e estável*; porque, quando numa mesma cidade há principado, optimates e governo popular, um toma conta do outro (MAQUIAVEL, 2007a, p. 17, grifos nossos).

[5] "The serial temporality exhibited in the succession of forms of power appears as an abstraction of the imagination when faced with the reality of complex historical and political relations: there is no law of development governing a society's forms of power that is independent of the power relations which oppose and binds this society to other societies".

A resposta à instabilidade dos modos simples, portanto, é a combinação deles em uma forma de governo misto, em que cada um tenha uma parte na partilha da autoridade pública. Se nos regimes simples os governantes se degeneram com o tempo e deixam de visar o bem comum para se atentar apenas a seus interesses pessoais, a partilha do poder político estabeleceria uma vigilância mútua entre eles, um equilíbrio no qual nenhum se sobrepõe aos outros. Logo, em oposição à restrição da autoridade a apenas uma parte da cidade nos modos simples, o regime misto estabelece uma partilha do poder que cria um equilíbrio institucional, o qual, por sua vez, torna a república mais firme e estável, como Licurgo fez em Esparta, pois ao ordenar a cidade de modo a dar a cada parte o que lhe cabia em um regime misto, ele ordenou um estado perfeito e equilibrado que durou mais de oitocentos anos (MAQUIAVEL, 2007a, p. 17). Nesse sentido, mais uma vez a posição de proeminência do ordenador e a perfeição de Esparta são reafirmadas, haja vista que, graças à prudência e sabedoria de Licurgo, a ordenação espartana manteve a vida civil por longo tempo sem a necessidade de novas leis e sem corromper a vida livre. Com efeito, ao erigir um governo misto, o fundador espartano teria estabelecido uma ordenação perfeita e imune aos perigos da reordenação, um estado que durou por mais de oitocentos anos sem a necessidade de se reformar.

Nesse contexto, a questão para Maquiavel não se reduz simplesmente à melhor forma de governo segundo uma tipologia de regimes, mas se refere à manutenção da vida política ao longo do tempo. Para Althusser, esse é um passo decisivo do discurso maquiaveliano porque, segundo o filósofo francês, "de fato, o que Maquiavel busca não é um governo que esvanece, mas um estado que perdura. E para dar e garantir duração para ele, Maquiavel o nomeia uma forma 'composta' de governo que não aparece na tipologia de governos em contínua transição" (ALTHUSSER, 2000, p. 40, tradução nossa).[6] Assim, ao lançar luz sobre o problema da duração do estado paulatinamente elaborado por Maquiavel no segundo capítulo dos *Discorsi*, Althusser ilumina o deslocamento efetuado pelo florentino ao longo do texto, pois, na medida em que ele pensa a política na duração, na história, as formas simples são abandonadas enquanto regimes por conta de sua instabilidade, sua incapacidade se manter. Em oposição a essas formas, o regime misto aparece como aquele que dura, que adquire firmeza e estabilidade ao longo do tempo e se mostra, assim, a melhor alternativa para que o estado dure.

[6] "In fact, what Machiavelli wants is not a government that passes away, but a state that endures. And in order to impart and guarantee duration to it, he assigns it a 'composite' form of government that does not feature in the typology of governments in continual transition".

Nesse sentido, tendo em vista o critério da duração do estado segundo a ordenação, Roma ainda permanece em desvantagem se comparada à Esparta, uma vez que Licurgo ordenou um regime misto que a manteve por mais de oitocentos anos. A ordenação romana, por sua vez, não teve uma fundação perfeita, por isso a cidade se reordenou por si mesma ao longo do tempo para alcançar a perfeição, o que a expôs a perigos que poderiam levá-la a ruína e a mudanças que poderiam enfraquecê-la e torná-la serva de outros corpos sociais. Entretanto, ao retornar ao caso romano, Maquiavel mostra que a infelicidade inicial de Roma não a desviou do reto caminho, visto que, segundo ele,

> embora Roma não tivesse um Licurgo que no princípio a ordenasse de tal modo que lhe permitisse viver livre por longo tempo, foram tantos os *acontecimentos* (*gli accidenti*) que nela surgiram, devido à *desunião* (*disunione*) *que havia entre a plebe e o senado*, que aquilo que não fora feito por um ordenador, foi feito pelo *acaso* (*il caso*) (MAQUIAVEL, 2007a, p. 18, grifos nossos).

Dessa forma, na parte final do capítulo, o discurso de Maquiavel sofre uma nova inflexão, pois se antes Esparta era o exemplo máximo de perfeição e se a figura do ordenador ocupava um lugar de proeminência na discussão, agora os acontecimentos, a desunião entre a plebe e o Senado, são responsáveis pelo mesmo resultado atingido pelo ordenador. O florentino, então, iguala o ordenador ao acaso e mostra que a distinção inicial entre cidades ordenadas de uma só vez e aquelas ordenadas aos poucos não se refere necessariamente a uma hierarquia, mas a gêneros distintos de ordenação, por conseguinte, de repúblicas. Roma não teve uma fundação perfeita, mas isso não determinou fatalmente seu destino, pois ela se reordenou segundo os acontecimentos, ou seja, ela inventou soluções políticas ao longo de sua história de acordo com as variações da fortuna para se manter e promover a liberdade.

Assim, ao lançar luz sobre o papel dos acontecimentos na reordenação romana, Maquiavel insere Roma na história e mostra que a ordenação não é fruto de um ato fundador, de uma intervenção absoluta que a mantêm intocada ao longo do tempo, e sim uma construção histórica em face dos acontecimentos, do acaso, da indeterminação a que o corpo social está exposto, como ocorreu em Roma, pois, segundo Maquiavel,

> se suas primeiras ordenações foram insuficientes, nem por isso a desviaram do bom caminho que a pudesse levar à perfeição. Porque Rômulo e todos os outros reis fizeram muitas e boas leis, ainda *em conformidade com a vida livre*: mas, como sua finalidade foi fundar *um reino*, e não *uma república*, quando aquela cidade se tornou livre, faltavam-lhe muitas coisas que *cumpria ordenar em favor da liberdade, coisas que não haviam sido ordenadas por aqueles reis* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 18, grifos nossos).

O papel do ordenador, portanto, é mitigado se comparado ao início da investigação. Se antes lhe era atribuída a posição de proeminência na discussão porque sua *virtù* definiria a sorte da cidade, agora Maquiavel revela que os acidentes são igualmente centrais para a ordenação, como ocorreu em Roma, pois, embora suas ordenações iniciais fossem conforme a liberdade, elas ainda não constituíam efetivamente a vida livre, visto que seus primeiros ordenadores quiseram instituir um reino. Assim, para instituir a liberdade, ela se reordenou e instituiu novas leis e ordenações segundo a variação da fortuna, os acidentes, de modo que os acontecimentos, a indeterminação, foram elementos integrantes da ordenação romana, sem os quais ela não teria atingido a perfeição e a vida livre.

Com efeito, se no começo do capítulo Maquiavel aproximara principados e repúblicas porque ele discorrera sobre cidades livres, edificadas sem interferências alheias, aqui o autor distingue essas duas formas de governo com base na história romana, pois no princípio da cidade os ordenadores quiseram fundar um reino, mas para conquistar e manter a vida livre, foi necessário a ela se reordenar. Desse modo, após a expulsão dos Tarquínios, Roma instituiu dois cônsules para ficar no lugar dos antigos reis e aumentou o número de senadores – reordenação que fortaleceu a nobreza –, porém, quando os nobres foram insolentes contra a plebe e esta se insurgiu contra aqueles, criaram-se os tribunos da plebe, de modo que Roma passou a se constituir como um regime misto:

> E foi-lhe tão favorável a fortuna que, embora se passasse do governo dos reis e dos optimates ao povo, (...), nunca se privou de autoridade o governo régio para dá-la aos optimates; e não se diminuiu de todo a autoridade dos optimates, para dá-la ao povo; mas, permanecendo mista, constituiu-se uma república perfeita: *perfeição a que se chegou devido à desunião entre plebe e senado* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 19, grifos nossos).

Assim, a reordenação romana reafirma a rejeição da temporalidade circular do corpo social, pois os acontecimentos submeteram a cidade a uma história singular, descontínua, sujeita a encontros imprevistos e indeterminados, e não ao retorno às formas simples de governo.[7]Assim, o ordenador não tem a primazia da ação política, pois a ordenação não se funda na intervenção absoluta de um ator que molda a cidade segundo sua vontade. Ao contrário, ela é efeito do tempo, de uma construção histórica em que a ação responde aos acontecimentos, à variação da fortuna.

[7] Segundo Morfino, Maquiavel rompe, assim, com uma concepção linear e finalista de tempo, haja vista que, "it breaks with a linear temporality, within which events are inscribed in a serial fashion according to a finalised plan, clearing way for a conception of reality as the random space of the conjuncture. This is a space of struggle, whose outcome is never predetermined, but which depends on the risk taken, with no guarantee, by virtue as it is engaged in the complex and unpredictable twists and turns of fortune" (MORFINO, 2015, p. 165).

No entanto, o mais importante do discurso não deve nos escapar, pois ao falar dos acontecimentos e do acaso, Maquiavel não fala genericamente de quaisquer acidentes, mas da desunião entre a plebe e o Senado. Como dito, o autor iguala o ordenador aos acontecimentos, no caso, ao conflito que teve lugar em Roma como elemento estruturante da reordenação romana ao longo do tempo, de modo que essa desunião passa a ser o elemento instituinte de leis e ordenações. Esse elogio do dissenso não passou despercebido a diversos intérpretes e leitores, e se constitui, hoje, como uma das linhas de interpretação mais exploradas da obra maquiaveliana – como mostramos em nosso primeiro capítulo. É por esse fio argumentativo sinuoso que Maquiavel começa a chegar a novos modos e ordenações, de um modo sutil e ao mesmo tempo inaudito, pois o elogio da desunião romana começa a deslocar a posição de proeminência do ordenador. Assim, a partir deste segundo capítulo, o tema da desunião começa a ser explorado e se desdobra ao longo do livro como uma das linhas de fuga pela qual os *Discorsi* podem ser interpretados. Essa é a trilha que perseguiremos.

Esse tema da desunião começa a ser mais desenvolvido no capítulo I,3, intitulado "Que acontecimentos (*accidenti*) levaram à criação dos tribunos da plebe em Roma, o que tornou a república mais perfeita". Maquiavel reafirma, então, o valor dos acontecimentos para o reordenamento romano e para a perfeição da república, e imaginamos que ele examinará detalhadamente os fatos concretos que originaram a criação do Tribunato da plebe. As linhas iniciais do capítulo, porém, tratam de uma discussão mais ampla e geral:

> 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 leis precisa *pressupor que todos os homens são maus, e que usarão a malignidade de seu ânimo sempre que para tanto tiverem ocasião* (*occasione*); e, quando alguma maldade se oculta por algum tempo, assim procede porque não se teve *experiência do contrário*; mas essa razão um dia é posta a descoberto pelo tempo, que, segundo dizem, é o pai da verdade (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 19-20, grifos nossos).

A mudança súbita de tema parece indicar que este capítulo seria um daqueles em que título e conteúdo, à primeira vista, se desencontram, afinal, o anúncio dos acidentes que originaram o Tribunato da plebe contrasta com a afirmação universal da maldade dos homens e da necessidade de leis para refreá-los, sobretudo porque, em oposição aos acidentes do título, a introdução do capítulo trata da prudência do ordenador em estabelecer leis, pois ele deve se atentar à maldade humana quando for institui-las. Essa incongruência, no entanto, seria compreendida se considerássemos o início do capítulo como uma lei geral que viria a ser

ilustrada pelo caso romano, pois, logo em seguida, Maquiavel começa a discorrer sobre os eventos ocorridos após a expulsão dos Tarquínios de Roma.

Segundo o florentino (2007a, p. 20), depois da expulsão dos reis, parecia haver uma grande

> união (*unione*) entre a plebe e o senado; e parecia que os nobres haviam renunciado à *soberba*, que tinham *disposições mais populares* e podiam ser suportados por todos, mesmo os de ínfima condição. Permaneceu oculto esse *engodo* (*inganno*), e não foram vistas as suas razões, enquanto os Tarquínios viveram, pois a nobreza, por temê-los e por recear que a plebe maltratada se aproximasse deles, portava-se humanamente com esta: contudo, assim que os Tarquínios morreram, *os nobres perderam o medo e começaram a cuspir sobre a plebe o veneno que haviam guardado no peito, ofendendo-a de todos os modos que podiam* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 20, grifos nossos).

A maldade da nobreza e suas verdadeiras intenções, portanto, estavam encobertas enquanto havia a possibilidade de ela perder seu poder recém conquistado, e só vieram à luz quando os Tarquínios já não eram uma ameaça a seu poder. Assim, aparentemente a lei geral a respeito da maldade universal dos indivíduos e da necessidade de leis para refreá-los seria confirmada pelo exemplo particular de Roma, pois a disposição popular da nobreza era um engano que escondia sua maldade, a qual deveria ser regulada pelas leis.

O discurso de Maquiavel, no entanto, é mais sinuoso do que parece à primeira vista, pois a discussão universal e abstrata contida nas linhas iniciais do capítulo seria enunciada por "todos que discorrem sobre a vida civil e todos os exemplos de que estão cheias as histórias", ou seja, as histórias e os escritores, fontes que, como visto, exigem interpretação a fim de se extrair seu sentido. Desse modo, não se deve tomar a introdução do capítulo como uma lei geral exemplificada pelo exemplo romano, ou seja, ao modo de um conhecimento objetivo – uma ciência política – que explicaria casos singulares. Antes, é necessário seguir o fio do texto para se compreender o sentido do discurso maquiaveliano.

O que o exemplo romano revela? Os nobres, com o objetivo de manter sua posição recém-conquistada, se abstiveram de maltratar a plebe e mudaram seus modos apenas quando os Tarquínios morreram e uma ocasião se apresentou, ou seja, quando as circunstâncias mudaram. Assim, diferentemente de uma essência humana degenerada, Maquiavel mostra que a opressão da nobreza dependeu da conjuntura, ou seja, da ocasião propícia, quando ela não corria mais o risco de perder o estado. Nesse sentido, no primeiro capítulo de seus *Discorsi*, Maquiavel afirmara que os indivíduos agem por escolha ou por necessidade, discussão retomada neste momento, pois quando há ocasião para agirem por seu livre arbítrio, eles

podem agir em prejuízo dos outros, por isso, segundo Maquiavel, o caso romano testemunha o que ele dissera em seu primeiro capítulo, ou seja, que

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

Logo, para Maquiavel, o que está em jogo neste momento não é a essência humana, e sim a ocasião de se agir mal na ausência de leis, pois quando podem agir sem limites, os indivíduos podem incorrer em prejuízos para os outros.[8] Assim, um enunciado universal – creditado aos "escritores e às histórias" – se confronta com o caso singular de Roma para a compreensão do verdadeiro saber da política, de modo que, ao contrário do que parecia à primeira vista, a afirmação dos escritores não se sustenta porque, segundo Lefort, ao falar em termos universais, eles

> tiram partido da hipótese de uma perversidade natural do homem para assegurar que a lei enquanto tal é boa; eles eludem, assim, toda questão sobre o conflito social. Para eles, a lei é a obra da razão, e a razão não tem lugar na empiria da sociedade civil. Maquiavel, por outro lado, testemunha sua indiferença para a imagem de um homem natural – entendamos: de um homem que não teria acesso ao estado político (LEFORT, 1972, p. 473, tradução nossa).[9]

Para Lefort, sem se referir ao estado político, à dinâmica efetiva em que os agentes estão inscritos, os "escritores" e aqueles que versam sobre a maldade natural humana enxergam a lei como boa em si mesma e, assim, formam uma ideologia sobre a política, pois não enxergam a dinâmica em que a lei é discutida – a saber o conflito entre povo e grandes, a dinâmica em que a política se desenrola. Maquiavel, ao contrário, não pensa a política no abstrato, em termos universalistas da essência dos agentes. Pela referência ao caso romano, o discurso do florentino se situa no espaço político da ação que torna os elementos da discussão inteligíveis e permite a ele criticar o pretenso saber dos "escritores" ou, nas palavras de Lefort (1972), a ideologia.

---

[8] A respeito da dificuldade – ou até da impossibilidade – de se retraçar uma "natureza humana" em Maquiavel, cf. Bignotto (2008).

[9] "Ceux qui l'énoncent tirent parti de l'hypothèse d'une perversité de la nature de l'homme pour assurer que la loi comme telle, est bonne ; ils éludent ainsi toute question sur le conflit social. Pour eux, la loi est l'œuvre de la raison et la raison n'a pas son lieu dans l'empirie de la société civile. Machiavel, en revanche, témoigne de son indifférence à l'image d'un homme naturel – entendons ; d'un homme qui n'aurait pas accédé à l'état politique".

Nesse contexto, a lei não é uma instância estabelecida por um legislador localizado acima do campo político e que corrige um mal natural, mas uma forma de organizar o espaço político. Este é o papel que assume o Tribunato da plebe, pois, segundo Maquiavel,

> faltando os Tarquínios, que com o medo *refreavam* a nobreza (*tenevano la nobilità a freno*), foi preciso pensar numa nova ordenação que produzisse *o mesmo efeito produzido pelos Tarquínios em vida*. Por isso, depois de muitas confusões, tumultos e perigos de perturbações, surgidos entre a plebe e a nobreza, chegou-se à criação dos tribunos, para segurança da plebe (MAQUIAVEL, 2007a, p. 21, grifos nossos).

Após os tumultos entre a plebe e os nobres, finalmente se chegou à criação do Tribunato da plebe, uma instituição que produziu os mesmos efeitos dos antigos reis Tarquínios, ou seja, estabelecer uma necessidade para refrear a nobreza e garantir a segurança da plebe. Logo, para prevenir que os nobres agissem livremente por escolha, sem possibilidade de serem contrapostos, ordenou-se uma necessidade pública para refreá-los e garantir a segurança da plebe, ou seja, recusar sua opressão.

Contudo, de que necessidade se trata? Essa questão está no centro do pensamento de Maquiavel, pois ela relaciona a lei ao refreamento da ambição, e foi objeto de muitos comentadores e comentadoras, como Quentin Skinner, para o qual a lei em Maquiavel tem a função de promover a *virtù* dos cidadãos. Come efeito, segundo o historiador inglês, o corpo social só pode garantir sua liberdade e a dos indivíduos se eles em conjunto deixarem de lado seus interesses particulares e agirem de acordo com o bem comum, o que só seria alcançado pela necessidade das leis, haja vista que, segundo ele, para um teórico como Maquiavel,

> a lei preserva nossa liberdade não apenas ao coagir outros, *mas também diretamente coagindo cada um de nós a agir de um modo particular*. Isto é, a lei também é usada para nos retirar de nossos padrões de comportamento habituais de interesse próprio, para nos forçar a descarregar a gama completa *de nossas virtudes cívicas* e, portanto, para assegurar que o estado livre, do qual nossa própria liberdade depende, é, ele próprio, mantido livre de servidão (SKINNER, 1990, p. 305, tradução nossa e grifos nossos).[10]

A lei, portanto, não seria apenas uma instância reguladora que impede os sujeitos de agirem mal, mas possuiria também uma dimensão instrutiva que os encheria de virtudes cívicas ao direcioná-las para o bem comum. Desse modo, para Skinner, a lei coage os indivíduos a agir de um modo determinado e anula a possibilidade de ação por escolha, o que promove, por

[10] "To a theorist such as Machiavelli, by contrast, the law preserves our liberty not merely by coercing others, but also directly coercing each one of us into acting in a particular way. The law is also used, that is, to force us out of our habitual patterns of self-interested behaviour, to force us into discharging the full range of our civic duties, and thereby to ensure that the free state on which our own liberty depends is itself maintained free of servitude".

conseguinte, o bem da coletividade. Assim, para o historiador inglês, a lei em Maquiavel promove a virtude cívica e, consequentemente, a liberdade, porque por sua necessidade de ação encaminha os sujeitos a um modo determinado e particular de ação.

Entretanto, a necessidade em Maquiavel se estabeleceria de modo tão unidimensional, como se uma causa resultasse diretamente em um efeito, ou seja, como se a obrigação a agir de um determinado modo produzisse de fato o efeito desejado, no caso, a ação em prol do bem comum? Não há dúvida que a lei impõe uma necessidade, porém esta talvez se refira menos a um mecanismo de coerção unidimensional – ou seja, ao direcionamento dos indivíduos a um comportamento específico, e que lhes infundiria virtudes cívicas, logo, morais – e mais à exclusão da ocasião de agir, à ordenação de modos públicos de oposição entre os cidadãos que refreiem a ambição. Ainda segundo o caso romano, a instituição do Tribunato impediu a livre ação dos nobres não porque havia um modo unidimensional de ação que infundiu virtudes cívicas nos cidadãos, mas porque ordenou uma necessidade para se contrapor aos nobres e a fim de refreá-los ordinariamente segundo o conflito entre os agentes. Logo, menos que moldar a conduta dos indivíduos, a lei estabelece modos ordinários de enfrentamento, pelos quais a ocasião de se agir livremente é coibida, ou melhor, contraposta por modos ordinários, por outros agentes que se expressam segundo os modos instituídos.

Logo, neste terceiro capítulo, Maquiavel relaciona as leis à ação dos agentes e, mais especificamente, à desunião entre a plebe e os nobres, não apenas porque a função delas é estabelecer necessidades públicas que organizem o enfrentamento entre os agentes e coíbam a ocasião de se agir livremente, ou seja, sem possibilidade de oposição, mas também porque a instituição delas – como mostra o caso do Tribunato – não se deve ao ordenador, mas ao conflito. Ao contrário do que sugere a introdução do capítulo – a palavra “daqueles que discorrem sobre a vida civil e as histórias” – o legislador é incapaz de prever todas as ocasiões em que os indivíduos podem operar mal e todos os acontecimentos que podem sobrevir ao corpo político, por isso a ordenação da cidade não depende da intervenção absoluta de um indivíduo isolado, mas de sua dinâmica política, do conflito entre os agentes que oferece respostas aos acontecimentos que sobrevêm ao corpo social. Nesse sentido, ao retomar o caso da criação dos tribunos da plebe, Maquiavel, enfim, encontra seus novos modos e ordenações, pois em oposição ao louvor à figura do legislador que ordenaria a cidade segundo sua vontade para moldá-la, para dar inteligibilidade política a uma matéria bruta, o florentino encontra na desunião entre a plebe e a nobreza a dinâmica política que ordena a cidade.

É esse saber da política que Maquiavel finalmente enuncia no capítulo I,4, no qual o autor articula já no título os tumultos romanos à liberdade e potência da cidade: "A desunião entre plebe e senado tornou livre e poderosa (*libera e potente*) a república romana". Se no primeiro capítulo a liberdade romana, assim como sua grandeza, potência e *virtù,* eram associadas à ação dos ordenadores, agora elas se mostram um efeito da desunião entre a plebe e a nobreza, por isso, no começo do quarto capítulo, Maquiavel afirma que deseja tratar dos tumultos romanos e discutir a "opinião de muitos" segundo a qual "Roma foi uma república tumultuária e tão cheia de confusão que, se a boa fortuna e a *virtù* militar não tivessem suprido a seus defeitos, ela teria sido inferior a qualquer outra república" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 21). Segundo essa opinião, os tumultos seriam um defeito da ordenação romana, ou seja, um sinal de sua desordem, uma vez que a confusão representaria a ausência de leis que organizariam a vida civil e estabeleceriam a harmonia. Desse modo, para aqueles que censuram os tumultos, Roma teria sido uma república fraca se a *virtù* militar e a boa fortuna não compensassem e se sobrepusessem à confusão que reinava na cidade.

Essa opinião poderia ser creditada, novamente, aos autores antigos, como no capítulo anterior, porém nesse momento os alvos de Maquiavel compreendem não apenas esses escritores, mas também figuras de seu próprio tempo que condenavam os tumultos florentinos e os associavam à desordem e à corrupção da vida livre. Com efeito, ao retraçar algumas vertentes do pensamento florentino contemporâneas a Maquiavel, Lefort sublinha que esses discursos eram unânimes em condenar o conflito, e proclamavam

> a concórdia entre os cidadãos (*l'unione*) e o perigo das dissensões sempre imputadas às facções; a bondade intrínseca das instituições primitivas e o perigo das mutações; a defesa do status quo na Itália; e também a virtude do justo meio, aquelas do menor risco e da temporização (LEFORT, 1992, p. 149, tradução nossa).[11]

Ora, todos estes são temas sobre os quais Maquiavel discorre logo nos primeiros capítulos de seus *Discorsi* – e que continuará a abordar ao longo de seu texto –, desde a discussão da fundação no primeiro capítulo e o elogio da reordenação romana em oposição às instituições iniciais de Esparta ao elogio das desuniões em Roma como dinâmica própria à cidade. Nesse

[11] "Les thèmes invariants sont : la concorde entre les citoyens (*l'unione*) et le péril des dissensions imputées toujours aux factions ; la bonté intrinsèque des institutions primitives et le péril des mutations ; la défense du status quo en Italie ; et aussi la vertu du juste milieu, celles du moindre risque et de la temporisation." Como Lefort tapresenta em seu texto logo em seguida, Roma se identificava com Florença, no sentido forte do termo, por isso o discurso maquiaveliano, de certa forma, é uma forma de responder a seus contemporâneos e denunciar o discurso ideológico florentino que mascarava a defesa de um regime oligárquico: Ces illusions, nous voyons bien à le lire, qu'elles couvrent l défense d'un système oligarchique, lequel prive une large partie du peuple de ses droits politiques, le tient désarmé et, pour survivre, est prêt à consentir à la domination de puissances étrangères" (LEFORT, 1992, p. 149).

sentido, os problemas de Maquiavel são problemas da tradição do pensamento político ocidental encarnados em sua própria experiência, ou seja, na dinâmica florentina. Esse é o saber da política que vai das coisas modernas às antigas para desvelar um sentido do conhecimento e da ação comum ao passado e ao presente, neste caso, o conflito político.

Desse modo, ao discorrer sobre os tumultos romanos, Maquiavel não deixa de pensar a experiência política florentina, seus interlocutores que condenam os conflitos na cidade e os consideram signos da desordem e da ausência de leis. Na tentativa de revelar a ilusão desses discursos, o autor começa a inverter a argumentação dos críticos da desunião de Roma, pois embora reconheça que a *virtù* militar e a boa fortuna foram causas do império romano, ele sublinha que onde há boa milícia, "é necessário que haja *boa ordem*, e raras vezes falta boa fortuna" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 21, grifos nossos). Assim, Maquiavel não nega que um bom exército e a boa fortuna tenham sido causas do império romano, porém ele assinala que eles não eram causas primeiras, mas efeitos da boa ordenação, a qual os detratores dos conflitos insistem em não reconhecer. Como no capítulo precedente, Maquiavel apresenta uma opinião geral ou bem conhecida a qual deseja comentar, mas logo em seguida oferece sua própria opinião por meio da primeira pessoa (*io, dico*).[12] Nessa alternância entre a opinião de muitos e sua posição, ao se colocar por meio da primeira pessoa e expressar sua opinião, o florentino acaba por inverter os termos da questão e mostrar que os tumultos não são incompatíveis com a boa ordenação, ao contrário:

> 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* (*nascevano*) do que os *bons efeitos* que eles geravam (*partorivano*); e não consideram que *em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes* (*e' sono in ogni republica due umori diversi, quello del popolo e quello de' grandi*), *e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem (nascano) da desunião deles*, como facilmente se pode ver que ocorreu em Roma; porque dos Tarquínios aos Gracos, durante mais de trezentos anos, os tumultos de Roma *raras vezes redundaram (partorivano) em exílio e raríssimas em sangue* (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 21-2, grifos nossos).

Aqueles que condenam os tumultos romanos se atentam mais às assuadas e à grita, isto é, às manifestações imediatas do conflito, sem perceber o desenrolar dos acontecimentos e os bons efeitos gerados, ou seja, leis em benefício da liberdade, visto que, ao longo de mais de trezentos anos, os tumultos raras vezes ocasionaram efeitos nocivos, como assassinatos,

[12] "Il vaut mieux encore croire Machiavel quand il lance : moi je dis, que lorsqu'il exploit l'opinion des autres" (LEFORT, 1972, p. 166).

multas ou exílios. Logo, contra a percepção imediata dos conflitos que os associa a um defeito da ordenação, Maquiavel discorre sobre os efeitos dos acontecimentos na busca de seu sentido intrínseco, a saber, a cisão entre o humor do povo e o dos grandes que ordena o corpo social, pois dessa desunião se instituem leis e ordenações para se estabelecer um modo de vida, uma vida política.

Maquiavel, então, desloca definitivamente a posição do ordenador, pois ao reconhecer a cisão inerente a toda cidade que origina as leis, a ordenação aparece não mais como fruto da ação de um indivíduo que conforma uma matéria bruta e lhe dá inteligibilidade política, e sim como efeito de uma dinâmica conflituosa entre dois desejos. A ordenação e a lei, portanto, afastam-se da ideia de medida que viria a conformar os indivíduos e apaziguar as tensões sociais, ou seja, da ideia de uma cidade sem conflitos. Ao contrário – como discorremos em nosso primeiro capítulo –, o caso singular de Roma revela a cisão de todo e qualquer corpo social, o conflito inconciliável entre dois desejos que se chocam na dinâmica política da cidade e se articula à ordenação.

Assim, ao longo do quarto capítulo, Maquiavel lança luz sobre a verdade efetiva dos conflitos romanos para mostrar que a ordenação não se opõe ao conflito, à cisão do corpo social, como pressupunham os detratores dos tumultos romanos. Pelo contrário, para além de suas manifestações imediatas, de sua superfície, os efeitos do conflito mostram que ele não era prejudicial à cidade, haja vista que, segundo o florentino,

> não se pode dizer que tais tumultos sejam nocivos, nem que tal república fosse *dividida*, se em tanto tempo, em razão de suas *diferenças*, não mandou para o exílio mais que oito ou dez cidadãos, matou pouquíssimos e não condenou muitos ao pagamento de multas. E não se pode ter razão para chamar de *não ordenada* (*inordinata*) uma república dessas, onde há tantos exemplos de *virtù*; *porque os bons exemplos nascem* (*nascano*) *da boa educação; a boa educação, das boas leis; e as boas leis, dos tumultos que muitos condenam sem ponderar* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 22, grifos nossos).

Roma, então, era bem ordenada porque seus diversos exemplos de *virtù* nasceram da boa educação, a qual nasceu das boas leis que se originaram, por sua vez, do conflito. Essa cadeia de efeitos mostra como o conflito em Roma não originava efeitos nocivos, ao contrário, eles engendraram a grandeza e a *virtù* da cidade ao ocasionar boas leis – como mostra o vocabulário utilizado por Maquiavel para descrever a cadeia de efeitos ocasionados pelos tumultos (*nascevano*, *partorivano*, *nascano*). Logo, a desunião e os tumultos não tornavam Roma desordenada, ao contrário, essa confusão ordenava a cidade por meio da instituição de leis que expressavam a desunião dos humores. Nesse sentido, a perfeição de Roma não estava

na distribuição perfeita da autoridade pública por meio de um regime misto que manteve um equilíbrio institucional uma vez estabelecida essa forma de governo. Antes, a ordenação da cidade continuou a se estruturar ao longo do tempo segundo o conflito, por isso a perfeição de Roma não estava em sua forma de governo, mas em sua dinâmica política e, nessa medida, em sua ordenação, na relação entre agentes e leis e ordenações. A ordenação, portanto, não se separa dos conflitos, e por isso *ordenar* (*ordinare*) um corpo social não é organizar seus elementos segundo seu lugar natural ou justo, ou mesmo o melhor lugar para cada agente social, mas sim instituir leis e ordenações de acordo com os conflitos e disputas entre os agentes políticos.

Desse modo, ao final do capítulo, Maquiavel desloca por completo a posição do ordenador de sua função, haja vista que ele não detém a primazia da ação política que ordena a cidade e institui leis e ordenações. Esta se encontra nas mãos de povo e grandes, os agentes políticos que encarnam os humores e a desunião em todo corpo social, portanto, as dinâmicas pelas quais ele se estrutura depende deles, e não de um sábio e prudente legislador.[13] Assim, o conflito permite ao florentino estabelecer um novo modo de pensar a política, não mais segundo um indivíduo excelente, sábio e prudente que molda uma matéria inerte e informe, mas segundo as dinâmicas políticas próprias à cidade, ou seja, aos seus desejos, seus agentes e ao conflito que eles encarnam.

Dessa forma, uma vez desarticulada a posição dos detratores do conflito romano e a "opinião de muitos", Maquiavel se volta, no trecho final do capítulo, a uma discussão que se desdobrará nos capítulos seguintes, a saber a ação do povo. Após examinar os efeitos dos tumultos, o florentino afirma que alguns ainda poderiam censurar a maneira pela qual ele se expressava em Roma, ou seja, tumultuariamente, como uma confusão, porém ele recusa que esses modos sejam nocivos porque, segundo ele,

> e se alguém dissesse, os modos eram *extraordinários*, quase *ferozes*, ver o povo junto a gritar contra o senado, o senado contra o povo, a correr em tumulto pelas ruas, a fechar o comércio, a sair toda a plebe de Roma, *são coisas que assustam quem as lê, e não poderia ser diferente*; digo (*dico*) que toda cidade deve ter seus modos para permitir que o povo desafogue sua ambição, sobretudo as cidades que queiram valer-se do povo nas coisas importantes (MAQUIAVEL, 2007a, p. 22, grifos nossos).

[13] "Machiavel ne laisse pas penser que le premier ordre soit le bon, puisqu'il fait de l'*ordine* romain le produit d'une histoire ; il ne laisse pas penser que la loi impose ce bon ordre, par l'intervention souveraine d'un sage, puisqu'il l'enracine dans le conflit social ; et il suggère que l'éloge de l'*unione* entretient la méconnaissance de la division de classes, qu'à vouloir la masquer on détruit la liberté" (LEFORT, 1972, p. 475).

Como já havíamos sublinhado ao final do nosso primeiro capítulo, o autor não apenas recusa a opinião em torno da desordem romana, mas também assinala que os modos extraordinários do povo são fundamentais para a república. Essas ações podem assustar quem as lê, mas essa é apenas sua manifestação imediata, e não os efeitos que ela desdobra, pois o florentino assinala que esses modos são essenciais caso as cidades queiram se valer do povo nas "coisas importantes".

Maquiavel, portanto, não apenas recusa que a ação extraordinária do povo seja nociva, mas também demarca que ela era central a qualquer república. Embora o autor não especifique quais seriam essas "coisas importante", pela discussão do capítulo e por seu título, não seria incorreto supor que elas se referem à potência e liberdade de Roma, impressão reforçada porque, em seguida, Maquiavel fala da guerra e do desejo de liberdade do povo com relação a seus modos extraordinários, visto que, segundo ele,

> a cidade de Roma, por exemplo, tinha este modo: quando o povo queria obter uma lei, ou fazia alguma das coisas acima citadas ou se negava a arrolar seu nome para ir à guerra, de tal modo que, para aplacá-lo, era preciso satisfazê-lo em alguma coisa. E os desejos dos povos livres raras vezes são perniciosos à liberdade, visto que nascem ou de serem oprimidos ou da suspeita de que virão a sê-lo (MAQUIAVEL, 2007a, p. 23).

Para instituir uma lei ou algum modo que reordenasse a cidade, a plebe empreendia as ações extraordinárias enumeradas anteriormente ou se recusava a ir à guerra, o que enfraquecia o exército, visto que, sem ela, a cidade se tornava exposta a ataques de inimigos que poderiam se assenhorar dela e tomar sua liberdade. Nesse sentido, os modos extraordinários do povo revelam a sua inserção social, política e econômica na dinâmica romana, pois ela sustentava a liberdade e a potência da cidade tanto por integrar o exército quanto por exigir a reordenação da cidade com suas ações extraordinárias. Com efeito, estas instituíam leis favoráveis à vida livre e não eram nocivas porque, como os desejos dos povos livres nascem da opressão ou da suspeita desta, suas ações extraordinárias não visavam tomar o estado para si, mas se opor à dominação, à opressão exercida contra ele. Logo, ao examinar os modos e o desejo do povo, Maquiavel mostra a centralidade desse agente para o corpo social, visto que ele é elemento de liberdade e potência que promove a vida livre ao exigir a reordenação da república em novas formas de organização que recusem a opressão, isto é, segundo o terceiro capítulo, refreiem a ambição da nobreza.

Assim, ao fim do capítulo, Maquiavel finalmente encontra seus novos modos e ordenações. Em oposição à leitura das histórias que não apreende seu conhecimento porque

apenas se deleita com a variedade dos acontecimentos sem perfazer seu fio de sentido, sem as interpretar em consonância com as coisas modernas e a ação no presente, em oposição ao elogio da união e à censura do conflito que apaga as diferenças sociais, políticas e econômicas, o florentino erige um saber estruturado na desunião entre dois agentes políticos que estrutura todo corpo social pela instituição de leis e ordenações. É pela ação destes, portanto, que a ordenação se estrutura, o que implica compreender a dinâmica pela qual cada um deles se mobiliza na cidade em sua operação, sobretudo o povo, elemento de potência e liberdade na república.

2.4 – AUTORIDADE E POTÊNCIA: A REPÚBLICA DEMOCRÁTICA-POPULAR

No percurso dos primeiros quatro capítulos de seus *Discorsi*, Maquiavel encontra seus novos modos e ordenações por um movimento sinuoso de idas e vindas, investidas e desvios, que retoma os saberes da tradição e os reinterpreta em contato com a experiência presente para enfim desaguar em um novo saber da política. Ao longo desse trajeto, a figura do legislador é paulatinamente deslocada em prol do conflito, pois um saber da política que se erigiria com base em um indivíduo sábio e prudente, dotado da razão política que organizaria o corpo social a seu modo e segundo sua vontade, dá lugar a um saber fundado no conflito, na desunião entre dois desejos que estrutura o social. O conflito, portanto, é um elemento constituinte da política maquiaveliana e passa a atravessar a investigação do autor no decorrer de seu discurso. Assim, a ordenação começa a se articular à desunião entre os humores, uma vez que se trata de ordenar um corpo cindido sem anular os desejos que se encontram no espaço público, sem pressupor que as diferenças se extingam em prol da harmonia social.

Essa articulação entre conflito e ordenação já começa a ser desdobrada no capítulo I,5, no qual Maquiavel passa a examinar o problema da guarda da liberdade e de qual humor seria mais nocivo à república: o de manter ou o de conquistar, duas questões que se entrelaçam na medida em que a desunião implica dois humores e dois agentes diversos: o povo e os grandes. Maquiavel começa, então, a discorrer sobre a guarda da liberdade, porque, segundo ele,

> todos os que com prudência constituíram repúblicas, entre as coisas mais necessárias que ordenaram esteve a constituição de uma guarda da liberdade; e, dependendo do modo como esta seja instituída, *dura mais ou menos aquela vida livre*. E, como em toda república há *homens grandes e homens populares*, não se sabe bem em que mãos é melhor depositar tal guarda. Entre os lacedemônios e, nos nossos tempos, entre os venezianos, ela foi

> posta nas mãos dos nobres; mas entre os romanos, foi posta nas mãos da plebe (MAQUIAVEL, 2007a, p. 24, grifos nossos).

A guarda da liberdade, portanto, é a autoridade responsável pela sustentação da vida livre de um corpo social, porque os encarregados dela se opõem e reprimem aqueles que pretendam atentar contra a liberdade pública. Nesse sentido, a duração da vida livre depende de quem é encarregado dessa guarda, o que estabelece uma distinção entre dois modelos de repúblicas: as populares, como Roma, e as aristocráticas, como Esparta e Veneza.

Nesse momento, Esparta retorna ao discurso maquiaveliano acompanhada de Veneza (um caso antigo e um moderno) como exemplos aristocráticos que se contrapõem ao modelo romano. Assim, a despeito de Maquiavel ter mostrado no capítulo I,2 que Roma atingiu a perfeição mesmo sem uma fundação perfeita como a de Esparta, o caso espartano ainda não foi descartado, haja vista que a ordenação de Licurgo manteve a cidade livre por mais de oitocentos anos sem corrupção e sem necessidade de novas leis. A longevidade de Esparta, portanto, evidencia a perfeição de sua ordenação e o acerto em se colocar a guarda da liberdade nas mãos dos grandes, haja vista que, segundo Maquiavel, "se examinássemos os resultados ficaríamos ao lado dos nobres, visto que a liberdade de Esparta e de Veneza teve vida mais longa que a de Roma" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 24). Logo, se a duração da vida livre é o primeiro critério examinado pelo autor, é forçoso reconhecer a superioridade do modelo aristocrático, dada a longevidade de Esparta e de Veneza. A ordenação espartana, então, ainda se impõe como um modelo superior ao romano, e neste caso o argumento em prol da ordenação aristocrática é reforçado pelo exemplo veneziano.

Dessa forma, o primeiro argumento enfraquece a posição dos populares, pois embora Roma tenha se reordenado ao longo de sua história e criado leis e ordenações para resistir aos desafios do tempo, parece que essa ordenação não foi capaz de manter a cidade por um período tão longo quanto Esparta e Veneza. A investigação de Maquiavel, no entanto, não se encerra no critério da duração dos regimes, pois, segundo o florentino, há razões de ambos os lados a se examinar:

> E, indo às razões, direi, vendo primeiro o lado dos romanos, que se deve dar a guarda de uma coisa àqueles que têm *menos desejo* (*appetito*) *de usurpá-la*. E sem dúvida, se considerarmos os objetivos dos nobres e dos plebeus [*ignobili*], veremos naqueles *grande desejo de dominar* (*desiderio grande di dominare*) e nestes *somente o desejo de não ser dominados* (*solo il desiderio di non essere dominati*) e, por conseguinte, *maior vontade de viver livres*, visto que podem ter *menos esperança de usurpar a liberdade do que os grandes*; de tal modo que, sendo os populares encarregados da guarda de uma liberdade, é razoável que tenham mais zelo e que, não podendo eles

> mesmos apoderar-se dela, não permitirão que outros se apoderem (MAQUIAVEL, 2007a, p. 24, grifos nossos).

Ao assumir a primeira pessoa e exprimir sua opinião, Maquiavel passa a defender a posição popular, visto que entre os dois agentes políticos, é melhor confiar a guarda da liberdade a quem tem menos desejo de usurpá-la, ou seja, ao povo, pois ele deseja apenas não ser dominado, um humor negativo que recusa a opressão. Os populares, portanto, não desejam ocupar o poder para dominar, não esperam usurpar a liberdade em benefício próprio e, por conseguinte, eles não permitem que a liberdade seja usurpada por outros. Os grandes, em contrapartida, são menos confiáveis porque desejam dominar, seu humor os mobiliza à aquisição, logo, a usurpar a liberdade a fim de saciar seu desejo. Essa é a dinâmica que descrevemos em nosso primeiro capítulo, uma relação mútua e inconciliável entre os humores na qual o desejo do povo é puramente negativo, não visa a posse ou o domínio, e por isso impede que a liberdade seja usurpada, ao passo que os grandes são movidos por um humor positivo de aquisição que os leva a conquistar e oprimir em prol da satisfação de seu desejo.

Maquiavel, então, se alinha à posição popular, pois a guarda da liberdade está em mãos mais seguras quando é outorgada ao povo, visto que, como os populares desejam apenas não ser oprimidos, eles não permitem que os grandes atentem contra a vida livre. A discussão, no entanto, ainda não chega a um termo, pois logo em seguida o autor apresenta os argumentos favoráveis à ordenação espartana e veneziana, segundo os quais quem coloca a guarda da liberdade nas mãos dos grandes realiza duas boas obras:

> uma é satisfazer mais *a ambição* deles, que, tendo mais participação na república com tal bastão em mãos, têm mais motivo para *contentamento*; outra é que negam certo tipo de *autoridade* (*autorità*) aos *ânimos inquietos da plebe*, razão de infinitas *dissensões e tumultos* numa república, capazes de causar alguma reação desesperada à nobreza, o que, com o tempo, produzirá maus efeitos (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 24-5, grifos nossos).

Assim como Maquiavel, os defensores da posição aristocrática também se voltam à análise dos desejos, porém, ao contrário do florentino, eles invertem a descrição dos humores. Para eles, o desejo do povo é menos confiável porque ele seria desmedido e insaciável, sempre pronto a causar tumultos e confusões em benefício próprio, ao passo que os poderosos seriam mais comedidos e seu desejo seria facilmente saciado pela outorga da guarda da liberdade a eles. Essa descrição parece retomar as palavras daqueles que criticam os tumultos romanos, pois, segundo eles, as dissensões e confusões são tomadas como imperfeições, desvios que colocariam a vida livre em risco, e os responsáveis por essas confusões seriam os populares, cujo ânimo seria inquieto e ambicioso. Logo, aqueles que censuram os tumultos romanos são

finalmente apontados como os partidários da aristocracia, aqueles que desejam negar autoridade à plebe em prol de uma ordenação aristocrática.

Assim, a discussão a respeito da guarda da liberdade não chega a um termo, pois ambos os lados apresentam razões que lançam dúvidas sobre a questão e a obscurecem. Ainda que Maquiavel tenha se colocado ao lado dos populares, os argumentos dos partidários da aristocracia parecem apresentar motivos suficientes para desconfiar do povo, de modo que o florentino não chega a uma resposta satisfatória neste capítulo, a qual virá apenas no capítulo seguinte, pois, segundo ele, a guarda da liberdade depende do modelo de república que se pretende ordenar: aquela que tenha por objetivo se expandir ou aquela a qual basta se manter (MAQUIAVEL, 2007a, p. 25).

No entanto, ainda que essa questão não chegue a um termo neste momento, Maquiavel ainda não encerra a discussão do capítulo, pois o problema da guarda da liberdade se desdobra, a saber, o humor mais nocivo à república. Como cada posição acusa seus adversários de serem mais ambiciosos e dispostos a causar tumultos em benefício próprio, surge uma questão inversa e ao mesmo tempo vinculada à do humor mais confiável, pois, em vez de se perguntar qual seria o humor mais confiável para se outorgar a autoridade da guarda da liberdade, a questão se desloca para o desejo mais propenso a causar desordens na cidade. Nesse sentido, embora a discussão mude de termos, ela continua a tratar da mesma questão, isto é, a dinâmica política entre os dois humores na república, o exame dos desejos de grandes e povo, visto que, segundo Maquiavel,

> quem discorresse bem sobre uma coisa e outra poderia não saber o que escolher para encarregar da guarda de tal liberdade, por não saber que tipo de humor é mais nocivo a uma república, se aquele que deseja manter (*mantenere*) as honras já conquistadas ou o que deseja conquistar (*acquistare*) as que não tem (MAQUIAVEL, 2007a, p. 25).

A plebe, excluída da autoridade pública, seria aquela que deseja conquistar as honras que não possui, enquanto os grandes já possuiriam honras e bens, portanto, desejariam apenas mantê-los. Essa diferença entre os humores parece descrever uma dinâmica mais próxima àquela enunciada pela posição aristocrática, uma vez que a plebe seria representada como ambiciosa, pois desejaria possuir, adquirir, ao passo que os poderosos seriam mais comedidos, visto que desejariam apenas manter aquilo que já possuem. Com efeito, os defensores da ordenação aristocrática argumentam que em Roma a ambição da plebe não teve limites, haja vista que, não satisfeitos com a autoridade outorgada aos Tribunos, os populares desejaram obter um cônsul plebeu, e depois

> quiseram tê-los ambos [os cônsules]. A partir daí, quiseram a censura, o pretor e todos os outros cargos do governo da cidade: mas nem isso lhes bastou, pois, levados pelo mesmo *furor*, começaram depois, com o tempo, a adorar os homens que lhes pareciam aptos a combater a nobreza; daí nasceram o poder de Mário e a ruína de Roma (MAQUIAVEL, 2007a, p. 25, grifos nossos).

A posição aristocrática, portanto, parece subitamente fortalecida, uma vez que o exemplo romano mostraria o ímpeto desmedido da plebe e sua natureza ambiciosa que levaram Roma à ruína. Nesse sentido, a ordenação romana revelaria sua fragilidade ao outorgar uma autoridade tão central à plebe pois, dotada de um ânimo inquieto, sem limites e propenso a conquistar, ela passou a desejar cada vez mais cargos e honras na cidade, o que a levou a apoiar aqueles que se contrapunham à nobreza, isto é, a sustentar aqueles dispostos a usurpar a liberdade, como Mário e César. Assim, por entregar a guarda da liberdade nas mãos da plebe, a vida livre de Roma teria durado menos que a de Esparta e a de Veneza pela nocividade do ânimo dos populares e seu desejo desmedido.

Maquiavel, porém, não se contenta com essa explicação da dinâmica política romana, segundo a qual o povo adquiriu cargos devido a seu desejo excessivo de conquistar e possuir – humor puramente positivo, portanto, aquisitivo. Contra a opinião aristocrática, o florentino retoma os acontecimentos ocorridos quando os populares elegeram os plebeus Marcos Menênio e Marcos Fúlvio, respectivamente, como ditador e mestre de cavalaria para que investigassem conspirações feitas na cidade de Cápua contra Roma, e assim, também outorgaram a eles autoridade para investigar qualquer um que pretendesse tomar cargos públicos por ambição e modos extraordinários, ou seja, atentar contra a liberdade romana. Essa deliberação, no entanto, desagradou aos nobres, os quais

> achando que tal autoridade era dada ao ditador contra a lei, espalharam por Roma que não eram os nobres que buscavam os postos de honra por ambição e modos extraordinários, mas sim os plebeus, que, não escudados no sangue e na *virtù*, procuravam chegar a tais postos por vias extraordinárias, e em especial acusavam o ditador (MAQUIAVEL, 2007a, p. 26).

Os nobres, portanto, se sentiram ameaçados pela autoridade dada aos magistrados pela plebe e começaram a espalhar calúnias pela cidade na tentativa de enfraquecê-los para não serem acusados por eles. Maquiavel, então, mostra que as calúnias e escândalos não foram causados pela plebe, mas sim pela nobreza, temerosa de que a autoridade da plebe se voltasse contra ela. Desse modo, os argumentos dos partidários dos grandes acusam os populares de serem tumultuários e de provocarem confusões que colocam a república em risco, porém o exame dos acontecimentos romanos revela que esse discurso que censura os tumultos e atribui à

plebe a fama de inquieta serve à estratégia de dominação dos poderosos, os quais buscam cercear a autoridade dos populares a fim de ter o caminho livre para dominar.

Maquiavel, portanto, se volta à história romana para interpretá-la e subtraí-la à perspectiva aristocrática, a qual enxerga nos tumultos um defeito causado pela ambição da plebe. Contra os partidários dos grandes, o florentino retoma os casos singulares e os efeitos dos acontecimentos que lhes dão inteligibilidade, pois, assim como os tumultos romanos não geravam efeitos nocivos, o exame do caso de Marcos Menênio e Marcos Fúlvio revela que quem agiu de modo extraordinário e causou tumultos em benefício próprio foi a nobreza, e não a plebe. Assim, ao final do capítulo, Maquiavel retoma a descrição da dinâmica dos humores para defender a posição popular e mostrar o perigo do humor dos grandes à república, porque, segundo ele, na maioria das vezes os tumultos nocivos à república são causados

> por aqueles que mais possuem, porque *o medo de perder* gera neles *as mesmas vontades* que há nos que *desejam conquistar*; pois os homens só acham que possuem com segurança o que têm quando acabam de *conquistá-lo* do outro. E há muitos que, possuindo muito, podem com *mais poder e maior efeito provocar mudanças* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 26, grifos nossos).

Maquiavel, então, rejeita o argumento do comedimento dos grandes segundo o qual eles se contentariam facilmente com os bens e as honras já possuídos e não desejariam adquirir mais. Pelo contrário, o humor deles é insaciável, eles desejam dominar e não se sentem seguros enquanto não espoliam completamente os outros, o que os leva a conquistar sempre mais e a submeter a cidade à opressão. Nesse sentido, o desejo de manter dos grandes parece intimamente atrelado ao de conquistar, pois o medo de perder, de não ser capaz de manter o que se possui, leva ao desejo de adquirir. Desse modo, o desejo de manter e o de conquistar não são contrários incompatíveis, mas inversos que se implicam e facilmente transbordam um no outro. Por isso, Maquiavel conclui, enfim, que o humor mais nocivo à república e à vida livre é o dos grandes, pois pelo medo de perder e o desejo irrefreado de dominar, eles são levados a espoliar os populares, e como eles possuem poder, podem provocar mudanças na cidade mais facilmente, ou seja, usurpar a liberdade para si. Assim, se ao longo do capítulo o florentino apresentou tanto a posição dos defensores dos grandes quanto a do povo, nas linhas finais ele conclui pela perniciosidade do desejo dos grandes, responsáveis por ocasionar tumultos em benefício próprio.

Isso, no entanto, não significa ceder a uma defesa dos populares que os tome como portadores do "bom" humor em oposição à ambição desenfreada dos grandes. Enquanto

desejos, potências que mobilizam povo e grandes, ambos os humores se configuram pela desmedida e são, por conseguinte, insaciáveis. A questão, portanto, não é qual seria o melhor humor ou qual seria o mais comedido em si mesmo, mas qual deles é mais nocivo à vida livre segundo sua dinâmica com o outro. Nesse sentido, o argumento aristocrático acaba invertido, visto que, segundo Maquiavel, quem pode provocar uma reação desesperada ao outro não é a plebe, mas os poderosos, haja vista que

> há muitos cujo *comportamento incorreto e ambicioso* acende no peito de quem nada possui *o desejo de possuir*, seja para *vingar-se* dos que possuem, espoliando-os, seja para poderem entrar na posse das riquezas e das honrarias que percebem estar sendo mal empregadas pelos outros (MAQUIAVEL, 2007a, p. 26, grifos nossos).

A justificativa aristocrática, portanto, se inverte contra os próprios poderosos, uma vez que não é o ânimo inquieto da plebe que a levaria a uma ação desmedida, mas sim a espoliação e a opressão exercida pelos grandes que acenderia no peito dos populares a vontade de se vingar, seja pela conquista dos bens ou das honras. Logo, o caso romano, recuperado pelos partidários da aristocracia, pode ser reinterpretado sob outra perspectiva, pois a crescente reivindicação de cargos públicos pela plebe seria uma resposta à opressão da nobreza, e não uma simples demanda pelo poder em si mesmo – isto é, pelo comando –, visto que, segundo Aranovich, "pode-se entender os conflitos como ações coletivas e que se estendem no tempo, modificam-se e modificam consigo a própria república. Os conflitos se modificam porque, a cada nova conquista de poder, se altera o patamar do qual eles partem" (ARANOVICH, 2007, p. 109). Em um primeiro momento a insurreição da plebe instituiu o Tribunato e alterou a partilha da autoridade na república, por isso depois, nas demandas posteriores dos populares, eles exigiram outros cargos e bens, visto que o patamar de que se partia era outro, e assim sucessivamente, pois cada nova disputa estabelecia uma nova partilha da autoridade.

Aqui, no entanto, nos encontramos diante de uma dificuldade. Em nosso primeiro capítulo, insistimos na pura negatividade do humor popular em contraposição ao desejo positivo dos grandes, pois o povo deseja apenas não ser dominado, uma recusa da dominação que se configura como um desejo negativo em oposição ao humor positivo dos grandes. Todavia, as linhas finais do quinto capítulo contradizem nossa tese, uma vez que Maquiavel assinala que os grandes despertam no peito de quem nada possui o desejo de possuir. Como, então, sustentar nossa posição acerca do humor negativo do povo? Seriam os populares, à semelhança dos grandes, irremediavelmente movidos pela ambição e pelo desejo de possuir?

O desejo negativo do povo se positivaria para almejar bens e honras, como defende Adverse (2007)?

A questão, no entanto, é mais complexa, pois não podemos tomar o humor do povo e, por conseguinte, seus modos de ação, como elementos isolados, pois ele se define pela sua dinâmica relativa, ou seja, sua relação de implicação mútua com o desejo dos grandes. Nesse sentido, o povo não almeja honras e bens com o fim de possuir, como se seu desejo se mobilizasse pela aquisição, pelo positivo. Ocorre que, na medida em que os grandes espoliam os populares, concentram riquezas, os excluem da autoridade pública, ou seja, na medida em que oprimem o povo, este se contrapõe à dominação dos poderosos e exigem uma nova partilha dos bens e honras, isto é, demandam uma reordenação do corpo social. Logo, o povo não deseja bens e honras em si mesmos, e sim como forma de se contrapor aos grandes, como forma de limitar sua dominação.

No capítulo I 4, ao assinalar que as cidades que queiram se valer do povo nas coisas importantes devem satisfazer suas ambições, Maquiavel admite que este agente político possui ambições (*l'ambizione*) – noção que o florentino normalmente associa aos grandes.[14] No entanto, logo em seguida o autor rapidamente associa a plebe à liberdade, pois, segundo ele, "os desejos dos povos livres raras vezes são perniciosos à liberdade, visto que nascem ou de serem oprimidos ou da suspeita de que virão a sê-lo" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 23). O uso de conceitos tão antagônicos quanto ambição e liberdade para se referir ao povo, no entanto, não implica contradição, ao contrário, ele revela que para Maquiavel não há agente político moralmente bom – o "bom" humor, o qual viria a substituir o ordenador sábio e prudente e, por conseguinte, possuiria a primazia da ação política – haja vista que, segundo Lefort, o desejo "certamente, não se saberia separar dos apetites dos oprimidos, os quais são sempre trabalhados pela inveja, embora não se reduzam a ela porque, em sua essência, ele é negatividade pura, recusa da opressão, desejo de ser e não desejo de ter" (LEFORT, 1992, p. 144, tradução nossa).[15] Em sua oposição aos grandes, o povo é atravessado por afetos, ambições; para frear a insolência dos poderosos, ele deseja que os bens e honras não sejam posse exclusiva dos grandes. No entanto, a plebe não é movida por um desejo positivo, não é isso que a define, mas sim a recusa da opressão, não ser dominada, esse humor puramente

[14] "Dico come ogni città debbe avere i suoi modi con i quali il popolo possa sfogare l'ambizione sua, e massime quelle cittadi che nelle cose importanti si vogliono valere del popolo" (MACHIAVELLI, 2006, pp. 448-9)
[15] "Un désir, certes, qu'on ne saurait pas séparer des appétits des opprimés, lesquels sont toujours travaillés par l'envie, mais qui ne s'y réduit pas car, en son essence, il est négativité pure, refus de l'oppression, désir d'être et non désir d'avoir".

negativo e indeterminado que a mobiliza a se opor aos grandes e reivindicar uma nova partilha dos bens e honras.

Logo, o desejo do povo revela-se menos nocivo à república porque, enquanto desejo de não ser dominado, ele se opõe à opressão dos grandes e, por conseguinte, é desejo de liberdade. Como querem apenas não ser dominados, os populares não almejam bens e honras desenfreadamente, eles se insurgem apenas para se contrapor aos poderosos. Estes, em contrapartida, almejam dominar, conquistar e possuir, e seu medo de perder o que possuem os mobiliza a espoliar, o que pode levar a grandes perigos, visto que em sua busca eles podem causar alterações no estado e acarretar a ruína da cidade. Nesse sentido, Maquiavel reelabora as imagens tradicionais desses agentes políticos pois, segundo Ramos,

> ao atribuir aos grandes um desejo insaciável de dominação, Maquiavel dissolve a associação entre nobreza e moderação, feita por aqueles que argumentavam em favor do governo aristocrático e por isso sustentavam a ideia de que quem tem mais se contenta com aquilo que tem, ao passo que o povo seria incapaz de moderação, o que obrigaria o poder à tarefa de frear-lhe constantemente o apetite. Entra em jogo aqui não apenas o questionamento das virtudes atribuídas à nobreza, mas também à rejeição da representação tradicional do povo, cujo comportamento volúvel e anárquico seria determinado pelo desejo de prazer – o que o tornaria fonte de tumulto na Cidade –, para apresentá-lo como o verdadeiro promotor de leis e instituições aptas a salvaguardar a liberdade política (RAMOS, 2018, p. 160).

Desse modo, ainda que deixe em aberto a questão a respeito da guarda da liberdade em seu capítulo I,5, ao se voltar aos desejos de povo e grandes, Maquiavel reelabora a imagem desses agentes políticos e se coloca ao lado dos populares, pois estes não são nocivos à cidade, movidos por um desejo desregrado de prazer, ao contrário, eles são aqueles que se opõem aos grandes e limitam seu desejo desmedido de dominar, sua ambição, este sim o verdadeiro risco ao corpo social.

Entretanto, apesar das indicações a respeito do humor mais nocivo à república, a questão acerca da guarda da liberdade permanecera suspensa e só encontrará um termo no capítulo I,6, no qual Maquiavel discorre propriamente sobre a ordenação de Veneza e Esparta (os casos aristocráticos) e de Roma (o caso popular). Essa investigação se desenrola porque, como o autor anuncia no começo deste capítulo, os tumultos em Roma duraram até o tempo dos Gracos, quando causaram a ruína da vida livre, por isso, segundo Maquiavel, "alguém poderia desejar que Roma tivesse chegado à grandeza que chegou sem que nela existissem tais inimizades. Por isso pareceu-me digno de consideração tentar descobrir se em Roma era possível ordenar um estado que eliminasse tais controvérsias" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 27).

Essa discussão, portanto, se desdobra porque, a despeito dos argumentos levantados por Maquiavel ao longo dos capítulos I,4 e I,5, os tumultos ainda são vistos como nocivos à vida da república, especialmente pelos partidários da ordenação aristocrática, os quais responsabilizam a desunião romana pela ruína da vida livre nos tempos dos Gracos. Nesse sentido, a sombra de Esparta e Veneza continua a pairar sobre Roma porque elas foram capazes de se manter por mais tempo do que a República Romana e viveram sem tumultos que colocassem em risco a vida livre. A desunião aberta, os tumultos e confusões, então, ainda aparecem como defeitos políticos, uma incapacidade da ordenação de cessar o conflito e trazer união e estabilidade à cidade. Assim, Maquiavel decide examinar se seria possível ordenar em Roma um estado igual ao espartano e o veneziano, que cessasse as inimizades entre a plebe e o Senado, e ainda alcançasse os mesmos efeitos da ordenação romana, a saber, grandeza e império.

Maquiavel começa sua investigação por Veneza, o caso moderno. Segundo ele (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 27-8), Veneza foi edificada por habitantes que se reuniam nas ilhas do mar Adriático e, quando lhes pareceu que seu número era suficiente para manter uma vida política, restringiram a cidadania apenas àqueles que então residiam na cidade e a negaram a quem viesse a habitá-la. Assim, desde cedo a autoridade política esteve restrita apenas aos primeiros habitantes da república veneziana – que se autodenominaram gentis-homens para se distinguir dos populares, os quais passaram a habitar na cidade posteriormente e, por isso, não possuíam autoridade –, de modo que segundo Maquiavel, Veneza nasceu e se manteve sem tumultos porque

> quando nasceu, todos os que ali moravam então *participaram do governo*, de tal modo que ninguém podia queixar-se; e os que lá foram morar depois, encontrando o estado *fixado* e *delimitado*, não tinham razão nem facilidade para criar tumulto. Razão não havia porque não lhes havia sido retirada coisa alguma; e facilidade não havia porque quem governava *os mantinha refreados* e não os empregava em coisas das quais eles pudessem *extrair autoridade* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 28, grifos nossos).

Logo, a ordenação veneziana limitou a autoridade apenas aos primeiros habitantes desde os princípios da cidade, e os futuros habitantes não podiam reivindicá-la porque ela não lhes havia sido retirada, mas sim negada pelo princípio semeado na fundação da cidade. Ademais, para garantir que esses novos habitantes não pudessem reivindicar nenhuma autoridade, os gentis-homens não os empregavam em nenhuma função da qual eles pudessem extrair autoridade e, assim, ocasionar tumultos com demandas políticas. Assim, sem autoridade pública, os populares se encontravam excluídos da participação política na república e, por

conseguinte, não havia grandes tumultos entre eles e os gentis-homens. Maquiavel, porém, ressalta que essa tranquilidade se fundava no pequeno número de habitantes da república, haja vista que, segundo ele, "os que depois foram morar em Veneza não eram muitos, nem em número tão grande que houvesse *desproporção* entre quem governa e quem é governado; porque ou o número de gentis-homens é igual ao deles, ou é superior" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 28, grifos nossos). A união veneziana, portanto, estava fundada na proporção entre gentis-homens e populares, visto que não havia grande diferença de número entre governantes e governados, e casos estes se insurgissem, seriam facilmente refreados porque seu número não era grande. Logo, Maquiavel assinala que a tranquilidade em Veneza se estabeleceu às custas do refreamento do povo, que tinha um número limitado e estava excluído da autoridade pública.

Esparta, por sua vez, como visto em I,2, foi ordenada por Licurgo de uma só vez e sua fundação foi tão perfeita que suas leis mantiveram a vida civil por mais de oitocentos anos sem tumultos e sem necessidade de correção. Assim, segundo Maquiavel, as leis estabelecidas por Licurgo garantiam a estabilidade da cidade e eliminavam todas as razões de tumultos, pois elas proibiam a entrada de novos habitantes na cidade e criavam

> *mais igualdade de bens e menos igualdade de cargos*; pois ali havia igual pobreza, e os plebeus não eram ambiciosos, pois *os cargos da cidade se distribuíam por poucos cidadãos e eram mantidos fora do alcance da plebe, enquanto os nobres nunca lhe deram, com maus tratos, desejo de possuí-los* (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 28-9, grifos nossos).

A autoridade em Esparta estava restrita a poucos cidadãos que ocupavam poucos cargos, logo, tal como no caso veneziano, essa ordenação excluía os populares da autoridade pública e a outorgava apenas aos grandes. No entanto, aqui Maquiavel lança luz sobre uma dinâmica política que imobilizava o conflito, visto que, diferentemente de Roma, na qual a plebe se rebelou quando a nobreza passou a oprimi-la, em Esparta os populares não eram maltratados, por isso eles não desejavam o poder e não se insurgiram contra a nobreza. Além disso, Licurgo estabeleceu uma grande igualdade de bens na cidade, de modo que não havia uma grande desigualdade material e, por conseguinte, a plebe não se insurgia contra os nobres por uma espoliação material, como ocorria em Roma. Assim, ao contrário da dinâmica política romana – que Maquiavel descrevera nas últimas linhas do quinto capítulo –, em Esparta os populares não desejavam se vingar dos grandes e nem despojá-los de seus bens ou de suas honras porque os poderosos não os oprimiam. Nesse sentido, a desunião em Esparta

encontrou um ponto de equilíbrio institucional graças à ordenação de Licurgo porque, segundo Maquiavel,

> os reis espartanos, sendo instituídos naquele principado em meio àquela nobreza, para conservar-lhe a dignidade, não tinham melhor remédio que manter a plebe protegida de injúrias: o que fazia a plebe não temer e não desejar o poder [*imperio*]; e, como a plebe não temesse nem desejasse o poder [*imperio*], estava eliminada a disputa que ela pudesse ter com a nobreza, logo, a razão para tumultos (MAQUIAVEL, 2007a, p. 29).

A comparação com Roma, mais uma vez, parece incontornável, pois os reis espartanos exerciam a mesma função de intermediação dos Tarquínios de refrear o ímpeto da nobreza. No entanto, se no caso romano esse refreamento se devia ao acaso, pois os reis Tarquínios não exerciam mais o governo romano, em Esparta os reis exerciam uma intermediação institucional. Nesse sentido, Licurgo ordenou em Esparta um equilíbrio estático que paralisou o conflito em um ponto de não enfrentamento que não se expressava em tumultos extraordinários. Logo, a desunião ainda existia – a cisão do corpo social é incontornável –, os desejos ainda circulavam na cidade, porém eles se mobilizavam sem agredir um ao outro porque o rei protegia a plebe de injúrias, e esta, sem ser ofendida, não se insurgia contra os nobres.

A ordenação espartana, então, parece promover a união tão desejada pelos partidários do modelo aristocrático e ainda ser capaz de proteger os populares das ofensas dos poderosos, o que a tornaria perfeita. No entanto, assim como assinalara no caso veneziano, Maquiavel sublinha que o estado espartano se manteve graças a duas razões: "uma foi serem *poucos* os habitantes de Esparta, e assim poderem ser governados por *poucos*; outra foi que, não aceitando forasteiros em sua república, não tiveram ocasião de corromper-se nem para crescer tanto que ela se tornasse *insuportável aos poucos que a governavam*" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 29, grifos nossos). As leis de Licurgo, portanto, não apenas promoviam um equilíbrio institucional e estático entre os dois humores, mas também proibiam a entrada de novos habitantes na cidade, o que mantinha o número de populares pequeno e tornava possível aos grandes governá-los sem que houvesse uma grande desproporção entre governantes e governados, assim como em Veneza. Nesse sentido, ainda que em Esparta o povo fosse protegido das injúrias dos nobres, não seria errado assinalar que a plebe era refreada, haja vista que ela era impedida de aumentar seu número e de se expressar politicamente, pois lhe era negada autoridade, tal como na ordenação veneziana.

Assim, o exame dos estados espartano e veneziano mostra que o modelo aristocrático se funda na negação da autoridade ao povo e no cerceamento de seu número, que não pode ser desproporcional em relação àqueles que portam autoridade na república, ou seja, aos grandes. Com efeito, segundo Maquiavel, se se desejasse ordenar em Roma um estado como o espartano ou veneziano, era necessário que os legisladores romanos fizessem uma das duas coisas se quisessem que a cidade permanecesse unida e sem tumultos, isto é, "ou não empregar a plebe na guerra, como os venezianos, ou não abrir caminho para os forasteiros, como os espartanos. Mas fizeram ambas as coisas, o que deu à plebe *força, número e infinitas ocasiões para criar tumultos*" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 29, grifos nossos). Ao contrário de Esparta e Veneza, em Roma a plebe era empregada nos exércitos e a entrada de forasteiros era permitida, por isso os populares possuíam autoridade e número que lhes conferia força para se manifestar extraordinariamente contra a nobreza. Logo, os tumultos eram efeito necessário da ordenação romana. Esse "inconveniente", contudo, não era o único efeito da autoridade da plebe, uma vez que o exército forte e numeroso, fundado no povo, sustentava a política de conquista em Roma, de modo que, segundo Maquiavel,

> se o estado romano se tornasse mais *tranquilo*, decorreria o inconveniente de tornar-se também mais *fraco*, porque assim lhe era barrado o caminho para chegar à grandeza a que chegou: de tal modo que, *se Roma quisesse eliminar as razões dos tumultos, eliminaria também as razões de ampliar-se* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 29, grifos nossos).

Os tumultos, portanto, não se dissociam da grandeza de Roma. Assim como a política de conquista e expansão da república decorria necessariamente da ordenação que outorgava a guarda da liberdade à plebe, as confusões e tumultos também eram um efeito necessário dessa autoridade. Logo, seria impossível a Roma manter-se tranquila e ao mesmo tempo erigir um império, visto que, para tanto, ela deveria seguir a ordenação aristocrática, excluir o povo da autoridade, não empregá-lo no exército e limitar seu número.

Nesse sentido, no começo do capítulo, Maquiavel decidira investigar se Roma poderia chegar aos mesmos efeitos sem tantos tumultos, ou seja, se seria possível ordená-la como os estados espartano e veneziano, e ainda assim alcançar grandeza e império como a República Romana. O exame desses três casos, contudo, revela não apenas a incompatibilidade do modelo aristocrático e do popular, mas também a diversidade de efeitos de cada um desses modelos, uma vez que a tranquilidade e a união de Esparta e Veneza eram efeito da exclusão do povo da autoridade pública, de seu refreamento e da manutenção de um pequeno número

de plebeus. A política de expansão romana e os tumultos, por sua vez, eram efeitos necessários da autoridade da plebe e não podem ser dissociado porque, segundo Maquiavel,

> se queres criar *um povo numeroso e armado* para poderes criar um grande *império*, acabarás por fazê-lo de tal maneira que não poderás depois *manejá-lo a teu modo*; e, se o manténs *pequeno ou desarmado para poderes manejá-lo*, se conquistares domínios, não os poderás *conservar*, ou eles se tornarão tão *fracos* que serás presa fácil de quem te atacar (MAQUIAVEL, 2007a, p. 30, grifos nossos).

Logo, o povo é o elemento de potência em uma república, porque quando armado, dotado de autoridade e de grande número, ele sustenta uma política de conquista e permite manter um império. No entanto, nesse caso não se tem mais controle sobre ele, pois essa potência vista na guerra também se verifica no interior da república, nas reivindicações e insurreições populares extraordinárias contra a opressão da nobreza, ou seja, nos tumultos.

Desse modo, nesse momento Maquiavel retoma a questão deixada em aberto no quinto capítulo a respeito da guarda da liberdade. Antes, essa questão fora deixada em suspenso porque os partidários dos populares e os da aristocracia apresentavam razões que obscureciam a escolha do melhor guardião da liberdade, porém lá Maquiavel já havia indicado que o problema não se reduz à escolha do melhor humor, e sim ao modelo de república que se pretende erigir: aquelas que queiram construir um império ou aquelas às quais basta se manter. Com efeito, cada um desses modelos parece apresentar inconvenientes e virtudes, pois Roma construiu um grande império, porém Esparta e Veneza tiveram vida mais longa e sem confusões; a primeira era atravessada por tumultos, enquanto as duas últimas não alcançaram a grandeza de Roma. Assim, a questão não é tanto qual a melhor ordenação, mas qual escolha política é a mais conveniente, uma vez que, segundo Maquiavel,

> em todas as coisas humanas quem bem examinar verá que nunca se pode anular um *inconveniente* sem que surja outro. [...] Por isso, em todas as nossas deliberações devemos considerar aquilo que apresenta menos inconvenientes e tomá-lo por melhor decisão: porque nunca há nada que seja de todo nítido e sem suspeitas (MAQUIAVEL, 2007a, p. 30, grifos nossos).

A ação política nunca está isenta de inconvenientes, de percalços, imprevistos e problemas, como mostra a escolha entre o modelo popular e o aristocrático. A ação desdobra efeitos e, por conseguinte, inconvenientes diversos, imprevisíveis, mas que decorrem necessariamente dela. Assim, a questão entre a ordenação aristocrática e a popular parece se resumir a quais efeitos os agentes políticos buscam obter e com quais inconvenientes eles estão dispostos a conviver.

Com relação às repúblicas aristocráticas, Esparta e Veneza ainda gozam da primazia da duração, uma vez que ambas mantiveram a vida livre por mais tempo que Roma e eliminaram qualquer possibilidade de tumultos que colocasse seus estados em risco. Sob essa ótica, o modelo aristocrático ainda parece superior ao popular, pois, a despeito de não erigir um império, ele mantém a vida livre por mais tempo. Desse modo, Maquiavel assinala que essa alternativa é virtuosa desde que ela negue autoridade à plebe e se furte à guerra com outras repúblicas:

> Acredito que, para criar uma república que durasse muito tempo, seria necessário ordená-la internamente como Esparta ou como Veneza, situá-la em lugar fortificado, e com tal poder que ninguém se acreditasse capaz de subjugá-la em pouco tempo; por outro lado, não deveria ser tão grande que não infundisse terror nos vizinhos, e assim poderia gozar por longo tempo de seu estado. Porque são duas as razões pelas quais se trava guerra com uma república: uma é querer assenhorar-se dela; outra é ter medo de ser dominado por ela (MAQUIAVEL, 2007a, p. 31).

Para se manter por um longo período, a ordenação da república deve estar organizada de modo a produzir um equilíbrio interno e externo. Internamente, a ordenação deve estabelecer um equilíbrio institucional entre os humores (como em Esparta e Veneza) de modo que eles não se expressem por vias extraordinárias, o que é alcançado pela negação de autoridade à plebe e pela limitação de seu número. Esses modos impedem que a república tenha um exército grande e forte a ponto de causar medo em seus vizinhos, e assim nenhum lhe atacará preventivamente para defender-se. Por outro lado, essa república aristocrática deve ser erigida em local fortificado para que não seja facilmente conquistada e iniba as tentativas daqueles que pretendam se assenhorar dela. Assim, a ordenação entrelaça interno e externo para permitir que a república se mantenha ao longo do tempo sem quaisquer acidentes que possam perturbar seu estado, haja vista que, segundo Maquiavel,

> se ela ficar dentro de seus confins, e todos virem, por experiência, que nela não há ambição, nunca ocorrerá que alguém por medo lhe faça guerra: e com mais razão isso se daria, se nela houvesse constituição ou lei que lhe vedasse ampliar-se. E sem dúvida acredito que, *se for possível manter as coisas equilibradas* (*potendosi tenere la cosa bilanciata*) desse modo, ter-se-á verdadeira vida política e verdadeira paz numa cidade (MAQUIAVEL, 2007a, pp, 31-2, grifos nossos).

A ordenação aristocrática, portanto, estabelece um equilíbrio interno e externo na república que a furta a quaisquer acontecimentos que pudessem perturbar esse ponto de estaticidade. As leis a impedem de se expandir, o arranjo institucional intermedia o conflito para que ele não se extravase em tumultos extraordinários, a fortificação do local e a falta de um exército poderoso eliminam as razões para guerra. A república, então, atinge um equilíbrio perfeito,

estático, no qual nenhum acontecimento intrínseco ou extrínseco desequilibra esse ponto zero de movimento, e ela pode se manter por um longo período, como Esparta e Veneza. Logo, encarregar os grandes da guarda da liberdade parece uma escolha mais prudente, porque a dinâmica de manutenção é mais adequada à sustentação da vida livre por mais tempo, uma vez que a ausência de acontecimentos extraordinários como tumultos e guerras exclui quaisquer perigos ao estado.

Essa opção, no entanto, é uma ilusão, afinal, Maquiavel advertira que é impossível eliminar de todo os inconvenientes, isto é, empreender uma ação sem que desta advenham consequências indesejadas. Sem dúvida, permanecer em limites estreitos, não erigir um império e não alcançar a grandeza são inconvenientes a serem considerados, porém o florentino parece se referir menos a essas consequências e mais a efeitos imprevistos, ou seja, acontecimentos indeterminados. Nesse sentido, Maquiavel rejeita a possibilidade de uma república que apenas se mantenha porque, segundo ele,

> *como todas as coisas humanas estão em movimento e não podem ficar paradas, é preciso que estejam subindo ou descendo; e a muitas coisas a que a razão não nos induz, somos induzidos pela necessidade*: de tal maneira que, depois de ordenarmos uma república capaz de manter-se sem ampliar-se, se *a necessidade* a levasse a ampliar-se, seríamos levados a destruir os seus fundamentos e a levá-la mais cedo à ruína (MAQUIAVEL, 2007a, p. 32, grifos nossos).

Em um mundo em constante movimento, no qual as repúblicas se engrandecem ou se corrompem, em que a fortuna é parte da dinâmica política, o equilíbrio é impossível. Ainda que a ordenação tente se furtar aos acontecimentos e estabeleça leis para diferentes ocasiões, os acontecimentos são indeterminados, por isso a razão – encarnada na figura do ordenador sábio e prudente – é incapaz de prever todas as necessidades que se apresentam à cidade. Logo, o equilíbrio e, por conseguinte, a pressuposição de apenas se manter são ilusões, pois, assim como no final do quinto capítulo, conquista e manutenção são dinâmicas que se entrelaçam mutuamente e se referem uma a outra. A manutenção da vida política exige um exército forte e poderoso para enfrentar as variações da fortuna, ou seja, neste caso, guerras, as quais não podem ser evitadas.

Nesse sentido, ao encarregar os grandes da guarda da liberdade e negar autoridade aos populares, a ordenação aristocrática se assenta em um fundamento frágil, que não é capaz de resistir aos acontecimentos, aos reveses da fortuna. Com efeito, a descrição de como ordenar uma cidade segundo a ordenação aristocrática feita por Maquiavel ilustra uma república reclusa, ensimesmada, quase fora do tempo e do espaço, ou seja, sem relação com os outros,

porque internamente não há enfrentamento político e externamente não há troca com outros corpos sociais. Entretanto, a necessidade sempre se apresenta em diversas ocasiões e exige da república uma ação diante da variação da fortuna, porém, sem o recurso a um exército forte e numeroso, a opção pela ordenação aristocrática leva a república à ruína, como ocorreu com Esparta e Veneza, pois, segundo Maquiavel,

> a primeira, depois de submeter quase toda a Grécia, mostrou num *mínimo acontecimento* como era *fraco seu fundamento*; porque, em seguida à rebelião de Tebas, provocada por Pelópidas, veio a rebelião das outras cidades, que arruinou de todo aquela república. Veneza, de modo semelhante, depois de ter ocupado grande parte da Itália – e a maior parte não com guerra, mas com dinheiro e astúcia –, quando precisou *dar prova de suas forças*, perdeu tudo numa batalha (MAQUIAVEL, 2007a, p. 31, grifos nossos).

Esparta e Veneza, portanto, são repúblicas fracas. A perfeição e o lugar de proeminência de que gozavam até há pouco desmorona em poucas linhas, porque a primeira se arruinou em um *mínimo* acidente, ao passo que a segunda perdeu tudo porque não tinha *força* para assegurar suas conquistas. Logo, o modelo aristocrático, a escolha de outorgar a guarda da liberdade aos grandes, é a escolha pela fraqueza, visto que a república se sustenta sobre um fundamento frágil, prestes a ruir diante do primeiro acontecimento adverso e não previsto na ordenação da cidade. Ao tentar se furtar aos acontecimentos e à variação dos tempos, o modelo aristocrático revela, assim, sua fraqueza política, pois é impossível anular a fortuna. A indeterminação é elemento estruturante das coisas do mundo, é impossível a um ordenador prever todas as ocasiões e ordenar uma cidade que pudesse resistir às variações da fortuna. Por isso, ao não considerar a mudança e o movimento, Esparta e Veneza se revelam frágeis.

Roma, por sua vez, não apenas reconhecia a fortuna, mas se abria aos acontecimentos, à indeterminação, pois permitia a entrada de forasteiros na cidade e outorgava uma autoridade central aos populares e, desse modo, seu interior se exteriorizava – pelas guerras e conquistas – e o exterior se interiorizava – pela entrada de novos indivíduos que ganhavam cidadania política. Roma, portanto, integrava a indeterminação à sua ordenação e agia diante dos desafios do tempo, por isso, ao final do capítulo, Maquiavel conclui que a melhor escolha política é outorgar a guarda da liberdade ao povo:

> creio ser necessário seguir a ordenação romana, e não a das outras repúblicas; porque não acredito ser possível encontrar um meio-termo entre uma e outra, e as inimizades que surgissem entre o povo e o senado deveriam ser toleradas e consideradas um *inconveniente necessário* para se chegar à grandeza romana (MAQUIAVEL, 2007a, p. 32, grifos nossos).

Não há meio-termo possível entre a ordenação aristocrática e a popular. De cada uma delas se seguem efeitos diversos, por isso, é impossível alcançar a grandeza romana sem um povo numeroso e forte, logo, sem tumultos. As confusões romanas, portanto, se revelam um inconveniente necessário a se atingir os objetivos políticos de Roma – isso se ainda for possível chamá-las de inconveniente, pois, como Maquiavel mostrou no capítulo I,4, os tumultos integravam a dinâmica política da cidade pela qual ela se reordenava e promovia a liberdade.

Sob essa ótica, gostaríamos de repensar a questão da duração da vida livre, critério que colocava Esparta e Veneza como superiores a Roma. Sem dúvida, aquelas tiveram uma vida civil cronologicamente mais longa que a romana, porém a argumentação de Maquiavel ao longo do sexto capítulo mostra a fraqueza de ambas em face dos acontecimentos e da variação da fortuna. Esparta sucumbiu em um mínimo acidente e assim mostrou a fragilidade de seu fundamento, enquanto Veneza se arruinou quando precisou empregar a força para garantir suas conquistas. A longevidade dessas repúblicas, portanto, estava mais associada à boa fortuna, à ausência de acontecimentos que as colocassem à prova e exigisse uma ação de *virtù* do que propriamente aos méritos de sua ordenação, ou seja, ao suposto equilíbrio que as teria mantido por longo tempo. A República Romana, por sua vez, esteve exposta a diversos acidentes ao longo de sua história que demandaram uma invenção política que construísse a liberdade em face da variação da fortuna. Dessa forma, é necessário questionarmos se a longevidade cronológica não seria diferente da duração da vida livre na medida em que esta se refere à experiência que se abre à invenção política, à transformação do corpo social que abre novos caminhos antes impensáveis para a liberdade. Embora Esparta e Veneza tenham mantido seu estado por mais tempo, a vida política experenciada por Roma difere delas porque nessa última o desejo do povo tinha livre expressão e, portanto, criava as condições para a experiência da liberdade e as respostas aos desafios da fortuna. Logo, enquanto duração da vida livre, enquanto experiência da liberdade, é inegável que Roma foi superior a Esparta e Veneza, pois ela inventou soluções que a mantiveram ao longo do tempo.

Nesse sentido, gostaríamos ainda de discorrer sobre a relação entre a autoridade do povo e os acontecimentos. Como visto, Roma só pôde empreender uma política de expansão e manter suas conquistas porque o elemento de sustentação do estado era a plebe, a qual, dotada de autoridade porque empregada no exército, e numerosa, porque a cidade era aberta à entrada de estrangeiros, se constituía como elemento de potência da ordenação romana. Entretanto qual a relação entre povo e acontecimentos? Por que esse agente político é mais apto a resistir

à fortuna do que os grandes? No primeiro capítulo de nosso trabalho, assinalamos que para Del Lucchese (2009) essa capacidade do povo se deve a sua multiplicidade, uma vez que, para enfrentar a variação da fortuna, é necessária uma multiplicidade de ação encontrada apenas na multidão devido à diversidade que a integra. Todavia, embora concordemos com o comentador quanto ao caráter múltiplo do povo, acreditamos que este se deva não apenas à sua constituição, e sim ao traço que o distingue enquanto agente político, a saber, o desejo de não ser dominado. Enquanto desejo de ser, puramente negativo, esse humor não se reduz às particularidades dos grandes, isto é, dominar, adquirir, e nessa medida ele é indeterminado e pode se mobilizar de modos impensáveis aos grandes para inventar respostas imprevisíveis, impensadas, em suma, indeterminadas.

Esse elemento de indeterminação, de insurgência, e mesmo de imprevisibilidade, é o que a posição aristocrática ataca, pois não se pode prever o comportamento do povo e, se ele for numeroso e armado, não se pode controlá-lo. Entretanto, ao longo do quinto e do sexto capítulo, Maquiavel desarticula a argumentação aristocrática sem fazer um juízo moral a respeito dos humores e dos agentes que os encarnam. Ao contrário, ao examinar a dinâmica dos dois desejos e os modelos de ordenações, o florentino ilumina a insaciabilidade dos grandes pela conquista e pela posse bem como a incapacidade de manterem um estado quando detém a salvaguarda da liberdade em suas mãos, enquanto descreve o excesso do desejo popular diante de todo gênero de opressão. Logo, a opção política não se divide entre o "bom" e o "mau" humor, mas entre a *virtù* e a fraqueza, a liberdade e a servidão, o império e a corrupção, e a alternativa virtuosa é aquela que se sustenta no povo. Este é o agente de potência e liberdade, central para a sustentação da ordenação, das leis e, por conseguinte, da própria vida política da república, seja externamente, por conta da guerra, seja internamente, pela oposição aos grandes.

Nesse sentido, se no sexto capítulo Maquiavel alternou sua análise entre a dimensão interna e a externa da república, nos capítulos I,7 e I,8 ele se concentra no entrelaçamento da dinâmica dos conflitos e as ordenações, ou ainda, em como a relação entre os humores se desenrola na cena pública em relação às leis e ordenações. Nessa investigação, o florentino examina o papel do povo por meio da diferença entre Roma e Florença, um exemplo de *virtù* e outro de corrupção, um antigo e um moderno, no que diz respeito às acusações e às calúnias, modos de ação que são antípodas, pois se referem de maneira diversa à autoridade na cidade.

No capítulo I,7, Maquiavel introduz o tema das acusações, uma autoridade essencial para a manutenção da vida livre em qualquer cidade porque, por meio dela, se pode "acusar perante o povo ou qualquer magistrado ou conselho os cidadãos que porventura pecassem contra o estado livre" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 33). Nesse sentido, embora esses modos possam ser abertos a qualquer um, eles são confiados, em particular, aos guardiões da liberdade, no caso de Roma, aos populares e aos Tribunos da plebe. Essa ordenação, segundo Maquiavel, origina dois efeitos utilíssimos para a república:

> o primeiro é que os cidadãos, por medo de serem acusados, nada intentam contra o estado; e intentando, são reprimidos de imediato e sem consideração. O outro é que se permite *o desafogo daqueles humores que de algum modo cresçam nas cidades contra qualquer cidadão*: e, quando tais humores não têm como desafogar-se por *modos ordinários*, recorre-se aos *extraordinários*, que levam toda a república a ruína (MAQUIAVEL, 2007a, p. 33, grifos nossos).

O primeiro efeito das acusações é o refreamento de cidadãos ambiciosos, pois se reprime aqueles que pretendam atentar contra o estado, seja preventivamente, pelo medo de virem a ser acusados, ou pela repressão efetiva caso algum de fato empreenda uma ação que ameace a liberdade. Entretanto, há ainda um segundo efeito, menos relacionado ao refreamento de ambiciosos, e mais ligado à circulação dos desejos do corpo social, pois as acusações permitem que os humores voltados contra alguém sejam expressos por vias ordinárias sem o recurso a modos extraordinários, os quais podem levar a república à ruína. Assim, essas ordenações se tornam essenciais porque, segundo Maquiavel, "nada há que torne mais *estável* e *firme* uma república do que ordená-la de tal modo que *a alteração dos humores que a agitam* encontre *via de desafogo ordenada pelas leis*" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 33, grifos nossos). O florentino, então, abandona o vocabulário do equilíbrio, da manutenção de um ponto estático do conflito – como fora descrito em Esparta e Veneza –, pois os humores circulam no corpo social e se encontram em uma desunião estruturante da cidade. A função das leis, portanto, não é anular o conflito ou moderar os desejos, mas dar vazão a eles para que se expressem por vias ordinárias, haja vista que os modos extraordinários, por serem imprevisíveis, podem levar a resultados nocivos à vida livre. Por isso, para que a desunião não esgarce o tecido social, é melhor que haja modos ordinários de desafogar os humores sem acarretar riscos à vida livre, como Maquiavel (2007a, p. 33) mostra ao retomar o caso de Coriolano.

Com a criação do Tribunato da plebe, a nobreza estava descontente com a autoridade recém-conquistada pelos populares, porém, como agora havia uma ordenação para a proteção

destes, ela nada podia fazer para prejudicá-los sem ser reprimida. Logo após esses eventos, contudo, Roma foi assolada por uma escassez de alimentos e, para remediar a situação, o Senado mandou buscar cereais na Sicília para abastecer a cidade. Porém, Coriolano,

> inimigo da *facção popular* (*inimico alla fattione popolare*), sugeriu que chegara a hora de castigar a plebe e privá-la da autoridade de que ela se apoderara para prejuízo da nobreza, mantendo-a com fome e não lhe dando trigo; declaração que, chegando aos ouvidos do povo, provocou tanta indignação contra Coriolano que este, ao sair do senado, teria sido morto tumultuariamente, se os tribunos não o tivessem intimado a comparecer diante dos tribunais e defender sua causa (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 33-4, grifos nossos).

A nobreza, portanto, não tinha mais caminho livre para oprimir a plebe segundo sua escolha, mas um acontecimento se apresentou, e Coriolano viu nele a ocasião para os grandes se vingarem da parte popular. Assim, revoltada com a injúria do senador e oprimida pela fome, a plebe se insurgiu e estava pronta para atacá-lo, porém os Tribunos o intimaram a se defender, e o humor popular foi expresso ordinariamente por meio do Tribunato. A plebe, portanto, poderia ter tomado uma atitude extrema, como o assassinato de Coriolano, que levaria ao acirramento das tensões entre as partes e, consequentemente, à ruína da vida livre. Nesse sentido, os modos ordinários foram responsáveis por manter o conflito dentro de um âmbito institucional que não extravasasse certos limites e não prejudicasse a república, porque, segundo Maquiavel,

> quando não há esses modos ordinários, recorre-se aos extraordinários; e sem dúvida estes produzem *efeitos* muito piores do que aqueles. Porque, s*e um cidadão é punido ordinariamente, ainda que de modo injusto, segue-se pouca ou nenhuma desordem na república*, pois a execução não é feita com *forças privadas* e *forças estrangeiras*, que são as que arruínam a vida livre, mas sim com *forças e ordens públicas*, dentro de seus próprios termos, não se ultrapassando o limite além do qual se arruína uma república (MAQUIAVEL, 2007a, p. 34, grifos nossos).

Os modos ordinários, portanto, tornam a república mais firme e estável aos seus movimentos internos porque os humores se expressam dentro de certos limites, diferentemente dos modos extraordinários, os quais transbordam as leis e ordenações e podem levar a mudanças no corpo social ou até mesmo à ruína do estado. Neste momento, Maquiavel precisa os termos de sua discussão, pois ele não discorre sobre modos extraordinários de modo abstrato. Antes, o extraordinário, neste caso, se refere ao surgimento de uma autoridade apoiada em forças privadas ou estrangeiras que pretenda se sobrepor à autoridade pública e exercer o comando sobre a totalidade da cidade. Nessa medida, os modos ordinários são preferíveis porque se valem da autoridade pública e não envolvem uma autoridade estranha à república, a qual pode

usurpar a liberdade em prejuízo do público. Nesse sentido, o que está em jogo para Maquiavel não é a justiça como valor em si – como conformação à lei, ou a justa medida para a cidade –, e sim a tentativa de evitar a ascensão de uma autoridade privada que pretenda se assenhorar da cidade.

Assim, o exame dos efeitos novamente esclarece o sentido político da ação e do discurso maquiaveliano, pois o elogio aos modos ordinários neste capítulo não nega o que foi discorrido a respeito do extraordinário ao final do sexto capítulo e os modos extraordinários do povo no quarto capítulo. Pelo contrário, as acusações são um modo de se tornar a república mais firme e estável ao seu jogo interno de humores porque elas permitem reprimir cidadãos ambiciosos pela expressão ordinária do humor popular sem o recurso a violência ou sangue, ou seja, assassinatos, porque, segundo Maquiavel,

> daí decorreria *ofensa* entre *particulares* (*privati*), ofensa que gera *medo*; medo que busca *defesas*; para a defesa arranjam-se *partidários* (*partigiani*); dos partidários nascem as *facções* (*parti*) nas cidades; das facções, a sua *ruína*. Mas, como a situação era conduzida por quem para tanto tinha autoridade, foi possível eliminar todos os males que poderiam advir do *governo por uma autoridade privada* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 34, grifos nossos).

Nesse caso, Maquiavel descreve o processo de divisão social, em que surgem facções (ou partes) em uma cidade, caso diferente da desunião, descrita no capítulo I,4. Naquele momento, o autor advertira que as *diferenças* de Roma não a tornaram *dividida*, ou seja, as diferenças entre os humores não levaram ao esgarçamento – ou à ruptura – do tecido social.[16]Em Roma os diversos exemplos de *virtù* foram gerados pela boa educação, a qual nascia das boas leis que, por sua vez, eram geradas pelos tumultos. Nesse sentido, o encadeamento de efeitos do quarto e do sétimo capítulos são contrários, pois, aqui, esses efeitos revelam o processo de corrupção do corpo social, porque as ofensas geram medo e, para se proteger, um cidadão busca partidários para se defender e acaba por erigir uma autoridade particular e formar uma facção, isto é, uma parte cujo assentimento não se presta senão aquele em torno do qual os partidários se reúnem, e não ao público. Este cidadão que erigiu uma autoridade particular, então, pretende ter comando sobre o conjunto da república, ou seja, pretende dominá-la completamente, e assim, inicia-se uma disputa pelo estado que esgarça o tecido social sob o risco de rompê-lo. Logo, contra essas autoridades privadas, é melhor ordenar a cidade de modo que o povo possa desafogar seu ânimo contra um ambicioso

[16] "Portanto, não se pode dizer que tais tumultos sejam nocivos, nem que tal república fosse dividida, se em tanto tempo, em razão de suas diferenças, não mandou para o exílio mais que oito ou dez cidadãos, matou pouquíssimos e não condenou muitos ao pagamento de multas" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 34)

de modo ordinário para evitar o surgimento de facções, como frequentemente ocorria em Florença.

Ao contrário de Roma, em Florença não havia ordenações para se reprimir cidadãos ambiciosos e desafogar a ira do povo contra eles, por isso a cidade era palco de constantes lutas entre facções diversas, como Maquiavel mostra ao retomar o caso de Francesco Valori. Segundo o florentino, nos tempos em que estava como príncipe da cidade, Valori era tido por muitos como ambicioso,

> homem que com sua audácia e animosidade queria transcender a vida civil, mas, como não houvesse na república meio de opor-lhe resistência, a não ser *com alguma facção que fosse contrária à sua*, ele nada temia, a não ser os *modos extraordinários, e assim começou a reunir partidários que o defendesse*m; por outro lado, aqueles que se lhe opunham, não contando com uma via ordinária para reprimi-lo, pensaram nas vias extraordinárias: a tal ponto que se enfrentaram com armas (MAQUIAVEL, 2007a, p. 35, grifos nossos).

Assim, em Florença, sem o recurso a nenhum modo ordinário para refrear a ambição daqueles que pretendessem usurpar a liberdade ou para desafogar os ânimos do povo, recorreu-se ao remédio extremo dos modos extraordinários. Valori, que já reunia autoridade em torno de si e pretendia transcender a vida civil, ou seja, tomar o estado florentino para si, passou a angariar partidários para se proteger contra seus inimigos, os quais decidiram se opor a ele por meios extraordinários e começaram a reunir partidários, até que se chegou ao embate armado. Logo, na ausência de modos ordinários, tentou-se extinguir a autoridade de Valori por meios extraordinários, o que causou efeitos nocivos à Florença, pois, segundo Maquiavel, "caso houvesse possibilidade de oposição de modo ordinário, a sua autoridade [de Valori] se teria extinguido com seu dano apenas; sendo preciso extingui-la de modo extraordinário, o dano foi não somente seu, mas de muitos outros nobres cidadãos" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 35). Os efeitos do conflito, portanto, redundaram em sangue, em um conflito armado que prejudicou diversos cidadãos florentinos e manchou a vida da república ao longo de sua história, diferentemente de Roma, na qual os tumultos geravam leis e boas ordenações em prol da liberdade pública.

Desse modo, a comparação entre Roma e Florença parece aprofundar cada vez mais a distância entre elas. Uma é o exemplo máximo de *virtù*, não apenas por ter uma fundação livre e distante da servidão externa, mas também porque se reordenou ao longo do tempo e criou leis e ordenações segundo a variação da fortuna; ao passo que a outra nasceu submetida à autoridade de outrem e aparentemente não conseguiu escapar ao destino traçado por sua

fundação, visto que suas dissensões nunca promoveram a vida livre. Ao contrário, Florença era incapaz de trabalhar suas diferenças no campo público, por isso a desunião florentina sempre se degenerou em um combate de facções, de autoridades privadas no interior da cidade, como ocorreu no segundo caso evocado por Maquiavel neste capítulo, o de Piero Soderini, o qual, segundo o florentino, se arruinou "por não haver [em Florença] modo de acusações contra *a ambição de cidadãos poderosos. Porque não basta acusar um poderoso diante de oito juízes em uma república: é preciso que os juízes sejam muitos, porque os poucos sempre agem em favor dos poucos*" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 35, grifos nossos). Em uma passagem breve, porém densa, Maquiavel tece uma crítica à política de Soderini ao mesmo tempo que extrai o sentido político de suas ações. Ao buscar empreender uma política popular, o *gonfaloniere* florentino se colocou contra os grandes, os quais tramavam para destituí-lo, porém os modos para reprimir a ambição dos poderosos não envolviam muitos, ou seja, a autoridade da acusação, a salvaguarda da liberdade, não estava nas mãos do povo, por isso a ordenação florentina não apenas não possuía meios de refrear os poderosos, mas também negava à plebe a autoridade da guarda da liberdade. Logo, sem um grande número de juízes, isto é, sem a sustentação do povo às leis e ordenações, os magistrados não possuíam força para coibir os ambiciosos e poderosos que atentassem contra o estado livre, por isso, os poucos juízes agiam conforme os poucos, ou seja, eles eram ineficientes para frear os grandes.

Assim, a desordem florentina se revela efeito de sua ordenação, a qual negava autoridade ao povo e reprimia a expressão de seu desejo de não ser dominado. Neste ponto dos *Discorsi*, a comparação entre Roma e Florença possibilita a compreensão dessa desordem, a qual não se deve à ausência da racionalidade da lei ou da sabedoria e prudência de um legislador que viria a pacificar a cidade. Antes, ela significa um descompasso entre forma e matéria, entre os acontecimentos sobrevindos à república, o comportamento dos agentes (a expressão do conflito) e as leis da república, pois ao excluir o povo da autoridade pública, Florença abria caminho para a ambição de poderosos que desejassem tomar o estado para si. A história florentina, portanto, demarca a desordem e a corrupção da cidade, haja vista que, segundo Maquiavel,

> sempre que forem chamadas forças estrangeiras por uma facção de homens que vivam nalguma cidade, pode-se acreditar que isso advém das *más ordenações dessa cidade, por não haver, dentro de seus limites, uma ordenação que permita desafogar os humores malignos que nascem nos homens*, sem o emprego de modos extraordinários: a isso se provê *ao ordenar tudo de tal modo que as acusações sejam feitas a um número grande de juízes, dando-lhes acatamento* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 36).

Nos dois exemplos florentinos examinados por Maquiavel, a ascensão de uma autoridade privada sempre dividiu a cidade em partes que combatiam pelo domínio do campo político – no caso de Valori, se tratava de uma força privada interna à república, e no de Soderini, de uma externa, a saber, o exército espanhol, chamado pelos grandes florentinos para tomar o estado. Logo, ao negar autoridade à plebe, ao recusar se apoiar no povo, Florença se expunha a autoridades privadas que perturbavam o estado e tentava tomá-lo para si, de modo que a desordem da cidade era sua incapacidade de dar vazão ao humor popular, e por isso sempre surgiam autoridades privadas que não podiam ser refreadas ordinariamente, como ocorria em Roma.

No entanto, se em Roma a desunião não se expressava como divisão, por que Maquiavel utiliza o termo facção (*fattione*) para se referir ao povo quando descreve a oposição entre este e Mânlio? Esse uso sublinharia um germe de corrupção no povo, o qual estaria pronto a recorrer a ações extremas como o assassinato para se defender, ou indicaria a degeneração do conflito que acabaria por culminar na ruína da república nos tempos dos Graco? Com efeito, o autor utiliza esse termo apenas para se referir ao fenômeno da divisão e da formação de autoridades privadas, como em Florença, o que levanta suspeitas sobre o caso romano e sobre a *virtù* desse modelo.

A questão, no entanto, é um pouco mais complicada do que parece à primeira vista, pois, ainda que haja uma distinção clara entre desunião e divisão, sobretudo pelos efeitos de cada uma, o conflito é uma dinâmica política em que dois humores se confrontam, portanto, não há uma expressão "civilizada" da desunião contraposta a uma manifestação "bárbara", e mesmo as vias ordinárias não garantem que ele não se manifeste extraordinariamente. Nesse sentido, o termo *facção* parece indicar a indeterminação do conflito no caso romano, o ponto de quase ruptura do tecido social, pois as dissensões entre a plebe e Coriolano quase redundaram na violência nua devido à gravidade da situação. A plebe, acuada pela fome, quase assassinou Coriolano quando ameaçada, pois, diante da escassez de alimentos, a proposta de Mânlio significava a morte dos populares. Desse modo, a situação romana mostra que o conflito quase se expressou de modo a destruir a integridade do corpo social, pois ele quase resultou na morte de cidadãos. Assim, a *virtù* de Roma se relaciona menos à suposta "civilidade" dos conflitos e mais à capacidade de trabalhar suas diferenças no campo público, visto que, segundo Maquiavel, por outorgar autoridade à plebe, Roma possuía o remédio das acusações,

> modos estes que em Roma foram tão bem-ordenados que, em tantas dissensões, entre plebe e senado, nunca o senado, a plebe ou qualquer cidadão particular tentou valer-se de forças externas, porque, tendo o remédio em casa, não precisavam ir buscar os de fora. (MAQUIAVEL 2007a, p. 36).

Logo, ainda que o conflito seja imprevisível – visto que se trata da desunião entre desejos –, em Roma a autoridade pública da plebe permitia que o ímpeto de ambiciosos fosse reprimido sem o recurso a forças externas ou a forças privadas – como no caso de Florença – e, assim, com modos ordinários de repressão dos ambiciosos e de expressão do humor popular, Roma se manteve firme e estável porque refreava os grandes sem o recurso a uma autoridade privada.

Maquiavel, então, revela que a diferença entre Roma e Florença é ainda mais profunda do que parecia em um primeiro momento. No primeiro capítulo dos *Discorsi*, a origem das duas cidades parecia definir suas histórias, pois a fundação serva impedia que Florença se ordenasse por si mesma e isto parecia condená-la fatalmente à corrupção, ao passo que a liberdade romana parecia encaminhá-la à *virtù* e grandeza, sobretudo pelas leis que seus primeiros ordenadores erigiram. Entretanto, com o decorrer do texto, Maquiavel mostra que a vida política de um corpo social não se restringe ao momento inaugural de sua fundação, mas envolve a dinâmica política entre os humores que institui leis e ordena a vida social. Quando o povo não possui autoridade, essa desunião é imobilizada (como no caso de Esparta e Veneza) ou denegada ela não tem livre curso (como no caso de Florença), e as diferenças se tornam fissuras que esgarçam o tecido social até sua ruptura. Logo, o problema da ordenação florentina não é somente uma fundação serva, a falta de leis e ordenações que viriam a ser corrigidas por um legislador sábio e prudente. Antes, a negação de autoridade à plebe não permitia que o conflito se desenrolasse com igualdade de forças de ambos os agentes políticos, pois o povo não possuía autoridade nem potência para se opor aos grandes e refreá-los. Assim, Florença tornou-se palco de lutas facciosas ao longo de sua história, sobretudo por aqueles que reuniam partidários por meio de calúnias, como Maquiavel discorre no capítulo I,8.

Após tratar das acusações, o florentino se volta às calúnias, modos utilizados por cidadãos ambiciosos para seu benefício próprio, como ilustram os acontecimentos ocorridos em Roma devido à ambição de Mânlio Capitolino (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 37-8). Segundo o autor, após a vitória dos romanos sobre os franceses, a *virtù* de Fúrio Camilo lhe rendeu louvor e honras de toda a cidade, pois, pelas suas ações, ele foi considerado o libertador de

Roma. Mânlio, porém, não suportava a glória devotada a Camilo, pois, por ter salvado o Capitólio, Mânlio acreditava que era merecedor de tantas honras e louvores quanto Camilo, por isso,

> cheio de inveja, não podendo *aquietar-se* diante da glória do outro e vendo que não conseguia semear a discórdia entre os senadores, [Mânlio] voltou-se para a plebe, semeando várias opiniões sinistras em seu seio. E, entre outras coisas, contava do tesouro que se amealhara para dar aos franceses e que não lhes fora dado, mas usurpado por alguns cidadãos; tesouro que, quando recuperado, poderia ser convertido em utilidade pública, aliviando a plebe dos tributos ou de algum débito particular. Essas palavras produziram grande efeito na plebe, e desse modo ele começou a ter grande apoio e a provocar, a seu bel-prazer, tumultos na cidade (MAQUIAVEL, 2007a, p. 37, grifos nossos).

Preocupados com o perigo e a gravidade desses acontecimentos, os senadores decidiram por instituir um ditador para examinar os fatos e frear a ambição de Mânlio antes que ele adquirisse tanta autoridade a ponto de se tornar uma ameaça ao estado romano. Assim, uma vez estabelecido o ditador, ele mandou intimar Mânlio, "e puseram-se em público um diante do outro (*all'incontro l'uno dell'altro*), o ditador no meio dos nobres e Mânlio no meio da plebe, e pediu-se a ele que explicasse suas palavras e apontasse onde estava o tesouro de que falava, o qual poderia ser utilizado para o bem público e, portanto, interessava tanto à plebe quanto à nobreza", no entanto, "Mânlio não respondia com exatidão, mas, esquivando-se, dizia como não precisava dizer-lhes aquilo que eles sabiam: e assim, o ditador mandou encarcerá-lo" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 38).

Esse caso mostra, para Maquiavel, não apenas a diferença entre acusações e calúnias, mas também como uma é a antípoda da outra, pois Mânlio, invejoso da glória e da fama de Camilo, desejava granjear louvores e autoridade para si, e por isso começou a buscar partidários. Uma vez que suas tentativas de semear a discórdia em meio à nobreza não foram frutíferas, ele se voltou à plebe e lhe inculcou falsos boatos acerca de um tesouro que poderia lhe ser útil. Os populares, então, seduzidos pelas palavras de Mânlio, passaram a apoiá-lo e favorecê-lo, e ele acabou por formar uma autoridade privada. Nesse sentido, Mânlio não criou uma dissensão entre plebe e Senado – o conflito é estruturante do corpo social –, ele se aproveitou do ânimo do povo contrário aos poderosos e o alimentou com o objetivo de adquirir autoridade para si. Logo, os tumultos causados eram expressão da desunião entre os humores, porém eles eram influenciados por Mânlio, o qual inflamava o desejo popular e se dissimulava como aliado da plebe apenas para torná-la sua partidária. Todavia, essa tentativa de usurpar a liberdade foi coibida porque, como existiam modos de se acusar os cidadãos, os

senadores instituíram um ditador que intimou Mânlio e expôs em público suas palavras para serem confrontadas pelo conjunto dos cidadãos. Assim, pelo embate de pontos de vista e perspectivas, pelo encontro de opiniões, as calúnias de Mânlio e sua verdadeira intenção foram reveladas. A confrontação pública, portanto, constitui, para Maquiavel, a diferença entre acusações e calúnias, pois, segundo ele,

> entre ambas a diferença é que as calúnias não precisam de testemunhas nem de nenhuma outra confrontação (*riscontro*) para serem provadas, de tal modo que todos podem ser caluniados por todos; mas não podem ser acusados, visto que as acusações precisam de confrontações verdadeiras (*veri riscontri*) e de circunstâncias que mostrem a sua verdade (MAQUIAVEL, 2007a, p. 38).

Logo, a diferença entre ambas está no caráter de confrontação de perspectivas, de exposição pública entre dois lados – presente nas acusações e ausente nas calúnias –, por isso uma é a antípoda da outra, como ilustra o caso de Mânlio. Ao difundir um falso boato em meio à plebe, este se portava como caluniador, pois propagava um rumor para se colocar ao lado dos populares e adquirir uma autoridade privada. Em contrapartida, ao citá-lo, o ditador criou uma confrontação pública em que tanto a plebe quanto os nobres estavam presentes, de modo que as palavras de Mânlio foram expostas para exame e julgamento.

Assim, tanto acusações quanto calúnias possuem um caráter público, visto que influenciam na dinâmica política da cidade, porém apenas aquelas constituem confrontações, logo, um modo ordinário e público de reprimir a ambição de poderosos. Nesse sentido, essa ordenação se torna essencial para a república porque, segundo Lefort,

> não há instituição mais eficaz do que aquela que permite apresentar aos humores uma questão pública, isto é, permite-lhes livre curso e os canaliza completamente. A República que soube se ordenar de acordo a seu princípio, nos faz compreender Maquiavel, é aquela na qual tudo se diz, mas na qual o lugar, as vias do discurso são circunscritas pela autoridade que se faz garantia da livre palavra de todos; de modo que a desconfiança, a inveja, o ódio, ainda que um objeto particular os suscite, se nomeia e ao se nomear exige uma resposta, e ao se dispor à troca de palavras encontra seu solo na necessidade de julgamento (LEFORT, 1972, p. 483, tradução nossa).[17]

Assim, a lei é aquilo que torna pública a circulação dos humores, que coloca frente a frente – em uma confrontação – as diferentes perspectivas. Nesse sentido, a questão para Maquiavel não é desvendar a verdade por trás dos fatos, mediar os humores ou estabilizá-los, mas

[17] "Il n'est donc pas d'institution plus efficace que celle qui permet de ménager aux humeurs une issue publique, c'est-à-dire, tout à la fois de leur laisser libre cours et de les canaliser. La République, qui a su s'ordonner conformément à son principe, nous fait entendre Machiavel, est celle où tout se dit, mais où le lieu, les voies du discours sont circonscrites par l'autorité qui se fait garante de la libre parole de tous ; de sorte que la méfiance, l'envie, la haine, aussitôt qu'un objet particulier les éveille, se nomment et en se nommant appellent une réponse et, en se prêtant à l'échange de paroles trouvent leur butée dans la nécessité du jugement".

possibilitar a confrontação pública, pois, como dito acima, o que está em jogo não é a justiça como valor, e sim a repressão de autoridades privadas, que ocorre, neste caso, pela operação pública de confrontação entre os agentes.

Esta foi a dificuldade de Florença, ou seja, ordenar instituições que abrissem a palavra a todos para desafogar os humores, sobretudo o do povo, por isso, se acusações e calúnias são antípodas, as acusações em Roma se contrapõem às calúnias em Florença. Assim como no capítulo I,7, esta aparece, novamente, como exemplo de corrupção e de lutas facciosas, haja vista que, segundo Maquiavel,

> quem lê as histórias desta cidade verá quantas calúnias foram lançadas em todos os tempos contra seus cidadãos que trabalharam nas coisas importantes da cidade. De um diziam que havia roubado o dinheiro público; de outro, que não vencera uma empresa por ter sido corrompido; e que aqueloutro, por ambição, cometera este ou aquele inconveniente. Motivo por que *de todos os lados surgia o ódio: deste se chegava à divisão, e da divisão às facções; das facções, à ruína* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 39, grifos nossos).

O encadeamento de efeitos – semelhante ao do sétimo capítulo – não apenas revela a gênese da divisão ocasionada pelas calúnias, mas também narra a ruína do estado florentino, pois ela não foi capaz de encontrar modos de reprimir as calúnias e organizar uma confrontação na cena pública. Na ausência de tais modos, calúnias eram difundidas contra cidadãos, e o efeito não foi outro senão o ódio contra os caluniadores, que levou à divisão da cidade em partes, porque os caluniados buscavam se vingar e, para tanto, reuniam partidários e formavam uma autoridade privada, até que se chegava às facções e, por fim, à ruína.

Desse modo, ao longo de sua história, Florença foi palco de um combate incessante pelo estado que degradou a cidade, pois os ambiciosos se valiam de calúnias em proveito próprio e erigiam autoridades privadas para o prejuízo de todos, haja vista que, segundo Maquiavel,

> entre outras coisas de que se valeram alguns cidadãos para chegar à grandeza a que chegara, estão tais calúnias: estas, lançadas contra cidadãos poderosos que se opunham aos seus desejos, faziam muito pelo caluniador; porque ele, *pondo-se ao lado do povo e confirmando a má opinião que este tinha de tais poderosos, conseguia sua amizade* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 39, grifos nossos).

Logo, as calúnias são instrumentos dos quais os poderosos se valem para enfraquecer outros grandes que se contrapõem a seus desígnios. Como ilustra o caso de Mânlio, os caluniadores semeiam rumores na plebe para angariar seu apoio e jogá-la contra outros poderosos, pois, como os grandes desejam dominar, a oposição não se verifica apenas no povo, mas entre os

próprios poderosos, pois em seu desejo insaciável de dominar, eles se contrapõem uns aos outros na tentativa de saciar esse humor. Para tanto, eles se valem de calúnias para conquistar o apoio e se fortalecerem contra outros grandes, mas nesse processo ele arruínam o corpo social e o conduzem à servidão.

Nesse sentido, o caso de Mânlio mostra que Roma não estava a salvo de calúnias e do risco de divisões mas, diferentemente de Florença, ela tinha lugares abertos para as acusações, as quais coibiam os caluniadores. Nessa medida, a comparação entre as cidades as aproxima porque mostra que a experiência política exige o enfrentamento de ameaças constantes à liberdade e à vida da república, o que, por sua vez, afasta a imagem da "boa política", da qual os conflitos, os acontecimentos e os perigos estão ausentes. Roma não foi livre por conta da perfeição de sua fundação, da virtude de suas instituições primeiras, tampouco por sua união interna, mas sim porque sua liberdade inicial permitiu que ela adotasse uma ordenação popular que garantiu autoridade à plebe e assegurou a liberdade externa, por seu exército forte, e interna, pela oposição à nobreza. Nesse ponto, porém, as cidades se distanciam, pois o contrário ocorreu a Florença, a qual, desde sua origem serva, não pôde se ampliar, portanto, não pôde ter um povo grande e numeroso, ao qual foi negada autoridade. Assim, Roma teve sucesso ao enfrentar os desafios da fortuna e se reordenar, enquanto Florença se arruinou. A primeira conseguiu acolher a diferença e trabalhou a desunião, ao passo que a segunda passou das diferenças às divisões. A República Romana encontrou uma ordenação, um concerto entre modos e exigências da ação política, entre forma e matéria, que a permitiu alcançar a liberdade. Florença, por sua vez, se desordenou porque havia um descompasso entre seus modos e os acontecimentos a que ela estava sujeita. Sua incapacidade de estabelecer uma política popular, ou seja, de outorgar à plebe uma autoridade central – a guarda da liberdade, a sustentação da ordenação –, permitiu que os grandes impusessem seus interesses privados sobre o espaço público, por isso ao longo da história florentina, os poderosos erigiam autoridades privadas sem que o povo tivesse autoridade ou meios para refreá-los, de modo que aqueles lançavam calúnias uns contra os outros e engajavam o povo nesse combate entre particulares que arruinou a cidade.

As diferenças entre as duas, no entanto, não mostram senão o vínculo entre elas, pois, como reflexos distorcidos, os pontos que as distinguem revelam suas dinâmicas políticas e o saber da política que Maquiavel tenta erigir ao longo de seus *Discorsi* – os novos modos e ordenações que procura. As acusações em Roma iluminam a falta de um ordenamento que reprima as calúnias em Florença. As dificuldades que essa última enfrentou são semelhantes

às que a República Romana teve que lidar para conquistar e manter sua liberdade. Cidades gêmeas, embora diferentes. Um caso presente e um antigo que se tocam na distância temporal para revelar o sentido da ação e o saber da política. Ação e saber não mais restritos ao ordenador, mas estruturados pelo conflito e conscientes da centralidade da potência e da autoridade do povo na construção de uma república democrática-popular.

2.5 – O ORDENADOR E A RELIGIÃO: A AUTORIDADE DOS GRANDES

Ao longo dos oito capítulos iniciais dos *Discorsi*, a figura do ordenador, cuja prudência e sabedoria o autorizariam a agir politicamente a fim de conformar uma matéria inerte e infundir-lhe conteúdo político, perde espaço em prol de um saber e uma ação políticas centradas no conflito entre os humores. Como visto, a ordenação não pode mais ser concebida como obra da mente de um indivíduo que moldaria o corpo social em uma forma justa e racional. A perda de centralidade do ordenador, porém, não significa o abandono dessa figura, afinal, grandes ordenadores assumem grande importância na história e na dinâmica política de repúblicas – e são discutidos por Maquiavel não apenas em seus *Discorsi*, mas também n'*O príncipe* (2010b) –, como Licurgo, fundador de Esparta, Rômulo e Numa, ordenadores de Roma, dentre outros. Assim, após adentrar as águas que levaram a novos modos e ordenações, Maquiavel continua sua investigação ao retomar a figura do ordenador para compreender em que medida ele se insere na dinâmica política da cidade.

Essa investigação tem início no capítulo I,9, dedicado justamente ao problema da ordenação e reordenação de uma cidade sob a ótica do legislador, como enuncia o título do capítulo: "De como é preciso estar só para se ordenar uma república nova ou para reformá-la inteiramente com ordenações diferentes das antigas". Nesse sentido, Maquiavel discorre sobre esse tema porque, embora tenha abordado a edificação das cidades em seu primeiro capítulo dos *Discorsi*, ele ainda não discorrera detalhadamente sobre a origem de Roma, a qual, segundo ele, poderia ser considerada por muitos um mau exemplo de fundação, haja vista que Rômulo

> primeiro matou um irmão seu e depois consentiu na morte de Tito Tácio Sabino, escolhido por ele mesmo como companheiro de reino; julgarão, com isso, que, com base no exemplo (*con l'autorità*) de seu príncipe, os seus cidadãos poderiam, por *ambição e desejo de comando*, *ofender* aqueles que se opusessem à sua *autoridade* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 41, grifos nossos).

Desse modo, para muitos o exemplo de Rômulo seria nocivo à vida civil e ao bem comum, visto que os assassinatos na origem da cidade denunciariam sua sede de poder e o desejo de governar sozinho em benefício próprio, e os cidadãos romanos, baseados no exemplo de seu fundador, se sentiriam autorizados a ofender a todos em prol de seus interesses privados. Assim, segundo essa opinião, o princípio semeado na fundação de Roma seria a tirania e não o bem comum, de modo que a ambição e o desejo de comandar de Rômulo se infiltrariam no tecido social e corromperiam a cidade, que seria palco de confusões e tumultos. Maquiavel, porém, se opõe a essa opinião, pois, segundo ele, deve-se ter como regra que

> nunca, ou raramente, ocorre que alguma república ou reino seja, em seu princípio, bem-ordenado ou reformado inteiramente com ordenações diferentes das antigas *se não é ordenado por uma só pessoa*; aliás, *é necessário que um homem só dite o modo, e que de sua mente dependa qualquer dessas ordenações*. Por isso, um ordenador prudente, que tenha a intenção de favorecer não a si mesmo, mas o bem comum, não sua própria descendência, mas a pátria comum, deverá empenhar-se em *exercer a autoridade sozinho* (*ingegnarsi di avere l'autorità solo*); e nenhum sábio engenho repreenderá ninguém por alguma *ação extraordinária* que tenha cometido para ordenar um reino ou constituir uma república (MAQUIAVEL, 2007a, p. 41, grifos nossos).

Mais uma vez, Maquiavel se opõe a uma opinião comum a respeito da história romana e mostra que onde os críticos veem apenas desvios, há um sentido da ação política, haja vista que Rômulo não visava a ocupação do poder em benefício próprio, ao contrário, ele tomou para si uma autoridade absoluta para que outros não disputassem com ele os rumos que a república deveria tomar, ou seja, ele a tomou para ordenar a cidade segundo o bem comum. Nesse sentido, ainda que suas ações tenham sido extraordinárias e violentas, elas não foram nocivas à república, uma vez que, segundo Maquiavel, "cumpre que, se o fato o acusa, o efeito o escuse; e quando o efeito for bom, como o de Rômulo, sempre o escusará: porque se deve repreender quem é violento para estragar, e não quem o é para consertar" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 41). Novamente, Maquiavel sublinha que o sentido político da ação está em seus efeitos, os quais se desenrolam no tempo. Assassinar o irmão e consentir no assassinato do companheiro de governo parecem, à primeira vista, atitudes nocivas que visam o interesse próprio, mas seus efeitos mostram que esses assassinatos não foram perniciosos à cidade porque eles erigiram uma república, e não uma tirania, ou seja, os modos extraordinários de Rômulo deram origem ao bem comum, e não ao seu bem pessoal.

Desse modo, Rômulo não agiu por ambição e desejo de comandar. A violência do ato fundador, a tomada de autoridade absoluta para si, que pareceria indicar propensão à tirania, revela-se na verdade um imperativo da ação política, pois o ordenador é encarregado de

estabelecer leis e instituições para a vida em comum, o que só pode ser feito se uma direção única for tomada, e para isso, ele deve estar sozinho no governo. Entretanto, a fundação envolve modos extraordinários e violência, pois para empreendê-la é necessário que o ordenador tome para si uma autoridade absoluta, e por isso Maquiavel adverte que o ordenador deve ser "prudente e virtuoso, e não deve deixar por herança a outro a autoridade que tomou: porque, visto que os homens são mais propensos ao mal do que ao bem, seu sucessor pode usar ambiciosamente aquilo que ele virtuosamente tivesse usado" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 42). A fundação, portanto, é um momento circunscrito no tempo, um instante no qual o fundador toma uma autoridade absoluta da qual ele deve abdicar em seguida, ou seja, essa autoridade não deve permanecer concentrada nas mãos de apenas um, pois o que fora usado para o bem comum poderia ser empregado para o mal, isto é, em benefício próprio. Nesse sentido, torna-se imperativa a partilha da autoridade pública, tanto para que ela não seja má utilizada por outros, como também porque, segundo Maquiavel,

> ainda que *um só* seja capaz de ordenar, a coisa ordenada não *durará muito* se repousar sobre os ombros de um só, mas apenas quando for entregue *aos cuidados de muitos, e a muitos couber mantê-la*. Porque, assim como muitos não são capazes de ordenar uma coisa, por não conhecerem o bem que há nela, devido às *diferentes opiniões* que têm entre si, uma vez que o saibam, não se conformam em abandoná-la (MAQUIAVEL, 2007a, p, 42, grifos nossos).

Assim, Maquiavel distingue dois momentos: o instante da fundação, que é circunscrito no tempo e no qual o legislador toma para si uma autoridade absoluta, e a manutenção da ordenação, na qual a autoridade é compartilhada por muitos para que ela possa durar. Essa distinção, no entanto, não assinala uma diferença irredutível entre essas dinâmicas, mas remete uma à outra como momentos correlatos, visto que para a ordenação do corpo social se manter ao longo do tempo, é necessário que o ordenador abra mão de sua autoridade absoluta e a compartilhe, ao mesmo tempo que, para que a ordenação dure, a fundação deve ter em vista o bem comum, e não o benefício próprio, pois se o ordenador usar sua autoridade absoluta com o objetivo de favorecer a si próprio e não a compartilhar, o corpo social não se mantém apenas sob a guarda de um. Logo, o princípio semeado na fundação se mantém ao longo do tempo graças à ação coletiva dos muitos que sustentam a coisa ordenada na duração, e nesse sentido, a posição do ordenador e muitos é relativa e se implica.

Assim, ao discorrer sobre a fundação de Roma, Maquiavel se contrapõe à opinião que censura Rômulo, pois, para o florentino, o fundador romano merece escusa. Além dos efeitos de suas ações mostrarem que ele não agira por ambição e desejo de comandar, pode-se ver

que ele não agia por ambição porque, na fundação da cidade, ordenou o Senado para governar consigo e se reservou apenas a autoridade de reuni-lo e de comandar os exércitos (MAQUIAVEL, 2007a, p. 42). Rômulo, portanto, abriu mão de sua autoridade absoluta logo após a instituição do Senado, o que atesta, para Maquiavel, "que todas as primeiras ordenações daquela cidade foram mais conformes à *vida civil e livre* do que a uma *absoluta e tirânica*" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 42, grifos nossos). Dessa forma, a origem livre de Roma se confirma não apenas pela ausência de submissão a uma potência externa – como visto no capítulo I,1 –, mas também por sua ordenação, que era mais conforme a liberdade do que a tirania, ou seja, mais de acordo com o bem comum do que com o interesse privado, como atestam os efeitos das ações de Rômulo.

No entanto, essa primeira parte do capítulo é atravessada por um silêncio incômodo. Com efeito, ao discorrer sobre a figura do ordenador e sua importância na fundação da cidade, Maquiavel ignora as considerações dos capítulos anteriores a respeito do conflito e da dinâmica de reordenação do corpo social. Assim, segundo o nono capítulo, a *virtù* de Roma e de sua ordenação parecem se dever a seu ordenador, a seu ato fundador e ao princípio semeado nas origens da cidade, não ao conflito ou à plebe. Nesse sentido, ao silenciar a respeito dos conflitos e do povo, Maquiavel parece restituir o status do ordenador que lhe garantiria a proeminência da ação e do saber da política, visto que os muitos seriam incapazes de ordenar uma república porque sua diversidade impediria a escolha de um caminho único para o bem comum, ou seja, um direcionamento conjunto para a liberdade, o que parece negar o vínculo entre o povo e a liberdade. Os populares, então, seriam incapazes de dar início à vida livre e restaria a eles apenas o papel de sustentar aquilo que fora ordenado por um indivíduo? A potência do povo se restringiria apenas a sustentar a república e ele seria incapaz de ordená-la ou reordená-la?

Essas questões começam a se esclarecer conforme o texto se desenrola, sobretudo pelo segundo exemplo explorado por Maquiavel neste capítulo, a saber, o de Cleômenes , rei de Esparta (MAQUIAVEL, 2007a, p. 43). Quando Ágidas se tornou rei em Esparta, ele desejava reformar a cidade e reduzi-la novamente às leis de Licurgo, pois acreditava que ela se afastara de sua antiga ordenação e perdera sua *virtù* de outrora, e, por consequência, suas forças e seu império. Seu intento, porém, não se concretizou, pois os Éforos, ao tomarem conhecimento de seus planos, julgaram que ele pretendia tomar autoridade para si para se tornar tirano da cidade e o mataram antes que ele pudesse reformá-la. Todavia, após esses acontecimentos, Cleômenes sucedeu Ágidas como rei de Esparta, e nele

> nasceu o mesmo *desejo, em vista das lembranças e dos escritos* de Ágidas, que encontrara, pois neles viu quais eram *o pensamento e as intenções de seu antecessor*; percebeu que não podia fazer esse bem à sua pátria se não se tornasse única autoridade e parecendo-lhe, devido à *ambição dos homens*, que não podia *fazer o bem a muitos contra a vontade de poucos*, apanhada *a ocasião conveniente*, mandou matar todos os Éforos e quem quer que pudesse opor-se a ele (MAQUIAVEL, 2007a, p. 43, grifos nossos).

Cleômenes leu os escritos de Ágidas e conheceu sua verdadeira intenção, aquela que não pôde vir à luz e fora interpretada como ambição. Desse modo, os escritos do antigo monarca alimentaram o desejo de saber de Cleômenes e despertaram nele o desejo de agir para reordenar Esparta, porém ele percebeu que só poderia realizar seu intento se tomasse uma autoridade absoluta, caso contrário seria reprimido pelos Éforos como seu antecessor. Assim, quando a ocasião se apresentou, ele os assassinou para que pudesse assumir a autoridade da república e empreender a reordenação que ele e Ágidas tanto almejavam.

Esse caso, então, reafirma a necessidade de se estar só para ordenar a cidade, uma vez que a vontade dos Éforos contrastava com as intenções de Cleômenes e Ágidas de reordenar Esparta para o bem comum. Assim, neste momento, a discussão do nono capítulo a respeito do ordenador se encontra com a do conflito entre os desejos, pois Cleômenes tomou para si uma autoridade absoluta com o objetivo de agir em prol de muitos e em detrimento de poucos (os Éforos). Do mesmo modo, Rômulo tomou autoridade para si porque as disputas com o irmão e com seu companheiro de governo poderiam desencadear lutas facciosas no interior da cidade e impedir o estabelecimento de uma ordenação que tivesse em vista o bem público. Nesse sentido, o ordenador não é mais pensado como uma figura acima do campo político, mas como um agente inscrito na dinâmica conflitiva, em meio à cisão do corpo social entre dois humores diversos. É nessa configuração que sua ação adquire sentido político, isto é, não como indivíduo onipotente que conforma a matéria bruta, inerte e informe, e sim como um agente político em meio a outros.

As soluções encontradas, porém, incitam a novas questões, afinal, quem são os poucos e os muitos aos quais Maquiavel se refere nessas linhas? Embora o conflito reapareça no discurso por meio desse vocabulário, ainda não está claro em que medida o ordenador se insere em meio a ele. Rômulo abriu mão de sua autoridade absoluta e deixou Roma aos cuidados de muitos, porém grande parte dessa autoridade coube aos grandes, uma vez que, embora a plebe fosse empregada no exército e pudesse se ampliar, Rômulo ordenou apenas o Senado, sem garantir uma instituição que protegesse a plebe, a qual viria apenas depois da expulsão dos Tarquínios e da insurreição dos populares que resultou na criação dos tribunos.

No caso de Cleômenes as dificuldades se repetem, pois, ainda que o rei espartano desejasse fazer o bem a muitos contra a vontade de poucos (no caso, dos Éforos), sua intenção era restituir a ordenação de Licurgo, a qual, como visto, negava autoridade e número à plebe e, portanto, reprimia a livre expressão de seu desejo. Logo, os casos investigados por Maquiavel negam autoridade à plebe e parecem apenas confirmar a inaptidão dos muitos para reordenar a república, de modo que restaria a eles a manutenção da ordenação ao longo do tempo, e não a construção da liberdade.

Essas dificuldades, entretanto, podem ser iluminadas por passagens anteriores do texto em que a questão da fundação, da ordenação e da liberdade foram entrelaçadas. No capítulo I,2, ao examinar a ordenação romana, Maquiavel afirmara que a fundação de Roma, estabelecida por seus primeiros ordenadores, era "*em conformidade* com a vida livre: mas, como *sua finalidade* [de Rômulo e de outros reis romanos] *foi fundar um reino* (*un regno*), *e não uma república* (*una republica*), *quando aquela cidade se tornou livre, faltavam-lhe muitas coisas que não haviam sido ordenadas por aqueles reis*" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 18, grifos nossos). Maquiavel, portanto, demarca uma diferença entre a ação dos ordenares de Roma e a posterior reordenação da cidade, a qual de fato promoveu a vida livre. As ordenações de Rômulo e dos reis romanos – como a de Licurgo e a de Cleômenes – poderiam ser conforme a liberdade no sentido de promover o bem comum em detrimento dos interesses particulares de alguns, mas a liberdade, aquela construída por Roma graças à desunião e ao desejo do povo, é diversa daquela na medida em que o povo extravasa seu humor, demanda leis e instituições para sua proteção e se contrapõe à opressão dos grandes. Desse modo, há uma distância entre a liberdade enquanto manifestação conflituosa das diferenças e, sobretudo, manifestação do humor popular, e o bem comum, a homeostase social segundo a qual os interesses de um ou alguns não prevalecem sobre a coletividade. Logo, embora o ordenador possa organizar a cidade segundo o bem o bem comum, ele não pode, por si só, promover a vida livre, a verdadeira liberdade que é aquela construída pelo conflito.

Nesse sentido, a figura do ordenador é retomada por Maquiavel para ser inserida em meio à dinâmica social e política da cidade. Agora, porém, sua ação não é absoluta, ao contrário, ele está em meio a outros agentes e se refere a eles porque, embora seja capaz de ordenar o corpo social, não é capaz de manter sozinho a ordenação. Por outro lado, o legislador se revela essencial ao corpo social, pois ele é o responsável por ordená-lo e encaminhá-lo em uma direção única ao bem comum, visto que muitos não podem empreender essa ação pela diversidade de opiniões que possuem entre si.

O ordenador, portanto, volta a ser central à discussão de Maquiavel, visto que sua ação influi no corpo social e define seu princípio, como mostra o capítulo I,10, no qual, o florentino prossegue essa discussão com base em uma distinção entre dois gêneros de agentes, como enuncia o título do capítulo: "Assim como são louváveis os fundadores de uma república ou de um reino, são vituperáveis os fundadores de uma tirania". Maquiavel, então, retoma a distinção entre regimes retos e corrompidos, pois principado e república são colocados lado a lado como obras de fundadores louváveis, ao passo que a tirania é atribuída a um fundador vituperável, o qual teria em vista apenas seu interesse próprio. Essa distinção dos regimes, portanto, se deve à diferença entre os agentes, porque, segundo o autor, são louváveis os fundadores de religiões, os de reinos e de repúblicas, bem como os comandantes de exércitos que aumentaram os domínios de suas pátrias e os homens de letras, ao passo que são

> infames e detestáveis, os homens que destroem religiões, dissipam reinos e repúblicas, inimigos da *virtù*, das letras e de qualquer outra arte que confira *utilidade e honra à espécie humana;* tais como os ímpios, os violentos, os ignorantes, os incapazes, os ociosos e os covardes (MAQUIAVEL, 2007a, p. 44, grifos nossos).

São louváveis os que contribuem para qualquer arte que confira utilidade e honra à espécie humana, ou seja, à coletividade, ao passo que são vituperáveis os que a prejudicam. O critério do bem comum, então, estabelece uma distinção não apenas para os regimes, mas também para os agentes, responsáveis por ordenar um estado e infundir-lhe um princípio segundo o qual eles florescem. Com efeito, ao longo desse capítulo, Maquiavel discorres sobre diversos imperadores romanos para mostrar como a conduta deles promoveu o bem comum ou a corrupção de Roma a depender de sua qualidade, como se a sorte da cidade estivesse atrelada à sua ação. O ordenador, portanto, parece retomar a primazia da ação e da racionalidade política, uma vez que sua intervenção seria capaz de moldar o corpo social segundo seu desígnio.

Essas considerações, no entanto, parecem contradizer novamente os capítulos iniciais dos *Discorsi*, pois um ator isolado – o príncipe, o ordenador, o tirano – retomaria a centralidade da ação política em detrimento de outros agentes, principalmente do povo, pois a ordenação dependeria de uma intervenção absoluta, e não da desunião. Nesse sentido, alguns comentadores assinalam que este capítulo se insere em uma estratégia retórica de Maquiavel, e dentre eles, Lefort defende que este capítulo, juntamente com o capítulo I,9, integram a tentativa de Maquiavel de seduzir os leitores ainda vinculados ao saber da política baseado na figura do ordenador, visto que, em oposição aos capítulos anteriores, que abordam o conflito,

o nono e o décimo capítulos ofereceriam, segundo o filósofo francês, "uma luz insustentável aos olhos daqueles que querem ver na Cidade apenas a concórdia e a harmonia realizadas sob a égide de sábios governantes: aí está devolvida a eles por um momento a boa imagem do Estado" (LEFORT, 1972, p. 491, tradução nossa).[18]Assim, ao contrário do que fizera nos capítulos iniciais de seus *Discorsi*, ao lançar luz sobre a fundação de Roma e sobre o período do Império, o florentino coloca em primeiro plano a figura do príncipe, do ordenador solitário que teria a primazia da ação e ordenaria o corpo social por si só segundo sua sabedoria e prudência. Nesse esquema, o retorno da distinção entre regimes segundo o critério do bem comum não é surpreendente, visto que a ordenação dependeria unicamente da ação do ordenador e de sua intenção, ou seja, ordenar uma república segundo o bem comum ou uma tirania para benefício próprio dependeria de uma qualidade intrínseca do ator político isolado. Essa parece ser a lição retirada do exame das vidas dos imperadores romanos, pois os viciosos acarretaram o vício da cidade, ao passo que os virtuosos promoveram o bem comum, de modo que, segundo Maquiavel, se alguém pretende seguir a conduta de algum deles,

> sem dúvida, se [o príncipe] for um ser humano, sentirá horror à imitação dos tempos maus e se inflamará com um imenso desejo de seguir os bons. E o príncipe que realmente buscar a glória mundana deverá desejar ter nas mãos uma cidade corrompida, não para destrui-la de todo, como César, mas para reordená-la, como Rômulo. E, realmente, os céus não podem dar aos homens maior ocasião de glória, nem podem os homens desejar glória maior (MAQUIAVEL, 2007a, p. 48).

Aqueles que bem examinarem as histórias dos imperadores romanos são capazes de distinguir a diferença entre o tirano que busca ordenar o estado apenas para favorecer a si próprio, e o príncipe que tem em vista o bem comum, a fim de imitar os louváveis e evitar os vituperáveis, como César. Desse modo, a ordenação parece depender unicamente da ação do ordenador, da sua escolha em favorecer a si mesmo ou o público, pois sua intervenção seria capaz de moldar a cidade, seja para encaminhá-la ao bem comum e infundir-lhe *virtù* ou corrompê-la pelo interesse pessoal do legislador.

No entanto, ainda que concordemos com o tom e o teor retóricos do capítulo I,10, qual seria o intento de Maquiavel em seduzir os leitores por meio da figura do ordenador? Sem dúvida, aqueles que temem o povo e preferem retirar autoridade de suas mãos se sentirão satisfeitos com a primazia dada ao ordenador, porém como o florentino poderia descobrir

[18] "Le neuvième et le dixième chapitre sont de nature à les séduire. Une lumière neuve avait été jetée sur l'histoire de Rome, une lumière insoutenable aux yeux de ceux qui ne veulent voir dans la Cité que la concorde et l'harmonie réalisées sous l'égide de sages gouvernants : leur voilà rendue un moment la bonne image de l'État".

novos modos e ordenações se a ação política nunca se centra em apenas um agente político? A política, enquanto dinâmica, se desenrola em um campo político no qual agentes se referem um ao outro e, portanto, se relacionam, como na desunião entre o povo e os grandes, por isso nenhum agente tem a primazia da ação e do saber políticos. Nesse sentido, menos do que devolver a primazia ao legislador, se a retomada da figura do ordenador tem por objetivo inseri-lo na dinâmica política, os capítulos I,9 e I,10 mostram que, quando a autoridade se concentra nas mãos de um ator político, a ordenação e a ação política passam irremediavelmente por ele, visto que o estado se assenta sobre ele. Desse modo, após mostrar a disputa pela autoridade pública entre o povo e os grandes nos capítulos iniciais de seus *Discorsi* e a partilha dela, no caso em que a ordenação se sustenta no povo, Maquiavel parece se voltar ao caso inverso, quando, em meio ao conflito, um ator concentra a autoridade em si. Logo, para Maquiavel, o campo político é dinâmico, a autoridade política está em disputa no interior do corpo social, de modo que em determinados momentos ela pode estar mais compartilhada e em outros ela pode estar mais concentrada nas mãos de um, o qual pode provocar maiores mudanças na cidade, como reordená-la.

Maquiavel continuará a discorrer sobre essa concentração de autoridade na figura do ordenador no capítulo I,11, porém agora sob o prisma da religião romana ordenada por Numa, o qual sucedeu a Rômulo como rei de Roma. Desse modo, o florentino continua a discorrer sobre as primeiras ordenações da cidade e os ordenadores responsáveis por elas, pois, segundo o autor, ainda que Rômulo tenha semeado um bom princípio em Roma, a qual, como filha, lhe deveria sua educação e seu nascimento, os céus acreditavam que essas primeiras ordenações eram insuficientes, por isso eles

> inspiraram no peito do Senado romano a eleição de Numa Pompílio como sucessor de Rômulo, para que as coisas que Rômulo deixara sem fazer fossem ordenadas por Numa; este, encontrando um povo indômito (*ferocissimo*) e *desejando conduzi-lo à obediência civil com as artes da paz, voltou-se para a religião*, como coisa de todo necessária para se manter uma cidade (*civiltà*); e a constituiu de tal modo que por vários séculos nunca houve tanto temor a Deus quanto naquela república, o que facilitou qualquer empreendimento a que o senado ou aqueles grandes homens romanos quisessem entregar-se (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 48-9, grifos nossos).

Rômulo o fundador de Roma, estabeleceu ordenações mais conforme a liberdade do que a tirania, porém elas ainda eram insuficientes, e faltavam coisas a serem dispostas para que ela estivesse bem ordenada. Assim, quando Numa foi eleito rei pelo Senado, ele considerou necessário conduzir o povo, na época ferocíssimo, à obediência das leis, e para tanto ordenou

a religião para refrear o povo e obrigá-los a obedecer às leis ou a determinadas ordens, como mostram os dois exemplos discorridos por Maquiavel.

O primeiro deles narra o episódio no qual, após a derrota do exército romano na cidade de Canas para as tropas de Aníbal, diversos cidadãos se reuniram e estavam prestes a abandonar a cidade para viver na Sicília com medo da ruína de Roma. Contudo, ao tomar conhecimento dessa tentativa de deserção, Cipião "foi ter com eles e, de espada em punho, obrigou-os a jurar que não abandonariam a pátria" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 49), e assim os cidadãos foram reduzidos à obediência. O segundo foi o caso em que Lúcio Mânlio foi citado por Marcos Pompônio, tribuno da plebe, para ser julgado. Porém, Tito Mânlio, filho de Lúcio, "foi ter com Marcos e, ameaçando matá-lo se ele não jurasse que retiraria a acusação feita a seu pai, obrigou-o a jurar; e aquele, tendo jurado por medo, retirou a acusação" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 49). Assim, nos dois casos, a religião fez com que o povo e o tribuno obedecessem a um juramento feito, pois, segundo Maquiavel, "os cidadãos temiam muito mais violar o juramento que as leis, porquanto estimavam mais o *poder* (*potenza*) de Deus que o dos homens" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 49, grifos nossos). O papel da religião e seu funcionamento político, portanto, começam a se esclarecer por meio desses dois exemplos, pois à semelhança das leis, a religião também estabelece uma necessidade, porém, ao contrário daquelas, a religião se vale da potência de Deus, ou seja, da autoridade simbólica para constranger à obediência, por isso onde a lei se mostra insuficiente, a religião aparece como instrumento de refrear os cidadãos.

Esse mecanismo religioso, entretanto, é um pouco mais complexo do que parece à primeira vista, pois em ambos os casos retomados por Maquiavel, os cidadãos foram obrigados a realizar o juramento por meio da violência, visto que Cipião foi encontrar o povo com a espada em punho, e Tito Mânlio ameaçou assassinar Marcos caso ele não jurasse retirar a acusação contra seu pai. A obediência ao juramento, então, se deve à autoridade da religião, ou seja, à potência e temor de Deus, ou à violência? Os romanos temiam o castigo divino ou a punição terrena? A alternativa dicotômica, contudo, apenas obscurece o problema, pois, enquanto autoridade simbólica, a religião é o signo das relações de força no interior da república e da imposição de obediência. Assim, se Cipião e Tito Mânlio obrigaram, respectivamente, o povo e o tribuno, o juramento feito aos deuses nos dois casos simboliza a violência, a qual, inversamente, encarna a simbologia religiosa. Logo, a religião não é absolutamente apartada da lei ou da violência, antes, ela é a forma simbólica da autoridade que se instaura para fundamentá-las.

Esse parece ser o sentido da comparação entre Rômulo e Numa feita por Maquiavel no início do capítulo, pois como faltavam coisas a Roma que não foram ordenadas pelo primeiro, Numa, seu sucessor, ordenou a religião para conduzir os romanos à obediência às leis sem a necessidade da violência nua. Essa complementaridade, no entanto, não esconde a diferença entre eles, haja vista que, segundo Maquiavel, seria forçoso reconhecer que Roma deve mais a Numa do que a Rômulo, porque

> onde há religião, facilmente se podem introduzir armas; e, onde houver armas, mas não houver religião, esta com dificuldade poderá ser introduzida. E vê-se que Rômulo, para ordenar o senado e para criar ordenações civis e militares não precisou da autoridade de Deus, mas Numa sim, e este *simulou* ter intimidade com uma Ninfa, que lhe aconselhava aquilo que ele deveria aconselhar ao povo: e tudo porque ele queria criar ordenações novas e inusitadas naquela cidade, mas desconfiava que sua autoridade não bastava (MAQUIAVEL, 2007a, p. 50, grifos nossos).

Nesse sentido, é mais fácil introduzir armas onde há religião porque, neste caso, as pessoas estão prontas a obedecer, porém é difícil introduzir religião onde há armas porque os cidadãos são indômitos, ferozes, portanto, rejeitam uma nova ordenação. Por isso, Numa, que desejava reduzir o povo à obediência sem o recurso à violência nua, se vinculou à autoridade religiosa a fim de fazer uso do temor da potência divina. Assim, embora distintas, a simulação de Numa e a ação de Rômulo se coadunam em um mesmo esforço de ordenar Roma e reduzir o povo à obediência, uma vez que, segundo Maquiavel, "nunca houve ordenador de *leis extraordinárias*, em povo nenhum, que não recorresse a Deus; porque de outra maneira elas não seriam aceitas" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 50). A religião, portanto, não é apenas modo de obrigar o povo ao respeito às leis instituídas, mas também uma forma de empreender a reordenação da república, haja vista que, para ordenar novas leis, o ordenador se vale dela para que os cidadãos deem assentimento a uma nova configuração da cidade.

Aqui, o capítulo I,11 começa a se relacionar mais intimamente ao capítulo I,9, visto que a religião se vincula ao movimento de ordenação da república e, por conseguinte, à função do ordenador. Além disso, novamente a ação do ordenador se opõe à dinâmica do conflito, haja vista que, segundo Maquiavel, ao se considerar as ordenações religiosas de Roma, "a religião introduzida por Numa foi uma das principais razões da *felicidade* daquela cidade, pois ensejou boas *ordenações*; as boas ordenações trazem *boa fortuna*; e da boa fortuna nasceram os *bons êxitos das empresas*" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 51, grifos nossos). Mais uma vez, as considerações de Maquiavel se colocam em profundo contraste com as conclusões anteriores acerca do conflito nos primeiros capítulos dos *Discorsi*, sobretudo com

o encadeamento de efeitos do capítulo I,4, o qual afirmava que a desunião entre povo e grandes produziu boas leis e ordenações. Com efeito, o encadeamento de efeitos do capítulo I,11 contradiz a *virtù* dos conflitos romanos, uma vez que as boas consequências para a cidade teriam se originado da religião, e não dos tumultos.

Entretanto, é preciso olhar o texto mais atentamente a fim de não perder seu fio de sentido, pois embora conflito e religião tenham ensejado leis e ordenações, ou seja, embora as duas sejam movimentos de reordenação, seus efeitos são diversos. Segundo o título do capítulo I,4, a dinâmica conflitiva estava associada à liberdade e potência de Roma, e o encadeamento desse capítulo, por sua vez, afirmava que a desunião originava a boa educação e os bons exemplos de *virtù*. No capítulo I,11, em contrapartida, a religião está vinculada à felicidade de Roma e ao êxito das empresas, e não à liberdade, tampouco à potência ou mesmo à *virtù*. Logo, embora ambos sejam movimentos de reordenação, seus efeitos são diversos.

De fato, os exemplos retomados por Maquiavel ao longo do capítulo I,11 mostram que a religião era utilizada como forma de refrear o povo, portanto, ela se configura como autoridade simbólica dos grandes para reduzir o povo à obediência. Ainda, ela se revela uma forma mais influente de impor a necessidade aos populares e refreá-los de ações extraordinárias do que a estrutura legal da república, uma vez que ela se vale de todo um conjunto simbólico que se mostra mais persuasivo do que simplesmente as leis, a saber, a potência de Deus. Desse modo, na medida em que a religião refreia o povo, ela se revela não apenas um instrumento do ordenador, mas também uma forma de sustentação da república, haja vista que, segundo Maquiavel, "onde falta o temor a Deus, é preciso que o reino arruíne-se ou que seja mantido pelo temor de um príncipe que supra a falta da religião. E como os príncipes têm vida curta, o reino só poderá desaparecer logo, ao desaparecer a *virtù* dele" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 51). Tanto o príncipe quanto a religião exercem autoridade sobre os cidadãos para reduzi-los à obediência e, assim manter o estado. No entanto, o príncipe tem vida curta se comparada à do corpo social, por isso, quando ele morre não há mais uma autoridade para sustentar o estado a não ser que outro de igual *virtù* assuma seu lugar, algo que depende do acaso. A religião, em contrapartida, é uma estrutura que não depende de um único ator, pois se constitui como aparato simbólico de crenças e costumes comum a todos os cidadãos da república e, por conseguinte, é sustentada por muitos ao longo do tempo. Assim, diferentemente do príncipe, a religião pode durar e sustentar o estado por muitos anos, por isso, segundo Maquiavel, "a salvação de uma república ou dum reino, portanto, não está em

ter um príncipe que governe com prudência, mas em ter um que ordene tudo de tal modo que, morto embora, tudo se mantenha" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 52). A religião, portanto, supre a curta duração da vida do príncipe, sem a autoridade do qual a república se extinguiria. Logo, ao refrear o povo, a religião, por um lado, o torna sustentáculo do estado, pois, para durar, a ordenação precisa se apoiar sobre muitos, e por outro ela permite que os grandes reordenem a república segundo seus interesses em oposição aos populares.

Assim, sob a perspectiva dos grandes, a religião se revela um modo central para se sustentar a república, pois ao reduzir o povo à obediência ela opera a passagem do ato extraordinário da fundação para a manutenção da ordenação ao longo do tempo. Esse duplo papel da religião é assinalado por Maquiavel já no início do capítulo I,12, no qual o florentino trata da duração do estado em relação à corrupção:

> os príncipes ou as repúblicas que queiram manter-se incorruptos devem, acima de tudo, manter incorruptas as cerimônias de sua religião e venerá-las sempre; porque não pode haver maior indício da ruína de um estado do que o desprezo pelo culto divino. Isso é fácil de entender, desde que se conheça em que se fundamenta a religião em que se nasceu; porque o fundamento da vida de toda religião assenta em alguma ordenação principal (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 52-3).

A corrupção de um estado é diretamente proporcional à corrupção de sua religião, ou seja, uma república se corrompe na mesma medida que sua religião. Dessa forma, ao abordar a duração do corpo social, Maquiavel enfim se volta ao problema da corrupção, da passagem do tempo que desgasta os fundamentos iniciais de uma cidade até degenerá-la. Contra essa ação corrosiva do tempo, a religião é uma forma de evitar a corrupção porque ela evita que os cidadãos incorram em comportamentos contrários à civilidade que mantêm a cidade coesa. Nesse sentido, para se manter o estado incorrupto é necessário manter a religião incorrupta, e para isso é necessário observar seus princípios, os fundamentos que comandam seus ritos e cerimônias. A religião romana, por exemplo, segundo Maquiavel, "fundamentava-se nas respostas dos oráculos e na seita dos adivinhos e dos arúspices: todas as outras cerimônias, sacrifícios e ritos decorriam disso, pois todos acreditavam que o mesmo Deus que podia predizer um bom ou um mau futuro podia também concedê-lo" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 53). Assim, a religião romana se fundava nas predições dos oráculos, em adivinhações feitas por sacerdotes a respeito da sorte e do futuro. Todavia, segundo Maquiavel, esses preceitos, respeitados nos princípios da religião, passaram a ser ignorados, porque os oráculos "começaram a falar de acordo com o que queriam os poderosos, e como tal falsidade foi descoberta pelos povos, os homens se tornaram incrédulos e propensos a perturbar todas as

boas ordens" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 53). Logo, quando os fundamentos da religião romana deixaram de ser observados, quando os oráculos passaram a servir ao interesse dos grandes e esse desvio foi descoberto pelo povo, os populares deixaram de acreditar na religião porque perceberam que, se seus fundamentos estavam corrompidos, todo a estrutura simbólica sobre a qual se assentava também estava.

No entanto, houve realmente um desvio dos fundamentos da religião romana? A perda de seu sentido originário? Como visto, a religião é um modo de reduzir a plebe à obediência pelo temor à Deus, logo, uma forma de autoridade simbólica que refreia os cidadãos pelo temor da potência divina. Entretanto, essa operação não se refere a um poder transcendente à sociedade e insondável que governa o destino dos indivíduos. Antes, é uma forma de refrear o povo à obediência sem o recurso à violência nua, por conseguinte, uma relação entre as pessoas e suas representações. No capítulo I,11, Maquiavel já mencionara que Numa havia *simulado* intimidade com uma Ninfa para reordenar a cidade, ou seja, ele fingiu proximidade com uma divindade e apareceu aos olhos da plebe como vinculado a ela. Nesse sentido, importa menos a verdade ou falsidade da religião do que o modo como ela aparece aos cidadãos para fazê-los acreditar e coagi-los à obediência, por isso Maquiavel aconselha que "todas as coisas que surjam em favor da religião, *ainda que sejam julgadas falsas*, devem ser por ele [o príncipe] favorecidas e estimuladas; e tanto mais devem fazê-lo quanto mais prudentes e mais conhecedores forem das coisas naturais" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 53, grifos nossos). Enquanto autoridade simbólica, o que está em jogo na religião é fazer as pessoas acreditarem que a autoridade divina influencia em suas vidas, por isso, os príncipes e ordenadores devem simular quando fazem uso dos modos religiosos para se vincularem à autoridade simbólica e levar os cidadãos ao assentimento, à crença que a potência divina comanda suas vidas. A religião romana, portanto, perdeu seu efeito não pela falsidade intrínseca de seus fundamentos que teriam sido revelados, e sim porque percebeu-se que ela operava apenas a serviço dos grandes, de modo que ela apareceu, por fim, como mero instrumento de poder dos poderosos.

Assim, a religião é um modo de ação para reduzir o povo à obediência, e nessa medida, um modo de ação, e não apenas um mero esquema de representação das crenças de um coletivo, um conjunto de leis e condutas rígido. A simulação revela a ação dos grandes para a promoção do assentimento e da credibilidade dos sujeitos, portanto, a modulação da religião a fim de alcançar o efeito desejado, como mostram os dois exemplos discorridos por Maquiavel no capítulo I,14, intitulado: "Os romanos interpretavam os auspícios segundo a

necessidade e demonstravam observar com prudência a religião, quando forçados, não a observavam; e, se alguém, temerariamente, a desprezava, era punido". No título do capítulo, o florentino já assinala o uso da religião segundo a necessidade, ou seja, a ação empreendida pelos grandes com vistas a seus fins, mesmo que para isso tivessem que contrariar seus fundamentos. Entretanto, se o fizessem, eles deveriam mostrar reverência à ela, sob risco de não alcançarem o efeito desejado, como mostra o exemplo discorrido por Maquiavel a respeito da guerra. Segundo o autor, antes dos combates contra seus inimigos, os romanos faziam predições com certos oráculos chamados pulários, os quais possuíam galos que eram consultados,

> e, se os galos bicavam a comida, era bom o augúrio para o combate; se não a bicavam, abstinham-se de combater. No entanto, quando a razão lhes mostrava que uma coisa devia ser feita, mesmo que os auspícios fossem contrários, faziam-na de qualquer maneira, mas *apresentando-a* com termos e modos hábeis para não darem a impressão de que a faziam desprezando a religião (MAQUIAVEL, 2007a, p. 60, grifos nossos).

Logo, os romanos recorriam à religião antes das batalhas e consultavam os auspícios, porém os comandantes não se restringiam a ela para agir, isto é, a religião era um modo utilizado em favor de seus desígnios, não a norma pela qual se conduziam. Isso, no entanto, não significava ignorá-la, ou seja, desrespeitar publicamente seus fundamentos, pois esse desprezo acarretaria a perda de assentimento de seus exércitos. Nesse sentido, os comandantes dissimulavam suas ações, apresentavam-se como se reverenciassem a religião acima de tudo e se conduzissem por ela, e assim, simulavam o respeito aos preceitos para atingir seus objetivos, como mostra o exemplo de Papírio.

Quando os romanos travavam guerra contra os samnitas, após muitas batalhas, estes estavam praticamente derrotados, e assim, o cônsul Papírio, considerando a vitória certa e desejando empreender um último ataque para eliminar os inimigos, ordenou aos pulários que consultassem os galos. Estes, no entanto, não bicavam os alimentos, mas, "como o principal dos pulários visse a grande disposição do exército para combater e a certeza que havia no capitão e em todos os soldados de que venceriam, para não privar o exército da boa ocasião de bem combater, disse ao cônsul como os auspícios eram bons" (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 60-1). Papírio, então, começou a ordenar as tropas para o ataque, mas os pulários que haviam presenciado a consulta aos galos contaram a alguns soldados que as aves não haviam bicado, e estes relataram o ocorrido a Espúrio Papírio, sobrinho do cônsul, o qual, por sua vez, o relatou ao tio. O cônsul, porém, disse que a batalha deveria prosseguir porque, segundo lhe fora informado, os augúrios eram bons e, caso o pulário tivesse mentido, o prejuízo recairia

sobre ele, e não sobre o exército, e "para que o efeito correspondesse ao prognóstico, ordenou aos lugares-tenentes que pusessem os pulários na primeira linha de combate" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 61). Desse modo, quando o exército avançava para a batalha, um soldado romano, por acidente, atirou um dardo no principal pulário (aquele que havia mentido sobre os galos) e o matou, e assim, Papírio disse que tudo corria bem e com o favor dos deuses, pois com a morte do pulário a mentira fora extirpada e a ira dos deuses, aplacada, de modo que, segundo Maquiavel, Papírio, "*por saber acomodar suas intenções aos auspícios*, tomou a decisão de combater sem que o exército se apercebesse de que em algum ponto ele negligenciara as ordenações de sua religião" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 61, grifos nossos). O comandante romano, portanto, não se guiava cegamente pelas predições dos oráculos, como se devesse obedecer necessariamente aos desígnios de uma providência, mas ele tampouco desrespeitava a religião romana sob os olhos de seus comandados, pois sabia da influência dela sobre os exércitos. Assim, Papírio percebeu que a mentira do pulário poderia enfraquecer o ânimo dos soldados, porém, como a vitória era certa e era necessário batalhar, ele dissimulou desconhecer a mentira e atribuiu qualquer consequência nociva ao próprio pulário, e após comandar que o exército atacasse os samnitas, tomou as providências para o oráculo perecer de acordo com suas palavras, o que confirmaria aos soldados que os deuses haviam previsto a vitória romana. O cônsul, então, agiu segundo a necessidade da guerra, mas ele o fez mostrando reverência à religião, ou seja, ele dissimulou sua intenção e apareceu aos olhos do exército como vinculado à autoridade divina.

O contrário ocorreu a Ápio Pulcro, o segundo caso narrado por Maquiavel no capítulo I,14. Durante a primeira guerra púnica, os romanos combatiam o exército cartaginês na Sicília, e Ápio, desejando atacar os inimigos, mandou consultar os pulários. Contudo, assim como no caso anterior, os galos não bicavam a comida, e Ápio, contrariado, mandou jogar as aves ao mar com as seguintes palavras: "vejamos se querem beber". Ele, então, decidiu travar batalha com os cartagineses e perdeu, e por isso, segundo Maquiavel,

> ele foi condenado em Roma, e Papírio foi honrado, não tanto por ter este vencido e aquele perdido, mas porque diante dos auspícios este se conduziu com prudência e aquele com temeridade. E a outro fim não tendia este modo de ler os auspícios, senão de levar os soldados a combater com *confiança*: confiança da qual quase sempre nasce a vitória (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 61-2, grifos nossos).

Assim, a diferença da conduta de Papírio para a de Ápio é clara para Maquiavel, visto que ambos desejavam guerrear segundo a necessidade que se apresentava, porém apenas o primeiro apresentou respeito pela religião romana e soube dissimular suas intenções de acordo

com elaa. Ápio, em contrapartida, desprezou a religião abertamente e, assim, produziu o efeito oposto, a saber, retirou a confiança de seus subordinados, os quais acreditavam no mau presságio previsto pelos galos.

Nesse sentido, ao discorrer sobre esses dois exemplos, Maquiavel ilustra o núcleo do funcionamento da religião romana, pois tanto para reduzir à obediência quanto para encorajar os soldados ela mobilizava afetos no povo. No primeiro caso, trata-se do medo, pois a plebe temia a potência divina e os castigos que poderiam se abater sobre ela caso não obedecesse a autoridade religiosa. Já na guerra a religião era uma forma de infundir confiança e coragem nos soldados, pois, pelas predições dos pulários, eles acreditavam que os deuses estavam ao lado deles e que a vitória era certa porque fora prevista. Assim, Maquiavel reconhece o papel fundamental da religião romana na sustentação da república porque ela era utilizada tanto para a política de expansão e conquista quanto para promover a obediência às leis e coibir ações que colocassem a estabilidade da república em risco.

No entanto, como afirmar que a religião sustentava a República Romana se Maquiavel atribuíra esse papel ao povo, o qual era o fundamento tanto da política de expansão e conquista quanto da confrontação pública das ambições dos grandes? Haveria, então, dois elementos de sustentação no regime, e, em caso afirmativo, como esses elementos poderiam coexistir se eles são, em princípio, antagônicos, visto que a autoridade do povo ocasiona tumultos contra os grandes, ao passo que a religião promove a obediência civil?

As ambiguidades do discurso maquiaveliano, mais uma vez, desconcertam o leitor e jogam dúvidas sobre as respostas erigidas anteriormente. Contudo, essas incongruências não são senão efeitos da ambiguidade da desunião que ordena o discurso, ou seja, da cisão do corpo social, a qual enseja uma concepção da política baseada no conflito, no embate entre desejos inconciliáveis, entre potências diversas. Esse é o fio que Maquiavel busca retraçar, pois, de um lado, o povo se opõe aos grandes por meio de seus tumultos e participa da guerra porque integra os exércitos, e assim, promove a liberdade e sustenta a ordenação livre. Por outro, os grandes refreiam os modos extraordinários do povo por meio da religião e os forçam a seguir seus desígnios ao mesmo tempo em que encorajam os exércitos para empreender conquistas que satisfaçam seu desejo de dominar. Nesse sentido, ao afirmar que tanto o povo quanto a religião eram fundamentos de Roma, Maquiavel aponta para a desunião, para a ação de cada um dos agentes políticos em sua oposição ao outro, como pode ser visto no capítulo I,13.

Neste capítulo, Maquiavel se volta a casos específicos dos usos da religião em Roma, a saber, como eles a utilizavam para reordenar a cidade, executar empresas e acabar com tumultos: "De como os romanos utilizavam a religião para reordenar a cidade, realizar suas empresas e debelar os tumultos". De início, a referência à reordenação e aos tumultos salta aos olhos, pois a religião e o conflito seriam colocados frente a frente pelo florentino pela primeira vez enquanto dinâmicas opostas. Entretanto, como o uso da religião na guerra é igualmente central, preferimos deixar de lado os dois primeiros eventos discorridos por Maquiavel neste capítulo e nos concentrarmos no terceiro, porque neste caso o florentino aborda todos os elementos enunciados no título do capítulo e mostra a utilização dessa instituição em meio ao conflito.

Segundo Maquiavel (2007a, p. 58), havia em Roma muitos tumultos por conta de uma lei proposta pelo tribuno Terentilo, a qual instituía cinco cidadãos para examinar o poder dos cônsules e limitá-los, o que irritou a nobreza porque ela teria sua autoridade limitada.[19] Os nobres, então, se valeram da religião de dois modos. Primeiro, mandaram consultar os livros sibilinos, os quais anunciaram que, devido às "*sedições civis* (*la civile sedizione*), era iminente naquele ano o perigo de a cidade perder a liberdade; ainda que desmascarada pelos tribunos, essa previsão criou tanto *terror* na plebe que *arrefeceu seu ânimo* para segui-los [os tribunos]" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 58, grifos nossos). Os nobres, porém, ainda tiveram outra ocasião para usar a religião a seu favor, porque quando Ápio Herdônio ocupou o Capitólio com uma multidão, os senadores temeram que os équos e os volscos aproveitassem a ocasião para assaltar Roma. Os tribunos, no entanto, insistiam na necessidade da lei Terentila e denunciavam que o ataque ao Capitólio e à cidade era falso, até que, em meio a tais disputas, saiu do senado Públio Rubério,

> cidadão severo e de autoridade, que, com palavras em parte amorosas, em parte ameaçadoras, mostrando à plebe os perigos que a cidade corria e dizendo *que era intempestiva aquela sua reivindicação*, obrigou-a a jurar que não se afastaria da vontade do cônsul, e a plebe, obediente, recuperou o Capitólio pela força. Mas, como o cônsul Públio Valério morreu em tal expugnação, Tito Quíncio foi feito cônsul logo a seguir; este, *para não deixar a plebe descansar, nem dar-lhe tempo de pensar na lei Terentila*, ordenou-lhe que saísse de Roma para combater os volscos, dizendo que, como o povo fizera o juramento de não abandonar o cônsul, era obrigado a segui-lo (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 58-9, grifos nossos).

Os tribunos, porém, se opunham a essa ordem, pois eles defendiam que o juramento fora feito ao cônsul anterior. Todavia, ainda que expusessem suas razões e denunciassem as intenções

[19] Embora Maquiavel se refira aos acontecimentos ocasionados pela lei Terentila no capítulo I,13, ele discorre sobre o conteúdo dessa lei apenas no capítulo I,39. Cf. Maquiavel (2007a, pp. 122-3).

dos nobres, a plebe temia tanto o castigo divino por romper um juramento que estava mais inclinada a seguir o cônsul do que os tribunos. Por isso, para não perderem sua dignidade, os tribunos, segundo Maquiavel, "fizeram um acordo com o cônsul, segundo o qual lhe obedeceriam e, durante um ano, não se falaria em lei Terentila, enquanto os cônsules, por um ano não poderiam levar a plebe à guerra" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 59).

Esses episódios confirmam nossas suposições anteriores, pois os grandes se valeram da religião como forma de se contrapor ao povo e levar a cabo seus desígnios. Quando a lei foi proposta, a consulta aos livros sibilinos não tinha outro objetivo senão enfraquecer o ânimo da plebe em apoiar os tribunos que buscavam promulgar uma lei prejudicial à nobreza. Logo, em oposição ao movimento de instituição empreendido pelo povo, a nobreza fez uso da religião para reprimir o ímpeto da plebe e para manter seus privilégios. Assim, a religião se revela como instrumento de autoridade dos poderosos, haja vista que, segundo Lefort, "a exploração que os romanos faziam da religião revela a função que ela exercia na manutenção da dominação dos patrícios; a credulidade do povo, até então associada à sua bondade, se torna marca de sua sujeição" (LEFORT, 1972, p. 493, tradução nossa).[20] A religião não era o signo de um povo crédulo e bom, mas sim a representação simbólica utilizada pela nobreza para refrear a plebe e torná-la submissa. A religião, portanto, se insere na dinâmica do conflito enquanto modo que se opõe à potência popular e tenta refreá-la em prol do desejo de dominar dos grandes. Nesse sentido, é possível compreender por que Maquiavel atribui a manutenção da República Romana tanto à religião quanto ao povo, pois aquela é uma forma de controlar esse elemento de potência insurgente que é o desejo popular, de modo que ao reduzir à obediência, debelar tumultos, infundir ânimo nos exércitos e possibilitar a reordenação da cidade, a religião se apresenta como autoridade simbólica que, ao mesmo tempo, garante o controle interno da potência popular e assegura a política externa de conquista e expansão.

A investigação de Maquiavel, então, adquire camadas que a complexificam. Se antes o conflito entre grandes e povo fora colocado no centro de seu discurso, e se o povo fora reconhecido como elemento de potência e liberdade, isso não indicaria a primazia de sua ação. Antes, a dinâmica conflitiva implica que as ações de um agente se referem a outro, de modo que o exame da religião revela um meio de ação dos poderosos em sua oposição à plebe romana, modo este que reordenava o corpo social em seu proveito, debelava as insurreições

[20] "Puis, l'exploitation que les Romains faisaient de la religion révèle la fonction qu'elle jouait dans le maintien de la domination des patriciens ; la crédulité du peuple jusqu'alors associé à sa bonté devient marque de sont asservissement".

populares, promovia a expansão da república e, por conseguinte, satisfazia seu desejo de conquista. Igualmente, o exame do ordenador mostra que a disputa pela autoridade pública pode levar à concentração desta nas mãos de um, de modo que a ordenação e o estado passam pela ação deste ator. A questão, portanto, se complexifica, pois o corpo social é complexo e dinâmico, ele está sujeito a mudanças e transformações ao longo do tempo segundo a ação dos agentes políticos, ou seja, a variações que o engrandecem ou o corrompem segundo a relação entre os atores.

2.6 – CORRUPÇÃO E REORDENAÇÃO

Ao longo deste nosso segundo capítulo, ao retraçar a trilha de Maquiavel na busca de novos modos e ordenações, lançamos luz sobre como a ordenação do corpo social se institui por diferentes movimentos, seja pelos tumultos entre o povo e os grandes, seja pela ação do ordenador, pela religião, seja ainda pela guerra, a relação com outros corpos sociais que apresenta necessidades externas. A ordenação, portanto, é uma forma social e política, uma estrutura que organiza a dinâmica da cidade de acordo com os acontecimentos que sobrevêm a ela. Nessa medida, a ordenação se insere na duração e não é um todo estanque e acabado, mas uma construção sujeita a mudanças, tanto àquelas que a mantêm quanto àquelas que a arruínam, como a corrupção. Esse movimento de degeneração foi abordado por Maquiavel em alguns momentos dos primeiros capítulos dos *Discorsi* – como, por exemplo, a progressiva corrupção de Florença que levou ao surgimento de facções e autoridades privadas discutida nos capítulos I,7 e I,8, e também nos capítulos sobre a religião –, porém é apenas no arco dos capítulos I,16, I,17 e I,18 que o florentino começa a efetivamente discorrer sobre esse tema, uma vez que, enquanto movimento de desagregação social e política, de mudança que ocasiona a perda da vida livre, a corrupção é um dos fenômenos aos quais o corpo social está sujeito, e portanto, que exige uma ação, uma reordenação para que ele não se arruíne.

Desse modo, o que está em jogo para Maquiavel é a tentativa de manter a liberdade em face da corrupção, como o autor destaca no capítulo I,16, no qual ele começa a abordar esse fenômeno por meio da conquista e manutenção da liberdade após a vida em servidão, como enuncia o título do capítulo: “O povo, acostumado a viver sob a autoridade de um príncipe, se por algum acontecimento se torna livre, dificilmente mantém a liberdade”. De início, a vida sob um príncipe se coloca em radical oposição à vida livre, e a investigação assume uma dificuldade, pois o hábito de se viver sob a servidão parece oferecer desafios à

manutenção da liberdade recém-conquistada. Ademais, o título afirma que esta não foi conquistada de modo ordinário, mas sim graças a algum acontecimento, o que dificulta ainda mais a questão, uma vez que a vida livre não foi concedida pelo favor do príncipe e tampouco foi adquirida pelo desenrolar ordinário dos eventos. Assim, o título do capítulo já insere o leitor em meio às dificuldades da investigação de Maquiavel, as quais se centram, em um primeiro momento, no povo, visto que, segundo o autor,

> esse povo não é diferente de um animal bruto que, embora de natureza feroz e silvestre, tenha sido criado no cativeiro e na servidão, e que depois, ao ser solto em campo aberto, por não estar acostumado a alimentar-se e por não conhecer os lugares onde possa refugiar-se, torna-se presa do primeiro que queira aprisioná-lo de novo. O mesmo ocorre a um povo, que, *acostumado a viver submetido ao governo de outros, por não saber defender-se nem atacar nas lides públicas, por não conhecer os príncipes nem ser por eles conhecido*, logo se submete de novo ao jugo, que na maioria das vezes é mais pesado que o anterior que, pouco antes, ele se arrancara do pescoço (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 64-5, grifos nossos).

A analogia com o animal esclarece a diferença entre a vida sob a servidão e a vida livre, pois aquele que está sob o jugo de outro não se governa, isto é, não vive sob seu próprio arbítrio, visto que obedece e vive conforme a vontade de outrem. Embora de natureza selvagem e feroz, o animal criado em cativeiro não sabe como buscar comida ou abrigo quando em campo aberto porque, habituado ao cárcere, desconhece este modo de vida. Analogamente, o povo acostumado a viver sob a autoridade de um príncipe não sabe se governar sozinho, não está habituado a possuir autoridade própria para ordenar um modo de vida quando se torna livre e deve fazê-lo. Servidão e liberdade, portanto, são dois modos de vida distintos, ordenações diversas – principado e república – nas quais as relações entre os agentes políticos, bem como entre eles, as leis e as instituições, se organizam de forma diversa, pois na primeira a autoridade pública se concentra em um, ao passo que na segunda ela é compartilhada pelo corpo social. Nesse sentido, sob o jugo de um príncipe, sem possuir autoridade, sem saber governar-se por si próprio, sem saber defender-se e atacar publicamente seus inimigos, isto é, sem saber organiza-se politicamente para se defender e atacar quem ameace a liberdade, o povo se torna presa do primeiro que deseje lhe submeter.

Assim, ao distinguir radicalmente a vida servil da vida livre, Maquiavel assinala uma grande dificuldade para a manutenção da liberdade recém-conquistada, pois, ao contrário do que se imaginaria, o primeiro obstáculo não se encontra em algum agente que usurparia a liberdade – um príncipe, os grandes ou mesmo outro corpo social –, mas no próprio povo, o qual não sabe se governar e, portanto, não sabe manter a liberdade. Entretanto, o problema

dos adversários da vida livre não é desconsiderado pelo florentino, haja vista que, segundo ele,

> o estado que se torna livre angaria *partidários inimigos*, e não *partidários amigos*. Tornam-se partidários inimigos todos os que se prevalecem do *estado tirânico* (*stato tirannico*), cevando-se das riquezas do príncipe; esses, desaparecendo a possibilidade de tirarem proveito, não podem viver contentes e são forçados a tentar *resgatar a tirania*, para recuperarem *a autoridade* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 65, grifos nossos).

Com a mudança de estado e a derrocada do príncipe, aqueles que se colocavam ao lado deste para usufruir de suas riquezas perdem essa autoridade e, assim, tornam-se inimigos do estado livre. O estado tirânico, portanto, angaria partidários amigos porque o príncipe, que concentra autoridade em sua pessoa, ganha o favor daqueles que gozam de suas riquezas, os quais desejam o retorno da ordenação anterior para se favorecerem da posição do príncipe. O contrário, no entanto, ocorre ao estado livre, haja vista que, segundo Maquiavel, ele não conquista partidários amigos porque "na vida livre concedem-se honrarias e prêmios por algumas razões honestas e determinadas, afora as quais não se premia nem se honra ninguém; e quando alguém tem as honras e as utilidades que acredita merecer, não confessa obrigações para com quem as concede" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 65). A ordenação livre, portanto, é o inverso da pessoalidade do principado. No primeiro caso, prêmios e honras são distribuídos somente àqueles que merecem, os quais, por reconhecerem seus méritos, não confessam obrigação ao estado. Em contrapartida, a formação de partidários (como visto pelos capítulos I,7 e I,8) está associada à reunião de indivíduos em torno de alguém que concentra autoridade em si, pois aqueles que o rodeiam o favorecem em vista de benefícios pessoais. Logo, o estado livre e o tirânico são antípodas, uma vez que a concentração de autoridade em alguém que ganha o favor de partidários pelas riquezas de que dispõe se opõe à partilha de autoridade, segundo a qual ninguém é obrigado a ninguém e nenhum está sujeito a outro, uma vez que as relações políticas não se fundam em favores.

Essas diferenças entre a ordenação livre e a tirânica parecem aprofundar ainda mais as distinções entre a vida sob um príncipe e a vida livre, de modo que nossa hipótese de que a vida em um determinado corpo social se configura como experiência singular parece ganhar força. Na quarta seção deste capítulo, ao tratarmos da distinção entre repúblicas aristocráticas e populares, sustentamos que a experiência política romana é radicalmente diversa da espartana e da veneziana porque em Roma o povo possuía autoridade para expressar seu humor extraordinariamente graças a seu número, força e a sua participação nos exércitos. Assim, o conflito, a desunião entre a plebe e o Senado, ordenou uma experiência singular da

liberdade que internamente recusava a opressão dos grandes e externamente empreendia uma política de conquista para se assegurar contra potências exteriores, experiência possível somente graças à autoridade da plebe, à expressão do desejo de não ser dominado. Logo, em Roma o desejo popular ordenou uma experiência em que as relações sociais e políticas não eram estruturadas pelo favor, ao contrário, se baseavam em uma utilidade da vida livre que, segundo Maquiavel, ninguém reconhece enquanto se beneficia dela, a saber, aquela que "consiste em poder cada um gozar livremente e sem temor das coisas que tem, em não duvidar da honra das mulheres e dos filhos, em não temer por si mesmo; porque ninguém jamais confessará obrigações para com alguém que não o ofenda" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 65). Na vida livre as pessoas podem gozar livremente de seus bens e assegurar a segurança de sua família, de seus entes e de si mesmas, porque não há o temor de que alguém os ofenda arbitrariamente, de que outros as oprimam, como pretendem os grandes ou como ocorre sob um senhor. Logo, como defendemos, há um vínculo entre liberdade e desejo do povo, visto que apenas pela expressão desse humor é possível estabelecer uma ordenação e um modo de vida em que se recusa a opressão e a ofensa, em que, ao contrário da vida sob o domínio de um, o favor a outro não estrutura as relações sociais e políticas.

Nesse sentido, a diferença entre liberdade e servidão, entre república e principado, parece se erigir não apenas em uma distinção, mas em uma absoluta incompatibilidade, ideia reforçada pela solução proposta por Maquiavel para se manter o estado livre recém ordenado. Com efeito, devido às diferenças entre a ordenação livre e o modo de vida de que gozavam os partidários do príncipe, baseado no favor a este, o florentino não hesita em recomendar medidas extremas para refreá-los a fim de se manter o estado livre, visto que, segundo ele,

> para se remediarem esses inconvenientes e as *desordens* que as dificuldades acima citadas trariam consigo, não existe remédio mais poderoso, mais válido, mais seguro e mais necessário que matar os filhos de Bruto: estes, como mostra a história, só foram induzidos, com outros jovens romanos, a conjurar contra a pátria porque com os cônsules *não podiam auferir as vantagens ilícitas* (*non si potevano valere straordinariamente*) que auferiam com os reis; desse modo, a liberdade daquele povo parecia ter-se tornado servidão para eles (MAQUIAVEL, 2007a, p. 66, grifos nossos).

Os partidários inimigos causam desordens justamente porque seu modo de vida – o favor do tirano – não pode mais ser usufruído do mesmo modo sob a ordenação livre. Como mostra o caso romano, os filhos de Bruto, acostumados com os favores e vantagens que recebiam dos Tarquínios, não podiam suportar a igualdade comum a que foram reduzidos, por isso eles tramaram o retorno dos antigos reis para que voltassem a se favorecer sob a autoridade deles

(TITO LÍVIO, 1989, pp. 108-12). Assim, há um descompasso entre a nova ordenação e a antiga que cria confusões e ameaça o estado nascente, visto que aqueles que recebiam vantagens do estado anterior são inimigos da nova ordenação e tentarão restabelecer o príncipe a sua posição para se valerem das vantagens que não podem gozar na vida livre. Desse modo, para se manter a vida livre, são necessários meios extraordinários a fim de se eliminar as fontes da antiga servidão, pois, caso contrário, o estado será reduzido novamente ao principado.

Logo, apesar das dificuldades iniciais, Maquiavel chega à formulação de uma resposta ao problema da manutenção da liberdade recém-conquistada. Em um primeiro momento, a impossibilidade de se apoiar no povo para manter o estado, visto que ele está acostumado à servidão, aponta para a necessidade de eliminar as fontes da servidão, pois os partidários do príncipe não se contentam com a perda de sua autoridade e tentam reduzir o estado à condição anterior para usufruírem dos benefícios de outrora. Assim, a passagem extraordinária da servidão à liberdade exige meios igualmente extraordinários para se manter a vida livre, como em Roma, na qual a vida livre só pôde florescer após a expulsão dos Tarquínios e a eliminação dos filhos de Bruto.

Entretanto, neste momento, o discurso maquiaveliano opera um desvio. Desde o início do capítulo, o autor distinguira a vida sob um príncipe e a vida livre, e se propusera a discorrer sobre as dificuldades da manutenção dessa última. Ademais, o próprio exemplo retomado por Maquiavel – a execução dos filhos de Bruto após a expulsão dos Tarquínios, portanto, a reordenação romana, a qual trilhou a liberdade – nos levava a considerar que o autor discorresse sobre a passagem do principado à república. Contudo, ao abordar o tema da eliminação dos partidários da ordenação anterior, Maquiavel não se restringe aos modos de manter a liberdade, mas se dedica também a como manter o principado, pois, segundo ele,

> verdade é que considero infelizes os príncipes que, para *assegurarem o seu estado*, precisam valer-se de *meios extraordinários*, visto terem por *inimigos uma multidão*: porque quem tem por inimigo os poucos consegue segurança com facilidade e sem muitos escândalos; mas quem tem o povo todo (*l'universale*) por inimigo nunca estará seguro; e, quanto mais crueldade usar, mais fraco se tornará seu principado. De tal sorte que o maior remédio é procurar angariar a amizade do povo (MAQUIAVEL, 2007a, p. 66, grifos nossos).

Assim, inversamente à passagem da servidão à liberdade, a ordenação de um principado não pressupõe simplesmente a eliminação dos partidários da ordenação livre, visto que ela exige a amizade de alguém que sustente o estado. Situado em meio ao conflito entre os grandes e o povo, o príncipe deve observar qual dos dois poderia melhor assegurar seu estado e, dentre

eles, Maquiavel assinala que a melhor opção seria tomar o povo por amigo, visto que ele é a multidão (*l'universale*), seu número lhe dá força e potência, de modo que, o príncipe nunca estará seguro enquanto o tiver por inimigo. Os grandes, em contrapartida, são poucos, por isso, caso ameacem o príncipe, qualquer modo extraordinário utilizado contra eles – a eliminação, por exemplo – causará efeitos menos nocivos do que se usados contra o povo, o que torna esse último, de fato, a melhor opção para se sustentar o principado.[21] Logo, paradoxalmente, o príncipe que usurpa a liberdade deve assentar seu estado sobre o povo.

A inversão de Maquiavel, então, nos desconcerta, não apenas porque o autor passa a tratar da passagem da república ao principado – portanto, da perda da liberdade –, mas também porque essa mudança não é simétrica àquela da servidão à vida livre. Ao contrário da conquista da liberdade, que não pode se fundar na amizade do povo, haja vista que, habituado ao jugo de um príncipe, ele não reconhece a utilidade da vida livre e não sabe se governar por si, no caso da passagem ao principado, o povo se torna fundamental para a manutenção do estado do príncipe, pois, sem a amizade da multidão, ele não pode se assegurar. Assim, por que o povo sustentaria um príncipe, que lhe acarreta a servidão, mas não defenderia a liberdade recém-conquistada se seu desejo o vincula à liberdade? Por que ele pode sustentar um principado, mas não a vida livre recém-ordenada? Seu desejo não recusaria qualquer tipo de dominação e, por conseguinte, aquela do príncipe?

Ocorre que, se por um lado Maquiavel passa a descrever como o príncipe assegura seu estado, por outro ele continua a discorrer sobre o fenômeno da corrupção, haja vista que a vida sob um príncipe, no início do capítulo, é a mesma situação deste momento, ou seja, quando o governante circunscreve o povo para ele que sustente seu principado. Nessa medida, a ascensão do príncipe e a corrupção da vida livre são dinâmicas correlatas, pois a manutenção do principado implica a submissão do desejo do povo a um senhor. Com efeito, Maquiavel assinala que, se o príncipe deseja angariar a amizade dos populares, ele deve se atentar a seus desejos:

[21] Ao discorrer sobre a ascensão de um indivíduo privado elevado à posição de príncipe por seus concidadãos (povo ou grandes) graças a uma *astúcia afortunada* no capítulo nove d'*O príncipe*, Maquiavel chega à mesma conclusão: "Além disso, não se pode satisfazer honestamente aos grandes sem injúrias aos outros, mas ao povo sim, porque seus fins são mais honestos do que o dos grandes, *visto que estes querem oprimir, enquanto aqueles querem não ser oprimidos*. Além disso, jamais pode um príncipe assegurar-se contra a inimizade do povo, *porque são muitos*; no entanto, pode se assegurar contra os grandes, *porque são poucos*. O pior que um príncipe pode esperar de um povo é ser abandonado por ele; *mas dos grandes, quando inimigos, deve temer não só ser abandonado, como também que o ataquem*" (MAQUIAVEL, 2010b, p. 46, grifos nossos).

> o príncipe, portanto, que queira conquistar um povo que lhe seja inimigo – em se tratando dos príncipes que tenham se tornado tiranos em sua pátria –, deve examinar primeiro o que o povo deseja; verá então que ele sempre deseja duas coisas: uma é vingar-se dos que lhe acarretam a servidão, e outra é recobrar a liberdade. O primeiro desejo pode ser satisfeito no todo; o segundo, em parte (MAQUIAVEL, 2007a, p. 67).

Mais honesto do que o desejo dos grandes, nem por isso o humor do povo é menos feroz a quem lhe acarreta a servidão.[22] Ao contrário, na medida em que está vinculado à liberdade, a perda desta revolta o povo e o mobiliza a se vingar do responsável por sua servidão a fim de reavê-la. Assim, para não se arruinar, o príncipe deve observar esses dois desejos e, ainda que não possa satisfazê-los completamente – visto que o retorno à liberdade implicaria a destituição do principado –, ele pode contentá-los parcialmente, como Maquiavel mostra ao retomar o exemplo de Clearco.

Clearco, tirano de Heracleia, encontrava-se no exílio enquanto ocorriam grandes tumultos entre o povo e os grandes que não se encaminhavam para nenhuma solução. Os poderosos, então, sem conseguir reprimir os populares e temendo perder sua autoridade, para manterem sua posição e subjugar o povo, conspiraram com Clearco e o fizeram príncipe de Heracleia. Essa reordenação, no entanto, não apaziguou os ânimos da cidade, pois o povo perdera a liberdade enquanto os grandes ameaçavam Clearco. Este, então,

> *encontrando-se entre a insolência dos optimates*, que ele não conseguia de modo algum contentar nem corrigir, *e a raiva do povo*, que não podia suportar a perda da liberdade, decidiu de um só golpe livrar-se do incômodo causado pelos grandes e angariar a simpatia do povo. E, assim, aproveitando a ocasião oportuna, aniquilou todos os optimates, para extrema satisfação do povo (MAQUIAVEL, 2007a, p. 67, grifos nossos).

Assim, Clearco assegurou seu estado de um só golpe porque, ao eliminar os grandes, ele não apenas se livrou da insolência deles e, por conseguinte, da ameaça que traziam a sua posição, mas também ganhou a amizade do povo porque este enxergara nos poderosos a causa de sua servidão. Nesse sentido, ao se colocar ao lado do povo e eliminar os grandes, o intento de Clearco foi efetivo porque ele dissimulou a dominação que impunha pela sua posição de príncipe, de modo que, satisfeito o desejo de vingança do povo, este passou a sustentar o principado de Clearco.

---

[22] Com efeito, Maquiavel destaca n'*O príncipe* como o apego à liberdade é extremamente forte: "Quem se torna senhor de uma cidade habituada a viver livre e não a destrói pode esperar ser destruído por ela, porque ela sempre tem por refúgio, na rebelião, o nome da liberdade e suas antigas ordenações, que nem o passar do tempo nem os benefícios jamais farão esquecer" (MAQUIAVEL, 2010b, p. 24).

Entretanto, se por um lado esse caso mostra que o príncipe pode ganhar a amizade do povo, por outro ele revela a incontornável diferença entre liberdade e servidão, haja vista que, justamente por ter assegurado sua posição, Clearco não poderia satisfazer completamente ao segundo desejo do povo, a saber, recobrar a liberdade perdida. Com efeito, como o príncipe poderia restitui-la? A liberdade não pode ser concedida por um senhor, por um superior, visto que, segundo Lefort, "a única coisa que ele [o príncipe] não pode oferecer a seus súditos é a liberdade. Além disso, se quisesse, como poderia fazê-lo? A liberdade não se concede; o Senado romano não a doou ao povo" (LEFORT, 1992, p. 170, tradução nossa).[23] A liberdade não pode ser oferecida, ela deve ser conquistada pela ação do povo, pois é efeito da expressão de seu desejo no conflito com os grandes, como no caso da criação do Tribunato da plebe, da acusação de Coriolano, dentre outros. Assim, a vida livre ainda se distingue da servidão – a distinção que parece guiar o capítulo –, pois a vida sob um príncipe é absolutamente diversa da ordenação livre, na qual o povo não se submente à autoridade de ninguém. Na primeira, ainda que o povo seja um agente fundamental para a ordenação – visto que ele é elemento de potência ao qual o príncipe deve recorrer para se assegurar – a autoridade pública se concentra em um senhor e a ordenação passa, primordialmente, por ele. Em contrapartida, na segunda a autoridade é compartilhada pelo corpo social, de modo que a plebe pode expressar seu desejo de não ser dominada e refrear os grandes sem estar vinculada a um senhor.

Nesse sentido, o desvio de Maquiavel pelo principado pode causar estranhamento, porém ele não abalaria a distinção entre servidão e liberdade que parece guiar o capítulo. Pelo contrário, na medida em que o príncipe assegura sua posição e consolida a ordenação principesca, ele não poderia restituir a liberdade ao povo. Maquiavel, porém, assinalara que o príncipe pode satisfazer *em parte* ao segundo desejo do povo, o de reaver a liberdade. Nesse caso, uma vez que se trata de se apoiar no povo, o príncipe deve se voltar novamente aos desejos dele e examina-los, pois ao fazê-lo, segundo Maquiavel, ele "descobrirá que uma pequena parte deles deseja ser livre para comandar, mas todos os outros, que são *infinitos*, desejam a liberdade para viverem com segurança" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 67, grifos nossos). Eliminados os grandes, a desunião se reinsere no seio do próprio povo, pois a cisão do corpo social volta a diferenciar os agentes entre aqueles que querem dominar e aqueles que não querem ser dominados – como discorremos em nosso primeiro capítulo. Logo, ao estruturar o

[23] "La seule chose qu'il [le prince] ne peut pas offrir à ses sujets, c'est la liberté. D'ailleurs, le voudrait-il, comment le pourrait-il ? La liberté ne s'octroie pas ; le Sénat romain n'en a pas fait don au peuple".

corpo social, a desunião possibilita uma nova ordenação deste, e assim, o príncipe pode reordenar seu estado a fim de angariar a amizade do povo, pois, segundo Maquiavel,

> em todas as repúblicas, sejam elas ordenadas como forem, aos escalões de comando nunca chegam quarenta ou cinquenta cidadãos: e, como esse número é pequeno, é fácil obter segurança, seja eliminando-os, seja tornando-os partícipes de honras capazes de contentá-los em boa parte, segundo as suas condições. Os outros, aos quais basta viver em segurança, é fácil satisfazer, criando ordenações e leis que contemplem tanto o poder do príncipe quanto a segurança de todos (*universale*). E, sempre que assim se fizer, se o povo vir que, por nenhum acontecimento, tais leis serão violadas, o príncipe em breve começará a viver seguro e contente (MAQUIAVEL, 2007a, p. 68).

Reconfigurada a desunião, diferenciados os populares em povo e grandes, o príncipe deve se atentar aos desejos dos agentes. No caso dos grandes, como são poucos, é possível contentá-los com as honras, os cargos da cidade. Em contrapartida, na medida em que o povo deseja não ser dominado, deve-se ordenar leis que o protejam da dominação dos grandes e mesmo do próprio príncipe para que ele se sinta seguro, sustente o estado e não cause tumultos extraordinários. Logo, é possível ao príncipe satisfazer em parte ao desejo do povo de recobrar a liberdade por meio de leis que o protejam, pois estas se tornam o freio que garante a segurança do povo contra a opressão e, portanto, o apoio dele ao príncipe.

Aqui, no entanto, a inversão operada pelo discurso maquiaveliano desarticula o fio que aparentemente estruturava o capítulo, pois, embora o principado e a república se mantenham distintos, ao satisfazer em parte ao desejo do povo de recobrar a vida livre, o príncipe assegura certo gênero de liberdade. Sem dúvida, não se trata da liberdade de Roma, na qual o povo se manifestava extraordinariamente e exigia a reordenação da cidade para frear a dominação dos grandes, mas ao proteger o povo da opressão, o príncipe garante certa liberdade, certa vida civil sob o respeito da lei. Nesse sentido, segundo Lefort, ainda que não possa oferecer a liberdade,

> o príncipe pode evitar aparecer como um opressor e, portanto, evitar de se fazer odiar; ele pode tirar benefício da segurança que ele traz ao povo em oposição à ambição dos grandes; ele pode confiar a seus súditos a defesa da cidade em vez de desarmá-los, ao lhes dar, assim, o sentimento de ser quase-cidadãos; ele pode fingir agir segundo os princípios da moral e da religião, fazer crer em sua aparência – isto que é o essencial, visto que em um tal regime, todos têm os olhos fixos sobre ele e cada um está sob a dependência de sua pessoa e não daquela da lei (LEFORT, 1992, p. 170, tradução nossa).[24]

[24] "En revanche, le prince peut éviter, tout en commandant, d'apparaître comme un oppresseur, et donc éviter de se faire haïr ; il peut tirer bénéficie de la sécurité qu'il procure au petit peuple en tenant en bride l'ambition des grands ; il peut confier à ses sujets la défense de la cité au lieu de les désarmer, en leur donnant ainsi le sentiment

O príncipe, portanto, pode não oprimir o povo, pode se vincular a ele para não aparecer como vetor da dominação. Ao ganhar sua amizade, o governante dissimula a dominação de sua posição, mobiliza o desejo de não ser oprimido do povo em seu proveito ao protegê-lo dos grandes e, assim, o torna agente da sustentação de seu estado. Nesse sentido, o discurso maquiaveliano causa um estranhamento, pois o principado se assemelha à república, haja vista que o povo se constitui como fundamento do principado ao mesmo tempo em que lhe é assegurado certo gênero de liberdade. A vida livre e a vida sob um príncipe, liberdade e servidão começam a se confundir, e a distinção que parecia guiar o capítulo começa a se esvanecer.

Contudo, como não confundi-las na medida em que, nos dois casos, a ordenação se assenta no povo? Com efeito, se por um lado há uma radical diferença entre principado e república, entre a concentração de autoridade e a partilha desta, entre uma ordenação na qual o povo está sob um senhor e outra na qual ele se manifesta extraordinariamente sem estar vinculado a ninguém, por outro é irrecusável que em ambos os casos a ordenação se assenta no povo e em seu desejo de não ser dominado. Nesse sentido, o vínculo entre povo e liberdade é irrecusável, visto que, para o príncipe angariar seu apoio, deve satisfazer a esse humor ao menos em parte, caso contrário não conseguirá a amizade dos populares. A questão, portanto, é como esse desejo se expressa, ou seja, como Maquiavel colocara no título do capítulo, se o povo vive sob um príncipe ou se vive livremente. No primeiro caso, seu humor está vinculado a outro e, desse modo, começa a se corromper, pois age e se move em função dele, ou seja, em função da manutenção do principado, e não da recusa da dominação, como no segundo caso, no qual ele não se coloca sob a autoridade de um senhor e pode se expressar por si próprio e sustentar as leis e ordenações da república, e não o estado de um. Logo, a confusão entre república e principado não anula suas diferenças, mas suas semelhanças revelam mais do que parecia à primeira vista, pois sua aproximação mostra como o desejo do povo pode ser mobilizado para ordenações distintas e, em certo sentido, antagônicas. Assim, ao mostrar como o príncipe examina os humores do povo e o favorece com certa liberdade para que ele sustente seu governo, Maquiavel mostra o processo de corrupção do desejo do povo, pois neste caso ele não se governa mais por si próprio, visto que está sob um senhor, pelo qual se mobiliza e expressa seu desejo.

---

d'être des quasi-citoyens ; il peut feindre d'agir selon les principes de la morale et de la religion, faire croire à son apparence – ce qui est essentiel, puisque dans um tel régime tous ont les yeux fixés sur lui et que chacun est dans la dépendance de sa personne et non dans celle de la loi".

Essa dificuldade começa a ser explorada no capítulo I,17, pois, nesse caso, a corrupção não se restringe a uma parte do corpo social – aos partidários do estado tirânico –, mas já se espalhou de tal modo que chegou ao próprio povo: "Um povo corrompido que se tornou livre com enorme dificuldade se mantém livre". Entretanto, antes de tratar propriamente da corrupção dos populares, Maquiavel inicia a discussão pela retomada do caso romano para descrever a gradual contaminação do corpo social pela corrupção. De fato, segundo o autor, só foi possível reordenar o estado romano após a expulsão dos Tarquínios porque o grau de corrupção da cidade ainda não era elevado, de modo que

> era necessário que ou os reis desaparecessem em Roma, ou Roma em curtíssimo tempo se tornaria fraca e de nenhum valor; porque, considerando *o grau de corrupção* a que haviam chegado aqueles reis, a prosseguirem daquele modo por duas ou três sucessões, e se a corrupção que neles havia tivesse começado a se espalhar pelos membros, uma vez que estes estivessem também corrompidos, teria sido impossível *reformá-la (riformala*). Mas, perdida a cabeça quando o busto ainda estava íntegro, os membros puderam facilmente voltar a viver livres e ordenados (MAQUIAVEL, 2007a, p. 69, grifos nossos).

Considerando a corrupção a qual chegaram os Tarquínios, se eles não tivessem sido expulsos, seus modos corromperiam outros e essa degeneração se espalharia inevitavelmente pelo corpo social para o prejuízo da república. A corrupção, portanto, não se restringe a um ponto ou a um agente, pois ela não é um fenômeno estanque, mas um que se desenvolve e contamina o tecido social ao longo do tempo. Nesse sentido, Roma foi feliz por ter expulsado os reis Tarquínios antes que a corrupção deles se espalhasse por toda a cidade, caso contrário, seria impossível reordená-la. A imagem do corpo usada por Maquiavel é exemplar, visto que, ainda que se perca uma parte – no caso, a cabeça, que representa os reis –, ainda é possível reformar a cidade porque ela tem partes sãs, que podem se reestruturar em uma nova ordenação, uma nova configuração das relações políticas. Em contrapartida, se a cidade estiver inteiramente corrompida, parece impossível que ela se reordene, haja vista que, segundo Maquiavel,

> uma cidade corrompida que viva sob o domínio de um príncipe jamais poderá viver livre depois de morto o príncipe com toda a sua estirpe; aliás, é preciso que um príncipe elimine o outro: e *sem a criação de um novo senhor ela nunca se aquietará*, a não ser que a bondade de um, aliada à *virtù*, a mantenha livre (MAQUIAVEL, 2007a, p. 69, grifos nossos).

A cidade que esteve longo tempo sob o jugo de um príncipe corrompeu completamente sua liberdade e acostumou-se à servidão de um senhor, portanto, ela não sabe se governar por si própria. Assim, na ausência de um senhor ela se torna instável e fraca, sujeita a qualquer um que pretenda dominá-la, a menos que ela encontre um príncipe de *virtù* e bondade para mantê-

la e ordenar leis que protejam o povo. Desse modo, paradoxalmente, a conquista e a manutenção da liberdade parecem depender de um príncipe, alguém que concentre autoridade em si. Como Maquiavel indicara no capítulo anterior, o principado pode estabelecer certo gênero de vida livre, por isso seria possível que um ator tomasse autoridade para si – se tornasse príncipe da cidade –, reordenasse o corpo social e o colocasse no caminho da liberdade para que, posteriormente, ele se sustentasse por si próprio. Entretanto, *virtù* e bondade são qualidade que aparecem em um mesmo agente ao acaso, isto é, ao sabor da fortuna, por isso é difícil que apareça alguém com ambas para reordená-la, e ela pode nunca recobrar a liberdade perdida.

Desse modo, a corrupção do povo aparece como grande obstáculo à vida livre, pois, na medida em que ele é agente de potência e liberdade que sustenta a ordenação, quando se acostuma a viver sob um príncipe e se corrompe, a própria liberdade do corpo social parece perdida, como ocorreu em Roma. Com efeito, diferentemente dos tempos dos Tarquínios, na época do Império, após a corrupção do povo e a ascensão dos comandantes, a vida livre se perdeu e nunca mais foi retomada, haja vista que, segundo Maquiavel,

> expulsos os Tarquínios, logo foi possível ganhar e manter a liberdade; mas, morto César, morto Caio Calígula, morto Nero, extintos todos os césares, nunca mais se pôde não só manter como também dar princípio à liberdade. E tanta *diversidade de acontecimentos* numa mesma cidade ocorreu apenas porque, nos tempos dos Tarquínios, o povo romano ainda não estava corrompido, e nos últimos tempos, estava extremamente corrompido (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 69-70, grifos nossos).

Assim, mesmo Roma – exemplo de *virtù*, potência e liberdade – estava sujeita aos efeitos do tempo e se corrompeu, pois, diferentemente dos primeiros tempos, na época do Império ela não pôde nem ao menos conquistar a liberdade, quanto mais mantê-la. Essa diversidade de eventos se deve à diversidade de circunstâncias, ou seja, às transformações ocorridas na cidade ao longo do tempo, a qual não pôde mais sustentar a ordenação da república como outrora, pois a corrupção se espalhou pelo corpo social e chegou ao povo, degeneração a qual, segundo Maquiavel, "proveio da corrupção que a facções de Mário haviam inculcado no povo; César, que as comandava, pôde cegar a multidão, a tal ponto que ela não percebeu o jugo que por si mesma se punha sobre o pescoço" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 70). As facções de Mário corromperam o povo e o vincularam a ele a tal ponto que a plebe estava sob seu jugo e não se governava mais por si própria. Assim, quando César assumiu essas facções, ele pôde reunir a plebe sob sua autoridade e cegá-la para utilizá-la para seus fins particulares, ou seja, se tornar tirano de Roma. Logo, ao atraírem o povo para si por meio de suas facções, Mário e

César o vincularam a eles e o corromperam para ganhar seu apoio de tal modo que, enganado, o povo preferiu segui-los em vez de lutar por sua liberdade.

Nesse sentido, a liberdade só pode se manter na medida em que o povo se mantiver incorrupto, como demonstra o exemplo romano. Caso contrário, mesmo com acontecimentos que exijam uma reordenação, dificilmente o povo poderá sustentar a ordenação da república, visto que, habituado à autoridade de um senhor, ele não é capaz de sustentar a liberdade, como Maquiavel parece sugerir ao se voltar aos casos de Milão e Nápoles, haja vista que, segundo ele, "*nenhum acontecimento*, por mais *grave e violento* que fosse, poderia jamais tornar Milão ou Nápoles livres, por estarem seus membros totalmente corrompidos" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 70, grifos nossos). Por um lado, Maquiavel demarca o elevado grau de corrupção dessas cidades e a ausência de qualquer traço de liberdade, uma vez que mesmo um acidente grave e violento não poderia torná-las livres. Contudo, por outro, o florentino também assinala que os acontecimentos não são absolutos e não podem reformar uma cidade por si só, pois, dado o grau de corrupção de Milão e Nápoles, nem mesmo um acidente grave e violento poderia reformá-las. Roma, portanto, só se reordenou segundo os acontecimentos após a expulsão dos Tarquínios porque, naquele momento, o povo ainda não fora corrompido, visto que, segundo Maquiavel, "essa ausência de corrupção foi a razão de os infinitos tumultos ocorridos em Roma não terem prejudicado, mas, ao contrário, favorecido a república, visto que *a finalidade dos homens era boa*" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 70, grifos nossos). Enquanto a corrupção ainda não havia atingido o povo, o conflito romano e os tumultos promovidos pela plebe em sua disputa contra a nobreza não prejudicaram o corpo social porque seu desejo ainda estava de acordo com a liberdade, porém, depois, com a corrupção ocasionada pelas facções de Mário e de César, os tumultos – assim como outros acontecimentos ocorridos na cidade – não poderiam promover a liberdade, uma vez que o povo, o agente político da liberdade, se habituara à autoridade de um senhor, portanto, a ser governado por outro e agir em função do seu fim posto por ele.

Entretanto, de quem "fim" se trata aqui? Sem dúvida essa finalidade não deve ser confundida com um valor moral e intrínseco aos atores sociais e políticos, uma espécie de bondade natural da essência humana. Ao contrário, segundo seu desejo, o fim do povo é a liberdade, logo, uma ordenação que promova a vida livre em contraposição à dominação e à pessoalidade do poder. Assim, quando o povo se corrompe, quando seu fim já não é bom, eles colocariam os objetivos de um particular – um príncipe, um tirano ou um comandante militar, como no caso de Mário e César – como finalidade para si, como ocorreu com Mário e César,

os quais ganharam a amizade do povo e o cegaram em seu benefício próprio. Nesse sentido, a dissimulação de Clearco e a ordenação de leis que protejam o povo, discorridas no capítulo precedente, se encontram com as discussões feitas por Maquiavel neste momento, pois, na medida em que alguém concentra autoridade em si e circunscreve o povo a si, ele reduz os objetivos deste aos seus. Logo, enquanto a plebe romana não esteve sob a autoridade de nenhum senhor, enquanto ela manifestava seu humor livremente sem se vincular a outro, os tumultos não foram prejudiciais a Roma, porém, quando as facções de Mário e de César o corromperam, seus fins se tornaram os deles, por isso os tumultos e acontecimentos da república não promoviam a liberdade, visto que serviam a interesses de particulares.

A corrupção progressiva do povo, portanto, implicou não apenas a degeneração do conflito romano – uma vez que a finalidade do povo era lutar por um senhor –, mas também a corrosão da liberdade. Dessa forma, os tumultos não são bons em si mesmos, pois dependem do grau de corrupção do povo, haja vista que, segundo Maquiavel, "onde a matéria não é corrupta, os *tumultos e outros escândalos* não causam danos: onde é corrupta, de nada valem leis bem-ordenadas, se estas não forem criadas por alguém que, com *extrema força*, as faça observar" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 71, grifos nossos). Onde a matéria é boa, onde o povo ainda não se corrompeu, os tumultos e escândalos não prejudicam o corpo social, pois seus objetivos não se submetem a outro, porém quando os populares se corrompem, eles já não sustentam as leis e ordenações da república, as quais já não são capazes de refrear ninguém. Nesse sentido, a única solução para refrear os humores e manter o corpo social é a autoridade de alguém que, por sua força, reprima a ambição e a insolência e faça as leis serem observadas. Assim, em consonância com o início do capítulo I,17, o príncipe aparece como remédio contra a corrupção, visto que ele faz uso de sua *virtù* para circunscrever o povo e fazê-lo observar as leis a fim de torná-lo bom, isto é, para que haja um concerto entre leis e povo e este passe a sustentá-las.

Essa sincronia parece ser o bom fim ao qual Maquiavel se referira, a saber, não uma finalidade abstrata e moral, mas uma bem precisa e efetiva: a sustentação da ordenação, a expressão do desejo de não ser dominado que coloca a opressão dos grandes em xeque. Assim, corrompido esse desejo, tendo o povo sido colocado sob a autoridade de um poderoso, a única alternativa parece ser o recurso a alguém que, com sua força, obrigue os populares a seguir e sustentar novamente as leis e ordenações. Contudo, mesmo essa possibilidade parece extremamente difícil a Maquiavel, visto que, segundo ele,

> uma cidade que entrou em decadência, por corrupção da matéria, se porventura for soerguida, só poderá sê-lo pela *virtù* dum homem que ainda esteja vivo, e não por *virtù* do povo (*dello universale*) *a dar sustentação a boas ordenações*; e, assim que ele morre, a cidade retorna a seu antigo hábito: foi o que ocorreu em Tebas, que, enquanto Epaminondas viveu, graças à *virtù* deste conseguiu manter forma de república e de império, mas, depois de sua morte, recaiu nas antigas desordens. *A razão disso é que nenhum homem pode ter vida tão longa que dê tempo bastante para acostumar bem uma cidade que por longo tempo foi mal acostumada* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 71, grifos nossos).

Corrompido o povo, o único que pode sustentar a ordenação da cidade é o príncipe, porém neste caso o estado não se volta à república, e sim ao principado, pois o governante estabelece um concerto entre povo e leis por meio de sua *virtù* e, para tanto, ele precisa concentrar autoridade em si para usar a força. Essa possibilidade, no entanto, ainda envolve uma grande dificuldade, uma vez que o príncipe tem vida breve em relação à duração do corpo social, por isso, ainda que possa reordenar a cidade conforme a liberdade pela sua *virtù*, ele é incapaz de mantê-la por tempo suficiente para que ela se acostume à vida livre e perca os traços da servidão aos quais se habitou por um longo período. Logo, mesmo a possibilidade de um príncipe que tome autoridade para si e se vincule ao povo para estabelecer uma ordenação conforme a vida livre é uma resposta insuficiente para se manter ou mesmo conquistar a liberdade após ela ter sido perdida.

Assim, uma vez instalada no povo, a corrupção cria raízes profundas que impedem o florescimento da liberdade. A única solução, ainda que imperfeita, seria a autoridade de um príncipe que forçasse a matéria a um concerto com as leis, porém mesmo essa possibilidade é difícil, visto que, extinto o príncipe, a cidade recairia nos modos anteriores. Ainda, a essa dificuldade Maquiavel também assinala outra, a saber, o uso de modos extraordinários, pois, segundo ele, "essa corrupção e pouca aptidão à vida livre provêm de uma *desigualdade* (*inequalità*) existente na cidade, e quem quiser dar-lhe *igualdade* precisará lançar mão de *meios extremos* (*grandissimi straordinarii*), o que poucos sabem ou querem fazer" (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 71-2, grifos nossos). A corrupção, portanto, provém de uma desigualdade, e para remediá-la a fim de se promover a igualdade é preciso utilizar de meios extraordinários, contrários às leis e modos instituídos. Nesse sentido, Maquiavel insiste na alternativa do príncipe como solução para se reformar uma cidade corrompida, porém, para além da dificuldade da duração de sua vida em comparação com o tempo necessário para corrigi-la, o florentino sublinha outra, pois poucos sabem ou querem usar esses meios, pois eles, muitas vezes, exigem violências, crueldades ou ao menos modos contrários às vias ordinárias. A trilha percorrida por Maquiavel ao longo desses dois capítulos, então, encontra

dificuldades a cada passo que não apenas complexificam o problema da corrupção, mas parecem torná-lo incontornável e irremediável.

Os obstáculos, no entanto, não encerram a investigação do florentino, pois, no capítulo I,18, Maquiavel decide examinar "De que modo, nas cidades corrompidas, se poderia manter um estado livre que já exista ou ordená-lo, caso não exista". Assim, o autor não se furta a tratar as dificuldades anteriores, antes, ele pretende enfrentá-las, e não poderia ser diferente, pois, enquanto fenômeno ao qual todo corpo social está sujeito, a corrupção é um problema perene da política, logo, um problema que demanda uma ação a fim de freá-lo para se manter a vida livre e a própria integridade do corpo social. Nesse sentido, a corrupção – bem como as dificuldades suscitadas ao longo dos capítulos precedentes – não é um problema meramente teórico, mas prático, que inevitavelmente contamina o tecido social e exige uma ação política – uma questão que mobiliza o desejo de saber e o de agir. Logo, o capítulo I,18 é um desdobramento dos anteriores e se relaciona a eles na tentativa de buscar respostas aos problemas concretos da experiência política – como ignorar a situação de Florença, a qual, alguns anos antes da escrita dos *Discorsi*, perdera sua liberdade após o retorno dos Medici?

Nesse intento, Maquiavel retoma as dificuldades e questões dos capítulos anteriores a fim de examinar as dinâmicas da corrupção e as possibilidades de ação diante dela. Assim, de início, o autor assinala sua intenção ao mesmo tempo em que demarca outra dificuldade à reordenação do corpo social, visto que, segundo ele, manter um estado livre em uma cidade corrompida ou, caso este não exista, ordená-lo, são duas coisas "que é muito difícil fazer: e, embora seja quase impossível estabelecer suas regras, por ser necessário agir *segundo os graus da corrupção*, mesmo assim, visto que me cabe falar de tudo, não quero deixar este assunto para trás" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 72, grifos nossos). O florentino, portanto, tem por objetivo encontrar soluções para o problema, mas ele demarca que a resposta não é simples, uma vez que a corrupção é um fenômeno que se desenvolve ao longo do tempo, um processo que se efetiva em graus. Em Roma, por exemplo, nos tempos dos Tarquínios a corrupção se restringia aos reis, mas ao longo do tempo ela se espalhou, até que, por fim, chegou ao povo. Nesse sentido, é difícil prescrever uma regra para se frear esse fenômeno, pois a cada grau de corrupção corresponde um gênero de ação: a expulsão dos Tarquínios e a execução dos filhos de Bruto asseguraram a vida livre nos princípios de Roma, quando a corrupção ainda não se espalhara; depois, a insurreição da plebe, sua retirada para o Monte Sacro e a instituição dos tribunos frearam a insolência da nobreza; porém, nos tempos de Mário e de César, nem

mesmo o assassinato deste último, a autoridade e a severidade de Bruto juntamente com os exércitos orientais foram suficientes para se manter a liberdade (MAQUIAVEL, 2007a, p. 70).[25]

Assim, é impossível fixar uma regra universal para se frear a corrupção. Enquanto um processo que se desenvolve em graus, é difícil prescrever um remédio para cada situação singular e determinada, ou seja, cada estágio de degeneração do corpo social. Nesse sentido, Maquiavel não pretende realizar um exame minucioso de cada grau de corrupção e sua solução adequada a ele. Na medida em que discorre sobre a experiência política, menos do que propor regras ou modelos de ação, o florentino tem por objetivo investigar a dinâmica política pela qual a corrupção se instaura e se desenvolve no corpo social, por isso, em vez de se voltar a cada caso particular, ele decide discorrer sobre a corrupção extrema, pois, segundo ele, "não há leis nem ordenações bastantes para frear uma corrupção generalizada (*universale corruttione*). Porque, *assim como os bons costumes* (*gli buoni costumi*) *precisam de leis para manter-se, também as leis, para serem observadas, precisam de bons costumes*" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 72, grifos nossos). Os bons costumes sustentam as leis, e vice-versa, haja vista que, como ambos se referem à conduta dos agentes, quando há um concerto entre eles, a ação dos agentes sustenta as leis e estas mantêm os hábitos. Inversamente, quando os hábitos se corrompem, quando há uma distância entre estes e as ordenações, o comportamento dos atores difere das leis e, por conseguinte, não as sustenta mais e estas se tornam incapazes de frear os cidadãos. Logo, na medida em que se relacionam e se referem uma a outra, há certo concerto, certa sincronia singular que permite a ambas se manterem e se sustentarem reciprocamente, pois as leis ordenadas em determinada situação, efetivas para frear os cidadãos – e, portanto, sustentadas pelo comportamento deles –, tornam-se ineficientes em outro contexto, visto que, segundo Maquiavel,

> as ordenações e as leis criadas numa república nascente, quando os homens ainda eram bons, mais tarde deixam de convir, quando eles se tornam malvados. E, embora as leis de uma cidade *variem segundo os acontecimentos, as ordenações nunca ou raramente variam*: isso faz que as novas leis não bastem, porque as ordenações, que estão *firmes*, as corrompem (MAQUIAVEL, 2007a, p. 72, grifos nossos).

Uma vez corrompidos os cidadãos e seus costumes, as leis efetivas nos princípios da cidade, quando eles eram incorruptos, não são mais observadas e tornam-se incapazes de refreá-los. Logo, há certa sincronia, certo encontro entre lei e agentes, de modo que a corrupção não se

[25] "Porque antes, para que ele [o povo] se mantivesse firme e disposto a evitar os reis, bastou fazê-lo jurar que jamais permitiria que alguém reinasse em Roma; e nos outros tempos não bastaram a autoridade e a severidade de Bruto, com todas as legiões orientais, para mantê-lo disposto a conservar a liberdade que, à semelhança do primeiro Bruto, este lhe devolvera" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 70).

refere a uma degradação moral dos costumes ou dos atores, mas sim a essa relação. Os agentes são bons na medida em que sua relação é sincrônica com as leis, ao passo que, com as transformações dos costumes, eles tornam-se maus porque discordam das ordenações, que se mantém fixas e não variam como os costumes. A imobilidade das ordenações, portanto, se contrapõe à variação dos costumes, e a corrupção é esse descompasso, pois à medida que os costumes se alteram, o comportamento dos atores não corresponde mais às leis estabelecidas.

Desse modo, ao examinar o caso de extrema corrupção, Maquiavel ilumina essa degeneração como fenômeno eminentemente político, portanto, inerente a todo corpo social em seus movimentos e mudanças. Ao inscrevê-la nas variações que o estado sofre ao longo do tempo, ou seja, na duração, o autor esclarece que esse fenômeno não diz respeito à imoralidade dos agentes, visto que, a corrupção é efeito das mudanças a que todo corpo social está sujeito, pois as alterações de hábitos advindas da desunião, da guerra, da entrada de estrangeiros, enfim, da dinâmica política, acabam por divergir do sentido das ordenações instituídas, de modo que os agentes não as sustentam mais e elas, por sua vez, já não tem força, não tem o apoio deles para refrear ou conduzir os cidadãos.

Assim, a referência a Roma neste capítulo – e também nos anteriores – mostra que nenhuma cidade, mesmo aquela de grande *virtù* e liberdade, está isenta dos efeitos corrosivos do tempo que alteram os costumes e os fazem discrepar das leis e ordenações. Nesse sentido, o exemplo romano ilustra como esse fenômeno se instaura no corpo social e promove seus efeitos perniciosos, e por isso Maquiavel se volta à ordenação romana para examinar como a corrupção se desdobrou nela. O primeiro passo do florentino é apresentar a ordenação política da cidade, pois, segundo ele,

> a ordenação do estado era a autoridade do povo, do senado, dos tribunos, dos cônsules, o modo de candidatar-se e de eleger magistrados e o modo de fazer leis. *Essas ordenações pouco ou nada variavam nos acontecimentos. Variavam as leis que refreavam os cidadãos* – tal como a lei dos adúlteros, a lei suntuária, a lei da ambição e muitas outras –, à medida que os cidadãos se iam corrompendo (MAQUIAVEL, 2007a, p. 73, grifos nossos).

A ordenação do estado, portanto, era a partilha da autoridade pública e os meios de ação ordinários, enquanto as leis eram os meios de refrear os cidadãos, por isso estas variavam com o tempo segundo os acidentes, isto é, conforme surgiam novas necessidades de refrear os cidadãos, novas leis eram instituídas. Nesse sentido, a imobilidade das ordenações contrasta com a variação das leis, pois, ainda que a cidade tenha se reordenado após a queda dos Tarquínios e, posteriormente, a insurreição da plebe contra os nobres tenha levado à criação

do Tribunato da plebe, esses modos não se alteraram tanto ao longo do tempo se comparados à variação das leis e dos acidentes que surgiam, por isso, segundo Maquiavel,

> *mantendo-se as ordenações do estado*, que nos tempos de corrupção já não eram boas, tais leis, que se iam renovando, não bastavam para fazer que os homens continuassem sendo bons; no entanto, de muito valeria se, com a sua inovação, *também fossem reformadas as ordenações* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 73, grifos nossos).

Logo, as novas leis instituídas segundo os acontecimentos eram insuficientes, haja vista que as ordenações se mantinham firmes e permitiam a ação desregrada dos indivíduos. Desse modo, diante da variação da fortuna, dos acidentes que sobrevêm ao corpo social, não basta a instituição de novas leis. É necessário reordenar a república, isto é, alterar o modo como o corpo social se organiza politicamente, os meios ordinários de ação, para que estes estejam de acordo com a conduta dos agentes.

Assim, os movimentos de reordenação promovidos pelo conflito e pelo ordenador – abordados ao longo dos capítulos anteriores dos *Discorsi* – se tornam essenciais ao corpo social. Antes, nossa investigação apontava para a necessidade da reordenação como forma de inventar soluções de *virtù* aos desafios do tempo e às variações da fortuna a fim de promover a liberdade, porém o exame do fenômeno da corrupção revela que esse processo se refere, inversamente, à ação contra os efeitos degenerativos do tempo. Corrupção e liberdade, portanto, não são estados homeostáticos, mas dinâmicas inversas, movimentos aos quais o corpo social está sujeito, visto que, segundo Maquiavel, "como todas as coisas humanas estão em movimento e não podem ficar paradas, é preciso que estejam subindo ou descendo" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 32). Inserida na duração, a cidade se transforma ao longo do tempo segundo os acidentes que lhe sobrevêm, e ela ou sobe ou desce, se engrandece ou se arruína. Logo, em um mundo no qual a variação da fortuna apresenta diversas necessidades ao corpo social, se ele não variar segundo esses acontecimentos, seu movimento inevitavelmente será a ruína, dado o descompasso entre a fixidez das ordenações e a mudança dos costumes. Foi o que ocorreu a Roma, pois, apesar das reordenações que ocorreram na cidade, algumas de suas instituições se mantiveram e ocasionaram efeitos perniciosos, como Maquiavel mostra ao discorrer sobre dois casos: a eleição de magistrados e a escolha de leis.

Com relação ao primeiro, o florentino (2007a, pp. 73-4) aponta que os cargos do governo romano eram concedidos apenas àqueles que os pleiteavam, e como as exigências a essas posições eram altas, apenas os cidadãos dignos se candidatavam e sempre operavam bem, pois, do contrário, caso se revelassem indignos, eram sumariamente rejeitados. Contudo,

quando a cidade se corrompeu, “as magistraturas não eram mais pleiteadas pelos que tinham mais *virtù*, e sim pelos que tinham mais poder (*potenza*); e os não-poderosos (*gl’impotenti*), ainda que virtuosos, abstinham-se de pleiteá-las por medo”, inconveniente ao qual, segundo Maquiavel, não se chegou “de repente, mas aos poucos, como ocorreu com todos os outros inconvenientes” (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 73-4). A mudança de costumes, portanto, não se efetuou de uma vez, mas gradualmente, porque quando Roma assegurou seu domínio sobre parte da África, da Ásia e da Grécia, ela passou a confiar em seu império e a não temer nenhum inimigo, de modo que, ao eleger os cônsules, os romanos não consideravam mais a habilidade militar, a *virtù*, mas sim a popularidade (*grazia*), isto é,

> aqueles que mais soubessem lidar com os homens, e não os que mais soubessem vencer os inimigos; depois, daqueles que tinham mais popularidade, decaíram mais e passaram a conceder cargos aos que tivessem mais poder; assim, os bons, *por defeito de tal ordenação*, ficaram de todo excluídos (MAQUIAVEL, 2007a, p. 74, grifos nossos).

Logo, as transformações ocorridas em Roma ao longo do tempo mudaram os costumes dos agentes. A ordenação romana se configurava em um modelo voltado à guerra e à expansão, por isso a escolha dos cônsules sempre levou em consideração a *virtù* dos comandantes militares. No entanto, quando Roma assegurou seu império, os cidadãos já não temiam que outras potências pudessem subjugá-los, por isso, ao conceder o consulado, eles já não consideravam a *virtù* dos candidatos, e sim a popularidade, a capacidade de falar, tratar e agraciar os outros, até que, depois, os grandes se aproveitaram dessa mudança para impor seu poder e dominar essa magistratura. Assim, a manutenção da livre candidatura aos cargos, que no começo foi efetiva, se tornou defeituosa com o tempo, pois, com a mudança de costumes, seu efeito era o contrário daquele pretendido originalmente, visto que os poderosos eram favorecidos e os virtuosos, excluídos.

O segundo caso examinado por Maquiavel (2007a, p. 74) é o da criação das leis, pois um tribuno ou qualquer cidadão poderia apresentar ao povo uma lei, e qualquer um poderia julgá-la, falar em favor ou contrariamente a ela, em suma, debatê-la publicamente antes que ela fosse promulgada. Segundo o florentino, essa ordenação foi positiva enquanto os costumes eram bons, “porque sempre foi bom que qualquer um que pretendesse fazer um bem ao público pudesse apresentar uma lei; e também é bom que todos possam emitir sua opinião sobre ela, para que o povo, depois de ouvi-las todas, possa escolher a melhor” (MAQUIAVEL, 2007a, p. 74). Assim como as acusações, a circulação pública da palavra, a expressão pública dos humores é saudável à república, pois é a livre manifestação dos conflitos e das diferenças

sociais e políticas. Todavia, com a corrupção, com a mudança dos costumes, esse modo tornou-se pernicioso porque, segundo Maquiavel, "só os poderosos apresentavam leis, não em favor da liberdade comum, mas do seu poder; e contra elas ninguém podia falar, por medo daqueles: de tal modo que *o povo ou era enganado ou forçado a deliberar a sua própria ruína*" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 74, grifos nossos). Corrompidos os costumes, apenas os poderosos passam a propor leis e, assim, eles interditam não apenas a apresentação de leis mas também o livre debate a respeito delas. Desse modo, uma vez que esse modo ordinário de apresentar e discutir leis favorecia os poderosos, o povo não tinha nenhuma possibilidade de contraposição institucional contra eles, por isso acabava por ser forçado ou enganado a deliberar em favor dos grandes.

Assim, nos dois casos examinados, Maquiavel mostra como a fixidez das ordenações diante da mudança de comportamento favoreceu os poderosos e impediu qualquer ação contra eles. Desse modo, diferentemente do que se poderia pensar, a corrupção não se refere somente à mudança dos costumes, mas também à imobilidade das ordenações, haja vista que, como elas permanecem intactas diante da alteração da conduta dos agentes e dos acontecimentos, elas criam ocasião para que os grandes façam mal uso delas, ou seja, desviem-nas de seu sentido primeiro com vistas a seu ganho pessoal. Nesse sentido, a ordenação não pode ser compreendida como uma forma boa em si mesma, ou mesmo portadora da liberdade por si mesma, visto que ela se refere e se relaciona à conduta dos agentes e se configura, portanto, como dinâmica política, pois segundo Lefort,

> o que fixa a natureza de um regime não são as intenções de um príncipe nem a forma das instituições; é a relação que o Estado estabelece com o conjunto de seus súditos ou de cidadãos e, mais profundamente, aquele que eles estabelecem entre eles, de acordo com o grau de igualdade ou de desigualdade alcançado (LEFORT, 1972, p. 500, tradução nossa).[26]

A eleição dos magistrados e a das leis, por exemplo, eram instituições que visavam o bem público na medida em que se opunham ao interesse pessoal e privado, porém esse efeito não estava nelas mesmas, e sim na relação delas com a operação dos agentes – do conflito entre povo e grandes – pois em um momento elas foram eficazes para promover a liberdade, mas depois, quando a conduta dos agentes se altera e, com ela, a relação entre eles e as ordenações, elas passaram a favorecer apenas aos grandes. Desse modo, a diferença de classes se tornou desigualdade política, pois os poderosos passaram a controlar os meios ordinários

[26] "Ce qui fixe la nature d'un régime, ce ne sont pas les intentions du prince, ni la forme de ses institutions ; c'est la relation que l'État établi avec l'ensemble des sujets ou des citoyens et, plus profondément, celle qu'ils établissent entre eux, suivant le degré d'égalité ou d'inégalité atteint.

da cidade em seu benefício e os interditaram ao povo, isto é, os desviaram de seu fim inicial. Nesse sentido, a ordenação de uma cidade se estrutura pelo encontro entre leis, ordenações e agentes, isto é, pela relação entre eles, e a depender de como ocorre esse encontro, ele promove efeitos diversos, haja vista que, segundo Maquiavel, "para um sujeito mau, *as ordenações e os modos de vida ordenados* são diferentes dos que se ordenam para um sujeito bom; e a forma não pode ser semelhante em uma matéria de todo contrária" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 75, grifos nossos). Cada ordenação, portanto, corresponde a um modo de vida, a certo encontro entre leis e agentes que expressa seja a liberdade, seja a servidão, seja ainda a licença, sendo que nos dois últimos casos, esse encontro se caracteriza como desordem, configuração inefetiva para refrear a insolência dos ambiciosos e assegurar que seus interesses não se sobreponham ao público. Logo, é apenas na dinâmica política que as leis e ordenações ganham sentido, que a liberdade ou a servidão se efetivam segundo as relações entre agentes e entre eles e as leis e ordenações.

Nesse esquema em que o corpo social está em movimento, a reordenação aparece como essencial para a manutenção da liberdade e da vida do corpo social, pois sem essa dinâmica ele não pode se manter, visto que a conduta dos agentes muda com o tempo e ocorre um descompasso entre ela e as ordenações, que se mantêm fixas. Ao longo de nosso texto, temos destacado como Maquiavel descreve dois movimentos distintos de reordenação: o primeiro envolve a ação extraordinária do povo em oposição à opressão dos grandes, e o segundo compreende a ação do ordenador, de um príncipe, que concentra autoridade em si, como Rômulo, Cleômenes, Numa e Clearco para refrear o povo e reordenar a cidade. O primeiro conduz à liberdade, pois o povo se contrapõe à dominação dos grandes e exige a partilha da autoridade pública, ou seja, não permite que eles exerçam a dominação sobre o público, a totalidade do corpo social, ao passo que o segundo pode promover o bem comum, conforme a liberdade, mas às custas do povo, uma vez que retira autoridade deste e refreia seu desejo. Desse modo, considerando que cada um desses movimentos ocasiona efeitos distintos e que a pretensão de Maquiavel é reordenar o estado a fim de se manter a liberdade, seria forçoso reconhecer que essa reforma caberia ao povo, o agente de liberdade e potência.

No entanto, essa não é a alternativa seguida por Maquiavel. Pelo contrário, o autor se volta para a possibilidade de um ator isolado – um príncipe, portanto – reordenar o estado corrompido. Assim, mais uma vez somos surpreendidos pelas sinuosidades do texto, haja vista que diante da questão de como ordenar ou manter a liberdade em um estado corrompido,

Maquiavel responde não pelo povo, cujo humor é desejo de liberdade, mas pela autoridade do príncipe, o qual, segundo ele, poderia agir de dois modos: aos poucos ou de uma só vez, alternativas que, novamente, se revelam difíceis, quase impossíveis, pois, na primeira,

> é preciso que isso seja promovido por *um homem prudente*, que perceba o inconveniente de antemão, quando ele nasce. Desse tipo de homem é fácil que nunca surja nenhum em dada cidade: e, mesmo que surgisse, pode ser que nunca persuadisse os outros daquilo que pretendesse; porque os homens, *acostumados a viver de um modo, não querem mudá-lo, sobretudo se não veem o mal de perto, mas tendo este de ser-lhes mostrado por conjectura* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 75, grifos nossos).

Os costumes se corrompem aos poucos, portanto, para se reconhecer esse inconveniente no momento em que ele nasce e reformar as ordenações antes que a degeneração se espalhe, é necessário alguém prudente, que perceba o descompasso entre a fixidez da ordenação e a mudança dos costumes. Assim, o prudente é aquele capaz de perceber o início da corrupção, pois, situado em meio à dinâmica política da cidade, ele reconhece o ligeiro descompasso entre os comportamentos e as ordenações em seu princípio e vislumbra os efeitos nocivos que ele ocasionará no futuro. O prudente, então, pela sua percepção do campo político, enxergaria o inconveniente quando o grau da corrupção ainda não fosse grave e, assim, poderia remediá-la antes que ela se espalhasse e contaminasse o tecido social por completo.

Todavia, o surgimento de alguém prudente depende do acaso, o que significa abrir ocasião para a ruína da cidade, pois a corrupção pode esgarçar e romper o tecido social antes que esse agente apareça para reconhecer o inconveniente. Por outro lado, mesmo que ele se apresente antes de a corrupção contaminar todo o tecido social, sua percepção contrasta com a da maioria, a qual está habituada a viver de um modo e não admite mudá-lo porque não enxerga os inconvenientes de perto, ou seja, por experiência. Nesse sentido, como a corrupção progride gradualmente, aos poucos, a maioria não a reconhece enquanto ela está no começo e ainda não se desenvolveu o suficiente a ponto de ser vista e vivida, por isso é difícil convencê-los de que se deveria reordenar a cidade. Logo, a diferença entre a percepção do prudente e a da maioria torna difícil que ela seja convencida a mudar seu modo de vida e instituir novas ordenações, de modo que, tanto pela dificuldade do acaso quanto por aquela originada pela diferença de percepções, a possibilidade de se reformar o estado aos poucos parece fadada ao fracasso.

Resta, então, a alternativa de reordená-lo de uma só vez, porém mesmo essa opção se revela difícil, quase impossível, pois, neste caso, a corrupção já atingiu um grau elevadíssimo,

ou seja, ela não se restringe a um ponto do corpo social, mas já contaminou até mesmo o povo. Nesse sentido, quando se chegou a esse estágio de extrema corrupção – o caso que Maquiavel decidiu investigar no início do capítulo – e todos são capazes de percebê-la por experiência, é difícil reformar a ordenação porque, segundo o florentino,

> para tanto, não basta usar *medidas ordinárias* (*termini ordinarii*), visto que os *modos ordinários* são maus; mas é necessário recorrer ao *extraordinário* (*straordinario*), como a violência e as armas, tornando-se, antes de mais nada, *príncipe em tal cidade, para poder dispô-la a seu modo* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 75, grifos nossos).

Com a corrupção das vias ordinárias, das leis e ordenações pela qual o corpo social se organiza, não é mais possível recorrer a elas, pois, pela mudança da conduta dos agentes, que discorda delas, elas são ineficazes para se promover a liberdade. Pode-se recorrer somente às vias extraordinárias porque, assim, um agente pode concentrar autoridade em si e sem se valer dos modos ordinários – que foram corrompidos – ele pode reordenar a cidade a seu modo e dispô-la conforme a vida livre. Nesse sentido, a alternativa dos meios extraordinários aparece como resposta à dificuldade anterior porque, em oposição ao prudente, que deve convencer os outros, aquele que reúne autoridade em si e se conduz por meios extraordinários pode reordenar a cidade a seu modo, à maneira de um príncipe.

Contudo, nesse caso, Maquiavel nos conduz ao paradoxo da ação política, uma vez que a ascensão de um príncipe por vias extraordinárias é o oposto da vida livre. Com efeito, o florentino aponta nessa direção ao enunciar a dificuldade correspondente a esse caso, pois, segundo ele,

> como a reordenação de uma cidade para a vida política pressupõe um homem bom, e tornar-se príncipe de uma república pela violência pressupõe um homem mau, ver-se-á que raríssimas vezes um homem bom queira tornar-se príncipe por vias más, ainda que o fim seja bom; e também é raro que um malvado, tornando-se príncipe, deseje bem obrar e que se lhe incuta no ânimo o bom uso da autoridade que conquistou por meios maus (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 75-6).

Os meios ordinários dizem respeito às leis e ordenações estabelecidas, e os extraordinários se referem à violação desses modos e, muitas vezes, à violência – como Rômulo, que assassinou o irmão e o companheiro de governo, e Cleômenes, que assassinou os Éforos. Logo, o bom, aquele que segue os meios ordinários, não deseja usar meios extraordinários para tomar uma autoridade para si, ainda que a finalidade seja boa, a saber, estabelecer a liberdade. Inversamente, o mau, aquele que quer reinar acima de todos unicamente por seu interesso próprio, não hesita em utilizar modos extraordinários, mas seu fim é perverso, pois ele almeja

erigir uma tirania. Assim, Maquiavel nos leva ao paradoxo político, haja vista que o bom fim dificilmente se coaduna com os meios extraordinários.

Nesse sentido, ao final do capítulo, esse paradoxo parece demarcar a impossibilidade da reordenação política e a inescapável perda da liberdade em face dos efeitos do tempo. Se a alternativa pelo agente de *virtù* no capítulo I,17 já apresentava dificuldades, a opção pelo príncipe que se valha de meios extraordinários se revela igualmente complexa, de modo que nenhuma dessas opções parece suficiente para manter ou ordenar a liberdade. Entretanto, nas linhas finais do capítulo, ao assinalar novamente a quase impossibilidade de se reordenar uma cidade corrompida, Maquiavel adverte que "seria necessário, antes, *reduzi-la ao estado régio do que ao estado popular*; para que os *homens insolentes que não pudessem ser corrigidos pelas leis fossem de algum modo freados por uma autoridade quase régia* (*da una potestà quasi regia in qualche modo frenati*)" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 76, grifos nossos). A única opção, portanto, seria abandonar o estado popular e se voltar ao régio para que a autoridade do príncipe refreie aqueles que não podem ser contidos pelas leis. Assim, o príncipe toma o lugar das leis, pois, com a mudança dos costumes, o povo não sustenta mais as ordenações e estas já não refreiam a insolência dos grandes, por isso é necessário que o príncipe utilize de sua autoridade para que todos as sigam e, dessa forma, as sustentem. Logo, paradoxalmente, o único modo de manter ou conquistar a liberdade é abandonar o estado popular e se voltar ao principado, ou seja, retirar a autoridade das mãos do povo para concentrá-la em um senhor. Essas considerações de Maquiavel, portanto, poderiam ser interpretadas à luz do capítulo I,16, pois o príncipe poderia reunir autoridade para si mas, em vez de oprimir o povo, se apoiar nele, protegê-lo da insolência dos grandes e garantir certa liberdade para que ele possa sustentar seu estado e, no futuro, após a morte do governante, possa sustentar novamente a ordenação livre segundo seu desejo de liberdade. Desse modo, a ascensão de um príncipe e a redução do estado ao principado seria um momento de reforma necessário até um momento posterior em que povo, leis e ordenações entrem em concerto novamente e este possa sustentar a ordenação por si próprio, sem a intermediação de um senhor.

No entanto, isso ainda é pouco. Afinal, como dito acima, a liberdade não pode ser dada por outro. Nesse sentido, ainda que o príncipe possa ordenar um estado conforme a vida livre, ele não pode ofertá-la, pois, enquanto expressão do humor do povo de não ser dominado, é apenas pela manifestação desse desejo que a liberdade, recusa de qualquer tipo de dominação, pode ser conquistada. É apenas ao se contrapor à dominação dos grandes e à autoridade do príncipe que o povo recusa definitivamente a opressão, porque nesse caso a

autoridade pública não está sob um ou poucos, mas com-partilhada, isto é, ela não é a posse de ninguém. É esse gênero de ação do povo, a expressão extraordinária de seu desejo que recusa a dominação, o único gênero de ação capaz de efetivamente promover a liberdade. Esse é o fio de sentido que precisaremos continuar a perseguir para compreender não apenas a instituição da vida livre, mas também a ação do povo e seu desejo de não ser

CAPÍTULO 3 – O DESEJO DE NÃO SER DOMINADO

3.1– SABER E AGIR: O SENTIDO DOS ACONTECIMENTOS

Ao longo de nosso texto, temos investigado como o desejo do povo se relaciona à ordenação do corpo social, ou seja, como esse agente político que encarna o desejo de não ser dominado opera e se relaciona com a estrutura política da cidade. Esta, como temos defendido, não é um simples conjunto de leis e instituições, uma vez que os agentes políticos agem por meio delas, expressam seus humores, as sustentam, são refreados ou se voltam contra elas, em suma, operam sempre em relação a essas leis e esses modos instituídos. A ordenação de uma cidade, portanto, é o encontro, a relação entre agentes e leis e instituições que expressa certo modo de vida, certa maneira singular de se organizar as relações políticas no interior de determinado corpo social. Nesse sentido, as leis e ordenações não são estruturas inertes à conduta dos agentes, como se pudessem operar a despeito deles. Pelo contrário, como visto pela problemática da corrupção, quando há um desconcerto entre leis e ordenações, de um lado, e agentes, de outro, aquelas perdem seu sentido primeiro e passam a promover desordens, pois são utilizadas pelos grandes com vista a seu benefício próprio, o que demanda, por conseguinte, uma reordenação do corpo social para que não se recaia na servidão.

Essa reforma, entretanto, é um desafio. Se em um primeiro momento o povo aparecera como agente de liberdade e potência, aquele que sustenta a ordenação e promove a vida livre porque refreia a insolência dos grandes, ao fim do exame da corrupção ele parece incapaz de empreender, por si só, o processo de reordenação. A única alternativa, então, parece ser que um ator isolado – um príncipe, portanto – concentre autoridade em si, reforme as ordenações e as mantenha com sua força até que os populares e aquelas entrem novamente em concerto, ou seja, até que eles sustentem a ordenação da cidade. Essa opção, porém, também se revela difícil, primeiro porque, como esse príncipe deve reordenar a cidade sozinho e por sua *virtù*, a duração de sua vida pode ser insuficiente para corrigir o comportamento dos atores, ou seja, fazê-los se afastarem de seus hábitos corrompidos e entrarem novamente em sincronia com as leis. Além disso, como os modos ordinários não correspondem mais à conduta dos agentes, esse príncipe deve se valer de meios extraordinários para reformar o corpo social, porém aquele que usa de tais modos geralmente tem em vista se tornar um tirano, e não promover a vida livre, por isso é difícil que alguém utilize de meios perversos tendo em vista a liberdade. Assim, a reordenação da cidade aparece atravessada por inúmeras dificuldades que parecem

torná-la impossível, sobretudo porque o povo, agente que encarna o humor de não ser dominado, logo, aquele que poderia promover a liberdade, parece inapto a tal tarefa.

Esse paradoxo da reordenação, no entanto, não encerra a investigação. Com efeito, os corpos sociais estão em movimento e passam por mudanças empreendidas por acontecimentos internos e externos que alteram sua ordenação. A reordenação, portanto, não é apenas uma exigência política, mas um movimento necessário das cidades, seja por meio de sua relação com outros corpos sociais ou pela desunião entre o povo e os grandes. Nesse sentido, os agentes põem em marcha dinâmicas políticas que modificam a república, e, nessa medida, o povo poderia empreender uma ação que tivesse em vista a liberdade, como aquela que instituiu o Tribunato da plebe. Assim, pelo conflito, pela expressão de seu desejo, aparece uma possibilidade de o povo reordenar o corpo social e promover verdadeiramente a vida livre.

É necessário, portanto, avançar. Afinal, como defendemos ao longo de nosso texto, o povo não pode ser concebido como matéria informe, inerte, à qual o ordenador ou a forma política viria infundir inteligibilidade política. Antes, na medida em que ele se configura como agente político pela relação de desunião com os grandes, e por meio desse conflito também se refere ao príncipe, para entender a ação popular, devemos nos voltar às dinâmicas entre povo, grandes e príncipe na república, pois apenas estas podem mostrar a operação do desejo de não ser dominado e seus efeitos. Desse modo, seguindo as indicações de Cardoso[1] (2022, p. 52) e a trilha do pensamento de Maquiavel, que busca o saber da política entremeado aos acontecimentos, é necessário apreendermos o sentido da ação política por meio dos lances efetivos, dos eventos ocorridos no corpo social em que o povo opera. Logo, se Maquiavel erige um novo saber em consonância com a ação e os acontecimentos, é somente por meio do exame deles, da apreensão de como o florentino discorre sobre eles, que será possível compreender o fio de sentido de seu discurso.

Nesse intento, nos dedicaremos ao exame de alguns capítulos do primeiro livro dos *Discorsi* em que Maquiavel discorre sobre o povo e sua operação no corpo social em relação aos grandes e ao príncipe. Ao compreender essa dinâmica relativa, será possível observarmos

[1] Cardoso chama atenção para a importância de não se restringir à "lógica" dos desejos, isto é, à sua simples definição – que poderia levar a considerá-los como essências –, pois é necessário compreender seus lances efetivos, seu enfrentamento na concretude política, em suma, compreendê-los entremeados aos acontecimentos: "Desse modo, podemos seguramente entender que a oposição do desejo determinado de comandar e oprimir e do desejo indeterminado de liberdade revela a lógica que governa os episódios da divisão civil; elucida, por assim dizer, o 'jogo', mas não cada um dos 'lances' particulares subordinados a esta lógica (pelos quais se manifesta a cada vez, de modo determinado, o povo)".

não apenas a diferença entre os agentes, mas também, por meio desta, a operação própria ao povo, isto é, aquela que expressa o desejo de não ser dominado enquanto negatividade pura, indeterminação que recusa a dominação e promove a liberdade.

3.2 – A IMAGEM DO POVO

O povo é um agente central para o corpo social, pois ele é elemento de liberdade e potência, aquele que sustenta a ordenação da cidade e a mantém ao longo do tempo, o único, portanto, que pode estabelecer a verdadeira liberdade por meio de sua oposição ao desejo de dominar dos grandes. Essa centralidade, porém, parece ser justamente o que coloca a ordenação em risco, haja vista que, uma vez corrompido, o povo não é mais capaz de manter ou mesmo conquistar a liberdade e, dessa forma, a vida livre seria fugaz, prestes a ruir tão logo ele se corrompa. Assim, ainda que o discurso maquiaveliano tome a defesa do povo, ele não deixa de sublinhar essa contradição que parece permear esse agente e, desse modo, ocasionar efeitos nocivos à cidade.

Nesse sentido, no capítulo I,37 de seus *Discorsi*, o florentino se volta, mais uma vez, à corrupção de Roma, porém, ao contrário do arco dos capítulos I,16, I,17 e I,18, nos quais aborda essa questão em termos mais gerais, aqui Maquiavel discorre particularmente sobre os acontecimentos ocorridos por conta das Leis Agrárias (“Dos tumultos gerados em Roma pela lei agrária; e como são grandes, numa república, os tumultos causados por uma lei voltada demais para o passado e que contrarie algum antigo costume da cidade”), evento central na história de Roma porque as disputas em torno dessa legislação ocasionaram a progressiva corrupção da cidade e levaram à ascensão de César, o qual acabou por sepultar a liberdade romana e instaurar definitivamente a servidão na cidade. Logo, a retomada desses acontecimentos permite a investigação da desunião romana e de sua degeneração sob uma perspectiva mais ampla, haja vista que, ao contrário dos tumultos que levaram à criação dos tribunos e de leis e ordenações ao longo de trezentos anos, no caso das Leis Agrárias os tumultos foram a causa da ruína da vida livre. Desse modo, essa mudança na desunião permite apreender a dinâmica conflitiva entre povo e grades de um modo mais amplo, capaz de retraçar sua operação e relação mútua na cidade porque abrange não apenas os efeitos em favor da liberdade, mas também aqueles que ocasionaram a servidão.

Em um primeiro momento, no entanto, Maquiavel não se dedica ao exame das leis que tratavam das questões agrárias ou dos acontecimentos romanos em torno dessa disputa. Pelo contrário, o florentino inicia o capítulo por uma discussão a respeito dos móveis da ação humana e, dentre eles, da ambição, a qual, segundo ele, ocasiona diversos efeitos perniciosos, pois

> há uma sentença dos *escritores antigos*, segundo a qual os homens costumam afligir-se no mal e enfadar-se no bem, *nascendo dessas duas paixões os mesmos efeitos*. Porque, sempre que os homens não precisam combater por *necessidade* (*necessità*), combatem por *ambição* (*ambizione*); e esta é tão poderosa no peito humano que nunca, seja qual for a posição atingida, o homem a abandona. A razão disso é que a natureza criou os homens de tal modo que *eles podem desejar tudo, mas não podem obter tudo* (*possono desiderare ogni cosa e non possono conseguire ogni cosa*), *e, assim, sendo o desejo sempre maior que o poder de adquirir* (*il desiderio che la potenza dello acquistare*), *surgem o tédio e a pouca satisfação com o que se possui*. Daí nasce *a variação da fortuna* (*il variare della fortuna*) deles: porque, visto que os homens são *desejosos* (*disiderando gli uomini*), *em parte porque querem ter mais, em parte porque temem perder o que conquistaram*, chegam à *inimizade e à guerra*, da qual decorre a ruína de uma província e a exaltação de outra (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 112-3, grifos nossos).

As pessoas, portanto, são inconstantes, visto que, seja no mal, em que se afligem pelos inconvenientes, seja no bem, em que se enfadam pela comodidade, os efeitos são os mesmos: elas são insatisfeitas com o que possuem e desejam obter mais. Movidas pela necessidade ou pela ambição, não há um ponto de estabilização em que se satisfaçam, sobretudo no caso da segunda, pois a desproporção entre a insaciabilidade de seu desejo e a finitude de seu poder de adquirir faz com que nunca consigam se contentar. Assim, em um mundo móvel e em mudança, os agentes não são tomados como entidades fixas, mas como realidades dinâmicas, haja vista que, por seus desejos eles operam constantemente e indefinidamente, e esse movimento se efetiva no âmbito político pela variação dos corpos sociais, porque os atores sociais encarnam os desejos que perpassam o povo e os grandes e, assim, põe em marcha os movimentos internos e externos da cidade que a ordenam (as inimizades e a guerra).

Dessa forma, o desejo é um elemento central para se compreender as dinâmicas dos agentes e do corpo social, com suas transformações e mudanças, porém, aqui, Maquiavel o associa à ambição, a qual possui um significado imediatamente negativo, relacionado ao interesse pessoal em detrimento do bem público, o que, em um primeiro momento, pareceria aproximá-la do desejo dos grandes, de dominar. Contudo, ao contrário do que parece à

primeira vista, o florentino assinala que essa discussão introdutória a respeito da ambição não foi feita por conta dos poderosos, mas sim da plebe romana, pois, segundo ele:

> tudo isso eu disse porque a plebe romana não se contentou em *obter garantias contra os nobres* (*assicurarsi de' nobili*) com a instituição dos tribunos, desejo ao qual *foi forçada por necessidade*; pois ela tão logo obteve isso, começou *a lutar por ambição e a querer dividir cargos e patrimônios* (*gli onori e le sustanze*) *com a nobreza como coisa mais valiosa para os homens* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 113, grifos nossos).

Em um primeiro momento, a plebe fora forçada a agir em defesa própria para se contrapor à opressão dos nobres, em uma ação que visava apenas a sua proteção. No entanto, depois de se assegurar contra a nobreza por meio da instituição dos tribunos, a plebe não se satisfez e passou a desejar riquezas e cargos. Logo, houve uma mudança nos móveis de sua ação, pois, após a instituição dos tribunos, embora não houvesse necessidade de novas demandas, sua ambição não se contentou com a autoridade conquistada e ela começou a almejar os bens e riquezas da nobreza para espoliá-la, o que demonstraria sua ambição, visto que a plebe se preocupava mais em obter posses do que em garantir sua segurança. Nesse sentido, como aponta Adverse, haveria uma má tradução do desejo do povo que acaba por se igualar ao dos grandes, visto que, segundo ele, "o povo deseja bem as honrarias quando é levado a conquistá-las por *necessidade*. Portanto, essa identidade é artificial; uma vez desaparecido o aguilhão da necessidade, uma vez o povo imerso no ócio, segue-se a ruína" (ADVERSE, 2007, pp. 44-5). Movida pela ambição, e não pela necessidade de adquirir bens e honras, a plebe visaria um objeto positivo, ela se mobilizaria por uma posse e não pela liberdade, a qual não se constitui como bem, mas sim como forma de vida.

Essa linha argumentativa, no entanto, já foi percorrida pelo autor. No capítulo I,5, ao discorrer sobre o humor mais confiável para se outorgar a guarda da liberdade e, inversamente, sobre qual seria o mais perigoso à cidade, Maquiavel examinara a tese da ambição insaciável da plebe e reconhecera que essa opinião é uma perspectiva aristocrática, a qual vê os populares como irrefreados e os grandes como moderados. Assim, as linhas iniciais do capítulo I,37 parecem retraçar aquela posição aristocrática que atribui à plebe uma ambição desmedida e a responsabiliza pela ruína. Essa suspeita é ainda mais forte se notarmos que as considerações iniciais do capítulo são atribuídas a *escritores antigos*, referências que, como visto no proêmio ao segundo livro, não podem ser aceitas sem interpretação, pois elas são relatos situados que se colocam ao lado dos vencedores. Além disso, outro ponto que nos aproxima das discussões do capítulo I,5 é a distinção entre *aqueles que querem mais* e *aqueles*

que temem perder o que conquistaram, ou seja, nos termos do quinto capítulo, aqueles que desejam conquistar e aqueles que desejam manter. Como visto, a posição aristocrática defendia a moderação dos grandes, pois eles seriam comedidos e se contentariam mais facilmente porque desejariam apenas manter suas posses, ao passo que a plebe era censurada pelo seu ímpeto irrefreado, visto que ela desejaria conquistar as honras e patrimônios que não possui e que estão nas mãos dos nobres. Maquiavel, porém, desarticula essa perspectiva e mostra que o desejo de manter dos grandes na verdade se efetiva como medo de perder o que possuem, isto é, ambição, porque eles não se sentem seguros enquanto não espoliam completamente os outros, enquanto não saciam sua sede de dominação – o que é inalcançável, pois, na medida em que os desejos são insaciáveis, em sua busca desenfreada por dominar, os grandes acabam por acarretar a servidão e até mesmo a ruína do corpo social. Nesse sentido, a investigação de Maquiavel não assume simplesmente a tese da ambição popular para culpabilizar a plebe pela derrocada da liberdade romana. Ao contrário, o florentino retoma essa posição para interpretá-la à luz dos acontecimentos romanos a fim de apreender o sentido da dinâmica política dos agentes e, por conseguinte, da cidade.

Com esse intento, o autor se volta, finalmente, ao exame das Leis Agrárias. Embora essas leis nunca tenham sido efetivamente promulgadas em Roma, seu conteúdo foi debatido em diversos momentos da história da cidade, e segundo Maquiavel, essa legislação possuía dois pontos principais:

> num se dispunha que nenhum cidadão podia ter mais que algumas jeiras de terra; o outro que os campos conquistados aos inimigos deviam ser divididos entre o povo romano. Dos dois modos, portanto, *os nobres eram ofendidos*: porque quem possuísse mais bens estava *transgredindo a lei* (o que atingia a maioria dos nobres) *e precisava privar-se deles*; e porque, repartindo-se os bens dos inimigos entre a plebe, *fechava-se aos nobres o caminho do enriquecimento* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 114, grifos nossos).

As Leis Agrárias, portanto, diziam respeito à distribuição de terras em Roma, à limitação da concentração de sua posse e, por conseguinte, ao refreamento da dominação dos grandes. Na medida em que a ordenação romana se baseava na guerra e na expansão territorial, suas conquistas possibilitavam a aquisição de novos domínios que enriqueciam a cidade e seus cidadãos, principalmente os nobres, os quais eram favorecidos com a posse de novas terras. Assim, estes se opunham a essa legislação porque ela impunha um termo à aquisição de novas terras, logo, ao seu desejo de dominação. Dessa forma, as leis não se referiam imediatamente à ambição popular por bens, mas sim à limitação da concentração de riqueza nas mãos da nobreza, à ambição desta, portanto. Nesse sentido, as Leis Agrárias nunca chegaram a ser

promulgadas porque os nobres sempre se opuseram a elas, haja vista que, segundo Maquiavel, "como tais ofensas eram feitas contra homens poderosos, *e a estes parecia que contrariar tal lei era defender o interesse público*, sempre que, como dissemos, se falava dessas coisas, toda a cidade era atingida pela confusão" (MAQUIAVEL 2007a, p. 114, grifos nossos). Os nobres, portanto, se opunham à distribuição de terras para manter seus privilégios, ou seja, a posse de bens e riquezas em detrimento da plebe, de modo que, ao se contrapor à lei, eles defendiam seu interesse pessoal como se se tratasse do bem comum, isto é, defendiam seu interesse pessoal de se apropriar do bem comum.

Assim, a ironia de Maquiavel esclarece as posições dos agentes na dinâmica política, social e econômica da cidade, pois a plebe não fora a causa primeira dos tumultos e confusões em torno das Leis Agrárias, uma vez que os grandes, por sua ambição de possuir e medo de perderem seus bens, não aceitavam a limitação de suas posses e de seu desejo. Nesse sentido, à discussão abstrata em torno dos desejos e à opinião de que a ambição da plebe seria a causa da ruína de Roma, Maquiavel opõe a leitura dos acontecimentos, a desunião entre os agentes políticos em torno de um tema que envolve a opressão e a liberdade para descrever como eles operam na sua efetividade. Se a necessidade e a ambição movem os indivíduos pelos seus desejos, essa explicação não abrange a complexidade da dinâmica política e social. Antes, se os atores sociais são mobilizados pelo desejo, o sentido deste é diverso a depender dos agentes que encarnam os humores de povo e de grandes, pois a plebe não desejava as terras como um simples objeto de posse, mas sim como forma de se opor à nobreza e limitar sua ambição, a qual, por sua vez, rechaçava qualquer tentativa de promulgação dessas leis por medo de perder suas posses, ou seja, desejo de adquirir. Logo, há uma diferença fundamental entre um humor aquisitivo, positivo, que visa a posse, e um humor negativo que recusa a dominação e se dirige a certos objetos como forma de limitar a opressão dos poderosos. Os grandes visam bens apenas como forma de possuir, de tornar qualquer coisa objeto de sua posse pessoal, por isso eles interditavam qualquer tentativa de debate em torno da distribuição de terras, seja pela mobilização do exército para fora de Roma, pela oposição de um tribuno a outro – pois se um propusesse a lei, o outro poderia vetá-la –, ou ainda pelo envio de colônias para outras terras em vez de partilhar aquelas de Roma, como ocorreu quando se enviou uma colônia a Âncio, sobre a qual Tito Lívio teria dito, segundo Maquiavel, "que foi difícil encontrar em Roma quem desse o nome para ir à referida colônia, uma vez que aquela plebe tinha mais disposição para desejar as coisas em Roma do que para possuí-las em Âncio" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 114). Ao retomar as palavras do historiador romano, Maquiavel o

alinha à posição aristocrática dos antigos escritores, pois a censura dele à plebe parece sugerir que ela não almejava terras por necessidade, ou seja, para seu sustento e proteção, e sim por ambição, e por isso ela teria em vista apenas as terras romanas, e não aquelas que os nobres lhes concediam longe de Roma. O florentino, no entanto, revela que essa proposta era um subterfúgio dos nobres na tentativa de ceder em parte às demandas populares ao mesmo tempo em que mantinham suas posses, ou seja, recusavam-se a instituir as leis que limitariam a propriedade das terras e efetivariam a reforma agrária em Roma. Assim, ao discorrer sobre os acontecimentos romanos, Maquiavel subverte a interpretação aristocrática a respeito deles e, sobretudo, sobre a imagem do povo, pois este não almejava as terras pelo desejo de posse – desejo positivo de aquisição, como o dos grandes –, mas como uma forma de conter sua dominação.

Essa oposição da plebe, entretanto, não foi suficiente para que as Leis Agrárias fossem instituídas, pois os nobres sempre interditavam esse debate a fim de manter seus privilégios. Desse modo, essa questão acompanhou a história de Roma enquanto um problema estrutural que nunca foi suficientemente respondido e que, por conseguinte, acarretou inconvenientes à cidade, pois, segundo Maquiavel,

> como as repúblicas bem-ordenadas (*bene ordinate*) devem manter rico o público e pobres os seus cidadãos, forçoso é que na cidade de Roma houvesse algum *defeito* nessa lei: ou ela não foi bem-feita desde o princípio, de modo que não precisasse ser revista todos os dias, ou demorou tanto a ser feita que já causasse tumulto tentar sanar males passados ou, se foi bem-feita de início, o uso depois a corrompeu; seja como for, nunca se falou de tal lei em Roma sem que houvesse confusão na cidade (MAQUIAVEL, 2007a, p. 113, grifos nossos).

Embora Roma tenha conseguido se reordenar ao longo do tempo e tenha oferecido diversas respostas às questões que lhe eram impostas, ela nunca conseguiu resolver minimante o problema da desigualdade de terras, o que se desdobrou como um problema político, social e econômico que ocasionou efeitos nocivos, haja vista que aqueles que concentram riquezas e poder se valem dessa autoridade para impor seus interesses pessoais sobre o público e se favorecer em detrimento dele. Nesse sentido, Maquiavel assinala que havia um defeito na ordenação romana, pois ela nunca ofereceu uma resposta para reordenar essa questão e refrear os poderosos. Assim, para aqueles que ainda esperavam erigir Roma como modelo perfeito, o florentino revela que mesmo a República Romana estava sujeita aos problemas políticos inerentes à ação, e neste caso, um que ela não conseguiu oferecer uma resposta satisfatória.

Com efeito, segundo ele (2007a, pp. 114-5), quando Roma passou a empreender guerras em lugares distantes, os territórios conquistados não eram próximos da cidade, eram difíceis de se cultivarem e os romanos já não desapropriavam as terras de seus inimigos como antes, por isso a plebe não as desejava tanto e as Leis Agrárias foram esquecidas por algum tempo. Desse modo, a mudança na dinâmica social romana parecia ter serenado os ânimos e sepultado o debate em torno da questão fundiária, porém essa tranquilidade era apenas aparente, visto que o problema nunca fora minimamente solucionado, por isso, quando os irmãos Gracos o retomaram e propuseram novamente essas leis, os ânimos se acirraram a tal ponto que se chegou à ruína da liberdade porque, segundo Maquiavel, essa legislação

> encontrou duplicado o poder de seus adversários, e, por essa razão, acendeu-se tanto *ódio* entre a plebe e o senado que se chegou *ao conflito armado e ao derramamento de sangue*, fugindo a qualquer *modo e costume civil*. Assim, visto que *os magistrados públicos* não podiam remediar a situação, e como nenhuma das *facções* (*fattioni*) depositasse esperança neles, recorreu-se aos *remédios privados*, e cada uma das *partes* (*parti*) tratou de constituir um cabeça (*capo*) que a defendesse (MAQUIAVEL, 2007a, p. 115, grifos nossos).

As guerras empreendidas por Roma aumentaram suas conquistas, seu império e, por conseguinte, a riqueza e poder dos nobres. Assim, quando os Gracos retomaram a questão da distribuição de terras, os grandes estavam tão fortalecidos que puderam se opor com mais força a essa legislação e impedir que ela fosse promulgada, e os ânimos se acirraram a tal ponto que se chegou ao ódio entre a plebe e o senado e, por fim, ao sangue. Desse modo, a obstinação dos nobres em defender suas posses e a demanda popular pela redistribuição de terras chegou a um ponto de enfrentamento tão extremo que o conflito engendrou a formação de facções, de partidos que formaram autoridades privadas e erigiram cabeças para comandá-las. Sem uma solução para a disputa, o conflito romano, portanto, se degenerou em uma luta de facções, visto que os magistrados não possuíam mais autoridade para refrear os ânimos e as ordenações não podiam expressar ordinariamente os desejos, por isso cada parte tomou para si um chefe para enfrentar seus adversários e, segundo Maquiavel,

> quem primeiro incidiu nesse *escândalo* (*scandolo*) e nessa *desordem* (*disordine*) foi a plebe, que depositou tanta confiança em Mário que o fez cônsul quatro vezes; e, assim, ele continuou com poucos intervalos o seu consulado, de tal modo que pôde fazer-se cônsul por si mesmo mais três vezes. E, como não tivesse remédio para essa peste, a nobreza voltou-se para Sila; e, como este se tornasse cabeça de seu partido, chegou-se às guerras civis; depois de muito derramamento de sangue e variações de fortuna, a vitória ficou com a nobreza. Tais humores foram ressuscitados no tempo de César e de Pompeu; porque, como César assumisse o comando do partido de Mário, e Pompeu, o do partido de Sila, quando ambos entraram em luta a

> vitória coube a César, e ele foi o primeiro tirano de Roma; de tal modo que nunca mais a cidade foi livre (MAQUIAVEL, 2007a, p. 115, grifos nossos).

A plebe, oprimida pela nobreza e sem esperança de resolver o conflito por si mesma ou por algum magistrado devido ao poder dos grandes, recorreu a Mário e lhe favoreceu, enquanto a nobreza passou a favorecer Sila e formaram-se, assim, duas partes armadas que chegaram ao enfrentamento e à guerra civil. A desunião, portanto, não se manifestou mais pela simples expressão dos humores de povo e grandes por si próprios, mas sim pela intermediação de um cabeça, um líder que os comandava, e assim, o povo acabou por se corromper, pois seu desejo estava sob o governo de outro, de Mário e, posteriormente, de César, o qual pôde, por fim, lançar o jugo da servidão sobre Roma.

Dessa forma, a despeito da posição popular assumida por Maquiavel, a plebe parece ter sido a causadora da ruína de Roma porque ela se colocou sob a autoridade de Mário primeiro e formou uma facção, o que, por sua vez, levou a nobreza a se colocar sob Sila e ocasionou um confronto armado. Nesse sentido, o povo teria incorrido em um ato extremo que engendrou a servidão da cidade, visto que, ao se colocar sob a autoridade de um senhor, ele favorecia a este em vez de sustentar a ordenação da república, de modo que seu desejo de liberdade foi corrompido e degenerou consigo a vida política romana. Essa investigação, portanto, parece contrariar as considerações anteriores sobre o conflito, ao mesmo tempo em que reafirma a inaptidão do povo em reordenar a cidade, pois além de ele ser incapaz de promover alguma lei ou ordenação que solucionasse o problema da desigualdade de terras ao longo da história de Roma, ele também incorreu em um erro político ao se colocar sob um senhor.

Maquiavel, no entanto, não cede a essa explicação dos acontecimentos romanos que reforça a perspectiva aristocrática. Com efeito, no trecho final do capítulo, o florentino se refere a suas considerações anteriores a respeito do conflito, do povo e dos grandes para reafirmar sua posição em defesa do povo, haja vista que, segundo ele,

> embora tivéssemos mostrado alhures como as inimizades, em Roma, entre o senado e a plebe mantiveram a cidade livre, visto que delas nasciam leis favoráveis à liberdade, parecendo, pois, desconforme com tal conclusão o resultado dessa lei agrária, *digo que nem por isso renuncio a tal opinião* (*non mi rimuovo da tale oppinione*): porque *é tão grande a ambição dos grandes* que, se não sofrer *oposição por várias vias e de vários modos numa cidade*, logo a levará à ruína. De modo que, embora o conflito da lei agrária tenha demorado trezentos anos para acarretar a servidão de Roma, isso teria ocorrido muito mais cedo caso a plebe, seja com essa lei, seja com outros desejos seus (*e con questa legge e con altri suoi appetiti*), não tivesse

> *refreado a ambição dos nobres* (*non avesse sempre frenato l'ambizione de' nobili*) (MAQUIAVEL, 2007a, p. 116, grifos nossos).

Novamente, em oposição à posição aristocrática, a qual credita a ruína da cidade aos ânimos inquietos e à ambição da plebe, Maquiavel mostra que o verdadeiro perigo à liberdade são os grandes, os quais possuem uma ambição desmedida e insaciável. Mobilizados pelo desejo de dominar, de possuir, os grandes ameaçam todo o corpo social porque pretendem espoliá-lo a fim de satisfazer seu desejo, porém, como seu humor é insaciável, eles acabam por conduzir a cidade à servidão. O único meio de freá-los e impedi-los, portanto, é o povo, que se opõe a eles pelas leis que sustenta e pelo seu desejo de não ser dominado, de recusar a dominação. Logo, Maquiavel reafirma a defesa do povo e inverte novamente a lógica da perspectiva aristocrática, pois a ambição irrefreada dos grandes teria levado Roma à servidão muito antes se a plebe não se opusesse a eles.

Nesse sentido, a discussão a respeito das Leis Agrárias pode ser interpretada sob uma nova luz. Com efeito, a responsabilidade pela degeneração romana e, por conseguinte, pela ruína da liberdade, não se deve tanto à plebe, mas à nobreza, por conta de seu desejo desmedido de possuir e seu medo de perder, pois, segundo Maquiavel,

> vê-se também por aí como *os homens estimam mais o patrimônio que as honras* (*più la roba che gli onori*). Porque a nobreza romana sempre cedeu à plebe sem excessivos tumultos (*scandoli straordinarii*) quando o assunto eram honras, mas, quando se tratou do patrimônio (*roba*), foi tão grande a sua obstinação na defesa deste que a plebe, para saciar seu apetite (*per isfogare l'appetito suo*), recorreu aos meios extraordinários (*istraordinarii*) de que acima falamos (MAQUIAVEL, 2007a, p. 116, grifos nossos).

O início do capítulo abria a discussão com um debate em torno da ambição e da inconstância humana, e as linhas seguintes associavam a ambição desmedida à plebe, pois ela teria acarretado a servidão de Roma porque desejava bens e patrimônios. Porém, com o andamento do capítulo, a discussão – e os humores – se encarnam nos atores sociais romanos e permitem desvelar o sentido político dos eventos. Ao contrário da primeira impressão, os responsáveis pela corrupção em Roma foram os grandes, pois eles não apenas interditaram qualquer debate público – logo, a livre expressão dos humores –, a respeito da lei agrária, mas também se negaram absolutamente a repartir seu patrimônio, o que levou a plebe a uma atitude extrema e desesperada, a saber, colocar-se sob Mário, porque ela não tinha esperanças de se contrapor à nobreza sozinha nem pelo apelo a algum magistrado. A plebe, portanto, recorreu a meios extremos porque os modos ordinários da cidade foram interditados, não ofereciam resposta ao problema e não refreavam os grandes, os quais, com medo de perder seu patrimônio,

obstinados na defesa e na aquisição de bens (*la roba*), impunham uma espoliação tão grande à plebe que ela já não podia suportá-la. Logo, embora os fatos não escusem completamente a plebe romana, eles mostram que ela não agira sozinha como se fosse o agente único e principal da corrupção, a causa primeira da ruína da cidade. Ao contrário, os grandes, pela sua ambição desmedida, pelo seu desejo de dominar, foram incapazes de se conformar diante da pressão popular e, assim, levaram a república à servidão.

Desse modo, a interpretação dos acontecimentos, a busca de seu sentido, desvela a operação dos agentes. Mais do que a simples lógica pela qual os atores agem, importa como eles se relacionam na dinâmica do corpo social, quais humores encarnam, haja vista que, na medida em que a política é uma relação entre um e outro, a ação sempre se refere a todos os agentes em relação no corpo social. Assim, a interpretação dos acontecimentos mostra que os efeitos das Leis Agrárias não se deveram à corrupção moral dos agentes ou à má tradução do desejo popular, como aponta Adverse. O povo não se movia pela ambição, pelo desejo desmedido de possuir, mas sim na tentativa de conter a opressão dos grandes. O desfecho da questão agrária, portanto, é resultado da ambição desmedida dos grandes, os quais, com medo de perder o que possuem, incapazes de pôr um termo a seu desejo insaciável, buscam espoliar o povo e acarretam a servidão da cidade. Logo, como Florença, Roma também se tornou palco de uma luta facciosa porque os grandes ganharam tanta autoridade – devido às conquistas, no caso romano – que o povo já não podia refreá-lo, de modo que os poderosos acabaram por dominar o campo político e impor seus interesses sobre o todo do corpo social.

Todavia, ao final do capítulo resta um incômodo. Se por um lado os acontecimentos romanos e a posição de Maquiavel mostram que a ameaça à república e à vida livre é o desejo desmedido dos grandes, visto que eles preferem arruinar a cidade a partilhar suas posses, por outro é inegável que a plebe também participa da corrupção romana, pois ela favorece Mário e depois César e, assim, se corrompe, forma uma facção e degenera a vida social e política romana, pois, nesse caso, seu desejo está a serviço de outro. As dificuldades dos capítulos I,16, I,17 e I,18, então, se confirmam, haja vista que a plebe parece cometer um erro político ao se colocar sob a autoridade de um senhor em vez de se governar por si própria. Embora tenha sido premida a se colocar sob um senhor pelas circunstâncias na tentativa de se contrapor aos grandes, essa ação inevitavelmente gera efeitos nocivos ao corpo social, visto que seu desejo se corrompe e não sustenta mais a liberdade. Ademais, diante da inefetividade dos modos ordinários em refrear os grandes, o povo parece incapaz de reordenar a cidade a fim de criar novas leis e ordenações. Pelo contrário, nesse caso, como o humor do povo estava

sob a autoridade de Mário e depois de César, os tumultos não promoveram novas leis e ordenações, mas o sangue. Dessa forma, ainda que não seja movido por um desejo perigoso e nocivo à liberdade, o povo ainda incorreria em equívocos que colocariam em risco a cidade e pareceria inapto a manter a liberdade que tanto almeja.

Essa parece ser a questão a que Maquiavel se volta no capítulo I,53, pois nele, o autor discorre sobre como o povo frequentemente se engana em suas ações, como enuncia o título do capítulo: "O povo muitas vezes deseja sua própria ruína, enganado por alguma falsa aparência de bem; e como as grandes esperanças e as audazes promessas o comovem facilmente". Dessa forma, o florentino assinala que o povo frequentemente seria incapaz de reconhecer que, para além de uma aparência, existe um mal por trás de determinada ação, por isso ele seria facilmente seduzido por esperanças e promessas que ocultam riscos. Com efeito, ao longo do capítulo, Maquiavel discorre sobre exemplos em que o povo persegue um objetivo que ele acredita ser um bem sem se atentar às circunstâncias ou às consequências de tais ações, pois, segundo ele,

> o povo, muitas vezes, *enganado por uma falsa imagem de bem* (*ingannato da una falsa inmagine di bene*), deseja sua própria ruína, e se alguém em quem ele *confie* (*abbia fede*) não o convencer de que aquilo é um mal, mostrando-lhe o que é o bem, as repúblicas serão expostas a infinitos perigos e danos. E, quando, porventura, o povo *não confia* (*non abbi fede*) em ninguém, como às vezes ocorre, *se tiver sido enganado antes por coisas ou homens, será inevitável que se chegue à ruína* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 153, grifos nossos).

Enganado pela aparência de uma ação ou de um acontecimento que pareçam ser um bem, o povo persegue um objetivo sem perceber o mal em que incorre, e esse engano só pode ser remediado se alguém lhe mostrar o engano. Entretanto, caso o povo não deposite confiança em ninguém devido a enganos passados, a república inevitavelmente se arruinará, pois, ainda que haja alguém que reconheça o perigo, será impossível convencer os populares do engano cometido.

Dessa forma, o povo parece incapaz de agir por si próprio, visto que não possuiria discernimento político para julgar os problemas para além da mera aparência, da primeira impressão, e por isso seria necessário alguém prudente que lhe guiasse e indicasse não apenas o engano, mas também a direção correta a se seguir. Essa persuasão, no entanto, é difícil, pois, segundo Maquiavel, para os populares as ações envolvem, à primeira vista, ganho ou perda, coragem ou covardia, e

> sempre será fácil persuadir a multidão quando nas coisas propostas for visível o ganho, ainda que por trás dele haja perda, e quando elas *parecerem* corajosas, ainda que por trás esteja a ruína da república: por isso é sempre difícil persuadir o povo nas providências em que pareça haver covardia ou perda, ainda que por trás haja salvação e ganho (MAQUIAVEL, 2007a, p. 154, grifos nossos).

Preocupado com a imediatez, com aquilo que aparece, ávido de ganhos e ações impetuosas, o povo se deixaria levar pela impressão inicial dos eventos, pela superfície dos acontecimentos sem apreender a verdade intrínseca dos fatos, pois uma ação aparentemente corajosa pode, na verdade, acarretar a ruína da república, do mesmo modo que uma ação covarde pode parecer vil, porém em determinada circunstância ela pode proteger a cidade de riscos desnecessários. Logo, faltaria à plebe a visão política de reconhecer a verdade para além da mera aparência, incapacidade da qual atores ambiciosos se aproveitariam para seduzi-la com o intuito de se favorecerem em benefício próprio.

Segundo Maquiavel, foi o que ocorreu em Roma por duas vezes em um dos momentos mais críticos da história da cidade, a saber, na segunda Guerra Púnica, quando Aníbal invadiu a península itálica e avançava com seus exércitos em direção a Roma. Após seguidas vitórias do general cartaginês, Fábio Máximo advertira aos romanos que seria inútil travar batalha abertamente contra ele, sendo melhor avançar lentamente e com cautela. Esses modos, porém, pareciam covardes aos olhos da plebe, e Fábio não conseguia persuadi-la da utilidade de sua proposta. Assim, com os avanços e vitórias de Aníbal os ânimos se acirravam em Roma, quando a plebe decidiu outorgar o consulado a Caio Terêncio Varrão, "não por outros méritos, senão porque ele prometera por todas as praças e locais públicos de Roma que derrotaria Aníbal, desde que lhe fosse dada autoridade para tanto. Donde se chegou à batalha e à derrota de Canas, e quase à ruína de Roma" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 154). Desse modo, a plebe, ávida de ações corajosas que salvassem a república, não percebeu a temeridade desses modos e a utilidade da proposta de Fábio, a qual, à primeira vista, poderia parecer covarde, mas na verdade possuía uma estratégia prudente para se enfrentar um inimigo virtuoso como Aníbal. Entretanto, mesmo essa experiência não foi suficiente para mostrar a utilidade da proposta de Fábio, pois certo Marcos Centênio Pênula demandou ao Senado que lhe outorgasse autoridade para reunir soldados e formar um exército, pois ele afirmava que derrotaria Aníbal e o traria a eles vivo ou morto. Tendo em vista as vitórias e a *virtù* do general cartaginês, esse pedido pareceu temerário aos senadores, contudo,

> ponderando que, se fosse rejeitado e depois chegasse ao conhecimento do povo, talvez nascessem tumultos, ódios e má vontade contra a ordem

> senatorial, foi-lhe concedido o que pedia, pois mais valeria expor ao perigo todos aqueles que o seguissem do que provocar novas discórdias no seio do povo, sabendo da aceitação que teria semelhante medida e como seria difícil dissuadi-lo. Foi Pênula, portanto, ao encontro de Aníbal com uma multidão não ordenada e indisciplinada (*una moltitudine inordinata et incomposta*), e antes mesmo que se desse o recontro (*all'incontro*), ele e todos os que o seguiam foram derrotados e mortos (MAQUIAVEL, 2007a, p. 155, grifos nossos).

Novamente, um ambicioso se valeu das disposições populares na busca de glória particular. Os modos propostos por Pênula já haviam se mostrado ineficazes, temerários e não favoreceram a república, porém, como essa proposta poderia dar vazão aos ímpetos do povo por ações corajosas, os senadores consideraram que seria melhor conceder alguns soldados a Pênula do que arriscar a república inteira, pois acreditavam que, se essa proposta chegasse à plebe, esta poderia se colocar sob a autoridade de Pênula e favorecê-lo para prejuízo de todos. Assim, nos dois casos o povo, devido a seu ímpeto por ações valentes e a sua incapacidade de perceber a temeridade das propostas de Varrão e de Pênula, e a prudência daquela de Fábio, a plebe colocou a república em risco e poderia ter ocasionado a derrota dos exércitos e, por conseguinte, a ruína de Roma.

Dessa forma, mesmo a plebe romana, elogiada por Maquiavel nos capítulos iniciais dos *Discorsi*, está sujeita a enganos e erros, e por isso é censurada pelo florentino. Incapaz de apreender o mal em ações e acontecimentos, presa à aparência imediata, ávida de conquistas e de ações audazes, ela seria facilmente seduzida por particulares ambiciosos que buscam se engrandecer, e nessa medida, ela representaria um risco à cidade. Entretanto, embora reconheça que onde a plebe possui autoridade ela pode arruinar a cidade por conta de seu ímpeto, Maquiavel assinala que esses efeitos nocivos não recaem apenas sobre a república ou sobre o povo, pois, segundo ele,

> se daí provier a ruína da cidade, também provirá, no mais das vezes, *a ruína pessoal dos cidadãos encarregados de tais empresas*: *porque o povo, que pressupôs a vitória e teve a derrota, não acusará nem a fortuna, nem a impotência de quem a conduziu, mas o acusará de maldade e ignorância* e, no mais das vezes, o matará, prenderá ou confinará, como ocorreu com infinitos comandantes cartagineses e a muitos atenienses (MAQUIAVEL, 2007a, p. 156, grifos nossos).

O povo, portanto, não é um agente ingênuo, que se coloca sob a autoridade de um senhor e segue suas vontades cegamente. Ao contrário, ao apresentar determinados objetivos à plebe, o agente se vincula a esses fins, e se eles não forem alcançados ou se ela perceber que fora enganada, deixará de sustentá-lo e se voltará contra ele para sua ruína. Maquiavel, portanto,

não pretende retirar a responsabilidade do povo pelas suas ações, mas demarcar que ele não as empreende sozinho, como se fosse a causa única dos efeitos negativos que advêm à cidade, pois suas ações sempre se referem a outros agentes e a como eles se comportam em relação a ele. Logo, a cidade é formada por diversos agentes políticos que estão em relação, por isso a ação política e suas consequências nunca dependem de um ator isolado, mas da implicação entre os agentes.

Essa é a direção que Merleau-Ponty indica em seu texto *Note Sur Machiavel* (1960). Neste ensaio, o filósofo francês descreve as relações políticas na obra do florentino como uma dinâmica entre o eu e o outro, isto é, uma alteridade, pois, segundo Merleau-Ponty, embora tenha colocado a luta como princípio da política, Maquiavel não se restringiu a ela, visto que

> por um ricochete, a dor de que sou causa me rasga ao mesmo tempo que à minha vítima, e a crueldade de que sou causa não é uma solução, ela está sempre a recomeçar. *Há um circuito do eu e do outro*, uma Comunhão dos Santos, o mal que faço, faço a mim, e é de fato contra mim mesmo que luto ao lutar contra outro. [...] E, no entanto, quando a vítima se confessa vencida, o homem cruel sente bater através dessas palavras *uma outra vida, ele se encontra diante de um outro ele mesmo* (MERLEAU-PONTY, 1960, pp. 344-5, grifos do autor e nossos, tradução nossa).[2]

Assim, as relações políticas, enquanto relações em um corpo social que dizem respeito ao coletivo, se estruturam enquanto relações do eu com o outro, relações de implicação mútua. As posições dos agentes, sua caracterização social, política e econômica, se define apenas em relação com outros, isto é, se define apenas *em relação*. Nesse sentido, embora em seu texto Merleau-Ponty trate exclusivamente das relações entre o príncipe e seus súditos, como não compreender a própria desunião como relação de alteridade? Povo e grandes não são entidades fixas, que existiriam a despeito do outro, antes, os humores que os diferenciam os relacionam inextrincavelmente, visto que eles se definem pela disputa em torno da dominação – dominar e não ser dominado. Do mesmo modo, o príncipe só se coloca enquanto tal porque se diferencia de grandes e povo pela sua posição relativamente ao conflito, porque concentra autoridade em relação a outros. Logo, na medida em que o campo político maquiaveliano se estrutura segundo relações mútuas, a ação e seus efeitos não dependem do ator isolado, visto que os agentes sempre se referem a outro e o implicam em uma trama dinâmica, de modo que, segundo Merleau-Ponty, "ao colocar o conflito e a luta na origem do poder social, ele não

[2] "Mais par un choc en retour la douleur dont je suis cause me déchire en même temps que ma victime, et la cruauté donc n'est pas une solution, elle est toujours à recommencer. Il y a un circuit du moi et d'autrui, une Communion des Saints noire, le mal que je fais, je me le fais, et c'est aussi bien contre moi-même que je lutte en luttant contre autrui. [...] Et pourtant, quand la victime s'avoue vaincue, l'homme cruel sent battre à travers ces mots une autre vie, il se trouve devant *un autre lui-même*".

quis dizer que o acordo seria impossível, ele quis sublinhar a condição de um poder que não fosse mistificante e que é *a participação em uma situação comum*" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 350, tradução nossa e grifos nossos).[3] Se o poder se estrutura pelas relações entre os agentes, o campo político se configura, portanto, como uma situação comum, na qual cada um se refere a outro. Por isso, se um ambicioso pretende enganar a plebe com motivações ocultas, se ele pretende submetê-la a fim de usurpar o estado para si, essa ação não reflete apenas sobre o povo ou o corpo social, mas sobre si próprio, pois a plebe deixará de apoiá-lo, seu estado se tornará fraco e ele se tornará presa não apenas de outras cidades que queiram subjugá-lo, mas também dos grandes, os quais almejam sua posição para dominar.

Essas considerações, então, jogam nova luz sobre o problema da aparência na política e permitem compreendê-la de outro modo que não o da incapacidade política do povo. Pois, se de fato ele enxerga aquilo que lhe aparece imediatamente e não as intenções ocultas dos atores políticos, essa imagem não é falsa, uma vez que a ação política não se circunscreve a um instante determinado, mas se desdobra ao longo do tempo e, assim, adquire sentido por meio de seus efeitos – como no caso da criação do Tribunato da plebe, no qual as intenções da nobreza se mostraram após a morte dos Tarquínios. Novamente, se um ambicioso dissimular suas intenções a fim de enganar a plebe para colocá-la sob si, os desdobramentos de sua ação revelam suas verdadeiras motivações, ou seja, os efeitos mostram o sentido da ação. A aparência, portanto, não é um engano epistemológico, e tampouco demarca uma incapacidade cognitiva da plebe, visto que, segundo Merleau-Ponty, "como espelhos dispostos em círculo transformam uma pequena chama em fogaréu, os atos do poder, *refletidos na constelação das consciências*, se transfiguram, e os reflexos desses reflexos criam *uma aparência que é o lugar próprio e, em suma, a verdade da ação histórica*" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 351, tradução nossa e grifos nossos).[4] Logo, não há uma essência da política, uma verdade oculta

[3] "En mettant le conflit et la lutte à l'origine du pouvoir social, il [Machiavel] n'a pas voulu dire que l'accord fut impossible, il a voulu souligner la condition d'un pouvoir qui ne soit pas mystifiant, et qui est la participation à une situation commune".

[4] "Ou encore : comme des miroirs disposés en cercle transforment une mince flamme en féerie, les actes du pouvoir, réfléchis dans la constellation des consciences, se transfigurent, et les reflets de ces reflets créent une apparence qui est le lieu propre et en somme la vérité de l'action historique". N'*O príncipe*, Maquiavel já afirmara que a aparência é o lugar em que a política transcorre, mas também nos *Discorsi* o florentino indica o mesmo caminho: "Quem desejar reformar o estado de uma cidade, se quiser que ele seja aceito e se mantenha com satisfação de todos, precisará conservar algum vestígio pelo menos dos antigos modos, para que o povo não tenha *a impressão* de que a ordenação mudou, ainda que, na verdade, as novas ordenações sejam de todo estranhas às do passado; porque o comum dos homens (*lo universale degli uomini*) se nutre tanto do que *parecer ser* quanto do que é: aliás, muitas vezes se comovem mais com as coisas que *parecer* ser do que com as que são" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 87, grifos nossos). Nesse sentido, Merleau-Ponty assinala que, se há um "engano", ele é mútuo, pois, segundo o filósofo francês: "Il [Machiavel] décrit la naissance d'une vie commune, qui ignore les

inapreensível pelo povo devido a uma falha cognitiva. Antes, a plebe vive a política segundo aquilo que lhe aparece, aquilo que está diante de si no campo político em que ela participa com outros agentes, no qual todos são vistos e se fazem ver, se mostram e mostram suas ações. Essa é a cena pública da cidade, na qual as ações e acontecimentos adquirem sentido para todos com seus desdobramentos.

Em guerra contra Cartago e diante do avanço de Aníbal, a plebe almeja uma ação que impeça a derrocada da cidade, por isso aqueles que lhe prometem a vitória encontram eco em seu seio, ao passo que a proposta de Fábio, de contemporizar e agir com cautela lhes parece mais arriscada e menos capaz de protegê-la. A questão, no entanto, não se restringe somente às propostas em si, mas se refere também àqueles que as expressam. Desconfiado dos grandes por ter sido enganado por eles no passado, o povo reluta em confiar novamente em sua palavra, e isso abre espaço para que outros o seduzam com promessas que parecem garantir sua salvação. Nesse sentido, se Fábio e os senadores tinham dificuldades em convencer a plebe, a descrença não se origina simplesmente na má disposição do povo, mas sim na experiência política romana, na qual os grandes se valiam de subterfúgios para enganar a plebe e, assim, caíam em descrédito após a descoberta desses modos – como a religião, por exemplo, que parou de ser eficaz assim que o povo descobriu que ela servira somente como instrumento da opressão dos grandes. Logo, se por um lado a plebe incorre em enganos por preferir ações corajosas e audazes, e não enxerga a utilidade da proposta de Fábio, este e os senadores sofriam as consequências das ações dos grandes que tentavam manipular o povo em benefício próprio. A ação, portanto, relaciona todos os agentes políticos no corpo social, e o povo se revela, assim, elemento estruturante da vida política da cidade.

Ora, mas o que seria isto senão um princípio democrático? Ao discorrer sobre os enganos do povo, Maquiavel não tem em vista deslegitimá-lo como agente político, tampouco assinalar sua incapacidade de compreender o sentido dos acontecimentos e da ação, mas sublinhar que esses efeitos decorrem de uma relação mútua entre os agentes, dos quais os nobres são tão responsáveis quanto a plebe, visto que, segundo Lefort "a crítica do comportamento popular se mostra indissociável daquela do fracasso dos dirigentes da Cidade" (LEFORT, 1972, p. 522, tradução nossa).[5] Dessa forma, a crítica aos equívocos do povo atinge

---

barrières de l'amour-propre. Parlant aux Médicis, il leur prouve que le pouvoir ne va pas sans appel à la liberté. Dans ce renversement, c'est peut-être le prince qui est dupe" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 350).

[5] "Ainsi, la critique du comportement populaire s'avère-t-elle indissociable de celle de la défaillance des dirigeants de la Cité". Em uma passagem anterior, Lefort afirma: "Sans doute est-il [le peuple] crédule et susceptible de faire la fortune des ambitieux, mais leur succès est une conséquence de la défaillance des

imediatamente os grandes e o príncipe, uma vez que todos, enquanto agentes de um mesmo corpo social, estão implicados e, portanto, as ações sobre o povo que almejam refreá-lo promovem efeitos nocivos à cidade, pois, segundo Ramos,

> *é o temor em relação ao povo que desfigura o desejo de liberdade, que o cala em nome da ordem*. Esse afeto aparece no campo político, segundo a linguagem de Maquiavel, como uma espécie de termômetro que vai da licença à tirania. Entre esses dois extremos, localiza-se a liberdade política sob a vigência dinâmica das leis e das instituições (RAMOS, 2018, p. 164, grifos nossos).

Um ambicioso pode seduzir o povo tendo em vista se favorecer e se tornar um príncipe ou mesmo um tirano, porém caso ele o oprima, suas intenções são colocadas à vista de todos e o povo o abandona, deixa de sustentar seu estado e este se torna fraco. Igualmente, se os grandes restringem os populares a limites exíguos – como em Esparta e Veneza – ou se os oprimem abertamente – como a nobreza romana, que não partilhou suas terras –, a república perde força e se torna fraca e servil, pois no primeiro caso ela não tem potência para se sustentar diante dos desafios da fortuna, e no segundo as disputas se degeneram em lutas entre facções para o prejuízo de todos – com efeito, ainda que os nobres tenham conseguido manter suas posses, as disputas em torno das Leis Agrárias levaram ao surgimento de facções, a guerras civis e, por fim, à ascensão dos imperadores, os quais se constituíam como outro elemento de oposição aos nobres além do povo. Entre o desprezo às leis e aos magistrados, a licença e a servidão, a opressão nua, a liberdade se estabelece em sincronia com o desejo de não ser dominado do povo.

Desse modo, se há um princípio democrático em Maquiavel, este não se encontra em propor uma organização institucional para que o povo governe – em instituições específicas de classe, como defende McCormick (2011) –, tampouco em restringir a ele a primazia da ação – o que seria apenas substituir a primazia do sábio e prudente legislador pela do povo. O princípio democrático de Maquiavel reside no reconhecimento de uma situação compartilhada que implica a todos em um campo político conjunto no qual a ação e seus efeitos se referem a todos, mas, acima de tudo, reside no reconhecimento do povo como agente político central na vida da cidade, pois ele é elemento de liberdade e de potência, portanto, de *virtù*. Pretender anulá-lo, reprimi-lo ou enganá-lo em benefício próprio acarreta tantos efeitos negativos para

---

gouvernants en place qui n'ont pas su gagner sa confiance ; sans doute faut-il défaut quand une crise ébranle l'État, mais c'est alors que les institutions et les magistrats se sont discrédités au point de ruiner toute espérance de changement ; en revanche, tant qu'il est éclairé et rendu capable de juger en connaissance de cause, sa participation aux affaires publiques s'exerce dans le sens de la meilleure conclusion" (LEFORT,1972, p. 521).

ele quanto para o corpo social como um todo, seja porque ele é esse agente fundamental à liberdade e potência, seja porque a ação se desdobra sobre a cidade, ou seja, sobre a coletividade. Dessa forma, a defesa do povo, por parte de Maquiavel, não tem em vista eximi-lo de equívocos ou erros, mas sim em entender que, em sua ação política, movido pelo desejo de liberdade contra a opressão, ele dá lugar a efeitos benéficos à cidade, e é nessa medida que ele pode ser considerado superior ao príncipe e aos grandes, os quais, por pretenderem se apropriar do público para si, dificilmente podem agir para além de seus interesses próprios, logo, da dominação. Assim, ao descrever a operação do povo em comparação a outros agentes, a imagem do povo é profundamente reelaborada por Maquiavel, pois embora ele incorra em equívocos e vícios, isso não se deve a uma natureza degenerada.

No capítulo I,28 ("Por que razão os romanos foram menos ingratos com seus cidadãos do que os atenienses"), por exemplo, o florentino discorre sobre o vício da ingratidão – defeito do qual a tradição frequentemente acusa o povo – em Atenas e Roma, cidades nas quais os populares possuíam autoridade para refrear os grandes. Entretanto, de início, o florentino estabelece uma distinção entre elas, pois embora reconheça que toda cidade incorreu em algum gênero de ingratidão, o autor assinala que Roma teria incorrido menos nesse vício do que Atenas, o que não decorreu de uma diferença entre o povo de uma e o de outra, mas sim porque a primeira teve menos motivos para suspeitar de seus cidadãos do que a segunda, uma vez que, segundo ele,

> em Roma, se a observarmos desde a expulsão dos reis até Sila e Mário, veremos que nunca foi abolida a liberdade por nenhum de seus cidadãos (*non fu mai tolta la liberta da alcuno suo cittadino*), de tal modo que não havia grande razão para suspeitar deles, e, por conseguinte, de ofendê-los inconsideradamente. Em Atenas ocorreu bem o contrário; porque, privada da liberdade em seu período mais próspero por Psístrato, enganada por *uma simulação de bondade*, quando ela voltou a ser livre como antes, *lembrando-se das injúrias recebidas e da servidão passada*, tornou-se pronta a se vingar, não só dos erros de seus cidadãos, mas também quando apenas *desconfiava* dos erros (MAQUIAVEL, 2007a, p. 91, tradução modificada e grifos nossos).[6]

[6] A tradução para o português-brasileiro dos *Discorsi* que utilizamos traz, no começo da citação que fizemos: "Porque, em Roma, se a observarmos desde a expulsão dos reis até Sila e Mário, veremos que nunca foi abolida a liberdade *de* nenhum de seus cidadãos, de tal modo que não havia grande razão para suspeitar deles, e, por conseguinte, de ofendê-los inconsideradamente". Todavia, a tradução do prefixo italiano "*da*" para o prefixo em português "de" parece implicar, segundo a continuação da frase, que, como a liberdade de nenhum cidadão foi abolida, não havia razão para se suspeitar de nenhum deles e por isso eles não foram reprimidos, o que parece inverter a ordem causal do texto. Assim, propomos outra tradução porque acreditamos, segundo a continuação do texto de Maquiavel, que não havia razão para desconfiar de nenhum cidadão *porque* a liberdade romana não fora usurpada *por* nenhum deles, ao contrário do caso de Atenas, a qual recaiu sob a tirania de Psístrato, de modo que, como alguém lhe usurpara a liberdade, ela tinha razões para suspeitar e ser ingrata com seus cidadãos.

A diferença entre Roma e Atenas, portanto, não reside em uma qualidade intrínseca a elas que resultaria em comportamentos distintos. Pelo contrário, a diferença decorre da diversidade de acontecimentos que lhes sobrevieram e que ocasionaram diferentes experiências políticas em cada uma, uma vez que, por ter recaído na servidão após ser enganada por Psístrato, Atenas se tornou ingrata com seus cidadãos por desconfiar que outros poderiam usurpar a liberdade novamente, ao passo que Roma, por não ter sua vida livre usurpada por nenhum cidadão ao longo de mais de trezentos anos, não teve motivos para suspeitar que algum deles lhe tomaria a liberdade e, assim, não foi tão ingrata com eles quanto Atenas. Nesse sentido, Maquiavel assinala que a ingratidão não é propriamente um defeito do povo, haja vista que, segundo ele,

> quem pensar bem no que se disse não recriminará por isso Atenas nem louvará Roma, mas acusará somente *a necessidade, pela diversidade dos acontecimentos surgidos em ambas as cidades*. Porque quem considerar as coisas com atenção verá que, se em Roma a liberdade tivesse sido abolida como o foi em Atenas, Roma não teria sido mais piedosa para com seus cidadãos do que foi Atenas (MAQUIAVEL, 2007a, p. 92, grifos nossos).

Roma não merece louvor e Atenas não merece censura porque a ingratidão não é um vício em que o povo incorre por corrupção moral ou por escolha deliberada, mas sim porque, após se retomar a liberdade, a experiência da servidão passada o faz suspeitar de cidadãos ambiciosos que poderiam usurpar novamente o estado. Dessa forma, a ingratidão está associada ao apego à liberdade, ao desejo do povo de não ser oprimido que faz com que ele ofenda outros caso desconfie que eles tramam contra a vida livre, por isso Maquiavel conclui que Roma teria sido tão ingrata quanto Atenas se alguém lhe tivesse tomado a liberdade. A ingratidão, portanto, não é um defeito, mas a expressão do desejo de liberdade, a suspeita de que um ambicioso irá se apoderar da liberdade.

Entretanto, essa é apenas uma das faces desse afeto, pois, se o povo é frequentemente acusado de ser ingrato, essa acusação também se dirige aos príncipes, como Maquiavel discorre nos dois capítulos seguintes: “Sobre quem é mais ingrato, um povo ou um príncipe” (I,29), e “Que comportamentos deve ter um príncipe ou uma república para escapara a esse vício da ingratidão; e quais deve ter o comandante ou o cidadão para não ser atingido por ela” (I,30). Assim, se em um primeiro momento esse afeto seria associado ao desejo de liberdade do povo, no caso do príncipe esse vínculo não poderia se estabelecer, haja vista que ele não pode ofertar a liberdade a seus súditos e esta tampouco se coloca como objetivo para ele – para o príncipe, o essencial é assegurar seu estado. Desse modo, ao introduzir o príncipe na

discussão a respeito da ingratidão e compará-lo ao povo, Maquiavel assinala que há outra causa para esse afeto, pois, segundo ele,

> o vício da ingratidão nasce da ganância ou da suspeita. Porque, quando um povo ou um príncipe envia um comandante seu para alguma expedição importante, caso este vença e, com a vitória, conquiste grande glória, deve o príncipe ou o povo premiá-lo como compensação: e, se, em vez de premiá-lo, desonra-o ou ofende-o, movido pela ganância, não querendo recompensá-lo por sentir-se tolhido pela cupidez, cometerá um erro que não tem perdão; aliás, granjeará para si infâmia eterna (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 92-3).

Aqueles que se empenham na guerra colocam-se à disposição da cidade pelo bem público, ou seja, para favorecer o corpo social em conjunto, haja vista que as conquistas o engrandecem, o enriquecem e formam um império – efeitos partilhados por todos. Nesse sentido, se o povo ou o príncipe não recompensarem alguém que se dedicou aos negócios públicos da cidade, incorrerão em um grande erro porque, desse modo, ignoram tanto as ações dele quanto os efeitos decorridos para o bem de todos. A ingratidão, portanto, não se restringe à suspeita da opressão, pois ela também pode ser causada pela avareza, quando o povo ou o príncipe, por ambição, não recompensam algum cidadão que se dedicou às coisas públicas, e neste caso esse vício é imperdoável e pode ocasionar prejuízos. Todavia, Maquiavel assinala que no caso de a ingratidão decorra da suspeita ela merece escusa, porque, segundo ele,

> o comandante que virtuosamente conquista um império para seu senhor, *vencendo os inimigos, cobrindo-se de glória e enchendo seus soldados de riquezas, necessariamente conquista tanta reputação diante de seus soldados, dos inimigos e dos próprios súditos de seu príncipe que a vitória não pode ser vista com bons olhos pelo senhor que o mandou*. E, como a natureza dos homens é ambiciosa e suspeitosa, é impossível que a suspeita, logo nascida no príncipe depois da vitória de seu comandante, não seja por este mesmo aumentada com algum comportamento ou palavra insolente (MAQUIAVEL, 2007a, p. 93, grifos nossos).

Logo, a ingratidão originada da suspeita é desculpável porque o capitão que vence uma empresa adquire autoridade e começa a rivalizar com o próprio príncipe. As conquistas lhe granjeiam glória diante dos olhos de todos, os soldados que lutaram ao seu lado o favorecem não apenas pela vitória, mas também porque se enriqueceram com a presa da guerra e, por fim, os súditos lhe admiram pelos seus feitos, de modo que o comandante se revela ao príncipe como um adversário que pode tomar-lhe o estado e rebaixá-lo, e por isso o príncipe inevitavelmente passa a desconfiar de seu subordinado.

Nesse sentido, Maquiavel revela que a ingratidão do príncipe não se refere somente à sua ambição ou avareza enquanto qualidades morais, pois envolve uma disputa pela

autoridade, ou seja, pelo comando do estado. Com efeito, o comandante que se engrandece após conquistas e adquire reputação e glória se torna uma ameaça ao estado do príncipe e por isso, segundo Maquiavel,

> o príncipe não pode pensar em outra coisa senão em garantir-se: e, para isso, pensa em mandá-lo matar ou em manchar a reputação que ele granjeou perante o exército ou o povo, mostrando, com grande diligência, que a vitória não lhe proveio da *virtù*, mas da fortuna, seja pela covardia dos inimigos, seja pela prudência dos outros comandantes que estiveram com ele naquela ação (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 93-4).

Ameaçado por outra autoridade que pode se sobrepor à sua e tomar-lhe seu estado, a única alternativa do príncipe é assegurar-se contra seu capitão e, assim, fatalmente incorrer no vício da ingratidão, pois, se não se conduzir desse modo, ele se coloca em risco e pode perder seu estado. Desse modo, parece inevitável que o príncipe recaia nesse vício, uma vez que ele necessariamente precisa se garantir contra uma autoridade que o ameace.

O comandante, por sua vez, se encontra em risco, pois para manter seu estado, o governante o arruinará. Maquiavel, então, adverte que o comandante possui apenas duas alternativas: ou renunciar à sua posição e se colocar nas mãos de seu príncipe, pois assim ele mostra que não deseja usurpar o governo, ou que

> se isso não lhe parecer oportuno, assuma com coragem a conduta oposta, comportando-se segundo a sua crença de que aquela conquista é sua, e não de seu príncipe, granjeando a simpatia dos soldados e dos súditos, fazendo novas amizades com os vizinhos, ocupando as fortalezas com seus homens, corrompendo os capitães de seu exército e garantindo-se quanto àqueles que não possam ser corrompidos, e procurando desse modo punir o seu senhor pela ingratidão de que usaria para com ele (MAQUIAVEL, 2007a, p. 97).

Diante da ameaça da punição e da ingratidão de seu príncipe, resta ao comandante se colocar sob ele na esperança de sua benevolência ou usurpar o estado do príncipe antes que ele lhe injurie. Embora as duas alternativas sejam igualmente possíveis e estejam abertas à ação, apenas a segunda parece viável no sentido de ser a opção de *virtù*, porque esperar o perdão de seu senhor após se mostrar uma ameaça a seu estado é consentir na própria morte. Logo, Maquiavel mostra que, embora a ingratidão possa ser causada pela avareza, ela se associa a uma disputa de autoridade, haja vista que, tal como no caso de Roma e Atenas, ela nasce da suspeita de que cidadãos ambiciosos reúnam autoridade e usurpem o estado. No caso do principado, contudo, esse vício não se refere à manutenção da liberdade, mas sim ao comando do estado, pois se cria uma disputa entre o príncipe e o comandante pelo posto de governante.

Em contrapartida, quando a ingratidão se refere ao povo, este não se conduz para tomar o comando para si, mas sim pela manutenção da liberdade, como Maquiavel assinalara no caso de Psístrato em Atenas. Nesse sentido, ainda que tanto o povo quanto o príncipe incorram nesse vício, esse último tem por objetivo manter seu estado e concentrar autoridade em si, ao passo que aquele recai nesse afeto pelo seu desejo de liberdade, ou seja, para impedir que alguém tome a autoridade para si, pois, segundo Maquiavel,

> visto que uma cidade que vive livre tem dois objetivos – *conquistar a liberdade e mantê-la* –, é mister que *por excessivo amor* erre numa coisa e noutra. (...). Quanto aos erros para manter-se livre, são eles, entre outros: ofender os cidadãos que deveria premiar, suspeitar daqueles nos quais deveria confiar. E. embora esse modo de agir dê ensejo a grandes males numa república corrompida, o que muitas vezes a leva à tirania – como ocorreu na Roma de César, que arrancou pela força aquilo que a ingratidão lhe negava –, numa república não corrompida, dá ensejo a grande bem e a faz viver livre, pois que, pelo medo à punição, mantém consigo os homens melhores e menos ambiciosos (MAQUIAVEL, 2007a, p. 95, grifos nossos).

Após reaver a liberdade, o povo tem medo de que outros a tomem novamente, por isso ele passa a suspeitar de qualquer cidadão ambicioso ou de alguém que adquira muita autoridade ou reputação para si, e essa desconfiança pode levar a excessos, como no caso de Atenas, a qual, após recobrar a vida livre, passou a suspeitar de seus cidadãos e a ofendê-los. Assim, a ingratidão pode levar a equívocos e até ocasionar efeitos perniciosos em uma cidade corrompida, pois como o povo está sob a autoridade de um senhor, ele não dirige a ingratidão a quem realmente mereceria suspeitas e pode acabar por favorecer um tirano, como no caso de César. Entretanto, a despeito dessas dificuldades, Maquiavel não deixa de assinalar que nas cidades livres, nas quais o povo se conduz por si próprio, esse vício é benéfico porque ele refreia os cidadãos ambiciosos e impedem que eles se apropriem da cidade. A ingratidão do povo, portanto, não é uma ofensa inconsiderada, pois, ela se volta contra aqueles que pretendam usurpar a liberdade e favorecer apenas a si próprios, como ocorreu em Roma, a qual, embora não tenha ofendido seus cidadãos tão frequentemente quanto Atenas, se mostrou ingrata com alguns, sobretudo com Cipião, caso que, no entanto, Maquiavel não julga que fora inconsiderado, haja vista que, segundo ele,

> a ingratidão demonstrada para com Cipião proveio de uma *suspeita* que os cidadãos começaram a ter dele e que de outros não tiveram: proveio da grandeza do inimigo que Cipião vencera, da reputação obtida com a vitória em tão demorada e perigosa guerra, da celeridade dessa vitória, dos favores que a juventude, a prudência e as suas outras memoráveis virtudes lhe granjearam. Coisas estas tão numerosas *que faziam ninguém menos que os magistrados de Roma temerem sua autoridade* (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 95-6, grifos nossos).

Após a vitória contra Aníbal, um adversário tão virtuoso e em uma guerra que se alongava por tanto tempo, Cipião adquiriu grande reputação por sua conquista, e não apenas por ela, como também pelas suas admiráveis qualidades, as quais o colocavam como um dos primeiros cidadãos de Roma. Entretanto, essas mesmas virtudes e a reputação e glória advindas da guerra o elevavam a tal posição que ele era temido pelos magistrados, isto é, ele concentrou tanta autoridade e reputação que se colocava acima das leis. Assim, a ingratidão dirigida contra Cipião não foi inconsiderada, pois nascia da suspeita de que ele poderia se valer de sua autoridade, reputação e qualidades para usurpar o estado para si.

Nesse sentido, mesmo Roma não estava isenta desse vício da ingratidão, não porque a plebe fosse moralmente degenerada, mas porque havia ameaças à sua liberdade e ela, ao desconfiar de algum cidadão ambicioso, o reprimia. Todavia, Maquiavel insiste que, dentre todas as cidades, Roma e sua plebe foram as menos ingratas com seus cidadãos e, para além da causa que se refere aos acidentes que lhe sobrevieram, o florentino ainda assinala outra, a saber,

> *seu tipo de governo*. Porque, *visto que todos os cidadãos, nobres e não nobres, se empenhavam na guerra*, sempre surgiam em Roma, com qualquer idade, tantos homens valorosos e ornados de várias vitórias que o povo não tinha motivos para duvidar de nenhum deles, por serem muitos e vigiarem-se mutuamente. E, assim, mantinham-se tão íntegros e ciosos de *não dar indício de ambição nem motivo para que o povo os ofendesse por os julgar ambiciosos*, que, em caso de ditadura, maior glória granjeava quem mais depressa a depunha. E, não podendo tais comportamentos gerar suspeitas, não geravam ingratidão (MAQUIAVEL, 2007a, p. 98, grifos nossos).

Em Roma, como a plebe era empregada na guerra e a autoridade estava com-partilhada pelo corpo social, nenhum particular concentrava tanta autoridade a ponto de se tornar mais potente que outros ou mesmo que o povo. Assim, surgiam muitos cidadãos que adquiriam glória e reputação na cidade, tanto nobres quanto plebeus, e desse modo, com uma múltipla diversidade de cidadãos virtuosos, se algum deles se revelasse ambicioso, o povo o refreava e outro tomava seu lugar. Nesse sentido, Roma foi menos ingrata com seus cidadãos porque viveu uma experiência democrática, haja vista que todos os seus cidadãos estavam implicados nos negócios públicos da cidade; porque ela dava lugar aos diferentes agentes políticos na cena pública para que eles se expressassem e se empenhassem nas questões políticas; mas, sobretudo, porque o povo não permitia que nenhum cidadão se sobrepusesse ao público e o tomasse para si.

Essa é a diferença entre uma cidade que partilha a autoridade, que outorga ao povo a sustentação do estado, das leis e ordenações, logo, uma ordenação democrática, republicana e popular, e um principado ou uma república aristocrática, as quais restringem a autoridade pública e limitam a ação política a poucos agentes. Nesse último caso, o campo político é tão restrito que a ação do povo tende à nulidade – embora nunca desapareça e ele sempre possa se insurgir –, enquanto a do príncipe ou dos grandes é exacerbada, de modo que poucos são responsáveis pela sustentação do estado e da ordenação. Neste caso, portanto, a autoridade sempre corre o risco de ser usurpada por alguém que se sobreponha aos outros, diferentemente da cidade na qual o povo possui autoridade, porque nela este pode refrear aqueles ambiciosos graças à sua potência. O povo, portanto, não é superior ao príncipe e aos grandes porque seria moralmente superior a eles, porque por sua virtude cívica colocaria o bem público acima de seus interesses particulares, tampouco porque não incorre em equívocos e vícios, mas sim porque ele encarna o desejo de não ser dominado que recusa a opressão e, dessa forma, abre espaços de liberdade para além da simples dominação, alarga o campo político e não permite que ele seja dominado por poucos ou apenas um. Essa é a diferença do povo para os grandes, os quais desejam dominar e possuir até que a cidade seja inteiramente espoliada e exaurida, e para o príncipe, o qual, embora possa favorecer o povo, o faz apenas em prol da manutenção de seu estado, logo, para manter sua posição de dominação em relação a ele. Assim, ao descrever os agentes políticos em suas dinâmicas e, portanto, em sua operação, Maquiavel mostra como cada um deles se comporta no que toca à ordenação em que se inserem e ao modo de vida que promovem, por isso o florentino assume a defesa do povo em oposição aos grandes e ao príncipe, e é nessa medida que os populares podem ser considerados superiores àqueles.

No capítulo I,58, já no trecho final do primeiro livro de seus *Discorsi*, Maquiavel reafirma essa superioridade dos populares de modo mais explícito, já no título do capítulo: "A multidão é mais sábia e constante (*più savia e più costante*) que um príncipe". Antes a sabedoria era associada apenas ao legislador – como Licurgo –, pois ele estabeleceria uma ordenação perfeita graças à sua racionalidade política, porém, ao longo de seu texto, Maquiavel já demonstrara que as leis e ordenações não são fruto da intervenção isolada do ordenador, e sim efeito da dinâmica política, do conflito, de modo que a sabedoria pode ser reinterpretada e não se restringir somente a um ator isolado, mas sim à multidão, a qual possui racionalidade política assim como príncipe e grandes – ainda que de maneira diversa, uma vez que ela é movida pelo desejo de não ser dominada. Do mesmo modo, a constância não estava

entre as qualidades do povo, ao contrário, ele era considerado inquieto e fonte de confusões – como fora abordado no capítulo I,5 –, porém, após discorrer sobre os acontecimentos romanos e sobre as diferenças entre os populares e os poderosos, Maquiavel já pode confrontar de início a opinião de que o povo possuiria um ânimo irrefreado e volúvel que colocaria a cidade em risco porque perseguiria fins diversos a todo momento.

Assim, a investigação do autor ao longo de seu discurso – o exame das coisas antigas e das modernas, a apreensão do conhecimento político que permeia os acontecimentos – constrói um saber político que reelabora a imagem do povo e se opõe à representação tradicional que o considerava politicamente inapto à ação política.[7] Com efeito, se em capítulos anteriores o florentino elabora paulatinamente sua argumentação, examina a posição aristocrática e a popular aos poucos até encontrar seu sentido político, neste momento o autor já aponta nas linhas iniciais do capítulo quem são seus adversários, pois, segundo ele,

> nada é mais instável e inconstante que a multidão, *é o que afirmam Tito Lívio e todos os outros historiadores*. Porque *ao narrarem os feitos humanos*, muitas vezes veem que a multidão condenou alguém à morte, para depois pranteá-lo e sentir saudades: foi o que fez o povo romano com Mânlio Capitolino, condenando-o à morte para depois sentir saudade dele (MAQUIAVEL, 2007a, p. 166, grifos nossos).

Os historiadores, os escritores – incluído Tito Lívio, cuja *História de Roma* Maquiavel toma como base fundamental de sua investigação – narram as ações humanas de modo a detratar o povo e descrevê-lo como inconstante, instável, inquieto, ingênuo, defeitos que o desvalorizam politicamente e o colocam como inferiores aos príncipes e aos grandes – perspectiva que o florentino já denunciara como falsa, pois ela toma qualidades como atributos morais sem se atentar à dinâmica política entre os agentes. Agora, porém, após o percurso do primeiro livro, o autor pode identificar precisamente seus adversários e a tentativa de censurar a plebe em prol de uma política aristocrática, posição a qual Maquiavel se contrapõe ao se expressar por meio da primeira pessoa[8]:

> não sei se piso em terreno árduo e cheio de dificuldades, que precisarei depois abandonar com vergonha ou seguir com grandes penas, ao tentar

[7] "Comment ne pas reconnaître alors que la même nécessité commande au discours d'établir la vérité de la démocratie et de conquérir la liberté de son propre mouvement dans la destruction de l'opinion établie ? Machiavel fait entendre qu'il y a par-delà la pensée politique, – rusée et calculatrice –, une pensée de la politique qui a partie liée avec le désir de liberté du peuple, en ceci qu'elle met en jeu comme lui, quoique à distance de son action, la question de l'être de la Cité" (LEFORT, 1972, p. 523).

[8] Se já chamamos atenção para esse procedimento do discurso maquiaveliano, no qual o florentino se opõe a seus adversários ao expressar sua posição pela primeira pessoa do singular (*io*), é interessante ressaltar que essa estratégia é largamente utilizada neste capítulo, o que apenas reforça a oposição de Maquiavel à tradição no que toca à perspectiva aristocrática e à popular.

> defender algo que, como disse, é alvo da acusação de todos os escritores. Mas, seja como for, não acredito e nunca acreditarei ser defeito defender alguma *opinião com razões, sem o desejo de usar a autoridade ou a força* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 167, grifos nossos).

Em um tom muito próximo ao proêmio do primeiro livro, Maquiavel descreve a dificuldade da posição que busca defender, uma opinião tão contrária ao estabelecido que poderia levá-lo à vergonha de abandoná-la. Contudo, essas dificuldades não abalam seu desejo, e o florentino persegue sua tese, pois sua intenção não é usar a força para calar seus adversários, mas sim mostrar sua opinião por meio de razões que tornem possível pensar os problemas e questões colocados pelos escritores sob nova luz. Desse modo, contra a autoridade da tradição, contra a força das posições dos antigos que ainda permanecem e se impõe como verdade – em Florença, por exemplo, a qual ainda rejeita o conflito como um mal e exclui o povo da autoridade pública –, Maquiavel mobiliza seu desejo de saber para colocar esse conhecimento cristalizado em questão e buscar novos modos e ordenações. Logo, o autor não pretende ignorar a tradição, nem relegá-la ao esquecimento, mas sim interpretar as histórias com a audácia de buscar o novo para, enfim, encontrar um saber em consonância com as exigências da ação.

Assim, após trilhar um longo percurso por terras e mares desconhecidos, pelas coisas antigas e modernas ao longo de seu primeiro livro – e como fará ao longo dos *Discorsi* –, a novidade que Maquiavel busca desde o início de seu texto se consolida pela posição popular. Contra aqueles que censuram o povo em prol de um governo aristocrático ou de um principado, contra aqueles que insistem em refreá-lo em vista de seus interesses pessoais, o florentino assume a defesa dos populares para mostrar que as considerações a respeito deles são indevidas:

> digo (*dico*), portanto, que do defeito de que os escritores acusam a multidão podem ser acusados todos os homens individualmente, e sobretudo os príncipes, porque qualquer um que não fosse *regulado pelas leis* (*regolato dalle leggi*) cometeria os mesmos erros que comete a multidão *irrefreada* (*sciolta*) (MAQUIAVEL, 2007a, p. 167 grifos nossos).

A multidão, portanto, não é mais culpada nem incorre mais nos erros de que é acusada do que os indivíduos em geral e, principalmente, do que os príncipes, pois qualquer um está sujeito a tais vícios. A questão, porém, não diz respeito à natureza humana, ou seja, se as pessoas são naturalmente degeneradas ou se são corretas, e sim à existência de leis, visto que aquele que não está submetido a elas tem ocasião para agir em benefício próprio sem ser refreado ou contraposto.

Maquiavel, então, desloca a discussão das virtudes dos agentes do âmbito moral para o político, haja vista que a conduta deles não se refere a qualidades intrínsecas. Nesse sentido, para trazer a questão para o campo político, a comparação entre a multidão e o príncipe se realiza com base no critério da lei, visto que, segundo Maquiavel, há e houve muitos príncipes, porém poucos bons e sábios, regulados pelas leis,

> e esses reis, que nascem sob tais condições, não devem ser contados no número daqueles cuja natureza se deve considerar individualmente, para ver se são semelhantes à multidão, porque devem ser confrontados (*a rincontro*) com uma multidão igualmente regulada pelas leis, como eles; e assim se verá nessa multidão a mesma bondade que em tais reis se encontra, e que ela não domina com soberba, nem serve com humildade (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 167-8).[9]

A comparação entre povo e príncipes, portanto, deve considerar ambos igualmente regulados pelas leis ou ambos igualmente irrefreados, caso contrário se compariam duas realidades políticas discrepantes: em um caso o agente teria livre espaço para agir sem a possibilidade de ser refreado, ao passo que no outro ele seria confrontado caso ultrapassasse determinados limites. Assim, Maquiavel não se volta ao exame da essência da multidão e do príncipe, mas à investigação de sua operação no corpo social em relação à lei, pois a ação de ambos, bem como suas qualidades, virtudes e vícios, não são apreendidas abstratamente em si mesmas, mas segundo a dinâmica política em que se inserem.

Sob esse critério, tendo em vista as ações de príncipes e povos sob leis e sem leis, o florentino afirma que a multidão é superior a eles e não incorre naqueles vícios de que os escritores a acusam, como mostra o caso de Roma, na qual, ao longo de mais de trezentos anos, a plebe possuía autoridade e não servia humildemente na busca de favores, e tampouco governou com soberba, isto é, não utilizou de sua autoridade para oprimir arbitrariamente os grandes. Pelo contrário, segundo Maquiavel, o povo romano,

> enquanto a república se manteve incorrupta, nunca serviu com humildade nem dominou com soberba; aliás, com suas ordenações e magistraturas, manteve com honra a sua posição. *E, quando era necessário sublevar-se contra um poderoso* (*commuoversi contro a un potente*), *ela o fazia*; como se viu no caso de Mânlio, do Decenvirato e de outros, que procuraram *oprimi-lo*; *e, quando era necessário obedecer* aos ditadores e aos cônsules pelo bem público, obedecia (MAQUIAVEL, 2007a, p. 168, grifos nossos).

Em Roma, o povo não utilizava de sua autoridade para fazer valer seus interesses pessoais e governar com soberba, ao contrário, ele sempre obedecia aos ditadores e cônsules quando era

[9] A frase "essa é a natureza da multidão: ou serve com humildade, ou domina com soberba" é atribuída a Tito Lívio (1989), por isso ele se contrapõe a essa opinião, como mostra essa passagem do capítulo e outras.

necessário. Entretanto, quando algum poderoso o oprimia, o povo não hesitava em se insurgir contra ele para refrear sua ambição, como no caso de Mânlio, no de Coriolano, na criação dos tribunos e em infinitos outros. Nesse sentido, a suposta soberba que os escritores creditam ao povo nada mais é do que a expressão de seu humor, isto é, a recusa da dominação, o desejo de não ser dominado que refreia a opressão dos grandes. Maquiavel, então, mostra que o povo não é ambicioso e soberbo, pois ele utiliza sua autoridade apenas contra aqueles que o oprimem. Por outro lado, o florentino não deixa de sublinhar que o respeito às leis não implica subserviência, pois, quando era necessário defender-se contra um poderoso, o povo se sublevava.

Dessa forma, a lei torna possível a comparação entre a multidão e os príncipes porque ela é um critério social e político que torna possível compará-los em termos de igualdade de condições porque os inscreve em ordenações determinadas, visto que, caso contrário, ao se comparar um agente corrompido a um não corrompido, um que pode agir sem ser refreado a outro que se submete às leis, sem dúvida o primeiro será superior ao segundo.[10] Nesse sentido, Maquiavel iguala os termos da comparação, pois, segundo ele,

> um povo que comande e seja bem-ordenado será estável, prudente e grato, não diferentemente de um príncipe ou melhor que um príncipe considerado sábio; por outro lado, um príncipe desregrado será mais ingrato, variável e imprudente que um povo. *E a variação do proceder não nasce de diferenças de natureza, porque esta em todos é de um só modo – e se, vantagem alguém tiver, esta será do povo –, mas sim do maior ou menor respeito às leis, sob as quais vivem todos* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 169, grifos nossos).

A operação dos agentes não pode ser desvinculada da ordenação do corpo social, pois em uma cidade bem ordenada as relações políticas e os próprios cidadãos são diversos de uma cidade em que a corrupção atingiu um alto grau, haja vista que, nesse último caso, as leis e ordenações não são capazes de refrear os ambiciosos. Assim, sob condições iguais, seja sob a lei ou na ausência dela, o povo é superior ao príncipe, e essa diferença não se deve a uma diversidade de natureza – novamente, Maquiavel reafirma que sua discussão não se refere à "essência" humana –, mas sim ao respeito à lei, isto é, à sua inserção na ordenação da cidade.

O príncipe é um agente que concentra autoridade em si, portanto, ainda que a ação política não seja exclusiva dele, visto que ela se refere a outros (povo e grandes), a ordenação e as leis guardam a marca de sua pessoalidade, por isso ele pode agir mais facilmente segundo

[10] "Mas o que o nosso historiador [Tito Lívio] diz da natureza da multidão não se refere à natureza que é regulada pelas leis, como a romana, mas sim da multidão irrefreada (*sciolta*), como a siracusana, que cometeu os erros que são cometidos pelos homens *enfurecidos e irrefreados* (*infuriati e sciolti*), como Alexandre Magno e Herodes, nos casos citados" (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 168-9, grifos nossos).

seu arbítrio e sem oposição. Em contrapartida, quando o povo possui autoridade, esta não se concentra em nenhum ponto específico do corpo social porque está com-partilhada, e a ordenação, portanto, é efetivamente pública, ela não pertence a ninguém, nenhum agente pode pretender se apropriar dela porque o povo não permite que um senhor se coloque acima dos outros. Logo, o respeito do povo à lei não é um vínculo essencial, mas um que se estabelece pela sincronia entre seu desejo de liberdade e uma ordenação, uma forma social que recusa a dominação, recusa a autoridade de um senhor ou de senhores. Ainda, no caso em que nem o povo nem o príncipe estão sob as leis, normalmente o último incorre em mais males do que o primeiro, uma vez que ele se apodera do estado em seu proveito próprio, ao passo que, segundo Maquiavel, "os desejos dos povos livres raras vezes são perniciosos à liberdade, visto que nascem ou de serem oprimidos ou da suspeita de que virão a sê-lo" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 23). Ao contrário do príncipe, o desejo do povo se mobiliza pela recusa da dominação, por isso, se ele incorre em algum erro, este será menos danoso porque terá em vista a liberdade, não o seu interesse próprio. Por exemplo, se ele é ingrato com um cidadão, isso não se deve tanto à avareza ou à ambição, mas, como visto, pela suspeita de que ele tome o estado para si. Do mesmo modo, se ele se coloca sob um senhor, não é na esperança de usurpar o estado, mas para se opor aos grandes, como visto no caso das Leis Agrárias, quando a plebe romana, sem esperança de refrear a ambição dos grandes, se colocou sob Mário e, posteriormente, sob César.

Dessa forma, Maquiavel mostra que os vícios de que o povo é acusado recaem sob os príncipes mas que estes são mais propensos a causar males ao corpo social. Em contrapartida, no que diz respeito às virtudes, o florentino revela não apenas que o povo possui as mesmas qualidades que os príncipes, mas também que é superior a eles, pois ao deslocar a investigação do âmbito abstrato para a dinâmica política em que os agentes se inserem, as qualidades discutidas perdem seu valor moral para adquirir sentido político.[11] Com efeito, a sabedoria, a constância, a prudência e a gratidão – virtudes discutidas ao longo do capítulo – não são avaliadas em si mesmas, mas sim segundo as questões políticas que suscitam, haja vista que, segundo Maquiavel,

[11] Aqui, seguimos a indicação de Merleau-Ponty a respeito das qualidades do príncipe e a estendemos para qualquer agente político na medida em que, segundo o filósofo francês, "même vraies, les qualités du chef sont toujours en proie à la légende, parce qu'elles ne sont pas *touchées*, mais *vues*, *parce qu'elles ne sont pas connues dans le mouvement de la vie qui les porte, mais figées en attitudes historiques*" (MERLEAU-PONTY, 1960, pp. 352-3, grifos do autor e nossos). Nesse sentido, as qualidades intrínsecas de um agente político só adquirem sentido político na cena pública, expostas aos olhos e vistas por todos, em suma, na ação política que os implica em uma situação comum que desdobra uma história.

> quanto ao julgamento das coisas, são raríssimas as vezes em que, ouvindo dois oradores de tendências diferentes e igual *virtù*, ele deixe de seguir a melhor opinião e não seja capaz de entender a verdade que ouve. E, se ele erra quando gosta de façanhas ou nas coisas que lhe pareçam úteis, como acima dissemos, muitas vezes erram também os príncipes nas suas próprias paixões, que são muito maiores que as dos povos. Vê-se também, nas escolhas que os povos fazem dos magistrados, que elas são sempre bem melhores que as dos príncipes, e nunca se persuadirá um povo de que é bom alçar a tais dignidades um homem infame e de costumes corruptos, coisa de que se pode persuadir um príncipe com facilidade e de mil modos (MAQUIAVEL, 2007a, p. 170).

No julgamento das coisas, nas decisões políticas, quando ouve dois oradores discursarem a respeito das coisas públicas, o povo dificilmente se engana, pois, mobilizado pelo desejo de não ser dominado, ele é capaz de escolher a melhor decisão para a coletividade: aquela que recusa a opressão – e este é o sentido de bem comum na medida em que é vinculado ao povo. Igualmente, se a multidão se engana quando favorece ações corajosas e temerárias, os príncipes se enganam da mesma forma, pois suas paixões, sua disposição a demonstrações de coragem e sua avidez de ganho são maiores que às da multidão. Por fim, na escolha de magistrados o povo jamais consente em outorgar tal autoridade a alguém vil e corrupto porque desconfiará que ele usurpará o estado, ao passo que um príncipe é facilmente convencido a elevar tal particular a uma posição proeminente, haja vista que o governante se cerca daqueles que lhe favorecem, de partidários, por isso, alguém vil que deseje favorecê-lo apenas para gozar das riquezas e da posição de que ele dispõe facilmente conseguiria autoridade junto a ele.

Nesse sentido, as qualidades do povo o tornam superiores ao príncipe devido ao seu desejo de não ser dominado, seu desejo de liberdade. Com efeito, enquanto o povo promove o bem comum do corpo social como um todo porque favorece o público, o príncipe se interessa apenas pelo seu bem próprio, por isso, segundo Maquiavel,

> *as crueldades* da multidão são contra aqueles que ela teme que se apoderem do *bem comum*; as de um príncipe contra aqueles que ele teme que se apoderem de seu *bem próprio*. Mas a opinião contrária aos povos nasce porque dos povos todos podem falar mal sem medo, livremente, mesmo que ele reine, ao passo que dos príncipes se fala sempre com mil medos e escrúpulos (MAQUIAVEL, 2007a, p. 172, grifos nossos).

Ao recusar a opressão, a multidão alarga o campo político para além dos interesses pessoais dos grandes, por isso ela se insurge contra aqueles que ameacem esse espaço, ao passo que o príncipe, por sua vez, tem em vista apenas seu próprio bem porque o estado está vinculado a sua pessoa. A diferença entre ambos, portanto, se refere à diferença da ordenação que eles

sustentam, pois, ainda que o príncipe possa se apoiar no povo, o principado está sob sua pessoa, enquanto a ordenação democrática, republicana e popular não está sob a autoridade de nenhum particular porque se configura como campo verdadeiramente público do qual ninguém pode se apoderar. Nesse sentido, após se contrapor à posição aristocrática ao longo do capítulo, Maquiavel conclui que a opinião a respeito dos povos e dos príncipes não se trata somente de mera inclinação política, mas é também um efeito da própria ordenação da cidade, uma vez que onde o povo tem autoridade ninguém se assenhora do campo político e todos têm livre expressão: por isso as opiniões contrárias à plebe são tão numerosas, visto que os escritores podem censurá-la livremente. Em contrapartida, onde o príncipe governa a palavra não tem livre circulação, pois, na medida em que a ordenação se refere a ele, toda palavra o atinge diretamente, e os escritores têm receio de ofendê-lo. Assim, novamente, a diferença entre a multidão e o príncipe não se refere à essência deles, mas a sua operação política, sua relação com a ordenação, em suma, à dominação e à liberdade.

Entretanto, ainda que Maquiavel reelabore a imagem da multidão ao longo do capítulo e assuma a posição popular para mostrar que o povo é superior ao príncipe, o discurso do florentino ainda envolve algumas dificuldades já encontradas anteriormente. Se neste capítulo o autor assinala as virtudes do povo, ele não deixa de demarcar uma incapacidade que acompanha a imagem desse agente desde o capítulo I,9, haja vista que, segundo Maquiavel,

> se os príncipes são superiores aos povos *na ordenação das leis, na constituição da vida civil, no estabelecimento de novos estatutos e novas ordenações*, os povos também são superiores *na manutenção das coisas ordenadas*, aumentando assim, sem dúvida, a glória daqueles que as ordenam (MAQUIAVEL, 2007a, p. 171, grifos nossos).[12]

Dessa forma, o povo possui um papel central na ordenação das cidades, pois, na medida em que é elemento de potência e liberdade, ele é responsável por sustentar a ordenação e permitir que ela dure no tempo, caso contrário a ação ordenadora do príncipe seria fugaz e se esvaneceria logo se não repousasse sobre a responsabilidade de muitos. Todavia, a retomada da distinção entre o instante da fundação e a distensão da coisa ordenada reforça a impressão de que o povo seria incapaz de empreender a reordenação e de que sua função se restringiria meramente a manter a coisa ordenada.

[12] "Porque, assim como muitos não são capazes de ordenar uma coisa, por não conhecerem o bem que há nela, devido às diferentes opiniões que têm entre si, uma vez que o saibam, não se conformam em abandoná-lo" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 42).

Nesse sentido, embora Maquiavel reelabore a imagem do povo ao longo de seus *Discorsi* de modo a compreender sua capacidade política em oposição à representação que a tradição lhe imputava, a questão a respeito de sua atuação na reordenação da cidade persiste. Com efeito, embora seja mais virtuoso que o príncipe e os grandes porque deseja apenas não ser dominado – um humor que favorece a vida coletiva – e embora Maquiavel tenha assinalado que ele participa da dinâmica de instituição de leis e ordenações na medida em que sua desunião com os grandes ordena o corpo social, parece que o povo se mostra incapaz de se tornar agente da reestruturação das instâncias do estado, isto é, da reordenação do corpo social pela qual se instituiriam leis e ordenações em favor da liberdade, como mostram os acontecimentos ocorridos pelas Leis Agrárias, nos quais o povo foi incapaz de reformar as leis e ordenações com vistas a refrear a ambição dos grandes e promover a partilha de terras. Logo, resta a questão: o povo seria realmente capaz de reordenar o corpo social e promover a liberdade, ou restaria a ele a função de somente manter a ordenação? Como, na desunião com os grandes, ele pode ordenar a liberdade?

3.3 – INDETERMINAÇÃO E EXTRAORDINÁRIO: A RECUSA DA DOMINAÇÃO

Embora a plebe romana tivesse certa autoridade desde a fundação da cidade – uma vez que ela era empregada na guerra – sua condição social, política e econômica na ordenação de Roma não decorria do favor dos grandes, tampouco de sua sabedoria ou prudência. Ao contrário, como mostra a criação do Tribunato, o povo romano não dispunha de nenhuma proteção ordinária contra a insolência dos nobres, nenhum lugar público para se opor aos grandes, por isso ele precisou se insurgir e demandar uma reordenação do estado romano que reorganizasse a partilha da autoridade pública e o incluísse nela. Logo, a plebe não adentrou o campo político da república graças à benevolência dos poderosos, e sim, nos termos de Lefort (1972), devido à luta de classes, isto é, pelo conflito contra os grandes, no qual recusava a opressão destes e, assim, exigia a reordenação da cidade. Todavia, se por um lado o povo se opunha aos poderosos e promovia a criação de leis e ordenações que expressavam a liberdade, por outro Maquiavel não deixa de assinalar que não cabe a ele conduzir essa reordenação, pois os responsáveis por ela seriam atores isolados que concentrariam autoridade em si – ordenadores e príncipes. Nesse sentido, como compreender essa ambiguidade que permeia a

imagem e a operação do povo: agente de liberdade e potência, e ao mesmo tempo incapaz de assumir o papel de ordenador da vida política?[13]

Essa contradição parece atravessar o primeiro livro dos *Discorsi* e, nessa medida, o próprio discurso maquiaveliano, porém isso não indica uma inconsistência do florentino e tampouco uma incapacidade do povo. Antes, se Maquiavel não "resolve" essa questão, mas a tensiona, essa ambiguidade não deve ser vista como falha, e sim como constituinte do povo na medida em que ele encarna a indeterminação do desejo de não ser dominado, pois, ao contrário do humor dos grandes, que deseja dominar, possuir, adquirir, a negatividade do humor popular não se dirige a objetos enquanto bens para se apropriar deles, porque, segundo Lefort, ele é "um desejo que, certamente, não se saberia separar dos apetites dos oprimidos, os quais são sempre trabalhados pela enveja, mas não se reduzem a ela, porque, em sua essência, *ele é negatividade pura, recusa da opressão, desejo de ser e não desejo de ter*" (LEFORT, 1992, p. 144, tradução nossa e grifos nossos).[14] Nessa medida, o desejo do povo e o dos grandes não são opostos simétricos, ou seja, dois desejos de ter que se opõem, mas subjazem dois modos de vida distintos: o povo recusa o impulso de posse e aquisição dos grandes, recusa o desejo que pretende se apropriar de tudo enquanto bens de posse privada, portanto, em detrimento de outros. O conflito das Leis Agrárias, por exemplo, não significava que a plebe desejava simplesmente gozar das terras tal qual a nobreza, mas sim que ela desejava impedir a concentração da propriedade privada, desejava impedir que a terra, um bem necessário para o modo de vida romano, fosse de posse exclusiva da nobreza e impusesse a opressão à plebe. Nesse sentido, esses dois modos distintos de vida subjazem a ações e operações políticas diversas, de modo que, se o povo não estabelece leis por si próprio, isso não indica que ele não teria papel ou função na reordenação da cidade, mas sim que ele não se coloca na posição do ordenador. Desse modo, Maquiavel não pretende substituir a imagem do sábio e prudente legislador – o qual possuía a primazia da ação política e moldava uma matéria informe e inerte segundo sua intervenção absoluta – pela do povo sábio e prudente, que estaria acima dos outros agentes políticos, mas assinalar outro gênero de ação política, vinculada ao desejo de não ser dominado.

[13] "Il [le peuple] apparaît ainsi comme l'agent du désir de liberté, le porteur d'une revendication qui tient en respect l'ambition des nobles et contraint le pouvoir à la prudence ; mais, simultanément comme um Sujet qui ne dispose jamais de l'autorité, dont la vocation est de se soumettre volontairement à celle des hommes habitués à la détenir ou de la remettre à ceux de ses membres qui sont prêts à l'exercer dans l'espace qu'occupaient les dominants" (LEFORT, 1972, p. 521).

[14] "Un désir, certes, qu'on ne saurait pas séparer des appétits des opprimés, lesquels sont toujours travaillés par l'envie, mais qui ne s'y réduit pas car, en son essence, il est négativité pure, refus de l'oppression, désir d'être et non désir d'avoir".

Assim, para compreender a ação do povo na reordenação do corpo social, é necessário discorrer sobre como ele operava nessas reformas como, por exemplo, na criação dos tribunos e naquela do Decenvirato. Maquiavel examina o primeiro desses eventos no capítulo I,3 de seus *Discorsi* e destaca o papel fundamental da plebe na ordenação do Tribunato, pois foi graças à insurreição dela que essa magistratura foi estabelecida. No entanto, o florentino não discorre em tantos detalhes acerca daqueles acontecimentos como faz no caso da criação do Decenvirato, a qual o autor começa a tratar em pormenores no capítulo I,40: "A criação do decenvirato em Roma e o que se deve notar sobre esse fato: onde se considera, entre muitas outras coisas, como, com *acontecimento semelhante* (*per simile accidente*), se pode salvar (*salvare*) ou condenar (*oppressare*) uma república". A criação dessa magistratura, portanto, ocasionou uma abertura que poderia culminar em efeitos distintos, a saber, na liberdade ou na opressão da cidade. Nesse sentido, à primeira vista, a criação do Decenvirato parece diferir da criação dos tribunos, porque esta promoveu a liberdade enquanto aquela apresentou o risco da servidão. Contudo, é necessário considerar que os efeitos da ação não são dados de antemão, mas se desdobram no tempo segundo a ação e os acontecimentos, e nessa medida a liberdade estabelecida pela instituição do Tribunato foi um efeito construído, não um dado colocado previamente. Com efeito, quando a plebe se revoltou contra a insolência da nobreza e deixou Roma, a cidade estava sendo atacada por exércitos inimigos, de modo que essa ação poderia resultar na servidão.

Nesse sentido, a criação do Decenvirato representa essa mesma indeterminação dos acontecimentos, isto é, a brecha da qual podem resultar efeitos diversos, a saber, a servidão ou a liberdade. Essa é o sentido que Maquiavel parece encontrar nessa reordenação do governo romano, pois, segundo o florentino:

> desejando discorrer (*discorrere*) particularmente sobre *os acontecimentos* (*gli accidenti*) observados em Roma com a criação do decenvirato, não me pareceu supérfluo narrar (*narrare*), primeiro, tudo o que se seguiu a tal criação, para depois discutir as partes notáveis dessas ações, que são muitas e dignas de grande nota, *tanto para aqueles que queiram manter uma república livre, quanto para aqueles que intentem submetê-la* (*per coloro che vogliono mantenere una republica libera come per quelli che disegnassono sottometterla*) (MAQUIAVEL, 2007a, p. 123, grifos nossos).[15]

[15] Ao longo dessa narrativa do capítulo I,40, Maquiavel faz citações textuais da *História de Roma* de Tito Lívio (1989). Nessas passagens, Maquiavel reproduz trechos de Tito Lívio no original em latim, porém preferimos transcrever o texto em português-brasileiro – cujas traduções estão nas notas de rodapé da edição que utilizamos (2007).

A reordenação, portanto, abriu a cidade à indeterminação, pois ao reestruturar a ordenação de Roma, ela tornou possível que diferentes caminhos fossem tomados, a saber, tanto a tomada do estado por um tirano quanto a construção da vida livre. Dessa forma, o anúncio do autor de que abordará tanto as lições para se manter uma república livre quanto aquelas para submetê-la pode causar certo estranhamento, afinal, ao longo de seus *Discorsi*, Maquiavel se coloca ao lado da liberdade e do povo, e condena aqueles que pretendem se colocar acima das leis e se apropriar do público, ou seja, tiranos. Essa investigação, porém, não indica uma preferência pessoal de Maquiavel – à imagem do conselheiro de tiranos, do autor maquiavélico –, mas a intenção de descrever o sentido da experiência política da reordenação, ou seja, a abertura proporcionada pela reordenação no momento em que se decidiram instituir novas leis e ordenações na cidade.

Com efeito, segundo Maquiavel (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 123-4), após disputas (*disputazioni*) e contendas (*contenzioni*) em Roma entre a plebe e a nobreza para se instituírem novas leis em favor da liberdade, e sem que se chegasse a um acordo, as duas concordaram em enviar Espúrio Pestúmio e dois outros cidadãos a Atenas para "conhecerem os exemplos das leis que Sólon instituíra naquela cidade, a fim de se fundarem sobre elas as leis romanas". Desse modo, havia a necessidade de uma reordenação em Roma, de uma nova organização política da cidade que expressasse os humores em disputa, porém a plebe e a nobreza não se acordavam em novas leis, por isso, sem esperanças de resolverem a questão, elas decidiram, de comum acordo, utilizar as leis de Atenas instituídas por Sólon como base para reformar o estado romano. Assim, após o retorno dos enviados, era preciso instituir os responsáveis por examinar as leis atenienses e ordenar as novas leis romanas, e, segundo Maquiavel, para tanto,

> foram nomeados dez cidadãos pelo período de um ano, entre os quais Ápio Cláudio, homem sagaz e inquieto (*sagace et inquieto*). *E, para que eles pudessem criar tais leis sem limitações* (*sanza alcun rispetto*), *foram eliminadas de Roma todas as outras magistraturas*, em particular a dos tribunos e dos cônsules, sendo também eliminado o direito de recurso ao povo; de modo que *tal magistrado acabava por ser inteiramente príncipe em Roma* (*tale magistrato veniva a essere al tutto principe di Roma*) (MAQUIAVEL, 2007a, p. 124, grifos nossos).

A instituição do Decenvirato, portanto, alterou completamente a ordenação de Roma, pois ao suspender todos os outros magistrados da cidade juntamente com o recurso de apelação ao povo, essa reordenação alterou as relações políticas e a partilha da autoridade pública, a qual se concentrou nas mãos dos decênviros, o que Maquiavel assinala ao afirmar que eles eram

como príncipes em Roma. Desse modo, sem quaisquer meios ordinários de oposição, esses dez possuíam a prerrogativa e o controle total da ação política, pois todos os modos ordinários passavam por eles.

A autoridade pública, que já estava inteiramente concentrada nas mãos dos dez, acabou por se reunir ainda mais nas mãos Ápio pois, segundo Maquiavel, nele

> resumiu-se toda a autoridade dos outros companheiros seus, devido *ao favor que lhe era votado pela plebe*; *pois ele assumira comportamento tão popular* que parecia espantoso o modo como tão depressa mudara de *natureza* e de *caráter*, se, antes, era tido por *cruel perseguidor da plebe* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 124, grifos nossos).

Ao perceber que o Decenvirato detinha a autoridade pública, Ápio alterou seus costumes e adotou um ânimo popular, em contraste com seu comportamento anterior, e sua dissimulação foi bem sucedida, pois a plebe passou a apoiá-lo e reuniu ainda mais autoridade sob si. Assim, a instituição do Decenvirato alterou profundamente a ordenação romana, não apenas porque a autoridade pública se concentrava nas mãos de dez cidadãos devido à suspensão das outras magistraturas e modos ordinários de expressão dos humores (como a acusação perante o povo), mas também porque Ápio começou a obter o favor do povo e a formar uma facção da qual ele era o cabeça, ou seja, ele começou a erigir uma autoridade privada.

Esse inconveniente, no entanto, não engendrou grandes males no início, pois os decênviros comportaram-se civilmente, isto é, não abusaram de sua autoridade durante o ano determinado de duração de sua magistratura, não infringiram as leis, mantiveram apenas doze lictores para lhes fazer a guarda (como era o costume com os antigos cônsules) e, segundo Maquiavel, "embora tivessem *a autoridade absoluta* (*l'autorità assoluta*), quando precisaram punir um cidadão romano por homicídio, citaram-no diante do povo e por este o fizeram julgar" (MAQUIAVEL 2007a, p. 124, grifos nossos). Desse modo, embora reunissem uma autoridade absoluta, os decênviros não a utilizaram em proveito próprio, e até mesmo outorgaram a responsabilidade de julgar os homicídios ao povo, por isso, por não parecerem ambiciosos, eles não levantaram suspeitas sobre si apesar das mudanças na ordenação.

E assim chegou-se ao término do período determinado da magistratura dos Dez, os quais publicaram dez tábuas nas quais as novas leis estavam escritas para que todos pudessem verificá-las, debatê-las e, se necessário, corrigi-las antes que fossem promulgadas. Nesse meio tempo, porém, Ápio espalhou por Roma um rumor (*rumore*) de que, se outras duas tábuas

fossem estabelecidas em complemento às primeiras, estas alcançariam maior perfeição, opinião, segundo Maquiavel,

> deu ao povo ocasião de ratificar o decenvirato por mais um ano, coisa com que o povo concordou de bom grado, *seja porque os cônsules não eram constituídos novamente, seja porque lhe parecia possível passar sem os tribunos, visto ser ele mesmo o juiz das causas*, como acima se disse (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 124-5, grifos nossos).

A plebe, portanto, não percebeu a mudança das relações políticas e tampouco a intenção dos agentes, e foi enganada pela aparência de bondade de Ápio e dos outros decênviros, pois, como era juíza dos casos, ela acreditava que ainda possuía sua autoridade de outrora, pela qual ela se protegia da insolência dos nobres. Ademais, como não era oprimida pelo Decenvirato, por não ter tido essa experiência, lhe parecia que a proteção dos tribunos era desnecessária, pois os Dez se comportavam civilmente e não se mostravam ambiciosos. Nesse sentido, o povo consentiu na recriação dos decênviros porque acreditava que sua autoridade estava assegurada e também porque lhe parecia que a nobreza perderia sua posição e a autoridade que possuía, visto que os cônsules e o Senado não seriam reinstituídos.

Os grandes, por sua vez, assim que a decisão de prorrogar o Decenvirato por mais um ano foi tomada, almejavam ascender a essas posições para possuir essa autoridade. Porém, segundo Maquiavel, entre os primeiros a disputar esses cargos "estava Ápio, que usava de tanta *humanidade* (*umanità*) com a plebe em sua solicitação que seu comportamento começou a ser *suspeito* (*sospetta*) para seus companheiros: *pois acreditavam que não seria gratuita aquela afabilidade em homem tão soberbo*" (MAQUIAVEL 2007a, p. 125, grifos nossos). Dessa forma, para não se opor a Ápio abertamente, ou seja, aos olhos da plebe, que o favorecia, os nobres pretenderam fazê-lo com astúcia e arte, e outorgaram a ele autoridade para propor o nome dos dez novos membros da magistratura, pois acreditaram que ele não proporia seu próprio nome, o que seria coisa inusitada e ignominiosa, isto é, que fugiria aos costumes civis romanos. Essa ação da nobreza, no entanto, não refreou Ápio, pois, segundo Maquiavel, ele assumiu esse impedimento como se fosse uma ocasião (*occasione*)

> e nomeou a si mesmo entre os primeiros, para espanto e desagrado de todos os nobres; depois nomeou outros nove, favoráveis a seus fins. E essa nova nomeação, feita por mais um ano, começou a mostrar ao povo e à nobreza o erro que haviam cometido. Porque Ápio parou de usar a máscara, começou a mostrar *sua soberba inata* (*la innata sua superbia*) e em poucos dias instilou seus costumes nos companheiros. E, para espanto do povo e do senado, em vez de doze lictores, nomearam cento e vinte (MAQUIAVEL 2007a, p. 125, grifos nossos).

Os nobres acreditaram que poderiam constranger Ápio a recusar o posto de decênviro porque assumiram que ele agiria segundo os costumes da cidade e não recairia em uma infâmia. No entanto, eles não consideraram a ambição de Ápio, sua soberba inata, e, acima de tudo, não viram que a ordenação romana havia mudado, pois ele poderia propor os nomes de todos os membros do Decenvirato sem possiblidade de oposição, sem que outro magistrado pudesse refreá-lo, pois todos os modos ordinários estavam nas mãos dos decênviros. Nesse sentido, a ação da nobreza não foi um impedimento, mas a ocasião para que Ápio tomasse o estado e se impusesse como senhor de Roma.

Assim, a instituição do Decenvirato alterou completamente a ordenação da cidade e engendrou inconvenientes que ocasionaram sua servidão. As disputas e contendas do povo contra os grandes assinaladas no início do capítulo por Maquiavel mostravam a necessidade de uma reforma do estado que reorganizasse a vida social. Porém, sem chegar a um termo de entendimento comum, plebe e nobreza decidiram confiar a tarefa da reordenação a apenas dez cidadãos e, nesse sentido, o equívoco primordial deles foi restringir a ação política e fechá-la a outros agentes que não àqueles Dez, pois, nesse caso, sem possibilidade de oposição e de refreamento, eles podiam agir segundo seu arbítrio e se favorecerem em detrimento do público. Logo, quando uma autoridade absoluta está nas mãos de um ambicioso, ele dificilmente a usará para o bem comum, ou seja, para o estabelecimento de leis e ordenações em conformidade com a vida livre, e sim para tomar o estado para si, como Ápio, que se tornou tirano em Roma junto com seus companheiros.

Desse modo, após perceberem o erro de suas ações, por algum tempo, tanto a plebe quanto a nobreza temeram a opressão dos decênviros. No entanto, depois, os Dez passaram a favorecer os nobres e a maltratar a plebe, a qual, sem os tribunos, não tinha modos de se proteger dessas ofensas, pois, segundo Maquiavel,

> se alguém que tivesse queixa de um [decênviro] apelasse para outro, era mais maltratado na apelação do que na primeira sentença. De modo que a plebe, percebendo seu erro, começou, cheia de aflição (*afflizione*), a voltar-se aos nobres, *e procurou captar um sopro de liberdade onde havia temido a servidão, a tal ponto que conduziu a república àquela condição*. E a nobreza se agradava daquela aflição, porque, aborrecidos do presente, desejavam a volta dos cônsules (MAQUIAVEL, 2007a, p. 126, grifos nossos).

A insolência dos decênviros finalmente se voltou contra os populares e estes, por sua vez, sem possibilidade de refreá-los, apelavam aos nobres em busca de proteção. Assim, os grandes se compraziam da situação e acreditavam que poderiam utilizá-la em proveito próprio, pois, ao

final do período determinado para a magistratura do Decenvirato, imaginavam que a plebe os apoiaria contra os Dez, favoreceria a instituição dos cônsules e do Senado, e sua autoridade seria restituída para prejuízo do povo, pois eles poderiam impedir a recriação dos tribunos.

Os poderosos, entretanto, mais uma vez se enganaram ao acreditar que os ambiciosos seguiriam os costumes e os modos ordinários. Com efeito, ao fim do ano estipulado para sua magistratura, quando os decênviros deveriam depor sua autoridade e apresentar as outras duas tábuas complementares às dez primeiras, as leis estavam escritas, mas não promulgadas, e essa, segundo Maquiavel,

> foi essa *a ocasião* para que os Dez continuassem na magistratura; começaram então *a dirigir o estado com violência* (*a tenere con violenza lo stato*) *e a servir de satélites para a juventude nobre*, à qual davam os bens daqueles que condenavam. *Com aqueles presentes a juventude se corrompia e preferia sua licenciosidade à liberdade de todos* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 126, grifos nossos).

Novamente, a nobreza se enganara ao considerar que os Dez deporiam sua autoridade de bom grado e retornariam humildemente a sua condição anterior. Pelo contrário, eles eram senhores da cidade e dominavam os modos ordinários, por isso, ao concentrar toda a autoridade, eles puderam tomar o estado para si, ou seja, mantê-lo com violência segundo seus interesses. Para tanto, sem o apoio do povo, ao qual oprimiam, e de parte da nobreza, contra os quais mantinham o estado, os decênviros se voltaram à juventude nobre em busca de apoio e a corromperam por meio de bens e patrimônios. Assim, contra o povo e uma parcela dos nobres, os Dez reuniram uma parcela da nobreza como partidária, formaram uma facção para sustentar seu governo por meio da força e instauraram a tirania sobre Roma.

Esse estado, porém, não se manteve por muito tempo, pois após esses acontecimentos os sabinos e os volscos empreenderam guerra contra Roma para o desespero do Decenvirato, pois, segundo Maquiavel, eles logo "começaram a perceber *a fraqueza de seu estado*, porque sem o senado não podiam preparar-se para a guerra, e, reunindo o senado, parecia-lhes que perderiam o estado. Contudo, diante da necessidade, tomaram essa última decisão" (MAQUIAVEL 2007a, p. 126, grifos nossos). Apenas o Senado tinha a prerrogativa de deliberar ou não sobre a guerra, de modo que os Dez não podiam reunir o exército para responder à agressão dos sabinos e dos volscos sem a autorização dos senadores, ou seja, sem a recriação do Senado. A reinstituição dessa magistratura, porém, reduziria a autoridade dos decênviros e eles perderiam seu estado, visto que parte da nobreza excluída do governo retomaria sua posição. No entanto, diante da necessidade, em face da variação da fortuna que eles não

poderiam prever e tampouco remediar sozinhos, os decênviros foram obrigados a reinstituir o Senado para seu prejuízo. A nobreza, então, retomou sua autoridade e rebaixou os Dez, de modo que, segundo Maquiavel, "o poder dos Dez teria sido extinto se o senado, por aversão (*invidia*) à plebe, não tivesse deixado de impor sua própria autoridade, acreditando que, se os Dez depusessem voluntariamente a magistratura, os tribunos da plebe talvez não fossem novamente constituídos" (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 126-7). Como desejavam se opor à plebe, os grandes mantiveram o Decenvirato e não recriaram os tribunos, pois desse modo a plebe não teria proteção e tampouco força para se opor à força combinada do Senado e do Decenvirato. Logo, a ambição dos grandes, seu desejo de dominar, reordenou a cidade em uma nova ordenação que excluía a plebe da autoridade pública e a oprimia porque não havia quaisquer meios ordinários para ela se proteger contra as injúrias dos grandes e dos decênviros. Assim, pelo seu desejo de dominar, os grandes reordenaram a cidade segundo a servidão e impuseram a opressão sobre o povo.

Todavia, essa ordenação também não resistiu aos acontecimentos e à variação da fortuna. Após a autorização do Senado, ordenaram-se dois exércitos para combater os sabinos e os volscos, enquanto Ápio permaneceu no governo de Roma para manter o estado recém-ordenado. Nesse tempo, ele passou a desejar Virgínia, porém, como ela não o amava, Ápio almejava tomá-la pela força, e assim, o pai de Virgínia, sem esperança de se opor ao decênviro e desesperado pela situação da filha, a assassinou para que ele não a possuísse, e daí, segundo Maquiavel,

> se seguiram os tumultos de Roma e dos exércitos, e estes, juntando-se aos remanescentes da plebe romana, foram para o Monte Sacro, onde ficaram até que os Dez depusessem a magistratura, e fossem constituídos tribunos e cônsules, e Roma fosse reconduzida à forma de sua antiga liberdade (MAQUIAVEL 2007a, p. 127).

Desse modo, a ambição de Ápio não encontrava limites, e não havia nenhuma forma ordinária de se opor a ele, uma vez que a nobreza permitia que os decênviros mantivessem sua autoridade para que os nobres mantivessem a deles. Assim, desejando possuir Virgínia, não havia forma de refrear Ápio e ele chegou ao ponto de torná-la escrava para consumar seu ímpeto, de modo que Virgílio foi levado ao desespero e acabou por assassinar sua filha, o que, por sua vez, ocasionou a insurreição do povo. Nesse sentido, a revolta da plebe representa o desespero daqueles que não tinham mais garantias ordinárias para sua proteção, pois sua própria vida estava exposta diante da dominação dos decênviros, daquela dos nobres, e mesmo da guerra que empreendiam contra os sabinos e os volscos. Logo, na ausência de

modos ordinários que o protegessem, o povo empreendeu uma ação extraordinária e saiu de Roma para se instalar no Monte Sacro com a exigência de que os tribunos fossem restituídos e a cidade voltasse à sua antiga forma.

Assim, Maquiavel mostra que a instituição do Decenvirato perfez o caminho inverso de sua intenção original, pois, em vez de se instituírem leis favoráveis à liberdade, os Dez, capitaneados por Ápio, usurparam o estado romano para si próprios e se colocaram como tiranos da cidade. Nesse sentido, Maquiavel assinala que esse inconveniente de se criar uma tirania (*tyrannide*) em Roma decorreu das mesmas razões pelas quais geralmente nascem as tiranias nas cidades, a saber,

> *pelo demasiado desejo do povo de ser livre e pelo demasiado desejo dos nobres de comandar* (*da troppo desiderio del popolo d'essere libero, e da troppo desiderio de' nobili di comandare*). E, quando não se acordam na criação de uma lei em favor da liberdade (*quando e' non convengano a fare una legge in favore della libertà*), mas alguma das partes se põe a favorecer alguém, logo surge a tirania (MAQUIAVEL, 2007a, p. 127, grifos nossos).

A tirania é um efeito possível da desunião entre povo e grandes, ou seja, um modo de ordenar o conflito entre essas duas classes – assim como o principado, a república, a liberdade, a licença. Nesse caso, a tirania surge quando o povo e os grandes não convêm na criação de novas leis e ordenações para se estabelecer uma nova organização no corpo social que expresse seus humores, que altere as relações políticas de modo a lhes expressar e, em vez disso, um dos grupos ou os dois passam a favorecer alguém que se oponha a seu adversário. Esse particular, então, adquire tanta autoridade que se sobrepõem tanto aos populares quanto aos poderosos e usurpa o estado, como ocorreu em Roma, pois, segundo Maquiavel,

> o povo e os nobres de Roma *acordaram-se na constituição dos Dez*, e foram eles constituídos *com tanta autoridade por causa do grande desejo de cada uma das partes: uma de extinguir o título consular, outra o tribunício*. Depois de constituídos, como parecesse à plebe que Ápio se tornara popular e combatia a nobreza, o povo passou a favorecê-lo. *E, quando um povo incide nesse erro, de dar reputação a alguém para que este combata outro que lhe desperta o ódio, se este for sábio, sempre acabará por tornar-se tirano em tal cidade*. Porque esperará, com o favor do povo eliminar a nobreza, e só se empenhará em oprimir o povo quando esta estiver vencida; e, nesse momento, quando o povo perceber que é servo, não terá onde refugiar-se (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 127-8, grifos nossos).

Em Roma, tanto a plebe quanto a nobreza não se acordaram em uma nova lei, pois ambos desejavam diminuir seus adversários e retirar-lhes seus magistrados, de modo que, pelo excessivo desejo de se contraporem uma à outra, ambas depositaram toda a autoridade pública nas mãos dos Dez na esperança de que eles instituíssem uma nova ordenação que prejudicasse

seus opositores. No entanto, além da autoridade outorgada aos decênviros, a plebe também começou a favorecer Ápio, pois este dissimulava seu ânimo e parecia ter adotado um comportamento popular, o que fez o povo acreditar que ele seria seu aliado contra os nobres. Estes, por sua vez, quando recuperaram sua autoridade de outrora por conta da guerra contra os sabinos e os volscos, decidiram manter o Decenvirato e não restituir os tribunos da plebe para rebaixar os populares e privá-los da autoridade pública, ou seja, por ambição, quiseram manter sua posição a fim de dominar. Desse modo, ambos incorreram em equívocos que prejudicaram a cidade para se opor a seus adversários, haja vista que, segundo Maquiavel, as pessoas "muitas vezes são como certas pequenas aves de rapina, que *têm tanto desejo de agarrar* (*è tanto desiderio di conseguire*) *a presa* – coisa a que *a natureza as incita* –, que não pressentem outra ave maio, acima delas, prestes a matá-las" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 130, grifos nossos). Pelo desejo de se oporem um ao outro, o povo e os grandes decidiram favorecer Ápio sem se aperceberem de que a mesma autoridade que lhe outorgavam poderia se voltar contra eles, como ocorreu não apenas no caso do Decenvirato, mas também no caso das Leis Agrárias, no qual a plebe, sem esperança de se contrapor aos nobres porque eles estavam favorecidos pelas conquistas romanas, decidira se colocar sob a autoridade de Mário, o que precipitou a servidão de Roma. Nesse sentido, Lefort assinala que a os acontecimentos do Decenvirato mostram que a tirania é uma possibilidade em aberto para toda cidade, haja vista que, segundo ele, "a república romana, como toda república, possui nela, desde seu princípio, o germe da tirania; a corrupção não se deve a uma corrupção dos costumes, ela designa, a título de uma possibilidade permanente, um modo de resolução do conflito de classes" (LEFORT, 1972, p. 518, tradução nossa).[16] A tirania, portanto, não é simplesmente a consequência de uma corrupção dos costumes, um desvio do bom caminho que a república trilha, mas um efeito possível da desunião, pois sempre que uma das classes – ou ambas, como no caso do Decenvirato – engrandecer um na esperança de que ele se oponha a seu adversário, ele pode usurpar o estado para si e instaurar uma tirania.

Ápio, no entanto, não foi bem sucedido em sua tentativa de manter sua tirania pois, assim como a plebe e os nobres, Maquiavel assinala que ele também cometeu erros para seu prejuízo. Com efeito, apesar de enganar a plebe e de aproveitar a ocasião apresentada pelo equívoco dos nobres para conquistar o estado, ele não foi capaz de mantê-lo porque, segundo o florentino,

[16] "La République romaine, comme toute république, portait en elle dès son commencement le germe de la tyrannie ; la corruption ne tient pas à une perversion des mœurs, elle désigne, au titre d'une possibilité permanente, un mode de dénouement du conflit de classes".

> para manter a tirania, fez-se *inimigo daqueles que lha haviam dado e que podiam assegurá-la, e inimigo daqueles que não haviam concorrido para dar-lhe a tirania e não poderiam assegurá-la*; ademais, perdeu os amigos que tinha, procurando obter a amizade daqueles que não podiam ser-lhe amigos. Porque, ainda que *os nobres desejem governar tiranicamente* (*desiderinno tyranneggiare*), a parte da nobreza que fica fora da tirania sempre é inimiga do tirano; e este não pode *angariá-la* (*guadagnare*) inteira, em vista *da grande ambição* (*ambizione*) e *da grande ganância* (*avarizia*) que há nela, não podendo o tirano ter *tantas riquezas nem tantas honras que a satisfaça* (*satisfaccia*) *por inteiro* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 128, grifos nossos).

Ao retomar a conduta de Ápio e retraçar seus erros em desfavor da manutenção de seu estado, Maquiavel retira como que por inverso as lições dos eventos. O Decênviro conquistou sua autoridade graças ao favor da plebe, por dissimular sua ambição e aparecer com disposições populares, porém, ao mostrar suas verdadeiras intenções, ao usurpar a liberdade e oprimir o povo, ele perdeu o apoio deste, que o mantinha em sua posição. Nesse sentido, ao se voltar contra os populares, Ápio perdeu a sustentação que poderia assegurar-lhe o governo, porque, sem a plebe, ele foi obrigado a se voltar aos grandes, porém estes não podem manter a ordenação porque, como seu desejo de dominar é insaciável, eles não podem ser satisfeitos pelas riquezas que o tirano lhes oferece, por isso eles tramam contra o governante na tentativa de dominar e possuir cada vez mais. Logo, ao favorecer a jovem nobreza com riquezas e bens, Ápio decretou a fraqueza de seu estado, visto que ele não poderia contentá-los e não poderia resistir aos acontecimentos, como mostram tanto a guerra contra os sabinos e os volscos como a insurreição da plebe que se opôs a ele e exigiu uma nova reordenação de Roma.

Assim, a instituição do Decenvirato e seus efeitos mostra que a reordenação do corpo social ocasiona a abertura a diferentes modos de ordenação, diferentes modos de vida. Ao colocar os modos ordinários e as leis em questão, a reordenação reestrutura as relações entre os agentes e a distribuição da autoridade pública e abre uma brecha para a instituição tanto da servidão como da liberdade. Essa ambiguidade já foi assinalada por Maquiavel ao final do capítulo I,18, no qual o autor sugeriu que para reformar uma cidade era necessário reduzi-la mais conforme o principado do que o estado popular, pois, desse modo, o florentino demarca que a reordenação em favor da liberdade recai em seu inverso, ou seja, na concentração de autoridade em um ator isolado, um príncipe, e pode significar a usurpação do estado, visto que aquele que toma a autoridade pública para si e faz uso de meios extraordinários – os quais geralmente são usados por aquele que deseja se tornar tirano, e não por aquele que deseja ordenar a cidade para a liberdade. Dessa forma, os acontecimentos do Decenvirato complexificam o problema da reordenação, pois ao se reunir a autoridade pública em um ator

para que ele disponha a cidade, abre-se espaço para que ele usurpe a liberdade, como ocorreu na criação dos Dez. Logo, se a única alternativa para a reordenar o corpo social é a instituição de alguém que concentre autoridade para o dispor, essa opção se revela insuficiente, uma vez que ele pode usurpar o estado para si.

O exame do Decenvirato e dos acontecimentos decorrentes dessa magistratura, então, aumentam a dificuldade de se reordenar uma cidade e parecem apontar para a impossibilidade de se manter a liberdade ao longo do tempo, pois a autoridade dos Dez, outorgada pela plebe e pela nobreza, foi utilizada em proveito daqueles magistrados, e não em favor da cidade, como Maquiavel discorre no capítulo I,35: "Por que a criação do decenvirato em Roma foi nociva à liberdade daquela república, embora se tivesse dado por *sufrágio público e livre*". Assim, embora os Dez tenham sido instituídos como um modo ordinário do governo romano e, nessa medida, tenham sido estabelecidos por deliberação pública e livre, essa magistratura causou efeitos nocivos à cidade devido ao modo pelo qual ela foi instituída, pois, segundo Maquiavel,

> se deve pensar bem *nos modos de conferir a autoridade e no tempo durante o qual ela é conferida*. E, sempre que se confere autoridade livre por tempo longo – considerando-se longo o tempo de um ano ou mais –, ela é perigosa, e seus efeitos serão bons ou maus dependendo de serem maus ou bons aqueles a quem ela é dada (MAQUIAVEL, 2007a, p. 109, grifos nossos).

Assim, ainda que se criem magistrados de modo ordinário, segundo deliberação pública e livre, é necessário se atentar ao modo e ao tempo pelo qual uma autoridade é conferida a eles, haja vista que, se esta for outorgada sem consideração, ela poderá ser utilizada para benefício deles, como no caso dos Dez. Logo, Maquiavel assinala que os modos ordinários podem engendrar um mal se não forem bem ordenados e permitirem que os magistrados possam operar segundo seu próprio arbítrio, pois, neste caso, o efeito dependerá daquele que ocupar o cargo, ou seja, será útil se ele quiser favorecer a cidade, e será nocivo se ele quiser favorecer a si próprio. Dessa forma, a legalidade não importa se um magistrado puder agir sem oposição, como ocorreu no caso do Decenvirato, porque, segundo Maquiavel, quando essa ordenação foi criada,

> foram eliminados os cônsules e os tribunos, e os Dez ganharam autoridade para criar leis e fazer quaisquer outras coisas, *como o povo romano*. De tal modo que, encontrando-se *sós*, sem cônsules, sem tribunos e sem o direito de recurso ao povo, não tendo portanto *quem os observasse*, no segundo ano, instigados pela ambição de Ápio, tornaram-se insolentes (MAQUIAVEL, 2007a, p. 110, grifos nossos).

Os Dez, portanto, possuíam autoridade absoluta na cidade e podiam agir sem quaisquer meios de oposição, uma vez que os cônsules, os tribunos e o apelo ao povo foram suspensos durante

o período de sua magistratura. Nessa situação, os decênviros se tornaram a sustentação do estado e eram príncipes em Roma, como Maquiavel assinalara, porque eles controlavam os modos ordinários da cidade e, por conseguinte, a ação política. Logo, sem nenhum modo de oposição a eles, os Dez puderam dar vazão a seu ímpeto e usurpar o estado.

A concentração de autoridade em um ou alguns, portanto, é nociva porque eles passam a controlar os modos ordinários e podem se apropriar do estado em seu benefício próprio. Nesse sentido, a instituição de magistrados deve prever que eles não possam agir sem oposição, como ocorria com a ditadura em Roma, a qual, diferentemente do Decenvirato, não ocasionou efeitos nocivos, como Maquiavel discorre no capítulo I,34: "A autoridade ditatorial fez bem, e não mal, para a república romana: e como é perniciosa para a vida civil a autoridade de que os cidadãos se apoderam, e não aquela que lhes é dada pelo sufrágio livre". O autor, então, se opõe à opinião de que essa magistratura teria engendrado a tirania e a servidão romana, pois, segundo alguns, o primeiro tirano da cidade (Sila) teria governado sob esse título, e também César o teria usado para legitimar sua tirania, mas, segundo o autor,

> não foram o nome nem o título de ditador que acarretaram a servidão de Roma, mas sim *a autoridade assumida pelos cidadãos pela continuidade do império*: e se em Roma não tivesse havido o nome de ditador, teria havido outro; *porque são as forças* (*le forze*) *que com facilidade ganham nomes* (*i nomi*), *e não os nomes as forças* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 106, grifos nossos).

A causa da servidão de Roma, portanto, não se encontra na ditadura, mas sim na autoridade dos comandantes romanos (Mário, Sila, César, Pompeu), pois com o prolongamento das campanhas e das conquistas, eles puderam adquirir tanta autoridade a ponto de colocarem sob si os grandes e o povo e controlarem o campo político da cidade, visto que, nesse caso, os humores não se expressavam mais por si mesmos, mas por eles, que eram os cabeças das facções. Desse modo, se posteriormente as tiranias que se estabeleceram governaram sob o nome e o título de "ditaduras", isso se deve menos a essa magistratura do que à força que esses comandantes reuniram com base em suas conquistas e seus exércitos, do contrário, se eles não tivessem forças para se sustentar em tais posições, de nada lhes valeria o título de ditadores. Assim, a ordenação da ditadura não é a causa primeira da servidão romana e tampouco engendrou a tirania, visto que, segundo Maquiavel,

> o ditador, enquanto foi designado segundo *as ordenações públicas* (*gli ordini publici*), e não por *autoridade própria* (*autorità propria*), sempre fez bem à cidade. Pois o que prejudica as repúblicas é fazer magistrados e dar autoridade por *vias extraordinárias* (*vie istraordinarie*), e não a autoridade

> que se dá por *vias ordinárias* (*vie ordinarie*) (MAQUIAVEL, 2007a, p. 106, grifos nossos).

Ao contrário da tirania, quando alguém usurpa o estado para si contra os modos ordinários, ou seja, fora dos modos previstos na cidade e pela violência, a ditadura era uma ordenação do estado romano e, portanto, era concedida somente pelas vias ordinárias, no caso, pelo sufrágio livre.

Dessa forma, ao comparar as vias ordinárias e as extraordinárias, Maquiavel afasta definitivamente a tirania da ditadura, uma vez que esta era um meio de ação previsto nos modos ordinários de Roma e, desse modo, aquele a quem essa autoridade era outorgada não a tomava extraordinariamente, como no caso da reunião de partidários para se formar uma facção e se erigir uma autoridade privada. Pelo contrário, a autoridade do ditador era concedida pelos modos ordinários e, nessa medida, ele era criado mediante certos limites, haja vista que, segundo Maquiavel,

> o ditador era nomeado *por certo tempo, e não em caráter perpétuo, e apenas para obviar à situação pela qual fora criado*; e a sua autoridade estendia-se ao poder de deliberar sozinho acerca dos remédios para aquele perigo urgente, de fazer tudo sem consulta e de punir qualquer um sem apelação: mas não podia fazer nada que representasse *a diminuição para o estado* (*in diminuzione dello stato*), tal como *privar o senado ou o povo de autoridade* (*tôrre autorità al senato o al popolo*), *destruir* (*disfare*) *as antigas ordenações da cidade e criar novas* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 107, grifos nossos).

Assim, o ditador concentrava autoridade com o objetivo de resolver o problema para o qual fora instituído, porém ele não gozava de autoridade ilimitada, absoluta, e esta é sua principal diferença para o Decenvirato, a saber, sua duração e até onde se estendia sua autoridade. Em primeiro lugar, a ditadura durava apenas pelo tempo que durassem os acontecimentos para os quais fora instituída, isto é, ela tinha uma duração limitada e não poderia se estender para além do período determinado. Em segundo, as outras ordenações e magistraturas da cidade não eram desfeitas pelo tempo em que a ditadura durasse, ou seja, a ordenação da cidade não se alterava por conta dela e o ditador não poderia alterá-la, visto que, segundo Maquiavel, embora ele pudesse afastar alguém do consulado ou do Senado, "não poderia anular a ordenação senatorial e criar novas leis. De modo que o senado, os cônsules e os tribunos, por continuarem com sua autoridade, acabavam por ser como que guardas do ditador (*sua guardia*), impedindo-o de afastar-se do bom caminho" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 110). Logo, a autoridade do ditador não era absoluta, e ainda que ele agisse por si próprio e segundo seu arbítrio para resolver o problema para o qual fora instituído, as relações políticas eram

mantidas porque as ordenações estavam de pé e a autoridade pública ainda estava compartilhada.

Nesse sentido, a ditadura não engendrou a tirania em Roma porque ela se constituía como uma magistratura ordinária do governo que mantinha as relações políticas da cidade e, embora concentrasse autoridade em um cidadão, ela era ilimitada, durava por um período determinado de tempo e estava delimitada pela autoridade dos outros agentes políticos. Nesse sentido, ainda que fosse um modo ordinário do governo romano, essa magistratura era instituída apenas mediante um acidente que exigisse uma ação, e nessa medida ela era fundamental à cidade porque, segundo Maquiavel,

> sem semelhante ordenação (*ordine*) dificilmente as cidades se sairão bem dos acontecimentos extraordinários (*accidenti istraordinarii*). Porque as ordenações costumeiras das repúblicas *têm movimento lento* (visto que nenhum conselho e nenhum magistrado podem fazer nada por si mesmos, que precisam um do outro em muitas coisas, e seus remédio são perigosíssimos quando precisam remediar coisas que não esperam (MAQUIAVEL, 2007a, p. 107, tradução modificada e grifos nossos).[17]

Os conselhos e assembleias que deliberam as decisões em repúblicas nas quais a autoridade está partilhada pelo corpo social demoram em suas decisões e, assim, eles são lentos em face dos acidentes e da ação que estes exigem, por isso uma república pode se arruinar se a ação depender unicamente desses órgãos. Desse modo, a ditadura é uma forma de obviar a lentidão dessas ordenações para que um cidadão aja extraordinariamente mas ainda de acordo com os modos ordinários, visto que, embora ele concentre autoridade e a ação dependa dele, as ordenações da cidade e suas relações políticas se mantêm sem que ele se aproprie do campo político.

Diante do extraordinário, daquilo que não se pode prever ou esperar, de uma necessidade que apresenta um risco para a cidade e exige uma ação, a demora pode implicar a ruína do estado, por isso é necessário que a ação seja imediata e esteja a cargo de um alguém que pode decidir pelo seu arbítrio, sem a necessidade de convencer os outros da necessidade de ação. Assim, Maquiavel propõe, paradoxalmente, uma forma ordinária para se responder ao extraordinário, uma vez que, segundo ele,

> quando tal modo falta numa república, é inevitável que, respeitando as ordenações, ela se arruíne, ou, para não se arruinar, *as viole*. E numa

[17] A tradução dos *Discorsi* que utilizamos traz, no trecho citado, "ordenações republicanas", porém, seguindo a edição da língua original, que traz "*gli ordini consueti nelle republiche*", preferimos modificar esse trecho para "ordenações costumeiras das repúblicas".

> república nunca deveria ocorrer nada que obrigasse a governar com modos extraordinários (*con modi istraordinarii si avesse a governare*). *Porque, ainda que os modos extraordinários no momento sejam bons, seu exemplo é ruim, pois se estabelece o uso de violar as ordenações para o bem, e depois, com tal pretexto, elas são violadas para o mal* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 108, grifos nossos).

Um acontecimento exige uma resposta, uma ação que os modos ordinários podem não prever, por isso, agir fora deles poderia solucionar a questão. Contudo, ainda que isso funcione no instante da ação, a continuidade do hábito de se romper os modos ordinários é ruim para a cidade, pois após se utilizar demasiadamente os modos extraordinários por um bom motivo, os cidadãos podem se acostumar a eles e não perceberem o inconveniente quando alguém empreender uma ação extraordinária para se favorecer. Nesse sentido, em vez de depender dos modos extraordinários e da finalidade dos atores, é melhor ordenar um modo de se agir extraordinariamente dentro de certos limites, ou seja, uma via ordinária pela qual aquele encarregado da ação possa agir segundo seu arbítrio, mas possa ser refreado caso incorra em alguma ação que tenha em vista apenas seu benefício próprio.

Assim, a ordenação da ditadura é um modo de se responder ao extraordinário sem a necessidade de romper as leis e ordenações a todo instante, pois esse hábito poderia ocasionar efeitos perniciosos. A ditadura, portanto, integra a indeterminação à ordenação da cidade, pois ao concentrar e outorgar responsabilidade a um ator isolado para que ele aja em uma situação singular, a ordenação romana promove a possibilidade da ação extraordinária dentro dos seus termos ordinários, por isso, segundo Lefort,

> os romanos descobriram uma *solução* aos problemas que enfrentam todas as cidades que subordinam rigorosamente a autoridade das pessoas à lei, visto que no quadro mesmo da lei é dado lugar à instituição de *uma situação extraordinária* na qual a decisão imediata e soberana do ator político é necessária. A lei cobre sua própria transgressão em lugar de testá-la em uma violação bruta que arrisca arruiná-la (LEFORT, 1972, p. 510, tradução nossa, grifos nossos e do autor).[18]

Ao abrir espaço para o extraordinário em sua própria ordenação, Roma integrou a variação e o movimento das coisas do mundo a seus modos ordinários, haja vista que, em oposição à fixidez das leis e ordenações, que não variavam segundo os acontecimentos, o ditador era

[18] "Avec elle, le Romains ont découvert une *solution* aux problèmes qu'affrontent toutes les cités qui subordonnent rigoureusement à la loi l'autorité des personnes, puisque dans le cadre même de la loi place est faite à l'institution d'une situation extraordinaire où la décision immédiate et souveraine de l'acteur politique est requise. La loi couvre sa propre transgression au lieu d'en faire épreuve dans une violation brute qui risque de la ruiner".

instituído em uma situação extraordinária e dispunha de modos para resolver essa questão com certa liberdade de ação que não estava prevista nos meios ordinários.

Nesse sentido, Maquiavel teria chegado a um termo para a resposta à questão colocada no arco dos capítulos I,16, I,17 e I,18 a respeito da corrupção? Ao longo daquela investigação, o autor assinalara que essa degeneração decorre de um descompasso entre a fixidez das ordenações e da mudança dos costumes, pois, quando há essa desregulagem, os agentes não atuam mais conforme os modos ordinários e estes passam a promover efeitos diversos do seu sentido original. Ademais, com a mudança de comportamento, o povo passa a não sustentar mais as ordenações como outrora, pois elas não expressam mais seu desejo e ele não opera mais segundo elas. Assim, como os populares seria incapazes de reordenar a cidade por si só, caberia a um príncipe reordenar o corpo social para que, depois, o povo pudesse sustentar o estado por si próprio, e essa função poderia caber ao ditador, visto que ele concentraria autoridade em si por um tempo determinado e, sem possuir uma autoridade absoluta, poderia reordenar a cidade segundo a situação em que se encontra. Logo, em oposição à autoridade absoluta exercida pelo Decenvirato, o ditador seria uma forma de oferecer uma resposta ao problema da ação extraordinária sem o risco de que aquele investido de autoridade a utilizasse mal, ou seja, sem a possibilidade de ser contraposto e de dominar o campo político para si.

Entretanto, essa opção ainda parece distante das questões implicadas no discurso maquiaveliano. Em primeiro lugar, o ditador não concentra uma autoridade absoluta, visto que, quando ele é instituído, as outras ordenações da cidade são mantidas e ele não pode desfazê-las, ao passo que, no capítulo I,18, Maquiavel assinalara que o príncipe ou ordenador deveria se voltar mais ao principado do que ao estado popular, ou seja, tomar para si uma autoridade absoluta e usar de modos extraordinários para reformar o estado, uma vez que os modos ordinários não correspondiam mais ao comportamento dos agentes. Logo, o ditador não poderia ser essa solução porque ele é instituído no interior de modos ordinários e não pode rompê-los, o que é necessário para se reformar o corpo social, uma vez que os modos ordinários devem ser reformados porque não correspondem mais à conduta dos agentes. Nesse sentido, a questão deixada em aberto por Maquiavel naquele capítulo permanece sem solução, pois, para se reordenar uma cidade, é necessário se valer de modos extraordinários, porém aquele que os usa geralmente não quer ordenar a cidade conforme a liberdade, mas tomá-la para si e se torar um tirano. Assim, ainda que possa surgir alguém que utilize meios

perversos para um bom fim, isso se configura como uma possibilidade remota, não como uma alternativa efetiva.

Todavia, essa questão deixada em suspenso no capítulo I,18 parece encontrar outra, também deixada em aberto no capítulo I,40, a saber, como manter a liberdade em uma república. Com efeito, após narrar os acidentes que decorreram da instituição do Decenvirato, Maquiavel se concentra somente nas lições para se submeter uma república – isto é, quais ações Ápio deveria ter empreendido a fim de manter sua tirania – e não discorre sobre como se manter a liberdade. Nesse sentido, embora essas questões não sejam equivalentes, elas apontam para a mesma direção na medida em que questionam sobre a possibilidade de se reordenar o corpo social em vista da liberdade e diante da ameaça da servidão. É necessário, portanto, retornar aos acontecimentos ocasionados pela criação do Decenvirato e procurar retraçar o fio de sentido percorrido por Maquiavel para encontrar uma resposta.

O que esses eventos mostram? Que a desunião em Roma se acentuou a tal ponto que a plebe e os nobres instituíram dez cidadãos para reformar a cidade porque eles próprios não *se acordavam* (*non convengano*) na criação de novas leis e ordenações. Ora, se a alternativa de confiar essa tarefa e a autoridade que ela implica aos Dez promoveu a tirania, visto que se outorgava demasiada autoridade a poucos cidadãos, se povo e grandes tivessem se acordado em uma nova ordenação que expressasse os humores da cidade, Roma poderia ter sido reordenada segundo a liberdade. Porém, que *acordo* seria esse? Afinal, a expressão dos desejos não se efetiva pela negociação de termos comuns entre indivíduos em igualdade, ao modo de um contrato. Antes, como Maquiavel discorre ao longo de seus *Discorsi* acerca da desunião romana – e também da florentina –, os humores se enfrentam ao modo de um encontro potências, de um embate de forças – e a própria instituição do Decenvirato, pelo excessivo desejo do povo e dos grandes, mostra esse transbordamento do desejo que é estranho a qualquer tipo de negociação.

Entretanto, a despeito dos erros cometidos pela plebe e pelos nobres, houve um momento nesses eventos em que a liberdade não apenas se mostrou como opção real, mas foi efetivamente restaurada na cidade, a saber, quando o povo se insurgiu após o assassinato de Virgínia. Com efeito, segundo Maquiavel, após esse assassinato,

> se seguiram *os tumultos* (*gli tumulti*) de Roma e dos exércitos, e estes, juntando-se ao remanescente *da plebe romana*, foram para o Monte Sacro, onde ficaram *até que os Dez depusessem a magistratura, e fossem constituídos tribunos e cônsules, e Roma fosse reconduzida à forma de sua*

> *antiga liberdade* (*e ridotta Roma nella forma della sua antica libertà*) (MAQUIAVEL, 2007a, p. 127, grifos nossos).

Após a necessidade de ordenar exércitos para combater os sabinos e os volscos, os Dez reinstituíram o Senado para poder empreender a guerra e os nobres retomaram sua autoridade, mas, por desejarem oprimir a plebe, eles não constituíram os tribunos. Assim, o povo se encontrava sem proteção, sem modos ordinários que o guardasse da opressão dos Dez e dos nobres, por isso ele se insurgiu por modos extraordinários e exigiu uma reordenação da cidade para a forma de sua liberdade de outrora, ou seja, uma ordenação que expressasse seu humor e refreasse os nobres. Nesse sentido, ao recusar a dominação dos grandes, o povo expõe a desordem da ordenação romana, o desconcerto entre os modos ordinários e as relações da cidade, pois ao mesmo tempo em que a plebe sustentava a ordenação porque integrava os exércitos e protegia a cidade, ela era oprimida pelos nobres e pelos decênviros. Assim, contra as leis e instituições que eram inefetivas e promoviam sua servidão, o povo se insurgiu por modos extraordinários que expressavam o excesso de seu desejo de liberdade, o qual não se conformava à dominação dos grandes, porque, segundo Ramos, "o desmedido desejo de liberdade se expressa de maneira inesperada, expõe antigas mazelas, confronta seus males" (RAMOS, 2018, p. 162).[19]

Os grandes desejam dominar, possuir, portanto, ter, reduzir tudo a objeto de sua posse – até mesmo a vida, como mostra a ambição de Ápio por Virgínia, que pretendia tomá-la a força, e também a opressão dos grandes sobre a plebe, que preferiam não instituir os tribunos para dominá-la. O povo, por sua vez, recusa essa determinação positiva, recusa se tornar

[19] Ao interpretar a filosofia de Lefort em consonância com a leitura de Maquiavel realizada pelo filósofo francês, Ramos mostra que o excesso do desejo de liberdade abre uma brecha nos modos ordinários e mostra a desregulagem entre eles e o desejo popular. Com efeito, ao retomar a interpretação de Lefort acerca de Maio de 68 na França, Ramos observa que a ação dos insurgentes "fez minar a adesão inconsciente dos estudantes e dos professores ao que organizava a realidade da vida quotidiana. Quando, mais tarde, lançados na rua pela agressão policial na Sorbonne, os estudantes arrancam e atiram paralelepípedos, encontram nesse gesto o equivalente do que haviam feito na universidade. Do mesmo modo, a barricada não tem apenas a função de muro de proteção apto para assegurar a resposta dos agressores, ela é um símbolo de ruptura da ordem, a instituição de uma nova desordem. *Os estudantes agem à margem do âmbito das organizações estabelecidas e nisso atacam o ponto nevrálgico que organiza a vida na sociedade burguesa*: a burocratização de todas as atividades, especialmente da ação, reiteradamente apartada do exercício do pensamento. *Assim, o desmedido desejo de liberdade se expressa de maneira inesperada, expõe antigas mazelas, confronta seus males*. Não foi um mal localizado que se tornou evidente à visa de todos – o mal de uma Universidade presa a práticas arcaicas ou o mal de um poder que maneja de maneira atrapalhada a violência policial de que dispõe. A Universidade foi o palco da implosão temporária das *estruturas de opressão que permeavam o tecido social*" (RAMOS, 2018, p. 162, grifos nossos). Ora, como não reconhecer na plebe romana e nos estudantes de Maio de 68 a encarnação do desejo de liberdade que abre brechas nos modos ordinários para mostrar as fissuras do tecido social, a desordem que a ordem busca maquiar? Como não reconhecer, nos dois acontecimentos, o excesso do desejo do povo que se volta contra o instituído, a negação dos modos ordinários que mascaram sua opressão, a invenção de novos meios – erguer barricadas na França e deixar Roma em meio a uma guerra – que escancaram o desajuste entre modos, relações e agentes: a desordem que atravessa a ordenação?

objeto para outro que pretende dispor dele como sua posse. Logo, esse *não* expressa a indeterminação, o excesso contra qualquer determinação unidimensional que encerre a ele e seu desejo em termos positivos, aquisitivos. Esse humor, portanto, é desejo de ser porque a recusa da dominação expressa a liberdade, a multiplicidade de modos de vida que podem se realizar sobre ele e que não se reduzem à aquisição. Nesse sentido, o povo participa da reordenação do corpo social enquanto agente que ao recusar um modo de vida pautado na dominação, isto é, em que um ou poucos satisfazem seus desejos às custas de outros, empreende uma ação extraordinária que desarticula os modos ordinários e mostra seu desajuste, sua desordem, ou seja, a opressão que eles veiculam enquanto instâncias de ação ordinária. O acordo, portanto, não é uma negociação entre iguais, um contrato estabelecido entre indivíduos, mas um embate de potências entre dois modos de vida, segundo o qual o povo expressa um excesso em relação aos modos instituídos e exige sua reestruturação pelo alargamento do campo político, ou seja, um modo de vida em que a autoridade não se restrinja a um ou a poucos, mas esteja com-partilhada e não seja a posse de ninguém.

Desse modo, o povo é agente da reordenação não como aquele que se coloca na posição de ordenador, que concentra autoridade em si e dispõe a cidade segundo seu engenho, mas sim como aquele que recusa a dominação dos grandes e exige a instituição de novas leis e ordenações que reestruturem as relações do corpo social, isto é, que reestruturem a própria ordenação. Assim, ao contrário do ambicioso que almeja tomar o estado para si, os modos extraordinários do povo raramente são nocivos à cidade porque, movido pelo desejo de não ser dominado, ele não pretende ocupar o lugar de comando pelo qual exerceria a dominação, ao contrário, enquanto povo, seu desejo recusa esse lugar, como Maquiavel descreve no capítulo I,44: "Uma multidão sem cabeça é inútil (*una moltitudine sanza capo è inutile*): e de como não se deve ameaçar antes para depois pedir autoridade". Em um primeiro momento, o título parece indicar novamente a incapacidade política do povo, pois ele não apenas seria inútil na ausência de alguém que o comandasse, mas também não possuiria o cálculo político para atingir seus objetivos, haja vista que, segundo Maquiavel, após os populares se retirarem para o Monte Sacro depois da rebelião seguida ao assassinato de Virgínia, o Senado

> mandou seus embaixadores perguntar com que autoridade haviam abandonado seus comandantes para concentrar-se no Monte. E a autoridade do senado era tão considerada (*stimata*) que, não havendo comandantes (*capi*) em meio à plebe, ninguém ousava responder. E Tito Lívio diz que não lhes faltava *o que* responder (*non mancava loro materia a rispondere*), mas faltava-lhes *quem* desse a resposta. O que demonstra bem a inutilidade (*l'inutilità*) de uma multidão sem comandante. Tal desordem foi reconhecida

> por Virgínio, por cuja ordem (*ordine*) foram constituídos vinte tribunos militares para capitanear a plebe, responder ao senado e com ele tratar (MAQUIAVEL, 2007a, p. 133, grifos nossos).

Assim, sem seus cabeças, sem quem o comande, o povo se mostraria inútil porque parece não ter capacidade política para expressar seus desejos, o que só foi feito após Virginio ordenar a criação de tribunos para tratar com o senado. Entretanto, não é que o povo seria incapaz de agir politicamente, visto que ele se expressou pelos tumultos e possuía uma reivindicação (*materia*), mas sim que ele não se coloca como igual diante da autoridade senatorial, ou seja, como um que comanda, e sim como multidão, muitos, o grande número, que encarna o desejo de não ser dominado, e dessa forma, ele não respondeu aos enviados do senado enquanto iguais, enquanto agente que se colocaria no lugar de comando.

Logo, na medida em que seu desejo e o dos grandes é assimétrico, seus modos não são equivalentes: por recusar a dominação, os modos extraordinários do povo extravasam as vias ordinárias e se voltam contra elas para exigir uma reordenação que compartilhe a autoridade e alargue o campo político, ou seja, para que a ordenação não se estruture somente pelo comando. Desse modo, o povo não se coloca no lugar do ordenador para realizar a reestruturação do estado como se fosse um senhor, um príncipe. Ao contrário, ele abre brechas no instituído por meio de ações extraordinárias para expor a desordem da ordenação, a opressão que se veicula pelos modos ordinários e, assim, exige uma reestruturação da cidade. No caso discorrido por Maquiavel, a plebe não se colocou como um igual frente aos enviados do Senado, antes, seu humor foi expresso pelos tribunos militares ordenados por Virgínio, suas reivindicações foram levadas aos senadores e estes consentiram na recriação dos tribunos, de modo que Roma, finalmente, se reordenou e, nas palavras de Maquiavel, voltou a sua antiga ordenação, *à forma de sua antiga liberdade*. O povo, portanto, não participa da reordenação na posição do comando, daquele que concentra autoridade em si, pois esta é a negação de seu desejo. Antes, ao recusar que apenas um ou poucos se apoderem do campo político, ele altera o sentido da ordenação, pois ela não pode mais ser compreendida sob o signo da dominação, mas sim da liberdade.

Assim, ao recusar a dominação dos grandes, ao se furtar ao comando, o povo expressa outro modo de vida, uma forma diversa de compreender a política e, por conseguinte, de se ordenar o corpo social e a vida política. Essa experiência é a da democracia, da abertura de um espaço em que a autoridade não pertence a ninguém porque está com-partilhada por todos, logo, é a abertura da política sob o ponto de vista da recusa da dominação. Dessa forma, ainda

que Maquiavel deixe em suspensa a resposta de como se manter a liberdade em uma república, o desenrolar dos acontecimentos, a desunião entre a plebe e os nobres e a ação extraordinária daquela parecem indicar um caminho possível, pois a liberdade só pode ser construída por meio da ação do povo, uma vez que seu desejo de não ser dominado não se conforma à dominação, à divisão hierárquica segundo a qual alguns dominam e alguns obedecem. Ao expressar a recusa da dominação, essa negatividade abre espaço para diferentes modos de vida, diferentes expressões que não se conformam à opressão de um ou de alguns e, portanto, a um modo de vida democrático.

CONCLUSÃO

Ao longo de nosso texto, seguimos a trilha do discurso maquiaveliano no seu movimento de ir das coisas antigas às modernas na busca de um saber da política vinculado à ação, de novos modos e ordenações que movam não apenas o desejo de agir para mudar o instituído, mas também o desejo de saber para apreender o conhecimento entremeado aos acontecimentos. Nessa investigação, empreendemos nossa própria leitura do texto maquiaveliano para dar continuidade ao trabalho da obra, não apenas para falarmos por meio dela, mas sobretudo para deixá-la falar, abri-la a novas interpretações, novos questionamentos, novas perspectivas que a mantenham viva.

Nesse intento, perpassamos conceitos e problemas fundamentais do autor, mas a via primordial que tomamos para trilhar esse caminho tomou como questão principal o povo e o desejo de não ser dominado, e como em seu conflito com o desejo de dominar dos grandes ele promove a liberdade do corpo social. Em nossa interpretação, defendemos que apenas quando o povo expressa seu desejo, quando ele possui autoridade para refrear os poderosos, seja por meios ordinários ou extraordinários, a liberdade é efetivamente construída, pois apenas pela recusa à dominação dos grandes, à ambição deles de se apropriar e submeter o espaço público a seus interesses particulares, é possível conquistar e manter a liberdade. Nesse sentido, defendemos que a ação extraordinária do povo é essencial para a vida livre porque ela exige a reordenação do corpo social e alarga o espaço público a dimensões até então impossíveis e impensáveis.

O extraordinário em Maquiavel geralmente é interpretado sob o signo da fortuna, da variação dos acontecimentos. Com efeito, em meio ao movimento das coisas do mundo e às mudanças dos corpos sociais, os efeitos da ação nunca são dados previamente, portanto, os acidentes são indeterminados, não pela ausência de determinações, mas pelo excesso, pelas inúmeras determinações que concorrem em uma ocasião singular. Em oposição a esse movimento das coisas do mundo, os modos ordinários estabelecem meios que tentam mediar a ação dos agentes e forma-se, assim, uma ordenação, um encontro entre esses modos estabelecidos e os agentes. Nesse sentido, na medida em que há modos de ação regulados por leis e ordenações, os comentadores geralmente identificam o extraordinário à violência e à ilegalidade, a tentativas de um tirano usurpar o estado ou de um agente se beneficiar em detrimento do público, isto é, à servidão, visto que os modos ordinários estabeleceriam a melhor conduta e, por conseguinte, a liberdade. Contudo, na medida em que o extraordinário

estrutura as coisas do mundo, é impossível anulá-lo ou identificá-lo estritamente a efeitos perniciosos sob o risco de não se apreender o sentido da ação e, consequentemente, de se arruinar em face da fortuna, pois, segundo Maquiavel, "como todas as coisas do mundo estão em movimento e não podem ficar paradas, é preciso que estejam subindo ou descendo; e a muitas coisas a que a razão não nos induz, somos induzidos pela necessidade" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 32). Desse modo, embora os modos extraordinários sejam contrários aos ordinários, isso não implica que a indeterminação não integre a ordenação da república ou seja estranha a ela. Antes, se as coisas do mundo estão em movimento e ocasionam mudanças nos corpos sociais, eles estão sujeitos a acidentes que alteram suas leis e ordenações, suas relações sociais, políticas, econômicas, em suma, a própria ordenação da cidade. Com efeito, ao discorrer sobre a criação do ditador e de como essa magistratura foi criada graças aos acontecimentos que sobrevieram aos romanos – no caso, a guerra contra seus vizinhos –, Lefort assinala que

> ao considerar que a ditadura aconteceu no curso dos conflitos, tal qual uma resistência inventada em resposta à iniciativa dos adversários, e que assim ela ofereceu uma solução ao problema da economia do poder, nós podemos considerar *uma nova relação entre forma e acidentes* – ou, pode-se dizer, em uma linguagem que certamente não é aquela de Maquiavel, entre *estrutura e história*. O princípio que assegura a identidade da forma – ao qual o discurso nomeia por *ordine* –, se mostra, ele próprio, não acidental, mas *indissociável do acidente*, ele deixa entrever *uma elaboração da qual nem o acaso nem uma necessidade de fato permite dar conta* (LEFORT, 1972, p. 511, tradução nossa, grifos do autor e nossos).[1]

A criação da ditadura não se encontrava em germe nos princípios de Roma semeados por Rômulo e por outros ordenadores, tampouco se devia à sabedoria e prudência de legisladores que anteviram um inconveniente antes que ele surgisse. Essa magistratura foi criada somente em resposta a um acidente, aos acontecimentos que sobrevieram a Roma e exigiram que se criasse uma ordenação diversa daquelas já instituídas. Assim, a ordenação romana se moldou segundo o acaso, a variação da fortuna, segundo os acidentes que se apresentavam a ela. Não havia uma essência, um princípio ordenador que a guiava independentemente do movimento das coisas do mundo, dos acidentes. Logo, a ordenação não é apenas permeável aos acidentes, ela se estrutura *em relação* com eles.

[1] "A considérer que la dictature est advenue dans le cours des conflits, telle une parade inventée en réponse à l'initiative des adversaires, et qu'ainsi elle a offert une solution au problème de l'économie du pouvoir, nous devons concevoir um rapport nouveau entre forme et accidents – ou, dirait-on, dans un langage qui n'est certes pas celui de Machiavel, entre structure et histoire. Le principe qui assure l'identité de la forme, – auquel le discours donne pour nom *ordine* –, s'avère lui-même non pas accidentel, mais indissociable de l'accident, il laisse entrevoir une élaboration dont ni le hasard ni une nécessité d'essence ne permet de rendre compte".

E, no entanto, há forma. Há modos de ação ordinários, leis que refreiam a ambição dos cidadãos. A dificuldade, portanto, não é somente reinterpretar os modos extraordinários em oposição às leituras que os censuram, mas compreender como relacioná-los à ordenação do corpo social. Nesse sentido, a questão não é tanto considerar o extraordinário à luz do ordinário – neste caso, se pretenderia torná-lo controlável *a priori* por modos determinados de ação –, mas pensar em um novo gênero de relação, uma na qual as vias ordinárias não sejam realidades abstratas, mas formas determinadas socialmente e historicamente, isto é, formas que se configurem em relação à indeterminação.

Com efeito, embora leis e ordenações sejam uma constante da política porque elas organizam a cidade, elas não são idênticas. Ao discorrer sobre exemplos antigos e modernos ao longo de seus *Discorsi*, Maquiavel aborda uma diversidade de cidades e, por conseguinte, de ordenações singulares que se ordenaram cada qual a seu modo segundo os desafios dos tempos. Por exemplo, ao comparar as ordenações espartana, veneziana e romana, o florentino demarca que a primeira fora ordenada de uma só vez por Licurgo e assim se manteve ao longo do tempo, ao passo que a segunda não teve um legislador sábio e prudente e se ordenou ao acaso, e por fim, Roma se reordenou ao longo do tempo e segundo os acidentes. Essa diferença indica que cada uma ofereceu respostas diversas à questão de como se estruturar a cidade e de se manter diante dos desafios da fortuna, pois, embora as ordenações de Esparta e Veneza estabelecessem um modelo que se pretendia imune ao movimento e à variação das coisas do mundo, essa escolha não ignora a fortuna, ao contrário, é justamente um modo de resistir a ela pela tentativa de se cristalizar em oposição à indeterminação dos acontecimentos. Nesse sentido, Maquiavel mostra que essas ordenações não são formas etéreas e imutáveis, como pode parecer à primeira vista, mas se estruturaram segundo condições sociais, políticas e históricas determinadas: ambas possuíam poucos habitantes, não empregavam a plebe na guerra, negavam-lhe autoridade e cidadania, Esparta proibia a entrada de estrangeiros e mantinha uma grande igualdade material, e Veneza, embora não vedasse a entrada de novos habitantes, não permitia que o número deles fosse superior ao de seus cidadãos. Logo, as leis e ordenações dessas cidades foram instituídas segundo suas circunstâncias singulares, sua conjuntura, para ordenar certo modo de vida, no caso, uma ordenação aristocrática, que se furtava às mudanças e aos acontecimentos, refreava o povo e outorgava a sustentação do estado aos grandes. Roma por sua vez, também se ordenou segundo suas condições singulares, porém ela não se furtava à fortuna, haja vista, que segundo Maquiavel, embora ela

> não tivesse um Licurgo que no princípio a ordenasse de tal modo que lhe permitisse viver livre por longo tempo, foram tantos *os acontecimentos* que nela surgiram, *devido à desunião que havia entre a plebe e o senado*, que aquilo que não fora feito por um ordenador foi feito pelo acaso (MAQUIAVEL, 2007a, p. 18, grifos nossos).

Roma, à diferença de Esparta e Veneza, se reordenou segundo os acontecimentos, ou seja, ela se abriu à indeterminação da fortuna, pois, em vez de buscar se manter a despeito dos acidentes, ela integrou o fluxo da variação das coisas do mundo e, assim, se transformou ao longo de sua vida segundo os desafios do tempo e as exigências da ação. Nesse sentido, Roma integrava a fortuna em sua ordenação, pois ela inventava leis e ordenações como soluções, respostas de *virtù* diante dos acidentes que se apresentavam a ela, de modo que, segundo Morfino,

> o que é afirmado aqui é a realidade da potência da ocasião – compreendida como o que ocorre no sentido da emergência, *sob a base de uma dada trama de forças, de novas possibilidades para a ação política* (o que, para Maquiavel, significa a criação de novas instituições). É, portanto, a fortuna em seus encontros plurais com *as formas políticas estabelecidas de antiga virtù* (*virtù* petrificada, por assim dizer, ou hábitos cristalizados) *que constituem o campo de ação, a ocasião, para novas intervenções devirtù* (MORFINO, 2020, p. 192, tradução nossa e grifos nossos).[2]

Em face dos acontecimentos que lhe sobrevinham, Roma se reordenou e inventou soluções de *virtù* como respostas a esses acidentes conforme as ocasiões se apresentavam, conforme uma necessidade se apresentava e exigia uma ação em resposta. Assim, as leis romanas eram não apenas politicamente mas também historicamente construídas de acordo com o que ocorria à cidade, tanto por uma dinâmica de acúmulo e sedimentação em modos ordinários quanto por uma de inovação e irrupção por vias extraordinárias que reordenavam o corpo social, dinâmicas, portanto, relativas, que se implicavam. Desse modo, a ordenação e os modos ordinários não podem ser desvinculados dos acidentes: a ditadura, os tribunos, as leis e outras magistraturas são modos inventados segundo as circunstâncias e os acontecimentos.

A ordenação, portanto, encarna a indeterminação, ela se estrutura pelos acidentes que sobrevêm ao corpo social ao longo de uma história e, por conseguinte, os acontecimentos não são alheios à ordenação, mas a estruturam na medida em que ela ordena a própria vida social, política e econômica da cidade. Assim, leis e ordenações não são realidades abstratas, visto

[2] "What is affirmed here is the power of the occasion – understood as what occurs in the sense of the emergence, on the basis of a given mesh of forces, of new possibilities for political action (which for Machiavelli means the creation of new institutions). It is therefore fortune in its plural encounters with the established political forms of ancient virtue (petrified virtue, so to speak, or fixed habits) that constitutes the field of action, the occasion, for new interventions of virtue".

que se referem a uma forma de *ordenar* as relações no interior da cidade em resposta a questões e problemas singulares, concretos e determinados, como, por exemplo, na criação do Tribunato da plebe. Com efeito, após a expulsão dos Tarquínios, a nobreza se absteve de maltratar a plebe por receio de que esta se voltasse aos antigos monarcas os restituísse a sua posição para prejuízo dos nobres. Porém, tão logo os Tarquínios morreram, a nobreza passou a injuriar e a oprimir a plebe de todos os modos possíveis, pois ela já não tinha medo de perder seu estado. Desse modo, segundo Maquiavel,

> faltando os Tarquínios, *que com o medo refreavam a nobreza*, foi preciso pensar *numa nova ordenação que produzisse o mesmo efeito dos Tarquínios em vida*. Por isso, depois de muitas confusões, tumultos e perigos de perturbação, se chegou à criação dos tribunos da plebe para a segurança da plebe (MAQUIAVEL, 2007a, p. 21, grifos nossos).

Assim, a instituição dos tribunos ocorreu porque acidentes se apresentaram à cidade, porque, devido à expulsão dos Tarquínios e à reordenação em favor dos nobres, novas circunstâncias se apresentaram e exigiram a criação de novas ordenações. Ameaçada pela sombra dos antigos monarcas, a nobreza não podia agir livremente, segundo suas verdadeiras intenções, por isso ela tratava a plebe humanamente para não perder sua autoridade, entretanto, quando os Tarquínios deixaram de influir na vida política romana, a nobreza teve caminho livre para agir conforme seu arbítrio e passou a oprimir os plebeus. Logo, a instituição do Tribunato respondeu a uma exigência determinada no interior da dinâmica romana, pois ela se mostrou necessária quando a nobreza não tinha nenhum freio para sua ação e podia agir livremente, de modo que, na ausência dos Tarquínios, foi preciso ordenar outra necessidade que produzisse o mesmo efeito, a saber, refrear a insolência dos nobres. As leis e ordenações, portanto, são uma constante da política porque todo corpo social se ordena, porém elas estão enraizadas no contexto singular em que se encontram, pois eles se mostram necessárias para refrear a ambição dos indivíduos, visto que, segundo Maquiavel,

> os homens nunca fazem bem algum a não ser por necessidade; mas, onde são muitas as possibilidades de escolha e se pode usar da licença, tudo logo se enche de confusão e desordem. Por isso se diz que a fome e a pobreza tornam os homens industriosos, e que as leis os tornam bons. E quando uma coisa funciona bem por si mesma, sem leis, não há necessidade de lei; mas, quando falta o bom costume, a lei logo se faz necessária (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 20-1).

As leis e ordenações estabelecem necessidades públicas para refrear os indivíduos quando a ação deles se mostra perniciosa para a cidade, ou seja, como no caso dos Tarquínios, quando eles agem em benefício próprio e oprimem os outros. Logo, elas organizam as relações entre

os agentes para que nenhum possua ocasião de agir sem oposição, sem ser contraposto, por isso elas tornam os indivíduos bons, não porque lhes infundem um valor moral, mas sim porque permitem que os ambiciosos sejam refreados e, assim, não promovam efeitos nocivos que prejudiquem a cidade. As leis, portanto, são ordenadas conforme as necessidades se apresentam, conforme seja necessário instituir maneiras ordinárias de refrear os ambiciosos, por isso elas não estão desenraizadas de seu contexto, ou seja, da dinâmica singular a cada cidade. Nesse sentido, a ordenação não é simplesmente a estrutura jurídica, legal e política de um corpo social, seu aparato político-legal. Pelo contrário, ela é o encontro entre agentes e leis e ordenações, entre a ação dos indivíduos e os modos ordinários estabelecidos. Desse modo, embora haja uma distinção entre agentes e leis e ordenações, estes agem por meio delas, eles se mobilizam segundo as vias ordinárias, as quais, por sua vez, se estruturam de acordo com a ação deles, por isso a ordenação não é uma forma que daria inteligibilidade a uma matéria bruta e inerte, mas expressa certo modo de vida, certa relação entre os agentes.

Assim, a ordenação não poderia estar desvinculada da própria ação na cidade, tanto pelos modos ordinários que estabelecem meios para os indivíduos operarem quanto pela sua estruturação segundo o conflito, a desunião entre povo e grandes que cria leis e ordenações. Com efeito, ao Maquiavel discorrer sobre a reordenação romana, Maquiavel rejeita que ela tenha sido empreendida pela intervenção de um indivíduo sábio e prudente que conformaria a matéria inerte da cidade segundo suas ações excelentes. Pelo contrário, a ordenação romana se estruturava segundo a desunião entre a plebe e a nobreza, o conflito entre povo e grandes, pois as disputas transcorridas na cidade levavam à instituição de novas leis e ordenações. Essa é, portanto, a cisão que ordena toda cidade, pois, segundo Maquiavel,

> em todas as cidades existem esses dois humores diversos, que nascem da seguinte razão: o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo; desses dois apetites opostos nasce nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade e licença (MAQUIAVEL, 2010b, p. 45).

A cidade, o corpo social é irremediavelmente cindido, mas essa desunião entre dois agentes políticos que encarnam humores distintos não assinala a impossibilidade da vida social, antes, é o que a estrutura, pois o conflito entre povo e grandes ordena o corpo social ao instituir leis e ordenações que expressam um modo de vida: principado, liberdade ou licença. No primeiro caso, um indivíduo se coloca acima de povo e grandes e concentra autoridade em si (como no caso de Ápio e das Leis Agrárias em Roma), enquanto no último, as leis e ordenações são insuficientes para expressar os humores dos agentes, ou a corrupção as desviou de seu sentido

primeiro e, desse modo, cada um age segundo seu arbítrio e sem oposição (como no caso de Florença). A liberdade, por fim, é um modo de vida que recusa a opressão, recusa a ambição de um ou alguns que pretendam se apossar do espaço público em benefício próprio e em detrimento dos outros. Este é o efeito que Roma alcançou, porque nela a desunião ocasionava tumultos que, segundo Maquiavel, não

> deram origem *a exílios ou violências em desfavor do bem comum, mas sim a leis e ordenações benéficas à liberdade pública*. E se alguém dissesse: *os modos eram extraordinários, quase ferozes*, ver o povo junto a gritar contra o senado, o senado contra o povo, a correr em tumulto pelas ruas, a sair toda a plebe de Roma, são coisas que assustam quem as lê, e não poderia ser diferente; digo que toda cidade deve ter os seus modos para permitir que o povo desafogue sua ambição, sobretudo as cidades que queiram valer-se do povo nas coisas importante; a cidade de Roma, por exemplo, tinha este modo: *quando o povo queria obter uma lei*, ou fazia alguma das coisa acima citadas ou se negava a arrolar seu nome para ir à guerra, de tal modo que, para aplacá-lo, era preciso satisfazê-lo em alguma coisa (MAQUIAVEL, 2007a, pp. 22-3, grifos nossos).

Assim, ao longo de mais de trezentos anos, a desunião em Roma não originou efeitos nocivos e perniciosos à vida social, como exílios ou guerras civis, mas sim leis e ordenações que favoreciam a liberdade comum, efeito possível graças à autoridade da plebe, à sua ação na cidade que se contrapunha aos grandes, originava tumultos e exigia a reordenação da cidade. Esta é a diferença de Roma para outras repúblicas, como Esparta e Veneza, ou até mesmo Florença, pois nestas o povo não possuía autoridade para se expressar politicamente, ao passo que em Roma a plebe sustentava a ordenação, possuía número, força e, por conseguinte, autoridade para se contrapor aos grandes e limitar sua pretensão de se apropriarem do espaço público, oposição que, por sua vez, não ocorria apenas por vias ordinárias, haja vista que, quando o povo desejava uma lei, ou quando precisava se insurgir contra um poderosos, ele se expressava por modos extraordinários, seja saindo da cidade e se instalando no Monte Sacro, recusando ir à guerra, ou criando tumultos pela cidade. Assim, os modos extraordinários do povo são signo de um desejo que extravasa as ordenações instituídas para reivindicar o alargamento do espaço público, novas formas de expressão que se oponham aos grandes quando os modos ordinários não bastam e veiculam a dominação deles.

Dessa forma, a desunião promove a liberdade quando o povo tem autoridade e pode expressar seu desejo de não ser dominado. Este é o elemento político que o torna agente de liberdade e potência da cidade e que o coloca acima dos grandes e do príncipe, superioridade que não se deve a uma avaliação moral, que negaria seus vícios, defeitos e equívocos. Pelo contrário, ao longo de seus *Discorsi*, Maquiavel não deixa de assinalar que o povo de fato se

engana e possui vícios, mas não devido a uma natureza degenerada ou uma inaptidão política, pois não se trata da avaliação de sua natureza intrínseca, e sim de sua operação política, da expressão de seu desejo que o define em oposição aos grandes porque, segundo o florentino,

> se considerarmos os objetivos dos nobres e dos plebeus [*ignobili*], *veremos naqueles grande desejo de dominar e nestes somente o desejo de não ser dominados e, por conseguinte, maior vontade de viver livres*, visto que podem ter menos esperança de usurpar a liberdade do que os grandes (MAQUIAVEL, 2007a, p. 24, grifos nossos).

Contra a afirmação de um humor que almeja dominar, oprimir, a fim de possuir, adquirir, o desejo do povo expressa uma negatividade que recusa essa pretensão, de modo que, em oposição a uma determinação de ter, ele expressa a indeterminação da liberdade, de ser, o excesso que extravasa qualquer determinação unidimensional que pretenda reduzi-lo a um objeto, que almeje encerrar seu desejo na lógica da posse. Essa é a dimensão política do desejo que buscamos retraçar ao longo de nosso texto, pois o exame dos agentes revela sua operação política, a disputa em torno da dominação e da liberdade que institui leis e ordenações que estruturam a desunião e expressam um modo de vida: liberdade, servidão, principado, licença etc. Nessa dinâmica, os grandes afirmam um desejo de se apossar do espaço público para seu benefício próprio, eles querem exercer o comando para dominar, ao passo que o povo nega essa pretensão, recusa o comando que pretende oprimi-lo e, ao fazê-lo, abre fissuras na lógica política, obriga a reordenação do estado para além da opressão, da desigualdade política fundada no comando. Nesse sentido, uma cidade só é verdadeiramente uma república, isto é, uma coisa pública (*res publica*), que não pertence a ninguém, que ninguém pode pretender se apropriar para si e fazer valer seus interesses acima da coletividade, quando o povo possui autoridade para se expressar e refrear os grandes ou qualquer ambicioso que pretenda usurpar o estado para si, logo, quando há uma ordenação democrática-popular, sustentada pela multidão. Este é o viés democrático de Maquiavel, a saber, o reconhecimento da centralidade do povo para a vida política da cidade bem como para a liberdade, visto que é apenas por meio dele que a vida livre pode se efetivar. Essa ordenação, portanto, não é uma forma de governo pela qual o povo ocuparia o lugar do poder, pelo qual ele assumiria o comando e exerceria a dominação. Neste caso, o povo desaparece enquanto agente político, pois deixa de encarnar o humor de não ser dominado, o qual é a negação desse lugar, é o excesso que não pode ser restrito a formas hierárquicas de poder, de concentração da autoridade para dominar, comandar.

Esse excesso que transborda o ordinário, essa negação que expressa um desejo de ser indeterminado é o que promove a liberdade e assegura sua manutenção nas cidades em que o povo possui autoridade, pois, assim, ele pode promover ações de *virtù*. Sem dúvida, o desejo dos grandes, enquanto humor, é insaciável e também extravasa os meios ordinários, mas, aqui, é necessário se atentar à distinção entre eles, visto que, como desejam dominar, os poderosos se opõem aos modos ordinários para oprimir, porque sua ambição é desmedida e eles buscam espoliar a todos para possuir. O excesso do povo, em contrapartida, é o de uma negatividade pura, que não se limita a uma determinação positiva que a defina em termos de posse, que a direcione a um modo de ação específico e pautado pela aquisição. Nesse sentido, ao negar a dominação dos grandes, a indeterminação do desejo do povo é capaz de inventar soluções diante da variação da fortuna que se apresenta à cidade. Essa é a diferença entre Roma, de um lado, e Esparta, Veneza e Florença, de outro. No caso das ordenações espartana e veneziana, por outorgarem a guarda da liberdade aos grandes, por restringirem a autoridade a estes, elas limitavam a ação política a poucos cidadãos e, assim, não possuíam força para resistir aos acontecimentos, por isso elas se arruinaram em mínimos acidentes. Roma, ao contrário, outorgava a guarda da liberdade à plebe, de modo que esta possuía, segundo Maquiavel,

> *força, número e infinitas ocasiões para criar tumultos*. Mas, se o estado romano se tornasse mais tranquilo, decorreria o inconveniente de tornar-se também mais *fraco*, porque assim lhe era barrado o caminho para chegar à grandeza a que chegou: de tal modo que, *se Roma quisesse eliminar as razões dos tumultos, eliminaria também as razões de ampliar-se* (MAQUIAVEL, 2007a, p. 29, grifos nossos).

Elemento de potência e liberdade, o povo em Roma fortalecia os exércitos e sustentava a política de conquista da cidade, visto que, para adquirir e manter seu império, era necessário um exército forte e numeroso, logo, um exército popular. Nesse sentido, diante da variação da fortuna, dos acidentes que se apresentavam na guerra por meio de seus inimigos, o exército baseado na plebe oferecia possibilidades maiores e mais diversas de ação, em outras palavras, de *virtù* para oferecer respostas aos acontecimentos. Esse excesso, por sua vez, também se expressava na dinâmica interna da cidade, pois a autoridade da plebe permitia a ela agir por modos extraordinários para além das vias ordinárias determinadas previamente, e exigir, por meio de diferentes formas de ação – correr pela cidade, gritar junto ao Senado, deixar Roma para se instalar no Monte Sacro, negar-se a ir à guerra – a reordenação da cidade, ou seja, a invenção de respostas que reordenassem o corpo social. Dessa forma, o extraordinário integra toda ordenação, visto que toda cidade possui populares e está sujeita a acidentes externos, mas

Roma revela um concerto singular, uma ordenação que se instituiu pela indeterminação porque outorgou autoridade ao povo e, assim, se estruturou em uma ordenação democrática, que acolhia os acidentes externos e internos e inventava soluções a eles por um desejo indeterminado. O contrário ocorreu a Florença, haja vista que, ao negar autoridade ao povo, ela se tornou palco de diversas lutas facciosas ao longo de sua história, pois muitos indivíduos ambiciosos reuniram partidários para se engrandecerem e formarem autoridades privadas que disputavam o controle do estado. Assim, a cidade se enchia de desordem e efeitos perniciosos como sangue, pois não havia meio de se opor a esses cidadãos ambiciosos, visto que, segundo Maquiavel, "não basta acusar um poderoso diante de oito juízes numa república: *é preciso os juízes sejam muitos, porque os poucos sempre agem em favor dos poucos*" (MAQUIAVEL, 2007a, p. 35, grifos nossos). Logo, sem confiar a guarda da liberdade ao povo, sem seu desejo para se opor aos poderosos pela sustentação de leis e ordenações, as vias ordinárias e os magistrados não possuíam força para refrear a insolência dos poderosos. Nesse sentido, ao excluir o povo da autoridade pública, Florença abriu espaço para a ambição dos grandes não apenas por não permitir a ação do povo pelas vias ordinárias, mas também pelas vias extraordinárias, as quais poderiam reordenar a cidade e instituir modos de freá-los. Florença e Roma, portanto, viveram experiências inversas, pois ao refrear o povo, a primeira foi incapaz de inventar leis e ordenações em resposta aos desafios do tempo, tanto à ambição dos grandes quanto à ameaça de inimigos externos, ao passo que a segunda, na qual o povo se expressava por vias ordinárias e extraordinárias e exprimia o excesso da indeterminação de seu desejo, se mostrou capaz de instituir uma ordenação verdadeiramente livre que encontrava soluções às necessidades do tempo por meio de diversas ações de *virtù*, a qual foi possível somente graças ao povo e seu desejo de não ser dominado.

Assim, a busca de Maquiavel por novos modos e ordenações adquire sentido ao longo de seu discurso. Dentre tantos conceitos, questões e problemas reelaborados pelo autor, a ação do povo, seu desejo e sua imagem implicam uma nova forma de se conceber não apenas o saber da política, mas também sua prática. A ação política já não pode ser concebida como autocentrada, restrita a um indivíduo ou a poucos, aos quais o governo seria garantido por seu saber e suas virtudes. Isso, no entanto, não significa alçar o povo à posição do legislador ou dos poderosos, ou seja, colocá-lo no lugar destes, no lugar de comando pelo qual ele poderia exercer a dominação em uma relação hierárquica. Antes, significa compreender a situação comum em que o corpo social se encontra, e sobretudo a cisão estruturante dele, na qual dois agentes com humores distintos se definem pelo conflito. Pelo seu desejo de não ser dominado,

pela recusa de qualquer forma de opressão, o povo é o único que pode promover a liberdade e mantê-la. A posição de Maquiavel, então, é aquela do povo, os novos modos e ordenações que ele persegue ao longo de seus *Discorsi* passam irremediavelmente pela ação popular, pelo reconhecimento de seu desejo negativo que é capaz de ordenar uma experiência singular, a experiência de uma ordenação democrática.

REFERÊNCIAS

ABENSOUR, M. *La démocratie contre l'État : Marx et le moment Machiavélien*. Paris: PUF, 1997.

ADVERSE, H. *Maquiavel: política e retórica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

_____. "Maquiavel, a república e o desejo de liberdade", in: *Trans/Form/Ação*, (UNESP), Marília, vol. 30, n. 2, pp. 33-52, 2007.

_____. "Maquiavel: a força, o poder e a retórica", in: *SapereAude* (PUC-MINAS), Belo Horizonte, vol. 8, n. 16, pp. 350-362, 2017.

_____. “Lei e liberdade em Maquiavel”, in: BIRCHAL, T.; THEOBALDO, M. C. *Espaços da Liberdade: homenagem a Sérgio Cardoso*. Cuiabá: EDUFMT, pp. 121-143, 2018.

ALTHUSSER, L. *Machiavelli and Us*. London/New York: Verso, 2000.

_____. “L’unique tradition matérialiste”, in : *Lignes.* n. 18. pp. 71-119, 1993.

AMES, J. L. *Maquiavel: a lógica da ação política*. Cascavel-PR: EDUNIOESTE., 2002.

_____. *Conflito e Liberdade: a vida política para Maquiavel*. Curitiba: CRV, 2017.

_____. “Liberdade e conflito, o confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel”, in: *Kriterion* (UFMG), Belo Horizonte, vol. 50, n. 119, pp. 179-196, 2009.

_____. “Lei e violência ou a legitimação política em Maquiavel”, in: *Trans/Form/Ação* (UNESP), Marília, vol. 34, n. 1, pp. 21-42, 2011.

_____. “A formação do moderno conceito de Estado em Maquiavel”, in: *Revista Discurso* (USP), São Paulo, n. 41, pp. 293-328, 2011.

_____. “Concepção de povo em Maquiavel: uma tentativa de aproximação”, in: BIRCHAL, T.; THEOBALDO, M. C. *Espaços da Liberdade: homenagem a Sérgio Cardoso*. Cuiabá: EDUFMT, pp. 93-119, 2018.

_____. “Povo e governo: sobre a questão da participação popular em Maquiavel”, in: *Philósophos* (FAFIL-UFG), Goiânia, vol. 24, n. 1, pp. 102-128, 2019.

_____. “O papel constituinte dos conflitos em Maquiavel”, in: *Síntese* (FAJE), Belo Horizonte, vol. 46, n. 145, pp. 255-281, 2019.

ARANOVICH. P. F. *História e Política em Maquiavel*. São Paulo: Discurso Editorial; FAPESP, 2007.

_____. “O *riscontro*: considerações sobre a política e a história em Maquiavel”, in: *Revista Tempo da Ciência* (UNIOESTE), Cascavel, vol. 2, n. 40, pp. 71-90, 2013.

_____. “Maquiavel: retórica e política”, in: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* (USP), São Paulo, n. 24, pp. 62-74, 2014.

_____. “Emulação e progresso”, in: *Quadranti*, Salerno, vol. III, n. 1-2, pp. 121-132, 2015.

ARISTÓTELES. (1998). *Política*. trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega.

AUDIER, S. *Machiavel, Conflit e Liberté*. Paris : Vrin/Ehess, 2005.

BARON, H. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: civil humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*. Princeton: PrincetonUniversity Press, 1966.

BARROS, A. R. G. “Quentin Skinner e a liberdade republicana em Maquiavel”, in: *Discurso* (USP), São Paulo, vol. 45 n. 2, pp. 187-206, 2015.

_____. “A liberdade republicana negativa de Skinner”, in: BIRCHAL, T.; THEOBALDO, M. C. *Espaços da Liberdade: homenagem a Sérgio Cardoso*. Cuiabá: EDUFMT, pp.167-187, 2018.

BENEVENUTO, F. *Maquiavel e a Figura do Governante*. Curitiba: Editora Prisma, 2016.

_____. “Maquiavel e a tradição do governo misto”, in: *Prometeus Filosofia* (UFS), Aracaju, vol. 30, pp. 89-108, 2019.

BIGNOTTO, N. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

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

_____. “As fronteiras da ética: Maquiavel”, in: NOVAES, A. (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 112-125, 1992.

_____. “A antropologia negativa de Maquiavel”, in: *Analytica* (UFRJ), Rio de Janeiro, vol. 12, n. 2, pp. 77-110, 2008.

BOCK, G. “Civil discord in Machiavelli’s Istorie Fiorentine”, in: BOCK, G.; SKINNER, Q.; VIROLI, M. (org.). *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 181-201, 1990.

BURCKHARDT, J. *A Cultura do Renascimento na Itália: um ensaio.* trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

BURKE, P. *The Renaissance Sense of the Past*. New York: Martin’s Press, 1970.

CAPORALI, R.; MORFINO, V.; VISENTIN, S. (orgs.) *Machiavelli: tempo e conflitto*. Milano-Udine: Mimesis Edizione, 2012.

CARDOSO, S. *Maquiavelianas. Lições de política republicana.* 2022, no prelo.

_____. “Que república? Notas sobre a tradição do governo misto”, in: BIGNOTTO, N. (org.) *Pensar a República*. Belo Horizonte: Editora UFMG, pp. 27-48, 2002.

_____. “Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a *divisão civil* e suas interpretações”, in: *Discurso* (USP), São Paulo, vol. 45, n. 2, pp. 207-247, 2015.

_____. “Maquiavel: lições das Histórias Florentinas”, in: *Discurso* (USP), São Paulo, vol. 48, n. 1, pp. 121-154, 2018.

CHABOD, F. *Machiavelli and the Renaissance*. London: Bowes&Bowes, 1958.

_____. *Escritos sobre Maquiavelo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

DEL LUCCHESE, F. *Conflict, Power and Multitude in Machiavelli and Spinoza: tumult and indignation*. New York: Continuum, 2009.

_____. *The Political Philosophy of Niccolò Machiavelli*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

_____. “‘Disputare’ e ‘combattere’. Modi Del conflitto nel pensiero politico di Nicollò Machiavelli”, in: *Filosofia Politica*, 15, pp. 71-95, 2001.

_____. "'Quando altri non ci insegnasse, che la necessità c'insegni'. Strategie della virtù tra necessità e libertà in Machiavelli", in: *Quaderni Materialisti,* 1, pp. 41-67, 2002.

_____. "Crisis and Power: economics, politics and conflict in Machiavelli's political thought", in: *History of Political Thought*, vol. 30, n. 1, pp. 75-96, 2009.

_____. "Machiavelli and constituent power: the revolutionary foundation of modern political thought", in: *European Journal of Political Theory*, vol. 16, n. 1, pp. 1-21, 2014.

DIANO, C. *Forma ed Evento. Principe per una interpretazione del mondo greco*. Venezia: Marsilio, 1993.

ESPINOSA, B. *Tratado Político*. trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ESPOSITO, R. *La Politica e la Storia. Machiavelli e Vico*. Napoli: Liguori, 1980.

_____. *Ordine e conflitto: Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento*. Napoli: Liguori, 1984.

FALCÃO, L. *Maquiavel, Montesquieu e Madison: uma tradição republicana em duas perspectivas*. Rio de Janeiro: AzougueEditorial, 2013.

FROSINI, F. *Contingenza e Verità della Politica. Due studi su Machiavelli*. Roma: Edizioni Kappa, 2011.

_____. *Maquiavel, o revolucionário*. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

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

_____. *Maquiavel*. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2008.

GARIN, E. *Medioevo e Rinascimento: studi e recherche*. Bari: Laterza, 1973.

_____. *L'Umanesimo italiano*. Bari: Laterza, 1952.

_____. *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*. Bari: Laterza, 1965.

_____. *Machiavelli fra politica e storia*. Turin: Einaudi, 1993.

GILBERT, F. *Machiavelli and Guicciardini: politics and history in sixteenth-century Florence*. Princeton New Jersey: Princeton University Press, 1965.

_____. *Machiavelli e il suo tempo*. Bologna: Il Mulino, 1977.

GRAMSCI, A. *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno.* Roma: Editori Riuniti, 1991.

KRISTELLER, P. *Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento*. trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1995.

LEFORT, C. *Le Travail de l'Œuvre Machiavel*. Paris : Gallimard, 1972.

_____. "Machiavel et la*verità effetuale*", in : *Écrire : a l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy, 1992.

MACHIAVELLI, N. *Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio, Dell'Arte Della Guerra e Altre Opere*. 2 vol. Varese: UTET, 2006.

_____. *Istorie Fiorentine e Altre Opere Storiche e Politiche*. Torino: UTET, 1981.

_____. *Lettere*. Torino: UTET, 2000.

_____. *Scritti Letterari*. Torino: UTET, 1989.

MAQUIAVEL, N. *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.

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

_____. *Diálogo sobre nossa língua e Discurso sobre as formas de governo de Florença*. Tradução de Helton Adverse e Gabriel Pancera. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010a.

_____. *O Príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. Revisão de Zelia de Almeida Cardoso e Patrícia Fontoura Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

_____. *O Príncipe*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

MCCORMICK, J. P. *Machiavellian Democracy*. New York: Cambridge University Press, 2011.

MENISSIER, T. *Machiavel, la Politique et l'Histoire : enjeux philosophiques*. Paris : PUF, 2001.

_____. *Machiavel ou la politique du centaure*. Paris : Hermann, 2010.

_____. "*Ordini* e *tumulti* selon Machiavel : la république dans l'histoire", in : *Archives de Philosophie*, n. 62, pp. 221-239, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. "Note sur Machiavel", in : *Signes*. Paris : Gallimard, pp. 343-364, 1960.

MORFINO, V. *The Spinoza-Machiavelli encounter. Time and occasion*. Translated by Dave Mesing. Edinburgh: Edinburg University Press, 2020.

_____. "The five theses of Machiavelli's philosophy", in: DEL LUCCHESE, F.; FROSINI, F.; MORFINO, V. (eds.). *The Radical Machiavelli*. Leiden: Brill, pp. 144-173, 2015.

NEGRI, A. *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*. Roma: Manifestolibri, 2002.

OSTRENSKY, E. "Maquiavel: a ambição e o dilema das leis agrárias", In: *Lua Nova* (CEDEC), São Paulo, n. 107, pp. 55-90, 2019.

PANCERA, C. G. K. *Maquiavel Entre Repúblicas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

PEDULLÀ, G. *Machiavelli in Tumult: The Discourses on Livy and the origins of political conflictualism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

PLATÃO. *Diálogos: O banquete, Fédon, O sofista, O político*. Coleção Os Pensadores. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Editorial, 1983.

PITKIN, H. F. *Fortune is a woman. Gender and politics in the thought of Niccolò Machiavelli*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton UniversityPress, 1975.

POLÍBIO. *História*. trad. Maria da Gama Cury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

RAMOS, S. S. "Maquiavel e a política do desejo", in: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* (USP), São Paulo, n. 24, pp. 40-61, 2014.

_____. "Claude Lefort e a escrita democrática", in: *Discurso* (USP), São Paulo, vol. 48, n. 1, pp.155-166, 2018.

_____. "Claude Lefort e a herança merleau-pontyana", in: *Discurso* (USP), São Paulo, vol. 51, n. 1, pp. 71-82, 2021.

RIDOLFI, R. *Vita di Niccolò Machiavelli*. Roma: Ângelo Belardetti, 1954.

SASSO, G. *Studi su Machiavelli.* Napoli: Morano, 1967.

_____. *Niccolò Machiavelli*. Bologna: Il Mulino, 1993.

SILVA, R. "Maquiavel e o conceito de liberdade em três vertentes do novo republicanismo", in: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (ANPOCS), São Paulo, vol. 25, n. 72, pp. 37-58, 2010.

_____. "A república democrática de Maquiavel: uma crítica à interpretação anti-institucionalista", in: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (ANPOCS), São Paulo, vol. 33, n. 98, pp. 1-21, 2018.

SKINNER, Q. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 1972.

_____. *As Fundações do Pensamento Política Moderno*. trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *Machiavelli: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. "The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives", in: RORTY, R.; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Q. (eds.). *Philosophy in History: essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 193-221, 1998.

_____. "Machiavelli on the maintenance of liberty", in: *Politics*, vol. 18, n. 2, pp. 3-15, 1983.

_____. "The republican ideal of political liberty", in: BOCK, G.; SKINNER, Q.; VIROLI, M. (eds.) *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 293-309, 1990.

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

TEIXEIRA, F. C. *Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2010.

TITOLÍVIO. *História de Roma*. trad. Paulo Matos Peixoto. 6 vol. São Paulo: Editora Paumape, 1989.

VATTER, M. *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*. New York: Fordham University Press, 2014.

_____. "The quarrel between populism and republicanism: Machiavelli and the antinomies of plebeian politics", in: *Contemporary Political Theory* (London), vol. 11, n. 3, October, pp. 242-263, 2012.

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

VISENTIN, S. "The different faces of the people: on Machiavelli's political topography", in: DEL LUCCHESE, F.; FROSINI, F.; MORFINO, V. (eds.). *The Radical Machiavelli*. Leiden: Brill, pp. 368-389, 2015.

ZANCARINI, J-C. "Gli umori del corpo politico: 'popolo' e 'plebe' nelle opere di Machiavelli", in: PONTREMOLI, A. (ed.). *La Lingua e Le Lingue di Machiavelli. Atti del convegno internazionale di studi* (Torino, 2-4, dicembre de 1999). Florence : Olschki, pp. 61-70, 2001.