

RAFAEL SALATINI
MARCOS DEL ROIO
(ORG.)

REFLEXÕES
SOBRE MAQUIAVEL

Marília
2014



CULTURA
ACADÊMICA
Editora

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretor:

Dr. José Carlos Miguel

Vice-Diretor:

Dr. Marcelo Tavella Navega

Conselho Editorial

Mariângela Spotti Lopes Fujita (Presidente)

Adrián Oscar Dongo Montoya

Ana Maria Portich

Célia Maria Giacheti

Cláudia Regina Mosca Giroto

Giovanni Antonio Pinto Alves

Marcelo Fernandes de Oliveira

Neusa Maria Dal Ri

Rosane Michelli de Castro

Ficha catalográfica

Serviço de Biblioteca e Documentação – Unesp - campus de Marília

R332 Reflexões sobre Maquiavel / Rafael Salatini & Marcos Del Roio (organizadores). – Marília: Oficina Universitária ; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

256 p.

Inclui bibliografia

Apoio CAPES

ISBN 978-85-7983-549-0

1. Machiavelli, Niccolò, 1469-1527. 2. Ciência política. 3. Estado. 4. Poder (Ciências sociais). 5. Comunismo. I. Salatini, Rafael. II. Del Roio, Marcos.

CDD 320.01

Editora afiliada:



Associação Brasileira de
Editoras Universitárias

Cultura Acadêmica é selo editorial da Editora Unesp

Dedicado à memória de Leonel Itaussu Almeida Mello

SUMÁRIO

Prefácio	
<i>Rafael Salatini</i>	7
 PARTE I	
MAQUIAVEL E A POLÍTICA	
1. Notas sobre as relações entre fim e meios em Maquiavel	
<i>Patrícia Fontoura Aranovich</i>	21
2. Maquiavel e a experiência da diplomacia: As primeiras missões	
<i>Newton Bignotto</i>	37
3. Maquiavel: O governo misto e a república romana	
<i>Flávia Roberta Benevenuto de Souza</i>	57
4. Maquiavel e o Estado	
<i>Rafael Salatini</i>	73
5. Metáforas da ação política e figuras de príncipe: Uma tentativa de aproximação conceitual à noção de ação política em Maquiavel	
<i>José Luiz Ames</i>	89
6. A quebra de paradigma nos limites do dever de obediência: As repercussões da Noite de São Bartolomeu nos tratados políticos huguenotes sobre o direito de resistência e o antimaquiavelismo	
<i>Silvio Gabriel Serrano Nunes</i>	109

7. Maquiavel combatido: Razão de Estado na Península Ibérica – Século XVII	
<i>Bruno Silva de Souza</i>	121
8. Maquiavel e Clausewitz: Da arte da guerra à política por outros meios	
<i>Rodrigo Duarte Fernandes dos Passos</i>	145

PARTE II

MARXISMO E MAQUIAVEL

9. O Maquiavel de Gramsci: Entre o “mito” e a ciência política	
<i>Geraldo Magella Neres</i>	159
10. Democracia, mito y religión: El Maquiavelo de Gramsci entre Georges Sorel y Luigi Russo	
<i>Fabio Frosini</i>	173
11. O jacobinismo como mediação entre o príncipe de Maquiavel e o príncipe de Gramsci	
<i>Marcos Del Roio</i>	195
12. Maquiavel e os maquiavelismos na tradição do realismo político italiano	
<i>Luciana Aliaga</i>	215
13. O profeta desarmado	
<i>Jair Pinheiro</i>	231

PREFÁCIO

Rafael Salatini

1. MAQUIAVEL AO LONGO DOS SÉCULOS

São muitas as interpretações – negativas ou positivas – que Maquiavel recebeu ao longo dos séculos. Já em seu próprio século Bodin se referiria ao escritor florentino ora como “o primeiro que, segundo minha opinião, escreveu sobre a república, depois que, por cerca de mil e duzentos anos, a falta de cultura tomou conta de todas as coisas que circulavam pela boca de todos; e não há dúvida de que teria escrito mais, com mais verdade e melhor, se tivesse unido à experiência os escritos dos antigos filósofos e historiadores” (*Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, 1566) ora como um teórico das tiranias, afirmando, no prefácio de seus *Seis livros da república* (1576), que “temos como exemplo um Maquiavel que teve sua voga entre os mercadejadores de tiranos” e que “pôs, como os dois fundamentos das repúblicas, a impiedade e a injustiça, acusando a religião como contrária ao Estado”. Também Giovanni Botero identificaria o pensador florentino com um teórico das tiranias e um dos fundadores da teoria da razão de Estado, afirmando, no prefácio de seu *Das razões de Estado* (1589),

que “nelas [nas cortes reais], entre outras coisas por mim observadas, muitíssimo me admirou ouvir mencionar a toda a hora a razão de Estado e, a este propósito, citar [...] Maquiavel [...] por dar preceitos respeitantes ao governo e domínio dos povos”, e que, “assim, tendo começado a dar uma vista de olhos a um e outro autor, verifiquei que, afinal, Maquiavel fundamenta a razão de Estado na pouca consciência”. Enquanto Montaigne, depois de afirmar em seus *Ensaíos* (publicados em 1580 [livros I e II], 1588 [livro III]), sobre o maquiavelismo, que “aqueles que em nossa época consideram dever precípua do príncipe tratar unicamente de seus negócios, os quais se sobreporiam á fé e à consciência, podem aconselhar com aparência de razão a que assim aja quem se encontre em situação tal que lhe seja dado consolidá-la em faltando uma só vez à palavras”, escreveria, prezando pelo ceticismo e pelo relativismo político, que “os princípios de Maquiavel são, por exemplo, bastante sérios a esse respeito [sobre os negócios da política serem incertos], e no entanto têm sido facilmente refutados, e os que os refutam apresentam razões igualmente refutáveis”.

No século seguinte, num dos maiores elogios que recebera na história da filosofia política, Maquiavel é tratado com as seguintes palavras por Espinosa, em seu inacabado *Tratado político* (1677): “Talvez Maquiavel tenha querido, também, mostrar quanto a população se deve defender de entregar o seu bem-estar a um único homem que, se não é fútil ao ponto de se julgar capaz de agradar a todos, deverá constantemente recear qualquer conspiração e, por isso, vê-se obrigado a preocupar-se sobretudo consigo próprio e, assim, a enganar a população em vez de a salvaguardar. E estou tanto mais disposto a julgar assim acerca deste habilíssimo autor, quanto mais se concorda em considerá-lo um partidário constante da liberdade e quanto, sobre a maneira necessária de a conservar, ele deu opiniões muito salutares” (V, §7). Da mesma forma, Pierre Bayle escreveria em seu *Dicionário histórico e crítico* (1696-1697): “É surpreendente o pequeno número de pessoas a não considerarem que Maquiavel ensina aos príncipes uma política perigosa; pois, ao contrário, são os príncipes que ensinam a Maquiavel o que ele escreveu. Os mestres de Maquiavel foram o mundo e o que nele se passa e não uma meditação oca de gabinete. Que queimem seus livros, ou os rejeitem, ou os traduzam ou os comentem, nada disso

alterará o governo. Em virtude de uma infeliz e funesta necessidade, é preciso que a política se eleve acima da moral”.

No século XVIII, Rousseau, herdeiro de leitores republicanos de Maquiavel como Espinosa e Diderot, afirmaria em *O contrato social* (1762) que, “ fingindo dar lições aos reis, [Maquiavel] deu-as, e grandes, aos povos” e que “*O príncipe* de Maquiavel é o livro dos republicanos” (III, VI), completando, numa nota acrescentada na edição de 1782, com a seguinte impressão: “Maquiavel era um homem honrado e um bom cidadão, mas, ligado à casa dos Medicis, via-se obrigado, diante da opressão de sua pátria, a dissimular seu amor pela liberdade. A simples escolha de seu execrável herói deixa manifesta sua intenção secreta, e a oposição dos preceitos de seu livro *O príncipe* aos de seus discursos sobre Tito Lívio e de sua *História de Florença* demonstra que esse político profundo só teve até aqui leitores superficiais ou corrompidos. A corte de Roma proibiu severamente o seu livro, creio. É essa corte que ele descreve mais claramente” (III, VI). Inspirado em Rousseau (mas não em sua leitura de Maquiavel), Robespierre escreve, no “Discurso sobre os princípios de moral política que devem guiar a Constituição Nacional na administração interna da República” (de 05 de fevereiro de 1794): “Se não tivéssemos tido uma tarefa maior a cumprir, se aqui se tratasse apenas dos interesses de uma facção ou de uma aristocracia nova, poderíamos ter acreditado, como certos escritores ainda mais ignorantes que perversos, que o plano da Revolução francesa estava escrito por extenso nos livros de Tácito e de Maquiavel, e poderíamos ter procurado os deveres dos representantes do povo na história de Augusto, de Tibério ou de Vespasiano, ou mesmo na de certos legisladores franceses; pois, afora algumas nuances de perfídia ou de crueldade, todos os tiranos se assemelham”.

No século XIX, Maquiavel seria envolvido nas diversas disputas nacionalistas, inspirando o jovem Hegel a escrever *A constituição da Alemanha* (escrito entre 1801-1802 e publicado em 1893), que dizia: “A obra de Maquiavel permanecerá como um grande testemunho, tanto de seu tempo como de sua própria fé em que o destino de um povo que apressa sua decadência política pode se salvar graças ao gênio”; assim como Fichte a escrever um panfleto nacionalista chamado *Sobre Maquiavel como escritor* (1807), onde se lê os seguintes dizeres: “Maquiavel repousa inteiro sobre

a vida efetiva e a imagem dela, a história; e tudo aquilo que o mais fino, o mais abrangente entendimento e sabedoria prática da vida e do governo são capazes de introduzir na história e, por isso mesmo, desentranhar novamente dela, ele o executa exemplarmente e, como estamos inclinados a acreditar, de maneira privilegiada em relação aos outros escritores modernos de sua espécie”.

No século passado, inúmeras imagens de Maquiavel voltariam a reproduzir as ideias já bastante matizadas (mas nunca esquecidas) ao longo dos séculos, especialmente o fantasma do maquiavelismo. O grande sociólogo alemão Max Weber compararia o maquiavelismo moderno de Maquiavel como o antigo de Kautilya, afirmando, em seu *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904-05 [1ª versão]; 1920 [2ª versão]): “Maquiavel por certo, teve precursores na Índia, porém em todas as teorias políticas indianas faltava um método sistemático comparável ao de Aristóteles inexistindo conceitos racionais”; e repetindo, em sua palestra “A política como vocação” (proferida em janeiro de 1919): “A literatura hindu chega a oferecer-nos uma exposição clássica do ‘maquiavelismo’ radical, no sentido popular de maquiavelismo; basta ler o *Arthashastra*, de Kautilya, escrito muito antes da era cristã, provavelmente quando governava Chandragupta. Comparado a esse documento, *O príncipe* de Maquiavel, é um livro inofensivo”.

Em sua famosa conferência sobre o pensador renascentista, chamada “Nota sobre Maquiavel” (1949), Maurice Merleau-Ponty concluía o seguinte: “Há uma maneira de desqualificar Maquiavel que é maquiavélica, e consiste no ardil piedoso daqueles que dirigem seus olhos e os nossos para o céu dos princípios para desviá-los daquilo que fazem. E há um a maneira de louvar Maquiavel que é todo o contrário do maquiavelismo, pois honra na sua obra uma contribuição à clareza política”. Enquanto Hannah Arendt, fortemente influenciada pelo pensamento republicano de Maquiavel, asseveraria, em suas anotações para um curso oferecido nos EUA em 1955: “Maquiavel não pergunta jamais: para que serve a política? Isto é muito surpreendente. Ninguém salvo ele põe inteiramente de lado essa questão. A política não tem fim mais elevado do que ela própria”. Também Michel Foucault, em seus cursos dados no *Collège de France* entre 1975-1976, afirmaria: “Mas, na verdade, em Maquiavel, a história não é

o domínio no qual ele vai analisar relações de poder. A história, para Maquiavel, é simplesmente um lugar de exemplos, uma espécie de coletânea de jurisprudência ou de modelos táticos para o exercício do poder. A história, para Maquiavel, sempre se limita a registrar relações de força e cálculos ocasionados por essas relações”.

2. MAQUIAVEL E O MARXISMO

A relação de Maquiavel com o marxismo nasce na própria origem dessa escola teórica. Marx e Engels já se referiram ao pensador florentino nos rascunhos de *A ideologia alemã* (1845-1846), com as seguintes palavras: “[...] desde Maquiavel, Hobbes, [E]spinosa, Bodin etc., na época mais recente, para não falar das anteriores, o poder foi apresentado como o fundamento do direito, com o que a visão teórica da política se emancipou da moral e estava dado nada mais do que o postulado para um tratamento independente da política”. Depois disso, Marx escreveria numa carta a Engels datada de 25 de setembro de 1857 (tratando de assuntos de estratégia militar): “A propósito, Maquiavel descreve com muita graça, em sua *História de Florença*, como os *condottieri* [comandantes militares] combatiam. (Retirarei esse trecho, para você. Ou melhor, levarei o livro de M[achiavel] quando for visitá-lo [...]. A *História de Florença* é uma obra magistral.)” Por fim, Engels escreveria, no prefácio a *A dialética da natureza* (1883), que “Maquiavel foi homem de Estado, historiador, poeta, além de ter sido o primeiro escritor militar digno de menção dos tempos modernos”.

A partir de então, praticamente todos os pensadores marxistas leriam Maquiavel – de Labriola a Gramsci, de Lukács a Adorno, de Althusser a Habermas –, embora nem todos tenham tido a mesma recepção cordial dada ao pensador florentino por Marx e Engels. O filósofo Antonio Labriola, em seu ensaio *Em memória do Manifesto Comunista* (1895), escreveria o seguinte: “E a política dessa moral [burguesa] não foi explicada, em caracteres clássicos inesquecíveis, pelo primeiro grande escritor político da época capitalista, por Maquiavel, que não inventou o maquiavelismo, mas dele foi o secretário e o redator fiel e diligente?” Enquanto em seu ensaio *O materialismo histórico* (1896) – compilado com outros ensaios no livro *Ensaio sobre o materialismo histórico* (1902) – citaria Maquiavel

nos seguintes termos: “Que se fale do acaso ou do destino, que se faça um apelo à direção providencial das coisas humanas, ou que se agarre à palavra e ao conceito da sorte – a divindade que subsiste na concepção rígida e frequentemente grosseira de Maquiavel – ou que se fale, como é bastante usado agora, da lógica das coisas, todas essas concepções foram e são efeitos e resultados do pensamento ingênuo, do pensamento imediato, do pensamento que não pode justificar a si mesmo sua marcha e seus produtos, nem pelas vias da crítica, nem pelos meios da experiência”. É perceptível como Labriola, nas duas menções a Maquiavel, vacila entre o elogio e o anátema (uma segunda menção a Maquiavel, sem muita importância e fortemente anacrônica, no primeiro ensaio, apresenta a mesma vacilação¹).

Em sua brochura dedicada ao pensamento político burguês pré-revolucionário *Origens da filosofia burguesa da história* (1929), Max Horkheimer diria: “A grandeza de Maquiavel reside no fato de ter reconhecido, no limiar da nova sociedade, a possibilidade de uma ciência da política, equivalente nos seus princípios à física e à psicologia modernas e de ter enunciado os seus traços gerais de um modo simples e rigoroso. Não se trata aqui de analisar quão consciente Maquiavel estava desta analogia, ou quais as motivações que sofreu, vindas da leitura de obras de escritores clássicos ou investigadores seus contemporâneos: a sua intenção está à vista”.

Comentando as teses de Julien Benda sobre a politização da intelectualidade moderna, Walter Benjamin também cita Maquiavel, dentro da leitura que aponta para a separação entre política e moral, afirmando o seguinte, no ensaio “Sobre a atual posição social do escritor francês” (escrito em meados dos anos 1930 e publicado na revista do *Instituto de Pesquisa Social*): “As amargas necessidades do real, as diretrizes da política realista também já foram antes defendidas pelos *clercs* [intelectuais]; mas nem mesmo Maquiavel quis revesti-las com o *pathos* da prescrição moral”. Aparentemente no mesmo sentido segue Erich Fromm, afirmando em seu *Conceito marxista do homem* (1961): “O que é comum ao pensamento profético, às ideias cristãs do século XIII, iluminismo do século XVIII e socialismo do XIX, é a noção de que o Estado (sociedade) e os valores espirituais não podem divorciar-se uns dos outros; que a política e os valores morais

¹ Labriola afirma: “Mas a dissolução [da sociedade capitalista] não pode ser-lhe inoculada artificialmente, nem importada *ad extra*. Ela se dissolverá pelo seu próprio peso, diria Maquiavel”.

são indivisíveis. Essa ideia foi atacada pelos conceitos seculares do Renascimento (Maquiavel) e, novamente, pelo secularismo do Estado moderno”.

Posteriormente, em *Dialética do Esclarecimento* (1948), Max Horkheimer e Theodor Adorno citariam Maquiavel três vezes. A primeira diz: “Graças à sua inflexível organização, a conjuração dos poderosos contra o povo está tão próxima do espírito esclarecido desde Maquiavel e Hobbes quanto a república burguesa”. A segunda: “Os escritores sombrios dos primórdios da burguesia, como Maquiavel, Hobbes, Mandeville, que foram os porta-vozes do egoísmo do eu, reconheceram por isso mesmo a sociedade como o princípio destruidor e denunciaram a harmonia, antes que ela fosse erigida em doutrina oficial pelos autores luminosos, os clássicos”. E a terceira: “Ele [o cristianismo] anunciou a ordem burguesa moderna – em uníssono com o pagão Maquiavel – cantando o louvor do trabalho que, mesmo no Velho Testamento, era considerado como uma maldição”². Num texto posterior, *Excursus sociológico* (1956), os autores voltam a Maquiavel numa pequena nota, onde afirmam que “Contra a tradição de desprezo pela massa, foi sempre afirmado que a civilização e, ainda mais, a própria constituição em sociedade só é produzida por muitos, como já se observa na conhecida argumentação antiplatônica de Aristóteles [...] – Maquiavel seguiu a mesma orientação [...]”.

Também o velho Lukás, em sua inacabada *Ontologia do ser social* (1976, póstumo), compreende Maquiavel num amplo painel de investigação da ontologia social que vai de Aristóteles a Marx, escrevendo: “Também numa tal tendência se inclui, na época do Renascimento, a primeira grande tentativa científica de entender de modo multifacético, enquanto ser, o ser social, extirpando os princípios sistemáticos que travavam essa interpretação: a tentativa de Maquiavel. E aqui se inclui, ademais, o esforço de Vico no sentido de captar em termos ontológicos a historicidade do mundo social. Mas apenas na ontologia de Marx é que tais tendências alcançam uma forma filosoficamente madura e plenamente consciente”.

Mas o maior intérprete marxista de Maquiavel seria Antonio Gramsci, que dedicaria inúmeras páginas de seus *Cadernos do cárcere* (es-

² Em *O discurso filosófico da modernidade* (1985), o filósofo Jürgen Habermas também afirmaria (muito proximoamente aos seus mestres) que “os escritores sombrios da burguesia como Maquiavel, Hobbes e Mandeville desde sempre atraíram aquele Horkheimer influenciado por Schopenhauer”.

critos entre 1929-1935 e publicados pela primeira vez entre 1948-1951) à compreensão da figura e das ideias de Maquiavel, afirmando, entre outras coisas, que “o caráter fundamental do *Príncipe* é o de não ser um tratado sistemático, mas um livro ‘vivo’, no qual a ideologia política e a ciência política fundem-se na forma dramática do mito” e que “Maquiavel é um homem inteiramente de seu tempo e sua ciência política representa a filosofia da época que tende à organização das monarquias nacionais absolutas, a forma política que permite e facilita um novo desenvolvimento das forças produtivas burguesas”.

O último grande pensador marxista depois de Gramsci a escrever extensamente sobre o pensamento político de Maquiavel (assim como também de Espinosa e Montesquieu, entre os clássicos) foi Althusser, que lhe dedicou mais de uma obra. Em seu texto inacabado *A corrente subterrânea do materialismo do encontro* (1982), que citarei aqui, o filósofo estruturalista, assim como Horkheimer, não se furta a conceder a dignidade filosófica devida a Maquiavel, afirmando que “ao ler Maquiavel [...], quem, então, pôde acreditar que não se tratasse, sob a aparência do político, de um autêntico pensamento filosófico?” Ainda que cometa certos erros primários, como quando afirma, no que se refere à defesa que Maquiavel faz da unificação italiana, tratar-se “de um raciocínio completamente aleatório, que deixa politicamente em branco tanto o nome do Federador quanto o nome da região a partir da qual se fará esta federação. Os dados são assim lançados na mesa do jogo, ela mesma vazia (mas cheia de homens de valor)”, ignorando completamente o capítulo XXVI de *O príncipe* (assim como a dedicatória do livro), de onde partirá Gramsci, onde Maquiavel identifica historicamente quem deveria ser o novo Teseu italiano, referindo-se à família Médici, que se encontrava à época à frente das unidades políticas centrais da Itália, Florença e os Estados papais, o que identifica “tanto o nome do Federador quanto o nome da região a partir da qual se fará esta federação” aos quais se referia Maquiavel, o que mostra que o autor possuía realmente uma teoria completa da unificação italiana, ainda que não tenha acertado historicamente nem num caso nem no outro (o que nunca retirou o brilho histórico de seu pensamento político).

Este livro reúne textos que foram apresentados no “Seminário Maquiavel – 500 Anos de *O príncipe* (1513-2013)”, realizado entre os dias

06 e 08 de maio de 2013, na Faculdade de Filosofia e Ciências da Unesp, na cidade de Marília, SP, como é o caso dos textos de Patrícia Fontoura Aranovich (Unifesp), Newton Bignotto (UFMG), Flávia Roberta Benevenuto de Souza (UFAL), Rafael Salatini (Unesp-Marília), Silvio Gabriel Serrano Nunes (USP), Rodrigo Duarte Fernandes dos Passos (Unesp-Marília), Geraldo Magella Neres (Unioeste), Fabio Frosini (Universidad de Urbino), Marcos Del Roio (Unesp-Marília) e Jair Pinheiro (Unesp-Marília). Três outros autores foram convidados para completar a obra: José Luiz Ames (Unioeste), Bruno Silva de Souza (UFRRJ) e Luciana Aliaga (UEL). O evento foi organizado por Grupo de Estudos “PACTO – Paz, Cultura e Tolerância”, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Departamento de Ciências Políticas e Econômicas e Grupo de Pesquisa Cultura e Política do Mundo do Trabalho. Agradecemos pelo apoio organizacional do Escritório de Pesquisa e do STAEPE da Unesp-Marília e o apoio financeiro da Fapesp e da CAPES. Agradecemos ainda pela participação e apoio das seguintes pessoas: Anderson Deo (Unesp-Marília), Angélica Lovatto (Unesp-Marília), Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP), Antônio Carlos Mazzeo (Unesp-Marília), Arnaldo Cortina (Unesp-Araraquara), Jefferson Rodrigues Barbosa (Unesp-Marília), Paulo Ribeiro Rodrigues da Cunha (Unesp-Marília), Tullo Vigevani (Unesp-Marília) e Álvaro Matheus Valim Rosa (Unesp-Marília).

REFERÊNCIAS:

- ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento – Fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. 254 p.
- ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. *Temas básicos da sociologia [Soziologische Exkurse]*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1978. 205 p.
- ALTHUSSER, Louis. “A corrente subterrânea do materialismo do encontro”. Trad. M.G.Z. Fontana. *Crítica Marxista*, n. 20, abr 2005, pp. 09-48.
- ARENDT, Hannah; MERLEAU-PONTY, Maurice. “Hannah Arendt e Merleau-Ponty sobre Maquiavel”. Trad. Gabriel Cohn. *Lua Nova*, n. 55-56, São Paulo, 2002, pp. 297-307.
- BENJAMIN, Walter. *Sociologia*. Org. e trad. Flávio R. Kothe. São Paulo: Ática, 1991. 256 p.

BODIN, Jean. *Os seis livros da república – Livro primeiro*. Trad. José Carlos Orsi Morel. Rev. José Ignacio Coelho Mendes Neto. São Paulo: Ícone, 2011. 328 p.

BOTERO, João. *Da razão de Estado*. Trad. Raffaella Longobardi Ralha. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992. 267 p.

ENGELS, Friedrich. *A dialética da natureza*. Trad. s/n. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. 238 p.

ESPINOSA, Benedictus de. *Tratado político*. Trad. M. Castro. [Lisboa]: Estampa, 2004. 153 p.

FICHTE, J.G. *Pensamento político de Maquiavel*. Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Hedra, 2010. 85 p.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade – Curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 382 p.

FROMM, Erich. *Conceito marxista do homem*. Trad. O.A. Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1962. 222 p.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere, vol. 3 – Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política*. Trad. Carlos Nelson Coutinho/Marco Aurélio Nogueira/Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 428 p.

GROSRICHARD, Alain. *Estrutura do harém – Despotismo asiático no Ocidente clássico*. Trad. Lydia H. Caldas. São Paulo: Brasiliense, 1988. 247 p.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade – Doze lições*. Trad. Luiz Sérgio Repa/Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 540 p.

HEGEL, G.W.F. *La constitución de Alemania*. Trad. Dalmacio Negro Pavon. Madrid: Aguilar, 1972. 247 p.

HORKHEIMER, Max. *Origens da filosofia burguesa da história*. Trad. Maria Margarida Morgado. Lisboa: Presença, 1984. 109 p.

LABRIOLA, Antonio. *Ensaio sobre o materialismo histórico*. Trad. Livio Xavier. São Paulo: Atena, s/d. 219 p.

LUKÁCS, Georg. *Sociologia*. Org. José Paulo Netto. Trad. José Paulo Netto/Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ática, 1981. 208 p.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle/Nélcio Schneider/Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007. 614 p.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. Trad. s/n. São Paulo: Alfa-Ômega, s/d. (3 v.)

MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (3 v.)

ROBESPIERRE, Maximilien de. *Discursos e relatórios na Convenção*. Trad. Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: UERJ/Contraponto, 1999. 204 p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. Rev. Edison Darci Heldt. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 186 p.

VILLANOVA, Marcelo Gross & BARROS, Douglas Ferreira Barros (orgs.). *Hobbes – Natureza, história e política*. São Paulo: Discurso; Bauru, SP: Canal6, 2009. 167 p.

WEBER, Max. “A política como vocação”. In: WEBER, Max. *Ciência e política – Duas vocações*. Trad. L. Hegenberg/O.S. Mota. São Paulo: Cultrix, s/d, pp. 53-124.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi/Tamás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2001. 233 p.

PARTE I
MAQUIAVEL E A POLÍTICA

1. NOTAS SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE FIM E MEIOS EM MAQUIAVEL

Patrícia Fontoura Aranovich (Unifesp)

Universalmente, há uma frase que marca a ideia de maquiavelismo: “os fins justificam os meios”. O seu sentido pode ser resumido da seguinte forma: uma pessoa (maquiavélica) fará qualquer coisa para alcançar seus objetivos. Não apenas os meios poderão ser e, geralmente, serão condenáveis, mas o próprio fim provavelmente também o será. A pessoa maquiavélica é, sobretudo, ambiciosa, e essa ambição se dá em detrimento de tudo e de todos. Além disso, refere-se a pessoas que não estão agindo, necessariamente, com objetivos públicos e, mais comumente, buscam objetivos privados¹.

Essa frase, tal como formulada, não pode ser encontrada em qualquer obra de Maquiavel, o que não significa que não haja passagens nas quais, dependendo da interpretação, se possa chegar a essa leitura. Interpretações de todos os tipos de leitores podem, efetivamente, fazer com que os autores digam quase tudo o que quisermos; no entanto, de modo geral, é preciso partir de algum ponto.

¹ Esta é uma questão comum para o iniciante e não especialista, mas de resposta complicada para o especialista. Pode ele afirmar categoricamente que não há um problema na relação entre fins e meios na filosofia de Maquiavel?

Retornando à nossa questão: é possível fazer essa leitura da relação que Maquiavel estabelece entre fins e meios?

Nas leituras que foram feitas da obra de Maquiavel, essa relação pode ser historicamente ligada ao conceito de razão de Estado. Esta noção, tal como entendida hoje, passa pela construção feita por Meinecke em sua interpretação da obra de Maquiavel². Para tomarmos um atalho na definição dos parâmetros para a discussão, podemos ler em dois comentadores, Zarka e Senellart, que escreveram sobre o tema da razão de Estado, uma breve descrição do conceito e dos problemas que suscita.

Segundo Zarka (1994), o conceito de razão de Estado abarca, atualmente, certos sentidos, entre os quais: a ideia de que é possível deixar de lado as leis estabelecidas em função de uma necessidade política maior, como a preservação do bem comum ou interesse público; a ideia de que há uma racionalidade política que não coincide com a razão comum; a ideia de que, para a eficiência do exercício do poder, é preciso manter segredos, isto é, a prática governamental envolve a simulação e a dissimulação; por fim, a ideia de que, sendo necessário, pode-se utilizar a violência fora dos termos da legalidade.

Para Senellart (1989), a razão de Estado é o imperativo em nome do qual o poder se autoriza a transgredir o direito no interesse público: critério de necessidade, justificação dos meios por um fim superior, exigência do segredo. Essa definição leva ao seguinte problema: se, seguindo esse critério, é possível justificar um ato imoral ou ilícito.

Já em sua formação, o conceito de razão de Estado aparece vinculado ao nome de Maquiavel. O primeiro tratado da razão de Estado é escrito em 1589 por Giovanni Botero. Botero é um ex-jesuíta, contra-reformista e escreve para a realeza. Seu tratado *Da razão de Estado* é dirigido explicitamente contra Maquiavel e Tácito, que teriam concebido a razão de Estado como algo ímpio e endereçado a tiranos, apregoando uma razão de Estado que diverge das leis de Deus e da consciência. Botero, em contraposição a eles, exporá a verdadeira razão de Estado para os príncipes cristãos.

² Segundo ele, Maquiavel elabora a ideia de razão de Estado pela ideia de necessidade. O pensamento de Maquiavel seria o resultado de uma tensão entre uma invenção e um renascimento: a invenção da razão de Estado e o renascimento de um ideal político inspirado na antiguidade pagã.

Esses últimos anos, por diversas necessidades, parte delas minhas, parte dos amigos e dos patrões, foi preciso que eu fizesse várias viagens e frequentasse, mais do que eu quieria, as cortes dos grandes reis e príncipes, ora do lado de cá, ora do lado de lá dos montes. Nelas, entre as outras coisas por mim observadas, espantou-me sumamente ouvir o dia inteiro mencionarem a Razão de Estado e, sobre esse assunto, citarem ora Nicolau Maquiavel, ora Cornélio Tácito. Aquele, porque dá preceitos referentes ao governo e ao modo de reger os povos; este, porque exprime vivamente as artes usadas por Tibério César para obter e para conservar-se no império de Roma. Pareceu-me, portanto, apropriado, já que eu me encontrava frequentemente com pessoas que ponderavam sobre tais coisas, que eu também soubesse dar conta desse assunto. Assim, tendo-me posto a folhear um e outro autor, constatei, em suma, que **Maquiavel funda a Razão de Estado na pouca consciência, e Tibério César dissimulava sua tirania e sua crueldade** com uma barbaríssima lei de majestade e com outras maneiras que não teriam sido toleradas pelas mais vis mulheres do mundo e menos ainda pelos romanos se C. Cássio não tivesse sido o último deles. Muito me espantava que um autor tão ímpio e as maneiras tão malvadas de um tirano fossem tão estimados que fossem tidos como que por normas e por ideia daquilo que se deve fazer na administração e no governo dos Estados. Mas, o que me movia não tanto ao espanto quanto à indignação era ver que uma forma tão bárbara de governar era acreditada de tal modo que se a contrapunha impudentemente à lei de Deus, a ponto de dizer que algumas coisas são lícitas segundo a Razão de Estado, e outras, segundo a consciência. Não se pode dizer nada mais irracional nem mais ímpio que isso, visto que quem subtrai à consciência a sua jurisdição universal sobre tudo o que se passa entre os homens, tanto nas coisas públicas como nas privadas, mostra que não tem alma nem Deus. Mesmo os animais têm um instinto natural que os impele às coisas úteis e os afasta das nocivas. E a luz da razão, o ditame da consciência dado ao homem para saber discernir o bem e o mal, será cega nos negócios públicos, defeituosa nos casos importantes? Impelido não sei se pela indignação ou pelo zelo, muitas vezes tive vontade de escrever sobre as corrupções introduzidas por aqueles autores nos governos e nos conselhos dos príncipes, de onde se originaram todos os escândalos nascidos na Igreja de Deus e todos os distúrbios da Cristandade, pelo que me pus a conceber ao menos alguma coisa nestes Livros da Razão de Estado que envio a Vossa Senhoria Ilustríssima³. (Dedicatória do tratado Razão de Estado)

³Todas as traduções são nossas.

A esta razão de Estado impudente, contrária a Lei de Deus, Bortero contrapõe sua própria definição, cristã. O primeiro capítulo de seu tratado intitula-se “O que é a Razão de Estado”, e a definição é sucinta: “O Estado é um domínio firme sobre os povos e Razão de Estado é o conhecimento dos meios aptos a fundar, conservar e ampliar um domínio assim constituído”.

Por essa definição, compreendemos que, nesta expressão, razão não tem o significado de justificação, isto é, uma razão de Estado não indica, por exemplo, a idéia de que é possível deixar de lado as leis estabelecidas em função de uma necessidade política maior, a saber, em função de uma “razão de Estado”. Ou ainda, utilizando o sentido exposto de Senellart, uma justificação dos meios por um fim superior. Nesta definição, a razão de Estado é o conhecimento dos meios e, portanto, significa ciência ou doutrina⁴. Esta ciência está centrada no príncipe que reúne os sábios e os saberes a seu serviço.

Em relação ao conhecimento das ciências e à eloquência, por exemplo, ele afirma:

Um príncipe não deve nem se assustar com variedade e a grandeza das coisas que nós lhe propomos, nem desconfiar de seu engenho e do tempo, porque o que é difícil para um homem privado e talvez impossível, não se deve estimar senão fácilíssimo para um príncipe. E, entre outras maneiras excelentes de consegui-lo, uma é ter próximo a si pessoas raras de todas as profissões: matemáticos, filósofos, capitães, soldados, oradores singulares, e estando os quais à mesa e não em outro lugar, poderá em poucas palavras aprender aquilo que não se aprende nas escolas em muitos meses. (Livro II, cap. 2)

É um saber extensivo, pois inclui desde o conhecimento das virtudes próprias do príncipe ao conhecimento dos meandros do comércio, sobretudo no que diz respeito aos impostos. O estímulo à necessidade de que príncipe domine o comércio em seus Estados é o que de mais vivo se

⁴Segunda a interpretação apresentada por Christian Laval (2007, p. 61): “o que os italianos chamaram de ciência da ‘razão de Estado’ é uma ciência da conservação do poder público, da gestão dos próprios interesses em relação àqueles da população. Se a Itália dá a palavra, ela dá também o sentido: desde o século XIII a palavra *ragione* quer dizer ordinariamente conta e *ragionare* significa calcular. Esta razão de Estado é, pois, uma lógica calculadora integrada à prática do governo”.

apresenta no texto, chegando mesmo a mencionar como fonte desse saber a experiência direta dos mercadores que passam por suas terras.

Entretanto, um sentido atual relativo à questão de Estado que aparece no texto de Botero é o do imperativo do segredo - que podemos também ler, muito antes de Botero e da formulação da concepção de razão de Estado, nos *Ricordi* de Guicciardini:

Um príncipe ou quem está em um grande empreendimento não apenas deve manter em segredo as coisas que é melhor que não se saiba, mas ainda habituar a si e a seus ministros a calar todas as coisas, mesmo pequenas e que pareçam não importar, exceto aquelas que é bom que sejam conhecidas. Assim, não sendo conhecidos por quem está em torno de ti, nem pelos súditos os teus feitos, os homens ficarão sempre em suspenso e como que atônitos, e cada pequeno movimento e passo teus são observados⁵.

Botero dará a isso um estatuto quase religioso. Para ele, “é também de grande importância o segredo, porque, além de torná-lo semelhante a Deus, faz com que os homens, ignorando os pensamentos do príncipe, estejam em suspenso e em grande expectativa quanto aos seus propósitos” (L. II, cap. 9).

A expressão razão de Estado com o significado de ciência do Estado pode ser visto igualmente na obra *O príncipe cristão*, escrito em 1595 pelo padre jesuíta Rivadeneira. O texto é um tratado contra a doutrina de Maquiavel que comenta, passo a passo, as afirmações de *O príncipe*. O autor dirige-se ao leitor cristão afirmando que Maquiavel é estudioso da ciência que comumente é chamada de “Razão de Estado” e que escreveu livros com preceitos para a formação do príncipe. No entanto, por ser homem ímpio e sem Deus, sua doutrina é venenosa, pois toma por fundamento que o príncipe deve sempre visar à conservação de seu Estado e que, para isso, é preciso que se sirva de qualquer meio (RIVADENEIRA, 1996).

Portanto, a relação entre fins e meios e a razão de Estado está bem estabelecida desde o início da formulação desse conceito. A primeira

⁵ Uno principe o chi è in faccende grande non solo debbe tenere segrete le cose che è bene che non si sappino, ma ancora avezzare sé e e' suoi ministri a tacere tutte le cose *etiam* minime e che pare che non importino, da quelle in fuora che è bene che siano note. Così, non si sapendo da chi ti è intorno né da' sudditi e' fatti tuoi, stanno sempre gli uomini sospesi e quasi attoniti, ed ogni tuo piccolo moto e passo è osservato. (88. Serie seconda)

consideração que podemos fazer a esse respeito é que é inútil dizer que Maquiavel jamais utilizou a expressão razão de Estado e que o próprio sentido de estado, em seu vocabulário, não coincide necessariamente com o sentido atual ou com aquele utilizado por Botero (domínio firme sobre os povos), que está contido nessa expressão, pois o vínculo estabelecido entre a razão de Estado e a obra de Maquiavel não se refere à expressão, mas ao seu conteúdo.

Passemos a duas questões suscitadas por este vínculo.

Primeira questão: existe em Maquiavel uma ciência do Estado nos termos em que Botero a define, isto é, um conjunto de conhecimentos e virtudes que o príncipe deva ter para governar?

Segunda questão: existe uma subordinação da moralidade à utilidade em Maquiavel, ou seja, o útil é preferível ao honesto?

É possível ler a obra de Maquiavel e afirmar que, efetivamente, lá está dito que se o governante estiver agindo em nome do bem comum, da manutenção da república, da segurança etc., pode fazer o que quer que seja necessário para preservá-los. Ou seja, há um imperativo de utilidade. Por outro lado, isso não significa que se possa sustentar que Maquiavel afirma que os fins justificam os meios [seja em termos privados, seja em termos públicos] sem considerar cuidadosamente os contextos nos quais essa relação entre meios e fins é estabelecida.

Assim, se esta frase, tal como está, nunca foi escrita por Maquiavel, podemos ler passagens em sua obra, entretanto, que puderam dar margem a esta adaptação, dependendo da abordagem utilizada. A mais diretamente vinculada à frase é a seguinte passagem:

Nas ações de todos os homens, e, sobretudo, nas dos príncipes, em que não há tribunal ao qual reclamar, considera-se o **fin**. Cuide, pois, o príncipe de vencer e manter o estado: os meios serão sempre **julgados** honrosos e louvados por todos, porque o **vulgo** está sempre voltado para o que parece e para o **resultado das coisas**, e não há no mundo senão o vulgo; e os poucos não têm vez quando os muitos têm onde se apoiar⁶. (*O príncipe*, cap. 18)

⁶ e nelle azioni di tutti li uomini, e massime de' principi, dove non è iudizio da reclamare, si guarda al fine. Facci dunque uno principe di vincere e mantenere lo stato: e' mezzi saranno sempre iudicati onorevoli, e da ciascuno laudati; perché el vulgo ne va preso con quello che pare e con lo evento della cosa; e nel mondo non è se non vulgo; e li pochi non ci hanno luogo quando li assai hanno dove appoggiarsi.

A primeira observação que pode ser feita é que o sujeito do verbo “julgar” não é o príncipe, não é ele que julga a relação entre meios e fins. Em segundo lugar, que o fim (*fine*) que aparece na primeira frase diz respeito ao resultado (*evento della cosa*), e não à finalidade. Desse modo, a relação entre meios e resultado (e não finalidade) é estabelecida pela perspectiva do vulgo, isto é, dos muitos (*assai*). Da perspectiva do príncipe, o objetivo (finalidade) é manter o estado e vencer, um objetivo vazio em si mesmo. O que cumpre e o que preenche esse objetivo são as ações necessárias. As virtudes e os vícios são nomes e imagens, referem-se ao louvor e à censura; ou seja, referem-se ao olhar e ao julgamento do outro.

A adequação dos meios é, portanto, julgada *a posteriori*. Se, do ponto de vista do príncipe, não se trata de julgar a finalidade, pois sua finalidade é, ou deve ser, *vencer e manter o estado*, são suas ações com vista a este objetivo que serão julgadas. Consequentemente, não se aplica em seu caso a referência à justificação, isto é, de uma justificativa dada pelo governante para agir de uma determinada maneira.

Da perspectiva do príncipe, a finalidade não está vinculada aos meios por um critério de justificação, e os meios não estão em questão. Do ponto de vista dos muitos, de todos, observa-se o resultado e não a finalidade, mesmo porque não há modo de conhecer a intenção que guiaria essa finalidade. São os meios, ou seja, as ações dos príncipes, que são julgados pelo que parecem ser, sendo louvadas ou reprovadas (terminologia da filosofia moral) e não justificadas pelo critério de uma razão que as afirma necessárias. O resultado, ao contrário, é objeto de julgamento e, se for visto como positivo, motivará o julgamento positivo dos meios.

Desse modo, levando-se em conta as perspectivas dos sujeitos concernidos nessa passagem, a relação apontada na afirmação “os fins justificam os meios” ou mesmo o critério de necessidade – a justificação dos meios por um fim superior – não se sustentam.

Evidentemente, essa análise não é suficiente para descartar uma concepção tão bem estabelecida de um Maquiavel maquiavélico, ainda que isso fosse necessário. Entretanto, partindo desse ponto, podemos considerar que ainda que todos esses elementos estejam expressos efetivamente na

passagem comentada, os termos em que se estabelece a relação finalidade, meios e justificação estão deslocados, isto é, não correspondem aos lugares e, portanto, aos significados que ocupam na frase.

Alguns temas podem ser relevantes para repensar seus lugares: quem são os muitos e quem são os poucos; como se estabelece a reputação, isto é, o resultado do julgamento; e o que é o necessário.

Os muitos ou o *universale*, como aparece em muitas passagens, designam o povo em oposição aos grandes, nobres, isto é, os poucos. Essa oposição não é apenas quantitativa, evidentemente, mas a quantidade não é irrelevante, pois se traduz em força: “jamais pode um príncipe assegurar-se contra a inimizade do povo, porque são muitos; no entanto, pode assegurar-se contra os grandes, porque são poucos” (*O príncipe*, cap. 9). Por outro lado, ser “grande” refere-se unicamente a um estado dado pela reputação, que pode variar segundo o arbítrio do príncipe: “o príncipe tem sempre necessidade de viver com o mesmo povo, mas lhe é perfeitamente possível prescindir dos mesmos grandes, pois pode a cada dia fazê-los e desfazê-los, dar-lhes e tirar-lhes a reputação a seu bel-prazer” (*O príncipe*, cap. 9). Além de definir a minoria e a maioria, os muitos e os poucos se distinguem por suas disposições: “não se pode satisfazer honestamente aos grandes sem injúrias aos outros, mas ao povo sim, porque seus fins são mais honestos que os dos grandes, visto que estes querem oprimir, enquanto aqueles querem não ser oprimidos” (*O príncipe*, cap. 9).

Fica claro na passagem que estávamos analisando que o que importa é o julgamento do povo, dos muitos, o que reforça o conselho dado no capítulo nove de procurar preferencialmente a amizade do povo, por ser mais compatível com sua finalidade própria: vencer e manter o estado. Visto que na amizade do povo se funda a reputação do príncipe, a reputação (ou a boa imagem) do príncipe depende da capacidade que ele terá de corresponder às exigências daquela que será a boa imagem de um príncipe no imaginário dos súditos.

O julgamento do povo diz o que é louvável ou censurável. Em termos da filosofia moral, o lugar da boa reputação, ainda que não possa resultar apenas desta, corresponde à aparência. Os termos em que se manifesta são os do discurso demonstrativo - os príncipes “se fazem notar por

certas qualidades que lhes acarretam reprovação ou louvor”-, regrado para exprimir as virtudes e traduzir os atos em nomes: os homens são ditos liberais, avaros, cruéis, piedosos etc.

Há mais de uma forma pela qual Maquiavel avalia ser possível apreender o príncipe. A primeira, mais famosa e evidente, expressa na dedicatória do *O príncipe*, se dá a partir da visão, com recurso da perspectiva:

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

Em outra passagem, ele salienta a superioridade da proximidade em relação à visão à distância:

os homens, universalmente, julgam as coisas mais com os olhos do que com as mãos, porque todos podem ver, mas poucos podem sentir. Todos veem aquilo que parece, mas poucos sentem o que é; e esses poucos não ousam opor-se à opinião da maioria, que tem, para defendê-la, a majestade do estado. (*O príncipe*, cap. 18)

Num primeiro momento, parecemos estar diante de uma contradição ou de afirmações de caráter diferente; pode-se imaginar que a segunda seria uma análise objetiva e a primeira um recurso formal. A contradição poderia ser expressa da seguinte forma: é necessária a visão do povo para conhecer o príncipe ou essa visão se equivoca, pois a distância impede a apreensão de sua verdadeira natureza. E, assim, o que o príncipe é mostra-se no resultado (visível a todos) ou na intenção (perceptível apenas aos que tocariam no príncipe, conhecendo suas inclinações e intenções)?

Mas essas formas não são as únicas capazes de revelar a natureza dos homens ou, ao menos, de fornecer os elementos para sua apreensão e julgamento. A principal forma de conhecer os homens é observar seus atos e, neles, seus modos. Os modos dos homens fazerem as coisas, isto é, seu

comportamento, verifica-se não num golpe de vista ou mesmo no convívio momentâneo, mas ao acompanharmos sua trajetória no longo prazo. Em consequência, a proximidade e a distância perdem importância, pois a observação diz respeito àquilo que é palpável não no príncipe, mas no resultado das coisas.

Ao expor os preceitos sobre o comportamento dos príncipes, Maquiavel tem como base a noção de necessidade:

A um príncipe, portanto, não é **necessário** ter de fato todas as qualidades supracitadas, mas é bastante **necessário** parecer tê-las. Aliás, ousarei dizer que, se as tiver e observar sempre, serão danosas, enquanto, se parecer tê-las, serão úteis. Assim, **deves** parecer piedoso, fiel, humano, íntegro, religioso e sê-lo, mas com a condição de estares com o ânimo disposto a, quando **necessário**, não o seres, de modo que possas e saibas tornar-te o contrário. É preciso entender que um príncipe, sobretudo um príncipe novo, não pode observar todas aquelas coisas pelas quais os homens são considerados bons, sendo-lhe frequentemente **necessário**, para manter o estado, agir contra a fé, contra a caridade, contra a humanidade e contra a religião. Precisa, portanto, ter o espírito preparado para voltar-se para onde lhe ordenarem os ventos da fortuna e as variações das coisas e, como eu disse acima, não se afastar do bem, se puder, mas saber entrar no mal, se **necessário**. (*O príncipe*, cap. 15, grifo nosso)

O comportamento que se pauta na necessidade é certamente inconstante, o que, segundo a moral clássica, implica o vício da ausência de decoro, mas em Maquiavel a avaliação se desloca do homem para o resultado de suas ações. Ao cumprir sua finalidade, vencer e manter o estado, o príncipe, ao mesmo tempo, torna-se louvável. Essa percepção do que é necessário é guiada pela prudência que, em Maquiavel, desenreda-se da teia de virtudes que a garantem em uma filosofia moral como a de Cícero.

A prudência, para Cícero, está ligada à sabedoria e ao discernimento e apreensão do verdadeiro⁷. A definição de prudência, que é compartilhada com a moderação, é o conhecimento da oportunidade dos mo-

⁷ “Quem examina cuidadosamente o que há de verdadeiro em cada coisa, aquele que pode, acurada e rapidamente, descobrir e explicar a razão disso costuma ser tido, com justiça, como muito prudente e muito sábio”. (*Dos deveres*, I, 16)

mentos certos para agir⁸ e, além disso, deve estar preferencialmente voltada à ação: “a ação refletida resulta da ponderação e da prudência, daí se seguindo que agir refletidamente é melhor que pensar prudentemente” (*Dos deveres*, I, 160). Entretanto, a prudência não pode ser jamais dissociada da justiça, ou irá decair e se tornar esperteza [*versutior*] e ardisidade⁹, simulações de virtude:

devem ser tolhidas a astúcia [*astutia*] e aquela malícia [*malitia*] que se faz passar por prudência, embora dela se distancie e dela difira consideravelmente. Com efeito, a prudência reside no discernimento dos bens e dos males, ao passo que a malícia, a ser verdade que todas as torpezas são más, antepõe os males aos bens. (*Dos deveres*, III, 70-71)

A definição de prudência para Maquiavel está vinculada à inconstância que a afasta dessa concepção ciceroniana de virtude e, por conseguinte, da própria possibilidade de ser prudência. A consideração que Maquiavel faz da instabilidade das coisas humanas, que podem interferir no julgamento, e a definição de que a prudência guia a melhor ação possível, ou a menos ruim das opções, demonstram a mobilidade em sua concepção do mundo. Maquiavel definição de prudência, afirma:

não se acredite que estado algum possa sempre tomar decisões seguras. Pelo contrário, deve-se sempre levar em conta que as decisões são todas dúbias, pois isto se inscreve na ordem das coisas, e não se consegue jamais escapar de um inconveniente sem recair em outro. Contudo, a prudência consiste em saber reconhecer a natureza dos inconvenientes e tomar os menos maus como satisfatórios. (*O príncipe*, cap. 21)

O essencial na política não são as virtudes, objeto da filosofia moral, mas a realidade política tal como revelada nas e pelas coisas do mundo – o conhecimento político está condenado a uma relativa incerteza e depende da capacidade de transformar a percepção dos acontecimentos singulares em um saber e em uma ação eficaz. Creio que é certo dizer que,

⁸ “Sucedem então que a moderação, interpretada tal como expliquei, seja o conhecimento da oportunidade dos momentos certos para agir. A mesma definição pode ser aplicada à prudência, à qual nos referimos no início; aqui, porém, inquirimos a respeito da moderação, temperança e virtude semelhantes”. (*Dos deveres*, I, 142-143)

⁹ “Dessas duas qualidades [prudência e justiça], então, a justiça é a que tem mais poder para suscitar a fé, pois, embora ela, sem a prudência, tenha bastante autoridade, a prudência, sem a justiça, é impotente para gerar a fé. De fato, quanto mais a pessoa é solerte e ardisosa [*versutior et callidior*], mais detestada é quando lhe falta a reputação de probidade”. (*Dos deveres*, II, 33)

nem em termos morais, nem em termos das exigências do conhecimento, o príncipe de Maquiavel é comparável ao de Botero, por exemplo, que prevê um amplo e definido conjunto de saberes e virtudes que visam fundar, conservar e ampliar o domínio sobre os povos¹⁰. A única arte que Maquiavel efetivamente afirma que o príncipe deva ter é a arte da guerra.

A razão ou a ciência necessária para governar o estado não é a filosofia moral, mas uma prudência que Cícero consideraria muito próxima da astúcia e se aproxima da *phronesis* grega, tal como exposta por D tienne e Vernant (2008, p. 283).

Examinada a primeira quest o¹¹, sobre a existência de uma razão de Estado em Maquiavel, passamos à segunda questão, da relação entre o útil e o honesto. Podemos ler uma passagem que, se não é aquela de onde normalmente se retira essa afirmação (os fins justificam os meios), me parece também elucidativa da relação entre fins e meios. Nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Maquiavel escreve a seguinte frase: “acusando-o o fato, o efeito o escusa”. Embora sua forma seja completamente diferente da frase “os fins justificam os meios” e ainda sem situ  la em seu contexto, pode-se afirmar que é precisamente isso que está sendo afirmado: ações condenáveis são absolvidas pelo fim que alcançam, ou seja, subordinam-se os meios aos fins.

Colocando a frase em seu contexto, vemos que Maquiavel está falando do fundador de Roma, Rômulo, explicando que os que querem instituir uma autoridade absoluta como fundadores precisam fazer uso de meios chamados tirânicos, sobretudo pela arbitrariedade. Rômulo mata seu irmão Remo para preservar os princípios da fundação. Assim, ele diz de Rômulo: “  preciso convir que, acusando-o o fato, o efeito o escusa”, pois considera sua violência como construtiva. O fundador está s  e precisa fazer uso de meios extraordinários. Mas, para Maquiavel, o que conta são

¹⁰ Para Foucault, ainda que Maquiavel esteja no centro do debate sobre a razão de Estado de 1580 a 1660, não na medida em que isso passe por ele, mas sim por meio dele, apesar disso não se pode falar de modo algum de uma raz o de Estado em Maquiavel. Segundo ele, « en fait, l'art de gouverner qui cherchaient si fort les gens du XVIe et du XVIIe siècle, cet art de gouverner, il ne pouvait pas se trouver chez Machiavel pour l' excellente raison qu'il n'y était pas et qu'il n'y était pas parce que je crois que le problème de Machiavel n'est pas justement la conservation de l'état en lui-même [...] Ce que Machiavel cherche à sauver, à sauvegarder, ce n'est pas l'état, c'est le rapport du prince à ce sur quoi il exerce sa domination, c'est-à-dire que ce qu'il s'agit de sauver, c'est la principauté comme rapport de pouvoir du Prince à son territoire ou sa population. C'est donc tout à fait autre chose. Il n'y a pas, je crois, d'art de gouverner chez Machiavel » (FOUCAULT, 2004, p. 248).

¹¹ Evidentemente não se tratava de respondê-la, mas de avaliar alguns de seus termos.

seus objetivos: como se trata de construir uma ordem estável, o príncipe precisa deter um poder excepcional¹².

Este mesmo ato é julgado por Cícero no *De officiis*. Após justificar como justos e úteis os atos de Bruto, quando da expulsão dos Tarquínios, ele afirma que o zelo pelos interesses da pátria era honroso e “a utilidade teve valor por causa da honestidade, sem a qual sequer seria utilidade”. Mas o caso de Rômulo é diferente: “não se dá o mesmo, porém, com aquele rei que fundou a cidade: a aparência de utilidade é que atíçou seu ânimo. Parecendo-lhe mais útil reinar sozinho que com outro, deu cabo do irmão. Ignorou ao mesmo tempo a piedade familiar e a humanidade para obter aquilo que parecia útil sem sê-lo; por causa de uma muralha, ostentou um falso ar de honestidade que não era nem provável nem apropriada. Errou, portanto (que Quirino e Rômulo me permitam dizer isso)”.

Cícero não isenta Rômulo do crime nem o considera justificável por um cálculo que iguala honestidade e utilidade.

No caso de Maquiavel, pode-se afirmar, ainda aqui onde se está tratando do principado, que a utilidade da república¹³ sobrepõe-se a todas as outras utilidades (pois a manutenção do estado do príncipe coincide com ela), e isso Maquiavel resguarda da concepção antiga e ciceroniana; o que ele abandonaria seria a unidade entre o útil e o honesto. Ou melhor, do mesmo modo como Cícero insiste na aparência de utilidade daquilo que não é honesto, Maquiavel enfatiza a aparência de honestidade.

Cícero considera que o honesto deve ser buscado por si mesmo ou acima de tudo e afirma a coincidência entre o útil, o bom e o honesto. Não há conflito entre o útil e o honesto, mas entre o honesto e o que parece útil. Salienta, portanto, a aparência de utilidade como razão do conflito, ao passo que a honestidade seria mais facilmente percebida, como quando afirma que a dúvida indica a injustiça: “é bom preceito aquele que interdiz a realização de um ato do qual não se sabe se é equitativo ou iniquo. De

¹² Portanto, mesmo aceitando que, ao dizer, “acusando-o o fato, o efeito o escusa”, afirma-se a subordinação dos meios aos fins, permanece que Maquiavel não está se referindo a ações privadas, apenas às públicas e, mais ainda, à situação específica da instauração de uma nova ordem, com todas as dificuldades e especificidades da posição do fundador. Na verdade, nesse caso, subordina-se o dever para com a família ao dever com a pátria, o que de nenhum modo é contrário à escala de deveres ensinada por Cícero.

¹³ Trata-se aqui de Roma, em que a distinção entre república e principado (Senhoria) não está estabelecida.

fato, a equidade brilha por si mesma e a dúvida implica uma intenção injusta” (*Dos deveres*, I, 30)

Maquiavel, por outro lado, faz notar que a aparência pode estar nos dois lados, assim como a dificuldade de percepção:

Tampouco deverá preocupar-se em incorrer na infâmia dos vícios sem os quais lhe seria difícil salvar o estado, porque, tudo bem considerado, quem seguir alguma coisa que **pareça** virtú encontrará a própria ruína, enquanto quem seguir outra que **pareça** vício poderá alcançar segurança e bem-estar. (*O príncipe*, cap. XV)

Poderíamos entender, portanto, que, diferentemente do que concebe Cícero, o que guia a ação não é uma ordem cosmológica estável que estabelece a unidade entre o útil e o honesto, ou seja, a coincidência entre aquilo que é vantajoso e aquilo que é virtuoso, mas, ao contrário, a ação precisa ser guiada pela consciência de uma variação permanente das coisas que pode ou não unir o útil ao honesto. Em suma, o que pareceria ser uma boa ação não é necessariamente uma ação vantajosa, e vice-versa. Ou, ainda, o que parece ser uma ação virtuosa pode não ser, como fica demonstrado nos capítulos anteriores, em que a liberalidade, no fim, torna-se avareza, e a piedade torna-se crueldade.

Mas ainda não é exatamente isso. Em Maquiavel, mais precisamente, as virtudes perdem substância ao revelarem-se apenas nos resultados das ações, e o julgamento dos meios torna-se irrelevante porque eles são secundários, mas não porque se subordinam aos fins, mas porque antes dos resultados eles apenas parecem ser o que quer que seja. De fato, não se trata de meios e fins, mas feitos e efeitos (como diz a fórmula de Rômulo), que apenas podem ser considerados como uma unidade.

A política não é ou, mais exatamente, não pode de modo algum ser reduzida ao teatro: ela está nas ações efetivas e nos resultados concretos, enquanto o teatro da virtude (verdadeira ou dissimulada) serve à corte e aos grandes espetáculos públicos, não sendo suficiente para manter o estado e nem ao menos para assegurar a reputação junto aos súditos. Aos que veem de longe e não tem a proximidade ou a preocupação relativa ao que realmente seria o príncipe e a qual é sua intenção, tocam, de fato, os resultados que suscitam o julgamento e a estima.

E isto é o que importa para a finalidade do príncipe, a de manter seu estado, pois “jamais pode um príncipe assegurar-se contra a inimizade do povo, porque são muitos; no entanto, pode assegurar-se contra os grandes, porque são poucos” (*O príncipe*, cap. 9).

Ressalta-se então uma razão de estado que pertence ao povo (aos muitos), isto é, uma racionalidade no julgamento dos resultados que subordina tudo ao principal resultado que busca: liberdade para viver seguro ou, em outros termos, manter seu estado.

“O povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo” (*O príncipe*, cap. 9).

Os fins justificam, de fato, os meios, da perspectiva de um povo que tem o príncipe como meio.

“Também o povo, quando percebe que não pode resistir aos grandes, confere reputação a alguém e o faz príncipe, para ser defendido por sua autoridade” (*O príncipe*, cap. 9).

REFERÊNCIAS

- BOTERO, G. *Della ragion di Stato*. Torino: Unione Tipografico; Editrice Torinese, 1948.
- CICERO, M. T. *Dos deveres*. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DÉTIENNE, M.; VERNANT J.-P. *Métis: as astúcias da inteligência*. Tradução de Filomena Hirata. São Paulo: Odyseus Editora, 2008.
- FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire et population : cours au collège de France : 1977-1978*. Paris : Gallimard, 2004.
- GUICCIARDINI, F. *Ricordi*. Roma: Biblioteca Italiana, 2003.
- LAVAL, C. *L'homme économique, essai sur les racines du néolibéralisme*. Paris: Gallimard, 2007.
- MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- MEINECKE, F. *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*. Tradução de F.G. Vicen. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983. 466 p.

RIVADENEIRA, P. *Le Prince Chrétien*. Paris: Fayard, 1996.

SENEILLART, M. *Machiavélisme et raison d'État*, Paris: PUF, 1989.

ZARKA, Y.C. *Raison et déraison d'État*. Paris: PUF, 1994.

2. MAQUIAVEL E A EXPERIÊNCIA DA DIPLOMACIA: AS PRIMEIRAS MISSÕES

Newton Bignotto (UFMG)

Maquiavel escreve na dedicatória d' *O príncipe* algumas linhas, que se tornaram conhecidas por sugerirem uma chave não somente para a leitura do livro, mas de toda sua obra. Desejoso de apresentar algo que pudesse interessar aos novos governantes de Florença, ele afirmou que: “não encontrou nada em sua bagagem que lhe fosse mais caro e que ele estimasse mais do que o conhecimento das ações dos grande homens, aprendido por meio de uma longa experiência das coisas modernas e uma leitura contínua das antigas” (MACHIARELLI, 1997, p. 117)¹. Suas obras estão repletas de exemplos do passado tanto romano quanto italiano. Isso ajuda quando nos interrogamos sobre que sentido devemos dar à sua menção à frequência das fontes históricas e filosóficas do passado. É verdade que no momento de interpretar o recurso à história a tarefa de entender suas escolhas se mos-

¹ Esse texto é parte de minha pesquisa na condição de Bolsista de Pesquisa do CNPQ.

tra mais árdua do que poderia parecer à primeira vista. No entanto, como herdeiro do humanismo do *quattrocento*, ele não deixa de utilizar as obras que tanto haviam influenciado e encantado seus predecessores, Tito Lívio e Cícero sobretudo.

Nosso problema nesse texto não se vincula aos autores gregos e romanos, mas aos grandes homens de seu tempo dos quais ele diz conhecer as ações. Uma leitura d' *O príncipe* mostra que ele inclui nessa categoria desde os reis da França até *Condottieri* e governantes como César Bórgia. Em muitos momentos, ele fala de acontecimentos de seu tempo e da maneira como atores importantes da cena pública italiana intervieram de forma mais ou menos apropriada. O que gostaríamos de investigar é se é possível, utilizando um extenso material de arquivo que vai dos registros das *Pratiche* das quais Maquiavel participou, passando pelos documentos de suas missões junto a outros governos e a seus escritos de governo, contribuir para o estudo da gênese de suas grandes obras. Em particular gostaríamos de estudar a maneira como suas missões diplomáticas ajudaram a constituir o fundo de experiências e de reflexões que iriam desabrochar em suas obras da maturidade.

Com alguma frequência esse tema é tratado a partir do exame dos chamados “Escritos políticos”. Não há nada de errado com essa abordagem, mas ela deixa na sombra o material menos evidentemente teórico e que, no entanto, parece conter o registro da experiência à qual nosso autor faz referência no começo d' *O príncipe*. Tomar como ponto de partida os primeiros escritos propriamente políticos de Maquiavel serve para entendermos a formação de seu pensamento e até mesmo de seu estilo literário. O que gostaríamos de saber é como as experiências diretas das coisas da política eram registradas por nosso autor e como ele reagia a elas. O principal desafio está em estabelecer os vínculos entre esses escritos e sua filosofia política. É claro que não esperamos encontrar uma linha direta entre os escritos posteriores e textos produzidos para outros propósitos e no calor dos acontecimentos. Se falamos aqui de “gênese” é no sentido amplo de um caminho que foi percorrido pelo autor das formas as mais variadas. Assim, nosso interesse nesse texto está em compreender com o uso das fontes disponíveis o que podemos saber das “experiências” que moldaram o pensamento de Maquiavel em seus anos de secretário da República de Florença.

Maquiavel deu início às suas atividades no governo republicano de Florença logo depois da morte de Savonarola em 1498. Segundo Jean-Jacques Marchand o fato dele ter sido nomeado secretário já no dia 19 de julho do mesmo ano prova que ele pertencia de alguma forma aos círculos anti-savonarolianos. Nos primeiros anos de seu exercício à frente da chancelaria, ele se ocupou não apenas de política externa, tema que sempre o apaixonou, mas também com a questão das milícias, que mais tarde estarão no centro de suas reflexões (MARCHAND, 2002, p. 10). Vamos seguir inicialmente nosso autor em suas atividades durante uns poucos dias no ano de 1499. Para tanto vamos recorrer às suas cartas endereçadas à *Signoria* durante sua missão junto a Caterina Sforza. Dessa maneira teremos uma primeira aproximação de suas “experiências”.² Num segundo momento, vamos analisar os escritos relacionados com sua primeira missão na França.

Antes de seguir nosso autor em seus primeiros passos, vale a pena recordar algumas condições básicas do exercício da diplomacia em seu tempo e em Florença em particular.³ De maneira geral, no final do *quattrocento* a diplomacia italiana seguia alguns princípios básicos daquela que emergiu do período medieval, embora tenha também introduzido inovações que estarão na origem da prática diplomática moderna (FUBINI, 2007). Até essa data, como mostra Mattingly (2008, p. 26), o direito de embaixada, “era o método e comunicação privilegiada e formal entre membros de uma sociedade organizada hierarquicamente e seu exercício podia ser admitido ou negado de acordo com a relação das partes concernidas e a natureza do negócio tratado”. Num tratado de 1436, *Breve tratado dos embaixadores*, Bernard du Rosier codificou os usos e costumes da diplomacia de seu tempo sugerindo não apenas procedimentos, mas também prodigando conselhos, para os que tendo aceito o encargo de representação de um determinado governante pudessem cumprir sua missão da melhor maneira possível. O autor não desce a detalhes, mas organiza um saber que já era partilhado por toda a cristandade (MATTINGLY, 2008: p. 34-44).

Para compreender o papel do embaixador medieval é preciso recordar que o Ocidente cristão se via como um corpo único, como um

² Para estudos sobre o período de Maquiavel à frente da Segunda secretaria, ver Guidi (2009), Tafuro (2004), Marchand (2006).

³ Sobre a questão da diplomacia no período, ver Mattingly (2008).

conjunto de povos reunidos pela mesma crença e pelos mesmos princípios. Nesse contexto, é fácil compreender que o fundamento da diplomacia era a busca e a manutenção da paz (MATTINGLY 2008, p. 43). Ora, esse objetivo central de toda prática diplomática devia ser cumprido tendo em vista que o sentimento de unidade reinante entre entidades políticas diversas fazia com que a paz fosse pensada como um desiderato universal, compatível com o fato de que eram as instituições como o Império e a Igreja que deviam zelar pelas relações entre as partes e não cada uma delas com seus interesses. Dizendo de outra maneira, a diplomacia medieval evoluía num mundo onde a noção de soberania ainda não tinha adquirido o significado particularista do qual vai se revestir com o surgimento das nações modernas. O embaixador representava um governante ou entidade particular, mas se orientava por valores que eram, ou pretendiam ser, universais. Nesse sentido, não se sentia preso a um grupo particular, mas devia servir a um público pensado em sentido amplo como sendo aquele de todos os cristãos. É claro que na prática os embaixadores estavam no mais das vezes ligados a seus governantes ou a seus grupos sociais, mas não era dessa forma que representavam sua própria atividade. Como quase sempre eram homens abastados, membros das elites dirigentes, que deviam custear uma parte dos gastos com a missão, tinham a impressão de serem partes de um todo poderoso, mesmo quando lutavam por pequenos benefícios.

A desestabilização dos poderes universais e sua posterior decadência no curso dos séculos XIII e XIV e o surgimento das pequenas cidade-estado italianas iria alterar de maneira decisiva a prática diplomática. Em primeiro lugar, com o avanço da ideia de soberania, os embaixadores passaram a ser vistos como representantes de um determinado poder e não mais como funcionários da cristandade. Ermolao Barbaro disse referindo-se aos novos embaixadores: “O primeiro dever do embaixador é o mesmo de qualquer servidor de um governo: aconselhar e pensar o que pode melhor servir à preservação e ao crescimento de seu próprio Estado” (MATTINGLY 2008, p. 117). Membros de um governo, como veremos com Maquiavel, ligados não apenas a uma cidade, mas a um determinado grupo político, eles passaram a combater como soldados para a vitória de sua pátria. Ao lado dessa inflexão em direção aos interesses dos corpos políticos particulares, também assistimos paulatinamente ao estabelecimento de diplomatas

permanentes que permitiam um fluxo contínuo de negociações e tratativas entre os governos. Na prática muitos procedimentos listados por Bernard du Rosier continuaram a ser empregados no curso das missões, mas a nova realidade política italiana fizera surgir uma nova diplomacia, que levou Mattingly (2008, p. 55) a dizer: “A diplomacia no sentido moderno, a diplomacia permanente, foi uma das criações do Renascimento Italiano”.

ALGUMAS SEMANAS NA VIDA DO SECRETÁRIO FLORENTINO

Maquiavel desempenhou sua primeira missão diplomática de 12 a 24 de julho de 1499 junto à Caterina Sforza. O objetivo da missão era aparentemente modesto pois tratava-se de renovar o contrato com o filho da condessa, Ottaviano Riario, que servira Florença como *condottiere*. O contexto da política italiana de então transformava essa simples discussão dos termos de um acordo em algo bem mais complicado. De um lado Luiz XII, rei da França pretendia seguir com as conquistas de seu antecessor, Carlos VIII, ambicionando se apropriar de Milão e de Nápoles. Do outro lado, César Bórgia já fizera sua irrupção na cena italiana e ameaçava todas as pequenas cidades do centro da Itália, como Imola, com a ajuda de seu pai o Papa Alexandre VI. A situação era delicada para Florença pois a cidade havia sido ajudada em suas guerras recentes pela família Sforza, mas também era ligada à França. Caterina Sforza por seu lado temia a invasão de seus domínios e se via atada a seu tio Ludovico o Mouro. Na qualidade de representante da Signoria, Maquiavel foi obrigado ao mesmo tempo a tentar resolver o problema específico para o qual fora enviado e a escapar das armadilhas que se escondiam na contração de alianças militares num momento de forte instabilidade da política italiana.

Jean-Jacques Marchand (2006, p. 183-193) já mostrou numa análise detalhada da correspondência trocada entre Maquiavel e a *Signoria* o caráter retórico presente nos escritos do Secretário e a clara consciência das partes de que havia algo maior do que um contrato em jogo nas poucas conversas que se desenrolaram em Forli. Suas observações nos ajudam a perceber que a diplomacia era considerada uma ferramenta importante na vida das cidades italianas num período em que as ameaças externas e as invasões ocorridas nos anos finais do *quattrocento* haviam exposto a fragi-

lidade do equilíbrio de forças que fora construído no curso do século que findara. Assim, nas instruções que a *Signoria* transmitiu a seu servidor no dia 12 de julho de 1499, ele é instado a “discorrer com palavras eficazes e com os melhores termos que ocorrerem, mostrando à sua Excelência o quanto a cidade deseja lhe seja dada a ocasião e beneficia-la e reconhecer suas obras [...]” (MACHIAVELLI, 1498-1500a, p. 269). É importante observar que a preocupação quanto ao uso das “palavras adequadas” reflete a consciência de que não se podia fiar na simples boa vontade da governante, que encontrava-se ela mesma numa situação muito delicada e premida pelo risco de que seus domínios fossem engolidos nas disputas por território que ameaçavam toda a Itália.

A referência ao uso de “palavras eficazes” não implica a descoberta de um aspecto do pensamento renascentista original no final do século XV. Ao contrário, ela nos lembra que desde o início do século fazia parte do ofício dos chanceleres o combate pelas palavras e o uso da retórica na política. Basta lembrar a figura de Salutati para se dar conta da presença desse tipo de procedimento na vida pública florentina desde o momento de afirmação do humanismo como um movimento político. Da mesma forma, Helton Adverse (2009) já demonstrou com grande precisão o uso da retórica na constituição do pensamento de nosso autor. O fato, no entanto, de que a *Signoria* indique a Maquiavel o procedimento a ser seguido em sua missão abre caminhos interessantes para os estudos do pensamento do Secretário.

Inicialmente, devemos estar atentos para o fato de que o desenrolar da correspondência diplomática com Caterina Sforza mostra o quão arraigada estava a retórica na vida administrativa da cidade, sobretudo quando se tratava de sua política exterior. Maquiavel não a descobre ao escrever suas cartas da maneira como o faz. Não há registro em sua correspondência de que a sugestão de seus superiores tenha lhe causado espanto. Da mesma forma, as instruções da *Signoria* são dadas sem grande relevo, o que nos ajuda a compreender quais eram as habilidades que se esperavam de um jovem funcionário no cumprimento de suas missões. Ora, para o estudo da gênese do pensamento de nosso autor, é preciso assim levar em conta que ele tem contato com a retórica por uma multiplicidade de caminhos convergentes e não apenas por meio de uma única fonte. Devemos lembrar que ele é um leitor dos antigos e isso terá uma repercussão decisiva em suas

obras posteriores. Essa é a frequência a qual ele se refere, quando fala das coisas antigas na introdução d' *O príncipe*. Mas deixaríamos de lado um aspecto relevante de sua carreira se não observássemos que ele tem em suas missões uma experiência direta do combate pelas palavras.

Marchand (2006, p. 186-187) nos ajuda a ver como eram sofisticados os procedimentos seguidos pelo segundo Secretário. Na carta do dia 17 de julho ele apresenta as posições de Florença, escuta Caterina Sforza e finalmente apresenta sua réplica. Ao reportar suas ações à Signoria, segundo o intérprete, Maquiavel situa sua intervenção exclusivamente no plano lógico-argumentativo, pois não cabia nenhum tipo de manifestação de afeto ou mesmo de simpatia. Ele expõe a posição de Florença sobre os fatos relevantes – a renovação do contrato com o filho da governante-, reafirma o que é o essencial na conduta da cidade, a saber, sua fidelidade a seus aliados, e, finalmente, conclui a carta mostrando que procurou “usar todos os termos convenientes para mostrar-lhe o quanto vossas senhorias desejavam que chegasse o tempo em que pudessem efetivamente mostrar como prezam os que serviram a elas com fé” (MACHIARELLI, 1498-1500a, p. 277).

O fato de que o Secretário procura nuançar as dificuldades de Florença tanto em seguir pagando ao *Condottiero* quanto em afirmar a aliança de defesa mútua, não convenceu totalmente à governante que replica sem hesitação: “Vossa excelsa Senhoria faz pouco caso e nada mais oferece do que palavras” (MACHIARELLI, 1498-1500a, p. 280). Diante disso, Maquiavel reafirma a aparente mudança no comportamento dos florentinos era devida “à necessidade dos tempos e que não são movidos (os florentinos) por outra coisa do que pela afeição e pelo amor que lhe portam (à Caterina Sforza)” (MACHIARELLI, 1498-1500a, p. 281).

Dando ciência aos governantes de Florença de como se passou a primeira audiência com a Duquesa, Maquiavel mostra que seguia em sua prática os conselhos iniciais de que deveria se servir de todos os recursos oratórios para assegurar uma posição vantajosa para a cidade. Em todas suas cartas endereçadas à *Signoria* no período que nos ocupa, ele continua a se referir a seus procedimentos retóricos como algo usual em sua conduta. Com a crescente dificuldade nas negociações, ele permanece fiel ao intento de persuadir sua interlocutora de algo que ele sabe que não lhe é favorável. Assim no dia 23 de julho depois que Caterina apresenta sua

proposta de aliança formal com Florença, (que Maquiavel sabe ser quase impossível de ser aceita), ele relata à Signoria que continuou a tentar convencê-la de recuar de certas demandas “usando todos os termos que eu acreditava necessários e convenientes para persuadi-la” (MACHIAVELLI, 1498-1500a, p. 294).

Num primeiro nível, nosso autor demonstra que, em consonância com a tradição dos chanceleres humanistas, ele sabe que a cena política externa exige o uso de procedimentos retóricos e que eles são uma forma eficaz para a manutenção das relações com as muitas potências com as quais Florença tinha de dialogar. O fato de que Caterina Sforza parece descontente com a cidade, pois ela lhe oferece apenas palavras, não anula essa percepção, pois mantém vivos justamente os combates retóricos que perpassam as negociações. Podemos assim dizer que Maquiavel teve no curso de suas missões – embora nesse texto tenhamos apenas apontado para esse fato – uma experiência direta da vida diplomática e de um dos caminhos essenciais para a condução da política externa de uma cidade. Nesse nível, ele experimenta um caminho balizado tanto pelos humanistas quanto pelos antigos. O importante aqui é notar que esses procedimentos já haviam se incorporado à vida italiana a ponto de se constituírem em ferramentas normais da complicada política externa das cidades.

O segundo nível de experiência propiciado pela missão junto à Caterina Sforza está situado no que Marchand (2002) caracterizou como uma escritura teatral. Ou seja, é preciso diferenciar o uso dos procedimentos retóricos nas negociações diretas com a governante de Imola e Forli, dos procedimentos literários empregados nas cartas enviadas à *Signoria*. Nasce aqui um estilo que é ele mesmo tributário da retórica clássica, mas que também se define pela especificidade da língua na qual ele se expressa e no contexto geral da Itália do Renascimento. Maquiavel escreve como segundo secretário, mas não como um secretário qualquer. Dessa maneira, podemos considerar que seus escritos são eles mesmos fontes preciosas para o estudo da gestação de sua forma de pensar a realidade política.

O terceiro nível da experiência propiciada pela missão é o da constatação dos limites das palavras no combate político. Isso não nasce, no entanto, da reação adversa de Caterina aos esforços de persuasão do Secretário florentino. Os limites são encontrados na análise da situação po-

lítica concreta da Itália. Na carta do dia 16 de julho, anterior portanto ao primeiro encontro com Caterina Sforza, Maquiavel se dedica a descrever a situação de Florença e suas reivindicações no tocante à um carregamento de pólvora e outros materiais dedicados às tropas a soldo da cidade. Ao mesmo tempo, mostra como os mercenários de Caterina aterrorizavam os arredores das cidades e pilhavam casas e famílias. As armas eram usadas como instrumento privado e não como parte de um corpo político autônomo. O tema das milícias, que fizera irrupção no escritos dos humanistas ainda no começo do século XV, no *De Militia* de Bruni em particular, torna-se aqui objeto direto das preocupações de Maquiavel. Não se trata, no entanto, de refletir sobre os exércitos antigos, mas sobre o impacto direto na vida italiana da presença de tropas desgarradas, que nada devem a seus controladores e aos cidadãos que as pagam. Na carta do dia 18 de julho, o Secretário florentino relata a resposta da governante ao pedido de envio de novos soldados. Sem floreios ela diz que: “não seria possível fazer mover as coisas sem dinheiro” (MACHIAVELLI, 1498-1500a, p. 284).

Todos conhecemos as afirmações de Maquiavel n’*O príncipe* e nos *Discorsi* sobre os exércitos mercenários. O que o exame da correspondência diplomática de Florença nos mostra é que esse tema não surgiu para ele apenas como resultado da frequência dos antigos, ou mesmo como uma herança direta dos humanistas. Ele chega a Maquiavel também por meio da experiência direta enquanto funcionário de Estado da realidade italiana. Da mesma forma, seus encontros com Caterina são a ocasião para que ele possa experimentar a fragilidade de uma análise da situação italiana levada a cabo somente do ponto de vista de um dos atores envolvidos.

O exercício da arte diplomática, o reconhecimento da importância prática da retórica é a ocasião para Maquiavel de compreender que ela só existe junto como as determinações da força. A solução de um desacordo banal sobre os termos de um contrato só é possível num contexto no qual é preciso levar em conta todos os termos do problema. De um lado, é essencial não ofender seus interlocutores. Florença deve manter as aparências até o fim, pois depende de Caterina Sforza, até para conservar sua imagem de cidade fiel a seus aliados. De outro lado, a situação italiana faz com que a cidade não possa se assumir inteiramente nem como uma entidade autônoma, nem como fiel da balança. Isso fica claro na carta que

a *Signoria* envia a Maquiavel já no dia 27 de julho em resposta à sua carta do dia 24 de julho, na qual ele descreve as enormes dificuldades em seguir negociando com a governante de Imola. Premida pela governante a assinar um termo de acordo formal, a *Signoria* se nega e pede a seu funcionário que diga a ela “não haver necessidade de obrigar-se por escrito, tendo as obrigações mútuas sido mantidas por tanto tempo com o ânimo e a vontade” (MACHIAVELLI, 1498-1500a, p. 298).

Maquiavel descobre por meio do uso dos procedimentos retóricos adequados o quanto a força é importante nas negociações diplomáticas. Não fosse a fraqueza militar de sua cidade, mas também a complexidade das relações entre os diversos atores da cena italiana, ele não teria nem mesmo sido enviado para discutir a renovação do vínculo com o filho de Caterina Sforza. Mas, ao mesmo tempo, a retórica se mostra essencial por ser uma arma possível numa situação que não pode ser controlada por nenhum dos envolvidos no processo de negociação. Ele descobre assim, ao mesmo tempo que os limites da palavra, o que poderíamos chamar de política da imagem. Mesmo sabendo que Caterina não aceitaria uma resposta tão vaga às suas demandas, ele é instado a manter sua posição até o fim, insistindo num ponto de vista que seu senso já agudo das realidades de seu tempo, (que transparece em suas cartas de forma evidente), mostrara que não podia ser sustentado até o fim.

O exame desses primeiros documentos não é suficiente para avançarmos hipóteses amplas sobre a gênese do pensamento maquiaveliano, mas serve a nossos olhos pelo menos para demonstrar a fecundidade desse procedimento analítico.

MAQUIAVEL E A DESCOBERTA DA FRANÇA

Nosso autor havia observado de perto o desastre que representara a campanha para a conquista de Pisa com auxílio dos franceses e dos indisciplinados soldados suíços, que simplesmente haviam abandonado o cerco à cidade vizinha. Esse acontecimento abalou a confiança da República florentina que no dia 18 de julho de 1500 enviou correspondência com instruções para que Maquiavel e Francesco della Casa se dirigissem a Lyon onde já se encontravam dois embaixadores florentinos: Francesco

Gaulderotti e Lorenzo Lenzi, que se preparavam, no entanto, a abandonar seus postos e retornar para a Itália (RIDOLFI, 1999, p. 53). Na verdade os dois representantes florentinos na França, pouco podiam fazer, não apenas por não conhecer o que se passava em sua cidade natal, mas também por ter pouco a oferecer a Luiz XII, que se irritara com a posição florentina com relação ao problema pisano. As primeiras instruções aos dois novos enviados menciona o fato de que pelo menos Maquiavel conhecia bem a situação, por ter estado presente nas operações fracassadas do cerco à Pisa, mas também por conhecer a real situação das forças florentinas. Em posição frágil, não restava à *Signoria* senão dizer a seus enviados que procurassem não se desculpar por nada, salvo no tocante a detalhes como a não construção de uma ponte, que teria ajudado ao exército que efetuava o cerco (MACHIAVELLI, 1498-1500b, p. 390). Longe de dar instruções permitindo a Maquiavel e seu companheiro de encontrar uma solução para as estremecidas relações com a França, a *Signoria* parecia confiar no velho procedimento de ganhar tempo, quando a situação da cidade estava longe de sugerir a cautela como arma necessária para tirar-lhe do impasse no qual se encontrava.

Foi, pois, novamente em posição de fragilidade que Maquiavel partiu para sua primeira missão no exterior. No curso dos seis meses durante os quais permaneceu na França, acabaria sozinho depois que seu companheiro se retirou para tratar da saúde no mês de setembro de 1500. Nesse período, pode experimentar pela primeira vez as agruras do serviço diplomático e os limites dos procedimentos tradicionais de negociação. Sem o poder efetivo de um embaixador, foi obrigado a seguir a corte de Luiz XII em seu périplo pelo país e a se envolver em seguidas escaramuças verbais com o poderoso Cardeal de Rouen, o principal ministro do rei. (RIDOLFI, 1999, p. 55-56). Maquiavel tentava a todo preço evitar a ruptura com o poderoso aliado, sabedor que isso poderia trazer consequência desastrosa para Florença, ameaçada naquele momento por vizinhos hostis, que certamente se aproveitariam da debilidade de suas forças para atacá-la.

Nesse contexto, cabe lembrar que a diplomacia florentina vinha sofrendo várias modificações com relação ao padrão medieval o que culminaria a partir de 1502 com a escolha de Piero Soderini para o posto de *Gonfaloniere* perpétuo numa guinada decisiva em direção ao que seria

a diplomacia moderna. Um dos aspectos fundamentais foi o progressivo esvaziamento da posição dos *Dieci di Balìa*, instituição ligada às questões relativas à política externa de Florença e tradicionalmente ocupada pelas famílias oligárquicas. Sua reforma em 1500 abriu as portas para a atuação mais decisiva de funcionários próximos do poder o que alterava em algum modo o papel dos chanceleres. Black tem razão em sublinhar que Maquiavel estava ligado tanto por sua formação quanto por seus vínculos pessoais à tradição do humanismo cívico e que isso fica evidente nos documentos que analisamos aqui (BLACK, 1990, p. 73). Mas é mister reconhecer que a perda de poder de certos grupos da aristocracia florentina permitiu a Maquiavel, nos anos que se seguiram às suas primeira missões, ocupar-se de negociações cada vez mais complexas tanto no plano interior quanto no plano da política externa, o que não poderia deixar de impactar sua obra teórica. (GUIDI, 2009, p. 142). Sem nunca ter sido oficialmente embaixador de Florença, o que sua posição social não permitia, (BLACK, 2010, p. 32) Maquiavel foi capaz, na qualidade de segundo secretário, de influenciar a política externa de sua cidade e de ocupar-se de negócios que simples funcionários da chancelaria não podiam efetuar no quadro da chancelaria florentina do *quattrocento*.⁴ Os primeiros anos de aprendizado foram fundamentais não apenas para sua formação enquanto funcionário da república florentina, mas principalmente como analista da cena política italiana e europeia cujos frutos somos capazes de apreciar lendo suas obras de maturidade. Os primeiros movimentos na cena política italiana e na cena internacional já mostram como a experiência da diplomacia foi um dos caminhos centrais para a revolução teórica que nosso autor iria cumprir nos anos seguintes.

A necessidade de evitar que o confronto com o Cardeal de Rouen se transformasse em um desastre para Florença e a tibieza da *Signoria* em agir numa situação de grande gravidade, somadas ao fato de que Maquiavel não tinha os poderes necessários para avançar propostas que poderiam mudar o rumo das coisas, faz de uma parte da correspondência do período um documento esclarecedor de como se desenrolava o cotidiano de um enviado a uma corte francesa com suas bizarrices e especificidades, e de como a diplomacia era muitas vezes uma arte de ganhar tempo, na

⁴ Ver a esse respeito Masci (1987).

esperança de que algum fato novo pudesse mudar os dados do problema. Para nossos propósitos, no entanto, não são as enervantes e recorrentes discussões com os franceses que nos interessam. Preocupados com a formação do pensamento maquiaveliano, somos levados a acreditar que essa primeira experiência fora da Itália, trouxe para nosso autor não somente uma oportunidade para entender o funcionamento do jogo diplomático, mas também do jogo político em toda sua extensão. Na verdade a tese que sustentamos é que a diplomacia foi a porta de entrada de Maquiavel para o que ele mais tarde iria tratar como a política em toda sua extensão.

Chabod (1982) já escreveu, num texto que Ugo Dotti (2006, p. 68) classificou como “as páginas mais belas sobre essa primeira legação na França”, que “é através dessa experiência que o tom de Maquiavel torna-se pouco a pouco mais incisivo, mais claro, seu juízo mais seguro e sua personalidade se impõe, sem a reserva, a cautela que notamos em sua missão junto a Caterina Sforza Riario” (CHABOD, 1982, p. 280). É certo que aos poucos o segundo secretário adquire mais segurança, que ele toma contato com realidades que ele desconhecia e que sua imensa curiosidade irá levá-lo a aproveitar cada viagem, cada discussão com o Cardeal de Rouen como uma oportunidade para constituir o que depois ele chamará de “longa experiência das coisas modernas”. Seria, no entanto, um engano lermos os escritos de juventude de Maquiavel apenas como uma preparação para a escritura d’*O príncipe* anos mais tarde. Como ele mesmo diz, seu livro resultou de sua frequência da cena política de seu tempo e dos antigos. Mas, quando ele estava fora de Florença em missão, ou em sua cidade, o que ele queria era realizar bem suas tarefas, compreender o mundo à sua volta e transmitir suas análises para os governantes aos quais ele estava ligado e não preparar o material para uma obra futura. Por isso, muitas vezes a leitura de seus escritos do período que estamos analisando pode se mostrar difícil e mesmo repetitiva. O importante é abordar esse material pensando na possibilidade que ele oferece de acompanharmos no detalhe a gestação de um pensamento que revolucionou a filosofia moderna, mesmo se naquele momento ele estivesse longe dessas preocupações.

À luz dessas considerações, vamos deixar de lado um estudo detalhado de cada uma das cartas enviadas por Maquiavel, e que são preciosas para entendermos seu cotidiano na França, para nos dedicarmos aos

escritos nos quais emergem alguns temas essenciais de seu pensamento. De maneira simplificada, podemos dizer que no início de sua carreira o aprendizado do uso prático da retórica na cena diplomática ocupou o centro de suas preocupações; na primeira missão na França, ele experimentou seus limites. Como vimos, já em sua missão junto a Caterina Sforza, ele constatara que a fraqueza militar de Florença impedia que ela obtivesse o que desejava de maneira imediata. Na França, ele pode observar os efeitos dessa posição no caso de um interlocutor que nada tinha temer e que, portanto, negava-se a entrar em meras disputas verbais buscando impor suas vontades pela simples indicação de sua superioridade militar.

Essa percepção aparece claramente na carta do dia 27 de agosto enviada à *Signoria* em Florença e assinada pelos dois enviados, embora tudo leva a crer que tenha sido redigida apenas por Maquiavel. (MACHIAVELLI, 1498-1500b, p. 440-444). Logo no início, ele diz com todas as letras que a situação no qual se encontravam era quase insustentável, pois o Rei estava muito pouco satisfeito com o florentinos e mostrava-se irritado com o fato de que Florença ainda não tinha enviado novo embaixador capaz de apresentar uma solução para os problemas do pagamento dos mercenários suíços e para a continuação do cerco a Pisa” (MACHIAVELLI, 1498-1500b, p. 440). O que chama a atenção no início da carta é o fato de que Maquiavel não apenas não se furta em mostrar o descontentamento dos franceses com o comportamento da *Signoria*, mas diz com todas as letras que seus recursos retóricos estão chegando ao fim, uma vez que de pouco adiantaria continuar a parlamentar sem fatos novos, “pois não seriam ouvidos” (MACHIAVELLI, 1498-1500b, p. 440). Sua intenção não é apenas assinalar os limites de seus esforços verbais, mas compreender a natureza mesma de uma resistência que se enuncia de forma tão aberta. Na Legação junto a Caterina Sforza ele já experimentara os limites da retórica, mas em momento algum o jogo entre os interlocutores saiu do campo do mútuo desejo de persuasão. Com os franceses ele estava diante de uma nova situação.

“E não pensem, Vossas senhorias – diz ele – que as boas letras ou os bons argumentos podem remediar a situação, pois aqui eles não são escutados” (MACHIAVELLI, 1498-1500b, p. 443). E não tentem, continua no mesmo tom, lembrar-lhes os feitos do passado e a fidelidade da cidade

ao reino de Luiz XII, “tudo isso é supérfluo”. O que se pode então fazer? Maquiavel não tinha os meios materiais para atuar, mas ele podia fazer o que será sua grande arte: tentar compreender o que ocorria para além das aparências e aconselhar a seus governantes a agir levando em conta os dados evidentes dos problemas. O primeiro passo é se colocar na pele dos franceses e tentar entender como eles raciocinavam: “Essa gente apresenta as coisas de forma totalmente diferente e as veem com olhos diversos dos nossos que estamos aqui”. (MACHIAVELLI, 1498-1500b, p. 443). Isso se deve talvez ao fato de que os franceses não são idênticos aos italianos e tiveram uma outra história, mas não é esse ponto de vista que interessa Maquiavel. Diante de uma situação concreta, ele procura encontrar seus aspectos dominantes, para em seguida raciocinar sobre seus efeitos. Pouco lhe interessa falar da natureza dos franceses em abstrato, embora ele fosse tentado por essa maneira de analisar os atores políticos, como sublinhou Chabod (1982, p. 285). Nesse caso, no entanto, parece-nos que não é a natureza dos atores que constitui o alvo de Maquiavel mas sua posição com relação aos acontecimentos.

Isso fica mais claro, quando ele explicita o ponto de partida dos juízos que seus interlocutores imitem: “cegos como estão por sua potência e o ganho imediato, não estimando senão aqueles que possuem armas ou podem pagá-las” (MACHIAVELLI, 1498-1500b, p. 443). A força não é aqui um operador do analista político, que procura discernir os elementos centrais de um acontecimento. Ela é, de um lado, um dado objetivo, pois não se podia ignorar a realidade dos exércitos de Luiz XII. Mas, por outro lado, ela é o fato que comanda a opinião que os atores têm, no caso os franceses, de sua própria situação. Ciente de sua potência, eles acreditam poder entender a realidade circundante a partir da consideração de sua vantagem material. O cálculo das forças em presença no cenário político tem, portanto, um efeito multiplicador que os diversos atores não podem desprezar. Do lado dos que a detém, ele é um fator objetivo de sua possibilidade de ação, o que Maquiavel sempre considerou como algo positivo, como mostrará mais tarde n’*O príncipe*, quando fará a crítica dos profetas desarmados. Do lado dos que se opõem à potência alheia ele é uma ameaça e também a fonte do julgamento de seus adversários. Por isso Maquiavel chama a atenção dos senhores de Florença: “Essas duas qualidades fazem

grande mal a vossas senhorias, pois segundo eles vós não possuístes alguma delas: nem exércitos próprios e nem recursos [...]” (MACHIAVELLI, 1498-1500b, p. 443).

A força produz, portanto, um duplo efeito no campo da política. Ela é o fator objetivo que divide os atores e faz pender a balança para um lado ou para o outro do campo de disputas que é a cena internacional. Nesse sentido, sua posse é um bem desejável e um elemento essencial para o pensador que se ocupa com a política. Sua dimensão objetiva faz, no entanto, com que ela interfira não somente no terreno das guerras, mas também naquele da produção da imagem e do juízo. Os franceses estavam conscientes de que eram mais fortes que os florentinos e dessa constatação passavam para um plano diferente de julgamento quando forjavam uma ideia global não apenas daqueles com que discutiam e dos quais tentavam obter vantagens, mas de si próprios. O fato objetivo das armas era também a mola dos juízos a respeito dos outros e o ponto de partida de constituição da autoimagem. Nessa passagem para o plano do imaginário, a força pode se converter numa fonte de ilusões que, longe de reforçar o poder dos que a detém pode contribuir para destruir seu poder. Nas semanas seguintes, Maquiavel se dedicou a procurar entender o comportamento dos franceses e a maneira como pensavam o mundo que os circundava e maneira como isso afetava Florença.

A correspondência com a *Signoria* é por vezes repetitiva e cheia de reclamações quanto à inatividade dos governantes e aos perigos que com isso eles incorriam. Maquiavel pensa que esse é o ofício do representante: relatar de forma minuciosa o que vê e emitir julgamentos, pois, diz ele “é que preferimos escrevendo e errando trazer prejuízos para nós do que deixando de escrever e errando faltar com a cidade” (MACHIAVELLI, 1498-1500b, p. 454). Observando os efeitos da inoperância de seus senhores, ele se dá conta de que na cena internacional não são apenas as relações bilaterais que são afetadas, mas a posição global da cidade no cenário europeu, pois, “o descontentamento de sua Majestade cresceu tanto que deu ânimo a todos vossos inimigos para sugerirem ao Rei medidas contrárias às necessidades e utilidade de vossa Senhoria” (MACHIAVELLI, 1498-1500b, p. 450). A inação se revela uma forma desastrosa de ação, que pode levar Florença a se ver obrigada “a guardar e defender as coisas possuídas

e a própria liberdade, mais do que pensar em reaver as coisas perdidas” (MACHIAVELLI, 1498-1500b, p. 451). A velha tendência florentina de tentar resolver seus problemas ganhando tempo, no plano internacional se mostrava de grande periculosidade (GILBERT, 1970, p. 37).

No mês de setembro, Maquiavel continuou sozinho sua missão depois que Della Casa foi para Paris. Em sua correspondência, fica claro que as condições para a realização de suas tarefas eram consideradas por ele como inadequadas, mas isso não o impedia de continuar a fazer suas observações e a transmiti-las para a *Signoria*. A demora dos florentinos em reagir aos perigos de sua posição timorata os expunha não apenas à ambição de seus vizinhos, mas também enfraquecia sua imagem e faziam da cidade uma presa fácil para a calúnia (MACHIAVELLI, 1498-1500b, p. 488). Se a força era o elemento central da assimetria entre Florença e a França e determinava o comportamento de ambos no cenário europeu, ela não se concentrava apenas no aspecto material. Incapaz de sustentar um exército, Maquiavel aprendeu que ela era também incapaz de sustentar sua imagem.

Quando Maquiavel escreve para a *Signoria* em 21 de novembro de 1500 sua missão está quase no fim, mas suas preocupações em nada diminuíram. Consciente das atividades do papa Alexandre VI na Itália e de suas ambições territoriais, ele se permite até mesmo a mostrar ao Cardeal de Rouen em que medida esses movimentos de conquista eram desfavoráveis à própria monarquia francesa e a seus interesses. Maquiavel mostra uma desenvoltura que lhe faltava em sua primeira missão, mas é sempre enquanto funcionário de Florença e não como pensador político que ele fala. Preocupado com o destino de sua pátria e com que poderia acontecer se ficasse sem o apoio da França ele diz: “Sua Majestade deveria observar e seguir o exemplo daqueles que nos tempos antigos quiseram assegurar a posse de províncias estrangeiras: abaxar os potentes, agradar aos súditos, manter os amigos e se guardar dos falsos que pretendem ter a mesma autoridade nesses lugares que ele” (MACHIAVELLI, 1498-1500b, p. 529).

Chabod (1982, p. 286) e outros intérpretes já observaram a linha direta que une esse tipo de observação a alguns capítulos d’*O príncipe* nos quais a figura de Luiz XII é analisada. Ao apontar para os passos que o Rei deveria seguir para garantir a posse de suas conquistas na Itália, Maquiavel já mostra o tipo de análise que o tornaria célebre em sua época como

analista político. Quando chega a Florença em 14 de janeiro de 1501, ele não pensa, no entanto, em escrever um livro. Mergulhado na vida de sua cidade na qualidade de funcionário, terá um cotidiano intenso que mais tarde ele vai pensar como um dos eixos de sua compreensão da política. A diplomacia não foi, no entanto, apenas um meio para experiências ela foi o coração de uma vida dedicada ao serviço público. Por meio dela ele pode ter a experiência de seu tempo e da natureza dos homens. Sua grande arte foi ter transformado essa frequência na matéria de base de uma obra que iria revolucionar o pensamento político ocidental.

REFERÊNCIAS

ADVERSE, H. *Maquiavel: política e retórica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

BLACK, R. Machiavelli in the chancery. In: NAJEMY, John. *The Cambridge companion to Machiavelli*. Cambridge: Cambridge University press, 2010. p. 31-47.

_____. Machiavelli, servant of the Florentine republic. In: BOCK, G.; SKINNER, Q. ; VIROLI, M. (Org.). *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 71-99.

CHABOD, F. *Scritti su Machiavelli*. Torino: Einaudi, 1982.

DOTTI, U. *La Révolution Machiavel*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2006.

FUBINI, R. *Italia quattrocentesca*. Milano: Franco Angeli, 2007.

GILBERT, F. *Machiavelli e Guicciardini*. Torino: Einaudi, 1970.

GUIDI, A. *Un segretario militante*. Bologna: Il Mulino, 2009.

MACHIAVELLI, N.. *Legazioni, commissarie, scritti di governo*. Tomo I. Legazione a Caterina Sforza (1498-1500). Roma: Salerno Editrice, 2002a.

_____. *Legazioni, commissarie, scritti di governo*. Tomo I. Prima Legazione in Francia (1498-1500). Roma: Salerno Editrice, 2002b.

_____. Il Principe. In: _____. *Opere*. Torino: Einaudi-Gallimard, 1997. V. 1.

MARCHAND, J.-J. *Premesse*. In: MACHIAVELLI, Niccolò. *Legazioni, Commissarie, Scritti di Governo*. Tomo I (1498-1500). Roma: Salerno Editore, 2002. p. IX-XXVI.

_____. (Org.). *Machiavelli senza i Medici (1498-1512)*. Atti del Convegno di Losana. Roma: Salerno Editrice, 2006.

_____. Machiavelli e Madona d'Imola: la narrazione dell'encontro diplomatico. In: *Machiavelli senza i Medici (1498-1512)*. Atti del Convegno di Losana. Roma: Salerno, 2006. p. 183-193.

MASCI, D. *La cancelleria della Repubblica fiorentina*. Firenze: Le Lettere, 1987.

MATTINGLY, G. *Renaissance diplomacy*. New York: Cosimo Classics, 2008.

RIDOLFI, R. Biografia de Nicolau Maquiavel. São Paulo: Musa, 1999.

TAFURO, A. *La formazione di Niccolò Machiavelli*. Napoli: Libreria Dant & Descartes, 2004.

3. MAQUIAVEL: O GOVERNO MISTO E A REPÚBLICA ROMANA¹

Flávia Roberta Benevenuto de Souza (UFAL)

Sabemos que a questão própria da reflexão política entre os antigos é a da “melhor forma de governo”, isto é, a melhor constituição. Também em Maquiavel esta questão é central. A primeira passagem de sua obra mais conhecida, *O príncipe*, já aponta as particularidades da abordagem deste assunto pelo autor: “todos os Estados, todos os domínios que tiveram e têm autoridade sobre os homens foram e são ou repúblicas ou principados” (MAQUIAVEL, 2004, p. 3). Esta afirmação dá o tom das especificidades introduzidas por Maquiavel. Tradicionalmente pensou-se em seis formas simples de governo, além da possibilidade de formas mistas. Deste modo, uma interpretação possível da questão das formas de governo implica pensar uma teoria introduzida pelo autor e enunciada logo no

¹ Este trabalho é resultado do pós-doutorado cursado em 2012 pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), sob supervisão do Prof. Dr. Sérgio Cardoso, com financiamento do CNPq. Agradeço ao Prof. Sérgio pelas preciosas contribuições, aos colegas do grupo de estudos de filosofia política da USP que me acolheram nesta instituição tornando meu trabalho mais prazeroso e, por fim, ao CNPq pela bolsa sem a qual este trabalho não seria possível.

começo de *O príncipe* e, ao mesmo tempo, esta outra teoria (originária de Platão) aceita pela tradição e que, por vezes, parece ser acolhida por Maquiavel. Sabemos, nesse sentido, que buscar uma possível teoria dos regimes no pensamento de Maquiavel implica muitas dificuldades.

A primeira coisa a que precisamos notar é que Maquiavel se dedica menos a pensar as formas de governo possíveis que a tratar aquelas que ele identifica ao longo da história ou presentes em seu tempo. Há em seus textos a recusa de uma determinação de uma “melhor forma de governo” que não tenha se mostrado capaz de se efetivar na história. Deste modo, podemos considerar que, ao investigar no pensamento do autor a melhor forma de governo, lidamos inevitavelmente com determinações impostas pela contingência, com entraves próprios das relações humanas e, como não poderia deixar de ser, com os dilemas que cercam aqueles que têm algum poder político. Não se trata, pois, de pensar uma melhor forma de governo no registro ideal, que ainda não tenha se apresentado na história, mas, ao invés disso, de partir justamente da efetividade histórica considerada pelo autor, para identificar nela a forma de governo que melhor se realizou. Para investigá-la e compreendê-la, partimos, então, daquilo que acreditamos constituir para Maquiavel o fundamento primeiro das formas de governo: a divisão do corpo político, ou ainda, da maneira pela qual ele pensa as relações estabelecidas entre os humores constitutivos do corpo político.

Tal como apresentadas pelo autor, as diferentes relações que estes humores podem estabelecer no interior de um determinado corpo político têm por consequência formas de governos (ou regimes políticos) distintas. Temos, então, a República e o Principado como formas de vida política decorrentes destas relações (nos termos do autor, como “efeitos” destas relações), assim como a Licença, que não assinala uma forma de governo propriamente dita, mas as consequências da corrupção da cidade. Referimos-nos às célebres proposições do capítulo IX de sua obra *O príncipe*, no qual Maquiavel (2004, p. 43) afirma que,

em todas as cidades, existem esses dois *humores* diversos que nascem da seguinte razão: o povo não quer ser comandado e oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo;

desses dois *humores* diferentes, nasce nas cidades um destes três efeitos: principados, liberdade ou licença².

Maquiavel apresenta o Principado como o primeiro efeito das relações estabelecidas entre grandes e povo. Trata-se daquele em que todos estão subjugados ao poder de um, o príncipe. O segundo efeito, a liberdade, é de modo geral apresentado como sinônimo de República, ou seja, aquele regime em que todos podem ser considerados livres. Ou seja, não se encontram subjugados ao poder de um ou poucos, mas submetidos às leis. Já o terceiro efeito, a Licença, caracteriza-se por ser uma estrutura peculiar, que porta como principal marca a corrupção, não se efetivando, assim, como uma forma de governo propriamente dita.

De fato, essa passagem do capítulo IX é de grande importância para se pensar a relação dos humores com a questão do governo misto. Em um primeiro momento ela expõe as dissensões próprias dos humores constitutivos do corpo político. Em seguida, aponta como efeitos dos humores o Principado, a República e a Licença. Nota-se que os dois primeiros efeitos já haviam sido apresentados, como vimos, na passagem que abre *O príncipe* e apresentados, na ocasião, como as formas de governo capazes de se efetivar na história³. Podemos pensar, partindo especialmente da segunda parte da afirmação supracitada, nas diferentes formas que o corpo político assume, em função das relações estabelecidas entre os *humores*, visto que essas relações parecem conduzir o corpo político a assumir a forma de um determinado regime. De fato, a distinção — e contradição — entre grandes e

2 MACHIAVELLI, N. *Il Principe*, IX, p. 143 (Edições Martins Fontes, p. 43). É interessante notar que a primeira parte da passagem é recorrente em outras obras do autor. Como vimos, ele afirma em *Il Principe*, IX, p. 143: “[...] in ogni città si truovono questi dua umori diversi: e nasce, da questo, che il popolo desidera non essere comandato né oppresso da’ grandi ed e’ grandi desiderano comandare e opprimere el popolo”.

Afirmações semelhantes aparecem também nos *Discorsi* I, 4, p. 209: “[...] in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo, e quello de’ grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro”.

E ainda nas *Istorie Fiorentine*, III, 1, p. 423: “Le gravi e naturali nimicizie che sono intra gli uomini popolari e i nobili, causate da il volere questi comandare e quegli non ubbidire, sono cagione di tutti i mali che nascono nelle città [...]”.

³ A questão da Licença implica um tema complexo relacionado à corrupção dos regimes. Neste trabalho nos propomos a pensar justamente seu contrário, ou seja, a melhor forma de governo possível. Neste sentido, não nos dedicaremos a investigar diretamente a Licença.

povo existe em todos os Estados⁴. Ela interfere no resultado final deste tão complicado cenário do poder político tal como o apresenta Maquiavel. As relações estabelecidas pelos *humores* no interior de um determinado corpo político produzem sua forma; fazem com que constituam-se como um dos efeitos sugeridos pelo autor, Principado, República ou Licença. Estas três formas, no entanto, têm diferentes possibilidades de duração e diferentes chances de alcançar a grandeza.

Tal como vimos, a Licença não se configura como uma forma de governo. Assim, restam-nos República e Principado e, seguindo os critérios apresentados por Maquiavel, precisamos considerar qual deles é capaz de durar mais tempo. Há uma vinculação entre as relações estabelecidas entre os *humores* no interior do corpo político e sua durabilidade. Como já vimos, independentemente da forma que assume (República ou Principado), o corpo político será marcado pelo conflito. As afirmações de Gabriel Pancera nos ajudam a compreender a questão. De acordo com ele,

pode-se dizer que os estados, em suas formas republicanas ou principescas, jamais serão capazes de desenraizar o conflito de seu interior, pois isso implicaria a negação do caráter político deste tipo de comunidade. Mas, nem por isso, o conflito é pernicioso. Ao contrário, o perigo vem das tentativas de negar a sua existência e de cristalizar a dinâmica a eles inerente, perigo este que está presente nas ideias de uma unidade definitiva e de um pleno equilíbrio que perpassava o modelo veneziano de república. (PANCERA, 2010, p. 11)

Para Maquiavel, no Principado o conflito é mediado pela figura do monarca enquanto na República é a lei (e as boas instituições capazes de garantir que ela seja observada) quem exerce este papel. Em ambos os casos é possível garantir a manutenção do corpo político. Mas, se a corrupção de uma dada forma é uma tendência, como sugere o autor, é melhor a forma capaz de conservar-se, de não se corromper, e de, consequentemente, preservar por mais tempo sua estrutura sã. Tal como afirma Pancera (2010, p. 11),

ao pensar-se em uma forma de governo, deve-se pensar em criar as condições para que se torne possível assegurar a existência do próprio estado ao longo do tempo. Nesse sentido, a forma republicana, mais

⁴ A palavra “estado” é usada por Maquiavel, porém em um sentido um pouco diverso do “Estado” moderno como, tal como nos referimos hoje. De modo geral, o termo é usado pelo autor para os estados regionais (que despontavam em seu tempo).

que a princesca, vai oferecer as melhores condições para que um estado garanta sua liberdade e preserve-se temporalmente.

Isto, para Maquiavel pode ser observado mais naqueles que se expandiram e buscaram a grandeza que nos que não se propuseram a fazê-lo. Trata-se de uma questão complexa e nos remete a pensar valores tais como honra e glória, muitas vezes associados à grandeza e, por vezes, à excelência do corpo político.

Antes de nos dedicarmos a estes que buscaram e alcançaram a grandeza, precisamos considerar que Principados e Repúblicas são terminações genéricas. E, sem dúvida, há muito que se investigar sobre as delimitações que o autor confere a esses termos, assim como sua compreensão relativa à melhor forma que efetivamente poderia ser assumida pela sua cidade, em seu tempo. Deste modo, se deixamos de lado uma possível teoria das formas de governo, realmente difícil de ser estudada a partir de Maquiavel, e passamos às preocupações do autor com as formas que se efetivaram na história, encontramos uma forma paradigmática. Por isso mesmo, nosso ponto de partida. Trata-se da República Romana. Mais que isso, se quisermos pensar a melhor forma de governo já efetivada na história, precisamos partir da República Romana em sua forma mista de governo. Ela constituiu-se como o exemplo histórico de maior êxito em suas pretensões de conservação e expansão. Atingiu a grandeza e conquistou a glória. Para o secretário, historiador, que se esquivava de modelos que nunca se concretizaram na história, Roma é um exemplo factível que não pode ser ignorado. Não somente por ser incomparável, mas porque o fato de ter-se feito factível viabiliza a possibilidade de efetividade dos seus feitos em outros momentos históricos. Resta-nos investigá-la.

Para Maquiavel, a República Romana se fez grande e duradoura por se constituir como uma forma mista de governo. Antes de investigá-la, porém, faz-se necessário precisar minimamente o que entendemos por governo misto. James M. Blythe nos ajuda a compreendê-lo. Ao tratar detalhadamente da questão dos governos mistos (retomando-a a partir dos gregos, concentrando-se efetivamente nos governos mistos da Idade Média

e concluindo sua análise por volta do século XVI),⁵ esse autor diz preferir “começar com uma definição suficientemente ampla [pois, de acordo com ele,] todas as variações podem ser abordadas como parte de um longo desenvolvimento de uma mesma ideia, e não como um fenômeno isolado” (BLYTHE, 2005, p. 32). Esta afirmação se relaciona à ideia desenvolvida ao longo de sua obra, *Le Gouvernement Idéal et la Constitution Mixte au Moyen Âge*, de que conceitos aristotélicos influenciaram todo o período considerado, que se inicia na Grécia Antiga, a partir de Homero,(BLYTHE, 2005, p. 21) e termina no século XVI, tendo Guicciardini como último autor analisado.⁶ Sem, no entanto, nos demorarmos mais nas circunstâncias que tendem a tornar demasiadamente complexa esta definição, sobre os governos mistos ele afirma o seguinte:

No seu sentido mais amplo, portanto, um governo misto é aquele no qual o poder é dividido em pelo menos dois de seus grupos, ou aquele onde existe uma combinação de duas ou mais formas simples de governo. A divisão ou combinação podem se realizar de maneira institucional ou pela integração dos processos que se estima caracterizar suas diferentes formas. Um exemplo do primeiro caso seria governar pelo rei e o parlamento; um exemplo do segundo, uma condição de caráter aristocrático ligada à propriedade, juntamente a uma seleção democrática pela tiragem à sorte. (BLYTHE, 2005, p. 32)

Embora a análise de Blythe não chegue a contemplar o pensamento de Maquiavel e sua forma de pensar o governo misto, esta definição nos ajuda a compreender o tratamento que Maquiavel dá à questão. Ele, de fato, ao tratar as formas clássicas de governo, acaba explicitando bem o que compreende ser a forma mista romana. Afirma

que todos esses modos são nocivos, tanto pela brevidade da vida que há nos três bons quanto pela malignidade que há nos três ruins. Assim, sempre que tiverem conhecimento desse defeito, aqueles que prudentemente ordenam 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,

⁵ Vale lembrar que ele finaliza a obra abordando a questão a partir de escritores como Savonarola, Maquiavel, Donato Giannotti e Guicciardini.

⁶ Vale lembrar que Blythe finaliza seu último capítulo com a seguinte conclusão: “Vemos assim que, desde que Políbio se tornou importante no discurso político italiano do século XVI, é Aristóteles, por intermédio direto da *Política* ou através dos aristotélicos medievais e dos humanistas cívicos, que permanece como força dominante” (BLYTHE, 2005, p. 450-451).

optimates e governo popular, um toma conta do outro. (MAQUIAVEL, 2007, p. 17)

Este misto de principado, optimates e governo popular descreve a República Romana e, ao tratar a questão nos *Discorsi*, Maquiavel não deixa dúvidas sobre considerá-la como a melhor forma de governo já efetivada historicamente.

A afirmação da forma mista como a melhor constituição não data da Roma República, sendo muito anterior a ela. Toda a tradição das formas de governo vê na constituição mista de Esparta uma grande fonte de inspiração. Maquiavel não é uma exceção. Ao apontar o governo misto como a melhor forma de governo ele afirma que

entre os que mais louvores merecem por semelhantes constituições, está Licurgo, que ordenou de tal modo suas leis em Esparta que, dando aos reis, aos optimates e ao povo suas devidas partes, criou um estado que durou mais de oitocentos anos, com supremo louvor para si e sossego para aquela cidade. (MAQUIAVEL, 2007, p. 17)

De fato a constituição da Lacedemônia é apontada por autores como Platão, Aristóteles, Políbio e Cícero como a melhor constituição, fazendo da fundação de Esparta um marco de toda esta tradição. O mais interessante quando pensamos a melhor fundação é que a fundação de Roma não se assemelha a ela. Nas palavras de Maquiavel (2007, p. 18),

embora Roma não tivesse um Licurgo que no princípio a ordenasse de tal modo que lhe permitisse viver 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.

Impossível não refletir sobre essa constatação do autor. Se Roma não teve um Licurgo que lhe imprimisse já na sua fundação os traços da melhor constituição, o acaso tomou o seu papel, ainda que produzindo sua constituição não de uma só vez, no seu início, mas ao longo do tempo. Os acontecimentos – efetivados mais pela *fortuna* que pela *virtù* de um grande

fundador – que conduziram Roma ao Governo Misto, são narrados por Maquiavel. De acordo com ele,

[...] ao constituírem imediatamente dois cônsules para ficarem no lugar dos reis, na verdade depuseram em Roma o nome, mas não o poder régio: de tal forma que, como só tivesse cônsules e senado, aquela república vinha a ser mescla de duas qualidades das três acima citadas, ou seja, principado e optimates. (MAQUIAVEL, 2007, p. 18-19)

O misto, deste modo, era até então uma mistura de duas formas, tal como o misto proposto por Platão e também por Aristóteles. Embora mistos muito distintos, diferenciavam-se da constituição de Ligurgo em um dos seus pontos principais, haja vista que a constituição da Lacedemônia misturava três formas.

Voltando a Roma, sua estrutura possibilitou inicialmente este governo misto constituído pelo governo régio, ocupado pelos seus dois cônsules, e pelos optimates, ocupado pela aristocracia. Seguindo a argumentação do autor,

faltava-lhe apenas dar lugar ao governo popular: motivo por que, tornando-se a nobreza romana insolente pelas razões que abaixo se descreverão, o povo sublevou-se contra ela; e assim, para não perder tudo, ela foi obrigada a conceder ao povo a sua parte, e por, outro lado, o senado e os cônsules ficaram com tanta autoridade que puderam manter suas respectivas posições naquela república. (MAQUIAVEL, 2007, p. 19)

Este lugar que faltava ao povo foi obtido, mas não antes de muitos tumultos. Maquiavel se refere a eles a partir da *História de Roma* de Tito Lívio, em que podemos encontrar o cenário que acabou por conceder ao povo seu lugar no governo de Roma (LIVY, 1998, p. 31-42). Teria sido este cenário tumultuado responsável pela criação de um espaço popular no seio do governo romano. Maquiavel aponta justamente o resultado positivo dos tumultos vividos pelos romanos até a criação dos tribunos da plebe. Se retomamos a questão dos humores, essencial para a compreensão desta maneira tão peculiar de pensar os tumultos e suas consequências, podemos perceber que foram as dissensões entre os grandes e o povo que geraram os tumultos. Porém, o resultado dos tumultos foi justamente a criação dos

tribunos da plebe, que conferiram mais estabilidade a Roma. Nas palavras de Maquiavel, “e assim se criaram os tribunos da plebe, tornando-se mais estável o estado daquela república, visto que as três formas de governo tinham sua parte” (MAQUIAVEL, 2007, p. 19).

Deste modo, os resultados de tais tumultos não foram a violência ou a deterioração do corpo político, mas implicaram antes em liberdade. Maquiavel percebe que os tumultos não são necessariamente negativos do ponto de vista político. Podem ser eventualmente necessários para a produção, como aconteceu em Roma, daquilo que é mais valioso a um povo: a liberdade. A sequência dos argumentos de Maquiavel evidenciam os resultados da criação dos tribunos da plebe e a modificação da estrutura do governo misto romano.

E foi-lhe tão agradável a fortuna que, embora se passasse do governo dos reis e dos optimates ao povo, por aquelas mesmas fases e pelas mesmas razões acima narradas, nunca se privou de autoridade o governo régio para dá-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, como nos dois próximos capítulos profusamente se demonstrará. (MAQUIAVEL, 2007, p. 19). Perfeita aqui, se pensamos a origem latina da palavra, significa acabada, terminada. Os tribunos da plebe, neste sentido, completaram o misto romano fazendo de Roma uma República acabada, perfeita.

Os capítulos subsequentes, intitulados, respectivamente, ‘*Que acontecimentos levaram à criação dos tribunos da plebe em Roma, o que tornou a república mais perfeita*’, e, ‘*A desunião entre a plebe e o senado tornou livre e poderosa a república romana*’ (MAQUIAVEL, 2007), de fato, contribuem significativamente para a compreensão da relação entre as dissensões entre povo e grandes e a criação de instituições que promoveram a liberdade dos cidadãos e a grandeza da República. No primeiro deles, Maquiavel descreve o respeito dos nobres pelo poder dos Tarquínios que, segundo o autor, foi suficiente para conter a soberba dos nobres em relação à plebe. Mas, uma vez expulsos os Tarquínios, não mantiveram este comportamento. E, neste caso, foi necessária a criação de leis que desempenhassem o

papel antes desempenhado pelos Tarquínios, ou seja, evitar a soberba dos nobres⁷. Segundo afirma Maquiavel: (2007, p. 21),

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 a segurança da plebe; e [os tribunos] ordenaram tanta preeminência e reputação que a partir de então puderam ser sempre intermediários entre a plebe e o senado, obviando à insolência dos nobres.

O segundo capítulo apontado tem por objeto principal o tema dos tumultos. Maquiavel inicia o capítulo afirmando escrevê-lo “contra 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 suprimido a esses defeitos, ela teria sido inferior a qualquer república” (MAQUIAVEL, 2007, p. 21). Maquiavel, ao analisar “as opiniões de muitos”, inicia a apresentação de sua perspectiva a partir dos pontos convergentes ou, pelo menos, daquilo que não discorda integralmente. Parte, assim, da conclusão da boa *fortuna* e *virtù* militar romanas. Porém, mesmo por via deles, opõe-se ao argumento geral. Segundo ele, “não se pode negar que a fortuna e a milícia foram razões do império romano, mas também me parece – continua – que quem diz tais coisas não se apercebe de que onde há boa milícia é preciso que haja boa ordem, e raras são as vezes em que deixa de haver boa fortuna” (MAQUIAVEL, 2007, p. 21). Deste modo, mesmo concordando que a fortuna teve um papel fundamental para a consolidação da constituição da República Romana, tal como já havia explicitado anteriormente, Maquiavel parece considerar as limitações de seu papel e apontar os demais fatores que contribuíram para tal resultado. Ora, se Roma fosse mesmo tão tumultuada não teria sido capaz de organizar uma milícia tão eficaz e capaz de expandi-la de modo tão significativo.

⁷ Nas palavras de Maquiavel, “quando os Tarquínios foram depostos, parecia haver em Roma enorme união 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, 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. [...] E, quando uma coisa funciona por si mesma, sem leis, não há necessidade de lei; mas, quando falta o bom costume, a lei logo se faz necessária. Assim, faltando os Tarquínios, que com o medo refreavam a nobreza, foi preciso pensar numa nova ordenação que produzisse o mesmo efeito produzido pelos Tarquínios em vida” (2007, p. 20-21).

Na sequência da argumentação do autor o par conceitual da fortuna se faz evidente. De acordo com ele, “não se pode chamar de não ordenada uma república dessas, onde há tantos exemplos de *virtù* [...]” (MAQUIAVEL, 2007, p. 22). Há, no entanto, uma explicação para esses exemplos de *virtù*, que Maquiavel expõe na sequência: “[...] os bons exemplos nascem da boa educação; a boa educação, das boas leis; e as boas leis, dos tumultos que muitos condenam sem ponderar [...]” (MAQUIAVEL, 2007, p. 22). Esta conclusão distancia o autor do pensamento da tradição. Seus contemporâneos, de modo geral, tendiam a perceber Roma pelo que nela havia de harmônico. Maquiavel, ao contrário, parece ver justamente nos seus tumultos uma possibilidade de produzir exemplos de *virtù*.

Não podemos pensar, porém, que Maquiavel seja um defensor dos tumultos. Ele parece antes ponderar os efeitos dos mesmos e apontar seus resultados, ao invés de condená-los previamente.

[...] durante mais de trezentos anos os tumultos em Roma raras vezes redundaram em exílio e raríssimas vezes em sangue. Portanto, não se pode dizer que tais tumultos sejam nocivos, nem que tal república fosse dividida, se em tanto tempo, em que 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, 2007, p. 22)

Quantos corpos políticos menos tumultuários não tiveram resultados muito mais violentos? Esta parece ser a ponderação que o autor faz diante de tais resultados. A crítica a seus contemporâneos parece vir justamente do fato de condenarem os tumultos antes de analisar suas consequências. Em suas palavras, “[...] 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, 2007, p. 22).

Ao final do capítulo Maquiavel apresenta sua conclusão sobre o assunto. Ele resume os argumentos apresentados anteriormente afirmando-os de forma ainda mais definitiva. Por fim, além de apontar os tumultos como a causa da criação dos tribunos da plebe, acrescenta que tais tribunos puderam preservar a liberdade da cidade.

Portanto, deve-se censurar o governo romano com mais comedimento; e considerar que tantos bons efeitos oriundos daquela república só podiam ser causados por ótimas razões. E, se os tumultos foram razão para a criação dos tribunos, merecem sumos louvores; porque, além de concederem a parte que cabia ao povo na administração, tais tribunos foram constituídos para guardar a liberdade romana [...]. (MAQUIAVEL, 2007, p. 23)

Os tumultos foram inevitáveis. No entanto, culminaram na criação dos tribunos da plebe. Estes, por sua vez, foram capazes de engendrar e guardar a liberdade em Roma. E, foi exatamente por isso que ela se constituiu, para Maquiavel, como uma república perfeita.

Podemos dizer que a República Romana não só se constituiu como o seu grande exemplo, mas também se tornou sua principal fonte de inspiração. E, da forma como foi se modificando e se completando ao longo do tempo, ou seja, devido ao modo imperfeito pelo qual se fez perfeita, tornou-se ainda uma fonte de esperança no que concerne a Florença. As esperanças de Maquiavel se renovam em relação a Florença porque Roma não foi fundada sob a forma de uma República Mista. Foi, ao longo do tempo se aprimorando, até se constituir perfeita. O trabalho de Bignotto nos oferece uma reflexão conclusiva sobre a questão. De acordo com suas afirmações, em primeiro lugar, aprendemos que a liberdade pode existir em “germe” em qualquer forma constitucional: a monarquia romana é uma demonstração. Em segundo lugar, aprendemos que Roma deve ser considerada modelo não porque tenha tido uma fundação perfeita, mas, ao contrário, porque foi capaz de operar transformações que sabemos extremamente difíceis de serem levadas a bom termo (BIGNOTTO, 1991, p. 82).

Roma parece-nos não só ter sido capaz de preservar sua liberdade por muito tempo, mas de conquistar a grandeza. Para Maquiavel, parece não haver exemplo histórico mais significativo. Roma fez-se incomparável. Assim, a escolha desta forma de governo não se dá especificamente pela liberdade que lhe é própria, mas pela grandeza e durabilidade que este corpo político conseguiu alcançar. O interesse de Maquiavel estaria, acima de tudo, na sua grandeza e durabilidade. Se seu objetivo principal era encontrar meios de elevar sua Florença a um corpo político forte e unificado.

Este, como sabemos, aparece em sua forma mais esplendorosa justamente na República Romana. E, conseqüentemente, põe em destaque a situação difícil em que Florença se encontrava. A conclusão de Pancera ilustra.

É a Roma do período republicano que, no final das contas, vai encarnar o modelo maquiaveliano de estado por excelência. Nela veremos refletida a imagem negativa da república florentina, a qual deixou de reivindicar para si a responsabilidade pela construção das condições necessárias para a consolidação de sua liberdade. (PANCERA, 2010, p. 13)

Assim, investigar Roma torna-se para ele um imperativo. O desdobramento dessa análise se constitui pela investigação da liberdade na qual repousa a maior expressão de grandeza e durabilidade em um governo ao longo da história.

A investigação ou mesmo a imitação da República Romana não era uma novidade introduzida por Maquiavel. Tal como é sabido, a maior parte de seus contemporâneos o fez. Entretanto, se Roma se constituía para muitos como um modelo, nem sempre as compreensões da estrutura de seu corpo político se alinham. E, talvez, seja justamente neste o ponto que Maquiavel mais se afaste de seus contemporâneos. Ele vê a liberdade que esta República alcançou como fruto de suas boas instituições, que, por sua vez, desempenhavam o papel de abrigar as tensões próprias dos *humores* que constituem o corpo político. Dizendo de outro modo: Maquiavel não pressupõe a possibilidade da harmonia política em seu estado absoluto. Ao invés disso, percebe o corpo político como cindido e pensa que esta cisão, para ele definitiva, se deve à incompatibilidade dos desejos do povo e dos grandes, apontados como os dois *humores* que constituem o corpo político (Cf. MACHIAVELLI, 1997, p. 143)⁸.

Por tudo isso, acreditamos que não se trata de uma mera constatação do governo misto como melhor forma de governo. Sabemos que a tradição do pensamento político concebe esta forma como a melhor e acreditamos que Maquiavel investiga a questão se valendo das perspectivas tradicionais, porém inovando-as. No caso da forma de governo misto ele parte do pensamento de Políbio e, embora se valha deste lugar comum

⁸ [...] *in ogni città si truovono questi dua umori diversi: e nasce, da questo, che il popolo desidera non essere comandato né oppresso da' grandi ed e' grandi desiderano comandare e opprimere el popolo.* (MACHIAVELLI, *Il Principe*, IX, p. 143).

do pensamento político de seu tempo, rompe com a tradição polibiana, não somente porque nega a vivacidade das Repúblicas para permanecer indefinidamente em seus ciclos (MAQUIAVEL, 2007), mas também porque não compreende o corpo político como harmônico.

Durabilidade e grandeza, já sinais de um bom governo ou do melhor regime para os antigos, parecem se constituir como os principais critérios da análise feita por Maquiavel. O autor os toma de forma radical. Para ele, Esparta e Roma souberam se constituir com corpo políticos duráveis. Diferem-se, no entanto, no que diz respeito à grandeza. Mesmo aqueles, dentre seus contemporâneos, que viam Roma como um modelo a ser seguido, e não eram poucos que a percebiam assim, procuravam vislumbrar em Roma seus momentos de harmonia e a reconhecê-la como uma República harmônica. Maquiavel parece ser o único a se interessar pelas suas dissensões. Não porque fossem boas em si mesmas, mas porque caracterizavam a República Romana e, ao invés de degenerá-la, levaram-na a alcançar sua liberdade. Liberdade que fez desta República um corpo político são, capaz de durar e, especialmente, de alcançar a grandeza.

O melhor regime, para Maquiavel, assim como para seus contemporâneos caracteriza-se como forma mista. Porém, ao invés de admirar Esparta, Maquiavel espelha-se em Roma. Misto assegurado pelas funções dos cônsules, optimates e tribunos da plebe, mais que durável, alcançou a grandeza. Diferentemente do modelo fechado de Esparta, pôde engrandecer. Ao invés do misto de duas partes da cidade, soube dar algum poder ao povo. Para Maquiavel, assim como para os antigos, isto se deve à sua constituição. Sua forma mista possibilitou a manutenção de um poder que se fez cada vez maior. E, quando povo, pela via dos tribunos da plebe, completou definitivamente este misto (dando poder de veto ao povo), o que de fato não se efetivou sem inúmeros tumultos, pôde ainda fazer-se e manter-se livre. Para Maquiavel, essa República, capaz de edificar sua própria constituição ao longo do tempo, edificando a partir dela resultados tão contundentes, haveria de ser o exemplo mais significativo para Florença.

REFERÊNCIAS

- ADVERSE, H. (Org.). *Maquiavel: diálogo sobre a nossa língua e discurso sobre as formas de governo de Florença*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- ARANOVICH, Patrícia Fontoura. *História e Política em Maquiavel*. São Paulo: Discurso, 2007.
- ARISTOTLE. *The complete works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. Edited by J. Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- BIGNOTTO, N. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.
- BIGNOTTO, Newton. *Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- BLYTHE, J. M. *Le gouvernement idéal et la Constitution Mixte au Moyen Âge*. Traduction par Jacques Ménard. Fribourg, Suisse : Academic Press Fribourg ; Paris: Edition du Cerf Paris, 2005.
- CARDOSO, Sérgio. (org) *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- CARDOSO, Sérgio. Que República? Notas sobre a tradição do governo “misto”. In: BIGNOTTO, Newton (Org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- CÍCERO, M. C. *Da república*. Tradução de Angélica Chiapela. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Dos deveres*. Tradução de Amador Cisneiros. São Paulo: Atena, 1954.
- FARAKLAS, Georges. *Machiavel: Le Pouvoir du Prince*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- FINK, Z.S. *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery a Pattern of Thought in Seventeenth-Century England*. Wordsworth: Wordsworth University Press, 1962.
- GAILLE-NIKODIMOV, Marie. *Conflit Civil et Liberté: la politique machiavé-lienne entre histoire et médecine*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2004.
- GIANNOTTI, D. *Opere politiche e letterarie di Donato Giannotti*. [Charleston, Souyh Carolina, USA]: Nabu Press's Photocopy Edition, 2010.
- GUICCIARDINI, F. *Opere*. Milano: Riccardo Ricciardi, 1953.
- LEFORT, Claude. *Le Travail de l'oeuvre: Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.
- LIVY. T. *The rise of Rome*. Oxford: Oxford University Press, 1998. 5v. (Oxford World's Classics).

MANENT, Pierre. *Naissances de la Politique Moderne*: Machiavel, Hobbes, Rousseau. Paris: Gallimard, 2007.

MACHIAVELLI. *Discorsi*. In: MACHIAVELLI, *Opere*. Torino: Einaudi-Gallimard, 1997. v. 1.

_____. *Il Principe*. In: MACHIAVELLI, *Opere*. Torino: Einaudi-Gallimard, 1997. v. 1.

_____. *Dell'Arte della Guerra*. In: MACHIAVELLI, *Opere*. Torino: Einaudi-Gallimard, 1997. v. 1.

_____. *Istorie Florentine*. In: MACHIAVELLI, *Opere*. Torino: Einaudi-Gallimard, 1997. v. 3.

MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. Tradução de Maria Julia Goldwasser. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *A arte da guerra*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

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

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

NICOLET, Claude. *Le métier de citoyen dans la rome républicaine*. Paris: Gallimard, 1976.

PANCERA, C. G. K. *Maquiavel entre Repúblicas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

POCOCK, J.G. A. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

SFEZ, Gérald; SENELLART, Michel. *L'Enjeu Machiavel*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

TARANTO, Domenico. *Le Virtù della Politica*: Civismo tra Machiavelli e gli Antichi. Napoli: Bibliopolis, 2003.

4. MAQUIAVEL E O ESTADO

Rafael Salatini (Unesp-Marília)

Nicolau Maquiavel (1469-1527) é o primeiro teórico do Estado moderno, não apenas por ter sido o teórico que consolidou o emprego do termo *lo stato* (que utiliza ainda com letra inicial minúscula e com sentido cambiante) para designar tal instituição, mas, sobretudo, por ter sido o primeiro pensador político moderno que refletiu essencialmente sobre a instituição estatal, especialmente em *O príncipe* (escrito em 1513 e publicado em 1531), e não sobre as demais instituições políticas tipicamente medievais que ainda existiam em sua época e que deixariam de existir nos séculos seguintes, como os impérios (de natureza supraestatal), sobre o qual ainda escrevera essencialmente Marsílio de Pádua, e as cidades independentes (de natureza infraestatal), sobre as quais ainda escreveram essencialmente os autores do chamado humanismo cívico e acerca das quais ainda escreveria Maquiavel, especialmente sobre Florença, nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (escritos entre 1513 e 1517 e publicados em 1531) e na *História de Florença* (escritas entre 1520 e 1525 e publicadas

em 1532), entre outros textos menores, como o *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices* [Discurso das coisas florentinas depois da morte do jovem Lorenzo de Médici] (1519). Especialmente em *O príncipe*, quando Maquiavel iniciava o capítulo I afirmando que “todos os estados, todos os domínios que tiveram e têm império sobre os homens foram e são ou repúblicas, ou principados”, estava conscientemente iniciando uma reflexão nova sobre uma instituição política nova, desconhecida tanto dos antigos quanto dos medievais, e, portanto, essencialmente ainda não teorizada. Em outras palavras, podemos dizer, indubitavelmente, que estava inaugurando a teoria do Estado moderna, que seguiria um longo caminho (de Maquiavel até os teóricos contemporâneos).

Primeiramente, podemos dizer que a teoria do Estado maquiaveliana é *historicista*, ou seja, baseada na reconstrução e análise de fatos históricos, antigos e modernos, e não *racionalista*, baseada numa reconstrução lógica, como o seria as teorias contratualistas de forma geral, de Hobbes a Kant. Para compreender a natureza historicista de sua teoria, basta recorrer às inúmeras citações onde Maquiavel afirma de onde retira o material para suas reflexões, como este trecho extraído do preâmbulo do livro I dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, que conclui um longo elogio da imitação da antiguidade:

“Desejando, pois, afastar os homens desse erro, julguei necessário escrever, acerca de todos os livros de Tito Lívio que não nos foram tolhidos pelos malefícios dos tempos, 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 deles mais facilmente a utilidade pela qual se deve procurar o conhecimento das histórias”.

Em todos seus textos políticos, Maquiavel procede a uma forma de desenvolvimento teórico fundamentado na história, especialmente a história prudencial, buscando nos grandes exemplos antigos (em especial romanos) e modernos, modelos para a imitação. Maquiavel procura nas grandes ações de homens como Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu, grandes personagens da história antiga, ou César Bórgia, famoso *condottiere* de sua época, modelos a serem seguidos pelos príncipes modernos, assim como procura na história de grandes nações, especialmente a Roma antiga, o mo-

delo a ser imitado pelos Estados modernos. Por esse motivo, a maior parte das páginas de seus escritos políticos é dedicada à descrição de fatos históricos grandiosos, como a expansão do império romano e as disputas políticas entre as cidades livres italianas renascentistas, que analisa friamente com o fim de compreender a lógica da política, que, segundo se depreende de seus escritos políticos, pode ser resumida no entendimento sobre como se conquistam e se mantêm (exemplos positivos) e também como se perdem os Estados (exemplos negativos).

Contudo, embora sua teoria do Estado seja historicista, Maquiavel não possui nenhum interesse pelas histórias ideais, utópicas ou ucrônicas, de inspiração platônica que pululavam no Renascimento, a exemplo das obras de More ou Bacon (ou, mais tardiamente, Campanella), preocupando-se em desenvolver uma teoria *realista* do Estado, e não *idealista*, como se pode notar neste de grande importância metodológica (retirado do capítulo XV de *O príncipe*):

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

Enquanto uma teoria idealista do Estado procura descrever o Estado deontologicamente, ou seja, explicar como o Estado deveria ser, com o objetivo de produzir a imagem de um Estado perfeito (como a Atlântida platônica ou a Utopia moreana, para citarmos dois modelos insuperáveis), uma teoria realista procura descrever o Estado em termos ontológicos, ou, em outras palavras, explicar como o Estado é, de fato, com o objetivo de produzir o conhecimento prático necessário para a constituição de um Estado, em termos reais, bem ordenado e estável. Embora muito se tenha afirmado a respeito da originalidade do realismo político maquiaveliano, a verdade é que Maquiavel encontrara sua inspiração realista nos historiadores romanos como Tácito e Tito Lívio, que descreveram a história da

expansão do império romano de forma bastante crua, enfatizando mais as artimanhas militares que as fórmulas ideais.

Outro fundamento para o realismo maquiaveliano se encontra na sua descrição negativa da natureza humana (antropologia pessimista), segundo a qual os homens são maus por natureza, e se aproximam mais dos animais (Maquiavel cita o leão e a raposa no capítulo XVIII de *O príncipe*) que dos deuses, segundo o modelo do *more færarum* de Lucrécio e do *bestiarum modo vagabantur* de Cícero (que seguirá até o *homo homini lupus* de Hobbes). A concepção negativa da natureza humana serve de contraposição a uma concepção positiva (antropologia otimista), segundo a qual os homens são bons por natureza, e imitam na terra os deuses, presente do ζῷον πολιτικὸν [animal político] de Aristóteles até o *bon sauvage* [bom selvagem] de Rousseau. Contra essa concepção herdada de Aristóteles, Maquiavel se insurge inúmeras vezes, em seus escritos políticos, asseverando que “geralmente se pode afirmar o seguinte acerca dos homens: que são ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos, são ávidos por ganhos e, enquanto lhes fizeres bem, pertencem inteiramente a ti, te oferecem o sangue, o patrimônio, a vida e os filhos, como eu disse acima, desde que a carência esteja distante; mas, quando precisas deles, revoltam-se” (*O príncipe*, XVII).

Seria necessário igualmente averiguar se a teoria do Estado de Maquiavel consiste numa *teoria coercitiva*, baseada na força, ou numa *teoria legalista*, baseada nas leis. Não é difícil demonstrar a preferência maquiaveliana por uma teoria coercitiva, como se pode ler neste trecho de *O príncipe*:

“Dissemos acima como é necessário a um príncipe ter bons fundamentos; caso contrário, necessariamente se arruinará. Os principais fundamentos de todos os estados, tanto dos novos como dos velhos ou dos mistos, são boas leis e as boas armas. Como não se podem ter boas leis onde não há boas armas, e onde há boas armas costumam ser boas as leis, deixarei de refletir sobre as leis e falarei das armas” (XII).

Maquiavel afirma categoricamente que um Estado pode se fundar nas leis ou na força, concluindo, entretanto, que o fundamento coercitivo é mais importante que o fundamento legal, uma vez que o próprio funda-

mento legal não pode funcionar sem o fundamento coercitivo, redundando, portanto, num único fundamento para todos os Estados: a força (que se traduz nas armas). A dimensão coercitiva da teoria do Estado maquiaveliano é tão importante que uma parte significativa de seus escritos políticos é dedicada estritamente ao estudo da arte da guerra, a começar pelo tratado *A arte da guerra* (escrita entre 1519 e 1520 e publicada em 1521), o qual, embora possuísse o claro defeito de dar mais importância à cavalaria que à artilharia numa época em que a disseminação do uso da pólvora exigia o inverso, foi importantíssimo para o resgate desse velho tema político da antiguidade, que Maquiavel conheceu a partir especialmente do estudo dos textos gregos (lidos em latim) de Xenofonte e Políbio e dos textos romanos de Tito Lívio e Vegécio.

O núcleo do pensamento estratégico maquiaveliano, que se repete em praticamente todos os seus escritos políticos, tanto os grandes quanto os pequenos, pode ser observado neste trecho de *O príncipe*: “Digo, portanto, que as armas com que um príncipe defende seu estado ou são próprias, ou são mercenárias, ou auxiliares, ou mistas” (XII). Falando sinteticamente, para Maquiavel, os exércitos mercenários (que seriam comparados por Erasmo e More a ladrões) são péssimos, os auxiliares são ruins, os mistos são em parte ruins em parte bons, e apenas os próprios (dos quais dispunha César Bórgia) são de fato inteiramente bons. Um tema importante que pode ser lembrado, ainda que rapidamente, aqui é a distinção categórica que Maquiavel faz, em vários de seus escritos políticos, entre Estado e Igreja, o primeiro fundado na força e o segundo fundando na moral (especialmente a moral cristã), tratados em várias passagens de *O príncipe* – como o capítulo III, onde se afirma que, “dizendo-me o cardeal de Ruão que os italianos não entendiam de guerra, respondi-lhe que os franceses não entendiam de estado porque, se entendessem, não teriam permitido que a Igreja alcançasse tanta grandeza”, e o capítulo XI, que trata dos “principados eclesiásticos” – e dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (como o capítulo 12 do livro I).

Outra distinção que podemos fazer é entre as teorias do Estado *teleológicas*, que entendem o Estado como um fim, e teorias que são *instrumentais*, que entendem o Estado como um meio, um instrumento para

outro fim. A interpretação da teoria maquiaveliana do Estado como uma teoria teleológica baseia-se no famosíssimo trecho de *O príncipe* que diz:

“Nas ações de todos os homens, e sobretudo nas dos príncipes, em que não há tribunal ao qual reclamar, considera-se o fim. Cuide, pois, o príncipe de vencer e manter o estado: os meios serão sempre julgados honrosos e louvados por todos, porque o vulgo está sempre voltado para o que parece e para o resultado das coisas, e não há no mundo senão o vulgo; e os poucos não têm vez quando os muitos têm onde se apoiar” (XVIII).

O τέλος [télos] no qual se baseia a teoria do Estado maquiaveliana é (um tanto circularmente, mas compreensível pelo momento histórico) a conquista e a manutenção do próprio Estado (o que remonta, em parte, à clássica problemática da estabilidade política, herdada de Políbio e Cícero). Em *O príncipe*, Maquiavel divide os principados em principados hereditários, principados novos e principados mistos, sendo estes uma combinação entre aqueles dois. Quanto à forma de conquista, Maquiavel afirma que podem ser conquistados essencialmente de duas maneiras: a) pela hereditariedade, caso dos principados hereditários (capítulo II) e b) pela novidade, caso dos principados novos. As formas de conquista do principado novo, por sua vez, se subdividem em quatro formas: a) com armas próprias e com *virtù* (capítulo VI); b) com as armas e a fortuna de outrem (capítulo VII); c) por atos criminosos (capítulo VIII); e d) pelo apoio do povo (capítulo IX). Vê-se, assim, que há oito meios analiticamente distintos para a conquista do Estado: hereditariedade/novidade, armas próprias/armas alheias, fortuna/*virtù*, crime/apoio popular. Diferentemente da maior parte dos tratados políticos sobre a monarquia publicados até sua época, e mesmo depois, dedicados ao modelo hereditário de monarquia, Maquiavel se dedica, em *O príncipe*, especialmente à análise dos Estados conquistados pelo princípio da novidade: os principados novos, com suas subdivisões, com claríssima preferência pelos principados novos conquistados com armas próprias e com *virtù*.

A forma de manutenção, por sua vez, está diretamente relacionada à forma de conquista, segundo uma fórmula simples, segundo a qual “nos principados completamente novos onde há um novo príncipe existe maior ou menos dificuldade para mantê-lo conforme seja maior ou me-

nor a *virtù* de quem o conquistou” (VI). Sendo assim, serão mais fáceis de conquistar aqueles Estados onde se podem empregar o princípio da hereditariedade e, entre os novos, aqueles onde se podem empregar as armas alheias e a fortuna (e também o crime). Entretanto, serão mais fáceis de manter aqueles Estados, especialmente entre os novos, onde se podem empregar, inversamente, as armas próprias e a *virtù* (e também o apoio popular). Por fim, Maquiavel conclui que toda a facilidade da conquista se converte, posteriormente, em dificuldade de manutenção, assim como toda dificuldade de conquista se converte, posteriormente, em facilidade de manutenção. Isso ocorre porque, no primeiro caso, se pronuncia antes a interveniência da fortuna (elemento objetivo da política), e, no segundo caso, da *virtù* (elemento subjetivo da política), enquanto Maquiavel é um incansável defensor da ideia de que o principal fator da estabilidade dos Estados será sempre o elemento subjetivo: a *virtù*, seja a *virtù* do príncipe (ressaltada em *O príncipe*), observada nos principados bem ordenados, seja a *virtù* do povo (ressaltada nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*), observada nas repúblicas bem ordenadas.

Com base no τέλος [télos] da conquista e a manutenção do Estado também podemos afirmar, sem necessidade de novas citações, que Maquiavel apresenta antes uma teoria *conservadora* do Estado (como todos os pensadores políticos preocupados com a questão da estabilidade), a qual defende a ordem estabelecida, que uma teoria *revolucionária*, que serve para a defesa da mudança, que também pode ser feita pelo princípio da reforma. Contudo, entre essas duas, revolução ou mudanças, quando defende que mudanças devem ser incrementadas no Estado, prefere defender, como o faz no *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices* [Discurso das coisas florentinas depois da morte do jovem Lorenzo de Médici], antes a reforma que a revolução, como vemos neste trecho: “Além disso, nenhum homem é mais exaltado por alguma ação sua, do que o são aqueles que têm reformado as leis e as instituições das repúblicas e dos reinos. Depois dos deuses, estes são os primeiros dignos de louvor”.

Seria errôneo, contudo, considerar que o Estado para Maquiavel não possui uma finalidade moral – como a felicidade (eudemonologia) para Aristóteles –, consistindo numa instituição puramente coercitiva, sem qualquer distinção entre o bom uso da força e o seu mau uso. Em todas

as suas obras políticas, Maquiavel nunca deixa de fazer referência à maior finalidade que pode almejar um príncipe, a glória, como no capítulo VIII de *O príncipe*, que trata dos principados que se conquista pelo crime, onde afirma que “não se pode propriamente chamar de *virtù* o fato de assassinar seus concidadãos, trair os amigos, não ter fé, piedade nem religião”, pois “estes modos podem fazer adquirir império, mas não glória”.

O tema da glória nos leva a outro tema que se relaciona igualmente com o tema da coercitividade: o emprego da crueldade (tema ao qual Maquiavel dedica ainda todo o capítulo XVII de *O príncipe*, que trata “da crueldade e da piedade e se é melhor ser amado que ser temido ou melhor ser temido que amado”). Leia-se este trecho fundamental de todo o pensamento político maquiaveliano:

“Creio que isto resulta da crueldade mal empregada ou bem empregada. São bem empregadas as crueldades (se é legítimo falar bem do mal) que se fazem de uma só vez pela necessidade de garantir-se e que depois não se insiste mais em fazer, mas rendem o máximo possível de utilidade para os súditos. Mal empregadas são aquelas que, ainda que de início sejam poucas, crescem com o tempo, ao invés de se extinguírem. Aqueles que observam o primeiro modo podem encontrar algum remédio para seu Estado, diante de Deus e dos homens, como aconteceu com Agátocles; os outros, é impossível que se mantenham” (VIII).

Se em *O príncipe* Maquiavel preceitua o uso da força, ou, em seus próprios termos, o emprego da crueldade (que define propriamente o principado novo em oposição ao principado hereditário), em oposição ao emprego da bondade (que poderia definir o principado eclesiástico em oposição aos principados laicos), não se trata de qualquer forma de emprego da crueldade, uma vez que a crueldade pode ser empregada, segundo Maquiavel, de duas maneiras: “bem empregada” ou “mal empregada”. No primeiro caso, a crueldade é empregada quando necessário e porque necessário; no segundo, é empregada ao bel-prazer do príncipe. No caso da crueldade bem empregada (o mal que traz o bem), trata-se de um uso por necessidade, em que o príncipe usa da violência porque precisa; no caso da crueldade mal empregada (o mal que traz o mal), trata-se de um uso por desejo, em que o príncipe usa da crueldade porque quer. Em outras palavras, crueldade bem empregada é aquela que o príncipe usa para fundar ou

manter seu Estado; crueldade mal empregada é aquela que o príncipe usa para expropriar ou assassinar seus súditos. Quando bem empregada, a violência evita a perda do Estado; quando mal empregada, o príncipe enfraquece sua própria autoridade, o que levará por fim à perda do Estado. No primeiro caso, a violência é maior no começo, quando a conquista ou a saúde do Estado está em questão, e segue diminuindo; no segundo, é menor no começo, quando o príncipe ensaia seus crimes, e segue aumentando. Entre uma coisa e outra a diferença não é de quantidade (ou intensidade), mas de qualidade (ou natureza): a crueldade bem empregada consiste num uso político da violência; a crueldade mal empregada, num uso corrupto (segundo o critério que os pensadores políticos antigos utilizavam para distinguir o monarca do tirano, mencionado também por Maquiavel no capítulo 10 do livro I dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*). Em resumo, o primeiro é um príncipe de *virtù* (caso de César Bórgia), por mais cruentos que sejam seus métodos; o segundo, um príncipe que só pode contar com a fortuna, e que não conseguirá por fim manter seu Estado.

Se se perguntar, ainda, se Maquiavel possui uma *teoria pública* do Estado, em que o Estado se confunde com a esfera pública, ou uma *teoria privada*, em que o Estado se confunde com a esfera privada, creio ser possível afirmar, e comprovar textualmente, que, uma vez dividido, sob o ponto de vista das formas governo, todos os Estados em repúblicas e principados, Maquiavel identifica a república com a esfera pública e a tirania (forma degenerada do principado) com a esfera privada. Ao tema da república, forma de governo preferida pelo autor (preferência já explícita no capítulo V de *O príncipe*), Maquiavel dedica, como se sabe, entre outros textos menores, duas de suas grandes obras: os citados *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* e a *História de Florença*. É justamente num trecho dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, que encontramos esta passagem onde se distingue simultaneamente a república e a tirania em função da distinção entre público e privado, embora com outros termos (bem comum e bem individual):

“É fácil entender a razão, pois o que engrandece as cidades não é bem individual, e sim o bem comum. É, sem dúvida, esse bem comum só é observado nas repúblicas, porque tudo o que é feito, é feito para o seu bem, e mesmo que aquilo que se faça cause dano a um ou outro homem privado, são tantos os que se beneficiam que é possível executar

as coisas contra a vontade dos poucos que por elas sejam prejudicados. O contrário ocorre onde há um príncipe, onde, no mais das vezes, o que é feito em favor do príncipe prejudica a cidade, e o que é feito em favor da cidade o prejudica. De modo que, quando uma tirania se estabelece em lugar livre, o menor mal que afeta essa cidade é deixar de avançar, de crescer em poder ou riquezas; mais amiúde – aliás, sempre –, o que lhes ocorre é retrocederem. E, se porventura surgisse um tirano virtuoso que, por seu ânimo e por *virtù* de armas, ampliasse o seu domínio, não haveria utilidade para a república, e sim para ele próprio: pois ele não poderia honrar nenhum dos cidadãos valorosos e bons que tiranizasse, por não querer vir a temê-los. Tampouco poderia submeter as cidades conquistadas ou torná-las tributárias da cidade onde fosse tirano, porque torná-la poderosa não o favoreceria, e ele só seria favorecido se o estado se mantivesse dividido, e cada cidade e cada província o reconhecesse como senhor. De tal modo que suas conquistas somente a ele aproveitam, e não à sua pátria” (II, 2).

Podemos afirmar que, ao identificar a república com o bem comum e a tirania com o bem individual, Maquiavel reconhece sua teoria da república como uma teoria pública do Estado e sua teoria da tirania como uma teoria privada do Estado. Para Maquiavel, o Estado não se confunde necessariamente com a esfera pública ou com a esfera privada, mas se confunde com a esfera pública quando estabelecida uma república e se confunde com a esfera privada quando se estabelece uma tirania. Para compreender o que se passava na cabeça de Maquiavel, talvez seja preciso lembrar que os Médici, a dinastia que governava Florença em sua época, consistiam numa família de banqueiros que retirava seu poder principalmente do dinheiro e utilizava os cargos públicos da cidade apenas para seus interesses privados. Ainda que Maquiavel tenha dedicado *O príncipe* ao “magnífico Lorenzo de Médici” (depois que Giuliano de Médici falecera) e tenha, no capítulo XXVI da obra, elogiado e exortado os Médici a “a tomar a Itália e libertá-la das mãos dos bárbaros”, suas obras políticas são em verdade grandemente críticas à política *medicina*. Sem mencionar, na maioria das vezes, o nome dessa poderosa família (pela qual seus próprios serviços serão contratados nos últimos anos de sua vida), não é difícil perceber que Maquiavel empenhara todo seu talento intelectual na crítica da política privatista que os Médici possuíam para governar, interna e externamente,

Florença, política essa que, por fim, levaria a uma sublevação popular que reinstauraria a república novamente na cidade, em 1527.

Outra distinção cabível à teoria do Estado é aquela entre *teoria absoluta*, segundo a qual não há limites (além dos naturais e divinos) ao poder do Estado, e *teoria liberal* ou teoria dos limites do poder estatal. Pode-se dizer facilmente que Maquiavel pertence ao período dos teóricos do poder absoluto, que se estenderá até Hobbes, um século depois. Inúmeras são as passagens de seus escritos políticos em que se pode notar que para conquistar e manter um Estado, segundo a doutrina que percorreu a história com o inaudito nome de “maquiavelismo”, todos os meios são válidos, inclusive passar por cima das leis, da religião, da moral ou, se necessário, da vontade dos súditos (ou cidadãos), cujo respeito não importará em nada se o Estado for perdido. Este trecho do capítulo XVII de *O príncipe*, onde se analisa se o príncipe deve procurar ser piedoso ou cruel, apresenta o núcleo do pensamento político maquiaveliano (e de todo o “maquiavelismo”) a respeito do assunto:

“Um príncipe deverá, portanto, não se preocupar com a infâmia de cruel para manter seus súditos unidos e fiéis. Pois, com pouquíssimos exemplos, será mais piedoso do que aqueles que, por excessiva piedade, deixam seguir as desordens, das quais resultam assassínios e rapinas; porque estes costumam ofender uma universalidade inteira, enquanto as execuções vindas do príncipe ofendem apenas um particular. Dentre todos os príncipes, particularmente ao príncipe novo é impossível escapar a fama de cruel, por serem os estados novos repletos de perigos”.

Podemos dizer que os diversos trechos como esse, que se repetem tanto em *O príncipe* quanto nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, não deixam de oferecer o necessário fundamento para os teóricos que desenvolverão no século seguinte a doutrina da razão de Estado (como Botero, Clapmar e Naudé), que pode ser considerada uma das mais relevantes doutrinas do Estado absoluto. Quando Maquiavel expõe os princípios da razão de Estado, que podem ser sintetizados na máxima segundo a qual *salus res publicae suprema lex est* [a saúde do Estado é a suprema lei], presente no capítulo 41 do livro III dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, está seguindo uma longa tradição do pensamento político ocidental, que vai de Cícero (*De legibus*, III, 3), passando por Bodin (*Seis*

livros da república, IV, III), até Kant (*Metafísica dos costumes*, § 49), a qual coloca, como *ultima ratio* [último recurso], o Estado acima dos indivíduos, a coletividade acima da particularidade, o público acima do privado; em resumo, o todo acima das partes (pelo que devemos também considerar a teoria do Estado maquiaveliana como uma teoria *holista* e não uma teoria *individualista*).

Mas não se pode dizer que Maquiavel não afirme existir limites mínimos para a ação do Estado (o que seria o mesmo que confundir, erroneamente, Estado absoluto com tirania). Numa pequena passagem de *O príncipe*, nota-se que não convém ao príncipe macular os bens privados dos súditos (repetindo a ideia de que a crueldade deve ser bem, e não mal, empregada), afirmando que “deve, contudo, o príncipe fazer-se temer de modo que, se não conquistar o amor, que pelo menos escape ao ódio; pois é perfeitamente possível ser temido e não ser odiado ao mesmo tempo, o que conseguirá sempre que se abster de se apoderar dos bens e das mulheres de seus cidadãos e de seus súditos” (XVII).

Em suma, para terminar, reafirmo o que tentei demonstrar: que Maquiavel apresenta uma teoria do Estado historicista, realista, teleológica, coercitiva, pública, absoluta, conservadora e holística.

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

MAQUIAVEL, Nicolau. “A vida de Castruccio Castracani de Lucca”. In: MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*. Trad. s/n. Rev. P.F. Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 559-595.

MAQUIAVEL, Nicolau. “Discurso sobre as coisas florentinas depois da morte de Lourenço Medici o jovem”. Trad. J.C. Bonin. Rev. J.L. Ames. *Tempo da Ciência*, v. 15, n. 30, 2008, pp. 09-20.

MAQUIAVEL, Nicolau. *A arte da guerra*. Trad. s/n. Rev. P.F. Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 251 p.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Diálogo sobre nossa língua e Discurso sobre as formas de governo de Florença*. Org. H. Adverse. Trad. H. Adverse/G. Pancera. Belo Horizonte: UFMG, 2010. 101 p.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. s/n. Rev. P.F. Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 471 p.

MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*. Trad. s/n. Rev. P.F. Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 611 p.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Trad. M.J. Goldwasser. Rev. Z.A. Cardoso/P.F. Aranovich/K. Jannini. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. 197 p.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ADVERSE, Helton. *Maquiavel – Política e retórica*. Belo Horizonte: UFMG, 2009. 375 p.

ARANOVICH, Patrícia F. *História e política em Maquiavel*. São Paulo: Discurso, 2007. 307 p.

ARON, Raymond. “Maquiavel e Marx”. In: MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Trad. M.J. Goldwasser. Rev. Z.A. Cardoso/P.F. Aranovich/K. Jannini. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, pp. 133-158. [Também como: ARON, Raymond. “Maquiavel e Marx”. In: ARON, Raymond. *Estudos políticos*. Trad. S. Bath. Brasília: UnB, 1985, pp. 97-112.]

BACCELLI, Luca. “Maquiavel, a tradição republicana e o Estado de direito”. In: COSTA, Pietro & ZOLO, Danilo (orgs.). *O Estado de direito – História, teoria, crítica*. Trad. C.A. Dastoli. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 511-554.

BARINCOU, Edmond. *Maquiavel por ele mesmo*. Trad. A. Los Santos. Brasília: UnB, 1991. 172 p.

BARON, Hans. “Maquiavelo, el ciudadano republicano y autor de *El príncipe*”. In: BARON, Hans. *En busca del humanismo cívico florentino – Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*. Trad. M.A.C. Ocampo. México: FCE, 1993, pp. 333-374.

BERLIN, Isaiah. “A originalidade de Maquiavel”. In: BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a humanidade – Uma antologia de ensaios*. Ed. H. Hardy/R. Hausheer. Trad. R. Eichenberg. São Paulo: Cia. das Letras, 2002, pp. 299-348.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991. 226 p.

BOBBIO, Norberto. “Maquiavel”. In: BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. Trad. S. Bath. Brasília: UnB, 1985, pp. 83-94.

BOBBIO, Norberto. “O maquiavelismo”. In: BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Trad. A. Fait. Rev. E.R. Martins. Brasília: UnB, 1997, pp. 13-15. [Também como: BOBBIO, Norberto. “O maquiavelismo”. In: BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Trad. A. Fait. São Paulo: Mandarim, 2000, pp. 21-23.]

BOVERO, Michelangelo. “Ética e política entre maquiavelismo e kantismo”. Trad. L.M. Mariconda/P.R. Mariconda. *Lua Nova*, n. 25, CEDEC, São Paulo, 1991, pp. 141-166.

CHABOD, Federico. *Escritos sobre Maquiavelo*. Trad. R. Ruzo. México: FCE, 1994. 424 p.

DE GRAZIA, Sebastian. *Maquiavel no inferno*. Trad. D. Bottman. São Paulo: Cia. das Letras, 1993. 457 p.

DUVERNOY, Jean-François. *Para conhecer o pensamento de Maquiavel*. Trad. S. Bastos. Rev. A.V. Freitas/L. Di Marco/R.P. Silva. Porto Alegre: L&PM, 1984. 324 p.

ESCOREL, Lauro. *Introdução ao pensamento político de Maquiavel*. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2014. 283 p. (no prelo)

FORTE, Juan Manuel & ÁLVAREZ, Pablo López (eds.). *Maquiavelo y España – Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008. 215 p.

FREDERICO [II]. *O Anti-Maquiavel*. Trad. C. Soveral. Lisboa: Guimarães, [1955], pp. 139-288.

GAILLE-NIKODIMOV, Marie. *Maquiavel*. Trad. P.E. Duarte. Lisboa: Eds. 70, 2008. 221 p.

GAUTIER-VIGNAL, Louis. *Maquiavelo*. Trad. J.J. Utrilla. Mexico: FCE, 1993. 117 p.

GILBERT, Felix. “Maquiavel: O renascimento da arte da guerra”. In: PARET, Peter (ed.). *Construtores da estratégia moderna – De Maquiavel à era nuclear, tomo 1*. Trad. J.O. Brízida. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2001, pp. 27-53.

GRANADA, Miguel Angel. *Cosmologia, religion y politica en el Renacimiento – Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*. Barcelona: Anthropos, 1988. 271 p.

HALE, John R. “Maquiavelo y el Estado autosuficiente”. In: THOMSON, David (org.). *Ideas políticas*. Trad. J.G.M. Mora. Barcelona: Labor, 1973, pp. 19-31.

HALE, John R. *Maquiavel e a Itália da Renascença*. Trad. W. Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1963. 201 p.

HASLAM, Jonatham. *A necessidade é a maior virtude – O pensamento realista nas relações internacionais desde Maquiavel*. Trad. W. Barcellos. Rev. P.P. Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 434 p.

HIBBERT, Christopher. *Ascensão e queda da casa dos Médici – O Renascimento em Florença*. Trad. H. Feist. São Paulo: Cia. das Letras, 1993. 308 p.

- HILB, Claudia. *Leo Strauss: El arte de leer – Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes Locke y Spinoza*. México: FCE, 2005. 356 p.
- LARIVAILLE, Paul. *Itália no tempo de Maquiavel (Florença e Roma)*. Trad. J. Baptista Neto. São Paulo: Cia. das Letras, 1988. 277 p.
- LEFORT, Claude. “A primeira figura de uma filosofia da *práxis* – Uma interpretação de Antonio Gramsci” [*Le travail de l’œuvre – Machiavel*, capítulo III, 7]. Trad. M.S. Chauí. In: QUIRINO, Célia G. & SOUZA, Maria T.R. (orgs.). *O pensamento político clássico (Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau)*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1980, pp. 05-25.
- LEFORT, Claude. “Maquiavel e a *verità effettuale*”. In: LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política*. Trad. E.M. Souza. São Paulo: Discurso, 1999, pp. 141-177.
- LEFORT, Claude. “Sobre a lógica da força” [*Le travail de l’œuvre – Machiavel*, capítulo IV, 2]. Trad. M.S. Chauí. In: QUIRINO, Célia G. & SOUZA, Maria T.R. (orgs.). *O pensamento político clássico (Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau)*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1980, pp. 27-47.
- MANSFIELD Jr., Harvey C. *Maquiavelo y los principios de la política moderna – Un estudio de los discursos sobre Tito Livio*. Trad. S. Mastrangelo. México: FCE, 1986. 540 p.
- MASTERS, Roger. *Da Vinci e Maquiavel: Um sonho renascentista – De como o curso de um rio mudaria o destino de Florença*. Trad. M.L.X.A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. 261 p.
- MCCORMICK, John P. “Democracia maquiaveliana: Controlando as elites com um populismo feroz”. Trad. A. Villalobos. Rev. L.F. Miguel. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 12, 2013, pp. 253-298.
- MEINECKE, Friedrich. *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*. Trad. F.G. Vicen. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983. 466 p.
- MÉNISSIER, Thierry. *Vocabulário de Maquiavel*. Trad. C. Berliner. Rev. P.F. Aronovich. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. 69 p.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. “Nota sobre Maquiavel”. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. Trad. M.E.G.G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991, pp. 237-252.
- MOUNIN, Georges. *Maquiavel*. Trad. J.J.C. Rosa. Lisboa: Eds. 70, 1984. 92 p.
- NAMER, Gerard. *Maquiavel – ou As origens da sociologia do conhecimento*. Trad. A.R. Pinto. São Paulo: Cultrix, 1982. 98 p.
- PANCERA, Gabriel. *Maquiavel entre repúblicas*. Belo Horizonte: UFMG, 2010. 165 p.

PITKIN, Hannah. “Gênero e política no pensamento de Maquiavel”. Trad. R.C. Costa. Rev. F. Birolí. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 12, 2013, pp. 219-252.

POCOCK, John G.A. *El momento maquiavelico – El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Trad. M. Vasquez-Pimentel/E. Garcia. Madrid: Tecnos, 2002. 668 p.

RENAUDET, Augustin. *Maquiavelo*. Trad. F.D. Del Corral/D. Lacascade. Madrid: Tecnos, 1965. 362 p.

RIDOLFI, Roberto. *Biografia de Nicolau Maquiavel*. Trad. N. Canabarro. São Paulo: Musa, 2003. 478 p.

SABATINI, Rafael. *César Bórgia*. Trad. F.R. Coutinho. Rio de Janeiro: Vecchi, 1946. 314 p.

SALATINI, Rafael. “Notas sobre a maquiavelística brasileira (1931-2007)”. *Discurso – Revista do Departamento de Filosofia da USP*, n. 41, 2011, pp. 329-359.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. R.J. Ribeiro/L.T. Motta. São Paulo: Cia. das Letras, 1996. 724 p.

SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. Trad. M.L. Montes. São Paulo: Brasiliense, 1988. 142 p.

STRAUSS, Leo. “Nicolau Maquiavel”. In: STRAUSS, Leo & CROUSEY, Joseph (orgs.). *História da filosofia política*. Trad. H.G. Barbosa. Rev. M.B. Motta. Rio de Janeiro: Forense, 2013, pp. 267-284.

STRAUSS, Leo. *Meditación sobre Maquiavelo*. Trad. C.G. Gamba. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1964. 435 p.

TENENTI, Alberto. *Florença na época dos Médici – Da cidade ao Estado*. Trad. V.H.A. Costa. São Paulo: Perspectiva, 1973. 142 p.

VILLARI, Pasquale. *Maquiavelo, sua vida y su tiempo*. Trad. A. Ramos-Oliveira/J. Luelmo. México: Biografías Gaudes, 1953. 453 p.

VIROLI, Maurizio. *O sorriso de Nicolau – História de Maquiavel*. Trad. V.P. Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2002. 309 p.

WERTHEIMER, Oskar von. *Maquiavel*. Trad. H. Caro. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1942. 243 p.

WHITE, Michael. *Maquiavel – Um homem incompreendido*. Trad. J. Fuks. Rio de Janeiro: Record, 2007. 360 p.

WOLIN, Sheldon S. “Maquiavelo: Actividad política y economía de la violencia”. In: WOLIN, Sheldon S. *Política y perspectiva – Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Trad. A. Bignami. Buenos Aires: Amorrortu, 1973, pp. 210-256.

5. METÁFORAS DA AÇÃO POLÍTICA E FIGURAS DE PRÍNCIPE: UMA TENTATIVA DE APROXIMAÇÃO CONCEITUAL À NOÇÃO DE AÇÃO POLÍTICA EM MAQUIAVEL

José Luiz Ames (Unioeste)

APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA

Maquiavel passou à história da filosofia política como o pensador da ação política. Particularmente em *O príncipe*, mas sem deixar de tratar desta questão também nas demais obras, Maquiavel se ocupou com o estabelecimento da política a partir da consideração das possibilidades da ação. A ação que Maquiavel tem em vista não é a instrumental, como a ação técnica que transforma a natureza, e sim a ação estratégica: ação que se dirige a outros homens que, como atores políticos, podem oferecer resistência ou cooperar com a ação proposta. Esta ação é o contingente e o incerto por excelência, pois se defronta com a *fortuna*: o imprevisível e aleatório que interfere no bom êxito das ações. É isso que torna necessária a *virtù* (complexo de aptidões que permite aos homens destacar-se e impor às coisas o rumo por eles decidido), não para controlar a *fortuna* (não há

como controlar o imprevisível e o aleatório), mas para encontrar desde dentro da própria ação alguma lógica, alguma maneira de levá-la a bom termo com procedimentos empiricamente eficazes e possíveis (viáveis).

A ação, por ser da ordem do evento, se extingue tão logo tenha sido desenvolvida. Como os efeitos da ação conseguem permanecer, durar? Sem essa permanência, não existiria política. A permanência ou continuidade requer a existência de estruturas impessoais. Como estas estruturas se formam? Maquiavel mostra que as *leggi et ordini* (leis e instituições) que tornam possíveis o *vivero politico*, pois são estas estruturas impessoais que asseguram a continuidade e permanência, nascem da ação política. As instituições são como que a concentração das ações que, enquanto tais, estão fadadas ao desaparecimento. Assim, em seu nascimento, as instituições respondem a reivindicações negadas. São os *diques* e *canais* dos quais Maquiavel fala no capítulo XXV de *O príncipe*: estruturas que organizam a vida política de modo que os conflitos que naturalmente a agitam sejam por elas regulados. As leis e as instituições que estruturam a vida coletiva têm na sua origem a ação política, seja sob um principado ou uma república. Um príncipe apenas mantém o controle do poder na medida em que os comandos pessoais se converterem em estruturas impessoais na forma de leis e instituições. Uma república unicamente existe quando se instaura uma vida coletiva politicamente institucionalizada.

Muito embora a ação política esteja no centro das reflexões de Maquiavel, não busca propor dela uma definição. A perspectiva a partir da qual a examina não é a do filósofo¹, do pensador que pretende determiná-la e apreendê-la abstratamente em um conceito. Ao invés disso, o que ocupa Maquiavel é o problema prático a resolver: a efetivação das possibilidades de ação política considerando, de um lado, os obstáculos oferecidos pela fortuna (mas também pela corrupção) e, de outro, a invenção de estratégias possibilitadoras graças à *virtù* do agente político.

Considerando, pois, a ausência de uma preocupação com uma definição abstrata de ação política por parte de Maquiavel, implicaria isso definitivamente na impossibilidade de realizar uma aproximação conceitu-

¹ Conal Condren (1983, p. 94) chega a dizer que, “salvo no sentido mais amplo, Maquiavel não pode ser chamado de filósofo, seja pelos padrões formais do seu tempo ou do nosso”. Em apoio a essa afirmação, Condren (1983, p. 94) argumenta: “ele nunca definiu; nunca empregou um vocabulário filosófico formal; tudo isso está expresso na sua famosa afirmação de que se achava interessado pela verdade efetiva das coisas”.

al desta noção em sua obra? Pensamos que não. Neste caso, como de resto em todas as demais noções, Maquiavel tem clareza conceitual. Apenas o modo como explicita seus conceitos se afasta das formulações abstratas próprias à metafísica clássica. Como, então, devemos proceder para alcançar uma determinação mais precisa de sua concepção de ação política? O caminho que escolhemos é o de captar a ideia de ação política do florentino a partir da rede de metáforas com as quais a expressa articulando-as a determinadas “figuras” de príncipe. Assim, identificamos três metáforas principais com as quais caracteriza sua concepção de ação política (de arquitetura, de forma e matéria e de arte médica) às quais correspondem três “figuras” de príncipe (de fundador, de legislador e de estrategista no poder). O resultado do cruzamento das metáforas da ação com as figuras de príncipe nos revela que a ação política é sempre uma resposta concreta a uma situação singular e, por isso, não é possível oferecer dela uma definição geral e abstrata.

REGRAS GERAIS DA AÇÃO POLÍTICA E EXIGÊNCIA DE ÊXITO

Duas questões prévias ao exame das metáforas da ação política precisam ser tratadas: (a) saber se Maquiavel elabora algo como “regras gerais” a partir dos exemplos que coleta da história com a função de orientar a ação política em vista da obtenção do êxito e (b) analisar se Maquiavel realmente opera uma ruptura da política com os padrões normativo-morais do pensamento aristotélico-tomista.

A convicção de que Maquiavel tem em vista o estabelecimento de determinado conjunto de “regras gerais” da ação encontra apoio em muitas passagens de sua obra. Assim, por exemplo, lemos em *Discursos* I, 9:5: “E deve-se tomar isto por uma *regra geral*: que nunca, ou raramente, ocorre que alguma república ou reino seja em seu princípio bem ordenado ou reformado inteiramente com ordenações diferentes das antigas, se não é ordenado por um só”². Também em *O príncipe* “Do que se extrai uma *regra geral* a qual nunca, ou raramente, falha: que aquele que faz alguém

² Citaremos os *Discursos sobre a primeira década de Tito Livio* pela edição crítica estabelecida por Giorgio Inglese (Milano: Rizzoli Editore, 2000) indicando nas passagens citadas o livro, o capítulo e a linha.

poderoso causa a sua ruína [...]” (*O príncipe*, cap. III:50).³ A questão é, obviamente, determinar como Maquiavel chega a estas “regras gerais” e qual função desempenham no quadro de sua compreensão da ação política⁴.

Chabod (1994), por exemplo, pondera que a observação da arte de escrever de Maquiavel nos revela uma constante no seu modo de analisar a ação política: de que o florentino extrairia os princípios gerais que a regem dos acontecimentos singulares da história passada e atual. Maquiavel, afirma, “salta de um só golpe” da experiência concreta, precisa, minuciosa até a “regra”, vale dizer, explica ele, “que da observação particular ascende às normas gerais que regem, hoje como ontem, a ação política” (CHABOD, 1994, p. 288-289).

A afirmação de Chabod precisa ser acolhida com certa precaução. Com efeito, quando examinamos a função exercida pelo exemplo no pensamento maquiaveliano, percebemos que a experiência histórica não é a “matéria-prima” a partir da qual Maquiavel extrairia regras gerais da política. Os acontecimentos históricos não são a origem de regras, como defende Chabod (1994), mas apenas a provocação à imaginação para explicá-los. Maquiavel não ascende dos acontecimentos históricos às regras gerais, mas antes destas descende àqueles: são as regras que regulam a vida política que servem para entender os acontecimentos e não estes o ponto de partida para a formulação daquelas.

Isto implica em termos de rejeitar a afirmação de Cassirer (1992, p. 163), de que para Maquiavel “os únicos argumentos válidos são os fatos da vida política”. Ora, os fatos, em si mesmos, não oferecem sua própria iluminação. Para terem algum sentido precisam ser interpretados. Para Maquiavel, no entanto, este sentido não é *extraído* dos fatos, mas *aplicado* sobre eles. Quer dizer, os fatos “falam” a partir de um plano que sobre eles é imposto.

³ Citaremos *O príncipe* a partir da edição bilíngue publicada pela editora Hedra (São Paulo, 2009), cuja tradução e notas (de José Antônio Martins) foi feita a partir da edição crítica de Giorgio Inglese, indicando o capítulo e a linha respectiva. Cotejaremos a tradução oferecida com o próprio texto original da edição citada e introduziremos modificações pontuais sempre que considerarmos que a tradução oferecida poderia ser melhorada.

⁴ Poderíamos enriquecer a lista com inúmeras passagens com as menções de Maquiavel a *regras gerais* da política. Confrim-se ainda as seguintes entre aquelas que consideramos mais significativas. *Da arte da guerra*, parte III, cap. 14: “porque está uma *regra geral*: que aquelas coisas as quais não se podem sustentar, é preciso que se dê saída [...]”. *Da arte da guerra*, Livro IV: “Sobre o que quero que tomeis esta *regra geral* que ao melhor remédio que pode usar contra um projeto do inimigo é fazer voluntariamente aquilo que ele planeja que tu farás pela força”. *O príncipe* 23:11: “Porque esta é uma *regra geral* que não falha jamais: que um príncipe que não é sábio por si mesmo não pode ser bem aconselhado [...]”.

Assim, os acontecimentos históricos não possuem importância neles mesmos. Eles a adquirem na medida em que acrescentam ou diminuem, confirmam ou negam a plausibilidade da regra geral. Isso significa que não encontramos em Maquiavel uma contemplação isenta dos acontecimentos, uma pura descrição livre de pressupostos e axiologicamente neutra, como defende Cassirer (1992). A situação não é observada, ou estudada, de modo neutro, sem julgamentos, mas sempre à luz de “regras”, isto é, de regularidades ou uniformidades que, segundo Maquiavel, coordenam os acontecimentos históricos, e os exemplos aduzidos são cuidadosamente selecionados de acordo com sua utilidade para confirmar ou corroborar tais regras. Nas suas obras Maquiavel pretende haver ensinado como o agente político deve proceder para captá-las (ou seja, buscando um conhecimento histórico profundo e procedendo a uma observação atenta das coisas presentes) e demonstrado que seu cumprimento impõe-se como uma obrigação, pois supõe-se que o ator político queira o êxito e não o fracasso.

O que determina a obediência às regras gerais é a *necessità*, e compreender isto e adaptar seu agir a ela revela o grau de *virtù* do agente político. Ao derivar o caráter “forçoso” da ação política da exigência de êxito, Maquiavel revela que a obrigação de agir de determinado modo não é absoluta, e sim hipotética. A necessidade, para Maquiavel, aparece ao homem como um imperativo cuja natureza é política: pessoas e instituições devem agir ou deixar de agir de determinada forma, porque a ação política está condicionada pelo resultado. Significa dizer: as situações históricas apresentam ao indivíduo um quadro que se reveste da forma de um dilema (ou seja, o obrigam a escolher entre duas alternativas opostas) que constrange a vontade a optar por uma destas alternativas uma vez que a outra aparece como prejudicial, ou então como uma via sem saída, ou portadora de resultados opostos aos visados. Este modo de formular o problema nos faz perceber que o dever-ser coincide com a necessidade: o imperativo da necessidade é o caráter de obrigatoriedade de que se revestem as escolhas essenciais do agente político que se vê forçado a optar por um dos termos do dilema que se apresenta à sua deliberação. Toma, pois, a feição de um “princípio de ação”, como explica Senellart (1989, p. 39):

a necessidade se manifesta sob a forma de um perigo repentino ao qual se está coagido a fazer face para salvar sua vida. Ela é, portanto, ao mesmo

tempo pontual e total. Maquiavel precisa, porém, que ela mesma dita aos homens a conduta a adotar, dispensando-os de qualquer reflexão.

A *necessità* é, assim, a coação imposta pelas condições reais nas quais a ação política se desenrola. Ao constranger os homens a seguir a única alternativa viável concretamente nas circunstâncias dadas, evita a dispersão a que a ação estaria sujeita se resultasse da escolha⁵. Este modo de considerar a questão torna inevitável o questionamento: o que há de errado com a *elezione*? Por que as ações resultantes de escolhas comprometeriam o resultado ao passo que as produzidas pela necessidade não seriam afetadas por este risco? Maquiavel entende que isso se deve ao fato de a escolha abrir as portas à imposição das paixões e impulsos que desviariam a ação do rumo certo. Por esta razão, a boa escolha é, para Maquiavel, não aquela que resulta de uma ampla deliberação acerca das possibilidades que se abrem ao espírito humano, e sim aquela que resulta da *necessità*. A ação política, ao permanecer dependente da *elezione*, corre o risco de perder-se e não alcançar o resultado visado. Em contraposição, a necessidade, ao coagir a vontade a realizar uma determinada ação, precisamente aquela imposta pelas circunstâncias históricas, oferece ao agente político maior segurança de alcançar o resultado almejado⁶.

Pelo fato de a alternativa apresentada à vontade não surgir como uma determinação absoluta, mas da exigência de resultado, a faculdade do livre arbítrio fica preservada na sua função. Com efeito, a deliberação em torno dos meios a empregar em vista do resultado almejado deve levar o agente político a perceber e a empunhar resolutamente a alternativa que, num contexto concreto, se impõe como a única capaz de possibilitar a obtenção do resultado visado. Assim, quando Maquiavel insiste em que se deve agir de determinado modo e evitar o modo contrário, isto é, refere

⁵ Em muitas passagens de sua obra Maquiavel menciona a *elezione* como fonte de ações afastadas da *vera via* ou do *perfetto e vero fine*. Assim, podemos ler em *Discursos* I, 1:14: “E porque os homens agem ou por necessidade ou por *elezione* e porque se vê existir maior *virtù* onde a *elezione* tem menos autoridade [...]”; *Discursos* I, 3:5 : “[...] mas onde a *elezione* abunda e se pode usar de licença, tudo logo se enche de confusão e desordem”; *Príncipe* 13:4: “[...] mas a sua boa fortuna fez nascer um terceiro fator, a fim de que não colhesse o fruto de sua *mala elezione*”.

⁶ Mossini (1962, p. 64-82) mostra que esta concepção de “escolha” como avessa à ação política adequada se deve ao fato de Maquiavel considerar perfeita a natureza. Assim, se esta constrange a vontade a executar a determinada, e somente esta, ação, obedecer à semelhante *necessità* corresponderia a realizar a perfeição natural ao passo que a *elezione* abriria espaço aos impulsos e às paixões desordenadas.

certa alternativa como um modo obrigatório (imposto pela *necessità*) de ação, é em virtude da exigência de assegurar o resultado visado. Maquiavel não sugere que a vontade está absolutamente determinada a cumprir *este* modo de ação por exclusão de qualquer outro, e sim que ela *deve* realizá-lo, pois pressupõe que o agente político deseja o êxito e não o fracasso, tal como, por exemplo, quando diz: “*é necessário* a um príncipe, *se quiser manter-se*, aprender a poder não ser bom, e sê-lo ou não segundo a necessidade” (*O príncipe*, cap. XV:6, grifo nosso). Quer dizer, *se* um príncipe deseja manter o Estado, *então* os princípios morais não podem ser obstáculos, agindo com ou sem bondade (os meios utilizados) segundo o exijam as circunstâncias.

Fica claro, pois, que a aplicação da regra geral não pode ficar na dependência de prejulgamentos de ordem moral ou religiosa: a exigência de êxito na consecução dos fins da política se sobrepõe às exigências formais da moral e da religião considerando estas apenas empiricamente por suas consequências úteis ou inúteis, nocivas ou favoráveis. O âmbito da política está posto diante do florentino como algo novo, como campo próprio dos acontecimentos, caracterizando a concepção da política como realidade autônoma.

Maquiavel substitui, como podemos notar, o paradigma formulado pela tradição (da formação do ser e do caráter dos homens – particularmente do soberano – de acordo com a ética das virtudes) por um novo paradigma em cujo centro está a exigência de elevação da capacidade de ação do soberano. Assim, coloca no primeiro plano aquilo que não era de importância para a doutrina moral cristã destinada à formação do caráter dos príncipes: a exigência de investigar o destino real das ações, a necessidade de desenvolver uma “praxeologia” capaz de explicitar os fatores fundamentais que determinam a esfera política e obter, desse modo, uma descrição do âmbito a partir do qual o agente político pode obter êxito. A meta empírica da automanutenção do poder e da ordem política exige uma teoria de escolha racional dos meios, o que faz com que o agente político se obrigue a reconhecer as alternativas unicamente por sua oportunidade política, quer sejam consideradas pela moralidade corrente como boas ou não. Somente assim será possível colocar à disposição agente político o maior universo de ações empiricamente eficazes e viáveis.

Podemos notar, pois, que o objetivo de Maquiavel é oferecer elementos que ajudem a executar a ação que proporcione o êxito. No entanto, ele não pretende realizá-lo apresentando alternativas de êxito seguras. Muito pelo contrário, Maquiavel estimula seu leitor a buscar ele próprio as condições de sucesso de sua ação a partir do contexto concreto em que se encontra. Isto, porém, não significa que o florentino não ofereça indicações, como mostramos acima, na forma de “regras gerais” da ação política. Estas não são respostas prontas e universalmente válidas, mas referências gerais a partir das quais o agente político poderá conceber sua ação com uma margem de segurança maior em relação ao resultado.

METÁFORAS ELUCIDATIVAS DA CONCEPÇÃO DE AÇÃO POLÍTICA

Esclarecidas estas duas questões prévias, podemos agora entrar no núcleo do problema: o exame das metáforas a partir das quais Maquiavel nos permite aceder à sua concepção de ação política. Nikodimov (2006, p. 273), a propósito, destaca três metáforas principais: a da arquitetura (que remete à ação de fundar e edificar), a da forma e matéria e a da arte médica.

A METÁFORA ARQUITETÔNICA

Começemos a análise pela *metáfora arquitetônica* segundo a qual o príncipe é o “fundador”: sua tarefa de criar uma ordem política se assemelha a do arquiteto que edifica uma casa. A solidez da construção de uma edificação depende diretamente dos fundamentos sobre os quais a assenta. Na criação de uma ordem política nova não é diferente: também esta necessita de bases firmes que assegurem sua continuidade no tempo.

Maquiavel lança mão explicitamente desta metáfora para caracterizar a ação de fundação em três passagens de *O príncipe*. Ela ocorre pela primeira vez na última linha do capítulo II: “E na antiguidade e continuação do domínio são extintas a memória e os motivos das inovações: porque uma mudança sempre deixa o *fundamento para a edificação* de outra” (Grifo nosso). Na segunda vez ela ocorre ao tratar dos feitos de Hierão de Siracusa: este “extinguiu a velha milícia, ordenou uma nova; deixou as antigas amizades, fazendo novas; e com estas amizades e os soldados que fo-

ram seus pôde, sobre tais fundamentos, erigir todo o *edifício*, tanto que lhe deu muito cansaço a conquista e pouco a conservação” (*O príncipe*, cap. VI:29, grifo nosso). Finalmente, a terceira ocorrência é também a mais expressiva. Falando acerca do caráter bem fundado do projeto político de César Borgia, escreve: “aquele que não constrói antes os fundamentos, poderia, com uma grande *virtù*, construí-los depois, ainda que se façam com incômodo para o arquiteto e perigo para o *edifício*” (*O príncipe*, cap. VII:8, grifo nosso). No exemplo em questão, de César Borgia, Maquiavel sustenta que “construiu grandes fundamentos para um poder futuro” (*O príncipe*, cap. VII:9). Estes, como sabemos, consistiam, na avaliação de Maquiavel, no fato de haver criado um exército próprio a partir de seus súditos saindo da dependência das forças auxiliares emprestadas pelo reino da França e de haver instituído no território uma autoridade civil em substituição à força e à violência perpetradas por seu lugar-tenente Ramiro de Orco. Os “bons fundamentos” dos quais os Estados têm necessidade são, em resumo, os que Maquiavel indica um pouco mais adiante: “Os principais fundamentos comuns a todos os Estados, tanto os novos como os velhos e os mistos, são as boas leis e as boas armas” (*O príncipe*, cap. XII:3).

Nos *Discursos*, no primeiro capítulo do Livro I, Maquiavel se utiliza várias vezes da metáfora arquitetônica para caracterizar a obra de fundação. Assim, começa dizendo que “todas as cidades são *edificadas* ou pelos homens nascidos no lugar em que são *edificadas* ou por forasteiros” e, neste último caso, “ou o são por homens livres ou que dependem de outrem”. Na explicitação destas diferentes situações é sempre a metáfora da *edificação* que emerge como elucidativa da obra fundadora. Ainda nos *Discursos*, no capítulo 26 do Livro I, tratando da situação de um príncipe novo que se torna príncipe de uma cidade, é também a metáfora arquitetônica da *edificação* que Maquiavel utiliza para caracterizar sua ação.

A METÁFORA DE MATÉRIA E FORMA

Segundo a metáfora de matéria e forma, a ação política é aquela que dá “forma” a uma “matéria” maleável. Em *O príncipe* (cap. VII:10), ao falar da ação dos grandes fundadores, conclui: “examinando as suas ações e suas vidas, vê-se que não receberam da fortuna senão a ocasião, a qual deu-

lhes a *matéria* para que introduzisse nela a *forma* que lhes conviesse” (Grifo nosso). No capítulo XXVI por duas vezes Maquiavel se utiliza da metáfora para indicar a ação fundadora do príncipe. Na primeira: “considerando, pois, todas as coisas discutidas acima, e pensando comigo mesmo se na Itália do presente os tempos são propícios para honrar um novo príncipe, e se há *matéria* que dê ocasião para que alguém prudente e virtuoso pudesse aí introduzir a *forma* [...]” (*O príncipe*, cap. XXVI:1, grifo nosso), conclui que nunca houve tempo mais propício a isso. Finalmente, a terceira vez, após afirmar que nada confere maior glória do que a criação de novas leis e ordens, conclui: “e na Itália não falta *matéria* para introduzir qualquer *forma* de poder” (*O príncipe*, cap. XXVI:16, grifo nosso).

Em todas estas passagens “matéria” é algo capaz de ser moldado pela ação do príncipe. Os homens, em sua existência dispersa, são a “matéria” na qual o príncipe introduz a “forma”, isto é, um modo de vida organizado com ordenamentos jurídico-políticos, caracterizada por Maquiavel como Estado. Desse modo, pode-se dizer que o príncipe é construtor de um mundo: ali onde existia somente caos, universo humano disperso, rivalidade de paixões, ele cria um universo regrado. Neste movimento, o príncipe faz do próprio homem sua matéria⁷.

Quando vamos às outras obras, como os *Discursos* e *Da arte da guerra*, nos deparamos com o uso da mesma metáfora de matéria e forma para caracterizar a obra fundadora. Assim em *Discursos* (I,9:16), tratando da “matéria” adequada à introdução de uma “forma” política, Maquiavel escreve:

E sem dúvida quem quisesse nos tempos presentes criar uma república encontraria mais facilidade nos montanhese, entre os quais não há civilidade, do que naqueles que estão acostumados a viver nas cidades, onde a civilidade está corrompida: e um escultor extrairá com mais facilidade uma bela estátua do mármore bruto do que de um mal esboçado por outrem.

⁷ Ao afirmar que a forma deve ser adaptada à matéria, Maquiavel está em claro desacordo com o primado absoluto da forma sobre a matéria tal como nos foi transmitido pelos comentários de Aristóteles. Na linguagem de Aristóteles, a forma é a razão determinante de qualquer mudança na matéria, ela é eterna. Já Maquiavel, quando afirma, como na passagem acima transcrita, que “na Itália não falta *matéria* para introduzir qualquer *forma* de poder: aqui é grande a *virtù* dos membros, quando ela não falta nos chefes”, não nos deixa pensar assim. Primeiro, porque para Maquiavel a ação política é tudo menos eterna (como o é a *forma* para Aristóteles); depois, Aristóteles jamais colocou a forma dos viventes na cabeça e a matéria nos membros como faz Maquiavel nesta passagem. Assim, não é no sentido rigoroso de Aristóteles que Maquiavel emprega os termos “forma” e “matéria”. Antes, é no sentido comum: pela ação política do príncipe, o que era “informal” toma forma, isto é, recebe uma estrutura.

Em *Da arte da guerra* (Livro VII) esta ideia aparece praticamente nos mesmos termos: “não se encontrará jamais um escultor que creia fazer uma bela estátua de uma peça de mármore mal esboçada, mas antes uma boa de uma peça bruta”⁸.

Nas passagens citadas, a metáfora de *matéria e forma* é expressamente utilizada para ilustrar a criação da vida política: o “mármore bruto” (a matéria) é mais apto para esculpir uma “bela estátua” (a forma) do que um mármore “mal esboçado por outro”. O mesmo se aplica à instauração política: “os montanhesees que desconhecem a vida civil (a matéria) são mais aptos para “constituir uma república” (a forma) do que os “habitua-dos a viver nas cidades, onde a vida civil está corrompida”. Para Maquiavel, a ação de fundação é criação *ex nihilo*: onde inexiste qualquer vestígio de *civiltà*, o homem dotado de uma extraordinária *virtù* instaura um *vivere ci-vile* como quem arranca uma bela estátua de um bloco bruto de mármore.

Maquiavel considera que a relação do fundador com os indivíduos não é sensivelmente diferente daquela do escultor com o mármore bruto. Nesta metáfora, o homem aparece como essencialmente maleável, como objeto de trabalho do próprio homem. Contudo, na imagem de escultor e mármore, de criador da forma e matéria inanimada, esta é informe; já na relação de príncipe fundador e homens dispersos, a matéria de algum modo interage com o criador da ordem política. Por este motivo, o modo de agir do príncipe precisa modificar-se de acordo com as condições nas quais a fundação acontece.

A METÁFORA DA ARTE MÉDICA

Finalmente, na terceira metáfora – da arte médica – a ação política é aproximada à ação do médico: tal como este no diagnóstico de uma doença, o príncipe precisa ser capaz de intervir não quando os males já estão visíveis, mas de diagnosticá-los a tempo de poder agir de modo a evitar seus efeitos danosos. Em *O príncipe* a linguagem médica ocorre em vários capítulos. Assim, no capítulo XIII compara a ação do príncipe imprudente àquele que se deixa iludir pela aparência boa de um tísico: “a pouca prudência dos homens começa uma coisa que, por parecer então boa, não se

⁸ A metáfora da forma e matéria é encontrada ainda em outras passagens dos *Discursos*: I,18; I,55; III,25.

apercebe do veneno que tem debaixo, assim como eu disse acerca da febre tísica. Portanto, aquele que em um principado não conhece os males quando nascem não é verdadeiramente um sábio, e isso é atributo de poucos” (*O príncipe*, cap. XIII:23-24). No capítulo final da obra compara a situação da Itália a de um doente em estado terminal: “De modo que a Itália jaz como sem vida a espera daquele que possa curar as suas feridas e ponha fim aos saques da Lombardia, aos impostos no reino de Nápoles e da Toscana, e cure aquelas chagas já por um longo tempo supuradas” (*O príncipe*, cap. XXVI:5, grifo nosso). A passagem clássica, porém, que compara a ação política à metáfora médica, é a seguinte:

Ocorre aqui o que o médico diz do tísico, que no princípio sua doença é fácil de curar e difícil de reconhecer, mas, com o passar do tempo, não sendo reconhecida no princípio nem medicada a tempo, torna-se fácil reconhecê-la e difícil curá-la. Assim ocorre nas coisas do Estado: porque, reconhecendo com antecedência – o que é um atributo apenas de um homem prudente – as doenças que nascem nele rapidamente se curam, mas quando deixa que cresçam por não as haverem reconhecido de modo que todos possam a reconhecê-las, não tem mais remédio. (*O príncipe*, cap. XXVI:27-28)

A capacidade de descobrir o invisível a partir do visível é a qualidade mais importante requerida pela ação política. Ser capaz de antecipar-se aos acontecimentos, calcular os movimentos dos adversários na luta contra opositores internos ou contra os inimigos na guerra externa, de adotar medidas preventivas, de apreender a ocasião.

Esta ideia é retomada por Maquiavel em *Discursos* (I,33:15): em geral, explica Maquiavel, “é muito difícil reconhecer os males quando surgem” e “quando os cidadãos se apercebem do erro que cometeram, têm poucos remédios para obviar-lhe e, desejando pôr em ação os remédios que têm, nada mais fazem que acelerar sua potência”. Maquiavel abre o último capítulo da obra (*Discursos* III:49) lembrando a metáfora médica: “Como já dissemos outras vezes, todos os dias necessariamente surgirão numa grande cidade acontecimentos que precisem de médico; e se tais acontecimentos forem de grande importância, será preciso encontrar o médico mais sábio”⁹.

⁹ A metáfora médica pode ser encontrada ainda em outras passagens dos *Discursos*: II,5 e 30; III,1 e III,27.

Qual concepção de ação política se desprende do conjunto destas três metáforas? Para Nikodimov (2006, p. 275), elas “[...] mostram que a ação política em Maquiavel está orientada antes de tudo para o estabelecimento de uma ordem, sua manutenção, sua reforma ou transformação, sua salvaguarda”. É importante notar que, para Maquiavel, *ordini*, quando não significa simplesmente modo ou maneira de agir ou de proceder no tempo, mas quando significa uma acepção jurídica, na maior parte das vezes indica uma instituição ou costume ou lei que tem uma importância fundamental na vida do Estado. Por isso *ordini* remete ao complexo de todas as instituições ou costumes fundamentais de um Estado e correspondem normalmente, na linguagem de Maquiavel, àquilo que chamamos *constituição* ou organização jurídica e política do Estado.

FIGURAS DE PRÍNCIPE

Embora Maquiavel não apresente em parte alguma de sua obra um “modelo” de ação política, mas apenas de que maneira a ação deste ou daquele ator político é conforme, ou não, à *qualità de’ tempi*, podemos distinguir figuras de príncipe correspondentes às metáforas anteriormente mencionadas. Assim, a metáfora da arquitetura e a da forma e matéria são modos de ação próprios do “fundador” (e do “reformador” ou “refundador”) e a metáfora da arte médica é própria do “estrategista no poder”. Podemos acrescentar a estas duas figuras de príncipe uma terceira, a do legislador. Esta tem em comum com a do fundador o fato de ambos introduzirem uma forma na matéria, mas enquanto o último atua sobre uma matéria bruta o primeiro trabalha sobre uma matéria já polida.

A FIGURA DO FUNDADOR

Os fundadores são, conforme a descrição que deles Maquiavel oferece no capítulo VI de *O príncipe*, personagens míticos: são visionários que conhecem o sentido da história, porque o inventam ao criar um povo onde antes existia pura dispersão. A metáfora de matéria e forma, caracterizada acima, compara a obra do fundador a de escultor: o fundador instaura uma ordem política a partir da dispersão de indivíduos como quem arranca uma bela estátua de um bloco bruto de mármore. Nesta comparação,

o fundador aparece como alguém que vê o futuro no presente da ação histórica. É aqui que a *virtù* revela toda sua importância: somente quem é dotado dela é capaz de um conhecimento *a priori* de uma história que se conhece efetivamente apenas *a posteriori*, pois é resultado da ação histórica.

Como Maquiavel mostra em *O príncipe*, mas igualmente nos capítulos iniciais dos *Discursos*, é preciso que o fundador seja um só para atribuir a si mesmo plenos poderes e, desta maneira, estar em condições de criar uma ordem inteiramente nova. O fundador violento é, a princípio, uma imagem da ação política inovadora: o fundador faz “tabula rasa” do que existe para introduzir uma forma nova na matéria. A fundação, que confisca todo poder para colocá-lo nas mãos de um só, longe de constituir-se numa ação que tem em vista unicamente responder ao desejo de poder do príncipe, é o ato pelo qual o povo adquire uma identidade política. Desta maneira, todo poder é concentrado num só a fim de ser devolvido a todos: o resultado da ação fundadora é um bem que tem em vista uma totalidade, a cidade ou Estado¹⁰.

Uma vez que é preciso recorrer a procedimentos extraordinários para fundar novas ordens institucionais, é necessário eliminar todas as forças hostis, ou potenciais inimigas, de tais ordens e instituições, mais precisamente das novas forças e poderes que estas mesmas ordens instituem. A vitimação de Remo por Rômulo representa um sacrifício fundador de extraordinária significação atribuindo à origem de uma instituição ou de uma ordem política um caráter sagrado e inviolável, como se a morte que inaugura tais instituições simbolizasse a pena que acarreta sua transgressão. De outro lado, essa prova violenta de um extraordinário e absoluto poder marca a transformação do poder pessoal em institucional: a transição do poder e autoridade de “um só” para o poder daquilo que somente “muitos” poderão conservar. Enquanto o poder e a inteligência políticas do fundador de ordens e instituições são insuficientes para mantê-los e governá-los, a gestão de muitos – nunca capaz de fundar e ordenar – é a única em condições de manter e consolidar as instituições.

¹⁰ É isso que leva Maquiavel a fazer o elogio de Rômulo: embora a fundação tenha implicado na morte de seu irmão “tinha por intenção querer favorecer não a si mesmo, mas o bem comum, não sua própria descendência, mas a pátria comum” (*Discursos* I,9:6).

A violência fundadora da ordem política não é estranha à violência que funda a lei, no sentido de que ambas (violência fundadora e violência da lei) existem em função da necessidade de abolir a violência originária, que existe previamente (não no sentido de anterioridade temporal e, sim, lógica), isto é, à margem de todo ordenamento político-legal. Por isso, a necessidade de um mito ou crime fundador para simbolizar e justificar a passagem de uma violência “prévia” tão destruidora que é preciso destruí-la: a violência construtora e ordenada da existência política e legal, quer dizer, o crime fratricida de Rômulo (*Discursos* I,9)¹¹. A violência fundadora do Estado e da ordem política é exatamente a mesma violência fundadora da lei, no sentido de que tanto o Estado quanto a lei se constituem para abolir a violência originária que existe “antes” ou “à margem” de todo ordenamento estatal, político e legal da sociedade; em outras palavras, fora do Estado, da política e da lei não existe mais do que violência.

Mesmo que todos os grandes fundadores mencionados em *O príncipe* tivessem buscado unicamente um bem pessoal, a obra deles só foi possível de conservar-se por conter nela mesma o bem público e não o bem privado pura e simplesmente. Agnès Cugno (2009, p. 82) resume isto nestas palavras: “Maquiavel, pensador do visível, inscreve a fundação da ordem política entre a luz e a sombra: é o momento em que a ação, de privada e ‘patologicamente determinada’ que era, se abre à dimensão pública e política”¹².

A FIGURA DO LEGISLADOR

Enquanto a tarefa do fundador é a introduzir uma forma na matéria, a do legislador é a de remodelar uma matéria já esboçada. Neste sentido, ele dá sequência ao trabalho do fundador. A tarefa do fundador, à

¹¹ Thomas Berns elabora uma breve história do fraticídio romuloeano, antes de Maquiavel. Ele resume as conclusões dessa história em quatro posições distintas: “1) a condenação moral (Cícero, Horácio, a teologia medieval, Du Bellay) que pressupõe a ideia de um primeiro ‘pecado’ que determina a história futura ou a visão providencial cristã; 2) a posição ‘oficial’ (Lívio, Ovídio, Dionísio de Alicarnaso) que compartilha a condenação moral, mas defende Rômulo ocultando seu homicídio; 3) a admissão pouco explícita do fraticídio, justificado como ocorrida em nome da futura grandeza de Roma, tanto da parte pagã (Virgílio, Propércio, Túlio) quanto da parte cristã (Agostinho, Dante, Petrarca: novamente, portanto, uma leitura providencial da história); 4) o reconhecimento do fraticídio, para além de qualquer forma de providencialismo, do caráter de necessidade estritamente política (Ênio, Floro, Petrarca que retoma este último)” (BERNS, 2001, p. 16-17; BERNs, 2000, p. 67-70).

¹² O “reformador” de uma ordem, que entra em ação quando o grau de corrupção atinge seu extremo, é um “refundador” e valem dele as mesmas considerações que ao fundador originário.

semelhança do escultor, é tanto mais fácil quanto mais bruta for a matéria: para Maquiavel, vimos, assim como o escultor “extrai com mais facilidade uma bela estátua do mármore bruto do que de um mal esboçado por outrem”, também o fundador será capaz de instituir antes um *vivere libero* a partir de “rústicos montanheses” do que de habitantes da cidade “onde a vida civil está corrompida”. O legislador entra em ação quando o fundador conclui sua obra de unificação. Cabe ao legislador a tarefa de modelar as instituições por meio das quais a obra fundadora será capaz de resistir ao tempo. À violência física inicial da fundação segue-se a violência simbólica da lei e das instituições. Em outras palavras, é preciso agir no sentido de fazer esquecer a violência originária transformando a obediência obtida pelo fundador por meio da força em obrigação. Esta é a tarefa do legislador.

Em *Discursos* (I,2:3) distingue dois modos principais segundo os quais as cidades recebem sua constituição originária: “algumas receberam leis, em seu princípio ou depois de não muito tempo, de um só homem e de uma só vez” enquanto “outras as receberam ao acaso e em várias vezes segundo os acontecimentos”. Exemplos da primeira modalidade são Esparta e Veneza; da segunda é Roma. No modelo espartano fundador e legislador se confundem. No modelo romano, uma vez que a legislação surge no curso da história, as duas figuras se distinguem claramente: Rômulo é o fundador; Numa o legislador. Coube ao último a tarefa de “reduzir o povo à obediência civil com as artes da paz” (*Discursos* I,11:3). Foi “deste modo que as coisas que [Rômulo] deixou de lado foram reguladas por Numa” (*Discursos* I,11:2).

O legislador é, pois, aquela figura de príncipe cuja obra se conclui quando a cidade pode existir sem depender dele, como Maquiavel escreve no final do *Discursus florentinarum rerum*: quando “as ordenações da cidade estiverem firmes por si mesmas”. O legislador cria as *ordini e leggi* que tornam possíveis a cidade existir sem depender da ação pessoal dele. Cumpre, assim, o papel essencial da eficácia de todo poder: de produzir seu efeito na invisibilidade, o que só é alcançado quando está “desencarnado”. Isso responde diretamente à concepção maquiaveliana da política como domínio do visível: o poder é tanto mais visível (e, consequentemente, mais eficaz) quanto mais estiver exteriorizado na lei; ou seja, quanto mais invisível ele se tornar. Assim, enquanto um apetite particular estiver no

princípio da ação política, o Estado não terá alcançado sua perfeição, pois permanecerá submetido ao arbítrio singular das paixões.

A FIGURA DO ESTRATEGISTA

Uma vez o Estado fundado e as instituições e leis estabelecidas, entra em cena uma nova figura: a de “governante estrategista”. A metáfora da arte médica é a imagem mais adequada para descrever a ação desta figura. Uma vez que a ação política se rege pela verdade efetiva, o comportamento do príncipe é sempre uma construção em vista da interpretação: o exercício do poder sempre tem por lugar uma “cena” em que o príncipe desempenha seu “papel”.

Os capítulos XVI a XIX de *O príncipe* completam esta concepção: Maquiavel desenvolve ali a ideia de que o príncipe precisa assumir determinadas qualidades estimadas pelos súditos, quer as possua ou não. Trata-se de desempenhar um papel, como num teatro, *parecendo* e não *sendo* de um modo ou de outro. Em outras palavras, o príncipe tirará proveito das qualidades que aparenta possuir unicamente se não for prisioneiro delas. Se o que vem em questão é o fato de “ser tido por”, isto é, a *imagem*, precisamos ter em conta que esta depende da ação.

Para conseguir não ser bom e alcançar, mesmo assim, a marca de bom é preciso “ser grande simulador e dissimulador” (*O príncipe*, cap. XVIII:11). Seria possível entender esta exigência de outro modo do que como mentira e trapaça? É verdade que, à primeira vista, as qualidades que o príncipe encarna parecem se prestar a uma definição puramente pragmática, pois são apresentadas como simples meios avaliados em função de sua eficácia para a conquista e conservação do Estado. No entanto, a observação de Maquiavel – de que os príncipes devem imitar os arqueiros prudentes – pode oferecer-nos boas pistas para uma resposta que desfaça esta ideia pragmática das qualidades como simples meios de ação.

Com efeito, Maquiavel sugere que os príncipes imitem os arqueiros, os quais

parecendo muito distante o lugar que desejam alvejar e conhecendo bem até que ponto vai a precisão de seu arco, põem a mira muito mais acima que o lugar visado, não para atingir tão alto com sua flecha, mas

para poder, com a ajuda de sua mira alta, alcançar o alvo desejado. (*O príncipe*, cap. VI:3)

O que Maquiavel parece levar-nos a entender com esta metáfora é de que, para atingir um objetivo, pode ser necessário ter de visar qualquer outro ponto, menos o núcleo do alvo. Em outras palavras, a ação adequada não é necessariamente a mais evidente ou óbvia, aquela que visa diretamente o alvo, isto é, a meta ou o objetivo da ação. Consequentemente, a exigência de simular e dissimular precisa ser entendida como estratégia de ação para desvelar a verdade e não como mentira e trapaça.

O príncipe, na condição de *estrategista no poder*, precisa instaurar uma relação de confiança que lhe garanta o apoio do povo que se fia nele por reconhecer-se em suas decisões, mas precisa igualmente ser o artesão da aparência desta relação. O cumprimento desta última exigência, como já ressaltamos, implica na realização de ações que, à semelhança do arqueiro prudente, miram um alvo aparentemente diverso do almejado. Ocorre um desvio pela aparência cuja finalidade é conseguir levar o povo à realização de seu próprio bem. Significa dizer: a simulação e a dissimulação são necessárias para a condução do Estado, pois são o desvelamento da verdade política que Maquiavel designa como *verità effettuale*, a verdade dos efeitos e não dos fatos.

Entre os vários exemplos históricos mencionados em *O príncipe* (Hierão de Siracusa, Agátocles da Sicília, César Borgia, entre outros), não há um único que Maquiavel eleja como “modelo ideal”. Mesmo César Borgia, do qual no início do capítulo VII (linha 9) afirma que “não saberia quais preceitos melhores dar a um príncipe novo, senão o exemplo de suas ações”, é recriminado no final do mesmo capítulo como culpado das escolhas erradas e “razão de sua ruína final” (linha 49).

Em compensação, encontramos contra-exemplos de príncipes que fracassaram por haverem tentado manter uma conduta orientada por princípios morais. Os mais notáveis são os de Savonarola e de Soderini. O primeiro encarna o modelo de “profeta desarmado”: aquele que possui o talento necessário para convencer os homens dos méritos de suas ideias, mas fracassa porque se recusa a prover-se de armas para sustentar as ideias

quando estas perdem força (MAQUIAVEL, 2009, *O príncipe* VI). O segundo é modelo do “homem bom”: sábio, honesto, paciente, respeitador das leis e que acredita que a bondade é suficiente para extinguir a maldade de seus inimigos, mas fracassa porque se recusa a usar da violência e dos meios ilegais para conter os adversários quando a necessidade o exige (*Discursos* III,3; III,30).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, *fundador e reformador* agem sobre uma matéria informe (ou porque a forma não existe ainda – o fundador – ou porque foi perdida pela corrupção – o reformador) na qual introduzem a ordem civil, ou a restauram (pela reforma). A solidez de seu empreendimento é comparável à obra do arquiteto: os fundamentos lançados decidem se a obra se conservará ou não. O *legislador*, por sua vez, continua a obra do fundador e do refundador ao dotar a cidade de leis e instituições que fazem com que a obediência inicialmente obtida pela força seja convertida em obrigação. Somente assim a cidade alcança a estabilidade necessária à sua continuidade no tempo. O *estrategista no poder*, por sua vez, age sobre uma matéria já informada a qual conserva governando pela aparência: esta não é simples manipulação da massa em vista do interesse privado, mas busca da maneira adequada de representar ao povo seu interesse em função da *qualità de' tempi*.

Compreender Maquiavel como pensador da ação política pode incorrer no risco de reduzi-lo a um empreendimento pragmático: a única coisa que interessaria ao florentino seria oferecer conselhos práticos em vista do êxito. Procuramos mostrar que não se trata disso. Não é possível antecipar a ação adequada. Ela sempre está na dependência das condições concretas nas quais transcorre. As diferentes metáforas das quais Maquiavel lança mão para elucidar sua compreensão da ação política (da arquitetura, da introdução de forma na matéria e a da arte médica) apontam, pois, para a impossibilidade de uma definição abstrata. A ação é sempre dependente da *qualità de' tempi*. Reforça a ideia de que a ação política é evento singular e, por isso, a resposta a uma situação não se aplica necessariamente a outra.

Não existe modelo ideal de ator político. Embora Maquiavel ofereça alguns “tipos” (fundador/refundador; legislador e estrategista), nenhum deles é portador pleno de *virtù* para ser imitado. Cada “figura” é adequada a um contexto concreto: da fundação, da reforma e da conservação da vida política.

REFERÊNCIAS

BERNS, T. Il Romolo machiavelliano. Il momento dell’origine dello stato nel pensiero di Machiavelli. In: CASTELLI, P. (Éd.). *Finestre sul rinascimento*. Ferrara: Università degli Studi di Ferrara, 2001. p. 3-30.

BERNS, T. *Violence de la loi à la renaissance: l’originare du politique chez Machiavel et Montaigne*. Paris: Éditions Kimé, 2000.

CASSIRER, E. *El mito del Estado*. Tradução de Eduardo Nicol. 7.ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

CHABOD, F. *Escritos sobre Maquiavelo*. Tradução de Rodrigo Ruza. 2.ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

CONDREN, C. Marsílio e Maquiavel. In: FITZGERALD, R. (Org.). *Pensadores políticos comparados*. Brasília: EdUnB, 1983.

CUGNO, A. *Apprendre à philosopher avec Machiavel*. Paris: Ellipses, 2009.

MAQUIAVEL, N. *A arte da guerra*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. Tradução e notas de José Antônio Martins. Edição bilíngue. São Paulo: Hedra, 2009.

MOSSINI, L. *Necessità e legge nell’opera del Machiavelli*. Milano: Dott. A. Giuffrè Editore, 1962.

NIKODIMOV, M.-G. Machiavel, penseur de l’action politique. In: _____. MÉNISSIER, T. (Org.). *Lectures de Machiavel*. Paris: Ellipses, 2006. p. 259-292.

SENELART, M. *Machiavélisme et raison d’État*. Paris: PUF, 1989.

6. A QUEBRA DE PARADIGMA NOS LIMITES DO DEVER DE OBEDIÊNCIA: AS REPERCUSSÕES DA NOITE DE SÃO BARTOLOMEU NOS TRATADOS POLÍTICOS HUGUENOTES SOBRE O DIREITO DE RESISTÊNCIA E O ANTIMAQUIAVELISMO

Silvio Gabriel Serrano Nunes (USP)

Preende-se abordar as repercussões dos massacres da *Noite de São Bartolomeu*, considerados pelos protestantes franceses um estratagema “maquiavélico” da Coroa Francesa instigada pela florentina Catarina de Médici e seus maus conselheiros.

Para comentadores do pensamento político huguenote como Kingdon e Skinner, os massacres da *Noite de São Bartolomeu* (em verdade a barbárie se desenrolou entre agosto e setembro de 1572) devem ser considerados como um divisor de águas no engajamento político e teorizações dos huguenotes, pois, até o período referido, as críticas eram dirigidas aos maus conselheiros como os Guise da radical *Liga Católica* e os protestantes não se opunham abertamente ao governo legal, pois tinham esperança de o mesmo fazer cumprir o édito de 1562, que concedia certa tolerância de culto, mas que era constantemente violado pelos Guise e outros oficiais

do governo. Para C. Edward Rathé, a barbárie levou a uma postura mais agressiva dos protestantes em relação aos reis *Valois*, nos seguintes termos:

Até o massacre, os Huguenotes tinham adotado uma posição um pouco hipócrita: eles permaneceram fiéis à Coroa, e eles reconheciam o poder absoluto do monarca, mas eles tinham a intenção de resistir às usurpações dos Guises e da Regente. Depois de 1572, as posições tornaram – se mais extremas, os ataques mais diretos, seja em panfletos, seja em tratados políticos. (RATHÉ, 1968, p. 13)

A série de massacres de 1572 levou Théodore de Bèze e outros pensadores protestantes como Innocent Gentillet a repensar sobre o problema político dos limites do dever de obediência e os fundamentos do direito de resistência, pois os assassinatos do almirante Coligny e de outros líderes do partido protestante que desencadearam os massacres haviam sido ordenados pelo próprio Charles IX, dominado pela mãe florentina e seu irmão mais jovem, Henri d' Anjou, de tal forma que não se podia mais persistir na acusação de as perseguições contra os protestantes serem de responsabilidade apenas dos conselheiros perversos, pois, em tais eventos, eles apenas executaram pura e simplesmente a ordem de um governante legítimo, que havia se degenerado e carecia de remédios políticos autorizadores do exercício legítimo do direito de resistência pela via das magistraturas do Reino.

Em suma, nos tratados que inauguram a tradição do “antimaquiavelismo” em sua vertente protestante huguenote como “*Du Droit des Magistrats*” (1574) de Théodore de Bèze e “*Discours sur les Moyens de Bien Gouverner et Maintenir en Bonne Paix un Royaume ou Autre Principauté. Contre Nicolas Machiavel Florentin*” (1576) de Innocent Gentillet, publicados depois da *Noite de São Bartolomeu*, é elaborada uma teoria de resistência ativa contra as tiranias pela via constitucional contra legítimos soberanos que se desvirtuaram de suas obrigações, rompendo com a ambiguidade que Calvino tinha tratado o tema.

Calvino que já fora chamado de “o mestre da ambiguidade” quanto ao direito de resistência, uma vez que “embora não haja dúvidas de que endosse uma teoria de não-resistência, na prática introduz várias exceções em sua argumentação” (SKINNER, 2000, p. 468).

Uma dessas possíveis exceções estaria na especulação em sua principal obra teológica, *“A Instituição da Religião Cristã”*, especificamente, no livro IV, capítulo XX, sobre *“O Poder Civil”*, de talvez existir em seus dias magistrados aptos a controlarem a licenciosidade dos governantes, como existiam na Antiguidade Clássica:

Pode ser que existam em nossos dias magistrados populares instituídos para conter a licenciosidade dos reis, correspondentes àqueles “Éforos”, firmemente contrários à autoridade dos reis espartanos, ou os Tribunais do Povo, colocados acima e em contraposição aos cônsules romanos, ou os ‘Demarcas’, levantados em oposição ao Conselho dos atenienses. E talvez, nas atuais circunstâncias, seja da mesma natureza a autoridade exercida pelos três estados em reinos específicos, quando eles realizam suas principais assembleias. Se existirem [magistrados do povo estabelecidos], não é parte de minhas intenções proibi-los de agir em conformidade com seu dever e de resistir à licenciosidade e ao furor dos reis; ao contrário, se eles forem coniventes com a violência desenfreada [dos reis] e suas ofensas contra as pessoas pobres em geral, direi que uma tal negligência constitui uma infame traição de seu juramento. Eles estão traindo o povo e lesando-o naquela liberdade cuja defesa sabem ter-lhes sido ordenada por Deus. (CALVINO, 2005, p. 128-129)

Pode-se afirmar que Calvino, em sua prudência quanto à possibilidade de resistir aos governos tiranos, vale-se de um estilo sinuoso, serpenteando a divisa dos caminhos da obediência irrestrita e o da resistência constitucional, que se apresenta prudentemente a título especulativo com a possibilidade (manifestada nas expressões *“pode ser”*, *“talvez”* e *“se existirem”*) de ser lícita a concretização da resistência albergada pelo argumento constitucional em seu próprio tempo: a conturbada França, envolta nos conflitos religiosos, desde que suas *“leis fundamentais”* assim a permitiram, como permitiam na Grécia e Roma clássicas. Porém, a afirmação categórica, inequívoca e segura para *“boa consciência”* (numa expressão comum aos tratados monarcômacos) dos súditos cristãos, autorizadora da resistência, apenas apareceria nos tratados calvinistas de segunda geração. Tal postura de Calvino leva a autores como Robert M. Kingdon (2004, p. 193) à conclusão de que “no desenvolvimento da teoria de resistência calvinista, o próprio Calvino desempenhou um papel seminal e não de protagonista”.

A obra “*Du Droit des Magistrats*”, escrita por Théodore de Bèze, sucessor de Calvino em Genebra, jurista e teólogo, entre junho e julho de 1573¹, ainda sob o impacto dos massacres, promove mudanças qualitativas e profundas no pensamento de Bèze e em seus escritos.

Para Robert Kingdon, os massacres da *Noite de São Bartolomeu* são um divisor de águas no engajamento político de Bèze, uma vez que, num primeiro momento, Th. De Bèze “poderia aparentemente convencer-se a si mesmo e a seus discípulos de que a guerra realizada pelos huguenotes não era verdadeiramente dirigida contra governo legal” (KINGDON, 1970, p. XIII). Isso por duas razões. A primeira, pelo fato de a guerra ser dirigida contra os maus conselheiros de primeiro escalão, os Guises, que haviam *sequestrado* a família real e governavam de fato, em detrimento do legítimo soberano. Uma segunda razão que desautorizava a sublevação era que o objetivo da guerra seria fazer respeitar o édito do soberano de janeiro de 1562, que concedia certa liberdade de culto aos protestantes, mas que vinha sendo flagrantemente desrespeitado pelos Guises e outros oficiais do governo. Em razão disso, aqueles que violassem as leis do reino deveriam ser punidos, ainda que o preço fosse uma guerra (KINGDON, 1970, p. XIII).

Porém, a série de massacres ocorrida entre agosto e setembro de 1572, denominada genericamente de *Noite de São Bartolomeu*, leva Bèze a repensar os fundamentos do direito de resistência e, dessa vez, tendo por alvo o próprio soberano. “Essa novidade forçou Bèze e outros a reconsiderar o problema da resistência, e ela levou a *Du Droit des Magistrats*” (KINGDON, 1970, p. XIII).

É muito provável que Bèze tenha redigido seu tratado primeiro em latim, já que tinha o hábito de escrever em latim e conferir aos cuidados de terceiros a versão de seus escritos para o francês. Além disso, os registros do Conselho de Genebra atestam a apresentação da obra sob o título *De Jure Magistratuum*, para obter-se a publicação (KINGDON, 1970, p. XXVIII).

¹ A precisão do intervalo de escrita do tratado entre os dois meses referidos trata-se de uma inferência de Kingdon, devido às referências no tratado da eleição real na Polônia, neste mesmo ano, assim como o fim do intervalo do período de composição do tratado ser mais facilmente identificável, uma vez que em 30 de julho Bèze apresenta a versão final ao Conselho genebrino, pedindo autorização para publicá-lo (KINGDON, 1970, p. XXVI).

Em termos conceituais, Bèze, para sua construção da ideia de tirania, se vale dos conceitos de “*tiranía de origem*” e “*manifesta*” desenvolvidas pelo jurista medieval Bartolo de Sassoferrato, conforme explica Alberto Barros (2001, 272-273).

A “*tiranía de origem*” se dá quando ocorre a usurpação da soberania por um invasor estrangeiro ou alguém da própria nação “*sem justo título*”. Isso permite a qualquer um do povo resistir em nome da independência da comunidade política em que vive, caso os “*magistrados inferiores*” falharem em sua missão. Porém, salienta que o posterior consentimento dessa nova realidade pode sanar o vício original, não podendo mais o povo reagir. Em tal caso a solução passaria a ser a mesma da “*tiranía manifesta*” (NUNES, 2010, p. 68-71).

Por “*tiranía manifesta*” se entende em Bèze a circunstância de o governante receber licitamente o poder, de acordo com as leis e costumes do reino, mas desviar-se de suas funções legítimas e praticar atos contrários ao bem da comunidade política. (NUNES, 2010, p. 91)

Tais atos despropositados que demonstram o “*desvio*” do governante na “*tiranía manifesta*” seriam: atentar contra a “liberdade de consciência religiosa” (BÈZE, 1970, p. 63) (na verdade, tal “liberdade” refere – se ao culto de sua “verdadeira” fé) (LECLER, 1994, p. 456), além de fazer a defesa da supremacia do poder civil em questões religiosas; o desrespeito ao secular direito de propriedade dos súditos por meio de “*impostos iníquos*” (BÈZE, 1970, p. 61); e por fim, contrariar o regular funcionamento das instituições de um reino, especialmente o impedimento da convocação dos *Estados-Gerais* (BÈZE, 1970, p. 53).

Bèze resolve o problema da “*tiranía manifesta*” (a principal razão de tratado “*Du Droit des Magistrats*” de 1574) pela via de uma teoria contratual amplamente pautada em teses seculares, ou como ele próprio admite “mesmo tendo recurso aos meios humanos” (BÈZE, 1970, p. 8), e que se fazem compatíveis com as escrituras. Além disto, fixa padrões rígidos para o direito de resistência a ser exercido primordialmente pelos *Estados Gerais*, ou o órgão representativo que exerce as funções parlamentares, que lhe faça as vezes numa dada circunstância histórica ou geográfica e subsidiariamente pelas *magistraturas inferiores*, que exercem as funções judiciais

e militares nas cidades, excluindo a participação popular, em regra, do direito de resistência.

O sucessor de Calvino na *Companhia de Pastores* em Genebra vale-se da teoria contratual secular² para reverter a eventual atribuição de sedição ao povo e a redireciona contra o soberano tirano, pois, quando o povo se vale de meios institucionais, pautando – se em condições previamente acordadas entre ele e o soberano, ocorre que a verdadeira sedição deve recair sobre os ombros do governante desvirtuado,

pois é uma regra geral que quando alguma condição é posta ou tacitamente compreendida em alguma convenção, a rompe quem contravenha a condição, e não aquele o qual só estando obrigado condicionalmente, é desobrigado, não por si mesmo (pois seria perjúrio), mas por aquele que rompeu o vínculo da obrigação, a saber a condição. (BÈZE, 1970, p. 57)

Dessa forma, “quando, portanto, um soberano se torna Tirano, e os povos fazem uso de seu direito contra ele [por meio dos remédios institucionais Estados-Gerais e magistrados inferiores], é ele quem por seu perjúrio desvinculou o povo, e não o contrário” (BÈZE, 1970, p. 57).

Devido ao caráter *sinalgâmico* da obrigação entre o soberano e o povo, tanto no que tange à sua formação como aos efeitos dela gerados, o acordo descrito por Bèze (1970), poderia ser classificado perfeitamente como um *contrato bilateral*, ou seja, um contrato em que nenhuma das partes pode, “antes de cumprir sua obrigação, exigir a do outro” (GOMES, 1996, p. 91) e, como consequência dessa dinâmica obrigacional, justamente uma das características dessa espécie contratual é o princípio da *exceptio non adimpleti contractus*, que se originara de intérpretes do direito romano, que consiste na defesa ou “**exceção** de contrato não cumprido” (ALVES, 1998, p. 115). Em outras palavras, a parte que previamente sofre o descumprimento do contrato por parte de outra fica isenta de continuar adstrita ao vínculo obrigacional que, no caso descrito por Bèze (1970),

²Tal esforço de um debate mais “secularizado”, pautado num direito de resistência constitucional, nos tratados políticos huguenotes posteriores à *Noite de São Bartolomeu*, faz – se de uma grande pertinência prática para as circunstâncias vividas por Bèze e Gentillet, pois, exaurida a discussão no plano teológico, um debate mais jurídico sobre a organização política da França teria a aptidão de angariar a simpatia de católicos moderados também insatisfeitos com a profunda crise vivida pelo reino, chafurdado nas guerras religiosas (SKINNER, 2000, p. 576).

seria justamente o povo que se coloca na posição de credor do soberano quanto às condutas lícitas opostas à tirania.

Além do mais, para Bèze, no bojo do contrato entre o povo e o príncipe, quando advier uma *tiranía manifesta*, haveria um conjunto de condições vinculantes entre o soberano singularmente considerado e as magistraturas do Reino (sejam os *Estados Gerais* ou as *magistraturas inferiores* das cidades e vilas), que poderíamos chamar de um contrato subsidiário desse contrato principal entre o povo e o soberano, com a estipulação de um dever de mútua fiscalização, que se prestaria em última instância como garantia do contrato entre o povo e seu soberano.

Segundo a teoria política de Bèze (1970, p. 18), os *Estados-Gerais* teriam a prerrogativa máxima de destronar o tirano manifesto e eleger um novo governante, e, enquanto tal órgão representativo não der a resposta adequada ao problema, *magistrados inferiores*, que nas cidades e províncias ocupam os postos judiciais e militares, devem proteger o povo que estiver albergado sob sua tutela.

Para Bèze (1970), a legitimidade de ação dos agentes políticos acima referidos não encontra fundamento em uma dádiva divina, mas na organização política secular na qual estão inseridos, por partilharem o exercício da soberania com o soberano, pois “ainda que estejam abaixo de seu soberano, [...], não dependem propriamente do soberano, mas da soberania” (BÈZE, 1970, p. 19).

A obra “*Discours sur les Moyens de Bien Gouverner et Maintenir en Bonne Paix un Royaume ou Autre Principauté. Contre Nicolas Machiavel Floretin*” (1576), de Innocent Gentillet, estrutura – se em uma refutação sistemática de cinquenta máximas extraídas das obras *O príncipe* e *Discursos* de Maquiavel. Tais máximas a serem refutadas são divididas em três seções “Do Conselho” (três), “Da Religião” (dez) e “Da Administração” (trinta e sete). Gentillet faz recortes seletivos dos escritos de Maquiavel, muitas vezes de forma descontextualizada (RATHÉ, 1965, p. 202), para defender a ideia de um governo pautado na primazia da lei e institucionalmente limitado.

Assim como Bèze (1970), Gentillet (1968, p. 252) também se valeu da tradição bartolista para definir o tirano: “O tirano [...], que sem

nenhum título ou por mau título, usurpa uma dominação e Senhoria. Tirano em exercício, é aquele que, tendo o título legítimo de dominar, não domina justamente e lealmente, como um bom Príncipe deve fazer”. Para Gentillet (1968), a última categoria de tirano é a que preocupa, e, ao citar Bartolo de Sassoferrato, Innocent Gentillet justifica a desobediência ao tirano e acusa Maquiavel de ter transformado atributos do tirano em guia de conduta do príncipe. Gentillet, assim descreve, no contexto de seu “antimaquiavelismo”, o tratamento diametralmente oposto à questão da tirania que é dada nos tratados de Maquiavel e Bartolo:

Tanto que por aí se vê abertamente que Maquiavel foi bem maior doutor na arte da tirania que Bartolo. O que não digo para fazer comparação, uma vez que o que Bartolo escreveu sobre a tirania foi para descobri-la e condená-la: mas o que Maquiavel escreveu a respeito, foi para fazê-la praticar e seguir pelos príncipes, e para semear em seus corações o verdadeiro veneno tirânico, sob o nome e o pretexto de um dever de príncipe. De resto, não se deve comparar em nada [254] esta besta de Maquiavel, simples rascunho de papel da casa real de Florença, a esse grande doutor Bartolo, que foi um dos mais eminentes consultores jurídicos de seu tempo: e que ainda é reconhecido como tal. (GENTILLET, 1968, p. 271)

A legitimidade para a desobediência civil diante uma tirania para Gentillet, seria baseada em uma “*santidade da lei*” (RATHÉ, 1965, p. 219), e, a exemplo dos cristãos que na Igreja Primitiva resistiram às autoridades romanas, os huguenotes poderiam também resistir à autoridade real, em nome das leis fundamentais da França, de forma que os clamores da “*Razão de Estado*” seriam respondidos pelos clamores do “*Direito de Rebelião*” (RATHÉ, 1965, p. 219).

Justamente em tal valorização e observância irrestrita dos ditames da legalidade que encontramos na obra de Gentillet uma metáfora extraída da construção civil, três colunas, para descrever as leis fundamentais do Reino e Realeza:

[...], nenhum homem em sã consciência negaria, que essas três leis do reino da França, a saber a lei sálica, a lei dos Estados gerais, e a lei de não alienar as terras e províncias da coroa sejam três verdadeiras colunas, bases e fundamentos do reino e da realeza, as quais ninguém pode e nem deve abolir. Eu não duvido que existam muitos espíritos

suscetíveis e ariscos, que acharão ruim o que acabamos de dizer da lei sálica, dos três Estados, e da lei de não alienar as terras e as províncias da coroa, e que dirão que desejar sustentar e defender que o rei não pode abolir tais leis, é diminuir seu poder, e dar limitação e restrição à sua autoridade soberana (GENTILLET, 1968, p. 83-84),

pois somente assim, é possível garantir a tranquilidade de toda a comunidade política e a autoridade real, perfazendo o constitucionalismo, eficiente antídoto na teoria de Gentillet para o “veneno” do “maquiavelismo”.

Além da tranquilidade política advinda do respeito às leis, o próprio príncipe se faz um beneficiário, respeitando as leis fundamentais, pois assim ele fortaleceria seu próprio poder, que justamente está fundado nelas:

E conseqüentemente, o que se segue é que, quando dizemos que um príncipe não pode abolir as leis fundamentais de si mesmo e de seu estado, é preciso que diminuamos seu poder, pois, do contrário, nós o estabelecemos, e o tornamos mais firme, maior, invencível. Como também ao contrário, aqueles que dizem que um príncipe pode abolir e mudar as leis, sobre as quais ele próprio e seu estado estão fundados, eles estabelecem e colocam nele uma incapacidade de se conservar. (GENTILLET, 1968, p. 84)

Em outras palavras, os “maus” conselhos pragmáticos de Maquiavel que chancelam o desrespeito às leis seriam justamente a ruína de um príncipe e não seu fortalecimento.

Para C. Edward Rathé (1968, p. 15), “apesar de suas qualidades, o livro deixa a impressão de uma obra bastante negativa” devido ao intenso e virulento esforço de combate às teses de Maquiavel, o que dá margem ao leitor a negligenciar aspectos importantes de uma teoria política própria e consistente de Innocent Gentillet sobre ideias fundacionais para a Filosofia Política como a questão da soberania, o problema da tolerância religiosa, as relações entre uma teoria do contrato político e constitucionalismo e a noção de “leis fundamentais” (expressão originada na pena de Théodore de Bèze e absorvida nos textos de I. Gentillet). O que, em última análise, leva a um paradoxo na fortuna crítica da obra “[...]. *Contra Maquiavel*”, a notoriedade de ter sistematicamente afrontado em teoria o secretário florentino e seu pragmatismo; porém, essa mesma fama leva a um certo abandono

da apreciação do valor teórico de um pensamento político autônomo de Gentillet.

J. H. Franklin (1967) aponta para uma transformação de costumes e teses entre o período medieval e a modernidade, na pena de autores monarcômacos³ como Théodore de Bèze e Innocent Gentillet, de modo a anteciparem ideias e práticas que apenas os séculos XVII ou XVIII conheceriam, e que constituem um elo importante na evolução da própria noção de constitucionalismo, compreendido como teorias e práticas que afirmam a limitação dos governantes por costumes e ou leis fundamentais:

O componente constitucional parece ser não apenas o mais interessante mas também o aspecto mais profundo de seu pensamento desde que sua doutrina de resistência se propôs a isso. E, apesar dos monarcômacos lastrearem substancialmente seus tratados na fórmula constitucional medieval, seu uso dessa tradição envolve uma ênfase e novas conexões que são caracteristicamente modernas em seu tom e claramente antecipa ideias que nós normalmente associamos à afirmação da supremacia parlamentar na Inglaterra no século seguinte. Em minha visão, portanto, isso se justifica, pois o pensamento político dos monarcômacos é uma importante transição do movimento constitucional medieval para o moderno, e, além disso, pesquisar sua contribuição nos daria uma compreensão clara de como essa transição se deu e quais alterações ela envolveu. (FRANKLIN, 1967, p. 117)

Em suma, os autores calvinistas continentais como Bèze e Gentillet, após os eventos da *Noite de São Bartolomeu*, massacres tachados como um estratagema “maquiavélico” dos *Valois*, elaboram uma teoria constitucional de resistência limitadora da licenciosidade dos governantes e que se

³ A expressão “monarcômaco” é originada no ano de 1600, na pena do realista escocês William Barclay, com a obra *De regno et regali potestate: adversus Buchananum, Brutum, Boucherium et reliquos monarchomachos*, acusando os pensadores, sobretudo protestantes calvinistas, de se oporem às monarquias embasadas no direito divino. Dentro dessa nomenclatura podem ser albergadas diversas obras como: *A short Treatise of Political Power* (John Ponet, Escócia, 1558); *First Blast of Trumpet against the Monstruous Regiment of Women* (John Knox, Genebra, 1558); *How Superior Powers ought to be obeyed* (Christopher Goodman, Genebra, 1558); *Franco-Gallia* (François Hotman, Genebra, 1573); *Le Réveille - Matin des Français et de leurs voisins* (Anônimo, Basileia, 1573); *Du Droit des Magistrats* (Théodore de Bèze, Genebra, 1574); *Stratagema di Carlo IX, rei di Francia, contro gli Ugonotti* (Camillo Capilupi, Genebra, 1574); *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté. Contre Nicolas Machiavel Florentin* (Innocent Gentillet, Genebra, 1576); *De Jure Regni apud Scotos* (George Buchanan, Edimburgo, 1579); *Vindiciae contra tyrannos* (“Brutus”, Edimburgo e Genebra, 1579); *Politica methodice digesta* (Jean Althusius, 1603). Sobre a origem da expressão “monarcômaco” nos valem do estudo de Ivo Rens. RENS, Ivo. En quoi les idées politiques de Théodore de Bèze et des monarchomaques protestants innovèrent-elles? In: *Jacques Godefroy (1587-1652) et l' Humanisme Juridique à Genève*, p. 176-177.

opõe à teoria política pragmática de Maquiavel, interpretada sob a égide da tradição daquilo que viria a ser denominado de “Razão de Estado”.

REFERÊNCIAS

- ALVES, J. C. M. *Direito romano*. Rio de Janeiro: Forense, 1998. V. 2.
- BARROS, A. R. *A teoria da soberania de Jean Bodin*. São Paulo: Ed. Unimarco; Fapesp, 2001.
- BÈZE, T. *Du droit des magistrats*. Genève: Droz, 1970.
- CALVINO, J. *Lutero e Calvino, sobre a autoridade secular*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FRANKLIN, J. H. Constitutionalism and resistance in the sixteenth century: the protestant monarchomachs. In: SPITZ, D. *Political theory and social change*. New York: Atherton, 1967. p. 117-132.
- GENTILLET, I. *Discours sur les Moyens de Bien Gouverner et Maintenir en Bonne Paix un Royaume ou Autre Principauté*: contre Nicolas Machiavel Floretin. Genève: Droz, 1968.
- GOMES, O. *Contratos*. Rio de Janeiro: Forense, 1996.
- KINGDON, R. Introduction. In: BÈZE, Théodore de. *Du droit des magistrats*. Genève: Droz, 1970.
- _____. Calvinism and resistance theory, 1550-1580. In: BURNS, J. H.; GOLDIE, M. *The Cambridge history of political Thought*: 1450-1700. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 193-218.
- LECLER, J. *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme*. Paris: Albin Michel, 1994.
- NUNES, S. G. S. *Constitucionalismo e resistência em Théodore de Bèze*: secularização e universalidade do direito de resistir na obra *Du Droit des Magistrats Sur leurs Sujets* de 1574. 2010. 154f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)- Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- RATHÉ, C. E. Innocent Gentillet and the first Anti-Machiavel. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, v. XXVII, p. 186-225, 1965.
- _____. Introduction. In: GENTILLET, I. *Discours sur les Moyens de Bien Gouverner et Maintenir en Bonne Paix un Royaume ou Autre Principauté*: contre Nicolas Machiavel Floretin. Genève: Droz, 1968.

RENS, I. En quoi les idées politiques de Théodore de Bèze et des monarchomaques protestants innovèrent-elles? In: SCHMIDLIN, B ; DUFOUR, A. (Ed.). *Jacques Godefroy (1587-1652) et l'humanisme juridique à Genève*. Bâle : Helbing & Lichtenhahn, 1991. p. 175-190.

SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

7. MAQUIAVEL COMBATIDO: RAZÃO DE ESTADO NA PENÍNSULA IBÉRICA – SÉCULO XVII

Bruno Silva de Souza (UFRJ)

INTRODUÇÃO

No ano em que a publicação de *O príncipe* completa cinco séculos, as reflexões sobre o pensamento político e a obra de Nicolau Maquiavel atestam que as questões levantadas por este autor ainda suscitam o interesse dos cientistas sociais¹. Como o recurso à obra do mal afamado secretário florentino pode lançar novas luzes sobre a configuração e exercício do poder em nosso tempo? Eis aí um dos questionamentos que orientam novas abordagens sobre Maquiavel. Por outro lado, trabalhos de revisão de obras clássicas sobre o tema e edições críticas das obras do autor também encontram seu filão. Ao lado das análises do conteúdo da obra de Maquiavel (e não apenas de seu *O príncipe*), a investigação também se concentra naquilo que pode ser considerado como “reação católica” à influência maquiaveliana. E é exatamente este o interesse do presente capítulo.

¹ Vale ressaltar que o presente capítulo foi escrito no ano de 2013.

Tomando a precaução de não supor (equivocadamente) que “tudo começou com Maquiavel”, para citarmos o título de um texto clássico, devemos admitir que a publicação de *O príncipe* mobilizou um número considerável de autores, sobretudo católicos, empenhados em combater as “ímpias” ideias do autor florentino.

Se nos detivermos na análise do pensamento político ibérico do século XVII, quando a temática da razão de Estado encontrava-se em seu momento mais profícuo, de fato nos depararemos com um conjunto de obras que se apresentavam como alternativas ao que seus autores consideravam uma razão de Estado ímpia, pérfida ou tirânica associada ao nome de Maquiavel. Do que se trata, pois, essa razão de Estado? Começemos por um breve levantamento historiográfico.

A RAZÃO DE ESTADO: HISTORIOGRAFIA

O tema da razão de Estado, conquanto tenha merecido, já em 1860, uma obra dedicada a sua análise histórica por G. Ferrari (1860), conheceu sua formulação mais clássica – e ainda frequentemente acionada – em uma obra dos anos vinte do século passado: *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (Berlim, Oldenbourg: 1924), de autoria de Friedrich Meinecke. Uma primeira edição da versão em italiano surgiu em 1942, sendo que a edição inglesa apareceu em 1957 e a edição francesa, em 1973.² O livro foi traduzido para o espanhol em 1952, sendo reimpresso em 1983 (edição que utilizamos).

Partindo do ponto de vista de que a razão de Estado constitui a condição da política, isto é, a dimensão inescapável de sua teoria e ação, Meinecke (1983, p. 27) sustenta que tal problemática, além de constituir uma espécie de patrimônio comum europeu, fez-se presente desde a antiguidade. Muito embora o autor reconheça que, como princípio e ideia, a razão de Estado surgiu com o fortalecimento do Estado (MEINECKE, 1983, p. 27), na modernidade, não deixa de sustentar que o próprio Estado edifica-se na disputa característica da história humana entre *cratos* e

² Edição italiana: *L'idea di ragion di Stato nella storia moderna*. Firenze: Valecchi, 1942; Edição inglesa: *Machiavellism: The Doctrine of Reason d'Etat and its Place in Modern History*. London: Routledge and Kegan Paul, 1957; Edição francesa: *L'Idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*. Genebra: Droz, 1973.

ethos; isto é, “entre el obrar movido por el afán de poder y el obrar llevado por la responsabilidad ética” (MEINECKE, 1983, p. 7), considerando, por fim, que é precisamente a razão de Estado quem constitui a ponte entre estes dois extremos na vida política.

O autor põe-se a identificar, na antiguidade e no medievo, os autores nos quais algumas noções da razão de Estado – ainda que não elaboradas – podem ser apreendidas. Não nos interessa refazer o percurso realizado por Meinecke. Gostaríamos, ao revés, de chamar a atenção para outro fato de maior relevância: trata-se de que o autor propõe uma análise na qual a razão de Estado está inscrita na continuidade do pensamento político. É necessário sublinharmos este ponto para dar prosseguimento a esta breve introdução à historiografia sobre o tema. E isto por um motivo bem simples: situar a obra de Meinecke em relação às de outros autores que buscaram uma análise diferente da questão. Tal é, por exemplo, o caso de Jose Fernández-Santamaría (1986) e de Maurizio Viroli (2005), autores que visualizaram na razão de Estado algo como a característica do pensamento político de uma época. O primeiro, de forma sistemática, buscou analisar como a literatura espanhola do barroco refletiu sobre a questão desde uma perspectiva de combate ao que seus autores consideravam como uma razão de Estado baseada na tirania, adversária do bem comum e contrária aos preceitos cristãos; enquanto o segundo, com uma visão mais abrangente, centrou-se na análise das transformações por que a linguagem da política passou desde sua formulação em meados do século XIII, associada à tradição das virtudes políticas, do aristotelismo e do direito romano até final do século XVI, quando uma linguagem própria da razão de Estado, a partir daquilo que o autor chama de “uma arte de estado” formulada por alguns autores italianos como Guicciardini e Maquiavel, já está afirmada. A magnitude de tal transformação, no entender de Maurizio Viroli, permite ao historiador falar em uma verdadeira “revolução da política” (VIROLI, 2005, p. 1).

Pois bem: feitas estas considerações mais gerais em torno da literatura que tratou do tema da razão de Estado cabe entrarmos definitivamente na análise do que seja a razão de Estado. Uma boa forma de iniciarmos a tarefa, conforme pensamos, é fornecendo algumas das defini-

ções dadas tanto pelos escritores do século XVII³, como pela historiografia especializada.

RAZÃO DE ESTADO: HISTORICIDADE

O que os autores da época queriam dizer quando utilizavam o termo “Estado”? Uma análise da definição contida em um dos mais conhecidos dicionários da época parece-nos bastante útil. Eis o que registra o *Tesoro de la lengua castellana, o española*, composto por Sebastian de Covarrubias (1611, f. 382)⁴:

[...] En la republica ay diversos estados, unos seglares, y otros eclesiasticos y destos, unos Clerigos, y otros Religiosos. En la Republica, unos cavalleros, otros ciudadanos: unos oficiales, otros labradores, &c. Cada uno en su estado y modo de vivir tiene orden, y limite. **En otra manera se toma por el gobierno de la persona Real, y de su Reyno, para su conservacion, reputacion, y aumento.** Materia de estado, todo lo que pertenece al dicho gobierno. (Grifo nosso)

Observe-se que a definição fornecida por Covarrubias registra significados diferentes para o vocábulo: ora mais aproximado do original latino *status* (equivalente à noção medieval de estamento), ora referindo-se diretamente ao governo exercido pelo rei. Esta última definição é a que mais se aproxima da própria definição de razão de Estado. O italiano Giovanni Botero, que é considerado o primeiro autor a empregar de forma sistemática o termo razão de Estado (que inclusive figura no título de sua obra), abre o primeiro dos dez livros da sua *Da razão de Estado*, de 1589, com o seguinte capítulo: “O que é a Razão de Estado”. Eis a definição que apresenta: “Estado é um domínio firme sobre povos e Razão de Estado é o conhecimento de meios adequados a fundar, conservar e ampliar um

³ Cremos que seja oportuno reproduzir a advertência que figura no prólogo do livro de José Antonio Maravall “*Advirtamos expresamente que el concepto ‘siglo XVII’ en nuestro estudio es, más que un concepto meramente ‘cronológico’, un concepto histórico, es decir, significa una ‘época’, diferenciada de las demás en el sistema de creencias; época que empieza en los últimos años de la centuria anterior, desde el momento en que la entrada de la obra de Bodino obliga a nuestros pensadores a hacerse cuestión de ella y en que la de Juan Botero plantea el grave problema de insertar la idea de una razón de Estado en el pensamiento político cristiano. Y como muchas de las creencias del siglo XVII traspasan, entre nosotros, la frontera de 1700 [...]*” (MARAVALL, 1995, p. 13)

⁴ É necessário acrescentar que a referência original aqui utilizada indica a folha, não a página em que se encontra a citação. No original, apenas a frente de cada folha é numerada.

Domínio deste gênero” (BOTERO, 1992, p. 5). Os dois autores utilizam o termo Estado em uma acepção política análoga: referindo-se ao governo do rei; inscrevendo-o, portanto, numa lógica ainda privada, o que não significa que uma reflexão sobre o bem comum esteja ausente da obra dos autores da razão de Estado.

Por sua vez, a palavra “razão” também é muito significativa. Ela sugere a afirmação de uma “racionalidade” própria ao mundo político moderno. É necessário esclarecer um pouco a questão em torno da relação razão/racionalidade, tal como aparece nas formulações de Foucault, pois são a elas que nos referimos aqui. Primeiramente, convém destacar, conforme nos lembra Judith Revel (REVEL, 2005, p. 72), que Michel Foucault utiliza o termo “razão” com referência à repartição razão/desrazão, que ocupa o centro da cultura ocidental. Enquanto o *Logos* grego não possui um conceito antitético, a razão, tal como entendida aqui, não existe sem sua negação. Pois bem: Foucault buscou realizar uma análise histórica do momento preciso da cultura ocidental em que a razão procurou apoderar-se da desrazão e fazê-la confessar sua verdade oculta. Este momento tomou a forma da *racionalidade*, e Michel Foucault buscou compreender sua aplicação em diferentes campos (loucura, doença, economia política, etc.). A cesura razão/não-razão, que tomou a forma de uma *hegemonia* da “racionalidade”, teve lugar na idade clássica: século XVII. Esta “racionalidade”, por sua vez, assumiu diferentes faces, entre as quais destacamos a de Estado, que conheceu nas doutrinas de razão de Estado um dos locais estratégicos de sua formulação:

[...] o que é surpreendente é que a racionalidade do poder do Estado era pensada perfeitamente consciente de sua singularidade [...] Ela foi formulada, em particular, em dois corpos de doutrina: a *razão de Estado* e a *teoria da polícia*. Essas duas expressões logo adquiriram sentidos restritos e pejorativos, eu sei. Mas, durante alguns 150 ou 200 anos que a formação dos Estados modernos durou, elas guardaram um sentido bem mais amplo do que hoje. (FOUCAULT, 2003, p. 372-373)

Na ocasião, Michel Foucault deteve-se na análise da doutrina da polícia, apenas ressaltando alguns aspectos da doutrina da razão de Estado.

Podemos ir buscar nas palavras iniciais de Meinecke uma definição mais geral sobre o sentido da razão de Estado. Diz-nos o autor: “*Razón de Estado es la máxima del obrar político, la ley motora del Estado. La razón de Estado dice al político lo que tiene que hacer, a fin de mantener al Estado sano y robusto*” (MEINECKE, 1983, p. 3). Quanto aos objetivos perseguidos por essa doutrina, Fernández-Santamaría (1986, p. 20) assinala o seguinte: “[...] *conservación y aumento, son los objetivos eternos de la razón de Estado en España*”. Outro aspecto que temos que ressaltar refere-se às origens do termo. Javier Peña Echeverría (1998, p. XIV) afirma que o termo “*es de origen italiano, y aparece definido y tematizado por primera vez en el libro de Giovanni Botero Della ragion di Stato (1589), pero era usado con frecuencia en el lenguaje ordinario ya mucho antes [...]*”. Um dos primeiros pensadores políticos a utilizar fórmula da “razão de Estado”, segundo informam Quentin Skinner (1994, p. 267) e Friedrich Meinecke (1983, p. 48), foi o italiano Francesco Guicciardini (1483-1540). Tratava-se de uma passagem do segundo livro do “*Dialogo del reggimento de Firenze*”, composto entre 1523 e 1527. Na ocasião, Guicciardini aconselhava a matança de todos os prisioneiros oriundos de Pisa, no sentido de debilitar aquela cidade: “*Però quando io ho detto di ammazzare o tenere prigionieri e’ pisani, non ho forse parlato cristianamente, ma ho parlato secondo la ragione ed uso degli statì*” (GUICCIARDINI, [152-]).

Como vemos, tanto a origem quanto a sistematização do termo não se deram na Península Ibérica (muito embora Botero escrevesse em uma “Itália” dominada pela Espanha). Também não se deveu aos espanhóis a criação da ideia de uma “boa” ou “verdadeira” razão de Estado, apesar de o tema ter conhecido grande fortuna na literatura política espanhola. A definição nestes termos já se encontrava no próprio Botero. Isto é, aquele que é considerado um dos primeiros a utilizar o termo de forma sistemática (já que Guicciardini não chegou a sistematizar uma definição do que fosse a razão de Estado) já o colocava em oposição a uma outra doutrina. Assim sendo, Botero e os demais que depois dele falaram em boa ou verdadeira razão de Estado associaram o pensamento de Maquiavel e os demais “políticos”⁵ a uma razão de Estado pérfida, tirânica, etc.

⁵ Discutiremos mais à frente a aceção que o vocábulo político possuía na época em questão.

A BOA OU VERDADEIRA RAZÃO DE ESTADO: UMA ALTERNATIVA CATÓLICA

Em torno da noção de razão de Estado, nos diz Bartolomé Clavero, acende-se um debate marcado por paixões e condenações. Entre os séculos XVI e XVII, esse debate produz seus escritos, assinalando a entrada da razão de Estado na cena no pensamento político moderno (CLAVERO, 1991, p. 16). Particularmente na Espanha, precisamente neste período, ocorre a publicação de uma série de obras que podem, dirá Javier Peña Echeverría, ser agrupadas em torno deste conceito, que este autor define com as seguintes palavras: “*Tiene que ver con la aplicación responsable de un conjunto de conocimientos, medios, y reglas racionales al servicio del objetivo considerado prioritario, de la conservación del Estado*” (ECHEVERRÍA, 1998, p. IX). Ao referir-se as correntes que compõem a literatura política da *razón de Estado*, o autor afirma existirem algumas divergências entre os especialistas no que diz respeito às tendências que podem ser observadas. No entanto, Echeverría (1998) acredita haver certo consenso em agrupá-las em três linhas básicas. Assim, dirá o autor, temos o grupo dos *eticistas* ou *tradicionalistas*:

Situados en una perspectiva declaradamente antimachiavélica, reivindican una buena razón de Estado, opuesta a la de Maquiavelo [...]”, os tacitistas, caracterizados por uma atitude mais realista “que elude la confrontación con la ortodoxia, y tiende a una relativa autonomización de la política. Es propia de esta corriente la búsqueda de una ciencia o saber racional de la política, sobre la base de la experiencia histórica” e, por fim, os autores da tendência intermediária, “que tratan de reconocer una cierta autonomía de lo político, pero con sujeción a los límites de la ortodoxia [...]”. (ECHEVERRÍA, 1998, p. XXX-XXI)

Propondo uma divisão ainda mais simplificada (portanto, mais arbitrária), Fernández-Santamaría divide este grupo de autores em duas correntes: “eticistas” e “realistas”:

[...] mientras los eticistas machaconamente insisten en subordinar la política a una ética de orientación religiosa, los realistas calladamente encaminan sus esfuerzos hacia lo que la realidad exige. Los primeros elaboran su “cristiana razón de Estado” – aquellos, al menos, que no llegan al extremo de condenar a la razón de Estado en términos absolutos – en base a una ofensiva sin piedad contra Maquiavelo y el machiavelismo. Los segundos, por el contrario, dejan que el tema del machiavelismo pase discretamente a segundo plano...

Ya hemos apuntado que la diferencia entre eticista y realista no debe ser exagerada. Ambos comparten una preocupación común, el maquiavelismo, y un objetivo idéntico: la formulación de una razón de Estado cristiana y efectiva.
(FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, 1986, p. 15-16)

Não obstante, a historiografia demonstra consenso sobre o fato de que, na Península Ibérica, especialmente na Espanha, desenvolveu-se uma extensa produção de livros cujo objetivo era atacar as formulações de Maquiavel, propondo uma razão de Estado afinada com os preceitos da fé e igreja católicas. Para Quentin Skinner (1994), o combate empreendido pelos autores do mundo ibérico ao maquiavelismo está profundamente associado com o pensamento contrarreformista, que rapidamente associou o nome do florentino ao do autor da principal heresia a ser combatida pelo movimento da Contrarreforma: Lutero. A razão para tal associação, conforme nos diz Skinner, está no fato de que tanto um como outro autor, ainda que animados por motivos diferentes, empenhavam-se em rejeitar a ideia de lei natural, vista pelos contrarreformistas como base moral adequada para a vida política (SKINNER, 1994, p. 421). Outro fator de aproximação que o pensamento político do século XVII viu entre Lutero e Maquiavel refere-se às revelações feitas, tanto por um quanto pelo outro, em seus respectivos campos. O problema tem ligação direta com a questão dos *arcana imperii*⁶: tema contínuo na literatura política do barroco espanhol. De acordo com Fernández-Santamaría, Maquiavel era condenado por haver posto a política à disposição de todos, tal como Lutero o fizera em relação aos mistérios da religião, oferecendo-os aos leigos e seculares (FERNÁNDEZ-SANTAMARIA, 1986, p. 168).

Estes esclarecimentos ajudam a entender como a doutrina de Maquiavel revestiu-se, em especial na Espanha, de um caráter profundamente herético. Sendo assim, não chega a admirar que *O príncipe* só viesse a conhecer uma edição impressa na Espanha no século XIX. De qualquer forma, diz Fernández-Santamaría (1986), o pensamento de Maquiavel circulou entre os letrados espanhóis por intermédio de traduções manuscritas, bem como a partir da leitura de exemplares italianos, sendo que a primeira obra do autor florentino a entrar na Espanha foi a sua *A arte da guerra*.

⁶ Para um estudo detalhado do surgimento do conceito, sua ligação com o universo religioso e demais questões pertinentes, conferir Senellart (2006, p. 263-296).

Contudo, a data de chegada de Maquiavel à Espanha é incerta, sendo provável que *O príncipe* fosse conhecido pelos espanhóis mesmo antes de sua publicação, e que tenha sido consultado, depois, na edição original italiana (FERNÁNDEZ-SANTAMARIA, 1986, p. 11).

A definição de Botero (1992) reproduzida anteriormente sinaliza de imediato para a questão dos “meios” adequados a um determinado “fim”, seja ele a fundação, a conservação ou a ampliação do Estado. A discussão aponta, como sugerem as duas palavras destacadas, para uma preocupação comum a Nicolau Maquiavel: como o príncipe deve agir, o que ele deve saber e fazer, para manter o seu domínio? Também em Botero, como esclarece a continuação do trecho citado, a questão da conservação é a que merece mais destaque: “Na verdade, embora, falando em absoluto, ela [a razão de Estado] abranja as três partes supracitadas, parece contudo dizer mais estritamente respeito à conservação do que às outras [...]” (BOTERO, 1992, p. 5).

Não há dúvidas de que Botero tivesse em mente *O príncipe* de Maquiavel quando começou a escrever sua obra. Na dedicatória ao arcebispo de Salisburgo o autor afirma que o tema da razão de Estado era comumente mencionado nas cortes que ele visitou. Os nomes mais citados eram os de Maquiavel e Cornélio Tácito. Assim, nos diz Botero, é a reação de indignação provocada pelos dois autores o que lhe faz escrever sobre razão de Estado:

Mas o que suscitava em mim não tanto admiração quanto indignação era ver que uma maneira tão bárbara de governo gozava de tanto crédito que era descaradamente contraposta à lei de Deus, a ponto de se dizer que algumas coisas são lícitas por Razão de Estado e outras por consciência [...] tive muitas vezes intenção de escrever acerca das corrupções introduzidas por estes Autores nos governos e nos conselhos dos Príncipes [...]. (BOTERO, 1992, p. 2)

A um só tempo o autor reconhecia que o tema da razão de Estado era já bastante difundido e afirmava, conforme já notou Richard Tuck (1993, p. 66), querer corrigir Maquiavel e Tácito à luz do cristianismo. Muito embora a literatura especializada não seja unânime em integrar Ma-

quiavel à doutrina da razão de Estado⁷, Giovanni Botero (1992) afirma claramente a existência de um vínculo entre aquele autor e esta doutrina. Ao assim proceder, coloca-se em oposição ao secretário florentino e busca a elaboração de uma doutrina da razão de Estado associada com as verdades da fé católica, em que a política e a moral cristã não se encontrem divorciadas. Tem-se aqui a afirmação de uma literatura católica e antimaquiavelista, conquanto os primeiros detratores de Maquiavel se encontrem já em meados do século XVI e, sobretudo, a partir de 1576, quando Innocent Gentillet publica seu *Anti-Machiavel*, sendo que já em 1540 o português Jerônimo de Osório criticava o autor florentino em um livro chamado *De nobilitate christiana* (FERNÁNDEZ-SANTAMARIA, 1986, p. 11).⁸ É com a obra de Botero (1992), entretanto, que o tema do antimaquiavelismo adentra as preocupações dos autores espanhóis, dando início a uma literatura relativamente vasta sobre a boa ou verdadeira razão de Estado na Península Ibérica.

A primeira observação a ser feita sobre o antimaquiavelismo é que, de maneira geral, a expressão pode induzir a uma simplificação da questão, uma vez que faz referência somente ao nome de Maquiavel. Na verdade, o combate exercido contra o autor de *O príncipe* era, ao mesmo tempo, um combate a vários autores considerados como “Políticos”, termo que, na altura, era rodeado de conotações pejorativas. Jose A. Fernández-Santamaría explica que o vocábulo “político”, era usado frequentemente para identificar, “[...] *o bien al teórico de la política que marca el paso maquiavélico, o bien al príncipe que, influido y enseñado por aquél, practica la mala política*” (FERNÁNDEZ-SANTAMARIA, 1986, p. 47).

⁷ Considerando apenas as obras de análise da razão de Estado, e não a vasta literatura sobre o pensamento de Maquiavel, podemos ter um exemplo dos diferentes pontos de vista sobre o tema em Meinecke (1983), para quem Maquiavel constitui o ponto máximo da formulação da doutrina da razão de Estado, também em Maurizio Viroli, que sustenta que Maquiavel localiza-se no ponto de passagem entre a arte do estado e a razão de Estado, afirmando ainda que, uma vez considerada a obra do autor como um todo, o secretário florentino surge mais apropriadamente como defensor da política enquanto arte da república, não como pai espiritual da razão de Estado (VIROLI, 2005, p. 9). Por fim, para mencionarmos apenas mais um exemplo, Michel Foucault afirma que o objeto de Maquiavel é diferente do objeto dos autores da razão de Estado (FOUCAULT, 2003, p. 375-6), uma vez que, segundo Foucault, para Maquiavel o que interessa é o fortalecimento do laço entre o príncipe e o Estado, e não o fortalecimento do próprio Estado.

⁸ Fernández-Santamaría parece referir-se à década de publicação do livro, uma vez que Javier Peña Echeverría aponta a data de 1543 como sendo aquela em que se publicou, em Lisboa, a referida obra (ECHEVERRÍA *et al.*, 1998, p. XX).

Para a sedimentação deste conteúdo pejorativo na Península Ibérica, um papel importante foi desempenhado pela controversa questão da tolerância religiosa na França. Com efeito, os autores jesuítas (ordem proeminente no campo do que vimos chamando de literatura política ibérica do período) não podiam admitir o que se conhecia por solução “*politique*” para a questão do conflito religioso francês. José Maria Inurrategui Rodríguez, num estudo contextualizado da obra de Pedro de Rivadeneira, em especial “*El Príncipe Cristiano*”⁹, esclarece a questão. Segundo o autor, na fronteira de 1590 a questão da tolerância confessional surge na França como elemento pacificador fundamental em um reino varrido pelos conflitos entre protestantes e católicos. Aqui se afirmará, ainda de acordo com Rodríguez (1998, p. 216), a compreensão do problema francês em termos de *Estado*, não de religião. A certeza que sustentava essa visão “*politique*” residia no entendimento de que somente sobre as coordenadas da paz civil seria possível o estabelecimento da paz religiosa, e não o contrário. Retira-se da religião a capacidade de garantir e sustentar a saúde da república. É este discurso “político”, estranho e oposto à tradição do direito natural e de sua derivação da vontade divina (tal como entendiam os autores de que nos ocupamos neste estudo) que precisava ser combatido, pois que ele remetia a uma separação entre religião e república, conferindo autonomia a esta última. Para Rodríguez (1998, p. 240), o discurso “*politique*” defendia que a salvaguarda da paz civil estabelecia-se em preceitos legislativos em vez de religiosos. Talvez seja o caso de reconhecer a proeminência de preceitos “governativos” em vez de “legislativos”, uma vez que se trata da afirmação de uma razão de Estado que os autores ibéricos chamariam de ímpia, na qual cabe inclusive a derrogação de determinadas leis em determinadas situações de ameaça ao edifício do governo. De todo modo, parece-nos muito acertada a maneira como o autor estabelece a ligação entre o surgimento de uma corrente da literatura política ibérica e as questões que cobravam importância no cenário europeu. Com este esforço de contextualização, bem ao gosto dos autores da escola do discurso de Cambridge¹⁰, torna-se mais claro quais eram os desafios, quais as intenções que moviam estes autores que combatiam o grupo dos “políticos”. E é com o mais conhecido

⁹ *Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano para gobernar y conservar sus Estados, contra lo que Nicolás Machiavelo, y los Políticos de ese tiempo enseñan*. Publicado em Madri, no ano de 1595.

¹⁰ Uma breve leitura da introdução do livro de Rodríguez já é suficiente para esclarecer o quanto o autor opera na grade teórico-metodológica de Quentin Skinner e J. G. A. Pocock.

entre eles que damos sequência à nossa análise. Antes, contudo, algumas considerações historiográficas acerca da “corrente antimachiavelista”.

O historiador inglês Richard Tuck (1993, p. 131) sugere que os primeiros autores a atacarem, dentro da Europa Católica, a política dos “maquiavelistas” foram os teólogos Johan Vermeulen (“Molanus”) e Johan Lens (“Lensaesus”), ambos de Louvain. Segundo Tuck, a teologia de Louvain era, nos anos de 1580, uma espécie de precursora da teologia que os jesuítas iriam desenvolver um pouco mais tarde. Segundo o autor, a denúncia que Johan Vermeulen e Johan Len fizeram de Maquiavel se parece, em muito, com aquelas desenvolvidas por Rivadeneira e Possevinno, ambos jesuítas e talvez os dois principais detratores de Maquiavel.¹¹ Aparentemente, o professor Richard Tuck ignora a existência do livro de autoria do bispo português Jerônimo Osório: *De Nobilitate Christiana*, publicado, como vimos, na década de 1540. Segundo Martim Albuquerque (1974, p. 69), “Foi dos arraiais da Teologia que partiu a grande crítica inicial [em Portugal] – a de Jerônimo Osório”. O autor esclarece que tal crítica “situou-se precisa e significativamente no campo estrito da Religião” (ALBUQUERQUE, 1974, p. 69). Esta circunscrição ao domínio estrito da religião talvez impossibilitasse a tentativa de incluir o bispo português ao grupo dos chamados antimachiavelistas, sobretudo se adotássemos o posicionamento de Robert Bireley (1990 apud MANDARANO, 2008, p. 12), para quem o referido grupo somente englobaria aqueles autores que, para além da crítica e denúncia de Maquiavel, tivessem apresentado uma proposta alternativa de organização do governo e administração do Estado. Entretanto, não só resulta suspeita e talvez infrutífera a tentativa de separação das esferas política e religiosa para a análise da cultura política do mundo moderno, como também grande parte da historiografia consultada aceita o fato de que Jerônimo Osório [e isto é reconhecido pelo próprio Robert Bireley (1990 apud MANDARANO, 2008, p. 55)] foi uma espécie de precursor dos antimachiavelistas.¹²

¹¹ “The first people in Catholic Europe to attack the new politica of the ‘Machiavellians’, as they termed them, were a couple of theologians at Louvain, Johan Vermeulen (‘Molanus’) and Johan Lens (‘Lensaesus’). Vermeulen é o autor de *Libri quinque* (Cologne, 1584) e Lens escreveu o ensaio “*De his qui politici vulgo vocantur*” para seu livro “*De libertate Christiana*” (1590) (TUCK, 1993, p. 131).

¹² Fernández-Santamaría, 1986, p. 11. Há, sobre este ponto, um certo desacordo entre os autores consultados. Para Fernández-Santamaría, o cardeal Pole teria inaugurado o campo da crítica expressa a Maquiavel, tendo publicado seu “*Apologia Reginaldi Poli ad Carolum V Caesarum super quator libris a se scriptis. De unitate Ecclesiae* (1538 ó 1539)” Idem, ibidem. n. 2. Para Luiz Gustavo Mandarano (que não consultou o livro de Fernández-

Talvez seja o caso de reproduzir as palavras de Martim Albuquerque (1978), contidas em seu *Jean Bodin na Península Ibérica*¹³. Muito acertadamente, parece-nos, o professor Albuquerque (1978, p. 71) considera o seguinte:

Acima de tudo importa para a História não tanto a originalidade, como o sucesso, o impacto real, de um autor. Do prisma do estudioso das Teorias, das Doutrinas e das Ideias Políticas, como do Direito Público e até da Cultura em geral, mais do que que pensou ou inovou determinado escritor, conta a forma como os outros o encararam, aquilo que os outros nele descobriram e aquilo que ele influenciou nos outros.

É assim que, ao nos determos, por pouco que seja, na questão do estabelecimento exato das datas e dos nomes em torno das elaborações antimaquiavelistas, o fazemos em benefício tão somente da informação acurada, bem como para tentar evitar qualquer espécie de injustiça histórica. Passemos então à análise do conteúdo desta razão de Estado antimaquiaveliana.

Partiremos com Pedro de Rivadeneira (1526 – 1611), padre natural de Toledo, membro da Companhia de Jesus e principal colaborador de seu fundador, Ignácio de Loyola (tendo inclusive escrito sua biografia¹⁴) e autor do *Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano para gobernar y conservar sus Estados, contra lo que Nicolás Machiavelo, y los Políticos de ese tiempo enseñan*, publicado em Madri, no ano de 1595¹⁵, obra que conheceu considerável notoriedade, haja vista as variadas tradu-

Santamaría, ao que consta) “Mesmo os ataques de Pole e Politi se deram depois deste de Osório. Sendo assim, de Portugal surgiu a primeira crítica veemente aos escritos de Maquiavel”. MANDARANO, Luiz Gustavo. *Op. cit.*, p. 66. Quentin Skinner, por sua vez, informa que a obra do cardeal Reginald Pole veio à lume em 1539: SKINNER, Quentin. *Op. cit.*, p. 269. Vinícius Orlando de Carvalho Dantas, em uma dissertação recentemente defendida, afirma que a obra de Pole foi publicada em 1538: DANTAS, Vinícius O. de Carvalho. *O Conde de Castelo Melhor: valimento e razões de Estado no Portugal seiscentista (164-1667)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2009. p. 70. De todo modo, Jerônimo Osório ainda pode ser considerado o primeiro ibérico a denunciar abertamente o autor florentino, o que nos faz discordar nesse ponto de Richard Tuck, que também desconsiderou, ao menos na obra consultada, a existência das críticas de Reginald Pole.

¹³ ALBUQUERQUE, Martim. *Jean Bodin na Península Ibérica. Ensaio de história das ideias políticas e de direito público*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian/Centro Cultural Português, 1978.

¹⁴ *Vida de P. Ignacio de Loyola, fundador de la Religión de la Compañia de Iesus*, Madrid, Alonso Gómez, 1583.

¹⁵ Daqui em diante citado apenas como *Príncipe Cristiano*. As folhas em que se encontram as citações terão especificação, sempre que se tratar de folhas com anverso numerado e verso sem numeração.

ções de que foi objeto ainda em vida de seu autor.¹⁶ Rivadeneira queixava-se de seu próprio tempo, quando as perniciosas doutrinas de Maquiavel e dos demais políticos eram seguidas por tantos nobres letrados. Na dedicatória “*Al Christiano y piadoso Lector*” o autor faz o seguinte comentário:

Desventurados son estos nuestros tiempos, y grande nuestros pecados, pues asi han provocado contra nos la ira del Sr.; , que permita que hombres en sangre tan Ilustres, y tenidos en la doctrina por letrados; en la prudencia por cuerdos; en la apariencia exterior, por modestos y pacíficos, sigan á un hombre tan desvariado é impío, como Machiavelo, y tomen por reglas sus preceptos, y los de hombres tan impíos y necios como él, para regir y conservar los Estados, que da el mismo Dios, y guarda Dios, y sin Dios no se puede conservar. Y Digo que toman por regla lo que escriben otros autores semejantes á Machiavelo, porque tienen por oráculo lo que Cornelio Tácito, Historiador Gentil, escribió en sus Anales del gobierno de Tiberio Cesar; y alaban y magnifican lo que Juan Bodíno, Jurisconsulto, y Monsieur de La Núe, Soldado, y otro Plesís Mornéo, todos tres Autores Franceses, en nuestros dias de esa materia han enseñado. (RIVADENEIRA, 1595, p. V-VI)

Na sequência, Rivadeneira (1595) passa a demonstrar porque considera um disparate que os verdadeiros cristãos sigam os conselhos dos autores que figuram na lista que ele propõe:

Pero para mostrar el disparate de los que, siendo Christianos toman por guías de este camino á hombres tan ciegos y descaminados como éstos; basta decir que Cornelio Tácito fue Gentil, é Idólatra, y enemigo de Christo nuestro Redentor [...] ¿qué diré del Señor de Lanúe y de Plesís Mornéo, sino que el uno fue Hereje Calvinista y el otro lo es, y ambos Políticos, ambos enemigos de Jesu-Christo, en la vida y en la doctrina, en lo que hicieron y enseñaron? ¿Qué de las Obras de Juan Bodíno, que andan en manos de los hombres de Estado, y son leídas con mucha curiosidad [...] no mirando que están sembradas de tantas opiniones falsas y errores [...]. (RIVADENEIRA, 1595, p. VI-VII)

¹⁶ Já em 1598, três anos após sua primeira edição, era publicada a tradução italiana sob o seguinte título: *Tratato della Religione e Virtuti che deve tener il Principe Christiano per conservare i sui Stati. Contro quel che Nicolo Macchiavelli, dannato autore, e i Politici (cst indegnamente chiamati) di questo tempo empivamente insegnano. Scritto per il P. Pietro Ribadeneyra della Compagnia di Giesu. E dalla lingua Spagnuola nella Italiana tradotto per Scipione Metelli de Castelnouvo*, publicada em Gênova por Gioseffo Pavoni. Detalhe para a ressalva entre parênteses sobre o termo “Políticos”, pois esta observação seria repetida por outros autores que escreveram sobre o tema. Em 1603 era publicada a versão em latim: *Princeps Christianus, adversus Nicolaum Machiavellum ceterosque hujus temporis políticos a P. Petro Ribadeneyra, nuper hispanicè nunc latine a P. Joanne Orane, Antuerpie, J. Trognaesium*. A versão francesa, publicada em 1610 ficou com o seguinte título: *Traité de la religion que doit suivre le prince chrestien, et des vertus qu'il doit avoir pour bien gouverner & conserver son Estat, contre la doctrine de Nicolas Machiavel et des politiques de nostre temps. Ecrit par le P. Pierre de Ribadeneyra et traduit par el P. Antoine Balinghem de la mesme Compagnie*, Douay, Ien Bogart.

Estes autores pertencem, portanto, ao grupo dos *políticos*. Mas é necessário fixarmo-nos um pouco mais na análise do significado que esta palavra havia adquirido entre os séculos XVI e XVII. Conforme nos lembra Nicolai Rubinstein (1990), a aparição do vocábulo “político” no pensamento político ocidental está associada à tradução da “Política” de Aristóteles, realizada por Guilherme de Moerbeck no século XIII. No intervalo de tempo entre a aparição da tradução de Aristóteles por Moerbeck e o final do século XVI a palavra sofreu uma modificação profunda, sendo utilizada menos para designar uma forma de governo com base no respeito às leis e mais para nomear o grupo de autores que, como Maquiavel (no entender de seus opositores católicos), defendiam visões estritamente pragmáticas para o relacionamento entre religião (católica) e política. Entretanto, diz Maurizio Viroli, mesmo antes do ressurgimento aristotélico associado à difusão da tradução latina da “Política”, a tradição ciceroniana já fornecia elementos para uma linguagem da política (VIROLI, 2005, p. 6). De todo modo, deveu-se à referida tradução a incorporação do vocábulo “político” na linguagem do pensamento político ocidental a partir daquele momento. Segundo Viroli, (2005) a medida que o século XVI ia chegando ao fim, a linguagem da política como filosofia civil – isto é, a política como a ciência de governar de acordo com a razão e a justiça, na definição de Brunetto Latini (VIROLI, 2005, p. 26-27) – foi gradualmente dando lugar para a concepção da política como razão de Estado, quando a linguagem da arte do Estado entrou nos livros de aconselhamento régio (os Espelhos de Príncipes) (VIROLI, 2005, p. 238).

No século XVII, a diferenciação entre esta razão de Estado e a política tal como fora classicamente definida estava praticamente desaparecendo, ao ponto das duas noções (política e razão de Estado) terem se tornado quase sinônimas. Uma vez que a política via-se identificada com a arte de preservação do poder de um homem ou um grupo, diz Viroli (2005, p. 238), já não era possível que seu significado mais recuado (“mais nobre das ciências”) fosse mantido. Michel Foucault também lembrava que a expressão era sempre empregada pejorativamente: “Os políticos são uma seita, isto é, uma coisa que exala ou roça a heresia” (FOUCAULT, 2008, p. 328). Foucault parte da análise de um livro do jesuíta Cláudio Clemente (1596 – 1642): trata-se de *El Machiabelismo degollado por la*

*cristiana sabiduría de Espana y de Austria*¹⁷, que teve sua primeira edição latina publicada em 1628, sendo publicada em espanhol em 1637. Seu autor questiona-se sobre a melhor maneira de definir o conjunto de dogmas e seitas próprias deste grupo de políticos:

Llamarela Politheísmo, ò culto de muchos dioses? Acertadamente; porque a todas las cosas reverencia el Politico, como si fueran Dioses, solamente por razon de Estado. Llamarela Atheísmo, ò secta sin Dios? con mucha razon: porque a quien quisieres reverenciara el Politico, a quien quisieres dexará de reverenciar, solamente por razon de Estado: tiene variedad de colores, variedad de pareceres, y mas mudanças que un Proteo. Llamarela Politio-latría? Lindamente, que al justo? porque si alguna cosa venera el Politico, aun quando carece de toda pia adoracion, ofrece divina honra a no se que deidad, que ò sea Diosa, ò sea Dios, los Griegos la llamaron POLITIA, los Romanos REPUBLICA, y IMPERIO; y los de nuestros tiempos ESTADO. (CLEMENTE, 1637, p. 2)

A percepção da mudança de significado do termo “política” há pouco mencionada aparece formulada em alguns desses autores católicos do século XVII. Neste sentido, o próprio Cláudio Clemente (1637, p. 3) anotaría o seguinte:

Es el político, si se atiende al primer origen de esta palabra, un nombre y exercicio lleno de dignidad y honra: pero aora mudado el orden e inteligencia de las cosas, y de las palabras, està lleno de impiedad, y abundante de maldades; porque significa una secta de hombres, que ò por resguardar ò aumentar el estado civil, afirman con desahogo, que es licita toda injusticia: y afirman impiamente, que se ha de tomar, ò dejar la religión, se ha de dilatar, ò estrechar, se ha de mudar, bolver y rebolver, y aun ponerla debajo de sus sacrílegas plantas como le viniese mejor a la República o a sus particulares intentos.

Mais ou menos na mesma data, Pedro Barbosa Homem, jurista português e autor de *Discursos de la jurídica y verdadera razón de Estado*¹⁸,

¹⁷ Utilizo a versão de 1637: Cláudio Clemente. *El Machiabelismo Degollado por la Christiana Sabiduria de España, y de Áustria. Discurso Christiano Politico a la Catolica Magestad de Philipo IV. Rey de las Españas*. Alcalá, 1637. Antonio Vázques, impressor da Universidade de Alcalá. A referência a obra será feita, daqui em diante, apenas como *El Machiabelismo*.

¹⁸ Sobre a data de publicação da referida obra, a literatura consultada mostra-se reticente, preferindo apontar o ano de 1627 como data provável (Cf. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, *op. cit.*, p. 19 e ECHEVERRÍA *et al.*, *op. cit.*, p. 179). A edição que utilizo felizmente traz informações suficientes sobre a questão: “*Impresso en Coimbra com todas las licencias necesarias En la imprenta de Nicolas Carvallo, impressor del Rey. 1629*”.

faz considerações similares às de Cláudio Clemente no tocante à modificação do termo:

[...] la original significación del vocablo; (pues esse mas suena en bien que en mal; a respeto de ser cópuesto de la palabra, policia, que no significa mas que govierno de Republica, con indiferencia de bueno o malo: y segun uso antiquissimo, hasta cerca de nuestros tiempos, aun sonaba mas en govierno racionable, y alumbrado; a distinció del barbarico, que en aquella simple indiferencia) mas porque, aunque todo esto según etimologia, y uso antiguo sea verdad, todavia despues desde no muchos años a nuestros días, un uso que podemos llamar contrario al antiguo, lo bolvio todo al rebes; dando ocasiõ a esto una secta de hõbres, o ya herejes, o a lo menos nada buenos cristianos: que haziendo particular ciencia, y escuela de la humana policia: vinierõ a cobrar por ello título de políticos [...] (HOMEM, 1629, fo1. 2v)

Mas o principal combate empreendido é, sem dúvida, aquele contra Nicolau Maquiavel. Pedro de Rivadeneira inicia a dedicatória de seu livro inventariando os pérfidos ensinamentos contidos no pensamento daquele autor:

Nicolás Machiavelo fue hombre que se dio mucho al estudio de la Policía y gobierno de la República, y de aquella que comunmente llamam razon de Estado [...] Pero como él era hombre impío, y sin Dios, así su doctrina (como agua derivada de fuente inficionada) es turbia y ponzoñosa, y propia para atosigar á los que bebieren de ella. Porque tomando por fundamento, que el blanco á que siempre debe mirar el Principe, es la conservacion de su Estado, y que para este fin se ha de servir de cualesquiera medios, malos ó buenos, justos ó injustos, que le puedan aprovechar; pone entre estos medios el de nuestra santa Religión, y enseña que el Principe no debe tener mas cuenta con ella de lo que conviene á su Estado. Y que para conservale, debe algunas veces mostrarse piadoso, aunque no lo sea [...] Porque, demás de hablar baxamente de la Iglesia Católica Romana, y atribuir las leyes y victorias de Moysén, no á Dios que le guiaba, sino á su valor y poder; y la felicidad del hombre, al caso y á la fortuna, y no á Religión y á la virtud: enseña, que el Principe debe creer mas á sí, que á ningún sábio consejo; y que no hay otra causa justa para hacer guerra, sino la que parece al Principe que le es conveniente ó necesaria: y que para cortar toda esperanza de paz, debe hacer notables injurias y agravios á sus enemigos: y que para destruir alguna Ciudad ó Provincia sin guerra, no hay tal como sembrarla de pecados y vicios: y que se debe persuadir, que las injurias pasadas jamás se olvidan, por muchos beneficios que se hagan al que las recibió. Que se debe imitar algún Tirano valeroso en el gobierno, y desear ser mas temido,

que amado [...] y otras cosas semejantes á estas [...]. (RIVADENEIRA, 1595, p. I-III)

Optamos por reproduzir esta citação relativamente grande porque ela fornece bem o tom das críticas dirigidas pelos autores católicos a Maquiavel. Rivadeneira chega a afirmar que o secretário florentino e os demais políticos são mais perigosos do que os hereges:

Los hereges, con ser centellas del Infierno, y enemigos de toda Religion, profesan alguna Religion; y entre los muchos errores que enseñan, mezclan algunas verdades. Los políticos y discípulos de Machiavelo no tienen Religion alguna, ni hacen diferencia que la Religion sea falsa ó verdadera, sino si es á propósito para su razón de Estado. Y así, los herejes quitan parte de la religión, y los políticos, toda la religión. Los Herejes son enemigos descubiertos de la Iglesia Católica, y como de tales nos podemos guardar: mas los Políticos son amigos fingidos, y enemigos verdaderos y domésticos, que con beso de falsa paz matan como Judas; y vestidos de piel de Oveja, despedazan como Lobos el ganado del Señor; y con nombre y máscara de Católicos, arrancan, destruyen y arruinan la Fé Católica. La voz, es voz de Jacob; y las manos, son manos de Esaú. ¡O locos y desvariados los que se dejan arrebatar de esta corriente, y llegan á un punto de tan estremada miseria y ceguedad, que vienen á negar (sino con sus palabras, con sus consejos y vanas razones de Estado) que no hay Dios, y que no tiene providencia de los Estados! (RIVADENEIRA, 1595, p. IV-V)

Que os autores católicos da Península Ibérica buscaram combater os ensinamentos de Maquiavel e dos demais “políticos” é um fato que os exemplos citados, que são altamente representativos de toda uma vasta literatura, a esta altura já terão evidenciado. Também pudemos perceber qual terá sido o principal motivo desta ofensiva. Chegamos, contudo, a uma questão fundamental para nossa investigação: de que maneira estes autores empreenderam o combate antimaquiavelista? E é aqui que entramos definitivamente na análise da doutrina da *buena* ou *verdadera razón de Estado*.

É preciso notar, mais uma vez, que a sistematização da razão de Estado no plano teórico, em finais do século XVI com Botero, organizou-se em torno do combate ao que se entendia como uma razão de Estado ímpia e tirânica, associada principalmente aos nomes de Maquiavel e Tácito. De fato, Echeverría chama nossa atenção para este caráter reativo

da razão de Estado surgida na contrarreforma (ECHEVERRÍA, 1998, p. XVIII), e Martim Albuquerque (1983, p. 197) nos diz que em Portugal a razão de Estado, entendida como triunfo do supremo interesse, era geralmente repudiada, e quando se empregava tal expressão em geral se buscava suavizá-la com a fixação de fronteiras divinas e humanas. Isto é: a razão de Estado, tal como aparece em sua formulação teórica mais apurada, já se apresenta como boa ou verdadeira razão de Estado. Por outro lado, é possível falarmos, talvez, em uma contrarrazão de Estado, se entendemos por razão de Estado aquelas máximas e ensinamentos contra os quais os autores católicos, sobretudo na Península Ibérica, irão se opor. Rivadeneira (1595, p. IX-X) definirá com as seguintes palavras esta divisão entre boa e má razão de Estado:

Y porque ninguno piense que yo desecho toda la razon de Estado (como si no huviese ninguna), y las reglas de prudencia, con que despues de Dios se fundan, acreditan, gobiernan y conservan los Estados: ante todas cosas digo, que hay razon de Estado [...]. Pero que esta razon de Estado, no es una sola, sino dos: una, falsa y aparente; otra, sólida y verdadera: una, engañosa y diabólica; otra cierta y divina: una, que del Estado hace Religión; otra, que de la Religión hace Estado: una, enseñada de los Políticos, y fundada en vana prudencia, y en humanos y ruines medios; otra, enseñada de Dios, que estriva en el mismo Dios, y en los medios que Él, con su paternal providencia, descubre á los Príncipes, y les da fuerza para usar bien de ellos, como Señor de todos los Estados.

Pedro Barbosa Homem (1629) sistematiza ainda mais a divisão binária entre a boa e a má razão de Estado (que o autor chama de régia e tirânica, respectivamente). Partindo de uma definição geral do que seja a doutrina da razão de Estado, Barbosa Homem apresentará as seguintes divisões:

SEA el primer presupuesto, que la razon de Estado en común, su puede diffinir que es una doctrina especial, que por medio de varias reglas haze diestro a un Principe o para mantener en su propia persona los Estados que posee, o para conservar en los mismos Estados la forma, y grandeza original que tienen, o para con nuevos aumentos ilustrar, o acrecentar la antigua masa de que ellos se forman. De la cual diffnición se saca la primera división [...] la una se llama conservativa [...] la otra se llama aquisitiva [...] De mas de esta primera división [...] ay otra que respeta las essenciales, que tambien son dos: es a saber la materia, y la forma, de que generalmente se compone toda cosa. Y para nuestro intento, la parte material se puede dezir

que es el Estado; la formal, la razon que sobre el cae [...] Por lo cual viene aqui en cierta manera la razon a hazer con el Estado aquel officio que el arte de la Medicina haze con el cuerpo humano [...] Tercera division se podra aun hazer de la misma razon de Estado en común [...] Civil, militar, Regia, y tiránica: de las quales las dos primeras respetan a la materia en que se debe emplear la practica, o execucion de la razon de Estado; las otras dos la justicia, o injusticia de la intencion, y obras del Principe, que a la razon de Estado ponen en practica. A la Regia suelen varios Autores señalar por otros títulos, porque ya la llaman Christiana, ya Catolica, ya justa, ya humana, ya legitima, y otros semejantes nombres [...] A la tiránica dan tambien otros diversos nombres [...] que a respecto contrario de la Regia, tocan a la irreligião, o a la injusticia. (HOMEM, 1629, fos 1v, 2f e 2v)

O desafio ao qual os autores católicos tiveram que responder traduziu-se na necessidade de conjugar uma fé consoante com os dogmas do catolicismo em um momento de tensão dentro da própria cristandade, por um lado, com o reconhecimento de uma lógica que fizesse alguma concessão ao pragmatismo político, por outro. A solução encontrada, salienta Echeverría, foi a de apelar para uma outra razão de Estado, isto é, para uma boa razão de Estado (ECHEVERRÍA, 1998, p. XXV); uma verdadeira razão de Estado que não postulasse, por princípio, o divórcio entre a moralidade religiosa e o agir político.

Devemos, portanto, assinalar que a literatura da razão de Estado antimaquiavelista (ou “boa razão de Estado”, “razão de Estado católica”, etc.) não constitui um “gênero” puramente negativo de discurso. Pelo contrário, Michel Foucault já demonstrou que esta literatura era dotada de sua positividade; que ela buscou opor ao sistema maquiaveliano de um príncipe em relação de exterioridade com o principado – e que por consequência dessa mesma exterioridade buscará por todos os meios o reforço de seu domínio constantemente ameaçado quer interna, quer externamente – ela buscou, enfim, definir toda uma arte de governar: governar a si mesmo (o governo ético), governar a casa ou família (governo econômico) e governar, por fim, a república (governo político) (FOUCAULT, 2008, p. 121-123). A formulação das máximas do governo cristão, a construção de um príncipe ideal a partir da discussão das qualidades necessárias ao bom monarca, a diferenciação entre o governo político e o governo tirânico com base na administração da justiça, a questão dos conselheiros régios e sua importância

para o bom governo e, principalmente, a defesa da superioridade da religião em relação à política são os tópicos mais abundantes desta literatura¹⁹.

CONCLUSÃO

Gostaria de concluir este capítulo reafirmando nossa convicção de que estudar os aspectos do pensamento político de Maquiavel é uma tarefa que deve levar em conta não apenas a análise da linha de influência direta do autor (os autores maquiavelianos) como também toda uma literatura que se construiu em torno do combate à sua obra.

Vimos que, na península ibérica, a temática da boa ou verdadeira razão de Estado conheceu estimável fortuna, e que a linha argumentativa geral dessas obras passava pela condenação da obra do autor florentino, bem como pela elaboração de uma doutrina que pudesse substituir, no campo do pensamento político, a razão de Estado na qual esses autores viam a herança de Maquiavel e dos demais políticos. Com essa doutrina alternativa, tem lugar o que alguns autores reconhecem como pragmatismo católico (OLIVEIRA, 2006), e que não deve significar, necessariamente, uma concessão velada ao maquiavelismo, conforme a visão de outros estudiosos²⁰. De fato, ver nesses autores ibéricos simplesmente uma dissimulação do maquiavelismo equivale não só a uma limitação de visão analítica sobre a obra destes mesmos autores como, também, a uma simplificação do conteúdo e alcance do pensamento político do próprio Maquiavel.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, M. *A sombra de Maquiavel e a ética tradicional portuguesa*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa; Instituto Histórico Infante Dom Henrique, 1974.

¹⁹ Por uma questão de espaço, não será possível analisarmos cada um desses pontos. Para uma discussão geral sobre o assunto, permito-me remeter à minha dissertação de mestrado: SOUZA, Bruno Silva de. “O FANTASMA DE MAQUIAVEL: antimaquiavelismo e razão de Estado no pensamento político ibérico do século XVII”. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2011.

²⁰ É o que defende Walter Neves, num recente trabalho sobre o padre jesuíta Juan de Mariana (NEVES, 2012, p. 22-26).

BOTERO, J. *Da razão de Estado*. Coordenação e Introdução de Luís Reis Torgal. Tradução de Raffaella Longobardi Ralha. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992. (Série História Moderna e Contemporânea, 9).

CLAVERO, B. *Razón de Estado, razón de individuo, razón de historia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991.

CLEMENTE, C. *El maquiavelismo degollado por la cristiana sabiduría de Espana y de Áustria*: discurso Cristiano-político. Alcalá: Antonio Vázquez, 1637.

COVARRUBIAS HOROZCO, S. *Tesoro de la lengua castellana o española*. [1. ed. 1611]. Barcelona: Editorial Alta, 1998. (Fac-símile da edição de 1611).

ECHEVERRÍA, J. P. Estudio preliminar. In: *La razón de Estado en Espana*: Siglos XVI – XVII. Selección y edición de Jesús Castillo Vegaset al. Madri: Tecnos, 1998. (Antología de textos).

FERRARI, G. *Histoire de la raison d'état*. Paris: 1860.

FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A. *Razon de Estado y política en el pensamiento español del barroco (1595-1640)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

FOUCAULT, M. Omnes et singulatim: uma crítica da razão política. In: MOTTA, M. B. (Org.). *Michel Foucault: estratégia, poder e saber*. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p. 372-373. (Coleção Ditos e Escritos, v. 4).

_____. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1977-1978) / Michel Foucault. Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Eduardo Brandão. Revisão da tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Coleção Tópicos).

GUICCIARDINI, Francesco. *Dialogo del reggimento di Firenze*. Disponível em formato XML em: <<http://www.bibliotecaitaliana.it/xtf/view?docId=bibit000096/bibit000096.xml>>. Acesso em: 06 abr. 2011.

HOMEM, P. B. *Discurso de la verdadera y jurídica razón de Estado, formados sobre la vida y acciones del Rey Don Juan II*. Coimbra: Nicolao Carvalho, 1629.

MANDARANO, Luiz Gustavo. *Segredos do príncipe Ou Jerônimo Osório e de como reagiu o mundo católico da Ibéria às idéias de Nicolau Maquiavel*: séculos XVI e XVII. 2008. 100f. Dissertação (Mestrado em História)- Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, 2008.

MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003.

- MARAVALL, J. A. *Teoría española del Estado en el siglo XVII*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995.
- MEINECKE, F. *La idea de razón de Estado en la edad moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- NEVES, W. L. A. Juan de Mariana: um maquiavelista dissimulado? *Revista Sete Mares*, Niterói, v. 1, n.1, p. 22-26, out., 2012.
- OLIVEIRA Ricardo. Amor, amizade e valimento na linguagem cortesã do Antigo regime. *Tempo*, v.11, n.21, p. 109-132, jun., 2006, pp. 109-132.
- REVEL, J. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005.
- RIVADENEIRA, P. P. *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Principe Cristiano para gobernar y conservar sus Estados*: contra lo que Nicolas Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan. Madrid: P. Madrigal, 1595.
- RODRÍGUEZ, J. M. I. *La gracia y la república: el lenguaje político de la teología católica y el Príncipe Cristiano de Pedro de Ribadeneira*. Madrid: UNED, 1998. (Estudios de la UNED).
- RUBINSTEIN, N. The history of word politicus in early-modern Europe. In: PAGDEN, A. *The languages of political theory in early-modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 45-56.
- SENELART, M. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.
- TUCK, R. *Philosophy and government: 1572-1651*. New York: Cambridge University Press, 1993. (Ideas in Context)
- VIROLI, Maurizio. *From politics to reason of state: the acquisition and transformation of the language of politics 1250-1600*. New York: Cambridge University Press, 2005. (Ideas in Context).

8. MAQUIAVEL E CLAUSEWITZ: DA ARTE DA GUERRA À POLÍTICA POR OUTROS MEIOS

Rodrigo Duarte Fernandes dos Passos (Unesp-Marília)

INTRODUÇÃO

O rótulo do “realismo político” para a Ciência Política e para as Relações Internacionais encontra exemplares em autores como Nicolau Maquiavel e Carl Philipp Gottlieb von Clausewitz¹. Suas respectivas associações com o tema da guerra e da política são inevitáveis e este é o pretexto para propor uma breve reflexão delimitada em alguns aspectos.

O objetivo da presente reflexão é responder às seguintes questões. Em que grau a leitura de Maquiavel pelo general prussiano Carl von Clausewitz² credencia uma influência do primeiro sobre o segundo? Se não

¹ Sobre a classificação de Clausewitz como realista, consultar Gonçalves (2002).

² General prussiano que escreveu um dos maiores clássicos sobre o fenômeno bélico: *Da guerra*, dentre outros textos e vasta obra sobre o tema. Viveu entre 1780 e 1831. Soldado do exército prussiano desde 1792, Clausewitz combateu nas guerras napoleônicas sempre contra Napoleão, tendo inclusive renunciado a sua patente de oficial quando da aliança da Prússia com a França. Alistou-se como oficial no Exército Russo que lutou contra o *Grand Armée* Napoleônico. Desempenhou papel fundamental na saída da Prússia da coalizão liderada pela França e no restabelecimento da guerra contra Napoleão após as primeiras derrotas do *Grand Armée* na Rússia,

há influência, qual a natureza de um eventual parentesco intelectual entre os dois autores? Qual a natureza da definição da guerra nos dois autores e como elas podem estar relacionadas de alguma forma?

Algumas ressalvas metodológicas devem ser antepostas. Entende-se antes de qualquer coisa, embora pareça óbvio, que uma leitura de Maquiavel por Clausewitz não é garante de uma influência, perspectiva muito vaga em termos de uma explicação mais substantiva de um autor. Não se pretende reduzir de modo paroquialista – parafraseando de modo bem distante da formulação de Quentin Skinner (1969) – ou reconstrutivista – para nos valer de uma formulação de Pierre Rosanvallon (1995, p. 13-15) – ou seja, reduzir um autor a outro ou tomá-lo como aquele que dá sentido a eventuais limites que as formulações militares de outro possam eventualmente encontrar. Assim, tal fraqueza metodológica consistira em reduzir ou explicar Maquiavel para dirimir suas eventuais lacunas ou falhas por meio da interpretação do aparato conceitual de Clausewitz. Ainda valendo-se de Rosanvallon, tampouco é o intento do presente texto sugerir uma história das doutrinas no sentido de que haveria uma linha evolutiva, estável, antecipadora no que refere a Maquiavel e Clausewitz. Adverte-se que também não é o objetivo fazer uma abordagem em conformidade com o contextualismo lingüístico de Skinner, uma vez que se entende de modo alternativo ao autor britânico, que a compreensão conceitual da guerra vai além da particularidade lingüística de um dado período que envolve um autor e assume uma historicidade que atualiza formulações e categorias. Tal é a perspectiva metodológica que atravessa a reflexão sobre as formulações referentes à guerra de Maquiavel e Clausewitz.

Feita tais advertências, esta exposição percorrerá as seguintes etapas: uma breve caracterização da arte da guerra maquiaveliana, seguida da guerra na acepção clausewitziana entendida em estatuto epistemológico diverso daquele do secretário florentino. Seguem eventuais diálogos e influências maquiavelianas atinentes a Clausewitz com um prólogo com o resumo dos principais argumentos e questões para futuras pesquisas.

sendo depois reconduzido ao seu posto de oficial nas forças prussianas. Visto com grande desconfiança por suas escolhas pregressas e convicções galgou posteriormente apenas posições inexpressivas no Exército, inclusive a direção da Academia Militar de Berlim na trajetória até o generalato. Suas formulações sobre a guerra e a política alcançaram enorme repercussão e influência em distintas tradições militares, políticas e de pensamento. Nicolau Maquiavel foi explicitamente uma das fontes de formação de seu pensamento.

A hipótese a ser defendida nesta reflexão aponta para um parentesco intelectual difuso entre algumas formulações sobre a arte da guerra maquiaveliana e a política na acepção clausewitziana entendida como política com o acréscimo de meios violentos.

MAQUIAVEL E A ARTE DA GUERRA

O argumento referente a Maquiavel percorrerá as seguintes etapas: uma brevíssima contextualização histórica com maior ênfase aos aspectos militares, as referências militares de Maquiavel na sua formulação sobre a arte da guerra e os seus limites históricos.

O contexto da elaboração das formulações militares maquiavelianas remete à contraditória e gradativa destruição do mundo feudal e concomitante assunção de uma ordem capitalista e um Estado absolutista. A inovação técnica referente à pólvora e às armas de fogo foi importante para a formação de tal quadro. Todavia, o recurso a tais armas e aos canhões era bastante dispendioso, sendo apenas acessível àqueles que controlavam grandes exércitos. Por outras palavras, os Exércitos dos Estados absolutistas de maior extensão territorial estavam entre aqueles dotados de maiores meios económicos para deter tais inovações. Estes mesmos exércitos alternavam composição de elementos feudais e soldados profissionais. De modo diverso, na Itália, os soldados eram todos profissionais, sendo equipados e pagos por seus líderes, os *condottieri*, que se disponibilizavam a todos aqueles que pagassem por seus serviços. Na perspectiva da novidade do capitalismo para a reorganização dos exércitos, um evento de grande impacto – e possivelmente também sobre o pensamento maquiaveliano – foi a derrota da cavalaria do exército francês pela infantaria suíça nas batalhas de Morat e Nancy em 1476. A infantaria suíça tornou-se uma referência na organização militar deste período graças a tal episódio. O *ethos*³ militar é deslocado da perspectiva moral, religiosa de tradição e costumes típica do feudalismo para aquela de busca de riqueza como o principal componente do espírito de corpo dos exércitos (GILBERT, 1986, p. 14-15, 28-29).

Ainda que sua formulação concernente aos meios e fins na política rompa com aquela da Antiguidade Clássica (SKINNER, 2000), o

³ O espírito que move, anima, motiva.

seu referencial militar remete em *A arte da guerra* (publicado em 1521) essencialmente ao período referido. A arte da guerra é uma das várias artes praticadas na sociedade para a consecução do bem comum, associadas às instituições, o respeito das leis e o temor a Deus. A ordem e a manutenção das instituições desta sociedade não podem prescindir do apoio militar (MAQUIAVEL, 1987, p. 18).

Isso posto, alguns dos principais pontos específicos da referência maquiaveliana em termos de arte da guerra são: a) uma combinação de elementos de infantaria (o cerne do exército) baseada na organização cerada das feições suíça, nas falanges macedonianas e nas legiões romanas; b) pouca importância das armas de fogo e da artilharia (face às proteções e armaduras usadas pela eficientíssima infantaria suíça, em princípio vulneráveis a tais recursos) que entende só poder ser usada em ação uma vez por dispor de pequena mobilidade e utilidade, além de confundir e inibir a visão dos combatentes com a sua fumaça; c) importância da organização, do adestramento e de importantes qualidades humanas em guerra, coragem, obediência, entusiasmo e fúria; d) a milícia organizada de cidadãos (inspirada na Roma antiga) como forma preferível aos soldados profissionais, mercenários e *condottieri*; e) a cavalaria como parte acessória da infantaria (MAQUIAVEL, 1987, p. 21, 24, 25, 28, 30; GILBERT, 1986, p. 14).

Não é possível se furtar às vicissitudes da formulação maquiaveliana. Ele subestima os papéis e as potencialidades crescentes da inovação técnica das armas de fogo e da artilharia. Veja-se breve exemplo. Em 1522, um ano após a publicação de *A arte da guerra* e seu sarcasmo irônico no livro segundo da obra sobre a utilidade dos arcabuzes no sentido de servirem somente para afugentarem camponeses, os espanhóis dotados de tais armas infligem a segunda grande derrota à infantaria suíça na batalha de Bicocca (GAT, 2001, p. 7). Ignora as possibilidades e potencialidades das tropas profissionais e mercenárias, já bastante presentes na sua época tanto nos Estados absolutistas como na península italiana. Em suma, busca fundamentalmente aplicar o mundo romano antigo ao seu período histórico, um deslocamento utópico claro em relação à particularidade de seu momento específico.

Como a recepção de tais idéias de Maquiavel operou no pensamento clausewitziano do contexto das guerras napoleônicas do século XIX? Trata-se do ponto abordado a seguir.

CLAUSEWITZ LEITOR DE MAQUIAVEL

Buscou-se na seção anterior contextualizar minimamente e sintetizar a elaboração maquiaveliana concernente à guerra. Neste item, buscar-se-á apresentar o estatuto epistemológico da guerra em Clausewitz, diferenciando-o de Maquiavel, um brevíssimo contexto histórico e um resumo do diálogo intelectual na apropriação de formulações de Maquiavel para a formação do aparato intelectual do general prussiano.

Embora o jargão da arte da guerra ainda seja recorrente no século XIX nas tratativas sobre o fenômeno bélico, a definição de guerra de Clausewitz passa por um refinamento de seu estatuto epistemológico⁴ que minora a importância da arte militar, estabelecendo uma diferenciação em relação ao pensamento de Maquiavel.

A guerra é essencialmente uma luta. Designá-la como arte ou ciência remete ao corpo total de conhecimento referente aos fatores materiais. Ou seja, trata-se de construção de trincheiras e fortificações, desenho, produção, uso das armas, organização interna do exército e todo o mecanismo que envolve o conhecimento e as técnicas do seu funcionamento (CLAUSEWITZ, 1984, p. 133)⁵. No dizer de Clausewitz, para esclarecer o seu estatuto, a guerra está mais próxima da política do que seu enquadramento como ciência ou arte. Veja-se esta longa, mas relevante passagem:

[...] criação e produção se encontram na esfera da arte, a ciência vai dominar onde o objeto é a investigação e conhecimento. Segue-se que o termo “arte da guerra” é mais adequado do que “ciência da guerra”. [...] Concluímos, portanto, que a guerra não pertence ao campo das artes e das ciências, mas sim, faz parte da existência social do homem. A guerra é um choque entre grandes interesses, o que é resolvido com derramamento de sangue - que é a única maneira em que ele difere de outros conflitos. Ao invés de compará-la com arte poderíamos comparar mais acuradamente com o comércio, que também é um conflito de interesses e atividades humanas, e é *ainda* mais próximo política, que por sua vez pode ser considerado como uma espécie de comércio em uma escala maior. Política, aliás, é a base na qual se desenvolve a guerra - onde seus contornos já existir na sua forma rudimentar oculta como as características dos seres vivos em seus embriões. [...] A diferença essencial é que a guerra não é um exercício da vontade dirigida a matéria

⁴ Toma-se o termo no sentido de denotar a natureza do conhecimento ou teoria com a qual se lida.

⁵ Para os propósitos deste texto, usa-se aquela edição de *Da guerra* referenciada como a melhor tradução do alemão para o inglês, efetuada por Michael Howard e Peter Paret (CLAUSEWITZ, 1984).

inanimada, como é o caso com as artes mecânicas ou na matéria que é animada mas passiva e maleável, tal como é o caso com a mente e as emoções humanas nas artes plásticas Na guerra, a vontade é dirigida a um objeto animado que reage⁶. (CLAUSEWITZ, 1984, p. 148-149, grifo nosso)

Depreende-se do trecho acima que a guerra é um fenômeno político e social. Daí a menor adequação de seu entendimento como arte ou ciência. Ou pelo menos uma certa concepção de arte ou de ciência. A despeito das profundas diferenças entre guerra e política, há um ponto em comum entre ambas no que refere ao conflito e à busca pelo poder. Clausewitz (1984) formula uma relação dialética entre política violenta (entre elas a guerra) e a política pacífica (por exemplo, a diplomacia). Não há claramente uma continuidade ou descontinuidade absolutas, ou ainda uma clara demarcação no vínculo entre ambas. Neste sentido é que a guerra faz parte da política com o acréscimo de outros meios, violentos, na famosa assertiva de Clausewitz sobre o fenômeno bélico.

Clausewitz inaugura uma perspectiva historicista da guerra. De modo diverso de Maquiavel, não há uma referência, um modelo. A teorização sobre a guerra a remete indissociavelmente à política, à sociedade e à experiência histórica. A metáfora clausewitziana dá conta de que a “[...] guerra é um verdadeiro camaleão que sutilmente adapta suas características para o caso considerado” (CLAUSEWITZ, 1984, p. 89, tradução nossa)⁷. Ao contrário de Maquiavel, Clausewitz sustenta as diferentes e excludentes

⁶ Doravante, todos os trechos em inglês de Clausewitz serão citados nos rodapés com as traduções para o português (no corpo do texto) sendo de minha responsabilidade. No original em inglês os trechos traduzidos e citados são os seguintes: “[...] creation and production lie in the realm of art; science will dominate where the object is inquiry and knowledge. It follows that the term ‘art of war’ is more suitable than ‘science of war’. [...] We therefore conclude that war does not belong in the realm of arts and sciences; rather it is part of man’s social existence. War is a clash between major interests, which is resolved by bloodshed – that is the only way in which it differs from other conflicts. Rather than comparing it to art we could more accurately compare it to commerce, which is also a conflict of human interests and activities; and it is *still* closer to politics, which in turn may be considered as a kind of commerce on a larger scale. Politics, moreover, is the womb in which war develops – where its outlines already exist in their hidden rudimentary form, like the characteristics of living creatures in their embryos. [...] The essential difference is that war is not an exercise of the will directed at inanimate matter, as is the case with the mechanical arts, or at matter which is animate but passive and yielding, as is the case with the human mind and emotions in the fine arts. In war, the will is directed at an animate object that *reacts* (CLAUSEWITZ, 1984: p. 148-149, destaque no original).

⁷ “War is more than a true chameleon that slightly adapts its characteristics to the given case” (CLAUSEWITZ, 1984, p. 89).

condições da guerra moderna em termos de transformação histórica, inviabilizando o parâmetro de guerra da Antiguidade:

Se examinarmos as condições da guerra moderna, veremos que as guerras que carregam uma semelhança considerável com aquelas atuais, especialmente no que diz respeito ao armamento, são principalmente campanhas começando com a Guerra da Sucessão Austríaca. Mesmo que muitas circunstâncias maiores e menores tenham mudado consideravelmente, estas estão próximas o suficiente para que a guerra moderna a seja instrutiva. A situação é diferente com a Guerra da Sucessão Espanhola; o uso de armas de fogo era muito menos avançado, e a cavalaria ainda era a arma mais importante. Quanto mais se retrocede no tempo, menos útil torna-se a história militar, tornando-se mais pobre e mais vazia, ao mesmo tempo. A história da antiguidade é sem dúvida o mais inútil e o mais vazio de todos os períodos⁸. (CLAUSEWITZ, 1984, p. 173, tradução nossa)

Em outra importante passagem, Clausewitz sugere que a Antiguidade estava distante daquelas transformações que mais se aproximavam da verdadeira natureza da guerra: “O aperfeiçoamento [da guerra], tanto hoje como sempre, não deveria nunca ser buscado através do retorno a padrões anteriores, mas sim pela restauração do verdadeiro espírito da guerra, que criará suas técnicas e formas apropriadas” (CLAUSEWITZ, 1984 apud PARET, 1985, p. 176, tradução nossa)⁹.

A despeito das diferenças com as formulações maquiavelianas, Clausewitz (1984) leu e incorporou ao seu aparato teórico contribuições do secretário florentino.

Há passagens de outros textos de sua extensa obra e correspondência atestando sua leitura de *O príncipe*, os *Discorsi* e *A arte da guerra* (MAQUIAVEL, 1996, 1994 e 1987) entre 1804 e 1811 (PARET, 1985, p.

⁸ No original: “If we examine the conditions of modern warfare, we shall find that the wars that bear a considerable resemblance to those of the present day, especially with respect to armaments, are primarily campaigns beginning with the War of the Austrian Succession. Even though many major and minor circumstances have changed considerably, these are close enough to modern warfare to be instructive. The situation is different with the War of the Spanish Succession; the use of firearms was much less advanced, and cavalry was still the most important arm. The further back one goes, the less useful military history becomes, growing poorer and barer at the same time. The history of antiquity is without doubt the most useless and the barest of all” (CLAUSEWITZ, 1984: p. 173).

⁹ No original: “Improvement, today as always, should never be sought by returning to an earlier pattern, but by restoring the true spirit of war, which still create its own appropriate forms and techniques” (apud PARET, 1985, p. 176).

169; STRACHAN, 2008. p. 146). Fê-lo, porém, na sua chave historicista da guerra. É fato que temas maquiavelianos parecem ecoar em Clausewitz: a adequação entre fins e meios, a atração pelos temas e realidades envoltas pelo poder, a definição de guerra no início de *Da guerra* como fenômeno externo à ética e distanciado de outros constrangimentos relacionados à bondade (tal como na política), a visão do mundo político como algo permanentemente em fluxo, sem término, a centralidade da formulação maquiaveliana para os homens de ação política – nesta última formulação, Maquiavel é citado explicitamente (PARET, 1985, p. 171-172).

A mais importante transformação histórica diagnosticada na guerra incorpora a influência maquiaveliana segundo alguns estudiosos clausewitzianos (PARET, 1985; STRACHAN, 2008), embora tal influência não seja substancialmente aprofundada e explicada em suas pesquisas.

Tal aproximação remete ao conceito de guerra absoluta e o contexto histórico que lhe é peculiar no período da Revolução Francesa e das guerras napoleônicas na qual Clausewitz combatera dos doze aos trinta e cinco anos de idade.

A tipologia clausewitziana de guerra remete a dois conceitos: guerra real ou limitada e guerra absoluta.

A guerra real ou limitada com toda sorte de ocorrências, imprevistos, acasos, probabilidades, imponderáveis, obstáculos e a complexidade que sua manifestação com espasmos limitados e descontínuos de violência ensejam. Daí a sua peculiaridade como “guerra limitada”. O limite de tal guerra remete à manifestação da violência, feita em diferentes momentos em diferentes intensidades sem uma sequência única e implementada de forma limitada (CLAUSEWITZ, 1984, 79 e 578).

A guerra absoluta é um conceito teórico que serve para unificar, articular todas as distintas manifestações militares e tornar seu tratamento teórico possível na época de sua formulação – ou seja, no século XIX (STRACHAN, 2008, p. 145).

Em princípio, o conceito é uma fantasia, uma abstração lógica não passível de concretização. Ele parte do raciocínio de o esforço crescentemente maior demandado pelo oponente no conflito, leva o adversário a esforço ainda maior. Assim, o outro oponente aumenta seu esforço, se-

guido do seu inimigo. Assim, de modo interativo, chega-se aos extremos da violência. A guerra absoluta é um choque único entre oponentes, é a manifestação única e extrema de violência que aniquila inapelavelmente um dos adversários (CLAUSEWITZ, 1984, p. 78).

Embora o conceito seja irreal, as guerras napoleônicas apresentaram como novidade histórica uma aproximação nunca antes vista com a guerra absoluta e aquilo que caracteriza a verdadeira natureza, a peculiaridade da guerra na acepção clausewitziana frente a outros fenômenos: a violência. Neste caso, as guerras napoleônicas exacerbaram a intensificação da manifestação da violência.

Isto porque nunca antes na história se viu tal entusiasmo, fúria, paixão, motivação psicológica – aquilo que Clausewitz (1984) chamou de elementos morais de um exército – por parte dos combatentes franceses sob o comando de Bonaparte. Os aspectos morais, intangíveis, não passíveis de mensuração, guardavam forte relação com as transformações históricas nas diferentes sociedades e que, serviam de parâmetro para a explicação clausewitziana da guerra.

No campo de batalha, a motivação e mobilização de toda uma sociedade e seus cidadãos entusiasmados pela causa revolucionária pela primeira vez na história foi revertida para embates em que se combatia como se fossem decisivas, lutas de vida ou morte, praticamente executadas impetuosamente sem trégua pela liderança de Napoleão até seus inimigos sucumbirem. Foi isso que se observou no período de vitórias sob o comando de Napoleão Boanaparte. Com uma relativa igualdade de adestramento e recursos materiais entre os diferentes exércitos nesta época, a liderança de Napoleão soube tirar proveito dos desdebramentos das forças morais disponibilizadas pela Revolução Francesa para buscar uma diferenciação: enorme superioridade e motivação moral frente aos adversários; gigantesca conscrição mobilizada que resultou em enormes exércitos jamais antes reunidos que possibilitavam lutar por vastas distâncias longe de seu território originário; busca de alimentos e suprimentos fora do corpo do exército com uma rígida e intensa mobilização e expropriação de recursos dos territórios inimigos conquistados de um modo jamais visto (STRACHAN, 2008, 146 e 160).

A importância dos elementos morais é apontada como um ponto relevante da influência do pensamento de Maquiavel sobre Clausewitz (STRACHAN, 2008, p. 122). Lembre-se de pontos já apontados neste texto presentes em seu *A arte da guerra*: a relevância da coragem, do entusiasmo, da fúria por parte dos soldados. A propósito de tal tema, é conveniente lembrar um pertinente comentário de Clausewitz sobre um texto do filósofo prussiano Johann Gotlieb Fichte dedicado a Maquiavel: “A moderna arte da guerra, longe de usar homens como simples máquinas, deveria revigorar energias individuais tanto quanto a natureza de suas armas permite” (CLAUSEWITZ, 1984 apud STRACHAN, 2008, p. 93). Este é o ponto de contato mais explícito de seus dois pensamentos, ligado em certo sentido pelo conceito de guerra absoluta na sua manifestação primeira nas guerras da Revolução Francesa e da liderança de Napoleão Bonaparte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscou-se mostrar ao longo desta apresentação como houve pequenos e vagos indícios de um diálogo crítico na apropriação clausewitziana das formulações sobre guerra e política exaradas por Maquiavel. O caráter histórico, social e político da guerra conforme Clausewitz se incumbiu de mostrar os limites das formulações do secretário florentino sem, no entanto, deixar de apontar a importância de elementos relevantes das forças de uma sociedade que reverberam na guerra, quais sejam, aqueles elementos de uma psicologia social, de alcance coletivo. Aprofundar o exame das fontes, dos textos de Clausewitz – a grande maioria publicada em línguas que não seja o idioma corrente na Prússia à época e, portanto, de mais difícil acesso aos pesquisadores que não tem acesso a tal língua – é um trabalho investigativo a ser feito que poderia esclarecer melhor o eventual vínculo intelectual entre os dois autores.

Neste sentido, talvez o parentesco intelectual entre Maquiavel e Clausewitz esteja na formulação do secretário florentino acerca da importância da coragem, fúria, entusiasmo necessário aos soldados. Pontos definidos por Clausewitz como elementos morais de um exército e que foram o diferencial do exército francês nas vitórias francesas durante as guerras napoleônicas.

Conforme Clausewitz (1984), se a guerra é um ato político destinado a fazer o oponente sucumbir á vontade de outrem e que muda de acordo com a conjuntura histórica como um verdadeiro camaleão, registre-se que intérpretes e estudiosos de Clausewitz identificaram na era nuclear uma enorme aproximação da descrição teórica de seu conceito de guerra absoluta com a explosão de um artefato atômico (ARON, 1986a, p. 72; HOWARD, 1983, p. 70-71). Dentro desta perspectiva, a guerra absoluta deixou de ser uma abstração teórica e, parafraseando o Professor Oliveiros Ferreira¹⁰, passou a ser a estratégia do suicídio na qual não há vencedores. Assim como a história se encarregou de mostrar os limites da formulação maquiaveliana excessivamente calcada na Antiguidade, ela também se encarregou de mostrar as possibilidades de mostrar como um conceito originalmente abstrato passou a ser concreto nos termos das profundas transformações sociais, econômicas, políticas etc. no curso das diferentes sociedades e do vínculo da guerra com tal perspectiva.

REFERÊNCIAS

- ARON, R. *Paz e guerra entre as nações*. Brasília: UnB, 1986a.
- _____. *Pensar a guerra, Clausewitz: a era européia*. Brasília: UnB, 1986b.
- CLAUSEWITZ, C. *On War*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- GAT, A. *A history of military Thought: from the enlightenment to the cold war*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- GILBERT, F. Machiavelli: the renaissance of the art of war. In: PARET, P. (Ed.). *Makers of modern strategy: from Machiavelli to the nuclear age*. Princeton: Princeton University Press, 1986. p. 11-31.
- GONÇALVES, W. *Relações internacionais*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- MAQUIAVEL, N. *A arte da guerra e outros ensaios*. Brasília: UnB, 1987.
- _____. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília: UnB, 1994.
- _____. *O príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- PARET, P. *Clausewitz and the state: the man, his theories and his times*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

¹⁰ Embora reconheça sua originalidade na formulação de tal expressão, a apropriação da mesma é de inteira responsabilidade deste autor que escreve a presente reflexão.

ROSANVALLON, P. Por uma história conceitual do político: nota de trabalho. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v 15, n. 2, p. 9-22, 1995.

SKINNER, Q. *Machiavelli: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

STRACHAN, H. *Sobre a guerra de Clausewitz*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

PARTE II

MARXISMO E MAQUIAVEL

9. O MAQUIAVEL DE GRAMSCI: ENTRE O “MITO” E A CIÊNCIA POLÍTICA

Geraldo Magella Neres (Unioeste)

É claramente visível para o leitor atento a centralidade do diálogo estabelecido por Gramsci com a figura histórica de Nicolau Maquiavel nas páginas dos *Cadernos do cárcere*. Esta centralidade não é somente quantitativa, evidenciada pelo fato do nome do ilustre florentino aparecer 511 vezes no *corpus* dos *Cadernos*¹; mas também qualitativa, já que vinculada diretamente à tarefa de refundação da teoria política marxista, um dos objetivos máximos da empreitada gramsciana nos escritos carcerários. Contudo, a apropriação gramsciana de Maquiavel funda-se numa interpretação extremamente original da obra do ‘secretário florentino’², calcada numa historicização profundamente consequente, que não só inova a história da recepção de sua teoria política (pelo menos de *O príncipe*), como acaba

¹ A edição digitalizada dos *Cadernos do cárcere*, com seu mecanismo de busca automática, permite esta exatidão no rastreamento de nomes, conceitos e demais referências presentes no texto.

² Alusão à função exercida por Nicolau Maquiavel, que em 1498, aos 29 anos, assume o cargo de Secretário da Segunda Chancelaria da República de Florença. Além deste cargo, em 1506, Maquiavel é também designado Secretário dos Dez das Milícias (RIDOLFI, 20003).

por introduzir desdobramentos teóricos importantes na própria reflexão gramsciana. Com efeito, o objetivo principal de minha intervenção visa recuperar primeiro a interpretação gramsciana de Maquiavel, distinguindo-a das inúmeras leituras “textualistas” sedimentadas ao longo do tempo, para em seguida abordar a dupla função que a *metáfora Machiavelli*³ desempenha nos *Cadernos do cárcere*, tensionada entre o ‘mito’ e a política concebida como uma ciência histórica.

A AFINIDADE ELETIVA DE GRAMSCI COM A FIGURA DO ‘SECRETÁRIO FLORENTINO’

Todavia, de início, uma primeira questão controversa precisa ser resolvida. Como alguns estudiosos da obra gramsciana já adiantaram o primeiro problema a ser enfrentado versa sobre as razões da referência de Gramsci à figura de Nicolau Maquiavel (DONZELLI, 2012, p. 3; ZACHECO, 1991, p. 62). Por que, ao longo dos *Cadernos do cárcere*, Gramsci se refere à figura do “secretário florentino”? Afinal, como marxista formado sob os influxos teóricos da Terceira Internacional, surgida como decorrência da vitória da revolução bolchevique na Rússia, Gramsci tinha à sua disposição não só a teoria como também a práxis dos principais dirigentes da IC (dentre outros, Lenin, Trotsky, Bukharin e os demais componentes do núcleo dirigente do Comintern) para proceder à refundação da teoria política marxista. Consequentemente, surge a seguinte dúvida: por que Gramsci, como dirigente comunista e teórico marxista, precisa recorrer à figura histórica de Maquiavel?

Ao que tudo indica a afinidade eletiva de Gramsci com a figura histórica de Maquiavel decorre de vários motivos, e neste sentido, extrapola os limites do debate ideológico em pauta nos anos trinta do século vinte, se bem que não fique totalmente imune a este debate. Listei abaixo quatro pontos que gostaria de desenvolver e que acredito que possam nos ajudar a compreender as razões desta afinidade. O primeiro destes pontos diz respeito à identificação subjetiva de Gramsci com a figura de Maquiavel, certamente motivada pelo trágico destino imposto pela *fortuna* a ambos, que o levaria a se identificar com a situação do “secretário florentino” após

³ A expressão dá título ao livro de Rita Medici e é utilizada no sentido de enunciar a função que a obra de Maquiavel ocupa na elaboração política de importantes autores italianos do século XX, como Mosca, Pareto, Michels e Gramsci (MEDICI, 1990).

a queda do governo de Piero Soderini: Maquiavel⁴, como proscrito em San Casciano, obrigado a abandonar a atividade política prática para se dedicar à meditação sobre a política (da qual resultou *O príncipe* (1513), os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (iniciado em 1513) e *A arte da guerra* (1520)) e Gramsci como prisioneiro do fascismo, isolado do movimento operário e impossibilitado de participar diretamente da luta revolucionária, condenado a substituir a militância pela reflexão teórica (da qual resultou os *Cadernos do cárcere*). É preciso reconhecer que a derrota política imposta a ambos pelos reveses da *fortuna* apareceria, supostamente, como o traço imediato responsável pela empatia de Gramsci para com a figura do “secretário florentino”.

Outro fator que certamente deve ter contribuído para a tomada de posição de Gramsci sobre a obra de Maquiavel – e este é o segundo ponto, de caráter mais incidental, porém não menos importante – foi a publicação na Itália de uma série de recensões críticas decorrentes do quarto centenário da morte do “secretário florentino”, comemorado em 1927. O próprio Gramsci, numa carta datada de 14 de novembro de 1927, endereçada à cunhada Tatiana, faz menção às publicações comemorativas ao centenário, sublinhando o caráter “textualista” destas leituras e ressaltando a necessidade de historicizar a apreensão do pensamento de Maquiavel (GRAMSCI, 1991, p. 89).

Por outro lado, contextualizando um pouco a discussão estabelecida na época de Gramsci, é preciso lembrar que nos anos vinte e trinta da Itália mussoliniana, a figura histórica e o conteúdo da obra de Maquiavel (isto é, a interpretação que se fazia de seu pensamento) eram majoritariamente instrumentalizados na defesa do Estado fascista. Contudo, e este é o terceiro ponto que pretendo ressaltar, a posse da chave de leitura da obra de Maquiavel neste período não era patrimônio exclusivo dos fascistas ou de seus epígonos. E é neste sentido que anunciei mais acima que, mesmo indo muito além das instrumentalizações grosseiras da obra de Maquiavel que marcavam a tônica das apropriações fascistas, Gramsci também se insere neste debate ideológico.

⁴ Em 1512, após a destituição do governo de Piero Soderini, Maquiavel é afastado dos cargos que exercia na República de Florença. Em 1513, após ser envolvido injustamente numa intriga contra os novos governantes, ele foi preso, torturado e exilado de Florença (RIDOLFI, 2003, p. 155). É este afastamento compulsório da atividade política prática que permite à Maquiavel o “tempo livre” para escrever suas obras políticas e literárias.

Apesar de que inicialmente, logo após o término da Primeira Guerra Mundial, diante da necessidade de reconstruir a hegemonia das classes dominantes e de frear o protagonismo das classes subalternas que insistiam em ingressar na vida política nacional, a figura de Maquiavel tenha sido utilizada principalmente como inspiradora do Estado-força na Itália (vide as inúmeras apropriações fascistas da obra de Maquiavel), esta leitura não era a única disponível (CALOBRÔ, 2001, p. 193-203). A luta política e cultural dos opositores ao fascismo, na amplitude que vai dos liberal-democratas aos comunistas, procurou também assimilar a obra de Maquiavel à crítica do regime fascista. Portanto, para além da potencial identificação subjetiva de Gramsci com Maquiavel oriunda da derrota política, que não deixa de ser uma possibilidade explicativa razoável de sua afinidade eletiva, existe também um lastro ideológico na apropriação gramsciana: propor uma nova leitura da obra do “secretário florentino”, alternativa às apropriações fascistas e democrático-burguesas, significava reivindicar um *topos* político determinado na disputa pela conquista das consciências na conturbada Itália das primeiras décadas do século XX.

Contudo, e este é o quarto ponto, existem razões muito mais essenciais que justificam e ajudam a explicar a referência de Gramsci à figura de Nicolau Maquiavel nos *Cadernos do cárcere*. Estas razões são principalmente de ordem teórica e projetual. De um lado, o recurso à figura de Maquiavel (tal como elaborada pela interpretação gramsciana) fornece a Gramsci um quadro político-conceitual que orienta suas investigações sobre o processo histórico de constituição do Estado italiano. Ou seja, é a partir de uma leitura determinada de Maquiavel que Gramsci articula e orienta as diversas categorias político-historiográficas (Renascimento, Reforma, Cosmopolitismo, vontade coletiva, etc.) utilizadas para identificar os entraves político-sociais que impediram a constituição de uma ‘vontade coletiva’ nacional-popular durante o processo de formação do Estado italiano. Porém, apesar disto, para além das motivações teóricas mais gerais indicadas acima, a referência de Gramsci à figura de Maquiavel tem uma motivação projetual bastante específica. Os seus apontamentos dedicados ao “secretário florentino” também comportam o projeto de refundação da teoria política marxista, desafiada então pela nova configuração do Estado nas sociedades capitalistas desenvolvidas do Ocidente.

A HISTORICIZAÇÃO RADICAL DA LEITURA GRAMSCIANA

Identificadas as possíveis razões da referência de Gramsci à figura histórica de Maquiavel resta agora apresentar a especificidade de sua leitura de *O príncipe*. Assim, o meu objetivo é descrever como Gramsci lê o texto de Maquiavel, enfatizando principalmente as suas estratégias interpretativas; mas, sempre que possível, procuro situar a hermenêutica⁵ gramsciana no contexto do nosso debate metodológico contemporâneo sobre a abordagem mais adequada na reconstrução da história do pensamento político clássico.

Como ler os textos de teoria política clássica? Como interpretar, já que ler significa inevitavelmente interpretar, textos produzidos em contextos históricos completamente distintos daquele do leitor? Como evitar os anacronismos e as mitologias⁶ tão comuns nas interpretações da teoria política clássica? Qualquer leitor minimamente crítico deve colocar estas questões diante da leitura de um texto de teoria política clássica e, ao respondê-las, estará estabelecendo um aparato hermenêutico que orientará a sua leitura do texto. O próprio Gramsci, nos *Cadernos do cárcere*, ao desenvolver a sua interpretação da obra de Maquiavel acaba respondendo a estas perguntas. Se bem que de modo não inteiramente sistemático e proposital, mas muito mais de modo implícito e elusivo. Antecipando um debate que só viria a ocorrer no final dos anos sessenta⁷, mesmo que sem pretender, e na imensa maioria das vezes sem ser citado nominalmente pelos interlocutores contemporâneos deste debate, Gramsci pode ser identificado como um importante precursor da discussão em voga da necessidade de contextualização histórica na apreensão das obras da teoria política clássica.

Na verdade, é possível extrair da interpretação gramsciana os seguintes pressupostos metodológicos, que, de modo mediado, acabaram por ser reconhecidos pela tradição da “história social da teoria política”⁸:

⁵ A palavra hermenêutica é aqui empregada em seu sentido restrito, nomeando o conjunto de técnicas de interpretação de textos.

⁶ Já denunciados por Skinner no fim dos anos sessenta.

⁷ O famoso ensaio de Skinner, publicado em 1969, dirige uma acusação severa à abordagem metodológica “textualista”, que não raras vezes levava a conclusões anacrônicas e fantasiosas (SKINNER, 1969, p. 3-53). Para uma descrição sintética da abordagem do “contextualismo linguístico” de Quentin Skinner e da “história dos conceitos” de Reinhart Koselleck, além de um panorama do debate metodológico iniciado em 1969, conferir Jasmin (2005, p. 27-38). A crítica dos limites do “contextualismo linguístico” skinneriano pode ser encontrada em Tully (1988).

⁸ Quanto à abordagem metodológica da “história social da teoria política” as melhores referências são Neal Wood (1978, p. 345-67) e Ellen Wood (2011, p. 1-27). Apesar de reconhecer que sua interpretação de Maquiavel

i) negando veementemente qualquer possibilidade de uma leitura “textualista” (a compreensão reside somente no texto ou o texto se basta a si), Gramsci postula que a obra de Maquiavel está inserida numa temporalidade histórica determinada e que seu sentido só pode ser apreendido neste contexto original, ii) além disto, historicizando integralmente sua abordagem, Gramsci conclui que *O príncipe* deve ser lido à luz dos problemas colocados pela “filosofia da época”, pelos desafios políticos impostos pela fase inicial de construção do Estado unificado através da constituição das monarquias absolutistas do século XVI e que, iii) somente cumpridos os dois primeiros requisitos, o leitor poderá finalmente acessar os elementos universais ou ainda válidos da “ciência política” maquiaveliana.

O primeiro princípio circunscreve a compreensão do discurso maquiaveliano ao contexto sócio-histórico da península itálica do Renascimento, fragmentada politicamente e presa a formas de Estado em rápido processo de obsolescência diante da centralização e unificação política da França e da Espanha. Esta distinção da leitura gramsciana de Maquiavel aparece já na primeira nota dedicada ao ‘secretário florentino’ nos *Cader-nos do cárcere*. No parágrafo 10 (*Su Machiavelli*) do caderno 1, texto que será ampliado e modificado quando reescrito no caderno especial 13, a partir do qual faço as citações a seguir, Gramsci estabelece os fundamentos metodológicos de sua interpretação. Nicolau Maquiavel não pode ser considerado como “[...] o ‘político em geral’, como o ‘cientista da política’, atual em todos os tempos”, como quer a matriz interpretativa originada em Croce. A abordagem proposta por Gramsci (2001, p. 1572), que visa compreender Maquiavel “como expressão necessária de seu tempo”, funda a leitura na convicção da íntima conexão existente entre a teoria política maquiaveliana e as condições sócio-históricas da península itálica do século XVI. Não só o seu discurso está visceralmente conectado às exigências práticas de sua época, como também reflete uma conjuntura determinada pelas limitações da fragmentação política italiana e pela impossibilidade de superação da forma econômico-corporativa de Estado (cidade-estado).

O segundo princípio estabelece o conteúdo do que Gramsci entende por “contextualização”, que vai muito além do mero contextualismo

difere um pouco daquela postulada por Gramsci, Neal Wood reconhece explicitamente (nota de rodapé nº 7) a fecundidade da perspectiva gramsciana.

linguístico do discurso filosófico proposto por Skinner e Koselleck, para incluir também o conflito entre grupos sociais que lutam pela supremacia política, permitindo identificar um provável destinatário do discurso maquiaveliano⁹. Ao afirmar que “Maquiavel é um homem inteiramente de seu tempo” e de que “sua ciência política representa a filosofia da época” que busca constituir as condições da unificação política nacional, Gramsci reivindica que a teoria política maquiaveliana representa uma posição partidária. O discurso de Maquiavel visa proporcionar a implantação do programa político da burguesia italiana ascendente: “[...] sua ‘ferocidade’ [do Príncipe teorizado por Maquiavel] está voltada contra os resíduos do mundo feudal, não contra as classes progressistas”. É exatamente por isto que Gramsci afirma ainda que a função do Príncipe é “[...] pôr fim à anarquia feudal [...] apoiando-se nas classes produtoras, comerciantes e camponeses” (GRAMSCI, 2001, p. 1572).

Disto, a conclusão que se segue é que a teoria política de Maquiavel é apreendida como um misto de conhecimento científico e de ideologia, isto é, como um esforço mais ou menos consciente de influir nos acontecimentos históricos em curso. Dizendo de outra maneira, o conhecimento disponibilizado em *O príncipe* não pode ser aferido como um conhecimento meramente técnico, como quer a maquiavelística originada em Croce, mas sim como o resultado da unidade entre ideologia e análise da realidade efetiva. Na formulação metodológica gramsciana o processo de inquirição de Maquiavel só adquire sentido se colocado a serviço de um *dever ser*, se colocado a serviço da unificação política italiana. Neste sentido, a análise empírica maquiaveliana (isto é, a proposta de limitar-se à busca da “*verità effettuale della cosa che alla immaginazione di essa*” (MACHIARELLI, 1998, p. 33) serve apenas para perscrutar a possibilidade de um projeto político determinado. Ou seja, na concepção gramsciana o conhecimento político enunciado por Maquiavel aparece permeado por uma nova concepção de mundo (realismo político), cuja difusão fornece não só uma nova matriz cultural progressiva, mas cuja afirmação se afigura como a única possibilidade efetiva de superar a fragmentação do Estado feudal.

⁹ A compreensão gramsciana de “contextualização” implica no reconhecimento de que o discurso político tem sua origem no conflito social e é enunciado a partir de uma perspectiva *partisan*.

Finalmente, o terceiro princípio estabelece os limites da própria apropriação teórica que será feita por Gramsci, permitindo que algumas das conquistas da “ciência política” maquiaveliana possam ser “traduzidas” ou vertidas para a linguagem da “filosofia da práxis”. É só neste momento, após a historicização completa da leitura, que situa o discurso de Maquiavel em seu contexto sócio-histórico e restitui o sentido original de seu aparato conceitual, é que se pode determinar o que continua válido na “ciência política” maquiaveliana. É com base nisto que Gramsci estabelece a sua apropriação crítica de Maquiavel.

O PRÍNCIPE-MITO E A INVESTIGAÇÃO DO PROCESSO HISTÓRICO ITALIANO

A aplicação da abordagem metodológica gramsciana resulta numa leitura bastante singular da obra de Maquiavel. A principal inovação interpretativa consiste em transformar em *essencial* o que antes era considerado *acessório* pela história da recepção da obra de Maquiavel. O último capítulo de *O príncipe*, até então considerado como secundário, passa à condição de estratégico na compreensão da mensagem e no reconhecimento de seu destinatário original:

De raciocínio sobre si mesma, a paixão transforma-se em ‘afeto’, febre, fanatismo de ação. *Eis porque o epílogo do Príncipe não é algo extrínseco, ‘imposto’ de fora, retórico, mas deve ser explicado como elemento necessário da obra ou, melhor ainda, como aquele elemento que reverbera sua verdadeira luz em toda a obra e faz dela algo similar a um ‘manifesto político’¹⁰. (GRAMSCI, 2001, p. 1556, grifo nosso)*

Se o último capítulo de *O príncipe* permite conceber a obra como um “manifesto político”, então torna-se possível detectar não só o projeto contido na reflexão de Maquiavel, como também identificar o seu destinatário original. O projeto consiste na expulsão dos bárbaros e na unificação política da península itálica. E o destinatário original de seu discurso é tanto um “*condottiere* real”, capaz de personificar o “novo Príncipe” idealizado por Maquiavel, quanto às classes progressivas da época, que tinham interesse na superação da anarquia feudal. O sentido do discurso

¹⁰ Os itálicos são meus e visam destacar a centralidade do último capítulo na estratégia de leitura estabelecida por Gramsci.

maquiaveliano é apreendido no contexto estabelecido pela filosofia de sua época, que redefinia não apenas os interesses sociais mais gerais (os valores, os ideais, etc.), mas elaborava também os institutos ou superestruturas da nova forma de organização política de base nacional.

Assim concebido, *O príncipe* de Maquiavel aparece então como a encarnação da figura soreliana do “mito”¹¹: “O *Príncipe* de Maquiavel poderia ser estudado como uma exemplificação histórica do ‘mito’ soreliano, isto é, de uma ideologia política que se apresenta não como fria utopia nem como raciocínio doutrinário, mas como uma criação da fantasia concreta que atua sobre um povo disperso e pulverizado para despertar e organizar sua vontade coletiva” (GRAMSCI, 2001, p. 1555-56). *O príncipe* pode ser concebido como um exemplo histórico do “mito” soreliano porque graças ao seu engenho expositivo Maquiavel conseguiu, utilizando-se da metáfora de um *condottiere* idealizado, personificar o processo de constituição de uma nova “vontade coletiva”. Ao longo do livro, através da indicação de traços de personalidade, de qualidades, de valores, etc. que deve possuir o aspirante ao papel de “novo príncipe”, Maquiavel está, na verdade, resumizando o processo de constituição de uma nova “vontade coletiva”.

Com efeito, a leitura gramsciana da obra mais famosa do “secreário florentino”, qualificando-a como uma encarnação da ideia soreliana do “mito”, implica na utilização da figura de Nicolau Maquiavel quase que como um *cânone* de investigação do processo histórico de constituição do Estado italiano. Com base em sua interpretação, Gramsci estabelece um parâmetro ou modelo de transição histórica da Europa ocidental para a modernidade, contrapondo-se a este o desenvolvimento peculiar da Itália: por que a ‘vontade coletiva’ teorizada por Maquiavel já no século XVI não se realizou na história da Itália? Utilizando-se de novas formulações político-conceituais em grande parte derivadas de sua leitura de Maquiavel, tais como renascimento/reforma (NERES, 2009), cosmopolitismo/organicidade, intelectuais tradicionais/intelectuais orgânicos, etc., Gramsci investiga o controverso processo de formação do Estado nacional italiano. É neste sentido que podemos enquadrar algumas notas presentes nos *Cadernos do*

¹¹ Na acepção corriqueira, a palavra mito indica formas de narrativas fabulosas ou relatos fantásticos ocorridos na aurora dos tempos. Contudo, para Sorel (1999), o “mito” se constitui num conjunto de imagens simbólicas capazes de anteciper o futuro, elaboradas principalmente para orientar a ação coletiva, substituindo a análise racional/discursiva pela compreensão imediata e intuitiva.

cárcere que investigam a transição italiana para a modernidade, as notas sobre os limites políticos do *Risorgimento* e ainda algumas análises sobre as condições que possibilitaram a vitória do fascismo no início dos anos vinte.

A TRADUÇÃO DA “CIÊNCIA POLÍTICA” MAQUIAVELIANA PARA A LINGUAGEM DA “FILOSOFIA DA PRÁXIS”

Como já adiantado, a leitura gramsciana de Maquiavel implica também na apropriação crítica de algumas contribuições universais de sua “ciência política”. As notas mais orgânicas dedicadas ao “secretário florentino”, reunidas no caderno 13, mas também aquelas redigidas posteriormente nos cadernos 14, 15 e 17, mais as três notas retomadas do caderno 2 e incorporadas no caderno temático inacabado de número 18, também dedicado à Maquiavel, visam traduzir algumas das conquistas fundamentais da “ciência política” maquiaveliana para a linguagem do marxismo, adequando a “filosofia da práxis” às exigências do novo contexto da luta política imposto pela maturação do domínio hegemônico da burguesia no Ocidente. Esta tradução implica na apropriação crítica de algumas formulações teóricas presentes na “ciência política” de Maquiavel ou dela derivada em decorrência da leitura gramsciana.

Os aportes teóricos e metodológicos da “ciência política” maquiaveliana à “filosofia da práxis”¹² – a apreensão da política como “grande política”, recuperando-a para a causa revolucionária do proletariado; o reconhecimento da autonomia relativa da política diante da economia, superando completamente o imobilismo fatalista do marxismo determinista e a introdução da “dupla perspectiva” (o centauro maquiaveliano do capítulo XVIII de *O príncipe*) na análise da configuração do poder na sociedade capitalista, possibilitando identificar a determinação moderna do Estado burguês, que, ao mesmo tempo em que sofisticava seus instrumentos de coerção, amplia também sua base consensual através da difusão de uma rede capilar de convencimento que constitui a “sociedade civil” – transferem para o centro da investigação gramsciana a elaboração de uma nova

¹² Sobre a contribuição de Maquiavel na elaboração da teoria política gramsciana nos *Cadernos do cárcere* conferir o artigo de Giorgio Sola. Segundo ele, desde a redação do primeiro caderno até a redação do caderno 13, Gramsci procura, através da interpretação da obra de Maquiavel, derivar uma ciência política capaz de interpretar as contradições políticas da Europa do primeiro pós-guerra (SOLA, 2001, p. 28).

estratégia e de uma nova forma de organização política a serem adotadas pelo movimento revolucionário no Ocidente.

A partir do exposto acima, podemos também entender porque a redefinição da teoria do partido aparece nos *Cadernos do cárcere* vinculada à rubrica do ‘moderno Príncipe’. Como o objetivo de Gramsci é investigar o partido que tem como função a “fundação de um novo Estado”, e não o fenômeno partidário em geral, a contraposição estabelecida entre o “príncipe” e o “moderno Príncipe” visa principalmente destacar que o horizonte que norteia a atuação do partido comunista é aquele da “grande política”. A metáfora gramsciana do “moderno Príncipe” serve precisamente para resgatar o conceito de política de suas deformações vulgarizadas, seja na acepção reducionista e tecnicista de direita, que a circunscreve meramente à atividade parlamentar, seja na acepção antipolítica do abstencionismo da extrema-esquerda, que ora limita a política a um simples epifenômeno da infraestrutura, quando não a reduz a um trivial engodo eleitoral encenado para favorecer a manutenção do *status quo*.

Neste sentido, o “príncipe” está para o “moderno Príncipe” assim como a fundação do “principado inteiramente novo”¹³ em Maquiavel está para a fundação do “novo Estado” em Gramsci. O “príncipe-*condottiere*” de Maquiavel funda a “vontade coletiva” nacional-popular em sua fase embrionária, dando início ao processo multissecular de construção da civilização burguesa. Por isto, representa a forma política historicamente determinada de mediação da fase inicial de construção da ‘vontade coletiva’ nacional-popular, ainda marcada pelo escasso desenvolvimento das forças produtivas e dos mecanismos institucionais de regulação da vida política e social. Com efeito, Maquiavel só pode se dirigir a um sujeito individual, a um *condottiere* de *virtù* que deve conquistar o poder a título individual, mas que mesmo assim, e certamente somente assim, pode dar início ao processo de unificação política e territorial que caracteriza a emergência da “vontade coletiva” nacional-popular através da constituição das monarquias absolutistas do século XVI.

¹³ A referência ao “principado inteiramente novo” (“*principati nuovi tutti*”) aparece já no primeiro capítulo de *O príncipe*, onde são discutidas as diversas formas de principados e os modos de adquiri-los (MACHIAVELLI, 1998, p. 7).

Enquanto o “moderno Príncipe” de Gramsci, situado no alvorecer da constituição de uma civilização comunista (esse é o *ethos* político da obra de Gramsci), funda o momento incipiente de libertação da “vontade coletiva” de seus estreitos limites nacionais, estabelecendo as bases de seu novo conteúdo “internacional-popular”, já presente em germe no internacionalismo proletário e no caráter mundial da revolução comunista. Portanto, em contraste, dado o elevado grau de desenvolvimento civilizacional das sociedades modernas, marcadas pelo amplo desenvolvimento das instituições especializadas na expressão do dissenso político (sindicatos, jornais, cooperativas, etc.), o “moderno Príncipe” só pode se cristalizar na figura do partido revolucionário.

CONCLUSÃO

Como se pode depreender do exposto acima, a originalidade da leitura gramsciana reside principalmente na historicização radical a que a obra de Maquiavel é submetida, restituindo o seu discurso ao contexto sócio-histórico do século XVI e identificando os seus destinatários originais. Contudo, dificilmente a interpretação gramsciana da obra do “secretário florentino” poderia ser equiparada às exegeses acadêmicas sobre os autores da teoria política clássica. Em primeiro lugar, porque Gramsci recusa terminantemente a perspectiva positivista da neutralidade axiológica, construindo sua interpretação a partir de um ponto de vista *interessado*. Em segundo lugar, porque a historicização da obra de Maquiavel efetuada por Gramsci serve sobretudo para depurar de suas formulações os elementos universais que permitam a proposição de uma ciência política viva e dinâmica, atualizando a “filosofia da práxis” para os embates políticos das classes subalternas nas sociedades ocidentais da primeira metade do século XX. Com efeito, tanto sua riqueza analítica quanto suas possíveis deficiências metodológicas decorrem desta tensão ineliminável entre a necessidade da compreensão teórica e o imperativo da intervenção prática que tão bem caracterizam o pensamento gramsciano.

REFERÊNCIAS

- CALABRÒ, Gaetano. Qualche considerazione sul problema Machiavelli. In: MASTELLONE, Salvo; SOLA, Giorgio. *Gramsci: il partito politico nei Quaderni*. Firenze: Centro Editoriale Toscano, 2001. p. 193-203.
- DONZELLI, C. *Il moderno principe: il partito e la lotta per l'egemonia*. Roma: Donzelli Editore, 2012.
- GRAMSCI, A. *Cartas do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- GRAMSCI, A. *Quaderni del cárcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana. Torino: Einaudi Tascabili, 2001. 4 v.
- JASMIN, M. G. História dos conceitos e teoria política e social: referências preliminares. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, n.57, p. 27-38, 2005.
- MACHIARELLI, N. *Tutte Le opere: storiche, politiche e letterarie*. Firenze: Newton, 1998.
- MEDICI, R. *La metafora Machiavelli: Mosca, Pareto, Michels, Gramsci*. Mucchi: Moderna, 1990.
- NERES, G. M. *Política e hegemonia: a interpretação gramsciana de Maquiavel*. Curitiba: Ibplex, 2009.
- RIDOLFI, R. *Biografia de Nicolau Maquiavel*. São Paulo: Musa Editora, 2003.
- SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of ideas. *History and Theory*, v. 8, n. 1, p. 3-53, 1969.
- SOLA, G. Scienza politica e analisi del partito in Gramsci. In: MASTELLONE, S.; SOLA, G. *Gramsci: il partito politico nei Quaderni*. Firenze: Centro Editoriale Toscano, 2001. p. 27-49.
- SOREL, G. *Reflexões sobre a violência*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- TULLY, J. (Ed.). *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- WOOD, E. M. The social history of political theory. In: _____. *Citizens to Lords: a social history of western political Thought from antiquity to the Late Middle Ages*. London: Verso, 2011.
- WOOD, N. The social history of political theory. *Political Theory*, v. 6, n. 3, p. 345-67, 1978.
- ZACHEO, E. *Gramsci: la democrazia la cultura*. Maduria: Piero Lacaita Editore, 1991.

10. DEMOCRACIA, MITO Y RELIGIÓN: EL MAQUIAVELO DE GRAMSCI ENTRE GEORGES SOREL Y LUIGI RUSSO

Fabio Frosini (Universidad de Urbino)

1. En el § 1 del Cuaderno 13 Gramsci nota que “*El Príncipe* de Maquiavelo podría ser estudiado como una ejemplificación histórica del ‘mito’ soreliano”¹, y añade:

En todo el libro Maquiavelo trata de cómo debe ser el Príncipe para conducir a un pueblo a la fundación del nuevo Estado, y el tratamiento se conduce con rigor lógico, con desapego científico: en las conclusiones, Maquiavelo mismo se hace pueblo, se confunde con el pueblo, pero no con un pueblo “genéricamente” entendido, sino con el pueblo al que Maquiavelo ha convencido con su tratado precedente, del que él se vuelve y se siente conciencia y expresión, se siente mismidad [*medesimezza*]: parece que todo el trabajo “lógico” no es más que una auto-reflexión del

¹ Se utilizará la siguiente traducción, modificándola cuando resulte necesario: Gramsci (1981-2000). Se citará con la indicación del número del cuaderno y el número del párrafo, y a seguir, precedido por “EC” (Edición Crítica), el tomo y la página. Aquí: Cuaderno 13, § 1: EC, III, p. 13.

pueblo, un razonamiento interno, que se hace en la conciencia popular y que tiene su conclusión en un grito apasionado, inmediato. La pasión, de razonamiento sobre sí misma, se reconvierte en “afecto”, fiebre, fanatismo de acción. He ahí por qué el epílogo del *Príncipe* no es algo extrínseco, “pegado” desde fuera, retórico, sino que debe ser explicado como elemento necesario de la obra, incluso como el elemento que refleja su verdadera luz sobre la obra y hace de ella como un “manifiesto político” (Cuaderno 13, § 1: *EC*, III, p. 14).²

Gramsci ha escrito este texto en el mes de mayo de 1932³. Pocos meses antes, en enero-febrero, Gramsci había redactado una primera versión de este paso (Cuaderno 8, § 21), que contiene ya la referencia al príncipe como ejemplificación histórica del mito soreliano, pero en donde falta toda la parte siguiente, sobre el “trabajo lógico” como “auto-reflexión del pueblo” y sobre la “mismidad” [*medesimezza*] entre Maquiavelo y el pueblo. Sin embargo, también la primera versión del texto marca una fuerte novedad: en ella por primera vez Gramsci relaciona *El Príncipe* con Sorel, con la noción de “mito” político.

El periodo desde febrero a mayo 1932 marca una innovación fundamental en la historia de los *Cuadernos de la cárcel*. De hecho, es entonces cuando Gramsci empieza a escribir una serie de cuadernos que él define “especiales”, es decir monográficos. Entre éstos, se encuentra el cuaderno titulado *Notas breves sobre la política de Maquiavelo*. Sólo en este momento Maquiavelo se convierte en un tema independiente. En la primera lista de argumentos (con fecha 8 de febrero 1929), al principio del primer cuaderno, Maquiavelo no aparecía como tema, y en la segunda lista, escrita en la primera página del Cuaderno 8, que se puede fechar en noviembre-diciembre 1930, Maquiavelo estaba presente como parte del más amplio argumento titulado *Notas varias y apuntes para una historia de los intelectuales italianos*. Al contrario, en febrero 1932, o sea pocas semanas antes de tomar la decisión de escribir los cuadernos “especiales”, Gramsci escribe el ya mencionado § 21 del Cuaderno 8, en donde la comparación entre *El Príncipe* y el “mito” soreliano marca una especie de *nuevo comienzo* de la investigación sobre Maquiavelo. En su segunda versión este mismo texto

² Cuaderno 13, § 1: *EC*, III, p. 14.

³ Para la cronología de la redacción de los textos de los *Cuadernos* utilizaré Cospito (2011, p. 896-904).

será – como se ha visto – el *incipit* del Cuaderno 13, es decir el texto que presenta la clave de interpretación para todo el cuaderno sobre Maquiavelo y su enfoque.

Por lo tanto es preciso reflexionar sobre esta doble circunstancia: la decisión, en enero-febrero, de re-leer *El Príncipe* como una “ejemplificación histórica del ‘mito’ soreliano”, y, en mayo (en el primer texto del Cuaderno 13), la adición de la referencia al razonamiento lógico del tratado como una “auto-reflexión” del pueblo y al hecho que, a través de eso, Maquiavelo “se siente mismidad [*medesimezza*]” con el pueblo.

2. Es oportuno empezar con una anotación lingüística. El término “mismidad”, añadido en la segunda versión del texto, aparece en los *Cuadernos* sólo en otra ocasión, en el § 50 del Cuaderno 7, escrito poco antes, en agosto 1931. El contexto donde aparece es significativo, porque el párrafo se titula *Literatura popular* y Gramsci esboza una oposición absoluta entre Tolstoi y Manzoni. En Manzoni se encuentra una actitud

[...] netamente de casta aún en su forma religiosa católica; las gentes del pueblo, para Manzoni, no tienen “vida interior”, no tienen personalidad moral profunda; son “animales” y Manzoni es “benévolo” para con ellos, exactamente con la misma benevolencia de una sociedad católica de protección a los animales. [...]. La actitud de Manzoni respecto a sus gentes del pueblo es la actitud de la Iglesia Católica para con el pueblo: de condescendiente benevolencia, no de mismidad [*medesimezza*] humana. (Cuaderno 7, § 50: *EC*, III, p. 182)

En pocos meses Gramsci utiliza dos veces – y sólo dos en los cuadernos y las cartas desde la cárcel⁴ – esta palabra para designar en negativo lo que le falta a la Iglesia católica en su actitud hacia el pueblo, y en positivo lo que sí hay en la actitud de Maquiavelo (y – desde una perspectiva

⁴Del término “medesimezza” hay en todos los escritos de Gramsci anteriores a la cárcel sólo dos ocurrencias más (agradezco esta información a Maria Luisa Righi, de la Fondazione Istituto Gramsci de Roma). Sin embargo, sólo una es interesante: “[...] hay una armonía preestablecida que unifica la voluntad y las acciones, hay un acuerdo espontáneo y milagroso que surge desde la mismidad de las concepciones del fin y de la táctica, desde la adhesión a la realidad esencial de la vida proletaria”. (GRAMSCI, 1987, p. 61). En este caso el término aparece en el contexto del “léxico de la vida”, que Gramsci utiliza a menudo en esos años (CILIBERTO, 1989, p. 679-699; PIAZZA, 1995, p. 133-140). Aquí no aparece, sin embargo, el nexo que se encuentra en los *Cuadernos*, entre la “mismidad” y la dimensión religiosa en tanto que factor de movilización de las masas.

diferente – de Tolstoi) hacia ese mismo pueblo. Por lo tanto, la “mismidad” es exactamente el contrario del sentimiento aristocrático de superioridad que se encuentra en Manzoni, sentimiento que a su vez radica en la concepción católica del pueblo como masa de “simples”.

La palabra “medesimezza” es rara⁵. Gramsci la emplea en el texto sobre Manzoni para subrayar lo que más falta a la religión católica, y que al contrario está en el populismo de Tolstoi. Lo utiliza entonces a fin de describir una situación de *completa identificación* entre los intelectuales y las masas, una identificación hecha posible gracias a la utilización de un *lenguaje religioso*, y, por el contrario, para enfocar un aspecto de la debilidad del catolicismo. Puesto que dicha identificación entre intelectuales y masas equivale a la fusión entre inteligencia y acción, teoría y práctica, en su significado profundo la palabra “mismidad” designa la constitución de un “pueblo” como actor político gracias a la potencia fascinadora del lenguaje religioso.

En consecuencia, se puede decir que cuando en mayo de 1932 Gramsci retoma esta palabra con referencia a Maquiavelo, re-cualifica en términos *religiosos* toda su interpretación del *Príncipe*. Ésta es sin duda una gran novedad. De hecho, en los años 1930 y 1931, Gramsci había esbozado una lectura de Maquiavelo “como técnico de la política y como político integral o en acto” (según la formulación contenida en la lista de argumentos al principio del Cuaderno 8), o sea persiguiendo dos líneas de investigación principales. En primer lugar, retomando en parte los *Elementi di politica* [*Elementos de política*] de Benedetto Croce, Maquiavelo aparece en los *Cuadernos* como el autor de una sistematización de reglas de conducta política que, como es un arte político “neutro”, puede ser igualmente útil al marxismo, a los demócratas burgueses o a los reaccionarios; pero que, sin embargo, resulta útil *especialmente* a aquella parte que antes desconocía este arte, y que, gracias a la enunciación de sus reglas, puede empezar su propia educación a ser gobernante, convirtiéndose en clase dirigente. Por estos motivos, *El Príncipe* desempeña una función revolucionaria, porque por primera vez ha quebrado el monopolio de la política por parte de las clases dominantes tradicionales, haciendo posible un vínculo inédito entre pueblo y poder (Cuaderno 4, §§ 4 y 8, mayo 1930).

⁵ Ella es definida como rara ya en el Dizionario... (1865-1879, p. 164) y en el Vocabolario... (1612, p. 517).

En segundo lugar, Maquiavelo aparecía como un político involucrado en las luchas de sus tiempos, luchas que llevaban hacia la monarquía absoluta como el único ambiente en el que podía desarrollarse la burguesía derribando poco a poco el feudalismo (Cuaderno 1, § 10, junio-julio 1929).

Estas dos líneas de investigación estaban para Gramsci estrictamente entrelazadas: es porque Maquiavelo entiende la necesidad de convencer al pueblo del carácter progresivo de la monarquía absoluta, que él *populariza* la política. Porque el pueblo tiene que estar convencido de la necesidad de adherir al proyecto del príncipe, debe saber que aquella es la única decisión posible. En fin, se puede afirmar que todo lo que Gramsci escribe sobre Maquiavelo *hasta el final de 1931* puede resumirse en la idea de que el pueblo necesita especialmente un arte político *realista*, un arte que sepa acoplar los “medios” adecuados a los “fines” que se desea conseguir: si se quiere empujar el desarrollo de la burguesía es preciso apoyar la monarquía absoluta.

Gramsci resume este argumento en el siguiente pasaje del Cuaderno 4:

Maquiavelo mismo señala que las cosas que escribe son aplicadas y han sido siempre aplicadas: por lo tanto no quiere sugerir a quien ya sabe [...]. Así pues, Maquiavelo piensa “en quien no sabe”, en quien no nació en la tradición de los hombres de gobierno, [...] ¿Y quién es el que no sabe? La clase revolucionaria de la época, el “pueblo” y la “nación” italiana, la democracia que hace brotar de su seno a los “Pier Soderini” y no a los “Valentini”. Maquiavelo quiere educar a esta clase, de la que debe nacer un “jefe” que sepa lo que hay que hacer y un pueblo que sepa que lo que el jefe hace es también en su propio interés, no obstante que estas acciones puedan estar en oposición con la ideología difundida (la moral y la religión). (Cuaderno 4, § 8: *EC*, II, p. 143)

Aquí puede verse muy bien cómo la relación entre el “realismo” político de masas (en un texto de enero de 1933 Gramsci define el maquiavelismo y el marxismo como “un ‘realismo’ popular, de masas” (Cuaderno 14, § 33: *EC*, V, p. 125) y el proceso de realización de la monarquía absoluta no deja las dos partes como estaban al principio. Aquí Gramsci alude al hecho que el “jefe” tendría que surgir del pueblo, emerger de su interior, exactamente como un intelectual orgánico; y, por otra parte, el pueblo

debe ser capaz de “saber”, de “entender”, o sea de evaluar y juzgar lo que está haciendo el “jefe”. En otras palabras, la imagen de Maquiavelo como teórico del Estado moderno y de la monarquía absoluta revela algunas tensiones internas, que terminan por cambiar la naturaleza del argumento, que se convierte en la cuestión de la articulación política entre dos elementos tradicionalmente separados: *política y verdad*⁶.

En efecto, en el momento en que se acaba con la política como posesión exclusiva de una oligarquía, como actividad secreta que se decide en lugares apartados, en un mundo en donde la cosas “se hacen” pero no “se dicen”, y se empieza, al contrario, a “decir lo que se hace” o aún más a “hacer” exclusivamente lo que también “se dice” – en este momento el “pueblo” empieza realmente a entrar en la política con un papel de protagonista, liquidando así potencialmente su propia condición de subalternidad⁷. La condición de subalternidad y la falta de conocimiento de la verdad sobre sí mismo y sobre los demás van siempre juntas. Por consiguiente, una política popular no podrá que ser una política entrelazada con la verdad.

La novedad del 1932 es entonces el hecho que Gramsci enfoca directamente, de manera manifiesta, el nexo verdad-política, es decir la cuestión de la unidad *real* entre “jefe” y “pueblo”, en tanto que esencial para una política que sea al mismo tiempo nacional-popular y democrática. A estas alturas para Gramsci la herencia de Maquiavelo y de Marx ya no puede limitarse al “realismo” político, sino que debe conjugarse a una noción innovadora y original de la democracia y de la correlación entre política y verdad.

El aspecto importante aquí es que, para introducir el tema de una nueva idea de la democracia, Gramsci recurre a la religión, como a la sola dimensión capaz de engendrar un movimiento de masas unitario, “anulando” la dicotomía entre “lo alto” y “lo bajo”, entre el poder y los subalternos, que es la base de la dualidad entre “inteligencia” y “masa”, intelectuales y pueblo, y, en fin, entre verdad y política. De manera elíptica, podría decirse que la cuestión de Maquiavelo como autor fundamentalmente “democrático”, al principio de 1932 es reformulada como la de un

⁶ Sobre este importantísimo lema gramsciano, cf. Fernández Buey (2013).

⁷ La relación entre “decir” y “hacer” en la lectura gramsciana de Maquiavelo está al centro del estudio de Paggi ([1969] 1984, p. 387-426). Véase también Izzo (2009, p. 141-145).

autor cuyo pensamiento, en cuanto es democrático, debe incluir también un aspecto religioso.

3. Al mismo periodo (primavera de 1932) se remontan también algunos apuntes, en los que Gramsci encara el problema del nexo entre filosofía, religión y política, que ayudan a entender la maduración de su nueva interpretación del *Príncipe*⁸. El texto más relevante es el § 213 del Cuaderno 8, escrito en marzo de 1932, donde Gramsci introduce por primera vez el término – sacado del léxico religioso – “*simples*”, para redefinir, a partir de esta perspectiva, toda la cuestión de la formación de una “voluntad colectiva”:

El problema de los “simples”. La fuerza de las religiones y especialmente del catolicismo consiste en que sienten enérgicamente la necesidad de la unidad de toda la masa religiosa y luchan por no separar nunca los estratos superiores de los estratos inferiores. La Iglesia romana es la más tenaz en la lucha por impedir que “oficialmente” se formen dos religiones, la de los intelectuales y la de los “simples”. [...] La debilidad de las filosofías inmanentistas en general consiste precisamente en no haber sabido crear una unidad ideológica entre lo bajo y lo alto, entre los intelectuales y la masa (cf. tema “Renacimiento y Reforma”). Los intentos de movimientos culturales “hacia el pueblo” – universidades populares y similares – han degenerado siempre en formas paternalistas: por otra parte faltaba en ellos toda originalidad tanto de pensamiento filosófico como de centralización organizativa. Se tenía la impresión de que se parecían a los contactos entre los mercaderes ingleses y los negros de África: se daba mercancía de pacotilla para obtener pepitas de oro. Sin embargo, el intento debe ser estudiado: tuvo éxito, de modo que respondía a una necesidad popular (Cuaderno 8, § 213: *EC*, III, p. 326-327).

El éxito que han tenido los movimientos populistas evidencia un hecho muy relevante, un hecho que ninguna lucha política de emancipación puede subestimar y que, al contrario, debe ser su punto de partida necesario: que ninguna emancipación es posible, si no se forma “una unidad

⁸ Sobre la religión en Gramsci véase: Luporini (1979); Fulton (1987). Sobre los conceptos que se abordarán a continuación véase también: Lombardi Satriani (1970); Cristofolini (1976); Sobrero (1976); Frosini (1999); Frosini (2003, p. 168-182); Liguori (2009).

⁹ Cf. también Cuaderno 8, § 156: *EC*, III, p. 294: “simples y cultos”. Sobre este lema gramsciano véase Green (2009).

ideológica entre lo bajo y lo alto, entre los intelectuales y la masa”¹⁰. Pero esto quiere decir que la cuestión religiosa debe ser tratada como decisiva en la lucha política de emancipación. Los movimientos populistas tuvieron éxito porque reflejaban “una necesidad popular”, o sea, una demanda de “redención” presente en las grandes masas de los subalternos, que desde siempre estaban “al margen de la historia” (según dice el título del Cuaderno 25), pero que eran la potencia real de la nación, su cuerpo material siempre ocultado, borrado desde la realidad histórica oficial.

El éxito de los populismos brota del hecho que éstos han hallado en este cuerpo material y macizo la gran cuestión abierta de la política moderna. Pero los populismos hicieron este descubrimiento utilizando un lenguaje dependiente de la perspectiva católica, la cual busca la unidad entre “estratos superiores” y “estratos inferiores”, entre “intelectuales” y “simples”, al más bajo nivel posible, de manera que las convicciones religiosas de los “simples” no vengan revolucionadas por este encuentro. La Iglesia católica lucha para que las masas populares nunca lleguen a poder hacer la traducción entre el lenguaje religioso – en el cual expresan su experiencia, sus anhelos y sueños – y el lenguaje de la filosofía y la política.

4. Para Gramsci la religión no se reduce a ser – en el sentido de Maquiavelo y de toda la tradición del realismo político – un *instrumento* de gobierno. Por cierto, es *también* esto (Cuaderno 6, § 87: EC, III, p. 75; Cuaderno 7, § 97: EC, III, p. 204). Pero constituye, además, una *dimensión* esencial de la vida política porque un movimiento político existe realmente sólo en cuanto es una “voluntad colectiva”, y ésta puede formarse sólo gracias a los mecanismos de identificación y movilización que implica el lenguaje religioso¹¹. Si esto es correcto, se puede decir que para Gramsci la palabra “democracia” debe tomarse en su sentido originario, como “poder del pueblo”. Tal palabra no designa un régimen, una forma de gobierno, sino una situación política concreta, en donde un pueblo hace irrupción en el espacio de la política y de la acción colectiva para cambiar el mundo,

¹⁰ Cf. también Cuaderno 6, § 168, escrito en noviembre 1931, sobre los movimientos de “ida al pueblo”.

¹¹ Gramsci interpreta la noción de religión en Maquiavelo como equivalente de *instrumentum regni*. Sin embargo, para ser más exactos, también para el Secretario la religión es una dimensión esencial de la vida popular (PROCACCI, 1968, p. XVII-XCV: LIX-LX; TENENTI, 1978, p. 175-219; CUTINELLI-RÈNDINA, 1998.

y en este movimiento se “fusiona” con sus jefes, produce una forma de unidad entre “lo alto” y “lo bajo”.

Que este proceso se realice con fines reaccionarios o revolucionarios, es una distinción fundamental desde un punto de vista político. Sin embargo, en la realidad, es secundaria respecto a la otra gran distinción, entre situaciones políticas que presuponen la pasividad de las masas, la exterioridad y la exclusión de los subalternos de la historia oficial, y situaciones en donde, de una manera u otra, las masas se presentan como activadas, movilizadas, y se las empuja a la acción, incluso si esta acción es de tipo “reaccionario”¹².

No quiero decir con ello que para Gramsci la distinción entre comunismo y fascismo – que son los dos modelos “democráticos” en el sentido *material* aquí definido¹³ – no sea esencial. Justo al contrario: es exactamente esta distinción que se vuelve decisiva, dado que comunismo y fascismo se colocan sobre el mismo terreno de las masas *movilizadas políticamente*, y son los regímenes de la época que se ha abierto con la guerra mundial, es decir, con la crisis irreversible (según Gramsci) del modelo político liberal y del nacimiento de una sociedad “de masas”.

A este tema hay que reconducir también las reflexiones sobre la noción de “demagogia” en relación a la de “democracia” y sobre las acepciones contrapuestas de la misma demagogia, como relación instrumental con las masas que el jefe usa “como un instrumento servil, bueno para alcanzar sus propios objetivos y luego desecharlo”, o por el contrario como “protagonista histórico” necesario para alcanzar “fines políticos orgánicos”

¹² Véase sobre todo Cuaderno 14, § 72: *EC*; V, pp. 164-165, escrito en febrero de 1933 y titulado *Literatura popular. Contenido y forma*. Particularmente el pasaje siguiente (aunque todo el texto es fundamental): “Se ha dicho que la palabra ‘democracia’ no debe ser tomada en ese sentido, sólo en el significado ‘laico’ o ‘laicista’ que se quiere decir, sino también en el significado ‘católico’, incluso reaccionario, si se quiere; lo que importa es el hecho de que se busque un vínculo con el pueblo, con la nación, que se considere necesaria una unidad no servil, debida a la obediencia pasiva, sino una unidad activa, viviente, cualquiera que sea el contenido de esta vida”.

¹³ El antecesor de estos dos modelos democráticos es, según Gramsci, el catolicismo (véase la nota anterior) hasta la época de la Contrarreforma: “Con la Contrarreforma el Papado modificó esencialmente la estructura de su poder; se alejó de las masas populares, se hizo instigador de guerras europeas de exterminio, se mezcló con las clases dominantes de manera irremediable. Por eso perdió la capacidad de dominar indirectamente a las clases dirigentes a través de su influencia sobre las clases populares fanáticas y fanatizadas: es notable que precisamente mientras Bellarmino elaboraba su teoría del dominio indirecto de la Iglesia, la Iglesia con su actividad concreta destruía las condiciones de todas sus formas de dominio y especialmente del dominio indirecto, alejándose de las clases populares” (Cuaderno 9, § 99: *EC*, IV, p. 71; y cf. también Cuaderno 1, § 128: *EC*, I, p. 175). Sobre los orígenes de la idea de una “democracia católica” cf. Desidera (2005, p. 94-99, 105-106).

mediante “una obra ‘constituyente’ constructiva”, lo que puede considerarse “una ‘demagogia’ superior” (Cuaderno 6, § 97; III, p. 82; marzo-agosto de 1931). Por una parte tenemos los regímenes plebiscitarios y el bonapartismo; por otra, la realización de la hegemonía (Cuaderno 1, § 119, de febrero-marzo de 1930). Es evidente, entonces – si se quiere distinguir claramente entre democracia revolucionaria y democracia reaccionaria – que la idea de una unidad necesaria entre *acción* y *fanatismo* tiene que ser discutida. Este nexo es, de hecho, el punto de partida de Gramsci: la acción está siempre unida a una forma de “fanatismo”, porque las ideas se vuelven ideologías, asumen “en la práctica la granítica solidez fanática de las ‘creencias populares’ que tienen el valor de ‘fuerzas materiales’” (Cuaderno 4, § 45, noviembre-diciembre de 1930). Estas dos nociones – *creencias populares* e *fuerzas materiales* – Gramsci las trae de Marx, como explica en un texto sucesivo de finales de 1930-inicios de 1931. En él, Gramsci afirma que estas nociones contribuyen a reforzar la noción de “bloque histórico”, que Gramsci encuentra en Sorel (Cuaderno 7, § 21).

Finalmente, la idea de la acción como “fanatismo” vuelve precisamente en el § 21 del Cuaderno 8, en donde, como se ha dicho, por primera vez Gramsci relaciona *El Príncipe* con la noción soreliana de “mito”. Pero aquí la forma fanática de la acción colectiva se distingue exactamente de la que suscita en cambio el “mito”. La acción fanática se polariza sobre un “jefe” individual en cuanto figura “carismática”. Sin embargo, esta relación con un jefe individual se puede establecer únicamente en particulares circunstancias de peligro inmediato, cuando la capacidad crítica y la ironía vienen a menos. Por esta misma razón, la acción del jefe carismático “no puede ser de amplio alcance y de carácter orgánico [reaparece aquí el adjetivo ‘orgánico’, usado a propósito de la ‘demagogia superior’ en Cuaderno 6, § 97]: será casi siempre del tipo restauración y reorganización y no del tipo propicio a la fundación de nuevos Estados y nuevas estructuras nacionales y sociales” (Cuaderno 8, § 21; *EC*, IV, p. 76).

La distinción es decisiva: vista de la estructura del mundo moderno, que es un mundo en el que las masas están todas organizadas y movilizadas, cuanto más se identifique un jefe con un individuo *físico*, menos corresponderá una tal voluntad colectiva a la fundación de un orden nuevo. La referencia al fascismo es evidente. Pero todavía más evidente es la conse-

cuencia que se deriva en relación a la idea de una acción política popular-nacional realmente democrática, conducida por los comunistas: esta acción política conseguirá suscitar una voluntad colectiva que eleve a los subalternos de su condición, sólo si se encarnará en la acción de un partido que funcione realmente como un “hombre-colectivo”. Sobre esta cuestión, el punto de llegada de la reflexión de Gramsci está en el Cuaderno 11:

Con la extensión de los partidos de masa y su adhesión orgánica a la vida más íntima (económico-productiva) de la masa misma, el proceso de estandarización de los sentimientos populares, de mecánico y casual (o sea producto de la existencia ambiente de condiciones y presiones similares) se vuelve consciente y crítico. El conocimiento y el juicio de importancia de tales sentimientos no se produce ya por parte de los jefes por intuición apuntalada por la identificación de leyes estadísticas, o sea por vía racional e intelectual, demasiado a menudo falaz – que el jefe traduce en ideas-fuerza, en palabras-fuerza –, sino que se produce por parte del organismo colectivo por “coparticipación activa y consciente”, por “con-pasión”, por experiencia de los detalles inmediatos, por un sistema que podría llamarse de “filología viviente”. Así se forma un vínculo estrecho entre la gran masa, partido, grupo dirigente, y todo el conjunto, bien articulado, se puede mover como un “hombre-colectivo”. (Cuaderno 11, § 25; *EC*, IV, p. 288)

Este paso fue escrito en julio-agosto de 1932. Se debe notar que esta parte, añadida casi completamente durante la segunda redacción del texto (cuya primera versión está en el Cuaderno 8), registra las novedades que se han mostrado: la reflexión sobre la noción realística de democracia, su identificación con la creación de una voluntad colectiva, la necesidad de distinguir diversas e incluso opuestas modalidades de formación – aún siempre dentro del campo “democrático” – de formación de esta voluntad, y finalmente la orientación opuesta (revolucionaria o de restauración) que la voluntad colectiva adquiere consiguientemente.

5. A este punto podemos volver a la lectura de Maquiavelo, y al vínculo entre cuestión religiosa, noción de democracia y concepción del moderno Príncipe. Es a la luz de estas reflexiones que hay que leer la introducción, en el § 21 del Cuaderno 8 y después en el § 1 del Cuaderno 13, de la comparación entre *El Príncipe* y la noción de “mito” de Sorel.

¿Por qué elige Gramsci precisamente esta comparación para ilustrar la naturaleza del *Príncipe* de Maquiavelo? ¿Cuáles son los elementos que esta comparación nos ayuda a ver, y que de otro modo quedarían en la sombra?

La noción de “mito”, como la define Sorel en la introducción a las *Réflexions sur la violence*, se refiere a las representaciones futuras que los grandes movimientos sociales hacen de sí mismos “bajo la forma de imágenes de batallas que aseguran el triunfo de su causa” (SOREL, 1978, p. 29), y que son inatacables por la crítica (es decir, no pueden descomponerse y analizarse en partes separadas) porque “no son descripciones de cosas, sino expresiones de voluntades” (SOREL, 1978, p. 38): de la voluntad de renovación integral de la que es portador el entero movimiento social. En cuanto tales, los mitos mueven la acción de estos movimientos exactamente *en cuanto los constituyen*, dándoles una imagen de sí mismos en cuanto voluntad colectiva:

Un mito no podría ser refutado puesto que, en rigor, se identifica con las convicciones de un grupo; es la expresión de esas convicciones en términos de movimiento y, en consecuencia, no puede ser descompuesto en partes susceptibles de ser aplicadas a un plan de descripciones históricas. (SOREL, 1978, p. 39)

Apoyándose en Bergson, Sorel considera el mito como una representación de la propia voluntad que nace, en el momento en que nos esforzamos por “romper los cuadros históricos que nos encierran” y tendemos a “crear en nosotros mismos un hombre nuevo” (SOREL, 1978, p. 36): en resumen, cuando nos vemos de frente a la necesidad de tomar una decisión que marca un cambio en nuestra existencia. En estas circunstancias – que se pueden comparar a la experiencia de la *conversión religiosa* – todo lo que esta fijo en el nivel ideológico entra en movimiento y la lógica de la descripción viene remplazada por una lógica de movimiento que presenta un “carácter de *infinitud*” (SOREL, 1978, p. 33).

El mito es, por tanto, una representación estructuralmente colectiva, no individual, vacía de un contenido definitivo, porque encuentra el propio contenido en la *dinámica* misma de la voluntad de renovación social total que contribuye a alimentar, es decir en la vida en acto del movi-

miento entendido no como masa calculable, sino como “fuerza histórica”¹⁴. Como se puede ver, en el mito la distinción entre político y religioso pierde importancia. Lo único que cuenta es la oposición entre *descripción* conservadora y *mitología* innovadora. Un gran mito para Sorel es precisamente el mito cristiano de la lucha entre Satanás y Cristo (SOREL, 1978, p. 30); y un gran mito – destinado a destruir la sociedad y el Estado burgués – es la huelga general del proletariado.

Refiriéndose al concepto de “mito” en Sorel, Gramsci lleva a cabo una operación bastante audaz. En este modo, de hecho, Gramsci funde la lectura de Maquiavelo, que hasta ese momento era toda y sólo política, con las reflexiones sobre religión y democracia, que hasta ese momento estaban separadas de la investigación sobre *El Príncipe*. En el mito, Gramsci piensa política y religión de manera conjunta. Solamente si la relación entre el jefe y las masas es de tipo “religioso”, es decir, mítico, se producirá esa anulación de la distancia entre los dos elementos, y la masa pasará a la acción, arrastrada por la representación polémica del propio futuro.

Sin embargo, a diferencia de Sorel, Gramsci no piensa el mito como necesariamente irracional. Sus reflexiones sobre la relación entre voluntad colectiva y poder carismático, entre democracia y demagogia, o mejor dicho entre las *formas opuestas* de democracia y demagogia, tienden a distinguir en este ámbito el irracionalismo orgánico de los regímenes conservadores, y la búsqueda de una nueva racionalidad democrática que tiene que estar ligada a los regímenes progresistas. En el § 21 del Cuaderno 8 Gramsci observa que el príncipe no se puede encarnar en un individuo, si no sólo en un partido político:

El moderno Príncipe, el mito-Príncipe no puede ser una persona real, un individuo concreto; puede ser sólo un organismo, un elemento social en el cual ya tenga inicio el concretarse de una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Este organismo ha sido ya dado por el desarrollo histórico y es el partido político, la forma moderna en que se resumen las voluntades colectivas parciales que tienden a convertirse en universales y totales (EC, III, p. 226).

¹⁴ Sobre el mito en Sorel cf. De Paola (1979, p. 660-692: 681-689).

Aquí nos basta re-enviar a las reflexiones sobre la “filología viviente” y tendremos, en el partido político, el lugar en el que, concretamente, el “fanatismo” de la acción viene mediado con la “reflexión”, en una práctica “hegemónica” concreta de adiestramiento de la masa a ser dirigente y que encuentra su expresión verbal en el concepto de “reforma intelectual y moral”:

Una parte importante del moderno Príncipe es la cuestión de una reforma intelectual y moral, o sea la cuestión religiosa o de una concepción del mundo. “[...] El moderno Príncipe debe ser el proclamador de una reforma intelectual y moral, que es el terreno para un ulterior desarrollo de la voluntad colectiva nacional popular en el terreno de una forma lograda y total de civilización moderna” (Cuaderno 8, § 21; *EC*, III, p. 228).

Como se puede ver, gracias al mito la dimensión “religiosa” se absorbe en la dimensión de la política. La política no es ya solamente arte o técnica política neutra (como Gramsci – en deuda parcial con Croce¹⁵ – había presentado Maquiavelo hasta ese momento) sino que es una voluntad colectiva (es decir una democracia real) que se refuerza, se “estabiliza” en la auto-educación de los subalternos en el arte del gobierno. Pero en esta auto-educación los subalternos afrontan *todas* las cuestiones, no sólo las políticas en sentido técnico, y critican colectivamente todos los dogmas de la sociedad presente, desde los de la religión cristiana a los de la moral burguesa. Esto se hace posible gracias al hecho que en el “mito” la política y la concepción del mundo se encuentran fundidas en un único bloque, y por tanto, pensando en sus términos, las cuestiones “religiosas” no pueden quedar fuera del campo de la crítica. El mito une “religiosamente” los subalternos con sus “jefes”, realizando lo que ninguna “técnica” o “arte” puede realizar. Sin embargo, esto no es todavía suficiente. Para que esta unidad de alto y bajo no vuelva a precipitar en formas cesarísticas, carismáticas y en definitiva regresivas, es necesario que el sistema hegemónico funcione favoreciendo el intercambio real entre dirigentes y dirigidos, es decir, realizando la auto-educación como auto-emancipación de los subalternos.

¹⁵ Cf. *infra*, la nota 101.

6. Nos falta por considerar por qué Gramsci ha integrado la cuestión del mito en su examen de Maquiavelo precisamente *a principios de 1932*. Se ha dicho que esta operación responde a dos exigencias: incluir el “momento” religioso en la interpretación del *Príncipe*, y oponerse a las derivas carismáticas que pueden surgir de la potencia de la identificación “religiosa”. Si el segundo punto encuentra su explicación, como se ha mostrado, en una reflexión precedente precisamente sobre Maquiavelo, el primero es una novedad absoluta. Como hemos señalado, Gramsci no se había preocupado con anterioridad por la relación del pensamiento de Maquiavelo con la religión. Asumiendo el principio de Croce sobre la distinción entre política y ética, Maquiavelo le había parecido el precursor de una política realística y, en cuanto tal, democrática.

El imprevisto recurso al mito como capaz de incluir un componente “religioso” puede explicarse, por tanto, sólo como reacción inmediata a un estímulo externo. Este estímulo es la lectura del libro de Luigi Russo, *Prolegomeni a Machiavelli* [*Prolegómenos a Maquiavelo*] que Gramsci solicita en la carta a Tatiana Schucht de 23 noviembre de 1931¹⁶. No sabemos cuándo llegó el libro a Turi¹⁷. El primer indicio cierto de que Gramsci lo haya leído lo encontramos en un texto de febrero de 1932, el § 43 del Cuaderno 8, pero podemos pensar que la lectura de este libro haya sido el fundamento de la elección relativa al § 21, escrito en enero-febrero.

El libro inicia con un capítulo titulado *Savonarola y Maquiavelo*, en el cual ambos vienen contrapuestos como unilateralidades recíprocas: el fraile dominico y el Secretario florentino representan los dos “momentos eternos del espíritu humano”, que en esta personificación se hacen unilaterales mientras la historia es siempre la historia de sus “relaciones” y de su “lucha”: “iglesia” y “estado”, porque “sin la conjunción de religión y política no se realiza la obra histórica en el mundo” (RUSSO, 1931, p. 14, tradução nossa; CILIBERTO, 1982, p. 179). La pareja “Iglesia y Estado en sentido ideal y su perpetua lucha en la historia” es, como se aclara en

¹⁶ Cf. Gramsci-Schucht (1997, p. 867). Sobre los *Prolegomeni a Machiavelli*, cf. Cantimori (1961); Garin (1961, p. 691-692); Ciliberto (1982, p. 176-188); Carpi (2012). Sobre la lectura gramsciana de los *Prolegomeni* cf. Badaloni (1983, p. 69-76).

¹⁷ El libro – en la edición Le Monnier de Florencia, 1931 – está depositado en el *Fondo Gramsci* (n. 628) en la Fondazione Istituto Gramsci de Roma. En el libro se ven los timbres de la cárcel y la firma del director Vincenzo Azzariti, de servicio en Turi desde noviembre de 1930 hasta el 18 de marzo de 1933.

nota (RUSSO, 1931, p. 14n), una referencia al dicho de Leopold Ranke, o mejor dicho a la reformulación que de ese dicho había dado Croce en un ensayo de 1928 (*Un detto di Leopoldo Ranke sullo Stato e la Chiesa* [*Un dicho de Leopold Ranke sobre el Estado y la Iglesia*], que precisamente en 1931 (CROCE, 1967, p. 284-289), al ser recogido en un volumen, recibió el título *Stato e Chiesa in senso ideale e loro perpetua lotta nella storia* [*Estado e Iglesia y su perpetua lucha en la historia*].

Russo desplazaba por tanto a Maquiavelo una tesis de Croce, que Gramsci conocía bien y en la cual reconocía un arma que Croce había preparado para llevar a cabo la lucha contra los regímenes antiliberales – comunismo y fascismo – en las nuevas condiciones de la sociedad de masas de los años Treinta. Por esta razón, el libro de Russo no podía no parecerle a Gramsci una intervención en la actualidad política: un intento de repensar la posición que Croce atribuye a Maquiavelo en la filosofía política, que se delinea en los *Elementos de política* del 1925¹⁸, en los nuevos términos de la “historia ético-política”, es decir de la forma que el historicismo de Croce asumía en la doble lucha – declarada abiertamente al menos a partir de la conferencia oxoniense de septiembre de 1930 sobre *Antistoricismo* – al fascismo y al comunismo, pero ya preparada en los años precedentes¹⁹(CROCE, 1930).

Este esfuerzo es claramente reconocible en los *Prolegómenos*. En ellos, se atribuye a Maquiavelo la noción de política como “distinto” (en sentido crociano) en una versión exasperada, en la que se empuja la política a ocupar la vida entera (“creerá que la política lo es todo”) (RUSSO, 1931, p. 31) y de este modo se hace necesario resucitar la ética en forma opuesta, como sucede con Savonarola y con el “momento ‘savonarolano’” (RUSSO, 1931, p. 32) del mismo Maquiavelo en el capítulo XXVI del *Príncipe*. El viraje del “artista-héroe de la política pura” (RUSSO, 1931, p. 20) de los primeros veinticinco capítulos del tratado al “apóstol y profeta de una religión laica y civil” ((RUSSO, 1931, p. 32) del último, del “*pathos de la técnica*” al “*pathos profético*” (RUSSO, 1931, p. 28, 32), nace del fracaso en

¹⁸ “[...] es resabido que Maquiavelo descubre la necesidad y la autonomía de la política, de la política que está más allá, o mejor dicho más acá, del bien y del mal moral” (CROCE, [1925] p. 205, tradução nossa). Véase también Croce ([1908], 1963, p. 279).

¹⁹ La conferencia oxoniense fue publicada inmediatamente, en el número del 20 de noviembre de 1930: Croce (1930, p. 401-409). Sobre este tema, me permito reenviar a Frosini (2012, p. 145-157).

el que incurre la pretensión de “que la política lo sea todo” (RUSSO, 1931, p. 31, 35) y que el Estado, por consiguiente, sea sólo “política” entendida de manera estricta, como ejercicio de la fuerza y poder.

La originalidad de Russo está en el hecho que él transfiere el conflicto entre política y ética directamente dentro de la personalidad de Maquiavelo (CANTIMORI, 1961, p. 756), que en *El Príncipe* es frío y racional y al final se transforma en un profeta. Este cambio brusco, según Russo, es necesario, no es casual: “al final del célebre opúsculo [...] se reconoce involuntariamente que la virtud política, por sí sola, no basta para reformar y unificar las naciones” (RUSSO, 1931, p. 32). El conflicto entre política y religión encuentra así una singular conciliación en Maquiavelo: en el hecho de que *El Príncipe* no es un libro de ciencia sino, conteniendo tanto el análisis como la profecía, es un libro de “política militante” (RUSSO, 1931, p. 22, 45). Y en la política militante la religión no falta nunca, como no falta nunca el vínculo *pasional* con un pueblo nación que, aunque no exista actualmente, se lucha para crear, para reunir.

Aún en los límites precisos de un “punto de vista [...] netamente ‘cultural’” (CILIBERTO, 1982, p. 185) – mejor dicho, gracias a esos límites – Russo propone un Maquiavelo “nacional popular” justo en el sentido de Gramsci²⁰. Pero al mismo tiempo, Russo propone un Maquiavelo que se colocaba ideológicamente dentro del ámbito de Croce: transfiriendo al *Príncipe* el principio de la historia ético política, Russo ponía a disposición del antifascismo liberal una nueva arma en la lucha contra el fascismo y *contra el comunismo*.

7. Aparece ahora claramente la gravedad de la decisión que toma Gramsci cuando redacta, en enero-febrero de 1932, el § 21 del Cuaderno 8. La necesidad de *responder* a Russo está a la base del cambio que Gramsci imprime a *toda* su lectura de *El Príncipe*. Esto aparece evidente en el hecho de que, a partir de ese momento, el binomio política-religión, estrategia-mito, análisis-profecía se convierte en la clave esencial de la interpretación

²⁰ Gramsci sentía gran admiración por Russo, al que consideraba uno de los pocos intelectuales italianos capaces de retomar la impostación que al problema literario había dado Francesco De Sanctis, y de pensar los problemas de la literatura y de la cultura italianas en términos nacional-populares (Cuaderno 5, § 154; II, p. 360; Cuaderno 7, § 31; III, p. 168; Cuaderno 9, § 42; IV, p. 35; Cuaderno 10 II, § 38; IV, p. 176).

del pensamiento de Maquiavelo, incluso antes que de su traducción a la actualidad. Pero no acaba todo ahí. La trama “nacional popular”, que se insinúa en todo el libro de Russo, impedía que Gramsci pudiera simplemente rechazarlo. Gramsci debe haber percibido una complementariedad sorprendente entre el Maquiavelo de Russo y las nuevas posiciones historiográficas de Croce, pero también entre el carácter “nacional popular” del Maquiavelo de Russo y su propia elaboración de esta categoría como clave de interpretación para toda la historia de la cultura en Italia. Como la “historia ético-política” y la “religión de la libertad”, que según el prisionero penetraba profundamente en el campo adversario, sembrando el caos entre las filas, así el *Machiavelli* de Russo, al apropiarse del tema “nacional popular” y unir política y religión, análisis y *exhortatio*, podía redefinir desde una perspectiva liberal renovada, la cuestión de la democracia y de la formación de la voluntad colectiva, es decir, exactamente de aquellas formas nuevas de la política que nacían en toda Europa tras la guerra a partir de la crisis del sistema liberal y del parlamentarismo.

El carácter peculiarmente liberal de la lectura de Russo reside en que la unidad de religión y política se realiza en *El Príncipe* sólo gracias a la transformación de la política como pura técnica en una especie de pasión, de pathos: Russo habla del “pathos de la técnica” (RUSSO, 1931, p. 28), de “poesía de la ciencia”(RUSSO, 1931, p. 57), de Maquiavelo como “artista-héroe de la política pura” (RUSSO, 1931, p. 20). En resumen, la unidad de política y religión no ocurre, según Russo, en la política real, sino en la fantasía artística del escritor Maquiavelo, en su “*animus* artístico” (RUSSO, 1931, p. 61). Por ello, la unidad “sentimental” de escritor y pueblo es una unidad literaria, fantástica, y en este sentido no es política, no pone en cuestión realmente las dicotomías sobre las que fatiga el Maquiavelo pensador. En este modo, Russo introduce y reafirma las mediaciones liberales dentro del discurso del pueblo nación.

De aquí procede la urgencia, con la cual Gramsci quiere “responder” a los *Prolegómenos*: desde su punto de vista, era absolutamente necesario reafirmar el carácter *político-práctico* de la implicación del escritor en el “pueblo nación”; y por medio de esto reafirmar que solamente en la política-práctica era posible disolver las antinomías del Maquiavelo escritor. Todo esto Gramsci lo encuentra en el “mito”. En el mito es posible

pensar la unidad del nivel “fantástico” con el político. Es más, en el mito la dimensión “religiosa” y la “política” se reducen a un mismo lenguaje, el de la transformación integral – no sólo fantástica, sino inseparablemente teórico-práctica – de la realidad.

REFERÊNCIAS

BADALONI, N. *Il Machiavelli di Russo e Gramsci*. En: *Lo storicismo di Luigi Russo: lezione e sviluppi*. Firenze: Vallecchi, 1983.

CANTIMORI, D. Il Machiavelli. *Belfagor*, v. 16, p. 749-757, 1961.

CARPI, U. Per il Machiavelli di Luigi Russo. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Serie V, v. 4, n. 1, p. 133-156, 2012.

CILIBERTO, M. *Filosofia e politica nel Novecento italiano: da Labriola a società*. Bari: De Donato, 1982.

_____. Gramsci e il linguaggio della vita. *Critica Marxista*, v. 27, n. 3, p. 679-699, 1989.

COSPITO, G. Verso l'edizione critica e integrale dei “Quaderni del carcere”. *Studi storici*, v. 52, n. 4, p. 881-904, 2011.

CRISTOFOLINI, P. Gramsci e il diritto naturale. *Critica Marxista*, v. 14, n. 3/4, p. 105-116, 1976.

CROCE, B. Elementi di politica (1925). En: _____. *Etica e politica*.

_____. Un detto di Leopoldo Ranke sullo Stato e la Chiesa. *La Critica*, v. 26, p. 182-186, 1928.

_____. Antistoricismo. *La Critica*, v. 28, p. 401-409, 1930.

_____. *Etica e politica* (1931), Roma; Bari: Laterza, 1967.

_____. *Filosofia della pratica: Economica ed etica* (1908). Bari: Laterza, 1963.

CUTINELLI-RÈNDINA, E. *Chiesa e religione in Machiavelli*. Pisa; Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998.

DE PAOLA, G. Georges Sorel, dalla metafisica al mito. En: Hobsbawm, E.J. (Coord.). *Storia del marxismo*. Torino: Einaudi, 1979. p. 660-692. V. 2.

DIZIONARIO della lingua italiana nuovamente compilato dai Signori Nicolò Tommaseo e cav. Professore Bernardo Bellini..., 4 voll., Torino: Utet, 1865-1879. V. 3.

FERNÁNDEZ BUEY, F. Una reflexión sobre el dicho gramsciano “decir la verdad es revolucionario. En: MODONESI, M. (A cargo de). *Horizontes gramscianos: estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*. México D.F.: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales – UNAM, 2013. p. 43-57.

FROSINI, F. *Gramsci e la filosofia: Saggio sui Quaderni del carcere*. Roma: Carocci, 2003.

_____. Tradurre l’utopia in politica. Filosofia e religione nei “Quaderni del carcere”. *Problemi*: periodico quadrimestrale di cultura, n. 113, p. 26-45, 1999.

_____. Croce, fascismo, comunismo. *Il cannocchiale*. Rivista di studi filosofici, v. 48, n. 3, p. 141-162, 2012.

FULTON, J. Religion and politics in Gramsci: an introduction. *Sociological Analysis*, v. 48, n. 3, p. 197-216, 1987.

GARIN, E. Luigi Russo nella cultura italiana dalla prima alla seconda guerra mondiale. *Belfagor*, v. 16, p. 676-697, 1961.

GRAMSCI, A. *L’Ordine Nuovo. 1919-1920*. A cargo de V. Gerratana y A. A. Santucci. Turin: Einaudi, 1987.

_____. *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de V. Gerratana. Traducción de A. M. Palos. Revisada por J. L. González. México D.F.: Ediciones ERA, 1981-2000. 6 tomos.

_____. ; SCHUCHT, T. *Lettere 1926-1935*. A cargo de A. Natoli y C. Daniele. Torino: Einaudi, 1997.

GREEN, M. *Semplici*. En: LIGUORI, G.; VOZA, P. (A cargo de). *Dizionario gramsciano*. Roma: Carocci, 2009. p. 757-759.

IZZO, F. *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*. Roma: Carocci, 2009.

LIGUORI, G. Common sense in Gramsci. En: FRANCESE, J. (Ed.). *Perspectives on Gramsci: politics, culture and social theory*. London; New York: Routledge, 2009. p. 122-133.

LOMBARDI SATRIANI, L. M. Gramsci e il folclore: dal pittoresco alla contestazione. En: ROSSI, P. (A cargo de). *Gramsci e la cultura contemporanea*. Roma: Editori Riuniti, 1970. p. 329-338. V. 2.

LUPORINI, C. Gramsci e la religione. *Critica Marxista*, v. 17, n. 1, p. 71-85, 1979.

PAGGI, L. Il problema Machiavelli (1969). En: _____. *Le strategie del potere in Gramsci: tra fascismo e socialismo in un solo paese. 1923-1926*. Roma: Editori Riuniti, 1984. p. 387-426.

PIAZZA, G. Metafore biologiche ed evoluzionistiche nel pensiero di Gramsci. En: BARATTA, G. CATONE, A. (A cargo de). *Antonio Gramsci e il progresso intellettuale di massa*. Milan: Unicopli, 1995. p. 133-140.

PROCACCI, G. Introduzione a N. Machiavelli. En: BERTELLI, S. (a cargo de) *Il principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Milano: Feltrinelli, 1968. p. XVII-XCV.

RUSSO, L. *Prolegomeni a Machiavelli*. Firenze: Le Monnier, 1931.

SOBRERO, A. Folklore e senso comune in Gramsci. *Etnologia, Antropologia Culturale*, v. 3, n. 4, p. 70-85, 1976.

SOREL, G. *Reflexiones sobre la violencia*. Traducion de la octava edición francesa por L. A. Ruiz. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1978.

TENENTI, A. La religione di Machiavelli. En: _____. *Credenze, ideologie, libertinismi tra Medio Evo ed Età Moderna*. Bologna: Il Mulino, 1978. p. 175-219.

VOCABOLARIO degli accademici della Crusca. Venezia: Appresso Giovanni Alberti, 1612.

11. O JACOBINISMO COMO MEDIAÇÃO ENTRE O PRÍNCIPE DE MAQUIAVEL E O PRÍNCIPE DE GRAMSCI

Marcos Del Roio (Unesp-Marília)

O PROBLEMA

Gramsci lamentava que passados quatro séculos da morte de Maquiavel os ensinamentos do seu pequeno livro *O príncipe*, produzido em 1513, não tivesse ainda se transformado em senso comum, ou seja, não tivesse ainda sido incorporado pelas massas populares. A propósito dizia que

É de se observar todavia que a impostação dada por Maquiavel à questão da política (isto é, a afirmação implícita nos seus escritos que a política é uma atividade autônoma que (tem) seus princípios e leis diferentes daquelas da moral e da religião, proposição que tem um grande porte filosófico porque implicitamente inova a concepção da moral e da religião, isto é, inova toda a concepção do mundo) é ainda discutida e contradita hoje, não conseguiu se fazer “senso comum”. (*Quaderni del carcere*, 13, e 20, p. 1599)

Na verdade isso significava que predominava entre as massas populares a visão que a Igreja Católica difundiu de Maquiavel e sua obra. Para a Igreja, o trabalho científico e literário de Maquiavel afrontavam a mora-

lidade cristã e a concepção de poder que dela emanava, de modo que seus escritos foram considerados amorais, cínicos e maléficos (quando na verdade esses eram atributos da Igreja de Roma pelo menos no início do século XVI), como a dizer que o fazer política não era para as massas, para os simples. O liberalismo pode aceitar parcialmente Maquiavel na medida em que esse observa a existência do homem como ser egoísta e orgulhoso, que pode bem ser lido como um homem mercador, que antecipa e expressa às virtudes da burguesia e do Estado nação. Não serve, contudo, um Maquiavel que favorece a violência revolucionária e o disciplinamento dos poderosos.

De Hegel e de Croce é que Gramsci retira elementos para a sua reflexão inicial sobre Maquiavel. O Estado como realização da ética e da liberdade, mas também a ideia da autonomia da política. Mas por que afinal Maquiavel é tão importante para Gramsci? Maquiavel é um personagem central na reflexão gramsciana desde antes da prisão e da elaboração da obra carcerária. O papel decisivo desempenhado secularmente pela Igreja como poder político e ideológico fez com que a questão dos intelectuais e a questão da relação entre intelectuais e povo fossem essenciais para Gramsci, ponto no qual a contribuição de Maquiavel era indispensável. O domínio persistente da ideologia católica sobre as massas populares e o liberalismo moderado das classes dirigentes dificultou muito a possibilidade de uma revolução popular democrática na Itália do século XIX. A situação persistia com o domínio fascista e Maquiavel poderia indicar caminhos para um projeto que transcendesse os problemas e vícios acumulados em duas sucessivas ondas de revolução passiva.

Maquiavel fora um intelectual que se opôs ao poder político e ideológico da Igreja e servia como uma referencia muito superior a qualquer outra em solo italiano. A derrota de Maquiavel havia sido a derrota da Itália, que se enveredou para um estado de regressão feudal e persistente poder eclesiástico. A derrota dos conselhos de fábrica em 1920 e do Partido Comunista em seguida fazia com que Gramsci dialogasse com Maquiavel sobre as razões de seguidas derrotas, aquela do próprio Maquiavel, do jacobinismo no *Risorgimento* e agora do movimento político revolucionário da classe operária.

Assim que a leitura que Gramsci faz de Maquiavel privilegia a questão da fundação de um novo Estado, a questão da revolução. Desse

modo, Maquiavel é não só um ator derrotado na circunstancia histórica concreta da Itália do começo do século XVI, mas é um autor, um filósofo da práxis, que antecipa o jacobinismo francês, que antecipa Marx e Lenin, sendo esse último o exemplo contemporâneo de um filósofo da práxis capaz de ser condutor de um processo revolucionário e fundador de um novo Estado. Gramsci interroga Maquiavel sobre o porquê das derrotas na Itália e do por que das vitórias na França e na Rússia. O ponto de mediação é encontrado no jacobinismo, mediação no espaço e no tempo, pois que apresenta derrotas históricas na Itália e vitórias em tempos e espaços diferentes em outros Países. A escolha do tema do príncipe jacobino como objeto desse capítulo se explica, portanto, por ser uma rota possível para subtrair elementos de pendor universal da reflexão gramsciana.

GRAMSCI, O JACOBINISMO E A REVOLUÇÃO RUSSA

O tema do jacobinismo aparece forte para Gramsci a partir do acompanhamento do processo revolucionário na Rússia. Em 1917 Gramsci se encontrava ainda no campo teórico do revisionismo de esquerda, o qual fazia a crítica da ideologia marxista cristalizada na maior parte da II Internacional. Não é demais recordar que o marxismo havia se configurado como ideologia do movimento operário como classe subalterna ao não conseguir superar a alta cultura burguesa e dela ainda incorporar elementos que poderíamos chamar de positivistas em sentido bem amplo. Ainda por dentro da intelectualidade socialista o neokantismo também teve boa fortuna ao propagar o socialismo como limitado a uma possibilidade ética.

Gramsci, por sua vez, além da influencia da filosofia de Croce, se postava bastante perto da concepção de luta de classe de Sorel. Em rápida síntese, para Sorel, o Estado, a burocracia, o exército, a Igreja, os partidos, a classe política, os intelectuais, seriam todos agentes da dominação de classe da burguesia sobre os trabalhadores. Logo, seria necessário alimentar o “espírito de cisão” entre os trabalhadores frente ao capital e seus instrumentos de dominação, frente a tudo que sugerisse política. Assim os trabalhadores se aglutinariam, cultivariam a sua autonomia antagonista e poderiam conceber uma nova forma produtiva e uma nova cultura. O mecanismo fundamental da luta pela aglutinação da classe seria o mito da greve geral.

A diferença era que Gramsci aceitava e mesmo concebia o partido operário com embrião de um novo Estado, ideia que mais tarde, já no cárcere, seria desenvolvida com a fórmula do príncipe moderno. Gramsci se preocupava com a autonomia do PSI como força antagonista, já que esse é “um Estado potencial, que vai amadurecendo, antagonista do Estado burguês, que busca, na luta diuturna com esse último e no desenvolvimento da sua dialética interna, criar para si os órgãos para supera-lo e absorve-lo” (GRAMSCI, 1973, p. 56).

A leitura que faz Gramsci dos acontecimentos revolucionários na Rússia e da ação dos bolcheviques é marcada por essa visão de fundo, a qual é antijacobina. Jacobinismo então entendido não como o grupo jacobino revolucionário de 1793, como vanguarda das massas, como mediação política orgânica aos desígnios populares, mas, ao modo de Sorel, como um grupo político intelectual que substitui as próprias massas e em seu nome atua, preparando o terreno para uma nova forma de domínio. A leitura que Gramsci faz da revolução russa, desde os seus momentos iniciais, indica o valor dado à ação do proletariado como ato de cultura, de antagonismo radical.

Na avaliação de Gramsci “a revolução russa ignorou o jacobinismo. A revolução deveu abater a autocracia, não deveu conquistar a maioria com a violência. O jacobinismo é fenômeno puramente burguês: caracteriza a revolução burguesa na França”. Na sua revolução “a burguesia impõe a sua força e as suas ideias não só à casta antes dominante, mas também ao povo que ela se apronta para dominar” (GRAMSCI, 1973, p. 110).

Pelo contrário, “por que os revolucionários russos não são jacobinos, não substituíram a ditadura de um só pela ditadura de uma minoria audaz e decidida a tudo para fazer triunfar o seu programa”. Gramsci crê que o desemboco do processo deverá ser uma revolução socialista porque “o proletariado industrial está já preparado para a passagem também culturalmente: o proletariado agrícola, que conhece as formas primitivas de comunismo comunal, esta também preparado para a passagem a uma nova forma de sociedade”, ou seja, “na Rússia é um novo costume que a revolução criou. Ela não só substituiu potencia por potencia, substituiu costume por costume, criou uma nova atmosfera moral, instaurou a liberdade de espírito, além da liberdade corporal” (GRAMSCI, 1973, p. 110-111).

Meses depois (julho), Gramsci destaca mais uma vez que a virtude maior da revolução em andamento na Rússia era a de ter ignorado o jacobinismo, tanto que “assim a revolução não para, não fecha o seu ciclo. Devora os seus homens, substitui um grupo por outro mais audaz e por essa instabilidade, por essa jamais alcançada perfeição é verdadeiramente e somente revolução” (GRAMSCI, 1973, p. 116).

O jacobinismo burguês é a autonomização da política, é a disputa pelo poder entre grupos reduzidos, mas como o processo revolucionário é expressão de tendências universais, é ato de cultura coletiva,

e a revolução é contínua. Toda a vida se fez verdadeiramente revolucionária; é uma atividade sempre atual, é uma contínua troca, uma contínua escavação no bloco amorfo do povo. Novas energias são suscitadas, novas ideias-força propagadas. Os homens são finalmente assim os artífices do seu destino, todos os homens. É impossível que se forme minorias despóticas. (GRAMSCI, 1973, p. 117)

Ainda que a idealização da revolução russa seja bastante evidente, nesse escrito Gramsci destaca o papel de Lênin e dos bolcheviques como o grupo que mirava mais longe e mais profundamente a transformação socialista, pois “estão persuadidos de que em cada momento é possível realizar o socialismo. Estão nutridos do pensamento marxista. São revolucionários, não evolucionistas. E o pensamento revolucionário nega o tempo como fator de progresso” (GRAMSCI, 1973, p. 116).

Em janeiro do ano seguinte, Gramsci volta ao tema da revolução russa, agora com os bolcheviques no poder. O estilo polêmico de Gramsci provoca o leitor ao afirmar que a revolução foi feita contra O Capital, a grande lição apresentada por Marx. De fato, Gramsci endereça a sua crítica às leituras economicistas, tão presentes no movimento socialista de então, de modo que a afirmação que parece ser dele, no fundo não o é, e o exatamente contrário é o verdadeiro, pois os bolcheviques renegam o economicismo, mas d'O Capital e de Marx “não renegam o pensamento imanente, vivificador” (GRAMSCI, 1973, p. 131).

O essencial era que na Rússia havia se criado uma vontade social coletiva e o atraso das condições materiais poderia ser superada com rapidez, sem que fosse necessária toda uma fase de desenvolvimento ao modo

capitalista. E a grande virtude dos bolcheviques era a de terem evitado o jacobinismo.

Escrevendo logo depois da dissolução da assembleia constituinte, Gramsci diz que esse ato “não é só um episódio de violência jacobina”, pois “o jacobinismo é um fenômeno todo burguês, de minorias tais também potencialmente”. Mas “uma minoria que está segura de vir a ser maioria absoluta, senão até mesmo a maioria absoluta dos cidadãos, não pode ser jacobina, não pode ter como programa a ditadura perpétua” (GRAMSCI, 1973, p. 152-153).

Ainda que limitado pela pouca informação disponível, é evidente como Gramsci vacila e se refuta a identificar a aparência jacobina com a essência dos acontecimentos e justifica ação dos bolcheviques. Para ele foi desse modo que se reconheceu que “o proletariado russo nos ofereceu um primeiro modelo de representação direta dos produtores: o soviét. Agora a soberania voltou ao soviét” (GRAMSCI, 1973, p. 152).

Na riquíssima experiência dos conselhos de fábrica nucleada na cidade de Torino, a concepção de Gramsci do espírito de cisão continuou muito presente, mas as suas desconfianças e desconforto em relação ao partido socialista, que havia se enredado nas malhas da política institucional do Estado burguês, só aumentou. A experiência prática de Gramsci, do ponto de vista teórico o mantinha mais próximo de Sorel e Rosa Luxemburg do que da influencia bolchevique, que viria mias forte e decisiva em razão mesmo da dura derrota do movimento operário italiano.

A QUESTÃO DO PARTIDO REVOLUCIONÁRIO

O problema para Gramsci agora era o de juntar a questão da formação de um partido revolucionário com a sua tradição intelectual anterior e de como associar esse ato com a experiência da revolução russa. Gramsci e o grupo do periódico *L'Ordine Nuovo* foram parcela minoritária na fundação do Partido Comunista Italiano, quando prevaleceu a vertente conduzida por Amadeo Bordiga. Contudo, Gramsci foi indicado para compor a delegação italiana no IV Congresso da Internacional Comunista, realizado em Moscou em fins de 1922, mas ali permaneceria por cerca de um ano.

O ano de 1923 foi crucial na elaboração teórica de Gramsci. A experiência adquirida na URSS fez com que pudesse agora conhecer melhor a teoria e a prática desenvolvida pelos bolcheviques e, em particular, por Lenin. Gramsci vivera ali uma parte do esforço da fundação de um novo Estado pela violência revolucionária e a busca permanente pelo consenso das massas populares. Ao observar a realidade italiana, foi apenas em Maquiavel que Gramsci pode identificar uma abordagem de mérito sobre essa questão. Era então preciso aprender da experiência dos bolcheviques, mas, ao mesmo tempo, reler Maquiavel para que se tivesse uma justa relação entre o particular e o universal, entre o passado e o presente. Nessa fase, a ruptura política com Croce se completa e a posição crítica em relação à Sorel se acentua (ainda que esse tivesse apoiado a ação revolucionária na Rússia).

A discussão teórica sobre a organização partidária travada em oposição a Amadeo Bordiga (então o principal dirigente do PCI) foi decisiva para Gramsci se enveredar para uma nova interpretação do jacobinismo e formulação de uma teoria da revolução. Bordiga entendia que o partido revolucionário deveria ser o cérebro da classe operária, locus onde se aglutinariam os revolucionários (sem que importasse tanto a origem social) conscientes do devir histórico e que teriam a tarefa de educar a classe para a revolução. No entanto, a classe só estaria madura para a revolução quando viesse a ser maioria relativa na massa dos trabalhadores. Com isso Bordiga não concebia qualquer tipo de aliança com outros grupos sociais. Não aceitava, portanto, a aliança operária e camponesa, mas concebia uma organização partidária fortemente inspirada no Lenin de 1903, do opúsculo *Que fazer?*

Gramsci concebia o partido revolucionário de um modo bastante diferente, preocupando-se antes de tudo em evitar a reprodução dos termos dirigentes e dirigidos dentro do partido e dentro da própria classe, uma preocupação derivada de Sorel, mas também de Rosa Luxemburg. Assim, o partido operário deveria ser composto pela fração melhor preparada da classe, com capacidade teórica e de ação política. Esse partido teria o dever de educar a classe, mas também se educar com a sua experiência de luta e cresceria na medida em que fosse capaz de incorporar cada novo militante revolucionário que se destacasse. Dessa maneira o partido é uma nomenclatura da classe, o partido está organicamente vinculado à classe e

dela não pode se descolar, com o risco sério de se burocratizar, de ser envolvido pela institucionalidade liberal burguesa e de se tornar reproduzidor de relações entre dirigentes e dirigidos, como ocorrera com o PSI.

O soreliano espírito de cisão continua presente, mas não é claro o quanto a noção de jacobinismo poderia ter passado por uma reformulação. Todavia é bastante possível que o jacobinismo francês e o maquiavelismo tenham contribuído para que Gramsci refletisse sobre a questão camponesa na Rússia e na Itália. O tema da aliança operária camponesa, como se sabe, era crucial em ambos os Países (além de muitos outros), tanto para a derrubada do poder como para a fundação de um novo Estado. Assim, em 1926, ano em que foi preso, Gramsci tinha suficientemente clara a estratégia da revolução socialista para a Itália, como também do organismo sociopolítico que deveria conduzi-la.

JACOBINISMO E REVOLUÇÃO PASSIVA

Na abertura dos Cadernos do cárcere, datada de 8 de fevereiro de 1929, Gramsci faz uma lista dos temas que gostaria de tratar nos seus estudos enquanto prisioneiro político do fascismo. Nessa lista não consta o nome de Maquiavel, mas é certo que seria esse um personagem importante nos trabalhos sobre a *Formação dos grupos intelectuais italianos*. Logo na décima nota do Primeiro caderno, Gramsci faz uma primeira referência a Maquiavel apenas indicando a importância que esse autor viria a ganhar no desenrolar da reflexão. De fato, Maquiavel foi citado 511 vezes no conjunto dos Cadernos, mas veio a ser o centro da reflexão do caderno 13, um daqueles por Gramsci identificado como especiais e redigido entre 1932 e 1934. O tema do jacobinismo, por sua vez, está implícito no ponto referente a *O desenvolvimento da burguesia italiana até 1870*, cuja abordagem se concentrou no caderno especial de número 19 (seguindo sempre a edição Gerratana, 1975) no qual é analisado o chamado *Risorgimento* italiano.

É precisamente a discussão sobre os motivos da debilidade e derrota do movimento popular democrático na Itália do século XIX que leva Gramsci a enfrentar o tema do jacobinismo. Ainda sem uma evidente ruptura com a sua visão precedente, de modo genérico Gramsci define o jacobinismo como

um determinado partido da Revolução francesa, que concebia a revolução em um determinado modo, com um determinado programa, sobre a base de determinadas forças sociais e que explicou a sua ação de partido e de governo com uma determinada ação metódica caracterizada por uma extrema energia e resolução, dependentes da crença fanática na bondade e daquele programa e daquele método. (Q 1, p. 44; Q 19, p. 2017)

Na Itália um partido desse viés não se concretizou, de modo que a revolução burguesa na península acabou por se realizar com a hegemonia dos liberais moderados, os quais se mostraram capazes de unificar as classes dirigentes e dominantes italianas, de cooptar as direções do movimento popular e de fazer concessões pontuais a suas demandas. Partindo de Vincenzo Cuoco, Gramsci denominou esse movimento histórico como uma revolução passiva, aquela em que a pressão das classes subalterna é insuficiente, por não haver uma vontade coletiva nacional/popular, ou seja, jacobina. De fato, o Partito d'Azione e a liderança de Garibaldi e Mazzini não se mostraram em condições de agir como efetiva direção política jacobina.

Contudo, “se na Itália não surgiu um partido jacobino, as razões devem ser buscadas no campo econômico, i.é, na debilidade da burguesia italiana e na diferente temperatura da Europa” (Q. 1, p. 53). Seguindo o raciocínio de Antonio Labriola, Gramsci avançou a ideia de que

a relação de classe criada pelo desenvolvimento industrial com a chegada ao limite da hegemonia burguesa e com a inversão das situações de classes progressivas, induz a burguesia a não lutar a fundo contra o velho mundo, mas a deixar sobreviver a parte de fachada que sirva para velar o seu domínio. (Q. 1, p. 54)

Essa situação facilitou que aos moderados coubesse o papel dirigente do processo, pois, de outra parte os *azionisti* não foram capazes de se vincular às massas populares ao se recusarem o colocar a solução da questão da terra como cerne da realização de uma revolução nacional/popular. Com isso Gramsci interpreta que na Itália a revolução burguesa se desenrolara ao modo de uma revolução passiva, exatamente porque não fora possível a constituição de uma força jacobina nacional/popular.

Vemos então que Gramsci permanece dentro da sua reflexão a encarar o jacobinismo como uma força de vontade organizada de caráter burguês. No entanto, diferente da leitura pregressa, de inspiração soreliana, agora vê no jacobinismo uma força que se vincula organicamente às massas populares em condições de fundar uma nação e de constituir uma hegemonia. O jacobinismo burguês como força revolucionária concreta se esgota em 1848-1850, com a fórmula da revolução permanente. A partir de então por jacobinismo, o senso comum tendeu a entender apenas o homem político dotado de energia e vontade ou então como uma análise abstrata e descolada da realidade.

A ESTRATÉGIA JACOBINA DE MAQUIAVEL

Os limites econômicos sociais para o surgimento de uma força jacobina nacional/popular na Itália do século XIX e a forma da revolução passiva como decorrência, Gramsci havia já sinalizado. A questão se volta agora para a reflexão sobre ter havido ou não na trajetória histórica da península alguma outra situação concreta similar e, principalmente, se essa havia sido pensada a partir do contexto italiano. Apesar de observar a presença do historicismo de Vico, na contra corrente do pensamento jusnaturalista predominante na Europa da Ilustração e obviamente da regressão feudal conduzida pela Igreja na Itália e alhures, a referência possível deveria estar nos albores da modernidade, no Renascimento e então em Maquiavel. Se não fora possível o jacobinismo na Itália do *Risorgimento*, será que na Itália renascentista houvera algo similar, mas que sofrera uma derrota histórica de grandes implicações?

Como o mesmo Gramsci indica (e vale a longa citação),

É necessário considerar Maquiavel, em grau maior, como expressão necessária de seu tempo e como estreitamente ligado às condições e às exigências de sua época, que resultam: 1) das lutas internas da república florentina e da estrutura particular do Estado, que não sabia libertar-se dos resíduos comunal-municipais, i.é, de uma forma bloqueadora de feudalismo; 2) das lutas entre os Estados italianos por um equilíbrio no âmbito italiano, que era obstaculizado pela presença do Papado e dos outros resíduos feudais, municipalistas, da forma estatal cidadina e não territorial; 3) das lutas dos Estados italianos mais ou menos solidários por um equilíbrio europeu, ou seja, das contradições entre as neces-

sidades de um equilíbrio interno italiano e as exigências dos Estados europeus em luta pela hegemonia. (Q. 13, p. 1572)

A família Médici se assenhorou do poder em Florença a partir de 1434, instaurando um poder principesco em lugar da República. Foram anos gloriosos, mas não sem oposição política. A invasão francesa, em 1494, possibilitou a derrocada dos Médici e a restauração da República, não sem antes a cidade passar pela experiência política do monge Savonarola. Apenas com Pier Soderini pareceu a república florentina resgatar a estabilidade republicana, mas por pouco mais de uma década apenas, até que os exércitos espanhóis viessem a expulsar os franceses da Itália e a impor novamente o domínio dos Médici na cidade, os quais se assenhoram também do Papado no ano seguinte, com Leão X.

Em 1454, a chamada Paz de Lodi estabelecera um relativo equilíbrio entre os Estados italianos depois de longo período que se arrastava pelo menos desde o retorno do Papado a Roma (1378). A transformação da Itália em terreno de luta entre os Estados territoriais que se formavam na Europa na segunda metade do século XV levou a derrocada desse equilíbrio. Abriu-se então abrindo uma nova fase de disputas, as quais, ao fim das contas deixaram os Estados italianos subordinados ao que acontecia no contexto europeu. Essa fase histórica, do final do século XV às primeiras décadas do século XVI, demarcam a emergência da política como campo de ação prática e teórica autônoma, porquanto assiste a condensação do poder político no Estado. Esse processo ocorre ao mesmo tempo em que o capital mercantil tende a se autonomizar, mas sem que o poder político econômico da nobreza feudal seja contestado.

Maquiavel é então expressão magna desse período histórico crucial para a Itália, a Europa e o mundo. Nascido em 1459, Maquiavel contou com sólida formação humanista e foi chamado a trabalhar na chancelaria da República em 1498. Foi assim homem de Estado entre 1498 e 1512, ou seja, enquanto durou o governo de Soderini. Com o retorno dos Medici ao poder, Maquiavel viu-se obrigado a se tornar um intelectual *stritu sensu*, um estudioso e escritor, sem ter nunca escondido a sensação de exílio interno, de cárcere.

Durante esse período, mais do que qualquer outro, Maquiavel deu-se conta da situação histórica em que se encontrava a Itália e talvez a Europa toda. A segunda metade do século XV assistiu a emergência de três grandes Estados territoriais: a Espanha, com a junção de Aragão e Castela e com a conquista de Granada; a França depois da vitória na guerra dos cem anos; e a Inglaterra depois da chamada guerra das duas rosas. A organização de Estados territoriais indicava o caminho a ser seguido também para a Itália.

Em fins do século XV era a Itália a região mais avançada de Europa em termos de comércio, de produção manufatureira de luxo e de padrão cultural. O impacto que a expansão oceânica traria – e que Portugal já conduzia – ainda não era possível de ser descortinada. Mesmo no começo do século XVI a própria Espanha, que começava já a se atirar para a aventura americana, permanecia sendo uma potência mediterrânea com fortes interesses na península italiana. A geopolítica europeia então apontava para o fortalecimento da França e da Espanha, essa ainda aliada ao frágil Império Germânico por razões dinásticas, e da Inglaterra, que tentava romper laços com as outras duas potências. O Império Germânico sofria do mesmo problema da Itália: era sede de um poder universal que contrariava qualquer eventual empenho de unificação e de formação de um Estado territorial.

Na Itália era Maquiavel quem melhor percebia que o destino histórico da península dependeria da sua capacidade de se tornar um Estado territorial em condições de fazer frente às outras potências que se formavam na Europa. A situação ficou nítida desde 1494, a partir de quando a Itália foi feita território em disputa e campo de batalha entre exércitos estrangeiros.

Considerando a fundamental existência do Papado como poder universal, a presença de ocupantes estrangeiros e a disputa entre frações da nobreza feudal dentro e entre as cidades-Estados tinha-se um cenário de incrível dificuldade para que se pudesse ao menos supor a formação de um vetor que endereçasse a unificação do território. Por outro lado tinha-se a virtual dissolução da servidão e a ânsia de ascensão da burguesia mercantil, que indicavam possíveis forças de respaldo a uma ação política com o fito fazer da Itália uma monarquia ao estilo francês ou espanhol.

É bastante possível que Maquiavel tivesse clareza desse cenário de incrível dificuldade, mas também de necessidade. Caso a Itália não viesse a

se constituir uma monarquia forte para garantir a unidade e a independência do território, o declínio econômico e cultural seria inevitável. Como evitar que o ciclo da história novamente se fechasse no retorno a anarquia?

Sem dúvida vale à pena referir que para Maquiavel a história se desenrolava por ciclos de ascensão e queda, mas não ao modo de inevitáveis círculos sucessivos. Na verdade, para Maquiavel a subjetividade humana era elemento decisivo na história e essa, denominada *virtu* quando referida a ação política bem sucedida na condução da *fortuna*, a realidade em movimento. Ou seja, a *virtu*, a vontade humana bem direcionada por um dever ser poderia retardar o movimento do declínio histórico objetivamente inexorável. Essa era então a questão posta diante de Maquiavel: como constituir uma vontade que revertisse a tendência ao declínio, vislumbrada nas condições concretas da Itália do começo do século XVI?

Eram duas as possibilidades presentes: o desencadeamento de uma reforma religiosa ou uma iniciativa politico-militar de longo alcance, de clara visão estratégica. A reforma religiosa parecia improvável, apesar da experiência de Savonarola na própria Florença de Maquiavel. A reforma religiosa desencadeada na Alemanha ocorreu depois da redação de *O príncipe*, em 1513, mas, de qualquer maneira, ainda que tenha mobilizado os camponeses, não foi capaz de unificar a Alemanha. Mais desejável e também viável seria uma iniciativa político-militar que unisse os italianos contra a ocupação estrangeira, mesmo porque havia dois grandes exemplos contemporâneos bem sucedidos: Castela e Aragão haviam se unido para promover a expulsão dos granadinos muçulmanos e antes ainda a França se unira para derrotar os ocupantes ingleses. Em ambos os casos um poder político e militar fora consolidado, com o poder real fortalecido e a formação de exércitos que incluíam camponeses.

Sabe-se que Maquiavel buscava lições nos antigos e nos modernos para que pudesse encontrar orientações políticas que tivessem um caráter científico e que pudesse ter validade na definição de um dever ser. A questão política fundamental que está posta n'*O príncipe* é a fundação de um novo Estado, concretamente o Reino da Itália. Mas como fazer isso?

Haveria de surgir uma liderança política e militar em condições de organizar um exército popular, na verdade um exército de camponeses,

com a capacidade de unificar a Itália e expulsar os estrangeiros. Isso teria, todavia de ser um produto da *fortuna*, do movimento das coisas, que poderia gerar uma vontade organizada com a *virtu* de conhecer e conduzir a *fortuna* em direção a um projetado dever ser. O príncipe concreto poderia ser algum dos governantes existentes na Itália, mas o mais desejável é que fosse um aventureiro já em posse de armas e com um embrião de exército capaz de gerar uma vontade coletiva. Esse seria o processo de fundação de um novo Estado, ou, nas palavras de Maquiavel, de um *Principado Novo*.

Nas condições em que estava a Itália no momento da conclusão do livro, Maquiavel imaginava que pudesse caber à família Medici a possibilidade de alcançar essa glória, já que dominava Florença, Roma e a Romanha. De todo modo, o príncipe poderia ser qualquer, desde que significasse a união dos povos italianos.

Na conclusão dessa pequena jóia da literatura política, Maquiavel resvala em dois enganos, dos quais poderia estar ciente, mas que a necessidade contingente o impeliu a cometer. Maquiavel avaliava estar a *fortuna* favorável e que a família Médici poderia dispor da necessária *virtu*. Esperanças, assim se manifestava:

Consideradas, portanto todas as coisas acima discutidas, e pensando comigo mesmo se, no presente, na Itália, correriam tempos para se honrar um novo príncipe, e se haveria matéria que oferecesse ocasião a alguém prudente e virtuoso de nela introduzir forma que fizesse honor a ele e bem a universidade de homens daquela, parece-me que tantas coisas concorram em benefício de um príncipe novo, que não sei de um tempo que fosse mais adequado para isso. (*Il principe*, p. 115-116)

Maquiavel morreu em 1527, num cenário de consolidação da presença estrangeira, de pequenos Estados e, principalmente do poder do Papado, muito preocupado em imunizar a Itália das heresias protestantes. Foi então Maquiavel um ator político derrotado, mas que deixou uma obra extraordinária.

Com essa leitura sintética do significado d'*O príncipe*, no contexto do seu tempo histórico, podemos dizer que está presente um jacobinismo antes do seu tempo próprio? Os jacobinos franceses com a sua visão de mundo e com a sua paixão política puseram em prática um programa revolucionário

que ia além dos interesses da burguesia, pois encarnavam a vontade coletiva de um povo/nação que emergia em dura oposição ao poder hierárquico sedimentado desde as origens da época feudal. Os jacobinos estavam vinculados de forma orgânica às demandas dos camponeses, dos trabalhadores urbanos, do pequeno comércio, propugnavam a fundação de um novo Estado, que fosse uma república democrática. A sua derrota foi em parte a derrota daqueles que seriam preparados para serem as novas classes subalternas da época burguesa, dentro do Estado liberal representativo.

Nas palavras de Gramsci (Q. 19, p. 2028):

Os jacobinos foram portanto o único partido da revolução em ato, não só enquanto representavam as necessidades e as aspirações imediatas das pessoas físicas atuais que constituíam a burguesia francesa, mas representavam o movimento revolucionário no seu conjunto, como desenvolvimento histórico integral, porque representavam também as necessidades futuras e, de novo, não só daquelas determinadas pessoas físicas, mas de todos os grupos nacionais que deveriam ser assimilados ao grupo fundamental existente.

Em que senso o Príncipe de Maquiavel poderia ser então considerado jacobino? Ora, no sentido de que seria a expressão de uma vontade coletiva em formação, no sentido de que seria a expressão concreta de um programa, o qual colocaria os camponeses como protagonistas da história, como povo em armas, com o objetivo de se fundar um novo Estado. Era, no entanto, um príncipe jacobino pré-burguês, dado que não vislumbrava o fim da nobreza, apenas supunha a concentração do poder do Estado na figura de um monarca, talvez de modo análogo ao que ocorrera na França. Talvez ainda se possa avaliar se a imagem do Príncipe de Maquiavel não estivesse bem mais afeita a de um César, que viesse a restaurar a ordem, referindo-se a uma imagem clássica da antiga tradição romana.

O MITO PRÍNCIPE E UM NOVO JACOBINISMO

Para Gramsci, porém, o aspecto jacobino do Príncipe teve que ser realçado por conta da conexão histórica feita com o Risorgimento. O jacobinismo na Itália, do Renascimento e do Risorgimento, o que precedeu e o que se seguiu a Revolução Francesa, foi derrotado. Uma derrota em

dois tempos e que havia impedido a formação de uma Itália unificada republicana e democrática. A Itália chegava á época burguesa depois de uma regressão feudal de mais de dois séculos e depois de uma revolução passiva que preservava muito do passado.

É claro, portanto, que Gramsci não faz um estudo desinteressado sobre a obra de Maquiavel. O seu objetivo é pensar a atualidade do jacobinismo e a atualidade do príncipe, por certo então usado como uma metáfora. Passada a época das revoluções burguesas de caráter democrático jacobino, tendo restado apenas as revoluções burguesas ao modo de revoluções passivas, a utilidade do termo jacobino na práxis política demandaria uma alteração / ampliação do seu significado. O jacobinismo agora deveria estar acoplado a uma ação política revolucionária de cariz democrático socialista.

Mas o movimento teórico que Gramsci empreende é de grande complexidade. O jacobinismo não pode ser agora entendido stritu sensu como uma práxis política revolucionária dos albores da época burguesa. Agora o jacobinismo deve ser visto como um intelectual coletivo organicamente vinculado a uma classe que almeja a hegemonia. A práxis política revolucionária do bolchevismo era então a encarnação do jacobinismo moderno, pós-burguês, ou melhor, anti-burguês. Assim, o partido comunista seria a expressão de uma vontade coletiva orientada para a fundação de um novo Estado o qual seria ordenador da hegemonia da classe do trabalho. O partido comunista seria o Príncipe Moderno.

Ainda que se leve na devida consideração que a teoria do partido revolucionário de Lenin não se congelou em 1903, no *Que fazer?* mas passou por mudanças de acordo com o fluir do tempo, em particular na fase revolucionária e de construção do Estado soviético, o problema não é tão simples. O fato é que o partido bolchevique, o partido comunista, tal como formulado por Lenin, não equivale ao Príncipe Moderno, não é mera adaptação da formulação leniniana. Talvez possa ser considerado como uma tradução, no senso em que entendia Gramsci, ou seja, a possibilidade da tradução das linguagens científica, filosófica e política de uma cultura particular a outra dentro de uma mesma universalidade, tanto no tempo quanto no espaço. Para Gramsci “parece que se possa dizer de fato que só na filosofia da práxis a ‘tradução’ é orgânica e profunda, enquanto

que de outros pontos de vista muitas vezes é um simples jogo de ‘esquematismos’ genéricos” (Q. 11, p. 1468).

Assim, a formulação gramsciana do Príncipe Moderno teve que pressupor não só as distintas particularidades da formação social italiana (e ocidental) como considerar a sua tradição cultural e intelectual. Nesse caso é certo que Maquiavel é referência decisiva, mas que precisa dialogar com o presente, com Lenin certamente, mas também com as formulações teóricas / práticas revolucionárias em França e Alemanha.

Por conta disso é que Gramsci estabelece um diálogo privilegiado com Maquiavel e com Sorel na formulação da imagem do Príncipe Moderno, sem, é claro, que outras contribuições fundamentais sejam desconsideradas, como de Lenin e de Rosa Luxemburg, com todas as eventuais divergências que atingiram esses autores em momentos distintos. Todavia esses autores pouco aparecem, a não ser de modo sub-reptício, nessa discussão. Como já destacado, é especialmente no caderno 13 que Gramsci entabula esse decisivo diálogo, durante o qual a um só tempo interpreta ou reinterpreta Maquiavel e critica Sorel, aponta a correção e também o limite de seu pensamento.

Logo nas primeiras linhas do caderno 13, Gramsci convoca (de modo não tão explícito) Vico e a ideias da filosofia vivente e Sorel com a imagem do mito, para estabelecer um diálogo interpretativo com Maquiavel. Diz então Gramsci: “O caráter fundamental do *Príncipe* é o de não ser um tratado sistemático, mas um livro “vivo” no qual a ideologia política e a ciência política fundem-se na forma dramática do “mito”” (Q. 13, p. 1555).

Para Gramsci, o príncipe é a expressão simbólica de uma vontade coletiva em construção, uma representação que unifica um movimento em direção a um dever ser, a um projeto histórico. Então,

O Príncipe de Maquiavel poderia ser estudado como um exemplo histórico do “mito” soreliano, isto é, de uma ideologia política que se apresenta não como fria utopia nem como raciocínio doutrinário, mas como uma criação da fantasia concreta que atua sobre um povo disperso e pulverizado para despertar e organizar sua vontade coletiva. (Q. 13, p. 1555-1556)

A sugestão de Gramsci é que o mito se esvai tão logo a vontade coletiva se concretiza e vislumbra o príncipe também como a sua expressão concreta, sua representação efetiva e real. Assim, o povo se faz protagonista da história, se faz vontade organizada no Príncipe, que conduz o processo histórico em direção a um fim determinado.

Na análise de Gramsci, no evoluir do livro, Príncipe, povo e autor são distintos, mas na conclusão tornam-se uma única materialidade: a vontade coletiva dotada de *virtu* para condicionar uma *fortuna* eventualmente favorável. Se no decorrer do livro Maquiavel mostra como o Príncipe deve conduzir o povo a fundação de um novo Estado,

na conclusão, o próprio Maquiavel se faz povo, confunde-se com o povo, mas não com um povo “genericamente” entendido e sim com o povo que Maquiavel convenceu com seu tratamento precedente, do qual ele se torna e se sente consciência e expressão, com o qual ele se identifica: parece que todo o trabalho “lógico” não é mais do que uma autorreflexão do povo, do que um raciocínio interior que se realiza na consciência popular e acaba num grito apaixonado, imediato. (Q. 13, p. 1556)

Essa passagem indica como o mito do príncipe se faz a realidade da vontade coletiva popular, como se articula subjetividade e objetividade, como a vontade se organiza para determinar o movimento do real. Gramsci permanece observando o diálogo entre Maquiavel e Sorel sempre em busca do esclarecimento de suas próprias posições teóricas e políticas. A rebeldia imediata, dispersa, aos poucos se eleva, se organiza, se faz coletiva ao se orientar pela sinalização do Príncipe. A vontade coletiva que se forma é antagônica a ordem existente, mas essa vontade coletiva desde já se faz outra coisa, até que explode na proposta e na ação concreta de uma nova ordem, de um novo Estado, quando a vontade coletiva se identifica e se confunde com o Príncipe, com a razão dotada de paixão.

No entanto, interfere Gramsci, Sorel anda correto somente até certo ponto, já que não entende a necessidade do Príncipe. Sem dúvida Sorel estava certo ao defender o “espírito de cisão”, isto é, o antagonismo frente à ordem social fundada na exploração, mas a perspectiva do mito da greve geral era limitada, pois esse seria o ápice da ação prática de uma vontade coletiva já atuante no sindicato. Para Gramsci, a greve geral seria apenas

uma “atividade passiva” por assim dizer, ou seja, de caráter negativo e preliminar (o caráter positivo é dado somente pelo acordo alcançado nas vontades associadas) de uma atividade que não prevê uma fase própria “ativa e construtiva”. Em Sorel, portanto, chocavam-se duas necessidades: a do mito e a da crítica do mito, uma vez que “todo plano pré-estabelecido é utópico e reacionário”. A solução era abandonada ao impulso do irracional, do “arbitrário” (no sentido bergsonianiano de “impulso vital”), ou seja de “espontaneidade” (Q. 13, p. 1556-1557).

Gramsci então contesta a maneira espontaneísta com a qual Sorel encara o mito, ou seja, como algo que se esgota na espontaneidade. Essa visão se explica porque Sorel temia a recomposição do poder político em outros termos, mas o fato é que termina por negar também qualquer possibilidade de previsão na qual subjetividade e objetividade se entrelacem, na qual paixão e ciência se encontrem. Em suma, Sorel nega a necessidade do mito Príncipe, o que faz com que Gramsci interroge:

Mas pode um mito ser “não construtivo”, pode-se imaginar, na ordem de intuições de Sorel, que seja produtor de realidades um instrumento que deixa a vontade coletiva na fase primitiva e elementar de sua mera formação, por distinção (por “cisão”), ainda que com violência, isto é, destruindo as relações morais e jurídicas existentes? Mas essa vontade coletiva, assim formada de modo elementar, não deixará imediatamente de existir, pulverizando-se numa infinidade de vontades singulares, que na fase positiva seguem direções diversas e contrastantes? E isso pra não falar que não pode existir destruição, negação, sem uma implícita construção, afirmação, e não em sentido “metafísico”, mas praticamente, isto é, politicamente, como programa de partido. (Q. 13, p. 1557)

O mito Príncipe, na contemporaneidade, conclui Gramsci, deve ser o partido revolucionário, que se articula em torno de uma previsão e de um programa. Mas, diz ainda Gramsci (Q. 13, p. 1558):

O moderno príncipe, o mito príncipe não pode ser uma pessoa real, um indivíduo concreto, só pode ser um organismo; um elemento complexo da sociedade no qual já tenha tido início a concretização de uma vontade coletiva reconhecida e afirmada parcialmente na ação. Esse organismo já está dado pelo desenvolvimento histórico e é o partido político, a primeira célula na qual se sintetizam germes de vontade coletiva que tendem a se tornar universais e totais.

O partido então atua não exatamente sobre uma consciência dispersa, mas é produto de uma vontade coletiva que já se encontra em construção. A massa trabalhadora já está a caminho de se fazer classe e de se fazer partido, uma vontade coletiva que busca a hegemonia. Observe-se, porém, como o mito príncipe se dissolve no momento que a nova vontade coletiva se impõe historicamente e coloca em pratica o seu programa. Diz Gramsci (Q. 14, p. 1732-1733): “Assim, porque cada partido não é mais que uma nomenclatura de classe, é evidente que para o partido que se propõe a anular a divisão em classes, a perfeição e a completude, consiste no não mais existir porque não existem mais classes e portanto as suas expressões”. O moderno príncipe deveria realizar a imensa tarefa histórica que o século XVI não foi capaz de articular, qual seja a confluência de um renascimento cultural com uma reforma moral e intelectual, que criasse uma nova ordem, desta feita o socialismo. A sua completa realização implicaria o fim do mito príncipe e da própria política enquanto relação entre dirigentes e dirigidos.

REFERÊNCIAS

GRAMSCI, Antonio. *Scritti politici*. A cura di Paolo Spriano Roma: Editori Riuniti, 1973. 3 v.

GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del carcere*. A cura di Valentino Gerratana. Torino: Einaudi Editore, 1975. 4 t.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Il Principe*. Milano: Mursia, 1969.

OBS.: Todos os textos citados contam com publicação traduzida no Brasil. A obra de Maquiavel conta com diversas traduções e publicações diferentes e os textos de Gramsci foram publicados numa coleção organizada por Carlos Nelson Coutinho pela editora Civilização Brasileira, com muitos escritos de Gramsci, mas não corresponde à edições citadas no texto e na bibliografia.

12. MAQUIAVEL E OS MAQUIAVELISMOS NA TRADIÇÃO DO REALISMO POLÍTICO ITALIANO

Luciana Aliaga (UEL)

Embora não seja apropriado afirmar que o realismo político constitua uma verdadeira e própria tradição consolidada de pensamento, é possível identificar um núcleo comum que possibilita a distinção de elementos de realismo em um variado conjunto de obras e autores. O realismo não constitui uma tradição de pensamento bem definida – como no caso do platonismo ou do aristotelismo, por exemplo, – porquanto abrange um complexo e heterogêneo conjunto de intuições, previsões e interpretações, de forma que se torna impossível remeter-se a um preciso período histórico ou a um determinado núcleo de pensadores (TROCINI, 2010, p. 398). Contudo, pode-se dizer que, na sua acepção mais genérica, a noção de realismo político “refere-se à orientação de pensamento que, em explícita polêmica com toda afirmação ideológica ou utópica, procura fazer exclusiva referência aos fatos e aos vínculos objetivos postos pela realidade” (TROCINI, 2010, p. 395; BOVERO, 1988, p. 60).

Neste sentido, as lições de N. Maquiavel – um dos mais reconhecidos e importantes representantes do realismo político, cuja herança nos ocupará neste artigo – ensinam o realista a “*imparare a potere essere non buono*” porquanto todo aquele que deixa “aquilo que se faz” em nome “daquilo que deveria fazer”, isto é, que age na política de forma ética, “conhece mais rapidamente a ruína que a sua preservação” (BOVERO, 1988, p. 60). O tema do desacordo entre ética e política é – como sublinha Portinaro (1999, p. 55) – recorrente no realismo político, que mantém a sua base uma concepção da autonomia da política. Isto quer dizer que a política possui as suas próprias leis e que existe uma divisão entre as esferas ética (ou moral) e política. Enquanto a ética refere-se à esfera privada e à “relação do homem com a transcendência; a política concerne à dimensão estratégica das relações de interesse e de poder” (PORTINARO, 1999, p. 55). É possível distinguir, contudo, três posições diferentes sobre a relação entre a moral e a política: a *amoralidade* da política; a *imoralidade* da política e a *eticidade* da política (PORTINARO, 1999, p. 56)¹. A primeira posição postula que a política e a moral são dois campos absolutamente separados, não possuem nenhuma relação porquanto são regulados por normas diversas e avaliáveis segundo critérios distintos. Assim, o único critério legítimo de avaliação da política seria o sucesso na consecução dos fins, isto é, a efetividade dos meios (PORTINARO, 1999, p. 56). Embora não se possa fixar um limite exato entre a primeira e a segunda tese, para fins analíticos, pode-se entender por imoralidade da política a relação de oposição estabelecida entre os dois campos. Esta vertente está fundada no conflito entre a tradição cristã e o mundo da política, de forma que o realismo nesta perspectiva desenvolve a sua posição em “oposição à ética da compaixão, da caridade, da fraternidade e da solidariedade” (PORTINARO, 1999, p. 58). A terceira posição pressupõe uma necessária implicação entre ética e política. Esta ética, contudo, não é indeterminada, ela se refere especificamente ao Estado, não é a moral privada dos indivíduos (PORTINARO, 1999, p. 59).

O realismo político pode também adquirir um significado diverso conforme o princípio de realidade adotado (que pode referir-se à

¹ Bovero (1988, p. 61-62) apresenta uma classificação um pouco diferente. Para o autor as três figuras realistas da relação entre ética e política – que se encontram sobrepostas e misturadas na argumentação dos clássicos, de Maquiavel a Gramsci, são: 1. amoralidade: a política como um mundo sem valores; 2. autonomia: os critérios de avaliação da política são diversos daqueles da ética; 3. imoralidade: o valor político é de fato oposto e contrário aos valores éticos.

natureza humana, aos processos históricos ou a experiência concreta, por exemplo), de forma que ele se presta a interpretações não apenas diversas, mas freqüentemente opostas teórica e politicamente. Como ressalta Troceni (2010, p. 396), por um lado o realismo é freqüentemente associado ao cinismo amoral, à apologia do existente, à exaltação do direito do mais forte, traduzindo-se numa “ideologia a serviço dos dominantes”; por outro lado, o realismo é também associado à luta contra manipulações e enganos da política e, como tal, assume o caráter de arma contra qualquer tipo de absolutização dos valores e, mais em geral, contra toda forma de despotismo e de pensamento ilusório.

A notável diversidade de concepções filiadas ao realismo político pode ser observada na Itália através de “uma linha que liga Maquiavel, Francesco Guicciardini, Benedetto Croce, Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, Robert Michels e chega até Antonio Gramsci”, autores cuja relevância deixa transparecer o importante peso que assume o realismo na cultura política italiana (TROCINI, 2010, p. 398). Estes autores “maquiavelianos” constituem o núcleo duro da teoria política italiana do início do século XX e buscam no arsenal do pensamento de Maquiavel o substrato para o desenvolvimento de sua argumentação. Neste artigo trataremos especificamente do realismo de Pareto – considerado o mais maquiaveliano dos elitistas² – e de Gramsci, que reelaborará este realismo político no interior de sua filosofia da práxis.

Vilfredo Pareto faz conhecer sua relevância para esta análise na medida em que, se é verdade que a cultura política italiana radica-se no substrato do realismo político, não é menos verdade que este realismo encontra, no contexto pós-unitário, sua principal expressão na teoria das elites³. Após o *Risorgimento* notável era a enorme distância cultural e política

² De acordo com Rita Medici, Pareto seria “o mais maquiaveliano dos elitistas” porquanto está particularmente próximo à letra do texto de Maquiavel na medida em que identifica nas raposas e nos leões – metáfora utilizada em *O príncipe* para definir os elementos ferinos da política – os membros de uma elite que sabem alternar na ação do governo a força e a astúcia (MEDICI, 1990, p. 30).

³ O fenômeno das minorias dirigentes havia já sido tratado por diferentes autores (Edmund Burke, Jacques Mallier du Pan, Joseph de Maistre, Luis de Bonald, Alexis de Tocqueville, Hipólito de Taine, Jean Bodin, Frederic Le Play, por exemplo), contudo, foi na Itália em finais do séc. XIX, por meio de Gaetano Mosca (1858-1941) e Vilfredo Pareto (1848-1923), que esta teoria encontrou sistematização suficiente para alcançar *status* de teoria política (BUSINO, 19–, p. 7-11).

entre os intelectuais e a massa inculta⁴, o que determinava uma exígua participação nos pleitos eleitorais⁵, de modo que a minoria culta da sociedade italiana⁶ empenhava esforços e desenvolvia discursos no interior de um estrato social extremamente restrito. Além disto, as profundas modificações no corpo social em função do avanço do capitalismo encontravam resistência entre a camada culta da época calcada em uma nostalgia pré-capitalista latente (que se manifestava de modo acentuadamente reacionário) e lançavam luz sobre o caráter da separação entre os intelectuais e o país real (TROCINI, 2010, p. 829). Ainda que a nova realidade política e social da Itália pós-unitária se orientasse em direção aos modelos de desenvolvimento das nações capitalistas européias mais avançadas, os intelectuais italianos percebiam este desenvolvimento somente de um ponto de vista negativo, isto é, “pelo quanto isso representava de destruição dos velhos mitos e das velhas funções” (TROCINI, 2010, p. 837).

Esta orientação reacionária, que expunha certo “deslumbramento” pela cultura aristocrática não pode ser dissociada de outra convicção “que de certo momento adiante move amplos setores do mundo intelectual italiano, de uma solução ‘forte’, fundada sobre a afirmação de uma ‘nova’ aristocracia e sobre uma diversa relação entre as elites da opinião pública e o soberano” (TROCINI, 2010, p. 838). Esta é propriamente uma aliança – na sua tradução intelectual – entre pequena burguesia e forças dominantes parasitárias, que se forma nos últimos anos do século XIX “contra o proletariado, contra a classe industrial e contra a camada política liberal-democrática e socialista”, aliança que se exprime, entre outros, “na vontade turva e freqüentemente confusa de distinguir-se da massa e ao mesmo tempo de comandá-la e de guiá-la” (TROCINI, 2010, p. 838). Como observa Asor Rosa (1975), talvez o pensamento de G. Mosca e V. Pareto, expresso na teoria das elites, com um grau superior de maturidade

⁴ Impunha-se a enorme extensão do analfabetismo, que em 1861 era de 75 por cento sobre toda a população nacional. Nos anos entre 1862 e 1863 o percentual de italianos capazes de falar a língua nacional era de menos de 1 por cento. Em 1861 por volta de 1% da população tinha direito ao voto, e destes, somente 57,2% exercitavam-no (ASOR ROSA, 1975, p. 839-840).

⁵ O percentual de eleitores para os postos da administração pública em relação ao conjunto do colégio eleitoral era assustadoramente baixo, apesar de este colégio representar já uma pequena parcela em relação à massa da população adulta (somente em raros casos se aproximava dos 50 por cento). Em 1861 por volta de 1% da população tinha direito ao voto, e destes, somente 57,2% exercitavam-no (ASOR ROSA, 1975, p. 839-840).

⁶ Composta na sua maioria pela pequena burguesia e por proprietários de terra nos anos sucessivos a 1860 (ASOR ROSA, 1975, p. 837-838).

científica e cultural, não esteja longe desta atmosfera (TROCINI, 2010, p. 839). De fato, a análise da política feita a partir da perspectiva dos governantes, a ênfase na força como meio de governo; a política como atividade específica das camadas superiores e o papel das elites como guia da massa eram concepções difusas no contexto cultural da Itália unificada e, ao mesmo tempo, revelavam uma significativa similaridade com a teoria já elaborada nos *Systèmes Socialistes* (1902-1903) por Pareto. Teoria que depois de alguns anos é desenvolvida e ampliada no *Trattato di Sociologia Generale*, publicado em 1916.

De acordo com Bobbio (1986, p. 32), a teoria das elites alcançou uma grande importância na Itália porquanto havia caracterizado o pensamento político nacional dos primeiros anos do século XX e o caracterizou também nos anos seguintes, de forma que se constituiu “uma espécie de marca de fábrica” da cultura política italiana. Por esta razão fazia parte também do patrimônio cultural de Gramsci. A ideia de que a política seria o âmbito de uma minoria capacitada, da *élite* ou do “*aristos*”, conforme V. Pareto (PARETO, 1974, p. 131), ou da classe política de G. Mosca foi um dos temas afrontados nos *Quaderni del carcere*⁷. Mas é importante ressaltar que este diálogo crítico com as concepções elitistas representava principalmente uma frente de batalha na construção da hegemonia operária porquanto esta teoria constituía efetivamente uma força social. De forma que estabelecer diálogo com as concepções subjacente às obras destes autores representaria “manter e reforçar no próprio campo o espírito de diferenciação e de cisão”, criando, assim, o terreno que permitiria “ao próprio campo absorver e vivificar uma doutrina original própria, correspondente às condições de vida próprias” (Q. 11, § 15, p. 1405⁸). Gramsci, assim, aborda a

⁷ De acordo com Gramsci: “Os *Elementi di scienza politica* de Mosca (nova edição ampliada de 1923) devem ser examinados para esta rubrica. A chamada ‘classe política’ de Mosca não é mais do que a categoria de intelectual do grupo social dominante: O conceito de ‘classe política’ de Mosca deve ser aproximado do conceito de ‘elite’ de Pareto, que é uma outra tentativa de interpretar o fenômeno histórico dos intelectuais e sua função na vida estatal e social [...]” (Q. 8, § 24, p. 956-957). Segundo Galli (1967, p. 202), nos *Quaderni* Gramsci estabelece explícito diálogo crítico com algumas posições elitistas e com as teorizações do oligarquismo, mas também é o período no qual conscientemente tenta utilizar elementos característicos da teoria elitista para definir o papel dos intelectuais no partido. Para este autor, a influência da teoria elitista sobre o pensamento de Gramsci apresenta um comportamento alternado: muito baixa em momentos de máxima tensão revolucionária (escritos pré-carcerários) e mais expressiva em momentos de mínima tensão revolucionária. Em decorrência – segundo Galli – sobretudo a partir de 1930, já na prisão, Gramsci passa a um diálogo mais intenso com a teoria das elites (GALLI, 1967).

⁸ Para facilitar a citação passaremos a utilizar a letra Q. seguida do número do caderno, parágrafo e página da edição crítica Gerratana, para nos referir aos *Quaderni del carcere*, de A. Gramsci.

política a partir de uma perspectiva ainda não visitada pela teoria política oficial: o ponto de vista dos governados.

O REALISMO TRADICIONAL E O “REALISMO DOS MEIOS”

Em seu *Trattato di Sociologia Generale* Pareto se apóia em certa suposição antropológica para explicar o fenômeno da existência histórica das elites governantes. De acordo com Portinaro (1999, p. 72) esta é uma das marcas definidoras do realismo herdeiro de Maquiavel. Isto é, a proposta de um método sistemático para chegar ao conhecimento da realidade política que passa pela observação direta e seu registro, “sem colorações emotivas” aparece associada a certa suposição antropológica, ou seja, a determinada constância do agir humano (PORTINARO, 1999, p. 18)⁹. No sistema paretiano as minorias dirigentes se constituem a partir de sua própria natureza, isto é, de suas qualidades individuais que as habilitam a alcançar os índices mais altos na sua específica área de atuação, de forma a ocupar lugares privilegiados na hierarquia social (PARETO, 1923, T. v. 3, §§ 2026 - 2034, p. 255-258¹⁰). Destarte, a heterogeneidade social, isto é, a divisão entre governantes e governados corresponde à heterogeneidade de natureza entre os homens. Dado que não há uma variação muito grande na natureza humana ao longo da história, o fenômeno das elites se mantém estável em todos os tempos. Sendo assim, ainda que mudem as classes no poder, em substância a *realità effettuale* é a mesma, ou seja, “na realidade não existe mais que os homens que governam e os que são governados” (T. v. 3 1987, § 656, p. 688-95). O fundamento da política neste sentido con-

⁹ Este seria – esclarece o autor – um componente do realismo que se encontra já em Tucídides em *A Guerra do Peloponeso*. Estão subjacentes a esta obra os elementos fundamentais do realismo, quais sejam, “uma visão desencantada da história; uma antropologia elementar, mas depurada das crenças mitológicas, uma concepção da política e das dinâmicas de potência” (PORTINARO, 1999, p. 67-68). O primeiro tema do ponto de vista tucidideo da história – ressalta Portinaro – concerne à imutabilidade da natureza humana. Quando Tucídides descreve as calamidades que acompanham a guerra civil de Corcira, o autor fala de “coisas que acontecem e acontecerão sempre até quando a natureza do homem será a mesma”, ainda que diversas possam ser as manifestações, “segundo cada mudança das circunstâncias que se apresenta”. O realismo tem sua origem no amálgama entre o historicismo e o naturalismo na medida em que interpreta a história como marcada pela hostilidade e pela escassez, que, como “dados estruturais da condição humana, tornam impossível uma solução pacífica e justa para os problemas sociais”. De forma que esta equação resulta sempre em uma estrutura sócio-econômica e política desigual, fundada sobre um precário equilíbrio do poder baseado num governo hierárquico (PORTINARO, 1999, p. 27-33).

¹⁰ Para simplificação do texto citaremos Pareto no *Trattato di Sociologia Generale* utilizando a letra “T”, seguida do volume de referência, do parágrafo e da página.

siste na essencial divisão do poder entre uma minoria que governa e uma maioria que é governada. A política não se funda, portanto, na constituição jurídica do Estado, este seria uma mera abstração para Pareto (1987). Na análise social – ressalta o autor – “não se deve confundir o estado de direito com o estado de fato; somente este último importa para o equilíbrio social” (T. v. 3, § 2046, p. 260).

Em sua ciência lógico-experimental, Pareto foi bastante fiel aos princípios do realismo, principalmente no que se refere ao primado do não-racional na explicação das ações humanas. De fato, o primado do irracional, ou, mais apropriadamente, do não racional, nos acontecimentos históricos consiste num dos pilares do realismo tradicional¹¹. Neste sentido, a história seria governada para Tucídides, “não pela astúcia da razão, do *logos*, mas pela potência do desejo (*eros*) e pela esperança (*pistis*)” (PORTINARO, 1999, p. 69). O realismo paretiano se reveste, contudo, de uma linguagem científica particular: a teoria dos resíduos e das derivações. Os resíduos seriam elementos que se relacionam com as estruturas psíquicas não lógicas, ou seja, com os instintos, que explicariam a maior parte das ações dos indivíduos. As derivações representam – na linguagem de Pareto – o equivalente do que correntemente se chama de ideologia. Elas consistiriam nos diferentes meios verbais pelos quais os indivíduos fornecem uma lógica aparente aquilo que, na verdade, não tem tanta lógica quanto os atores fazem parecer (T. v. 2, § 1401, p. 331¹²). Como ressalta Bovero (1975, p. 52) “a atenção ao irracional caracteriza de modo específico o pensamento sociológico de Pareto, e fornece o critério mais correto para compreender o significado de sua obra”.

O realismo paretiano pode ainda ser caracterizado como anti-utópico e anti-ideológico (FIOROT, 1969, p. 364). Para Pareto, assim

¹¹ Referimo-nos a esta vertente como “tradicional” em virtude de sua fidelidade, quase literal, às primeiras formulações do realismo político em Maquiavel e Tucídides.

¹² Em outro lugar, de forma mais pormenorizada, Pareto esclarece que uma teoria lógico-experimental (C) é constituída de duas partes: uma parte substancial, que são os princípios experimentais (A) e uma parte variável e dependente da primeira, composta pelas deduções lógicas (B) (T., v. 1, §798, p. 416). No âmbito das ações humanas, contudo, ambas as partes podem não se construir de forma “pura”, isto é, na realidade existe grande dificuldade em evitar a intromissão de sentimentos e preconceitos em (A), consequentemente (B) também receberá interferência. Em outras palavras, a falta de rigor das premissas tira o rigor do raciocínio. Desta forma, o elemento substancial (A) pode ser composto tanto de princípios experimentais como de instintos, sentimentos e preconceitos (a). Uma vez que (B) é produto de (A), então o produto de (a) será (b). O elemento variável (b) corresponderá ao trabalho da mente para dar razão ao elemento (a). Ao elemento (a) Pareto chama de resíduos e ao elemento (b) chama de derivações (T., v. 2, §§ 848-869, p. 2-3).

como para os realistas em geral, é central a dialética realidade-aparência: “a realidade está escondida porque os homens não expõem aquilo que fazem e porque escondem com palavras aquilo que fazem com ações” (PORTINARO, 1999, p. 23). Por esta razão o realismo se contrapõe a utopia e a ideologia, porque,

enquanto o utópico busca a perfeição política em um *iperuranio* de abstrações e o ideólogo transfigura com ‘aparências enganosas’ a realidade do poder, o realista busca o verdadeiro rosto da política sob o mundo das idéias e atrás das máscaras legitimadoras, refutando os sonhos da utopia e as manipulações da ideologia. (PORTINARO, 1999, p. 24; BOVERO, 1988, p. 60)

Contudo, deve-se observar que Pareto, em busca da neutralidade e da objetividade, considera a situação fenomenológica presente excluindo qualquer possibilidade de mudança radical ordenada por um projeto racional de sociedade, uma vez que tal perspectiva adentraria no campo da utopia. Suas hipóteses, assim, consideram dados fixos no interior da eficiência e da funcionalidade do sistema vigente. Tal neutralismo – como sublinha Fiorot (1969, p. 85) – concebido em economia, em sociologia ou em política não pode estar ligado senão à uma visão conservadora da realidade social. De forma que Pareto busca por uma solução desmistificadora da realidade social, contudo ainda nos marcos do conservadorismo. Neste sentido, reconhece como válidos “sobre o plano econômico, o sistema capitalista – liberista; sobre o plano político, a ordem liberal, e; sobre o plano ideológico, o anti-socialismo” (FIOROT, 1969, p. 364-368).

A teoria gramsciana, por outro lado, embora se afaste sensivelmente do realismo tradicional, se embebe de realismo político na medida em que desenvolve seu próprio peculiar maquiavelismo. Nos *Quaderni del carcere* as primeiras referências sistemáticas ao pensamento de Maquiavel ocorrem no *Quaderno 4*¹³, e se expandem posteriormente até constituir ob-

¹³ De acordo com Bianchi (2007, p. 22), no *Quaderno 4* “o estudo da obra de Maquiavel e de seus comentadores passava a fazer parte de uma pesquisa mais abrangente sobre o conceito de política e a atividade política no âmbito de uma filosofia da práxis. Os títulos que Gramsci antepunha a seus parágrafos já permitem perceber esse deslocamento: “Machiavellismo e marxismo” (Q 4, § 4, p. 425), “Machiavelli e Marx” (Q 4, § 8, p. 430) e “Marx e Machiavelli” (Q. 4, §10, p. 432) (sobre o assunto cf. também DONZELLI, 1981, p. XVI). Contudo, a reflexão sobre Maquiavel ganha “ritmo e intensidade no interior do importante *Quaderno 8*, em um conjunto de notas escritas entre janeiro e abril de 1932 e depois reescritas, em sua maioria no *Quaderno 13*, entre maio de 1932 e os primeiros meses de 1934” (BIANCHI, 2007, p. 24). Para simplificação do texto a partir deste

jeto específico do Q. 13, intitulado *Noterelle sulla politica del Machiavelli*. Na nota *Machiavelli e Marx*, (Q. 4, § 8, 2007, p. 431) Gramsci conceitua a política em dois sentidos: como atividade autônoma e independente, com leis próprias – o que torna possível a ciência da política – e como arte política, isto é, como prática política concreta. Como se vê, o ponto de partida de Gramsci para o estudo da política em Maquiavel é justamente seu duplo aspecto, isto é, como ciência da política e como arte política. O que pressupõe a unidade orgânica entre a filosofia, ou a teoria, e a prática política. De modo que nos *Quaderni* Maquiavel torna-se o “técnico da política”, isto é, aquele que interpreta a política de um ponto de vista realista, científico, sem, contudo, deixar de ser também o “político integral em ato” (Q. 8, §1, p. 936). Gramsci, assim, chama a atenção para o profundo nexo que se estabelece na política – já em Maquiavel – entre as esferas da teoria e da prática. Isto nos coloca a importante questão: se a ciência da política, para Gramsci, aparece combinada com a prática política, como entender a relação estabelecida entre política e ética, ou, em outros termos, sob que contornos Gramsci desenha seu realismo? O que significaria autonomia da política nos *Quaderni*?

Este não é um tema livre de ambigüidades e contradições como já afirmou Martelli (1996, p. 170). Por um lado, ao afirmar o caráter essencialmente revolucionário da teoria política de Maquiavel, Gramsci nega a amoralidade da política. A política de Maquiavel aparece nos *Quaderni* como uma “ciência-ação revolucionária”, assemelhada, neste sentido, à filosofia da práxis na medida em que ambas estariam empenhadas na fundação de um novo tipo de Estado (MARTELLI, 1996, p. 170). A política neste sentido estaria voltada para a construção de novos valores éticos, históricos e culturais, ou seja, estaria subordinada à moral revolucionária. Por outro lado, como ressalta ainda Martelli (1996, p. 170), na nota *Machiavelli. Morale e política* no Q. 14 (§ 51, p. 1710) Gramsci parece sustentar a tese da absoluta “autonomia” da política em relação à moral quando afirma que em todo conflito político “o único juízo possível é aquele ‘político’, isto é, em conformidade do meio ao fim [...]”. Um conflito é ‘imoral’ quando se distancia do fim ou não cria condições que se aproximem do fim [...] mas não é ‘imoral’ de outros pontos de vista ‘moralistas’. [Já que] o juízo

momento citaremos Gramsci nos *Quaderni del carcere* utilizando a letra “Q”, seguida do parágrafo e da página de referência.

é político e não moral [...]”. De forma que aquilo que havia sido negado antes – a amoralidade da política – volta a ser afirmado.

A compreensão do peculiar realismo político de corte marxista, embora não possa dissipar as ambigüidades intrínsecas ao texto gramsciano, nos fornece, cremos, recursos adicionais para um melhor entendimento do problema. De acordo com Bovero (1988, p. 57) Gramsci teria operado um deslocamento do centro de gravidade da teoria política para o fim político, isto é, a teoria política gramsciana teria se construído a partir de um ponto fixo no futuro, “quase como se Gramsci voltasse seu olhar arguto sobre o mundo presente dos bastiões da cidade futura, e de lá considerasse o enigma da história do ponto de vista da sua solução”. Substancialmente, o realismo tradicional e o realismo gramsciano (e marxiano) dividem a idéia de política como luta, conflito, contraposição e domínio (BOVERO, 1988, p. 59). Evidentemente esta idéia está ancorada no pensamento de Maquiavel, para o qual “existem dois modos de combater: um com as leis e o outro com a força” (MAQUIAVEL, 1966, p. 99). O uso do verbo “combater” – sublinha Bovero (1988, p. 59) – limita de partida o horizonte do discurso político, “fechando-o dentro da lógica da contraposição e do conflito”. O realismo de Gramsci, contudo, fundado na idéia da política como uma “forma de guerra” e livre do pessimismo antropológico, “delineia a própria fisionomia dentro da perspectiva da superação das relações de poder, da abolição da diferença entre governantes e governados” de forma que o problema da autonomia da política, ou, pode-se dizer, da amoralidade ou da imoralidade do poder “encontra na perspectiva de Gramsci (e mais em geral do marxismo clássico) uma solução no futuro, e a solução coincide com a dissolução da política entendida como luta pelo domínio” (BOVERO, 1988, p. 59). Para ele, este procedimento gramsciano teria desenvolvido uma “variante particularmente sólida do assim chamado realismo político”, de forma que, “forçando um pouco os termos”, seria possível afirmar que “o idealismo dos fins consente um hiperrealismo dos meios” (BOVERO, 1988, p. 60).

Em outros termos, “na perspectiva gramsciana, e mais geral do marxismo clássico, a saída do horizonte conflitual das relações humanas se delineia com a saída da política mesma, como extinção da política” (BO-

VERO, 1988, p. 60)¹⁴. Justamente da perspectiva da futura superação da divisão entre governantes e governados é que Gramsci analisava os meios adequados à prática política do seu tempo. Sendo assim, enquanto o realismo tradicional de Pareto o conduz a uma teoria conservadora que tende a afirmar a perenidade das relações de poder, fundadas na divisão entre governantes e governados, o deslocamento da perspectiva de análise para fora da sociedade capitalista conduz Gramsci à possibilidade de superação das relações de poder estabelecidas.

À luz destas considerações torna-se possível interpretar a nota supra mencionada *Machiavelli. Morale e política* no Q. 14, cuja tese da absoluta “autonomia” da política em relação à moral parece estar em conflito com a ciência-ação revolucionária. Se admitimos que Gramsci opera este deslocamento da teoria política para seus fins, e estes convergem especificamente para a reforma intelectual e moral, então trata-se de buscar os meios mais adequados para atingir este específico fim. Uma vez admitido o “idealismo dos fins” sugerido por Bovero, isto é, a possibilidade, senão realmente a necessidade – diz o autor – da extinção do reino conflitual da política, o realismo dos meios consistiria em

considerar que a saída do reino da política para a futura comunidade integrada e pacificada não pudesse acontecer senão mediante a guerra política, e que os juízos sobre os métodos, sobre os meios desta guerra política contra a política [...] não pudessem fundar-se em nada além do critério político do sucesso. (BOVERO, 1988, p. 60)

De forma que os fins, que neste caso são específicos e coletivos, justificariam os meios adotados em função de sua eficiência. Neste sentido Gramsci é fiel a Maquiavel, mas agora o que importa não é vencer para

¹⁴ C. N. Coutinho lança luz sobre a questão quando afirma que nos *Quaderni* Gramsci teria empregado o conceito de política em duas acepções principais: uma “ampla” e outra “restrita”. Na sua acepção ampla, a política pode ser entendida como sinônimo de “catarse”, isto é, “a passagem da particularidade à universalidade, do determinismo à liberdade (Gramsci, 2007, Q. 10 II, 6, 1244)”. A política neste sentido amplo está voltada para a totalidade das relações subjetivas e objetivas. Em seu sentido restrito, isto é, aquele “próprio da ciência política”, a política envolve o “conjunto de práticas e de objetivações diretamente conexas às relações de poder entre governantes e governados”. Se na sua acepção ampla – diz o autor – “a política é vista por Gramsci como um momento ineliminável e constitutivo da própria estrutura ontológica do ser social, nesta segunda acepção a política lhe parece, ao invés, como qualquer coisa de *historicamente transitória*” (COUTINHO, 2009, p. 750-751, grifo do autor). Destarte, é somente neste sentido restrito que a política pode ser superada.

manter o Estado e sim para extingui-lo, de toda forma os “meios continuam a ser louvados” (BOVERO, 1988, p. 60).

O realismo maquiaveliano despe-se, assim, de sua interpretação conservadora quando associado à filosofia da práxis, isto é, quando combinado com Marx¹⁵. O primeiro elemento que Gramsci destaca na nota do Q 4, § 8 (*Marx e Maquiavel*) é que o resultado da crítica marxista sobre a ciência política de Maquiavel consiste na “superação da concepção de natureza humana fixa e imutável”, isto é, na historização das diferenças sociais. De forma que o realismo gramsciano (e marxiano) confronta-se com o realismo tradicional, difuso na cultura italiana precisamente no seu elemento mais central: o pessimismo antropológico, como veremos a seguir.

CIÊNCIA DA POLÍTICA: EMBATES NA ARENA DO REALISMO POLÍTICO

As interpretações essencialistas da sociologia da época constituem de fato um dos nós centrais a desatar, uma vez que haviam se tornado senso comum fazendo das minorias dirigentes e da inaptidão da massa para a política um fenômeno imutável. O estudo do pensamento de Pareto ganha relevância para o esclarecimento desta polêmica na medida em que, sendo declaradamente positivista, desempenha papel ativo no movimento de crítica do positivismo que teve lugar no início do séc. XX na Itália (BOBBIO, 1986, p. 11)¹⁶. De acordo com Pareto, a sociologia não havia ainda se tornado uma ciência porque os sociólogos – também os positivistas – não haviam se libertado da velha idéia metafísica da existência de uma ordem

¹⁵ Para Bianchi (2007, p. 22), essa inserção de Maquiavel na filosofia da práxis não lhe furta a independência já afirmada por Gramsci. Diz o autor: “Rita Medici alertou que esse lugar [de Maquiavel no projeto gramsciano] parece contraditório com aquela reivindicação feita pelo próprio Gramsci, retomando uma tese de Antonio Labriola a respeito da independência da filosofia da práxis e a recusa de toda tentativa de completá-la com outras doutrinas. Se Gramsci pôde atribuir esse papel a Maquiavel sem que isso se constituísse em uma antinomia, foi porque viu no secretário florentino uma “primeira figura da filosofia da práxis”. É por isso que, nas notas intituladas “Marx e Machiavelli”, ambos os autores não apareciam opostos um ao outro, nem como complementares, e sim como autores que partilhavam um mesmo lugar”.

¹⁶ Conforme sublinha D. Fiorot (1969), a concepção paretiana “distingue-se nitidamente do dogmatismo positivista de Comte e Spencer” porquanto, embora Pareto se proponha a estudar as ciências sociais a partir do modelo das ciências naturais e, em particular, das ciências físicas, não existe em seu método uma relação necessária entre esses campos científicos. Isto significa que o paradigma das ciências naturais funciona para Pareto como “simples hipóteses operativas com vistas a colher ‘uniformidades’, e isto não para uma apreensão total do fenômeno concreto, considerada por Pareto impossível, mas para uma aproximação à realidade. Em outros termos, pode-se dizer que, diferente de *reduzir* as ciências sociais àquelas naturais, Pareto trabalha por meio da *analogia* entre elas (FIOROT, 1969, p. 74).

racional no universo. Por esta razão a sociologia não se distinguia da filosofia da história, culminando assim no idealismo (BOBBIO, 1986, p. 38).

Como vimos, a partir da teoria dos resíduos e das derivações, o autor identificava a explicação para os fenômenos políticos e suas aparências entre a biologia e a psicologia. A psicologia humana é importante na obra de Pareto porque – em função de sua pressuposição antropológica e a diferença do marxismo – ele toma o indivíduo e não a classe social como objeto de análise fundamental (T. v. 3, § 2037, p. 259). Para Pareto, assim como para Maquiavel, a política deve ser entendida primeiramente como a luta entre os homens por poder e privilégios (BURNHAM, 1963, p. 46-47) de forma que, sob este ponto de vista, os conflitos ritmariam a vida social por meio de uma luta que se estabelece entre indivíduos em disputa pelo poder (BUSINO, 1974, p. 30, 46). Neste sentido, a constatação de valor científico para Pareto se define na valorização do conflito entre indivíduos singulares como um aspecto intrínseco à vida social, de forma que a ação organizada de classe como elemento de definição da vida política passa a ser uma crença e não propriamente uma verdade científica. Para Pareto não se pode pensar a ação organizada de classe na medida em que as classes não agem como unidades concretas, isto é, como se fossem uma só pessoa (T. v. 3, § 2254, p. 391). Não há – segundo este autor – uma “única vontade e que, graças a lógicas medidas, levem a efeito os projetos concebidos”, de forma que seria um equívoco dos socialistas imaginarem que a elite governante pudesse adotar medidas lógicas em conjunto para realizar programas (T. v. 3, § 2254, p. 391). Sendo assim, o estudo da psicologia humana torna-se incontornável porquanto “toda obra do homem é obra psicológica”, “não só o estudo da Economia, mas também aquele de todos os outros ramos da atividade humana é estudo psicológico”. Pareto, portanto, considera a ciência política como ciência do indivíduo, da sua psicologia como definidora da forma geral da sociedade.

Nos *Quaderni* Gramsci lança uma questão bastante relevante para esta discussão: “o que é o homem? O que é a natureza humana?” (Q 10II, § 48, p. 1337). Ao que o autor responde: “Se definimos o homem como indivíduo, psicologicamente e especulativamente, estes problemas do progresso e do devir tornam-se insolúveis e permanecem mera palavra” (Q 10II, § 48, p. 1337). Em outros termos, ao reduzir a concepção de

homem a uma ideia essencializada e estática de indivíduo cancela-se qualquer possibilidade de movimento, de mudança histórica, do próprio devir. Por esta razão – conforme Baratta (2003, p. 108) – Gramsci não admite uma concepção de homem limitada a sua individualidade, ao contrário, o homem é concebido sempre como uma série de relações ativas, como um processo, no qual a individualidade possui a máxima importância, mas é, entretanto apenas um elemento a ser considerado: “A humanidade que se reflete em cada individualidade é composta de diversos elementos: 1. o indivíduo; 2. os outros homens; 3. a natureza” (Q. 10 II, § 54, p. 1345).

Diante disto não se pode afirmar uma natureza humana, igual e eterna, isto é em todos os tempos e em todos os espaços. De acordo com Gramsci os homens, estando em relação orgânica entre si, transformam a si mesmos na medida em que transforma-se e modifica todo o complexo de relações do qual eles são o centro de ligação (GRAMSCI, 2007, Q. 10 II, § 54, p. 1345). Em outros termos, o homem só admite uma definição não-essencialista porque ele “muda continuamente com a mudança das relações sociais de força” e por esta razão “nega o homem em geral” (Q 7, § 35, p. 885). Sendo assim, conforme Barata, a resposta mais satisfatória para a questão “o que é o homem” seria que este é definido pelo “complexo de relações sociais”, aceção importante sobretudo porque admite o devir (BARATTA, 2003, p. 111).

Se admitimos, como Pareto , que a ciência política é a ciência do homem, então, podemos dizer com Gramsci – a partir da crítica da concepção de natureza humana – que a ciência política é ciência das relações sociais de força. Destarte, a ciência política não deve concentrar-se sobre o indivíduo e sim sobre o complexo de relações sociais de força, que só pode ser entendida a partir da análise conjunta da política, da economia e da filosofia. Somente a partir deste nexos se desvela a ligação orgânica entre as classes, os partidos políticos e as elites dirigentes¹⁷.

¹⁷ No Q. 3, § 119 (GRAMSCI, 2007, p. 387), ao sublinhar que os partidos são expressão das classes sociais e elaboradores de dirigentes da sociedade civil e da sociedade política, Gramsci põe em relevo uma realidade política não imediatamente aparente: o pessoal dirigente de Estado e de Governo está diretamente relacionado às classes sociais. O autor ressalta, assim, o caráter de classe do Estado moderno, isto é, embora os intelectuais pudessem aparecer como uma classe autônoma, como uma casta, desligados do mundo da produção e dos seus interesses econômicos, estes somente poderiam se constituir enquanto dirigentes em função da atividade teórica e doutrinária dos partidos.

É a partir da criticidade e da historicidade da ciência das relações sociais de força que Gramsci alcança a compreensão de que o problema da divisão histórica entre governantes e governados deve ser impostado em termos essencialmente políticos, esse é propriamente o nó central da política. Na nota intitulada “*Machiavelli: Elementi di Politica*” diz Gramsci (Q. 15, § 4, p. 1752): “o primeiro elemento é que existem de fato governantes e governados, dirigentes e dirigidos. Toda a ciência e a arte política se baseiam sobre este fato primordial, irredutível (em certas condições gerais)”. Gramsci, portanto, assimila este tema – central na teoria maquiaveliana – reformulando-o em termos histórico-críticos. Diz o autor na continuação deste mesmo parágrafo “as origens deste fato constituem um problema em si, que deverá ser estudado em si (pelo menos se poderá e deverá estudar como atenuar e fazer desaparecer o fato, modificando certas condições identificáveis como atuantes neste sentido)”. É condição primordial para a superação desta divisão – de acordo com Gramsci – a interação orgânica entre os dois níveis, isto é, entre intelectuais e simples, entre teoria e prática, problema este que se colocará no centro da constituição do partido político das classes subalternas e da reforma intelectual e moral. Gramsci, portanto, sem abandonar o campo do realismo político, desloca o tema das elites do terreno do positivismo e absorve-o no interior de sua filosofia da *praxis* em termos inteiramente renovados.

REFERÊNCIAS

- ASOR ROSA, A. La cultura. In: _____. *Storia d'Italia*. Torino: Einaudi, 1975. v. 4, tomo II.
- BARATTA, G. *Le rose e i quaderni*: il pensiero dialógico di Antonio Gramsci. Roma: Carocci; IGS, 2003.
- BIANCHI, A. Croce, Gramsci e a “autonomia da política”. *Revista Sociologia e Política*, Curitiba, v. 29, p. 15-30, nov. 2007.
- BOBBIO, N. *Profilo ideologico del novecento italiano*. Torino: Einaudi, 1986.
- _____. Gramsci e il realismo político. In: SBARBERI, F. (Org.). *Teoria politica e società industriale*: ripensare Gramsci. Torino: Bolati Boringhieri, 1988. p. 55-69.
- BURNHAM, J. *The Machiavellians, defenders of freedom*. Chicago: Gateway, 1963.

BUSINO, G. Introduzione. In: PARETO, V. *I sistemi socialisti*. Torino: UTET, 1974.

_____. *Elites e elitismo*. Porto: Rés-Editora, [19--].

COUTINHO, C. N. Scienza della politica. In: LIGUORI, G.; VOZA, P., *Dizionario gramsciano*. Roma: Carocci, 2009. p. 750-752.

DONZELLI, C. *Quaderno 13: noterelle sulla politica del Machiavelli: introduzione e note*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 1981.

FIOROT, D. *Il realismo politico di Vilfredo Pareto*. Milano: Edizione di Comunità, 1969.

GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana, Torino: Einaudi, 2007.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Opere*. Milano: Ugo Mursia Editore, 1966.

MARTELLI, M. *Gramsci, filosofo della politica*. Milano: Unicopli, 1996.

PARETO, V. *Trattato di sociologia generale*. Firenze: G. Barbera, 1923.

_____. *I sistemi socialisti*. Torino: UTET, 1974.

PORTINARO, P. *Il realismo politico*. Roma-Bari: Laterza, 1999.

TROCINI, F. Realismo. In: D'ORSI, A. (Org.). *Gli "ismi" della politica*. Roma: Viella, 2010.

13. O PROFETA DESARMADO

Jair Pinheiro (Unesp-Marília)

O aniversário de quinhentos anos da obra *O príncipe* levou muitos estudiosos a revisitar a obra, o autor, a problemática nela contida ou tudo isso ao mesmo tempo. Evidentemente tal honraria não pode ser atribuída à marca do tempo, mesmo porque o tempo já cuidou de enterrar nas brumas do passado muitos autores cujas obras não tiveram o mesmo impacto sobre o pensamento político. A que se deve, então, a honraria? Entre as muitas respostas que esta pergunta admite, gostaria de indicar aqui o incômodo que Maquiavel provoca, aliás, um aspecto pouco abordado nas interpretações do autor.

Uma obra multifacetada, também as razões do incômodo que ela provoca são muitas. Preliminarmente, menciono a escrita incomum entre os pensadores da política, isto é, a associação entre o estilo (ao mesmo tempo insinuante e sóbrio) e a abordagem realista do seu objeto: a ação política em condições históricas dadas. Resulta de tal associação um exame cru da história, sem valoração, o que aparece no texto d'*O príncipe* como uma estrutura expositiva de apreciação da ação dos grandes homens segundo a relação meios e fins, concluindo o capítulo com uma máxima indicada pelo sentido de dever.

Não raro, aparece n' *O príncipe* a sentença “deve o príncipe...”, seguida da recomendação de uma ação eficiente nas condições examinadas, o que não se estende a outras condições. Essa estrutura expositiva gera no leitor, pelo menos naquele menos afeito ao realismo de Maquiavel, a expectativa de um arremate moral que legitime a ação preconizada, mas o autor deixa o leitor em suspenso, não alude a nenhum grande legislador. Daí não se segue a máxima “os fins justificam os meios”, tantas vezes indevidamente atribuída a Maquiavel. No lugar do grande legislador kantiano, Maquiavel põe motivos terrenos: o projeto político, não por que este fim justificaria quaisquer meios, antes por que ele sustenta a moralidade possível nas condições históricas dadas, como será examinado mais adiante.

Essa e outras questões serão examinadas nas duas seções que compõem este breve artigo inspirado na interpretação de Maquiavel por Althusser, objeto da primeira seção, cuja exposição se baseará em três textos: o texto estabelecido por François Matheron (ALTHUSSER, 2007) com base em aula ministrada por Althusser sobre Maquiavel em 1962, *Machiavel et nous*, escrito entre 1971 e 1972, segundo o editor de *Essays philosophiques*, e *Solitude de Machiavel*, versão escrita de conferência pronunciada por Althusser, em 1977, na Fondation Nationale de Sciences Politiques em Paris.

Na segunda seção apresento um breve apontamento sobre a problemática teórica da relação (constitutiva?) entre violência e política. Esta relação, proeminente na obra de Maquiavel, é amplamente concebida por autores contemporâneos como uma relação de exclusão mútua, mas a interpretação de Maquiavel por Althusser repõe essa problemática teórica em outros termos na medida em que o primeiro, conforme o segundo, faz a pergunta que os autores antigos não fizeram e, acrescento, os contemporâneos parecem não querer fazer. Dada a gravidade e complexidade dessa problemática teórica, me desculpo antecipadamente com o leitor por não apresentar mais que um breve apontamento.

Por fim, duas observações ainda a título introdutório: primeira, a exposição de Maquiavel por Althusser acaba sendo a leitura da leitura com alguns inconvenientes que procurarei, se não evitar, pelos menos atenuar com as citações e indicações precisas de acréscimos meus; a segunda, embora a obra de Maquiavel tenha provocado impacto inigualável e, por isso mesmo, interesse de um sem-número de estudiosos, gerando uma va-

riedade bastante grande de interpretações, o objetivo aqui se restringe ao já exposto, pois um exame do rico material sobre Maquiavel exige um programa de estudo, escapa, portanto, ao escopo de um artigo.

MAQUIAVEL POR ALTHUSSER

Quinze anos separam o primeiro do último texto, dos três acima mencionados, período durante o qual Althusser fez anotações, acréscimos e revisões, como assinalam os editores, aspectos de interesse para um trabalho filológico ou exegetico, o que não será realizado aqui. Apesar do tempo que separa os referidos textos, eles apresentam um eixo interpretativo comum, presente na aula de 1962, que servirá de fio condutor da apresentação que faço a seguir.

Na verdade, a identificação deste eixo interpretativo já é resultado de uma leitura, pois Maquiavel não o oferece explicitamente, já que sua obra, sobretudo *O príncipe*, não tem a forma de um tratado teórico com corpo conceitual definido e sistematizado. Por certo, para extrair da obra a teoria que lhe é implícita é necessária uma leitura realista, ou que segue o realismo metodológico do autor, sob pena de cair no tipo de interpretação de um Maquiavel maquiavélico.

Constato, diz Althusser, simplesmente que essas interpretações contraditórias (Maquiavel maquiavélico ou não, Maquiavel teórico da violência pura ou do sentido da violência) – que essas interpretações, em suas próprias contradições, supõem certo *objeto* por interpretar, supõem a existência de um pensamento problemático em si mesmo, é verdade, mas bastante consistente para dar ensejo à interpretação e à contestação. [...] As interpretações impiedosas de Maquiavel impõem, inevitavelmente, a ideia de que seu pensamento contém em si mesmo um verdadeiro fundo teórico, que está em causa nesses debates. (ALTHUSSER, 2007, p. 205)

É esse fundo teórico materialista que Althusser explora, seguindo a própria trilha de Maquiavel, que afirma:

[...] julguei adequado procurara verdade pelo resultado das coisas, mais do que por aquilo que delas se possa imaginar. [...] Tamanha diferença se encontra entre o modo como se vive e o modo como se deveria viver que aqueles que se ocuparem do que deveria ser feito, em vez do que na

realidade se faz, aprendem antes a própria derrota do que sua preservação [...]¹ (MAQUIAVEL apud ALTHUSSER, 1995, p. 47)

Ou seja, Maquiavel distingue a verdade da coisa da representação dela, não porque a representação possa ser descartada, mas por ser parte da ação, só pode ser adequadamente apreendida no exame da ação política.

“Esta fórmula opõe a verdade efetiva, portanto, o conhecimento objetivo da coisa, à representação subjetiva, imaginária. O conhecimento objetivo da “coisa” que ele aborda, a política, isto é, a *prática* política. Eis o que Maquiavel aporta de novo, que incide sobre o que reinava antes dele nos espíritos: uma representação imaginária da política, uma ideologia da política². (MAQUIAVEL apud ALTHUSSER, 1995, p. 47, grifo do autor)

Ou seja, Maquiavel é, em tudo, estranho a um pensamento que concebe a política baseada em premissas dadas, antes, revela suas causas internas ao examinar a prática política efetiva.

Por isso, mais à frente, como efeito dessa fórmula, Althusser (1995, p. 76-77) afirma que Maquiavel

é incompreensível para um pensamento filosófico clássico pela mesma razão que o torna surpreendente. Ele é surpreendente porque nos coloca, tanto quanto pode um texto, prática e politicamente, em causa e no jogo. Ele nos interpela a partir de um lugar que nos chama a ocupar como “sujeitos” (agentes) possíveis de uma prática política possível,

o que se realiza através do que Althusser denominou um novo *dispositivo teórico*, que consiste numa teoria geral da história, uma teoria da violência e uma teoria da aparência, que poderia ser chamada de ideologia, não fosse

¹ Nesta seção, a fim de garantir o máximo de fidelidade à interpretação de Althusser, seguirei suas citações de Maquiavel, embora sempre que possível, substituídas pelas edições brasileiras indicadas nas referências bibliográficas. Assim, indico no corpo do texto a obra de Althusser onde se encontra a citação de Maquiavel e, esta, em nota de rodapé no formato: título da obra, capítulo e página; além disso, sempre que fizer algum acréscimo à citação, indicarei o que foi acrescentado. Neste caso, *O príncipe*, XV, 99. A citação de Althusser se limita à primeira frase. Esta opção tem o inconveniente de sobrecarregar o texto com notas, mas a vantagem de orientar o leitor de acordo com a edição brasileira de Maquiavel.

² Tradução minha de todas as obras citadas em francês.

o fato de este termo ter surgido mais tarde, na virada do século XVIII para o XIX (Eagleton, 1997).

A novidade de Maquiavel é anunciada por ele mesmo como a busca de “novos métodos e sistemas”, por isso ele afirma na introdução dos *Comentários*, que tomou “[...] a decisão de seguir uma senda não trilhada [...]”, que consiste em “[...] uma comparação entre os fatos antigos e contemporâneos, de modo a facilitar-lhes a compreensão”³ (MAQUIAVEL apud ALTHUSSER, 1995, p. 77).

Como Maquiavel produz esta nova teoria da história? – pergunta Althusser – Por um método novo: *experimental*. Maquiavel diz n’*O Príncipe* que se ele pode escrever seu livro, é que ele é instruído por “[...] uma longa experiência das coisas modernas e uma contínua lição das coisas antigas [...]”. Esta experimentação se realiza por *comparação* do que Maquiavel chama “os eventos e as conjunturas” dos antigos e dos modernos. Por esta comparação ele chega a um “conhecimento verdadeiro da história. (ALTHUSSER, 1995, p. 77/78)

Assim, o método experimental de Maquiavel se vincula à sua teoria geral da história, exposta em três teses por Althusser:

Primeira tese. O curso das coisas e da natureza e das coisas humanas é imutável: “[...] o céu, o sol, os elementos e os homens não mudaram de ordem, não são diferentes do que eram outrora”⁴. E, no capítulo 39 dos *Comentários*, Maquiavel escreve: “Quem estudar a história contemporânea e da antiguidade verá que os mesmos desejos e as mesmas paixões reinaram e reinam ainda em todos os governos, em todos os povos”⁵ (MAQUIAVEL apud ALTHUSSER, 1995, p. 78). O mundo não muda. Na introdução do Livro II dos *Comentários*, Maquiavel é preciso (MAQUIAVEL apud ALTHUSSER, 1995, p.78): “Refletindo sobre a maneira como as coisas acontecem, penso que o mundo não modificou substancialmente: que sempre guardou igual parte de bem e de mal”⁶ (MAQUIAVEL apud ALTHUSSER, 1995, p.78-9).

³ *Comentários*, Introdução, p. 17.

⁴ *Comentários*, Introdução, aqui citado de acordo com Althusser devido à diferença textual entre as traduções francesa e brasileira.

⁵ *Comentários*, 39, p. 129. Suprimida a última frase, constante da citação de Althusser.

⁶ *Ibidem*, p. 190.

Segunda tese. Contradiz formalmente a primeira. “Todavia, como não há nada que seja permanente entre os mortais, e nada é estável, é natural que as coisas melhorem ou piorem. A necessidade, por sua vez, muitas vezes nos obriga a empreendimentos que a razão nos faria rejeitar”⁷ (MAQUIAVEL apud ALTHUSSER, 1995, p. 78).

Portanto, tudo está em um movimento perpétuo, instável, submetido a uma necessidade imprevisível. Esta necessidade é representada pela personagem mítica e conceitual da Fortuna. A fama da Fortuna, a quem os romanos construíram um templo, escreve Maquiavel, “[...] é muito aceita em nossa época, pela grande variação das coisas, o que se percebe diariamente, fora de toda conjectura humana”⁸. Em inúmeras passagens d’*O Príncipe* e dos *Discorsi*, a Fortuna é descrita como sujeita a mudanças imprevisíveis, “pronta a mudar segundo os ventos e as variações das coisas”⁹. Sua lei é a mudança. Esta lei resume a lei do tempo histórico, portanto, da história: “os tempos mudam”, as conjunturas mudam, os homens mudam, “todas as coisas da terra”, portanto, estão “em um movimento perpétuo”. (ALTHUSSER, 1995, p. 80, grifo do autor)

A contradição entre essas duas primeiras teses é parcialmente resolvida na terceira, segundo a qual, “Se se confronta, retendo seu sentido de proposição positiva sobre a história (não seu sentido de tese filosófica) as duas primeiras teses são contraditórias: ao curso imutável das coisas, à sua imobilidade, se opõe seu movimento perpétuo. Esta contradição exige uma solução e Maquiavel a oferece na síntese entre o curso imutável das coisas e seu movimento perpétuo: uma teoria *cíclica* da história” (ALTHUSSER, 1995, p. 80, p. 80) que, paradoxalmente, tem um ponto de fuga.

No começo da sociedade “Foi por acaso que surgiu essa variedade de governos”. Os homens estavam dispersos e pouco numeroso, como os animais. “Com o crescimento da população, os homens se reuniram e, para melhor se defender, começaram a definir os mais robustos e mais corajosos, que passaram a respeitar como chefes”¹⁰ (MAQUIAVEL apud ALTHUSSER, 1995 p. 80). Foi a época da reunião em sociedade e, por

⁷ *Ibidem*, 6, p. 40. Para dar fluidez ao texto, suprimi parte da citação de Althusser.

⁸ *O príncipe*, XXV, p. 143.

⁹ O texto de Althusser não indica a fonte dessa citação, nem foi possível identificá-la devido às diferenças textuais entre as traduções francesa e brasileira da obra de Maquiavel.

¹⁰ *Comentários*, I, p. 24.

consequente, da formação dos governos como resposta a uma necessidade, não um ato de vontade da razão.

Com isso, Maquiavel postula o início da sociedade não num contrato, mas nas condições naturais vividas pelos homens, assim como nelas identifica a origem do primeiro governo (a monarquia) cujas características levam à sua degeneração (a tirania), da qual se passa a outro tipo de governo (a aristocracia) que degenera em oligarquia, dando lugar à democracia que degenera em licenciosidade.

Este é o círculo seguido por todos os Estados que já existiram, e pelos que existem. Mas raramente se retorna ao ponto exato de partida, pois nenhuma república tem resistência suficiente para sofrer várias vezes as mesmas vicissitudes. Acontece muitas vezes que, no meio destes distúrbios, uma república, privada de conselhos e de força, é tomada por algum Estado vizinho, governado com mais sabedoria. Se isto não ocorrer, um império percorrerá por muito tempo o círculo das mesmas revoluções¹¹. (MAQUIAVEL apud ALTHUSSER, 1995, p. 82-3)

Contra a conclusão de um círculo fechado que esta formulação sugere, se tomada isoladamente, Althusser destaca o uso metodológico que Maquiavel faz dela com a pergunta: “Com efeito, o que é o ciclo da história senão o movimento imóvel, o imutável movimento da repetição das mesmas mudanças?”, assinalando: “Parece que tudo foi dito. Tudo, exceto a *modalidade* desta teoria no texto de Maquiavel; tudo, exceto o uso que Maquiavel faz desta teoria geral cíclica e o funcionamento teórico que ele lhe atribui” (MAQUIAVEL apud ALTHUSSER, 1995, p. 83).

O uso metodológico, por comparação (experimental), segundo Althusser, da tipologia e do ciclo dos regimes é também uma tomada de posição, pois na medida em que umas não podiam durar e, outras, continuavam um princípio de corrupção, Maquiavel observa positivamente que todos os legisladores conhecidos por sua sabedoria “Escolheram sempre um sistema de governo de que participavam todas, por julgá-lo mais sólido e estável: se o príncipe, os aristocratas e o povo governam em conjunto

¹¹ *Comentários*, I, 2, p. 25.

o Estado, podem com facilidade controlar-se mutuamente”¹² (MAQUIA-VEL apud ALTHUSSER, 1995, p. 84).

Desse modo, Althusser faz ver que a teoria cíclica da história opera na análise de Maquiavel não como uma categoria lógico-formal, o conceito de um tempo histórico cíclico e imutável, mas como recurso heurístico que lhe permite tratar os problemas comuns da vida em sociedade observados nos casos estudados, ainda que em combinações particulares, e que o cíclico se refere à repetição de tais problemas, não a uma lei histórica.

Porque não é uma necessidade histórica, tais problemas podem receber diferentes tratamentos, pois,

Se se confronta todas essas afirmações assaz surpreendentes, em seu contexto, descobre-se que não interessa a Maquiavel os governos enquanto governos puros e simples, portanto simples *formas* que dão lugar a um tratamento tipológico, mas os governos enquanto governos de *Estado*, que lhe interessa as formas de governo na medida, e só nesta medida, em que elas resolvem um problema que tem relação com o *Estado*, isto é, com uma *outra realidade* que não os simples governos. (MAQUIAVEL apud ALTHUSSER, 1995, p. 85)

Esta outra realidade aparece claramente na tomada de posição de Maquiavel no que diz respeito à relação do Estado com as classes, o problema propriamente político, presente nos exemplos que ele examina de revolta popular contra os grandes. Por isso, diz Althusser (1995, p.108-109),

[...] não há dúvida de que Maquiavel considera as leis, em sua relação com as lutas de classes, sob um duplo aspecto: em seu *resultado*, elas estabilizam a relação de força entre as classes e servem, então, como ele diz, de “barreira”, dando origem à “liberdade”. Porém, como causa, elas colocam em primeiro plano o povo, cujas “agitações” chegam à conquista da lei. Não há dúvida de que, em sua teoria da luta de classes como origem das leis que a limitam, Maquiavel se coloca do ponto de vista do povo.

Não é ocioso destacar que, para Althusser, o ponto de vista do povo aqui é aquele constituído pela luta contra o feudalismo, o que permi-

¹² *Id.*

te tomar as reflexões de Maquiavel para o exame de outro tempo histórico no interior do quadro da luta de classes.

Todavia, a lei (o direito) enquanto forma ideológica, isolada, não dá forma ao Estado, pois “[...] sabemos que as leis estão ligadas à existência das classes em luta, que elas consagram, antes de tudo, o reconhecimento do povo. Então, é apenas através da permanência pelas leis que o príncipe pode ‘fincar raiz’ em seu povo” (ALTHUSSER, 1995, p. 115), tomando-se em consideração que “[...] como não é possível obter boas leis onde não há armas boas, e onde existem boas armas é conveniente que existam boas leis [...]” (MAQUIAVEL, 2000, p. 85).

Assim, seguindo as recomendações ao príncipe, esquadrinhando o método e dando uma ordem teórica ao que aparece em Maquiavel segundo a ordem de exame da prática política em situações históricas determinadas, Althusser (1995, p. 135) conclui:

Este Estado, do qual Maquiavel diz que é uma “*máquina*”, à primeira vista se decompõe em três elementos: em uma extremidade o aparelho da força via o *exército*, na outra extremidade o aparelho do *consentimento*, representado pela religião e todo o sistema de ideias que o povo tem do príncipe; entre os dois, o aparelho *político-jurídico* representado pelo “*sistema de leis*”, resultado provisório e quadro institucional da luta entre as classes sociais. (Grifos do autor)

“Exagero as definições maquiavelianas para inscrevê-las numa terminologia que, evidentemente, antecipa a teoria marxista” (ALTHUSSER, 1995, p. 135). Antecipação nada arbitrária, assinale-se. Entre as várias afinidades entre a obra maquiaveliana e a marxiana, indicadas por Althusser, vem a calhar neste ponto a natureza de manifesto da obra *O príncipe*.

Dito de outro modo, para que o Manifesto seja verdadeiramente político, realista-materialista, é preciso que a teoria que ele enuncia seja não somente enunciada pelo Manifesto, mas situada por ele no espaço social onde ele intervém e pensa. Pode-se demonstrar o mesmo do *Manifesto (do Partido) comunista*: após fazer a teoria da sociedade existente, ele situa a teoria dos comunistas em parte nesta sociedade, na região de outras teorias socialmente ativas. Por que essa duplicação e esse envolvimento? Para situar na conjuntura histórica analisada, no espaço das relações de força analisadas, o lugar ideológico que ocupa essa teoria. Trata-se de uma dupla vontade: a vontade de marcar o gênero de efi-

cácia que se pode esperar da teoria, que se submete assim às condições de existência da teoria no sistema social, e a vontade de qualificar o sentido da teoria pela posição que ela ocupa nos conflitos de classe. (ALTHUSSER, 1998, p. 321-2, grifos do autor)

Por ser a conjuntura uma configuração específica do conflito de classes, conflito que se manifesta (de modo dramático nas conjunturas revolucionárias) no conjunto das instituições estatais (os aparelhos de força, de consentimento e político-jurídico), também é aí que se encontra a síntese da teoria da história, da violência e da aparência, pois Maquiavel não pensa a política como ela é pensada pela tradição, que toma o Estado como fato consumado. Por isso,

Toda teoria política se desenrola em conceitos específicos: estado de natureza, contrato social, contrato de associação, contrato de submissão, estado civil, soberania política etc.. Esses conceitos e a problemática a eles associadas (natureza do vínculo social, origem das sociedades, fim e destinação do poder político) são então constitutivos de toda teoria política propriamente dita. [...] toda reflexão que não se situe em seu nível não está no nível da teoria. Esse critério é a condenação teórica de Maquiavel: como ele não tem os conceitos que constituem e definem o objeto político, ele não tem esse objeto e fica fora dele. (ALTHUSSER, 2007, p. 207/8)

Ao contrário, diz Althusser (1998, p. 317):

[...] ele é o *teórico das condições políticas da constituição do Estado nacional*, o teórico da fundação de um Estado novo sob um príncipe novo, o teórico da permanência deste Estado, o teórico do fortalecimento e da expansão deste Estado. É uma posição completamente original, já que não pensa o *fato consumado das monarquias absolutas*, nem sua engrenagem, mas o fato por realizar, o que Gramsci chama “o dever ser” de um Estado nacional por fundar, em condições extraordinárias, já que *são as condições da ausência de toda forma política adequada para produzir esse resultado*. (Grifos do autor)

É este projeto político de constituição do Estado nacional que sustenta em Maquiavel a [...] convicção de que a força militar é indispen-

sável para realizar o grande projeto. Um príncipe sem exército não passa de profeta desarmado¹³.

Convicção de que essa força deve ser nacional e popular. De que a força que deve possibilitar a realização do projeto da nação deve ser independente do exterior: deve ser *homogênea na obra que deve realizar*. De que o exército deve ser o próprio povo em armas. De que o exército deve ser a antecipação dos seus efeitos. Ou seja, o exército não deve ser apenas uma força técnica, a serviço de uma política, mas deve ser, ele mesmo, *uma força política* e, de alguma maneira, a antecipação refletida dos fins que possibilitará atingir. (ALTHUSSER, 2007, p. 230, grifos do autor)

Esta convicção leva ao que Althusser denominou “teoria da violência e dos meios”: “toda a t[eor]ia de Maquiavel se resume nesta frase: ‘Só devem ser reprovadas as ações cuja violência tem por objetivo destruir, em vez de reparar’”¹⁴ (MAQUIAVEL apud ALTHUSSER, 2007, p. 232).

“Portanto, existe uma lei interna à violência, que comanda ou veda seu uso. Só é aceita a violência positiva, construtiva, e não a violência destrutiva, negativa” (ALTHUSSER, 2007, p. 233). Pode-se complementar essa observação de Althusser com uma outra: a violência que arranca o povo da condição de opressão e o eleva à de ator político.

Está implícito neste emprego construtivo da violência a “teoria da aparência”,

em outras palavras, a ação do príncipe, baseada na relação entre seus fins e seus meios, é exercida num contexto de opinião dos homens que ele governa. Essa opinião é dominada pela ideia de bondade moral, das qualidades ético-religiosas. [...] não chocar a aparência dos homens. Os homens vivem espontaneamente na aparência das virtudes morais religiosas. Não chocar-se contra elas. (ALTHUSSER, 2007, p. 236-7)

Ou, nas palavras do próprio Maquiavel (2000, p. 103):

O príncipe deve, no entanto, ter muito cuidado em não deixar escapar da boca expressões que não revelem as cinco qualidades acima mencionadas, devendo aparentar, à vista e ao ouvido, ser todo piedade, fé,

¹³ Neste ponto, Althusser remete à alusão de Maquiavel, no capítulo VI d’*O príncipe*, a Savonarola, padre dominicano que pregava uma reforma moral em Florença no final do século XV.

¹⁴ *Comentários*, IX, p. 49.

integridade, humanidade, religião. Não há qualidade de que mais se careça do que esta última.

Esta recomendação ao príncipe tem por referência uma ideia de natureza humana nada lisonjeira, que inclui tanto apego às aparências quanto ao egoísmo, segundo a qual “[...] os homens só fazem o bem quando é necessário; quando cada um tem a liberdade de agir com abandono e licença, a confusão e a desordem não tardam a se manifestar por toda parte” (MAQUIAVEL, 1994, p. 29). Daí a importância do ideológico, ou seja, da combinação da ideologia religiosa e da jurídica (a lei) em Maquiavel: a primeira serve para moldar um caráter operoso e, a segunda, para criar aquela necessidade que leva os homens a fazer o bem. “No entanto, quando se considera essa antropologia, que se apresenta espontaneamente como fundamento das análises políticas de Maquiavel, percebe-se [...] que entre os conceitos por ela propostos, de um lado, e as análises que ela pretende fundamentar, por outro, não existe *elo*; não existe *dedução* ou *gênese*”, (ALTHUSSER, 2007, p. 254, grifos do autor). Ou seja, Maquiavel não deduz as instituições políticas da natureza humana, como a tradição anterior e posterior a ele, antes, as deduz da própria prática política.

Neste ponto surge algo crucial, que é a defasagem entre a realidade das coisas e a aparência das virtudes morais e religiosas, problema comum à política, isto é, à realidade das coisas, que se concilia na figura do Príncipe, em sentido literal para Maquiavel, ou no partido como moderno príncipe, para Gramsci. É esta defasagem ou, mais precisamente, o desconhecimento ou a desconsideração dela, que está na base do deslocamento do debate sobre a relação entre violência e política, o que examino na seção seguinte.

DESLOCAMENTO DO DEBATE SOBRE VIOLÊNCIA E POLÍTICA

O objetivo desta segunda e última seção é fazer alguns poucos apontamentos teóricos, baseados em autores contemporâneos, sobre o deslocamento anunciado no subtítulo; pois tornou-se amplamente aceito tanto no debate propriamente político, como no teórico a ideia de que “Donde comienza la violencia termina la política” (MIREs, 2001, p.90), apesar da abundância de elementos demonstrativos de uma gama bastan-

te variada de tipos de relação entre instituições políticas e força, entre os quais, cite-se: instrumental e defesa.

Sem muito rigor cronológico, pode-se dizer que até a primeira metade do século XX a relação entre violência e política era pensada em chave maquiaveliana, ou seja, havia um relativo consenso de que ambas eram constitutivas de um mesmo processo histórico-social. Talvez a formulação mais emblemática desse consenso se encontre em Weber, um autor que, como se sabe, apesar de crítico de todo revolucionarismo, concordava com um líder revolucionário que “‘Todo Estado se fundamenta na força’, disse Trotski em Brest-Litovsk. Isto é realmente certo. [...] É claro que a força não é, certamente, o meio normal, nem o único, do Estado – ninguém o afirma – mas um meio específico do Estado” (WEBER, 1982, p. 98).

Seja pelo contexto de revolução e de fim da Primeira Guerra Mundial, da qual a Alemanha sai derrotada e que, necessariamente, coloca em pauta a questão de um projeto de futuro para o país, seja por seu envolvimento prático com a política, Weber (1982) não foge à problemática da combinação entre a ideologia e a realidade das coisas, como se pode deduzir das suas considerações sobre ética e política.

A política é feita, sem dúvida, com a cabeça, mas certamente não é feita apenas com a cabeça. [...] um homem *maduro* [...] tem consciência de uma responsabilidade pelas consequências de sua conduta e realmente sente essa responsabilidade no coração e na alma. Age então, segundo uma ética de responsabilidade e num determinado momento chega ao ponto em que diz “Eis-me aqui; não posso fazer de outro modo”. [...] Na medida em que isto é válido, uma ética dos fins últimos e uma ética da responsabilidade não são contrastes absolutos, mas antes suplementos, que só em uníssono constituem um homem genuíno – um homem que *pode* ter a “vocação para a política”¹⁵. (WEBER, 1982, p. 151, grifo do autor)

As sentenças “A política é feita, sem dúvida, com a cabeça, mas certamente não é feita apenas com a cabeça” e “Eis-me aqui; não posso fazer de outro modo” e a suplementação entre as duas éticas são indicativos de como Weber procura enfrentar a problemática da combinação e da de-

¹⁵ Essa formulação de Weber merece duas observações: 1) talvez se encontre neste texto, mais do que em qualquer outro do autor, ecos de Maquiavel; e 2) assim como se criou uma vulgata marxista, também se criou uma weberiana segundo a qual essas duas éticas se opõem no seu pensamento, o que é insustentável.

fasagem entre a ideologia e a realidade das coisas, ainda que em seu método essa realidade apareça subsumida nas consequências da ação, nunca como premissa da ação.

Utilizando-se da noção de tradutibilidade de Gramsci (1999, p. 185-190) com certa liberdade, pode-se dizer que Weber realiza uma dupla tradução desta problemática: 1) do método histórico-realista de Maquiavel para seu método idealista neokantiano e 2) da formulação da problemática na estrutura feudal, na qual a dominação, se não é transparente, é evidente, para a estrutura capitalista, na qual a dominação assume a forma ideológica de uma ética individualista universal e, por isso, se torna mais opaca.

Todavia, do ponto de vista da crítica marxista, o método weberiano pode ser chamado abstrato-heterogêneo, na medida em que toma a história como fluxo inesgotável de eventos singulares, ou contínuo heterogêneo; eventos cuja apreensão, tanto pelo indivíduo (na ação) como pelo investigador (na investigação), é orientada pelo interesse cognitivo de atribuição de sentido, por “[...] sermos homens de cultura, dotados da capacidade e da vontade de assumirmos uma posição consciente em face do mundo e de lhe conferirmos um sentido” (WEBER, 1993, p. 131). “Assim, todo o conhecimento da realidade infinita, realizado pelo espírito humano finito, baseia na premissa tácita de que apenas um fragmento limitado dessa realidade poderá constituir de cada vez o objeto da compreensão científica e de que só ele será ‘essencial’ no sentido de ‘digno de ser conhecido’” (WEBER, 1993, p 124).

A própria ideia de história que ele adota já indica o porquê do termo heterogêneo, que opera como um condicionamento externo da ação, o abstrato, por sua vez, se refere ao fato de que o indivíduo (tanto o que age como o que investiga) ser tomado como um dado a priori que dispensa explicação, operação que permite projetar em toda época histórica passada as mesmas categorias explicativas para o capitalismo moderno. Em resumo, o objeto das ciências sociais é um indivíduo isolado, porque encontra outros apenas na mesma circunstância, que articula os elementos do mundo exterior conforme seu interesse cognitivo no contexto de uma ação racional com relação a fins.

Nesse mesmo diapasão abstracionista, Hannah Arendt distingue labor, trabalho¹⁶ (ARENDT, 2002, p. 90-120) e ação como diferentes atividades da condição humana, definindo este terceiro conceito como a “única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria [...]” (ARENDT, 2002, p. 15) que ocorre na esfera pública, espaço de afirmação das singularidades, onde “[...] tudo que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é ouvido e visto pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade” (ARENDT, 2002, p. 59).

Com essa distinção, a autora prepara o terreno para conceber a ação apenas no plano discursivo, o que lhe permite transpor a problemática da representação ideológica da reprodução social da antiguidade para as condições da modernidade capitalista sem tomar em consideração as diferenças estruturais, ainda que a estas se refira para realizar tal transposição. Recorrendo mais uma vez à noção de tradutibilidade de Gramsci, Arendt faz uma má tradução na medida em que toma a distinção linguística que os antigos faziam entre labor e trabalho para pensar a modernidade capitalista, sem considerar, entretanto, que tal distinção constituía a representação ideológica de uma relação de classes que não mais existem porque também desapareceram aquelas relações sociais de produção (estrutura); enfim, tal distinção não se aplica à modernidade capitalista porque esta consiste em uma forma social erigida sobre novas relações sociais de produção (nova estrutura, portanto) e, por conseguinte, as classes sociais e suas representações ideológicas (vocabulário, sintaxe, valores, perspectiva, estrutura de pensamento) da reprodução social são outras.

Contudo, essa má tradução permite a autora formular um conceito de poder apoiado no de ação.

Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. Cuando decimos que alguien está “en el poder” nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado (*potestas in populo*, sin un pueblo o

¹⁶ Surpreende ao leitor familiarizado com a obra de Marx os erros conceituais contidos na exposição dos seus conceitos por Arendt.

un grupo no hay poder), desaparece, “su poder” también desaparece. (ARENDT, 2008, p. 60, grifos do autor)

Sem dúvida uma definição sedutora, na medida em que identifica o poder à capacidade subjetiva que cada um pode identificar em si mesmo e o estende à ação concertada, portanto, entre indivíduos livres e iguais. Entretanto, justamente o que é sedutor também é problemático nesta definição. Limito-me a indicar dois problemas: 1) por ser uma ação concertada, aplica-se a quase tudo, ou seja, se eliminarmos o adjetivo “concertada”, o que sobra é o conceito de ação, portanto não temos aí um conceito, mas a adjetivação de um outro; 2) mais importante ainda, ao estender esta definição ao Estado, Arendt simplesmente reproduz a ideia contratualista de que o Estado civil resulta de um pacto entre indivíduos livres e iguais. Todo o problema dessa ideia para uma ciência política empírica que toma em consideração a história, é que nenhum Estado realmente existente surgiu de um pacto entre indivíduos livres e iguais, antes, ao contrário, a revolução política burguesa, ao destruir o Estado pré-capitalista que consagra a desigualdade jurídica, erigiu um Estado de novo tipo assentado no princípio da igualdade jurídica e, este Estado, sim, tornou os indivíduos livres e iguais juridicamente pela imposição do projeto burguês às classes dominantes pré-capitalistas, além de transformar as classes dominadas pré-capitalistas em classes dominadas pelo capital. Não é ocioso aduzir que ainda hoje o Estado não concluiu essa tarefa no Brasil.

De qualquer modo, a violência não desaparece da reflexão da autora, mas sua definição ideológica (por que restrita ao plano discursivo) de poder associada à redução da violência a instrumento deste poder desloca a violência do campo político e prepara a nova localização da violência no campo jurídico, o que é percebido por Habermas (2003, p. 187), quando afirma que

Para Hannah Arendt, o fenômeno básico do poder não é, como para Max Weber, a chance de impor, no âmbito de uma relação social, a sua própria vontade contra vontades opostas, e sim, o potencial de uma *vontade comum* formada numa comunicação não coagida. [...] Para Hannah Arendt, o poder político não é um potencial para a imposição de interesses próprios ou a realização de fins coletivos, nem um poder administrativo capaz de tomar decisões obrigatórias coletivamente; ele

é, ao invés disso, uma força *autorizadora* que se manifesta na criação do direito legítimo e na fundação de instituições. (Grifos do autor)

De acordo com a interpretação de Maquiavel por Althusser, exposta na primeira seção, e o que expus até aqui, nesta seção, é possível afirmar que a crítica de Arendt e Habermas a Weber representa, também, uma ruptura com a tradição maquiaveliana no que se refere à relação entre violência e política. Todavia, é preciso explicar essa ruptura em termos distintos daqueles de Arendt e Habermas. Como a teoria não é elaborada num espaço vazio a ser preenchido por ela, ao contrário, ela visa à solução de um problema propriamente político, o da relação entre as classes numa determinada conjuntura, o que coloca Weber na tradição maquiaveliana, e retira dela Arendt e Habermas, é justamente a conjuntura ou, mais precisamente, as exigências das diferentes conjunturas que procuram responder com suas teorias.

Como assinalado no início desta seção, a conjuntura em que Weber escreve opõe dois projetos políticos (o socialista e o liberal), o que implica diferentes tipos de Estado e, por conseguinte, a imposição pela força ou a capitulação de um deles, uma vez que um acordo político entre os dois partidos representantes desses projetos só é possível até o ponto em que os projetos não sejam descaracterizados. Em defesa do projeto liberal, “[...] Weber empenhou-se de forma coerente durante os últimos anos da Primeira Guerra e depois, sobretudo durante a Revolução de 1918/1919, pela manutenção do sistema capitalista. Já em 1916 ele defendeu enfaticamente o empresariado diante da crescente crítica ao capitalismo” (MOMMSEN, 1997, p. 171). “Certa vez – diz Mommsen – Weber chamou a si mesmo de ‘membro das classes burguesas, [...] educado dentro de suas concepções e de seus ideais’ (WEBER, 1971, p. 20 apud MOMSEN, 1997)¹⁷. “Em 1907, por ocasião de uma discussão sobre a social-democracia alemã, conclamou Robert Michels de forma explícita a encará-lo simplesmente como um ‘burguês com consciência de classe’ [...]”¹⁸ (WEBER, 1907 apud MOMSEN, 1997, p. 147).

¹⁷ Weber, Max. *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen, 1971, p. 20. Nota do autor citado.

¹⁸ Carta de Weber a Michels, datada de 06/11/1907, citada por Mommsen.

Arendt e Habermas, embora em períodos distintos, buscam responder às exigências de uma conjuntura em que projetos alternativos não se enfrentam, mas o Estado de bem-estar necessita de novas formas de legitimação e, até certo ponto, é surpreendente que eles atualizem o ideário liberal contra o Estado de bem-estar, porém em nova chave, uma teoria democrática assentada na teoria do discurso, mais desenvolvida em Habermas, para quem,

A dominação política apoia-se num potencial de ameaça, garantido pelos meios coercitivos da caserna: simultaneamente, porém, ela pode ser *autorizada* através de um direito legítimo. Na validade jurídica e na obrigatoriedade coletiva das decisões políticas, há dois momentos que se ligam, ou seja, a coerção e a pretensão à validade deontológica, havendo, porém, uma inversão dos lados. Enquanto o direito, independentemente de sua positividade, revela naturalmente uma pretensão natural à validade deontológica, o poder, independentemente de sua autorização, está à disposição de uma vontade política como meio para a obtenção de objetivos coletivos. (HABERMAS, 2003, p. 174)

A rigor, os dois momentos a que se refere Habermas (coerção e validade deontológica) são comuns a todo sistema jurídico, portanto, a todo Estado, na medida em que este consiste numa combinação¹⁹ específica de força e ideologia erigida sobre relações sociais de produção determinadas. O que afasta Habermas de Maquiavel é o método histórico-realista (vale dizer, materialista), do segundo, que não lhe permite evadir-se da consideração do fato empírico de “[...] que quanto mais um indivíduo possui, mais aumenta o seu poder; é mais fácil para ele provocar alterações da ordem” (MAQUIAVEL, 1994, p. 35), o que o leva a conceber um modelo institucional em que os poderes de classe operam como contrapesos reciprocamente na formação de um consenso político expresso no Estado nacional italiano. Habermas, por sua vez, descarta completamente o nexos entre poder econômico e poder político na formação do consenso (ele prefere vontade coletiva), para ele “O que associa os parceiros do direito é, em última instância, o laço linguístico que mantém a coesão de qualquer comunidade comunicacional” (HABERMAS, 2003, v. II, p. 31). Ou seja,

¹⁹ Certamente o Estado capitalista ultrapassa essa combinação, mas a especificidade dela é característica de qualquer Estado.

Habermas faz abstração de toda diferença material que conta para a conquista, manutenção e exercício do poder.

Uma formulação abstrata como essa não pode incidir sobre relações sociais constituídas por lugares de dominação/subordinação – se se quiser adotar uma terminologia habermasiana, distribuição desigual de poderes político e econômico – senão como ideologia legitimadora dessas mesmas relações na medida em que exclui da teoria política, portanto, do debate público, relegando-as para o âmbito do privado. Com isso, desloca-se a aplicação da força, no plano ideológico, do campo do combate ao projeto alternativo para o do combate àqueles que, supostamente, por ódio à sociedade (MIREs, 2001), não teriam desenvolvido a capacidade comunicativa do entendimento.

Entretanto, salta aos olhos do observador menos ingênuo a contradição da convivência entre este conceito ideológico de poder comunicativo com a escalada do uso da força, tanto internamente a cada país como na política externa. Neste ponto, vem a calhar a observação de Althusser sobre a relação entre força e ideologia em Maquiavel, segundo a qual

Ser um príncipe novo é, ao mesmo tempo, forjar (o exército) esses instrumentos do poder de Estado, ou deles se servir (a religião) e saber operá-los para realizar uma política popular. É porque esses três instrumentos integram o Estado, em particular porque a força nele não opera só, mas combinada com as leis e o consentimento do povo, que o Estado é, em tudo, o contrário de uma tirania e, portanto, pode ser um Estado popular. É isto que bem tinha visto Gramsci, que encontrava na combinação força/consentimento as noções que o levavam à definição marxista de Estado: “uma hegemonia (consentimento) recoberto de coerção (força)”. (ALTHUSSER, 1995, p. 135-136)

Essa combinação entre força e ideologia consiste na formulação de valores com o potencial da mais ampla adesão, articulados às condições (vale dizer, relações sociais de produção) de reprodução social através de conceitos ideológicos e institucionalização das relações sociais recobertas por tais conceitos, articulação na qual a ideologia jurídica e a religiosa jogam peso decisivo, e formas jurídicas procedimentais (institucionais) de aplicação da força. Tudo isso conjugado legitima o projeto político representado pelo Estado. Por isso, o exame dessa combinação pode lançar luz

sobre a contradição mencionada no parágrafo anterior, pois se a força opera combinada com a ideologia, onde a primeira avança é porque a segunda já não tem a eficácia alcançada, quando da consolidação do novo Estado, na produção do consenso. Por outras palavras, as instituições de produção do consenso já não conseguem conter no leito da reprodução social normal os descontentamentos que necessariamente emergem neste processo, abrindo espaço para a ampliação da atuação das instituições repressivas para garantir aquela reprodução contra o crescimento das forças opostas.

Para finalizar, retomo duas questões colocadas no início. Primeira, a força e a ideologia acompanham toda a reflexão de Maquiavel porque ele não elabora a teoria de um Estado existente, objeto que permite tomar os elementos constitutivos deste Estado como um dado. Ao contrário,

Seu propósito é completamente diferente; consiste, como bem compreendeu De Sanctis e, em seguida Gramsci, não em fazer a teoria do Estado nacional existente na França ou na Espanha sob a forma de monarquia absoluta, mas de *colocar a questão política das condições da fundação de um Estado nacional em seu país sem unidade, a Itália, sujeita a divisões internas e invasões*”. (Althusser, 1998, p. 315. Itálicos no original)

Eis, portanto, a pergunta que Maquiavel fez e que a ciência política não faz: quais as condições de possibilidade de fundar um novo Estado?

A segunda questão está relacionada com esta pergunta. Por outras palavras, Maquiavel não é o teórico de como funciona o Estado, problemática que permite abstrair o momento da força, mas da fundação do Estado, problemática que obriga considerar o momento da força. Por isso Althusser diz que ele é o teórico do começo e “O começo está, se se pode dizer, enraizado na essência de uma coisa, já que é o começo *desta* coisa, ele afeta todas as suas determinações, não passa com o instante, mas *dura* com a própria coisa” (ALTHUSSER, 1995, p. 46, grifo do autor). Enfim, resulta desta consideração sobre o começo que a força não desaparece com a fundação do Estado, permanece em operação no seu funcionamento de Estado consolidado com base no mesmo princípio de combinação entre força e ideologia que lhe deu origem, acima mencionado, porém não mais contra as classes que se opunham à sua fundação, classes que deixaram de existir ou perderam a capacidade de iniciativa política, mas contra as que querem fundar um novo

Estado. Este Estado, por que é novo, não no sentido banal novidadeiro, mas por que assentado na visão de mundo das classes até então dominadas, amplia o horizonte histórico de realização da liberdade, ou seja, sustenta a moralidade possível nas condições históricas dadas.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. Machiavel et nous. In: _____. *Écrits philosophiques et politiques*. Tome II. Paris: Éditions STOCK/IMEC, 1995. p. 39-171.
- _____. Solitude de Machiavel. In: SINTOMER, I. (Ed.) *Solitude de Machiavel et autres textes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. p. 311-324.
- _____. *Política e história: de Maquiavel a Marx*. Texto estabelecido, anotado e comentado por François Matheron. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- _____. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- EAGLETON, T. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Editora da Unesp; Boitempo, 1997.
- GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. V. 1.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.
- _____. *O príncipe*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- MIRES, F. *Civilidad: teoría política de la postmodernidad*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- MOMMEN, W. Capitalismo e socialismo: o confronto com Karl Marx. In: GERTZ, René E. (Org.). *Max Weber e Karl Marx*. São Paulo: Hucitec, 1997. p. 146-180.
- WEBER, Max. *Gesammelte politische Schriften*. 3. ed. Tübingen: JCB Morh, 1971.
- WEBER, M. Política como vocação. In: GERTH, H. H.; MILLS, C. W. (Org.). *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982. p. 91-153.
- _____. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 1993.

SOBRE OS AUTORES

BRUNO SILVA DE SOUZA é mestre em História pela UFRRJ e doutorando em História pela UFRJ.

FABIO FROSINI é doutor em Filosofia e pesquisador de História da Filosofia na Universidad de Urbino (Itália).

FLÁVIA ROBERTA BENEVENUTO DE SOUZA é doutora em Filosofia pela UFMG, com estágio de doutoramento pela École de Hautes Études en Sciences Sociales e pós-doutorado em Filosofia pela USP e professora da UFAL.

GERALDO MAGELLA NERES é doutor em Ciências Sociais pela Unesp-Marília e professor da Unioeste.

JAIR PINHEIRO é doutor em Ciências Sociais pela PUC-SP e professor de Ciência Política da Unesp-Marília.

JOSÉ LUIZ AMES é doutor em Filosofia pela Unicamp e professor associado de Filosofia na Unioeste.

LUCIANA ALIAGA é doutora em Ciência Política pela Unicamp e professora da UEL.

MARCOS DEL ROIO é doutor em Ciência Política pela USP e professor titular de Ciência Política na Unesp-Marília.

NEWTON BIGNOTTO é doutor em Filosofia pela Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, pós-doutor pela Université Paris Diderot, pela Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales e pela USP e professor associado de Filosofia da UFMG.

PATRÍCIA FONTOURA ARANOVICH é doutora em Filosofia pela USP e pela Universidade de Paris X (Nanterre) e professora da Unifesp.

RAFAEL SALATINI é doutor em Ciência Política pela USP e professor de Ciência Política da Unesp-Marília.

RODRIGO DUARTE FERNANDES DOS PASSOS é doutor em Ciência Política pela USP, professor de Ciência Política da Unesp-Marília e professor colaborador da Unicamp.

SILVIO GABRIEL SERRANO NUNES é mestre e doutorando em Filosofia pela USP.

SOBRE O LIVRO

Formato	16X23cm
Tipologia	Adobe Garamond Pro
Papel	Polén soft 85g/m2 (miolo) Cartão Supremo 250g/m2 (capa)
Acabamento	Grampeado e colado
Tiragem	300
Catálogo	Telma Jaqueline Dias Silveira - CRB- 8/7867
Normalização	Sonia Faustino do Nascimento
Assessoria Técnica	Maria Rosangela de Oliveira - CRB-8/4073
Capa	Edevaldo D. Santos
Diagramação	Edevaldo D. Santos

2014

Impressão e acabamento

Gráfica Shinohara
Marília - SP

