

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

TESE DE DOUTORADO

**MAQUIAVEL CONTRA A TRADIÇÃO: O CONFLITO COMO FUNDAMENTO DA
LEI NO REPUBLICANISMO MAQUIAVELIANO**

LAIRTON MOACIR WINTER

CURITIBA/PR

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

LAIRTON MOACIR WINTER

**MAQUIAVEL CONTRA A TRADIÇÃO: O CONFLITO COMO FUNDAMENTO DA
LEI NO REPUBLICANISMO MAQUIAVELIANO**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, como requisito final à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Isabel Limongi

Coorientador: Prof^o. Dr. José Luiz Ames

CURITIBA/PR

2017

LAIRTON MOACIR WINTER

**MAQUIAVEL CONTRA A TRADIÇÃO: O CONFLITO COMO FUNDAMENTO DA
LEI NO REPUBLICANISMO MAQUIAVELIANO**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, como requisito final à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Isabel Limongi

Coorientador: Prof^o. Dr. José Luiz Ames

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Maria Isabel Limongi – Orientadora
Universidade Federal do Paraná

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

Prof. Dr. Rodrigo Brandão - Membro
Universidade Federal do Paraná

Prof. Dr. Alberto R. G. de Barros - Membro
Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Carlo Gabriel Pancera - Membro
Universidade Federal de Minas Gerais

Curitiba, 17 de Fevereiro de 2017.

ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE TESE

Defesa n° 163-2000/2017

Ata da Sessão Pública de Exame de Tese para Obtenção do Grau de DOUTOR em FILOSOFIA, área de concentração: FILOSOFIA.

Ao décimo sétimo dia do mês de janeiro do ano de dois mil e dezessete, às quatorze horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa, composta pelos Professores Doutores: Carlo Gabriel Kszan Pancera (UFMG), José Luiz Ames (UNIOESTE), Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP), por Skype e Rodrigo Brandão (UFPR), sob a orientação da Profa. Dra. Maria Isabel Limongi, com a finalidade de julgar a tese do candidato Lairton Moacir Winter, intitulada: **"Da lógica da negação à lógica da afirmação: a centralidade do conflito no republicanismo de Maquiavel."**, para obtenção do grau de Doutor em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa realizada pela Profa. Dra. Maria Isabel Limongi. Após análise do referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela "aprovado" do mesmo habilitando-o ao título de doutor em Filosofia* na área de concentração: FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da tese, no prazo de sessenta (60) dias. A obtenção do título de Doutor está condicionada à implementação das correções sugeridas pelos membros da banca examinadora e ao cumprimento na íntegra das exigências estabelecidas na Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

* HABILITANDO-O ao título de Doutor em FILOSOFIA.

2

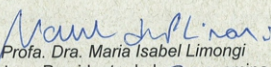
Abaixo, os comentários consubstanciando os pareceres da banca.

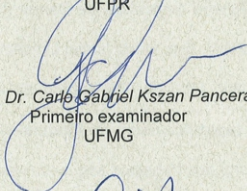
COMENTÁRIOS: _____

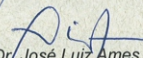
OBS: Defesa realizada via Skype com o terceiro membro externo citado abaixo.

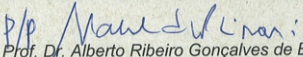
Curitiba, 17 de Janeiro de 2017.


Aurea Junglos
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR


Prof. Dra. Maria Isabel Limongi
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR


Prof. Dr. Carlo Gabriel Kszan Pancera
Primeiro examinador
UFMG


Prof. Dr. José Luiz Ames
Segundo examinador
UNIOESTE


Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros
Terceiro examinador – Por Skype
USP


Prof. Dr. Rodrigo Brandão
Quarto examinador
UFPR

Ao Caio e à Fernanda, com amor!

AGRADECIMENTOS

À Professora Dr^a. Maria Isabel Limongi (Orientadora, UFPR) e ao Professor Dr. José Luiz Ames (Coorientador, UNIOESTE), pelas orientações sempre seguras e extremamente precisas; pelas sugestões e críticas; pelas cruciais indicações e pelo comprometido acompanhamento ao longo deste percurso. Sou-lhes eternamente grato.

Aos Professores Dr. Sérgio Cardoso (USP) e Dr. Rodrigo Brandão (UFPR), pelas pertinentes recomendações e sugestões durante a Banca de Qualificação, muitas delas incorporadas à redação final.

Aos Professores Dr. Alberto Ribeiro G. de Barros (USP), Dr. Carlo Gabriel Pancera (UFMG) e Dr. Rodrigo Brandão (UFPR), pela análise criteriosa e pelo respeitoso e profícuo debate durante a Banca de Defesa.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, por proporcionar as condições materiais e intelectuais para a realização da pesquisa.

À Aurea Junglos e à Marianne Nigro, preciosas aliadas da Secretaria que, sem medir esforços, sempre me mantiveram a par das datas, prazos e informações referentes ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR.

Aos colegas do Doutorado, pelas profícuas discussões e pelo companheirismo que se estendeu muito além do ambiente acadêmico da UFPR. Um aceno especial às contribuições do Sandro Teixeira e do Wilson de Oliveira, na formalidade da academia ou na informalidade das conversas no pátio da Reitoria, e, claro, pelas caronas até a Rodoviária.

Aos meus pais (*in memoriam*) – Osvino e Elsa –, sempre presentes, mesmo na ausência; e aos meus sogros – Olívio e Valma -, pelo amparo paternal, pelo apoio incondicional e pelos cuidados com o Caio quando da minha ausência.

À UTFPR – Campus de Medianeira, pelas condições materiais, pelo espaço físico e pela flexibilização do horário para que eu pudesse realizar o Doutorado.

Ao Departamento de Mecânica da UTFPR – Campus de Medianeira, pela gentileza em ceder sua vaga para o meu afastamento, o que contribuiu enormemente para a conclusão da pesquisa.

Ao Departamento de Ciências Humanas, Letras e Artes da UTFPR – Campus de Medianeira, e seus professores, pelo apoio e incentivo à minha qualificação.

À minha Esposa e companheira de caminhada, Fernanda, e ao nosso Filho Caio, luz de nossas vidas.

“Io dico che coloro che dannono i tumulti intra i Nobili e la Plebe, mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma; e che considerino più a’ romori ed alle grida che di tali tumulti nascevano, che a’ buoni effetti che quelli partorivano; e che e’ non considerino come e’ sono in ogni republica 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, come facilmente si può vedere essere seguito in Roma”.

Machiavelli, *Discorsi* (I, 4).

RESUMO

O propósito deste trabalho consiste em investigar a centralidade do problema do conflito no pensamento político de Maquiavel. Para cumprir essa finalidade, passamos em revista as análises de importantes autores da tradição republicana (Aristóteles, Cícero e Guicciardini), para os quais o conflito, compreendido negativamente, representava grave ameaça à liberdade política. Ultrapassando esse limite imposto pelo republicanismo, Maquiavel apresenta uma nova interpretação ao problema do conflito, definindo-o como o elemento fundamental da vida política da cidade, princípio das leis que regulam a vida da comunidade política. Para demonstrar isso, analisamos o *modus operandi* dos dois grupos sociais que se opõem no interior de toda e qualquer cidade, os grandes e o povo, aos quais correspondem dois humores fundamentalmente antagônicos: os grandes, marcados por um *desejo particular positivo*, movidos pelo desejo de dominar o povo, logo, um desejo de poder; e o do povo, marcado por um *desejo universal negativo*, animado, unicamente, pelo desejo de não ser dominado pelos grandes, portanto, um desejo de viver em liberdade. Deste antagonismo fundamental Maquiavel extrai a tese de que o conflito é o fundamento da vida política porque é dele que nascem as leis responsáveis pela liberdade. Acreditamos que tal movimento do pensamento maquiaveliano, ao superar a lógica convencional negativa do republicanismo acerca do conflito, se mostra como absolutamente novo, operando verdadeira inversão no contexto do republicanismo: o conflito não é apenas constitutivo do corpo político, o que o torna incontornável, mas é dele também que nascem as leis favoráveis ao *vivero político*. Mais, ainda: as análises de Maquiavel mostram que as leis que regulam a vida da comunidade política somente podem resultar da atividade do humor popular, precisamente a partir do seu movimento de oposição que continuamente faz aos grandes, produzindo liberdade para todo o corpo político. É dessa oposição *ad infinitum* que o povo faz aos grandes, afinal, que depende o verdadeiro regime de leis. De acordo com isso, a defesa do papel do povo na vida política da cidade revela o caráter verdadeiramente democrático da teoria política maquiavelina. Por isso mesmo, a relação entre o conflito e a atividade do humor do povo e sua importância na produção e na manutenção da liberdade estruturam a elaboração desta investigação.

Palavras-chave: Maquiavel, Republicanismo, Conflito, Lei, Liberdade.

ABSTRACT

The purpose of this research is to investigate the centrality of the problem of conflict in Machiavelli's political thought. For fulfilling this purpose, we reviewed the analyzes of republican tradition important authors (Aristotle, Cicero and Guicciardini), for whom the conflict, understood negatively, represented a serious threat to political freedom. Overcoming this limit imposed by republicanism, Machiavelli presents a new interpretation of the problem of conflict, defining it as the fundamental element of the political life of the city, the principle of the laws that regulate the life of the political community. To demonstrate this, we analyzed the *modus operandi* of two social groups that have opposed ideas within every city, the great ones and the people, to which two fundamentally antagonistic moods correspond: the great ones, defined by a *particular positive desire*, driven by the desire to dominate the people, so a desire for power; and the people's one, defined by a *negative universal desire*, animated only by the desire not to be dominated by the great ones, therefore, a desire to live in freedom. From this fundamental antagonism Machiavelli draws the thesis that conflict is the foundation of political life because it is from it that the laws, responsible for freedom, are created. We believe that the movement of Machiavellian thought, by overcoming the conventional negative logic of republicanism about the conflict, shows itself as absolutely new, operating a true inversion in the context of republicanism: conflict is not only constitutive of the political body, which makes it inevitable, but it is from it, also, that the laws are created favorable to the *vivero politico*. Moreover, Machiavelli's analysis shows that the laws, which regulate the life of the political community, can only result from the activity of popular humor, precisely from its opposition movement which continually makes the great ones, giving freedom to the whole political body. It is from this opposition *ad infinitum* that people make to the great ones, after all, which depends the true regime of laws. According to that, defending the people's role in the political life of the city reveals the truly democratic character of Machiavellian political theory. For this reason, the relation between the conflict and the people's humor activity, and its importance in the production and maintenance of freedom structures the elaboration of this investigation.

Keywords: Machiavelli, Republicanism, Conflict, Law, Freedom.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 A POLÍTICA COMO NEGAÇÃO DO CONFLITO NA TRADIÇÃO CLÁSSICA GRECO-ROMANA.....	25
1.1 A TEORIA DAS FORMAS DE GOVERNO DE ARISTÓTELES: A <i>POLITEIA MIXIS</i> COMO GARANTIA DA UNIDADE SOCIAL E DA ESTABILIDADE POLÍTICA	26
1.2 A CONSTITUIÇÃO MISTA DE CÍCERO: O <i>CONSENSUS</i> COMO FUNDAMENTO DA ORDEM POLÍTICA REPUBLICANA.....	51
2 O RENASCIMENTO E A TRADIÇÃO HUMANISTA: GUICCIARDINI E A CRÍTICA AO CONFLITO COMO AMEAÇA À LIBERDADE POLÍTICA.....	76
2.1 UMA QUESTÃO DE MÉTODO: O REALISMO GUICCIARDINIANO.....	82
2.2 O CONFLITO <i>VERSUS</i> A UNIDADE DO CORPO POLÍTICO: AS <i>CONSIDERAZIONI</i> DE GUICCIARDINI.....	96
3 A POLÍTICA COMO EXPRESSÃO DO CONFLITO EM MAQUIAVEL.....	122
3.1 A CRISE DA IDEIA DE CONCÓRDIA E A INVERSÃO MAQUIAVELIANA	125
3.2 A FISIOLÓGIA DO CONFLITO DOS HUMORES DE GRANDES E POVO: DESEJO DE PODER <i>VERSUS</i> DESEJO DE LIBERDADE	142
3.3 O CONFLITO E A LEI, OU EM QUEM SE FUNDAMENTA A LIBERDADE: NOS GRANDES OU NO POVO?	182
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	220
REFERÊNCIAS.....	224

INTRODUÇÃO

Ao escrever os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*¹ Maquiavel (1469-1527) ressalta o caráter inovador de seu projeto político, resultado direto de sua “longa prática e contínuas lições das coisas do mundo” (*Discursos*, Dedicatória, p.3). Semelhante ao projeto dos grandes navegadores na descoberta de um novo continente geográfico, Maquiavel pretende dar uma compreensão nova do político (Cf. *Discursos*, I, Proêmio). Conhecedor da “velha política”, marcada pela defesa da harmonia, da concórdia e do justo-meio, que busca o bem comum, um certo fim ao qual todos devam convergir, o Secretário florentino, ao contrário, assinala um “novo continente” para a política: esta não é o terreno sólido da unidade, mas, inversamente, é um campo de “batalhas” insuperáveis, o espaço do confronto de forças inconciliáveis, em que o todo social é cindido e não pode nunca chegar a um acordo. Afinal, a política é ‘coisa’ que não se concerta.

A política maquiaveliana assinala, assim, um rompimento com a política normativa que, sobreposta às diferenças, afirma a unidade do político. É o choque entre ‘a política do dever ser’ com ‘a política como ela realmente é’ (Cf. a proposição da *verità effettuale della cosa* em *O Príncipe*, XV). A política normativa, pois, tem alcance limitado porque fundamenta a ação política numa premissa idealista - por isso falsa -, de acordo com a qual o corpo político é uno e indiviso. Essa lógica política falha porque, ao basear-se ‘na política do dever ser’, acaba por sucumbir frente aos desafios do agir político já que se funda numa ilusão - o ideal da unidade do corpo político.

A política maquiaveliana, invertendo essa lógica, sustenta a inelutabilidade do conflito e a consequente cisão do tecido social como premissa para se pensar o político. A verdade efetiva do mundo da política, para Maquiavel, não é outra que a de um conflito latente que perpassa toda e qualquer cidade [*tutte le città*] (Cf. Lefort, 1972). Desse modo, o analista político – ou o legislador - que se sustenta na ‘verdade efetiva das coisas’, isto é, ‘na política como ela realmente é’, e superando a ilusão do ‘dever ser’, amplia suas chances de sucesso porque se fundamenta no movimento histórico. A História é, pois, o terreno propício para fundamentar a ação política no presente, na medida em que é nela que se encontram os “julgamentos e os remédios que pelos antigos foram proferidos e ordenados” (*Discursos*, I, Proêmio). As lições do passado, inspiradas nos exemplos dos antigos, devem, pois, servir de guia para a ação política de príncipes e repúblicas.

¹ Nas referências a esta obra utilizaremos, deste ponto em diante, o formato convencional, indicando o primeiro nome do título, seguido pelos números do livro, em romano, e do capítulo, em arábico.

A marca indelével da política real maquiaveliana, portanto, expressa na sua proposição da *verità effettuale*, e que deve ser levada em conta no pensar e no agir político, é aquela que, superando a premissa da unidade e da concórdia, assinala a cisão, a divisão do corpo político. Aquela que, na raiz, confronta dois desejos antagônicos que não podem nunca ser satisfeitos, que não podem nunca ser harmonizados. Se considerarmos que “Maquiavel se situa na direção da *verdade efetiva* quando pensa a divisão social e a liberdade política, [e que ele] não concebe a liberdade independentemente do conflito civil” (GAILLE-NIKODIMOV², 2004, p.13, *grifos nossos*), somos forçados a admitir, então, que para ele, aquele que estiver disposto a analisar e compreender a dinâmica da política deve pressupor que ela é fundamentalmente conflitual e não-harmônica. A divisão social constitutiva de todas as cidades é, pois, o *background* sobre o qual o Secretário florentino assenta sua teoria política, tese que se apresenta como verdadeira revolução (guardadas as devidas proporções do significado do termo) no cenário da filosofia política, na medida em que inverte a lógica convencional que depositava no ideal da concórdia o substrato da política. Maquiavel subverte essa lógica e, no lugar da concórdia e da harmonia, coloca o conflito como motor da vida política.

Maquiavel descreve este conflito com uma dinâmica própria em suas três grandes obras políticas: *O Príncipe*³ (IX), *Discursos* (I, 4) e *História de Florença*⁴ (II, 12; III, 1). De acordo com isso, o conflito político coloca em oposição dois desejos fundamentais: de um lado, o desejo dos grandes em comandar e oprimir o povo; de outro, o desejo do povo de não ser comandado e dominado pelos grandes. Nos *Discursos* (I, 4), Maquiavel caracteriza esta indefectível oposição, da qual extrai a tese que choca seus contemporâneos: “em toda república [*ogni republica*] há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que *todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles*” (*grifos nossos*).

Este é, pois, o quadro político descrito por Maquiavel que representa a grande novidade do seu pensamento político e que se desdobra em dois momentos inseparáveis. Em primeiro lugar, a marca indelével do conflito como palco da cena política. Em segundo, é sobre este palco, ao se desenrolar o jogo de forças como motor da vida política, que nasce a liberdade, o regime de leis, precisamente da oposição que o povo faz aos grandes. A proposição do caráter

² A tradução que aqui utilizamos da obra de Marie Gaille-Nikodimov – *Conflit civil et liberté: la politique machiavélique entre histoire et médecine*, Paris: Honoré Champion, 2004 – fora realizada pelo Prof. Dr. José Luiz Ames para uso pessoal e a nós gentilmente disponibilizada.

³ Nas referências a esta obra seguiremos a convenção, indicando o título seguido pelo número do capítulo, em arábico.

⁴ Citaremos esta obra de acordo com a convenção, indicando o título, seguido pelos números do livro, em romano, e do capítulo, em arábico.

salutar do conflito para a vida política do Secretário florentino não poderia soar mais ‘escandalosa’⁵ aos olhos e aos ouvidos de seus contemporâneos⁶, para quem a liberdade e a boa política se achavam intimamente entrelaçadas à unidade e à coesão social.

Diante deste panorama, algumas questões que julgamos fundamentais se impõem e, ao mesmo tempo, determinam e delimitam o objeto e a hipótese de nossa pesquisa: em função da defesa do caráter salutar do conflito para o corpo político, em que medida é possível afirmar que o projeto político de Maquiavel se configura como ruptura com a tradição republicana? Qual é a lógica de funcionamento do conflito maquiaveliano, em claro descompasso com a tradição republicana, para que possa produzir um regime de leis⁷? E, inversamente, qual a lógica deste conflito que corrompe as instituições e conduz o Estado à ruína⁸? Seria a teoria do conflito de Maquiavel uma verdadeira teoria republicana da democracia, em que o povo ocupa papel central na criação de um regime verdadeiramente livre? Enfim, quais os desdobramentos da teoria do conflito de Maquiavel para se pensar o político?

A análise do pensamento político maquiaveliano, a partir da sua teoria do conflito, ousamos dizer, parece esboçar claramente a defesa de um regime político de caráter fundamentalmente democrático (ou aquilo que Lefort [1972] denominou de “a invenção democrática”, isto é, um regime de leis fundado no povo), porque é do humor popular, e unicamente do humor dele, que depende a criação de um regime político verdadeiramente livre. Assim, estamos diante de uma dupla constatação: a primeira, a da defesa da centralidade do conflito no republicanismo maquiaveliano como ruptura com a tradição republicana; e, a segunda, como efeito da primeira, a da emergência de um regime republicano de cunho popular, na medida em que é o povo o alicerce da vida livre (ou, de acordo com McCormick⁹ [2011, p142], uma teoria política “mais popularmente empoderada e anti-elitista”). Essa hipótese, no entanto, se sustenta no princípio de que o conflito de grandes e povo somente pode ser responsável pelo *vivero libero*, isto é, pelo regime de leis (que Maquiavel denomina de República), se mantiver inalterado o equilíbrio fundamental e originário na relação das forças antagônicas em luta, ou seja, na permanência da diferença originária nos modos de desejar de

⁵ BORRELLI, Gianfranco. Republicanesimo e teoria dei conflitti in Machiavelli. Note su un dibattito in corso. In: L.M. Bassani, C. Vivanti. *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX secolo*. Milano: Giuffrè, 2006. P.329-347.

⁶ GUICCIARDINI, F. *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli Sopra la prima deca di Tito Livio* (I, 4). A Cura di Roberto Palmarochi. Collezione: Scrittori d'Italia. Bari: G. Laterza Editore, 1933.

⁷ Sobre esta questão referimo-nos especialmente à dinâmica do conflito descrita nos Discursos.

⁸ Sobre este problema do conflito, que passa de produtor da vida livre para o fator de sua destruição, referimo-nos à dinâmica do conflito descrita em História de Florença.

⁹ A tradução do referido texto de John McCormick é de J. L. Ames, a nós gentilmente disponibilizada.

grandes e povo que, a *um desejo particular positivo* de domínio e comando (um desejo de ‘ter’) dos grandes, contrapõe *um desejo universal negativo* de liberdade (um desejo de ‘ser’) do povo.

Logo, se a república maquiaveliana, para ser livre, depende fundamentalmente da atividade do humor popular, na medida em que é de seu constante movimento de oposição aos grandes que nascem as leis que regulam a vida política da cidade, nem por isso Maquiavel deixa de atribuir um papel político aos grandes, ainda que em função da atuação do humor do povo. Se é verdade que é a oposição do povo que converte os grandes em “classe e, assim, atores propriamente políticos” (Cf. Cardoso, 2015, p.244), também é certo dizer que é, precisamente, a oposição exercida pelos grandes que impede a imoderação do desejo popular. A república pensada por Maquiavel, portanto, se funda na relação *ad infinitum* de duas forças antagônicas que não podem – e nem devem – ser satisfeitas, mantendo entre si certo equilíbrio tenso e permanente. A república maquiaveliana não é, portanto, a ocupação do lugar do poder nem pelo povo e, menos ainda, pelos grandes, porém, mantendo o “lugar” do poder “vazio”, ela se define, acima de tudo, pela disputa por ele, sem nunca se deixar apossar por ninguém (Cf. Lefort, 1972, p.475).

Contudo, embora fundamental e originário, este equilíbrio do jogo de forças não surge naturalmente das relações de oposição. Ao contrário, ele resulta das leis, nascidas do próprio confronto das forças sociopolíticas, como mecanismo necessário de regulação dessa mesma oposição. O conflito é, pois, saudável porque produz uma *necessidade*: a lei. A ação dos homens, para Maquiavel, não pode depender da livre escolha, sob pena de corromper a vida política; antes, a ação dos homens deve ser direcionada por uma força externa capaz de fazer conduzir o corpo político a uma ordem institucional que favoreça o bem da coletividade política. É a lei esta força artificial externa e necessária, como resultado do conflito, capaz de conduzir o corpo político a uma ordem política sadia. Ora, a lei será saudável se resultar, não de um sábio legislador – já que ele raramente existe (Cf. *Discursos*, I, 2) -, mas do conflito originário que mantém inalterado os *modos* de desejar de ambos os humores [*umori*], isto é, do *modus operandi* fundamental que está na gênese do conflito que opõe grandes e povo.

Desse modo, a relação entre grandes e povo é uma necessidade natural que, por sua vez, depende de uma necessidade artificial, a lei, para ser regulado. Por isso, Maquiavel é enfático ao afirmar que esta urgência, esta necessidade exige uma decisão que redundará em determinada constituição. Ou seja, a maneira como se dá desafogo (*sfogo*) aos dois humores antagônicos determinará o modelo constitucional [*costituzione*] a ser adotado pelo corpo político e às leis [*ordini*] e às instituições [*istituzioni*] que regularão as relações sociais e

políticas de todos os membros constitutivos desse arranjo político. Vemos isto n’*O Príncipe* (IX), quando Maquiavel decreta que “desses dois apetites diferentes”, o do povo e o dos grandes, “nasce nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença”. Tal constatação de Maquiavel significa, segundo Lefort¹⁰ (1972, p.381), algo radicalmente novo na teoria política pois representa o abandono espetacular das “classificações tradicionais, onde se encontram opostos regimes legítimos e ilegítimos, regimes são e corrompidos. Sugere que conta unicamente [...] a maneira como se resolve a luta de classes”. É o conflito, então, que alicerça e origina os diferentes modos constitucionais e as leis que disciplinam o corpo político. Os regimes de governo, por essa razão, não resultam mais, como queria a tradição do pensamento político republicano, de um douto legislador, mas única e exclusivamente da maneira como se regula e se administra o conflito entre as duas categorias de cidadãos.

Maquiavel ensina que é um engano acreditar que esse conflito possa ser neutralizado, pois é da natureza dos corpos políticos serem cindidos, divididos. O conflito, pois, não se suprime, não desaparece porque necessário. E por que ele é necessário? Porque é inevitável, natural, isto é, porque *é da natureza que alguns homens queiram comandar e que outros queiram não sê-lo*. É vão esperar no final, pois, por uma sociedade reconciliada: antes, o que se pode e o que se deve esperar é por uma sociedade dilacerada por um conflito sempre inevitável e disposto a “tumultuar” a república, porque os humores de grandes e povo existem “naturalmente em todas as cidades [*naturalmente sogliono essere in tutte le città*]”, porque, visto que o povo “quer viver de acordo com as leis, e os poderosos querem comandá-las, não é possível que se ajustem” (*História de Florença*, II, 12).

Com essa interpretação, Maquiavel escancara uma ruptura com uma longa tradição republicana da concórdia, iniciada com a filosofia clássica grega. Para esta tradição, a boa política é aquela que converge o corpo político para o bem comum. A política é, assim, um ideal para o qual a comunidade deve convergir, conduzindo-a para a unidade e a harmonia. De acordo com isso, a unidade política nada mais é que o fruto de uma decisão racional coletiva¹¹.

¹⁰ A tradução que aqui utilizamos da obra de Claude Lefort: *Le travail de l’oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972 – fora realizada pelo Prof. Dr. José Luiz Ames para uso pessoal e a nós cordialmente cedida.

¹¹ A tradição do pensamento político, especialmente com Aristóteles e Políbio, apresenta a constituição mista como mecanismo de contenção do ciclo de regimes: monarquia, oligarquia, democracia (anarquia). Todavia, esta constituição mista é fruto de uma decisão racional coletiva. Maquiavel afirma que a constituição mista não é fruto de uma escolha racional dos homens, o que lhe daria o caráter de idealidade, de ilusão, portanto. Ao contrário, sublinha o florentino, o regime misto de governo é, antes, resultado do conflito, do jogo de forças que marca a vida política de qualquer cidade (a criação dos tribunos da plebe é uma clara indicação disso [*Discursos*, I, 3]). Destarte, se para os primeiros a melhor forma de governo é a constituição mista que decorre da harmonia, da concórdia entre os pares, para Maquiavel não apenas a constituição mista, mas qualquer regime de governo, tem origem na discórdia, no conflito. Além disso, a própria ideia de lei adquire um novo significado: a lei “não é nem

Nada disso em Maquiavel. Segundo o Secretário florentino, contrapondo-se à tese da concórdia, o erro da tradição republicana está justamente no fato de que a política não é resultado de uma escolha dos homens. Para o Secretário florentino, quando os homens têm possibilidade de escolha, o mais provável é que decidam por obter vantagens pessoais e não por abrir mão delas em favor do bem comum. Este somente é possível quando forçado pela necessidade. E é precisamente o conflito o fenômeno produtor desta necessidade que impõe aos homens uma ou outra forma de constituição que, por sua vez, determina a regulação das relações sociais. Assim, para Maquiavel, o conflito não só é o motor da política, mas também da liberdade e da potência de um Estado. A existência do conflito é, pois, a mais clara evidência de que há vida política numa cidade.

A tese do conflito maquiaveliano revela duas consequências fundamentais: a primeira remete ao fato de que os desejos são insaciáveis; a segunda, à completa impossibilidade de composição das partes, não havendo como fazer convergir os dois desejos, de modo que a cisão se torna abissal. Para Maquiavel, isso ocorre porque “a natureza criou os homens de tal modo que eles podem desejar tudo, mas não podem obter tudo” (*Discursos*, I, 37). Daí nasce o conflito, “visto que os homens são desejosos, em parte porque querem ter mais, em parte porque temem perder o que conquistaram, chegam à inimizade e à guerra, da qual decorre a ruína de uma província e a exaltação de outra” (*Discursos*, I, 37).

O conflito é, portanto, a oposição ao infinito de dois desejos insaciáveis: o dos grandes de comandar e o do povo de não ser comandado. O desejo dos grandes de comandar se define como desejo de poder (de ter). O desejo do povo de não ser dominado se caracteriza como desejo de liberdade (de ser). Entretanto, há um risco permanente que reside na possibilidade de homogeneização dos dois desejos antagônicos, isto é, quando a oposição *particular positivo* (dos grandes) versus *universal negativo* (do povo) dá lugar, em função da conversão do desejo popular, à oposição *particular positivo* versus *particular positivo* de ambos os humores. A diferença originária e fundamental desaparece, os desejos se unificam, “a cena política ‘falha’ e as forças se homogeneízam nas lutas por interesse e nos embates de facções por poder” (CARDOSO, 2015, p.236). As lutas se travam em torno dos bens, dos cargos e das riquezas, e o resultado será a imposição de um ou outro humor e, de todo modo, o fim da vida política.

É por essa razão que a liberdade somente é possível mediante a manutenção da diferença

o efeito de uma regulação natural nem o produto de uma instância racional, mas é concebida como fruto da confrontação entre dois desejos, e mais especialmente como a culminância de desejo de liberdade do povo, de sua recusa da opressão” (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p.13).

originária nos modos de desejar de grandes e povo, isto é, na oposição *particular positivo* versus *universal negativo*. Afinal, como bem o assinala Ames (2016, p.4), “o conflito é produtor de um *vivere libero politico* somente *enquanto* permanece a tensão entre as forças em confronto; *enquanto* se produzem leis que não têm em vista a vantagem de uma parte ou de outra, e sim da liberdade comum [...]; *enquanto*, enfim, não houver a submissão definitiva de uma parte pela outra”. O que pode isso significar que não o fato de que “o espaço da liberdade política se encontra na *resistência recíproca*, [podendo-se concluir] que a liberdade jamais está dada, mas acontece sempre apenas *enquanto*. O desejo popular, consistente na resistência ativa, é negativo (no sentido de definir-se por um ‘não’ – de ‘não dominação’) em sua oposição ao desejo positivo dos grandes (de dominação)” (AMES, 2016, p.4). A vida política reside, portanto, no equilíbrio tenso entre as duas forças antagônicas, isto é, na precariedade, na provisoriedade das relações sociais. Maquiavel o deixa claro nos *Discursos* (I, 40) ao afirmar que “em Roma se incorreu no inconveniente de criar uma tirania pelas mesmas razões por que nasce a maior parte das tiranias nas cidades: pelo demasiado desejo do povo de ser livre e pelo demasiado desejo dos nobres de comandar”.

A fim de demonstrar a importância do tema do conflito no contexto da obra de Maquiavel, faz-se mister realizar uma sucinta contextualização do *status* acerca da exegese produzida pelos principais intérpretes e comentadores sobre a teoria do conflito presente no pensamento político maquiaveliano. Como regra geral, parece consenso o fato de que a tradição exegética tenha situado as obras do Secretário florentino como um divisor de águas entre o medievo e a modernidade. Este parece ser, portanto, ponto-comum entre os exegetas maquiavelianos. Todavia, quando adentramos o quadro próprio do problema do conflito, tal consenso parece esvanecer. As divergências irrompem desde os republicanos - sem sombra de dúvida, a grande maioria -, até os que nele enxergam a defesa de alguns princípios do liberalismo¹². Sem, contudo, aprofundar a questão acerca da discussão entre os liberais, nossa investigação seguirá a trilha do republicanismo.

¹² Audier (2005, p.278; 287-8) sublinha que a teoria do conflito como fio condutor do pensamento político maquiaveliano tem importância capital para o estabelecimento das diferenças entre as distintas formas de republicanismo e de liberalismo. Em relação ao primeiro, Audier distingue dois tipos: “um fundado sobre a valorização do conflito (na esteira de Maquiavel) e outro fundado sobre a ideia do consenso e da harmonia social (na esteira de Guicciardini). No que respeita ao segundo, diferencia o que “de um lado, se denominará ‘liberalismo pós-maquiaveliano’ – a referência a Maquiavel é chave nos ‘liberais’ autênticos como Gobetti, Burzio, Burnham, Aron ou Matteucci – e de outro, um liberalismo ‘antimaquiaveliano’, como é o caso do ‘neoliberalismo’”.

Todavia, ainda que uma série de autores¹³ defenda a tese do republicanismo de Maquiavel, segundo Adverse (2007, p.33-4) “está longe de ser consensual o que mais propriamente caracteriza esse republicanismo”. De acordo com o comentador, a linha interpretativa de Skinner (de chave romana) e Pocock (de matriz aristotélica) vai ao encontro da defesa de “uma espécie de leitura continuísta da obra de Maquiavel que a situa em um movimento de retomada e reelaboração do republicanismo clássico que tem seu início na Idade Média” (ADVERSE, 2007, p.34), o que reduz sobremaneira a originalidade de Maquiavel no terreno da teoria política. Essa diminuição da originalidade de Maquiavel resultante das análises dos dois exegetas se caracteriza, em grande medida, pelo fato de ambos reconhecê-lo apenas como um seguidor das ideias do republicanismo clássico, quando, na verdade, como se sabe, mesmo adotando alguns princípios da tradição, na maioria dos casos, ele acaba rompendo com ela¹⁴. Essa linha de interpretação pode ser definida como ‘republicanismo institucional’, de acordo com o que o conflito se expressa institucionalmente justamente por causa da intensa participação cívica dos cidadãos. O resultado de tal concepção republicana é que “a lei e a ordem não são somente os efeitos mas o âmbito próprio da liberdade” (ADVERSE, 2007, p.35).

Crítica dessa matriz interpretativa, Gaille-Nikodimov (2007, p.13) afirma:

a corrente interpretativa que reivindica atualmente o republicanismo – essencialmente J. G. A. Pocock e, com nuances, Q. Skinner – lhe atribui apenas uma atenção limitada. Não é a questão enquanto tal em *The Machiavellian Moment*. Isto é tanto mais surpreendente porque um dos elementos da fragilidade das repúblicas próprio ao ‘momento maquiaveliano’ concebido por Pocock é a discórdia civil que degenera em conflito violento e armado; no comentário que consagrou a Maquiavel, Q. Skinner atribui apenas um espaço mínimo ao tema do conflito civil, essencialmente para acentuar o papel das leis face às manifestações dos desacordos entre grandes e povo e o caráter escandaloso, aos olhos dos contemporâneos de Maquiavel, de sua apreciação positiva do conflito civil¹⁵.

Parece que o equívoco dessa linha de interpretação reside, especialmente, no fato de não perceber a intrínseca relação existente entre a lei e o conflito, atribuindo às instituições o papel de reguladoras dos tumultos de grandes e povo. Ora, se é verdade que são as instituições as responsáveis pela obstaculização e regulação do conflito ao permitir que ambos os humores possam dar adequado *sfogo* aos seus desejos, não é menos verdade que tais instituições somente

¹³ Dentre os principais, podemos citar Hans Baron (1966 e 1988), John G. A. Pocock (1975), Quentin Skinner (1996), Maurizio Viroli (1994), Claude Lefort (1972), Chantal Mouffe (2003), Marie Gaille-Nikodimov (2004) e John McCormick (2011). No Brasil, podemos referir os trabalhos de Newton Bignotto (1991), de José L. Ames (2000) e, mais recentemente, de Helton Adverse (2003), de Sérgio Cardoso (2015) e Alberto R. G. de Barros (2015).

¹⁴ Como veremos na primeira análise do terceiro capítulo.

¹⁵ Em relação aos liberais, continua a intérprete: “do lado dos autores liberais, o desinteresse é ainda mais gritante, com a notável exceção do jurista italiano, N. Matteucci, que inscreve este aspecto na sua reflexão sobre a necessária transformação teórica do liberalismo no mundo contemporâneo” (GAILLE-NIKODIMOV, 2017, p.13).

têm existência em função do próprio conflito. As instituições, não sendo anteriores, mas o resultado direto do conflito de grandes e povo, não têm apenas relação intrínseca com ele, mas são constantemente relançadas pela dinâmica própria do conflito.

Esta concepção de republicanismo diminui em grande medida a discussão em torno do conflito dos humores de Maquiavel, pois, ao conceber que “os ‘tumultos’ da Roma antiga resultavam exatamente de uma intensa participação política, e portanto expressavam a mais alta *virtù* cívica” (SKINNER, 1996, p.202), redundando em certa imprecisão: porque, em primeiro lugar, somente os *tumultos* originados no povo podem ser favoráveis à liberdade da cidade e, em segundo – e esse parece ser o seu principal equívoco –, o desejo do povo de não ser dominado – desejo do qual nascem os *tumultos* - não parece ser, aos olhos de Maquiavel, uma forma de engajamento cívico (Cf. Ames, 2010, p.39). Ao contrário, a obra de Maquiavel, além de conceber a participação dos cidadãos nas suas formas institucionais, sugere que ela também figura, principalmente, nas suas formas extra-institucionais. E mais que isso, são estas que constituem “a forma por excelência da participação do povo, uma vez que existe sempre um deslocamento entre aquilo que ele pretende e aquilo de que ele usufrui, em virtude da natureza dinâmica de seu desejo e de oposição aos grandes. A liberdade cívica não é em Maquiavel objeto de um presente” (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p.181), mas de contínua e permanente luta entre o povo e os grandes.

De outro lado, Lefort¹⁶ apresenta uma perspectiva notadamente diferente, pela qual enfatiza “o caráter conflitivo da vida cívica, o que significa conceder grande importância à teoria maquiaveliana dos ‘humores’” (ADVERSE, 2007, p.34) antagônicos de grandes e povo que assolam e perturbam a ordem política. “É o modelo de uma sociedade ‘democrática’” (ADVERSE, 2007, p.34) que Lefort encontra nos escritos maquiavelianos. Segundo essa perspectiva, que podemos definir como ‘republicanismo conflitivo’, a contribuição fundamental de Maquiavel consistiria na descoberta do caráter irreduzivelmente conflitual da política. Se a política clássica considera a discórdia um mal a ser evitado, o florentino descobre na oposição de dois desejos antitéticos, aquela dos grandes de dominar e aquela do povo de não ser dominado e de viver livre, o elemento constitutivo do espaço político e social. De acordo com isso, os desejos antagônicos de grandes e povo jamais podem – e nem devem - ser satisfeitos, sob pena de lançar o corpo político na anarquia e, por efeito direto, à ruína.

Essa linha interpretativa lefortina enfatiza “a ruptura de Maquiavel frente à tradição do

¹⁶ Comungam desta tese também Gaille-Nikodimov, J. McCormick, Bignotto, Adverse, Ames, Cardoso e Barros.

pensamento político na medida em que seu pensamento revela o caráter conflitivo da vida civil, a ‘indissociável sociabilidade’ que une e separa os homens vivendo em um regime político marcado pelas incessantes confrontações das forças sociais” (ADVERSE, 2007, p.35). Parece ser disso que fala Lefort (1972, p.384-5) quando afirma que a originalidade do pensamento de Maquiavel reside no fato de que “a luta de classes [é um] fenômeno universal e permanente”; a verdade insuperável e insofismável acerca da política posta às claras pelo florentino é a “descoberta de que um conflito irreduzível dilacera a sociedade” (LEFORT, 1972, p.384-5).

Nessa direção, Gaille-Nikodimov (2004, p. 182) argumenta, com acerto, que “a emergência e a manutenção da liberdade parecem, pois, decorrer de uma violação repetida da ordem institucional estabelecida [...]. Na medida em que o povo se encontra inicialmente desprovido de todo estatuto institucional, não pode exigir parte das magistraturas senão sob a forma de protesto, da luta, do golpe de força”. E é aqui, pois, que se percebe com clareza, segundo a intérprete, o movimento incessante do conflito, mesmo depois de o povo ter conquistado certo ‘estatuto institucional’. Escreve a comentadora:

Mesmo quando ele [o povo] adquire um estatuto institucional, continua utilizando a mesma via uma vez que reivindica sempre mais do que aquilo que já obteve. Assim, um pensamento da participação política que se inspira na teoria maquiaveliana da liberdade deve ter em consideração esta dimensão extra-institucional da ação cívica: participar é, às vezes, forçar as instituições” (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p. 182, *grifos nossos*).

Ora, os grandes, animados pelo incessante desejo de manter e de conquistar sempre mais (Cf. *Os Discursos*, I, 5), se não forem contidos por uma força contrária (inclusive, e especialmente, pela via extra-institucional), não apenas não dividirão o poder com o povo, como também tentarão, a todo custo, impedi-lo de conseguir alcançar qualquer ‘estatuto institucional’. Caso isto se realize, a lei, resultante da imposição do humor dos grandes ao humor do povo, será, assim, apenas uma aparência, que recobre os verdadeiros interesses de classe (daquela que se ‘apossou’ do poder e pode dar vazão ilimitada ao seu desejo), daí a necessidade da contínua luta *do* povo *contra* os grandes. É por essa razão que o humor do povo tem papel fundamental na produção da vida livre: em última análise, é da sua oposição ao humor dos grandes que, obstaculizando a desmedida do desejo destes, é possível o surgimento de leis capazes de regular o conflito e estabelecer a vida civil e política.

É isto, afinal, o que parece significar a teoria do conflito em Maquiavel: a política é sempre o espaço aberto *do* e *para o* confronto; a raiz da liberdade está no choque contínuo e permanente de duas grandezas sociais – os grandes e o povo - que se digladiam, se confrontam no terreno da política. Liberdade e conflito, em Maquiavel, portanto, não se separam. As

instituições são sempre relançadas pelo contínuo movimento de luta que se dá tanto institucional quanto extra-institucionalmente porque todas as conquistas são sempre seu efeito mais direto, mas que não se encerram em si mesmas e nem colocam fim ao conflito: elas são apenas *momento* para novas conquistas de partes do poder mediante novos combates entre as forças sociais. O conflito não pode ser, assim, apenas resultante das disputas no interior das instituições, isto é, da participação cívica – como quer o ‘republicanismo institucional’, especialmente na esteira de Skinner -, mas ocorre, fundamentalmente, fora delas, como mecanismo de resistência à imposição e à ampliação do poder do adversário, de um lado, e à tentativa de ampliação do seu próprio terreno no espaço do poder, por outro. O conflito é, assim, incessante, ao qual não se pode pôr termo.

É, por essa razão, que a perspectiva do ‘republicanismo conflitivo’ parece interpretar e explicar melhor o que representa a originalidade da análise maquiaveliana do problema do conflito no âmbito da teoria política republicana, na medida em que se torna bastante difícil negar a premissa do Secretário florentino de que “o corpo político está sempre partido, e [que] esse é um dado que não pode ser mudado pelo simples apelo à paz” (BIGNOTTO, *Discursos*, Introdução, 2007, p.XXXV). Embora se saiba que o republicanismo institucional não tenha omitido a importância do dissenso no pensamento político de Maquiavel, no entanto, ao afirmar que ele é apenas “um momento” ou “uma dificuldade” a mais do político, como dirá Viroli (1994), confere a ele um estatuto subordinado, o que o impede de ver a verdadeira contribuição de Maquiavel para a teoria política: o motor da vida política é o conflito e não a *virtù* cívica.

Assim, se a premissa é a constatação da existência permanente de um conflito que divide toda cidade, a liberdade política não é senão o resultado do esforço, da luta do povo em resistir, com toda força que lhe for possível, à tentativa de imposição da dominação dos grandes. É, pois, na oposição permanente de grandes e povo, e não no acordo entre eles, no conflito entre ambos, e não na sua concórdia, que as instituições republicanas são relançadas e podem acomodar, ao menos temporariamente, os dois desejos antitéticos e produzir o *vivere civile*.

Deste modo, a tese, composta por três capítulos, percorrerá um itinerário que buscará abarcar dois momentos distintos, porém coesos, do pensamento político republicano, tendo a teoria do conflito de Maquiavel por centro, em torno da qual gravitarão as análises que nos ajudarão situar a tese maquiaveliana da positividade dos conflitos como original e revolucionária: a primeira delas se dará no primeiro e no segundo capítulos, ocasião em que demonstraremos a tese da negação do conflito como a lógica da política no republicanismo convencional e, a segunda, no terceiro e último capítulo, momento em que procuraremos

mostrar (a) a defesa de Maquiavel do conflito como produtor de um regime de liberdade como inversão, como ruptura com a tradição republicana; (b) a tentativa de elucidação do significado dos dois humores de grandes e povo na obra de Maquiavel; e (c) a tentativa de demonstração de que o povo é, de fato, o fundamento da vida política, do que decorre, necessariamente, a ideia de que o projeto político maquiaveliano se define pela defesa de um regime republicano verdadeiramente democrático (no sentido de residir no povo o fundamento do político).

A fim de entender em que medida a teoria do conflito de Maquiavel é original e revolucionária, passaremos em revista, no primeiro capítulo, as interpretações de dois autores do republicanismo clássico e, no segundo, um autor do humanismo cívico florentino, acerca do problema do dissenso que, notadamente, assumem firme posição de crítica ao conflito como causa da desagregação e conseqüente decadência do corpo político. São, portanto, interpretações opostas a Maquiavel. Para isso, recrutaremos dois autores da filosofia política clássica – Aristóteles e Cícero -, e um pensador contemporâneo e conterrâneo de Maquiavel – Guicciardini. Veremos, assim, que Aristóteles, Cícero e Guicciardini comungam de um mesmo princípio: o conflito não é saudável e em razão disso deve ser evitado a todo custo. A solução para impedir a gênese e o desenvolvimento do conflito está num regime de governo que permita a participação das três partes componentes de todo corpo político: o príncipe, a aristocracia e o povo. Trata-se do regime misto. Veremos como cada autor compreende esta constituição e o papel dela na contenção ao conflito.

Ora, o propósito dos dois primeiros capítulos se justifica plenamente em virtude da necessidade de demonstração de que a defesa do conflito como salutar para a vida política passa a ocupar o centro do debate político maquiaveliano, derivando daí a ideia de que o pensamento político de Maquiavel, ao destoar da longa tradição republicana, surge como portador de uma novidade e de uma originalidade: para ele, ao contrário da tradição republicana, há uma relação intrínseca entre o conflito político e a liberdade. Nos termos de Gilbert (1970, p.138, *tradução nossa*), tal novidade e originalidade de Maquiavel reside na “sua contribuição [em tecer ideias] de modo a fazer emergir *uma nova visão da política*” (*grifos nossos*), qual seja, a do aspecto positivo dos conflitos para a vida da cidade¹⁷. Significa, ao mesmo tempo, que a política maquiaveliana, ao centrar a questão no conflito, ultrapassa não apenas a tradição republicana, mas também seus contemporâneos, pois “não se identificava nem com aquela [visão] dos

¹⁷ Essa nova visão da política de Maquiavel se deve ao fato de o florentino ter “crescido, vivido e trabalhado num mundo onde ideias e problemas políticos não eram mais compreensíveis segundo os esquemas mentais tradicionais”, acrescenta Gilbert (1970, p.138).

humanistas, nem com aquela dos aristocratas florentinos” (GILBERT, 1970, 139). Compreender, então, que o conflito é um elemento constitutivo do corpo político se impunha como uma necessidade a fim de empreender uma análise nova e realista da política.

Embora isso seja verdadeiro, de outro lado, Maquiavel faz coro com a tradição política republicana sobre a necessidade de evitar-se as facções e os partidos, responsáveis diretos pela queda da liberdade da *polis*, em função do caráter violento dos conflitos deles decorrentes. “As suas críticas contra as facções não são menos ásperas que aquelas de seus contemporâneos¹⁸”, assevera, ainda, Gilbert (1970, 160). Há, portanto, um aspecto fundamental a ser observado: para Maquiavel há, pois, duas dinâmicas (ou fisiologias) do conflito e ambas interferem diretamente na construção ou na desconstrução da liberdade. Baseando-se na História, o Secretário florentino encontra dois distintos movimentos do conflito: um que se define pela manutenção da dinâmica *particular positivo* versus *universal negativo* dos dois desejos em luta; e um que se caracteriza pela dinâmica *particular positivo* versus *particular positivo*, isto é, pela homogeneização nos modos de desejar de grandes e povo, que ao invés de dois desejos distintos, opõe dois desejos idênticos. A defesa da primeira dinâmica (o modelo romano) – detalhada à exaustão nos *Discursos* -, e a crítica à segunda (o modelo florentino) – pormenorizada na *História de Florença* -, será, pois, ousamos dizer, para além do significado de uma manifestação da mais clara oposição a uma longa tradição republicana de viés aristocrático - que encontra no humanismo florentino o seu principal defensor - o modelo republicano verdadeiramente democrático (porque popular) pensado por Maquiavel. Esclarecer e defender isso será o objeto principal do terceiro e último capítulo.

Em relação à tese proposta por Maquiavel de que o conflito é causa da liberdade política é necessário admitir, portanto, que ela somente pode se efetivar num regime republicano. É neste regime por excelência que as instituições podem manter o corpo político livre. A principal destas instituições é a lei, pois “não se pode ter razão para chamar de não ordenada uma república [...] onde há tantos exemplos de *virtù*; porque os bons exemplos nascem da boa educação; a boa educação, das boas leis; e as boas leis, dos tumultos que muitos condenam sem ponderar” (*Discursos*, I, 4). Como veremos, é a lei resultante do conflito (e fundada no povo) a instituição que melhor pode conter os excessos dos desejos de grandes e povo e impedir que o Estado degenera, por força da corrupção, em tirania. Porém, a lei não é permanente e estática:

¹⁸ Gilbert acrescenta a esse respeito as razões desse perfilamento de Maquiavel à tradição republicana: “Maquiavel considerava as divisões políticas perigosas e destrutivas, se um grupo pretendia desfrutar de direitos particulares e desejava negá-los às outras partes da sociedade, e se esse mesmo grupo se servia de sua influência no governo para promover os próprios interesses” (GILBERT, 1970, 160).

ao mesmo tempo em que é efeito da diferença fundamental dos desejos de grandes e povo, é também continuamente relançada pelo conflito entre ambos a fim de que possa cumprir seu papel de reguladora da ordem e mantenedora da liberdade. É nisto que reside a importância e a necessidade dos conflitos de grandes e povo: seu saldo positivo, em última instância, é a lei, fundamento da liberdade de todo o corpo político.

1 A POLÍTICA COMO NEGAÇÃO DO CONFLITO NA TRADIÇÃO CLÁSSICA GRECO-ROMANA

É bastante difundida a ideia segundo a qual Maquiavel teria estabelecido certa ruptura com o pensamento republicano tradicional¹⁹. Tal ruptura (ou descontinuidade) se daria, especificamente, em relação à sua interpretação acerca do problema do conflito, e suas derivações daí consequentes, como a proposição (fundamental em seu pensamento) de que o povo tem papel central na vida política da cidade e na produção da vida civil livre (um regime de leis). Tais princípios estariam, assim, em claro descompasso com uma longa tradição republicana que, ao contrário de Maquiavel, via no conflito um grave entrave para o desenvolvimento e a estabilidade da cidade e, acima de tudo, reconhecia nele uma das principais razões para a degeneração da vida livre.

Contudo, a fim de verificar (e demarcar) tal diferença entre o pensamento de Maquiavel e o republicanismo tradicional, faz-se necessário analisar, antes, as premissas de alguns pensadores perfilhados àquilo que aqui denominamos de pensamento republicano, mais precisamente, de republicanismo clássico²⁰. Nessa perspectiva, este capítulo se configura pela análise do problema do conflito na tradição clássica do pensamento político republicano, mais especificamente, em Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.) e Marco Tulio Cícero (106 a.C. – 43 a.C.), e a sua relação com o regime misto de governo como mecanismo necessário para a preservação da liberdade e da estabilidade política da cidade. Essa análise revelará, por certo, os elementos que nos mostrarão em que medida o pensamento político de Maquiavel se apresenta como definitivamente dissonante (e até mesmo congruente em alguns aspectos) com esses pensadores da tradição republicana clássica.

Ora, tendo em vista o pensamento desses autores, nos defrontamos com duas premissas que parecem aglutinar, em termos gerais, os argumentos da tradição clássica republicana: se, de um lado, está a defesa do regime misto de governo como a única constituição política capaz de assegurar a unidade e a concórdia, premissa sobre a qual se fundam a estabilidade política e a ordem social, de outro está a acusação ao conflito como a causa principal da instauração da desordem e a consequente desestabilização da vida política da cidade. A partir dessas duas proposições algumas questões se impõem como necessárias: quais são os argumentos da tradição clássica que justificam a crítica ao conflito político como ameaça à vida política? Quais

¹⁹ Apoiados em Michel Senellart (1996), abordaremos mais detalhadamente o significado daquilo que aqui chamamos de tradição do republicanismo no primeiro tópico do terceiro capítulo da Tese.

²⁰ Aqui estamos pensando, especialmente, em Aristóteles, Políbio e Cícero.

são os argumentos, dessa mesma tradição, em defesa da concórdia como fundamento da estabilidade e da ordem? Quais as razões, na visão da tradição do republicanismo clássico, pelas quais o regime misto de governo se configura como o meio mais seguro para a manutenção da ordem e da estabilidade política?

Partindo do princípio geral da concórdia como fundamento da liberdade política (da vida civil livre), da ordem social e da estabilidade política, Aristóteles e Cícero (dentre outros autores) do republicanismo clássico sustentam a proposição da incompatibilidade entre liberdade e conflito, sendo possível pensar a vida política somente a partir do regime misto de governo. Tal constituição política seria a única capaz de enfrentar com sucesso os tumultos da cidade por se configurar numa forma política mais equilibrada e mais temperada que as demais formas de governo (as chamadas formas puras). Nesse sentido, adotando o regime misto de governo, um Estado será livre e estável porque, fundado na coesão e na unidade social (resultados do regime misto), será capaz de impedir as disputas pelo poder, a violência generalizada e a ruína da vida política, efeitos diretos do conflito e das discórdias no interior da cidade.

Tendo isso por pressuposto, veremos, em primeiro lugar, como Aristóteles, a partir da sua teoria das formas de governo, procura, por meio do argumento da mediania, propor a solução ao problema do dissenso pela via do regime misto (a *politeia mixis*) como fundamento da estabilidade política. Para o estagirita, somente uma ampla e sólida classe média será capaz de evitar o choque, o conflito entre ricos e pobres e garantir certa estabilidade à *polis*. Em segundo lugar, veremos que Cícero, assim como o filósofo grego, se revelará grande defensor da constituição mista de governo como instrumento de manutenção da ordem política, na medida direta em que tal regime se caracterizaria, segundo o orador romano, como a constituição mais equilibrada porque temperada com a composição do governo com todas as classes de cidadãos da cidade. Para os dois autores clássicos, guardadas as devidas diferenças entre ambos, o regime misto de governo será a única via possível para a contenção do conflito e de seus efeitos negativos para a vida política da cidade. É o que queremos demonstrar.

1.1 A TEORIA DAS FORMAS DE GOVERNO DE ARISTÓTELES: A *POLITEIA MIXIS* COMO GARANTIA DA UNIDADE SOCIAL E DA ESTABILIDADE POLÍTICA

É ponto assente entre os intérpretes e analistas da filosofia política - e parece pouco

provável que se possa objetá-lo – sobre a importância do fato de que “a redescoberta dos autores gregos e romanos foi condição essencial para o desenvolvimento e renovação do pensamento na Renascença” (MAGALHÃES, 2011, p.59). Ora, se tomarmos essa premissa como verdadeira, se torna claro que, em sendo autor do Renascimento italiano, Maquiavel sofreu forte influência, entre outros pensadores, da filosofia política de Aristóteles e de Cícero. Assim, se podemos afirmar “com segurança que a formação humanista de Maquiavel levou-o a ter contato com a teoria política grega [e romana], talvez através de traduções latinas, de comentadores da época, ou mesmo por ter aprendido de ouvido em uma *pratiche*²¹” (MAGALHÃES, 2011, p.59), torna-se quase *conditio sine qua non* a inserção no pensamento de ambos os autores da filosofia política clássica a fim de ampliar a compreensão da teoria política maquiaveliana, em especial, sua teoria do conflito.

Como o principal objetivo, aqui, é o de apontar o perfilamento de Aristóteles a uma longa tradição da filosofia política republicana que assume, em contraposição ao dissenso, clara posição em defesa da concórdia e da unidade da comunidade política, e com a qual, como veremos mais adiante, romperá Maquiavel com um pensamento original acerca do problema do conflito, nada melhor do que trazer o próprio Aristóteles para o centro do debate.

A importância do pensamento do estagirita para as análises em torno do problema do conflito, e seu reflexo na teoria política de Maquiavel, é atestada por Magalhães²². Escreve o intérprete:

Não há um uso direto de Aristóteles por Maquiavel, mas há, com certeza, uma gênese, em Aristóteles, [da questão] do conflito. Os livros da *Política* que apontam ao problema são o quarto²³, no qual a constituição mista é discutida, e o quinto, em que

²¹ Acerca da definição das *pratiche*, Magalhães (2011, p.59) esclarece: “as *pratiche* eram reuniões públicas de políticos e letrados humanistas. Elas foram um mecanismo de discussão da república florentina sobre os negócios públicos e tornaram-se o espaço por excelência do exercício da retórica. A avaliação interpretativa da história, ao lado da crítica e do elogio de ações passadas e do presente, era fundamental na orientação geral das ideias, que prevaleciam no confronto das posições defendidas pelos partidos. Os *Discorsi* certamente foram lidos nessas sessões e Maquiavel ali também aprendeu com seus interlocutores” (cf. também Newton Bignotto [1991, p. 66-74] para ampliar a visão sobre o papel das *pratiche* na formação do debate político em torno de Maquiavel. NA).

²² Assim como o conflito entre grandes e povo em Maquiavel, Magalhães sugere uma ambivalência na interpretação que dá ao problema do dissenso entre ricos e pobres em Aristóteles. Na leitura do intérprete, o estagirita também apostaria no aspecto positivo/negativo do conflito para a comunidade política, do mesmo modo que o faria, mais tarde, o Secretário florentino. Se é possível concordar com o comentador na compreensão que tem em relação ao problema do dissenso em Maquiavel, o mesmo parece não poder ser dito no que concerne ao pensamento do estagirita. O Livro quatro da sua *Política* parece não permitir tal interpretação, haja vista que a *politeia mixis* seja, exatamente, a tentativa de superação em definitivo do problema do conflito entre ricos e pobres. Em Aristóteles, o conflito não parece ser capaz de produzir algo de salutar para a comunidade política, daí a necessidade de que seja contornado por uma constituição política que estabeleça um mínimo de equilíbrio entre as forças opositoras em luta. Essa constituição nada mais é que a *politeia mixis*. Veremos isso ao longo da nossa análise.

²³ As edições da *Política* podem variar no ordenamento dos livros que compõem o tratado, pois há, é claro, desacordo entre os especialistas; assim, o que corresponde aqui aos livros quatro e cinco citados pode, dependendo

são analisadas as causas e salvaguardas contra as revoluções que surgem no interior dos estados. O livro cinco, em especial, já foi identificado (por mais de um autor) como tendo certos ares maquiavelianos, dada a praticidade dos conselhos dados pelo filósofo para garantir a prevenção de revoltas, até mesmo em tiranias (MAGALHÃES, 2011, p.59).

Face a essa constatação resulta bastante claro que Maquiavel, se não foi leitor direto dos textos de Aristóteles, foi, sem sombra de dúvida, influenciado de alguma forma pelo pensamento do filósofo grego. Martins sugere que tal influência, que não ecoaria apenas em Maquiavel, mas em todo o republicanismo do Renascimento, teria ocorrido a partir de “uma importante vertente do pensamento político medieval [...], particularmente as influências do aristotelismo político dos séculos XIII e XIV” (MARTINS, 2010, 13). Logo, a relação de Maquiavel com o pensamento político aristotélico se dá num “quadro conceitual aristotélico em chave latina dos leitores medievais da *Política*” (MARTINS, 2010, 13) do estagirita. Esse aristotelismo que chega até Maquiavel, de acordo com Martins (2010, p.13), “tem seu ideal de regime político na noção de *governo misto*, tradução latina da ‘*politeia mixis*’ aristotélica”. Tal conformação da melhor forma possível de governo em Aristóteles se deve, como veremos, à necessidade da composição das partes constituintes da *polis* a fim de produzir um acordo que obstaculize o conflito entre as duas principais categorias de cidadãos: os ricos e os pobres. É nesse quadro conceitual, exatamente, que queremos investigar a *politeia mixis* aristotélica.

A nossa proposta de analisar a composição do *regime misto*, como fora compreendido e composto por Aristóteles, se dá tendo por pano de fundo o problema do conflito que, para o filósofo grego, se regula, ao menos momentaneamente, pelo acordo estabelecido na constituição política definida por ele como *politeia mixis*. Tal empresa tem por objetivo estabelecer os elementos que subjazem às interpretações do estagirita no tocante ao conflito, especialmente ao que respeita às suas causas e à sua proposta de normalização. A par desses elementos, perceberemos, mais adiante, que Maquiavel destoará de Aristóteles em vários pontos, entre eles, a noção de corpo político, ao problema das causas do conflito e de sua possível solução – ou não – e, principalmente, ao entendimento dos dois pensadores acerca do caráter negativo/positivo do dissenso para a comunidade política. É o que veremos a seguir.

Ao lermos o capítulo 7 do Livro III da *Política* de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) nos deparamos com a descrição de sua conhecida teoria das formas de governo²⁴. De acordo com

da edição, configurar os livros seis e oito. Nos ocuparemos, aqui e em especial, da análise do livro IV da edição que utilizamos.

²⁴ Para Wolff (1999, p.104), a discussão de Aristóteles em torno da questão dos diferentes regimes de governo, na verdade, ocorre de forma “aparentemente marginal” sobre o problema da justiça distributiva. De acordo com o intérprete, “já que cada regime é *definido* por uma certa repartição dos cargos e poderes, para saber qual é o *melhor*

ela, Aristóteles propõe uma tabela na qual constam três formas boas de governo e suas três respectivas formas corrompidas. Tal classificação não surge ao acaso, mas é rigorosamente deduzida de dois princípios precedentemente enunciados no capítulo 6 do Livro III, quais sejam, a definição de um *regime* e da finalidade da vida política (Cf. Wolff, 1999, p. 105). Seguindo a leitura da obra, vemos agora, ao longo do Livro IV, como o estagirita coloca em segundo plano essa tradicional classificação dos regimes para se ocupar de apenas duas formas – corrompidas - e, partir da síntese destas, apresentar aquela que, na sua opinião, é a melhor forma possível: a *politeia*²⁵, ou *politeia mixis*. A *politeia mixis* se origina, pois, da composição, da mistura da oligarquia e da democracia, estas sabidamente reconhecidas por Aristóteles como formas degeneradas, corrompidas de governo. A *politeia mixis* se constitui, assim, como um regime político misto, sendo, para o filósofo grego, a melhor forma de governo possível porque, ao distribuir as magistraturas entre as partes conflitantes basilares da democracia e da oligarquia – pobres e ricos, respectivamente -, desvirtua esta oposição, atenuando o jogo de forças entre ambas as partes e produzindo um regime de governo estável e ordenado.

Como é possível entender esta proposta de Aristóteles? Como explicar o peso menor atribuído à clássica classificação das formas de governo - de acordo com a qual seria compreensível que escolhesse a melhor forma entre as melhores - e entender por que, contrariamente, ele elege como o melhor regime possível uma síntese de duas formas corrompidas, a democracia e a oligarquia²⁶? Se a *politeia mixis* consiste no melhor dos regimes possíveis por se tratar de um meio-termo entre a democracia e a oligarquia, no que consiste, então, esta mediania? Estaria, na raiz desta questão, o problema da estabilidade política da cidade, ameaçada pela oposição, pelo conflito entre pobres e ricos? Seria o meio-termo entre a democracia e a oligarquia a solução para evitar o conflito entre essas duas categorias de

regime, parece natural perguntar-se qual é a *justa* distribuição do poder e portanto avaliar os argumentos apresentados pelos partidários dos diferentes regimes em favor desta ou daquela divisão”. Ora, posto desse modo, a análise das formas de governo, para Aristóteles, não é outra coisa que a discussão em torno das “consequências sobre a busca do regime justo” (WOLFF, 1999, p.105).

²⁵ O termo *politeia*, ou *politeia mixis*, é entendido, aqui, como referência à forma de governo proposta por Aristóteles como síntese, como meio-termo, entre a oligarquia e a democracia. Todas as vezes que nos referirmos à síntese entre oligarquia e democracia, utilizaremos o termo *politeia mixis*, com o propósito de marcar a sua distinção com a *politeia*, ou regime constitucional, como a terceira forma reta de governo.

²⁶ É evidente que, aqui, nos utilizamos de uma pergunta meramente retórica: é sabido que Aristóteles pensa o meio-termo, a mediania a partir de dois vícios extremos. Isso parece clarear outra questão: a análise das formas boas de governo não parecem, de fato, importar muito ao pensador grego, pois o problema central não se funda nelas, mas no regime político que resulta do termo médio entre duas formas viciosas, corrompidas: a oligarquia e a democracia. Assim, pode-se facilmente concluir que as formas boas de governo não passam de figura decorativa nas análises do estagirita acerca do melhor regime de governo, se prestando apenas à demonstração da sua completa inexistência, o que lhe permite atestar, a partir disso, a existência de apenas duas formas predominantes – corrompidas -, das quais pode – e deve – resultar a melhor forma possível: a *politeia mixis*.

cidadãos? Enfim, seria o governo misto, ou *politeia mixis*, o regime capaz de contornar o problema do conflito e garantir a unidade social e a estabilidade política da cidade?

Para responder a estas questões seguiremos o seguinte percurso: em primeiro lugar, nos ocuparemos tão somente de uma descrição da classificação clássica das formas de governo²⁷ apresentada por Aristóteles na *Política*, nuançando apenas os elementos que as caracterizam, quais sejam, a *qualidade* e a *quantidade*. Em segundo lugar, tentaremos demonstrar as razões que levaram Aristóteles a superar aquela classificação dos regimes de governo levando-o a afirmar o predomínio de apenas duas formas, a democracia e a oligarquia. Em terceiro lugar, buscaremos demonstrar porque, para o estagirita, embora sejam predominantes apenas estas duas formas de governo, nem a democracia e nem a oligarquia podem figurar como os regimes capazes de assegurar a estabilidade política e a ordem social. Para atender a estas exigências, a única e a melhor forma de governo possível é a *politeia mixis*. E, em quarto e último lugar, procuraremos detalhar como Aristóteles pensa, em termos práticos, a composição política dos pobres e dos ricos, alicerçada numa poderosa classe média, no regime da *politeia mixis*, que pode regular o conflito entre as partes constitutivas da cidade.

De acordo com Aristóteles, as formas de governo estão estruturadas em um esquema de seis regimes, ou modelos, distintos quanto à *qualidade* (retidão e desvio) e quanto à *quantidade* (governo de um só, de poucos ou de muitos). Quanto à *qualidade*, Aristóteles tem em mente aquela forma de governo que, do ponto de vista da retidão, visa ao bem comum e, na sua forma desviada, ao bem privado. Para ele, ao conhecermos a forma reta de governo, conheceremos, por espelhamento, sua forma degenerada. Vemos isso já no início do capítulo 7 do Livro III (1279a 23-25) da *Política*, quando o autor escreve que “podemos, em primeiro lugar, examinar o grupo dos regimes corretos; depois de os regimes corretos estarem determinados, os desvios ficarão claros”. É possível, pois, determinar a forma corrompida de governo conhecendo apenas a sua forma reta. Em relação à *quantidade*, Aristóteles sublinha a identidade entre regime e governo. Assim, se “regime e governo significam a mesma coisa, sendo o governo o elemento supremo em cada cidade, necessariamente serão supremos ou um indivíduo, ou poucos, ou muitos” (*Política*, III, 7, 1279a 26-28).

A partir desta estruturação, Aristóteles, conjugando *qualidade* e *quantidade*, define

²⁷ Não é objetivo desta proposta de investigação discutir aqui, com o rigor necessário, as diferentes formas de governo apresentadas por Aristóteles. Este trabalho consiste, particularmente, em caracterizar estas diferentes formas apenas como pressuposto para entender como e por que o filósofo grego as resume a apenas duas principais – democracia e oligarquia –, e como ele chega à formulação da sua *politeia mixis* como sendo o melhor regime para a contenção do conflito entre ricos e pobres.

aquelas formas de governo consideradas retas e aquelas consideradas desviadas, ou corrompidas²⁸. Assim, são formas retas de governo aquelas “quando o único, ou os poucos, ou os muitos, governam em vista do *interesse comum*” (*Política*, III, 7, 1279a 28-29, *grifos nossos*). Em contrapartida, “os regimes em que se governa em vista do único, dos poucos, ou dos muitos são transviados” (*Política*, III, 7, 1279a 30-31). A partir dessa classificação, o estagirita estabelece a nomenclatura das diferentes formas de governo. Primeiramente, as formas consideradas, por ele, boas, ou retas. A diferença fundamental consiste, pois, na finalidade da política: ou o *interesse privado* (formas corrompidas) ou o *bem comum* (formas retas).

De entre as formas de governo por um só, chamamos realza à que visa o interesse comum. Chamamos aristocracia à forma de governo por poucos (mas sempre mais do que um) seja porque governam os melhores ou porque se propõe o melhor para a cidade e os seus membros. Finalmente quando os muitos governam em vista do interesse comum, o regime recebe o nome comum a todos os regimes: ‘regime constitucional’ (*Política*, III, 7, 1279a 34-39).

Em seguida, aquelas reconhecidas como desvios das formas boas: “a tirania em relação à realza; a oligarquia em relação à aristocracia; a democracia em relação ao regime constitucional” (*Política*, III, 7, 1279b 5-7).

De acordo com esta descrição, a tirania, segundo nosso autor, “é o governo de um só com vista ao interesse pessoal; a oligarquia é busca do *interesse dos ricos*; a democracia visa o *interesse dos pobres*” (*Política*, III, 7, 1279b 8-10, *grifos nossos*). A conclusão não poderia ser outra: “nenhum destes regimes visa o interesse da comunidade” (*Política*, III, 7, 1279b 10), logo, nenhuma dessas formas pode figurar no rol das formas capazes de assegurar a estabilidade política, pois o fim de cada uma delas é assegurar apenas o *interesse privado*, o interesse daqueles que estão no comando da *polis*, e não o de todos os cidadãos. Portanto, o que parece importar a Aristóteles é tratar apenas das formas retas de governo – sim, porque parece bastante claro que as formas desviadas, ao não atenderem à toda sociedade, não mereceriam importância - e, a partir da análise de cada uma delas, concluir qual seja a melhor possível. Vejamos se isto realmente corresponde, ou não, ao pensamento do estagirita.

Ao passarmos o olhar - com maior atenção - no capítulo 2 do Livro IV da *Política*, visualizamos nele uma espécie de hierarquia entre as formas boas e as formas corrompidas de

²⁸ Tal classificação, referindo-se à qualidade dos diferentes regimes, isto é, àqueles considerados retos e àqueles considerados corrompidos, seria, para Wolff (1999, p.108), o critério que “permite traçar uma linha de demarcação entre os verdadeiros regimes, isto é, aqueles que correspondem à essência do poder político, realizando a essência da cidade, e os falsos regimes políticos, aqueles que não são ‘políticos’, e sim ‘despóticos’, pois neles o poder visa em primeiro lugar o interesse daqueles que o exercem (os senhores)”. Concordamos com Wolff.

governo. Aristóteles apresenta, neste capítulo, uma tabela em que aparecem, espelhadas e hierarquicamente, as melhores e as piores formas de governo. De acordo com esta tabela, a melhor forma reta é a monarquia, ou realeza, seguida pela aristocracia, que, por seu turno, é sucedida pelo regime constitucional. Por espelhamento, a pior forma desviada é a tirania, seguida pela oligarquia e, esta, pela democracia. Logo, estão mais afastadas, como os dois extremos do esquema, a monarquia e sua forma desviada, a tirania; e mais próximas entre si, o regime constitucional e sua forma corrompida, a democracia, ou seja, a pior das melhores e a melhor das piores formas. Na letra do filósofo estagirita:

A partir daqui, vê-se claramente qual o pior dos regimes desviados e o segundo pior. O pior será necessariamente aquele que resulta da perversão do mais excelente e mais divino. Do mesmo modo que a realeza é necessariamente régia, quer pelo nome que ostenta, quer pela destacada superioridade de quem reina, também a tirania é o pior dos regimes na medida em que se apresenta como o regime mais completamente afastado do regime constitucional; segue-se-lhe em segundo lugar a oligarquia (de fato, a aristocracia ainda se encontra distante do regime constitucional), surgindo a democracia como a mais moderada das três formas de perversão (*Política*, IV, 2, 1289a 38-41 e 1289b 1-5).

Neste argumento aparece claramente o conhecido modo de pensar de Aristóteles: no seu centro está o tema da virtude como mediania. Isto é, do ponto de vista político, o argumento aristotélico revela que o melhor dos regimes tem de ser, necessariamente, aquele que está no meio, aquele que se encontra entre os extremos. Assim, tem de existir também, necessariamente, uma forma de governo que se coloque entre estes extremos e que seja, portanto, a melhor forma possível. E quais são os extremos?

À primeira vista, seguindo o argumento da *finalidade da política* (de acordo com a qual o bem comum deve sempre se sobrepor ao interesse privado [conforme *Política*, III, 7, 1279b 8-10]), pareceria razoável pensar que, para Aristóteles, sendo as três formas retas as melhores formas de governo (exatamente porque têm por fim o *bem comum*), o termo médio teria de ser encontrado entre os seus dois extremos, já que, por definição, as formas desviadas estariam automaticamente excluídas pelo simples fato de constarem no rol das formas corrompidas. Assim, quem mais se aproximaria da mediania seria a aristocracia, um meio-termo entre a monarquia e o governo constitucional, pois seria ela um governo mais próximo do princípio do equilíbrio, tanto na quantidade, quanto na qualidade dos seus governantes. Desse modo, a monarquia, embora sendo o governo do mais excelente, apresentaria, de um lado dos extremos, o vício da escassez na quantidade dos que exercem e/ou participam do governo. De outro lado dos extremos, porém, o governo constitucional apresentaria o vício do excesso no número daqueles que governam. Assim, de um lado, se é verdade que é mais fácil encontrar a excelência

em apenas um indivíduo do que em muitos, também é maior o risco, nesse caso, de instauração da tirania; de outro lado, se é mais fácil evitar a tirania com muitos do que com um só, também é verdade que é maior o risco de encontrar-se menor excelência no grande número. Resolver-se-iam estes problemas mesclando-se a qualidade (critério da excelência) – mais fácil de ser encontrada no pequeno número -, e a quantidade (critério numérico) – o risco da tirania é menor quanto maior o número daqueles que governam -, com um governo aristocrático. Por isso, a aristocracia seria a melhor forma de governo.

Contudo, ao avançarmos na leitura da *Política*, percebemos logo que Aristóteles, fiel ao seu modo de raciocinar, não escolhe como a melhor forma aquela entre a monarquia e o governo constitucional – duas formas retas -, isto é, a aristocracia, mas a *politeia mixis*, a forma resultante do meio-termo entre a oligarquia e a democracia, ambas formas desviadas, corrompidas, apenas. Ora, Aristóteles não poderia proceder de outro modo. Embora, a princípio, o estagirita parecesse nos induzir ao argumento da mediania como o meio-termo entre os vícios de duas formas retas, já que, em virtude dos seus vícios as formas corrompidas estariam automaticamente eliminadas, seu argumento revelará que a questão não se liga ao debate em torno das formas puras (ou retas) de governo. A razão é conhecida: para o estagirita elas parecem não existir, realmente. Desse modo, ao concluir pela mistura entre a oligarquia e a democracia como o melhor regime possível, sua análise, está evidente, se restringe unicamente à discussão sobre as formas políticas predominantes (embora desviadas) – a oligarquia e a democracia, apenas -, extraindo do seu meio-termo o melhor regime de governo possível para a cidade. Ora, o que essa conclusão de Aristóteles nos revela? O fato de que o problema da melhor forma política não está ligado nem à questão da qualidade dos regimes de governo (as formas retas), e nem à questão da quantidade (o número dos que compõem o governo), mas na existência predominante das formas de governo, isto é, daqueles regimes que existem na maioria das cidades.

Marquemos bem o que queremos dizer: a resposta do estagirita ao problema do melhor regime parece se assentar, está claro, em dois elementos fundamentais distintos que não a *quantidade* e a *qualidade*: primeiro, na conclusão acerca da existência preponderante de dois regimes, apenas – a democracia e a oligarquia -, e não de seis como sugere acreditar a clássica classificação dos regimes de governo; e, segundo, e não menos importante, a existência de uma permanente oposição entre duas categorias de cidadãos - os pobres e os ricos - que está na raiz daqueles dois regimes. Assim, em geral, afirma nosso autor, prevalecem apenas dois regimes de governo (a oligarquia e a democracia) e todas as demais formas são apenas variações delas.

Além disso, em todas as cidades, sejam elas democracias, sejam elas oligarquias, há um elemento fundamental invariável que escapa à mera quantificação, marcado por um critério bem concreto: a diferença entre ricos e pobres. Por isso, o termo médio tem de estar, necessariamente, e em primeiro lugar, entre a oligarquia e a democracia, porque elas são as formas de governo dominantes. E, em segundo, porque na raiz de ambos os regimes há uma oposição entre duas categorias distintas de cidadãos que procuram implantar ou um ou outro regime para satisfazer cada qual os seus interesses. Logo, a solução reside em dois termos médios: na esfera política, o meio-termo se encontra na mistura da democracia com a oligarquia, a *politeia mixis*; na esfera social²⁹, o meio-termo habita na constituição de uma poderosa classe média. Assim, a *politeia mixis*, como forma de governo, e a classe média, como o maior substrato social, são as únicas forças capazes de enfrentar, com sucesso, a causa principal da instabilidade e da desordem políticas: o conflito entre ricos e pobres. Analisar esta questão é o nosso próximo passo.

Ao nos depararmos com a questão das formas de governo, seja em Aristóteles, seja em outros pensadores, na sua raiz parece estar, via de regra, o problema da estabilidade política. Ao discutir as formas clássicas dos regimes de governo, desde Heródoto³⁰, o que está em jogo, ao apresentar a defesa das três formas retas de governo³¹, é sempre a estabilidade política. O que faz Aristóteles é retomar essa discussão, analisar as formas retas de governo e suas respectivas formas corrompidas para, a partir desta análise, definir aquela que seja a melhor forma possível.

Como vimos, curiosamente, ao lermos o Livro IV da *Política*, percebemos não a defesa de uma das três formas clássicas retas, quais sejam, monarquia, aristocracia ou regime constitucional, como a melhor entre todas. Ao contrário, e mais além disso, o que Aristóteles faz é a defesa de um regime misto que combina, não como se poderia esperar, duas formas

²⁹ Embora façamos, aqui, esta distinção entre o político e o social, é necessário lembrar que, entre os antigos, esta diferenciação não ocorre. O fizemos porque Aristóteles coloca grande ênfase na oposição entre ricos e pobres, o que sugere grande relevância dos elementos sociais na constituição da cidade. Marcamos a diferença, portanto, apenas como estratégia conceitual.

³⁰ Uma célebre discussão em torno das tipologias das formas de governo foi descrita por Heródoto na sua obra *Historia* (Livro III, §§ 80-82). De acordo com Bobbio (1980, p.39), como tentativa de encontrar a melhor forma de governo para seu país depois da morte de Cambises, “ocorre um debate entre três persas - Otanes, Megabises e Dario. O episódio, puramente imaginário, teria ocorrido na segunda metade do século VI antes de Cristo, mas o narrador, Heródoto, o descreve no século seguinte. De qualquer forma, o que há de notável é o grau de desenvolvimento que já tinha atingido o pensamento dos gregos sobre a política um século antes da grande sistematização teórica de Platão e Aristóteles (no século IV)”.

³¹ São elas: governo do povo (que, de acordo com Bobbio, ainda não é chamado de *democracia*, pois esse termo tem, de modo geral, nos grandes pensadores políticos, uma acepção negativa, de mau governo), aristocracia e monarquia.

retas, boas, mas duas formas corrompidas: a *politeia mixis*, uma mistura da oligarquia com a democracia que, como se sabe, são as formas corrompidas, respectivamente, da aristocracia e do regime constitucional. E mais, o estagirita não apenas define a melhor forma de governo possível, mas aponta também para aquelas formas predominantes. Como sublinha Martins (2010, p.17), “o objetivo, então, volta-se para os regimes realmente existentes³² e as possibilidades de transformá-los ou adequá-los às melhores formas”. E quais são as formas dominantes? No tocante aos “regimes se podem identificar duas formas: democracia e oligarquia” (*Política*, IV, 3, 1290a 16). A *politeia mixis* é, portanto, uma mistura destas duas formas e a melhor forma possível. Para ilustrar isso, Vergnières (1999, p.192), sublinha que Aristóteles pensa na *politeia mixis*, ao menos do ponto de vista prático, como a melhor constituição possível porque ela seria acessível à maior parte das cidades e à maior parte dos homens. Além do que, por tratar-se de uma constituição reta e conforme a finalidade da *polis*, seria nela que se realizaria o bem comum e onde as leis seriam efetivamente respeitadas. A *politeia mixis* seria, portanto, a melhor forma possível porque seria o regime de governo mais justo possível.

Do ponto de vista teórico, os seis tipos de governo nascem, como já delineado anteriormente, de dois princípios básicos: primeiro, a diferença entre os regimes de governo reside na parte determinante da sociedade que exerce o poder. Assim, a parte determinante numa democracia será o povo (ou os pobres, na linguagem aristotélica); numa oligarquia, o grupo dirigente será composto pelos ricos, e assim sucessivamente; segundo, os regimes se diferenciam também pela busca do interesse comum. Deste modo, são retos os regimes que se propõem atingir o bem comum, na perspectiva da justiça absoluta. Ao contrário, as constituições que visam apenas aos interesses particulares são injustas. Combinando estes dois princípios, Aristóteles chega à célebre classificação dos seis tipos, ou formas de governo, classificando-os como retos ou desviados.

Ciente das limitações desta classificação jurídico-política de origem platônica, porque ela não se coaduna à realidade política, Aristóteles, corrigindo-a, propõe um modelo de constituição que conjugue satisfatoriamente o concreto social e econômico com o político. Da

³² Não estamos totalmente seguros com essa proposição de Martins. Embora se saiba que Aristóteles defina a democracia e a oligarquia como as formas de governo predominantes, não parece ser possível extrair dessa tese a afirmação de que elas sejam as únicas formas realmente existentes. A passagem a seguir de sua *Política* parece confirmar o que queremos dizer: no que se refere aos “regimes se podem identificar duas formas: democracia e oligarquia” (*Política*, IV, 3, 1290a 16). Ou, ainda, outra: “existem tantos regimes quantas as ordenações de poderes na cidade, sejam elas baseadas na superioridade, seja nas diferenças entre as partes” (*Política*, IV, 3, 1290a 11-13).

análise do real, Aristóteles enxerga que, na maioria das cidades, as formas políticas mais comuns são ou democracia ou oligarquia. A razão disso é que “como a classe média, na maior parte das vezes, não passa de um grupo muito reduzido, quando predomina um desses dois extremos, seja os que possuem bens, seja a massa popular, então desprezam a classe média e apropriam-se sozinhos do poder, originando uma democracia ou uma oligarquia” (*Política*, IV, 11, 1296a 22-25). Como podemos perceber, é o clássico argumento aristotélico da mediania como virtude entre dois extremos viciosos. Temos, aqui, o claro indício de que a classe média deva ser o grupo social mais numeroso como mecanismo capaz de obstaculizar a implantação ou de uma democracia (quando dos pobres em maior número) ou de uma oligarquia (quando o maior número for o dos ricos), ambas formas políticas viciadas.

Ora, a tese da mediania revela, pois, dois aspectos fundamentais do pensamento político de Aristóteles: de um lado, a injustiça ocorre nos dois regimes extremos – democracia e oligarquia – porque em ambos os casos ou os pobres ou os ricos, respectivamente, tomam o poder e governam exclusivamente para si mesmos. Além de excluir o grupo opositor do governo, cada um dos dois grupos antagônicos também, a um só tempo, impede a participação da classe média do poder e lhe imputa a sua visão – parcial - de justiça. De outro lado, somente é possível escapar aos riscos de tais regimes equilibrando o poder entre eles: haverá justiça quando (a) o governo se fundar numa extensa classe média (Aristóteles sugere que essa classe seja, em geral, maior que as outras duas) e (b), da mistura daqueles dois regimes, surgir uma forma nova de governo: a *politeia mixis*.

Como regra geral, está claro para o estagirita que, em todas as cidades os ricos são poucos e os pobres são maioria. Desta diferença entre poucos ricos e muitos pobres, nasce, inevitavelmente, um conflito político, derivado do fato de que cada um destes dois grupos distintos pretende governar a cidade segundo um critério parcial de justiça, que atenda apenas a demanda alojada no poder. Em função disso, afirma Aristóteles,

geram-se atritos e rivalidades entre a massa popular e os ricos. Ora, sempre que uma destas facções domina a contrária, a verdade é que não se preocupa em impor um regime comum ou igual para todos os cidadãos, mas sim em assegurar a sua própria supremacia, como prêmio da vitória. Eis uma das razões predominantes que levam a instituir as democracias e as oligarquias [...]. Tais razões explicam porque nunca existiu um regime identificado com a classe média, ou, se existiu, não só foi raro o seu aparecimento, como raras foram as cidades em que foi instituído.
[...] Nos dias que correm, porém, prevalece o hábito de já não se desejar a igualdade, mas apenas uma destas soluções: ou procurar dominar, ou então, quando dominado, submeter-se à autoridade (*Política*, IV, 11, 1296a 26-40 e 1296b 1-2).

Eis o conflito que assola as cidades, e os efeitos que dele resultam: as disputas pelo poder político da cidade que conduzem à desordem social e à instabilidade política. O facciosismo,

derivado do confronto entre ricos e pobres, produz um governo injusto porque parcial. Assim, os pobres falam em nome da liberdade e os ricos pela posição econômica: o conflito político nasce, inevitavelmente, destas duas pretensões. Como resolver este impasse?

Vale observar, em primeiro lugar, que Aristóteles reconhece e aprecia o problema não apenas como mero conflito entre duas categorias de cidadãos (os ricos e os pobres), mas também no nível da consideração ontológica sobre os fins da existência humana. Embora Aristóteles pense a cidade como o lugar onde os homens possam realizar a *eudaimonia*³³, o conflito entre ricos e pobres parece ultrapassar esta dimensão ontológica. Assim, o conflito parece ser um problema exatamente porque desloca a questão central – o princípio ontológico da virtude – para o terreno da mera oposição, da simples disputa em torno do interesse particular. Desse modo, a cidade deixa de ser o lugar da realização da finalidade da existência humana, da *eudaimonia*, para ser o terreno do facciosismo e da disputa pelo poder. Vale ainda observar que, como o problema do conflito político não tem solução definitiva³⁴, é numa ordem política justa que se assentam soluções possíveis, pois o que é justo necessariamente beneficia a cidade e o cidadão.

Acerca disso, somos inclinados a nos alinhar com a interpretação de Wolff que ensina que o *background* da discussão aristotélica, sobre o qual se assenta o seu problema do conflito, é a questão da justiça. O que parece estar em jogo é exatamente a análise do que seja um regime verdadeiramente justo. A partir dos elementos presentes na sua *Política* e precedentemente descritos por nós, não parece haver dúvidas de que um regime justo, para Aristóteles, é aquele que visa o bem comum e o interesse geral: “somente o critério de *justiça* [...] que se depreende das análises concernentes à essência do político é o critério do interesse geral: todo regime, e somente o regime que visa o interesse geral é justo” (WOLFF, 1999, p.109). Dessa interpretação, Wolff (1999, p.109) deduzirá outra já por nós conhecida e também anteriormente

³³ Eudaimonia é um termo grego que vem de ‘*eudaimon*’, composto por duas partes: o prefixo ‘EU’ que significa ‘boa’, ‘bom’; e ‘DAIMON’ que significa ‘espírito’, ‘divindade’. Ser “*eudaimon*” é viver, por isso, de uma maneira em que se é favorecido por uma divindade, por um gênio. Muitos filósofos gregos, como Sócrates, Platão, Aristóteles, entre outros, embora divergissem entre si sobre o que é este ‘bem substancial desejado’ e, sobretudo, em como atingi-lo, utilizaram este termo como sinônimo de *um bem principal desejado por todos os seres humanos*. Para Aristóteles, porém, este bem é a felicidade, possível de ser alcançada somente na vida política. Em geral, as traduções em português do termo *eudaimonia* aparecem como ‘prosperar’, ‘florescer’ e, tal como em muitas outras línguas, assume regularmente a tradução como ‘felicidade’. Disponível em: <http://oprojectoeudaimonia.wordpress.com/> Acesso em 07/07/2014.

³⁴ Veremos no terceiro capítulo que Maquiavel se alinha à esta perspectiva de Aristóteles. Tanto para o florentino quanto para o estagirita, o problema do conflito é insolúvel. Todavia, a diferença fundamental entre ambos é o fato de que, enquanto Aristóteles avalia negativamente os efeitos do conflito, e por isso mesmo ele deve ser evitado, Maquiavel aprecia o conflito por um viés positivo, qual seja, o fato de que produz as leis que promoverão, embora, apenas momentaneamente, a estabilidade política da cidade. Por isso, o conflito em não podendo ser evitado, deve ser acolhido e normalizado pelas instituições.

sublinhada: “a ‘*justiça absoluta*’ de um regime não depende do primeiro critério (da resposta à pergunta: ‘quem governa?’), mas do segundo (da resposta à pergunta: ‘com vistas a quem, ou à quem, se governa?’)” (*grifos do autor*). Não é, então, em hipótese alguma, o critério da *quantidade*, do número dos governantes que importa para Aristóteles, nem da *qualidade* (se são formas retas) no estabelecimento de um bom regime de governo, mas o critério da *finalidade*, isto é, se o regime é justo ou não, se se coaduna à essência do político, quer dizer, se visa ou não o interesse geral.

Ora, vimos que as disputas entre pobres e ricos subvertem o critério da *finalidade*, sobrepondo à lógica da justiça absoluta a lógica da justiça parcial, tornando qualquer um dos regimes – democracia ou oligarquia -, formas políticas injustas na medida em que resultam na imposição de interesses particularistas de um ou outro segmento social ao interesse comum. Nessas condições, de fato, não temos outra coisa senão um regime de governo concernente apenas ao primeiro critério, isto é, quem governa, governa apenas para si mesmo e em detrimento do interesse geral, passando ao largo da justiça absoluta. Assim, o conflito não apenas se origina das disputas em torno de quem governará a *polis*, mas também, ao produzir um regime injusto porque parcial, já que apenas uma das partes ocupará o espaço do poder, conduz a cidade à desordem social e à instabilidade política.

Estamos, assim, diante de uma questão fundamental para Aristóteles na sua análise das diferentes formas de governo: o problema do conflito (aliás, muito mais importante que a própria discussão em torno dos diferentes regimes de governo). Em outras palavras: parece que a teoria das formas de governo de Aristóteles não tem por objeto encontrar a forma ideal de governo, o que seria um exercício de mera abstração do filósofo, pois “o bom legislador e o verdadeiro político não devem negligenciar nem a forma absolutamente perfeita de regime, nem a forma melhor tendo em conta as circunstâncias³⁵” (*Política*, IV, 1, 1288b 23-25), mas encontrar a forma real que pudesse frear a principal causa da instabilidade política. Por isso, em sua análise, Aristóteles reconhece que historicamente sempre existiram, predominantemente, apenas dois regimes distintos de governo - ou democracia, ou oligarquia -, contrapondo dois

³⁵ Há, nesta passagem, uma clara evidência do afastamento de Aristóteles de seu mestre Platão: do mesmo modo que, no nível ontológico, o primeiro se fastia do segundo na discussão em torno do problema da origem da verdade, de acordo com o que, para Aristóteles, ela se inicia com a observação da realidade existente e não pelo mundo das formas perfeitas e imutáveis, como o queria Platão, também, na esfera do político, observa-se um distanciamento, embora não radical, entre os dois filósofos gregos: para Aristóteles, ao contrário de seu mestre, a análise dos regimes de governo deve sempre se pautar em circunstâncias históricas para concluir pelo melhor regime possível. O melhor regime é, pois, para Aristóteles, o real, e não o ideal, como pressupunha Platão. É este o realismo político aristotélico: a política deve ser compreendida no mundo real.

grupos sociais também distintos – os pobres e os ricos, respectivamente. Essa forma de governo real deveria, então, surgir da síntese dessas duas formas preponderantes, dando origem a um regime político que pudesse conter o conflito de ricos e pobres e garantir a manutenção da ordem e da estabilidade: a *politeia mixis*.

Marquemos bem, no entanto. O que preocupa o estagirita, mais do que o problema do conflito em si mesmo, na medida em que reconhece a impossibilidade de sua extinção radical, é a questão do regime de governo que, contornando e atenuando os efeitos nefastos do dissenso de ricos e pobres - que implica no desvio da finalidade da existência humana na *polis* exatamente por se desviar da essência do político -, possa estabelecer a vida política fundada na defesa do interesse geral, isto é, na justiça absoluta. O problema é, então, encontrar um regime político capaz de superar a democracia e a oligarquia, que são, ao mesmo tempo, a causa e o efeito do conflito de ricos e pobres. Assim, a *politeia mixis*, superando o critério da justiça parcial derivada destas duas formas políticas corrompidas, será o melhor dos regimes possíveis porque mantém por inteiro a finalidade da cidade e da vida política: a defesa do interesse geral por se tratar do único regime político verdadeiramente justo porque o único capaz de realizar a justiça absoluta.

Como vemos, essa reflexão não se resume a uma mera teorização do filósofo e, por conseguinte, não se trata de uma idealização das formas de governo³⁶. Antes disso, o que Aristóteles procura, de fato, é aquela forma de governo que melhor responda ao problema do conflito político, que opõe ricos e pobres. Neste sentido, parece que a melhor forma de governo é a *politeia mixis* porque se estabelece como mediania entre estes dois extremos sociais antagônicos que estão na raiz do problema do conflito. Assim, de acordo com o filósofo grego,

no tocante aos demais regimes [...], uma vez estabelecida a melhor forma, não há qualquer dificuldade em ver qual deve ser colocado em primeiro e em segundo lugar, e assim sucessivamente, de acordo com a respectiva superioridade e inferioridade. Com efeito, será necessariamente melhor o regime que mais se aproximar da melhor forma, e pior o regime que mais longe se encontre do *regime intermédio* (*Política*, IV, 11, 1296b 3-8, *grifos nossos*).

Assim, por estar no meio, por se encontrar entre a democracia e a oligarquia, a *politeia mixis* é a melhor forma de governo possível: sua força reside no fato de se sobrepor aos vícios das duas formas extremas e, apoiada na classe média, subverter a força das partes antagônicas

³⁶ Neste ponto encontramos semelhanças com o pensamento de Maquiavel: tanto para o estagirita quanto para o florentino, não existem regimes políticos ideais. Antes, a verdadeira análise da política se dá a partir da compreensão da realidade circunstancial, e a realidade mostra uma indefectível constatação: o mundo da política tem a marca do conflito, a marca indelével do jogo de forças que opõe, ao infinito, dois grupos sociais: os ricos e os pobres, para Aristóteles; os grandes e o povo, para Maquiavel.

e impedir a polarização dos dois grupos econômicos (dos ricos e pobres). Parece ser disso que fala Bobbio (1980, p.61): sabendo que a política é uma fusão da oligarquia e da democracia e no que consistem uma e outra, “podemos compreender melhor em que consiste essa fusão: é um regime em que a união dos ricos e dos pobres deveria remediar a causa mais importante de tensão em todas as sociedades - a luta dos que não possuem contra os proprietários. É o regime mais propício para assegurar a ‘paz social’”. Vejamos como Aristóteles equaciona esta questão.

Aristóteles compreende a cidade composta por partes. Estas partes são em número de três principais: alguns cidadãos que são ricos, outros – a maioria - que são pobres e aqueles que se encontram numa condição média. De acordo com isso, as diferentes formas de governo são resultado da maneira como se articulam estas diversas partes que compõem as cidades. Assim, as magistraturas, que formam as constituições, são distribuídas aos cidadãos com base em dois princípios: em primeiro lugar, as magistraturas serão distribuídas de acordo com o poder dos diferentes grupos sociais que compõem a cidade (o rico e o pobre); em segundo, de acordo com algum princípio de “igualdade comum a todos” (*Política*, IV, 3, 1290a 9). Disto resulta que, segundo Aristóteles, necessariamente “existem tantos regimes quantas as ordenações de poderes na cidade, sejam elas baseadas na superioridade, seja nas diferenças entre as partes” (*Política*, IV, 3, 1290a 11-13).

Deste modo, se os ricos conseguirem melhor articulação, serão eles que determinarão a forma de governo. Se forem os pobres a se articularem melhor, será deles a prerrogativa do exercício do poder. Invariavelmente, ricos e pobres disputam, portanto, quem governa e quem é governado. É por isso que não há mais que “uma ou duas formas bem constituídas de regime, enquanto as restantes resultam de um desvio” (*Política*, IV, 3, 1290a 24-25). Assim, afirma Aristóteles, como na música, todos os modos e arranjos derivam de um modo perfeito, no que concerne à constituição, as diferentes formas de governo derivam da constituição-modelo, “onde as formas mais duras e despóticas de governo são as oligárquicas, ao passo que as democráticas se apresentam como as mais brandas e relaxadas” (*Política*, IV, 3, 1290a 27-29).

Ora, por que Aristóteles aponta a democracia e a oligarquia como sendo as formas de governo dominantes nas cidades? A resposta: porque Aristóteles está considerando as formas de governo do ponto de vista da sua matéria³⁷, o que o leva a concluir que todas as demais

³⁷ De acordo com Martins (2010, p.18), e com o que concordamos, quando Aristóteles fala da oligarquia e da democracia no Livro IV, na verdade está pensando num significado terminológico distinto do utilizado no Livro III. Assim, quando o estagirita se refere a estes dois termos no Livro IV, está pensando não em regimes políticos, mas em segmentos políticos predominantes em toda e qualquer sociedade: um grupo diminuto, o dos ricos, e um grupo maior, o dos pobres. Democracia e oligarquia devem ser compreendidas, portanto, como *matéria* (*hypokeimenon*), ou seja, substrato material da *polis*, e não como *forma* (*eidos*). Essa interpretação terminológica

formas são apenas variações delas, isto é, dos arranjos possíveis resultantes do conflito entre uma minoria (ricos) e uma maioria (pobres). Neste ponto do texto, fundamentando seu argumento, Aristóteles compara as constituições com o vento e a música. Todos os ventos são variantes de dois principais apenas, o vento do norte e o vento do sul, ensina. Igualmente, assim como os diferentes tons da escala musical são apenas dois, os dórios e os frígios, todos os demais arranjos musicais são apenas variações deles. Do mesmo modo, afirma o estagirita, “a aristocracia tem que ser considerada como uma forma de oligarquia, isto é, como se fosse uma determinada oligarquia; e o chamado regime constitucional como uma forma de democracia” (*Política*, IV, 3, 1290a 16-18). O que ocorre, pois, é apenas uma variação da constituição-modelo. Logo, parece claro, em havendo basicamente dois regimes principais - a oligarquia e a democracia -, todos os demais regimes tem de ser apenas variações deles.

Se são estas as duas formas de governo dominantes na cidade, qual a melhor delas? Como já parece bastante evidente, não é nem uma nem outra destas a melhor forma de governo. Aristóteles, na verdade, escapando ao próprio quadro convencional das formas retas e desviadas de governo, aponta para uma mistura, um meio-termo, entre ambas, como víramos. Ao considerar apenas estas duas como as formas predominantes, Aristóteles as coloca como os dois extremos dos regimes de governo³⁸. Ora, como bem conhecemos a maneira de raciocinar do nosso autor, a virtude não pode nunca estar nem num, nem noutra dos extremos, mas tão somente no meio. Logo, se isto se aplica às formas de governo, a melhor delas tem de ser encontrada também, necessariamente, entre os dois extremos. Por isso, se nem a democracia, nem a oligarquia, por se encontrarem nos extremos, são ou uma ou outra a melhor forma, tem de ser então uma terceira forma a melhor de todas, resultante da mistura destas duas formas extremadas: a *politeia mixis*.

De acordo com a análise de Magalhães (2011, p.59), nem a democracia e nem a oligarquia podem ser as melhores formas de governo porque ambas são resultado de uma luta entre as partes constitutivas da comunidade política, de modo que fica fácil entender que cada uma das partes da cidade, quando alojada no poder, ora representa um governo democrático -

se justifica porque “o filósofo apresenta variações no modo de composição tanto da oligarquia quanto da democracia, coisa inconcebível para uma forma que diz de um ser” (MARTINS, 2010, p.18).

³⁸ É importante frisar que os extremos, aqui, não se referem mais à *qualidade* dos regimes de governo, isto é, à oposição extremada entre a retidão e o desvio, mas à *qualidade*, e também à *quantidade*, dos membros constituintes de cada classe social: a maioria livre e pobre, de um lado, e a minoria rica e bem nascida, de outro. Opõe-se, desse modo, como os dois extremos dos regimes de governo, a democracia e a oligarquia, que representam, respectivamente, a maioria livre e pobre e a minoria rica e bem nascida. Assim, do meio-termo entre estes dois regimes, nasce a *politeia mixis*, um regime que deveria assegurar o bem comum e a justiça para ricos e pobres, indistintamente.

se esta parte for a dos pobres -, ora representa um governo oligárquico - se esta parte for a dos ricos -, mantendo ou aumentando o abismo entre os grupos sociais que estes regimes de governo representam.

Parece que estamos diante de um conflito com duplo movimento: o primeiro, que divide a cidade entre duas categorias de cidadãos - os ricos e os pobres; o segundo, que aprofunda o conflito quando uma das duas partes ocupa o controle político da cidade. Assim, na raiz do conflito está a divisão entre as partes constitutivas da cidade que produz, como efeito, uma das duas formas de governo possíveis – ou oligarquia ou democracia -, ambas, no entanto, instáveis porque reforçam o conflito entre as mesmas categorias de cidadãos. É, então, por duas razões que o conflito não pode figurar como saudável do ponto de vista político: a) porque, ao confrontarem-se ricos e pobres em lutas intestinas na cidade, o conflito impede a paz social; e b) porque o resultado do conflito será sempre a imposição de um regime injusto, isto é, a imposição do regime do vencedor que não mira jamais o bem comum, o interesse geral, mas o interesse de uma parte da cidade, apenas.

Portanto, na raiz dessas duas formas de governo está um conflito, um desacordo entre as partes da comunidade, que enseja uma instabilidade política. Como essas partes não se entendem, quando cada uma delas, a seu tempo, chega ao poder, é natural que queira governar não em prol do bem comum, mas em prol da salvaguarda seus próprios interesses. É por isso que elas são formas corrompidas de governo e, em função disso, não podem realizar o *telos* político, a realização do bem comum, ou seja, a justiça absoluta. Em última instância, nem a democracia, por ser o governo dos homens livres e pobres, e nem a oligarquia, por ser o governo dos ricos e bem nascidos, consegue atender todas as demandas sociais (partes) da cidade.

No que respeita a isso, atentemos à observação de Cardoso, que parece confirmar que nossa interpretação da letra do filósofo grego não é equivocada:

Aristóteles [...] assinala as categorias ‘ricos’ e ‘pobres’ (“abastados e modestos”) como as qualificações das ‘partes por excelência’ das cidades (todos os cidadãos podem ser inscritos nesta oposição, diferentemente de outras classificações), que, assim, determinam as constituições mais comumente encontradas, as oligarquias e as democracias. Os ricos querem bens (que consideram a aspiração universal dos homens) e querem governar (o que lhes permite conservar e aumentar seu patrimônio). Os pobres querem ser livres, querem segurança para viver sua vida como bem entenderem, de modo que postulam – dada a independência de cada um – que todos governem, produzindo, na verdade, um regime de flutuação de vontades e não da busca de um bem comum. Ora, o regime político por excelência, o que visa a produzir uma verdadeira comunidade política (a politeia, o regime misto), será justamente o que associa no governo (mediante entendimentos e compromissos) estas partes da cidade, em vista da submissão de seus interesses antagônicos, ao interesse de todos, a própria existência da comunidade em que se efetiva o ser político dos homens (CARDOSO, 2015, p.212, N.A.).

Ora, a *politeia mixis* é, então, o regime de governo que supera, ao menos momentaneamente, as diferenças entre ricos e pobres (ambos determinados pela busca de interesses privados), submetendo os dois grupos, com interesses antagônicos, ao interesse geral, ou bem comum, permitindo, desse modo, a realização da vida política.

Aristóteles define assim os regimes de governo como resultado deste conflito: “existe democracia sempre que *os cidadãos livres* detêm a supremacia assim como existe uma oligarquia no caso de serem *os ricos* que detêm o poder” (*Política*, IV, 4, 1290b 1-3, *grifos nossos*). Este conflito que opõe duas categorias de homens - os cidadãos livres e os ricos - desemboca, invariavelmente, num dos dois regimes acima, ora em democracia, ora em oligarquia. Porque nem um, nem outro responde aos anseios de toda a comunidade política em sua completude, Aristóteles pensa numa mistura entre ambos os regimes como mecanismo de contenção deste conflito. Essa mistura, ou mediania, é compreendida por Aristóteles como composição das partes que atua como constrição ao conflito³⁹, justamente porque as leis que resultam desse regime de governo favorecem ambos os grupos em oposição. A *politeia mixis* é, portanto, o melhor remédio possível para o conflito entre ricos e pobres porque é o regime que melhor expressa a ideia de justiça. Ou, para dizer como Cardoso (2015, p.212), porque é capaz de compor as partes antagônicas da cidade, submetendo seus interesses ao interesse de todos.

Como se pode notar, Aristóteles, embora considere a finalidade como o elemento primordial da vida política, não deixa de definir os dois regimes de governo apenas de acordo com a quantidade dos membros que os compõem, mas também segundo a qualidade deles. Como sublinha o estagirita:

Eis porque razão se considera que *os ricos e os pobres* constituem as partes mais relevantes da cidade. Além do mais, como geralmente os ricos são poucos e os pobres muitos, *estas partes da cidade surgem como manifestamente antagônicas*; é a *preponderância de uma destas duas facções que determina os regimes* que parecem ser dois: a democracia e a oligarquia (*Política*, IV, 4, 1291b 7-12, *grifos nossos*).

Vemos aqui que a qualidade dos membros que constituem a base socioeconômica da cidade é mais importante do que a sua quantidade na definição dos regimes de governo. De acordo com Bobbio (1980, p.60), “para Aristóteles nem a oligarquia é o governo de poucos

³⁹ Veremos em Maquiavel duas diferenças fundamentais em relação a este ponto: primeiro, em Maquiavel é impossível pensar-se em composição das partes em conflito. Não há meio-termo entre elas, o jogo de forças é permanente e é justamente por essa razão que o conflito é produtivo para a vida política, pois é dele que nascem as boas leis que regulam a sociedade. Segundo, como não há meio-termo, composição, entre as partes, não é ele também quem contém, regula, o conflito. Antes, a força constritiva do conflito é justamente a lei que dele mesmo resulta. Mas, como o conflito é dinâmico, a lei que dele nasce e o regula, também se altera pela dinâmica própria do mesmo conflito. A lei não pode ser, portanto, definitiva, porque é continuamente relançada pelo conflito.

nem a democracia é o governo do povo. O critério adotado por Aristóteles para distinguir a oligarquia e a democracia não é o critério numérico, de caráter geral, mas um critério bem mais concreto: a diferença entre ricos e pobres”. Assim, a democracia não é o governo da maioria tão somente, mas e principalmente, dos homens pobres nascidos livres, e a oligarquia não é mais o governo da minoria apenas, mas e especialmente, dos ricos e bem-nascidos. Os dois regimes são necessariamente opostos, antagônicos porque representam interesses também necessariamente distintos. Do mesmo modo que se opõem ricos e pobres, minoria e maioria, opõem-se também dois regimes de governo, democracia e oligarquia.

Ora, porque Aristóteles assim raciocina? Porque, fundamentalmente, o que determina o regime de governo é quem de fato exerce o poder, e não o número dos membros dessa ou outra parte da *polis*. “O que define – e opõe – fundamentalmente esses dois regimes é portanto o poder ser dos pobres ou dos ricos, e não ser o poder do grande ou do pequeno número” (WOLFF, 1999, p.112). É somente por acidente que a maioria é pobre, assim como é por acidente apenas que a minoria é rica. “O que na verdade sucede é que os pobres são em maior número, enquanto os ricos são em número escasso: com efeito, se os cidadãos livres são muitos, são poucos os que possuem riqueza” (*Política*, IV, 4, 1290b 2-4). Por essa razão, não é porque a maioria está no poder que se trata de uma democracia, pois pode ser que esta maioria seja rica e deixe a minoria pobre alijada do poder. Do mesmo modo, o inverso também é verdadeiro: não é porque se os pobres, em sendo a minoria, exercem o poder, e alijam dele a maioria rica e poderosa, que se trata de uma oligarquia. Portanto, “nós não devemos considerar a democracia de modo absoluto como um regime em que a maioria tem a supremacia [...] da mesma forma que também não devemos considerar a oligarquia como o regime em que o poder é apanágio de uns poucos” (*Política*, IV, 4, 1290a 30-34). É, por essa razão, como ensina Wolff (1999, p.112), que é “equivocado definir a ‘democracia’ como o poder da maioria e a ‘oligarquia’ como o poder de uma minoria. Porque [...] não se pode chamar de ‘democracia’ [...] um regime no qual, por absurdo, governaria uma maioria de *possuidores*, assim como não se chamaria ‘oligarquia’ o regime no qual governaria uma minoria *indigente*” (*grifos do autor*). Nada a acrescentar ao comentário de Wolff.

Além disso, a despeito da luta entre ricos e pobres ser a causa dos regimes de governo democracia e oligarquia, ela também é definidora de dois princípios de justiça.

Na oligarquia, a generalização da desigualdade, e na democracia, a generalização da igualdade. São formas instáveis, pois não garantem seus princípios de justiça, já que a base social de cada uma também é instável: os ricos com o desejo de aumentar privilégios e o povo lutando por mais garantias para influir no poder da *polis* (MAGALHÃES, 2011, p.59).

Assim, na base da luta pelo poder encontram-se não apenas dois tipos distintos de sujeitos históricos reais, os ricos e os pobres, mas também dois diferentes princípios norteadores da justiça⁴⁰, resultantes da defesa dos interesses daquelas duas categorias de cidadãos. De um lado, em nome dos ricos, a defesa da desigualdade, com o argumento de que o exercício do poder deve ser atribuição dos “melhores⁴¹”. De outro, em nome dos pobres, a defesa da igualdade, com o argumento de que a participação na coisa pública é um direito de todos os cidadãos, e não privilégio de alguns.

Diante disso, como Aristóteles resolve esse problema? Em dois momentos distintos, mas mutuamente imbricados: a primeira parte da solução desta tensão está no regime constitucional apontado por Aristóteles que “mescla elementos oligárquicos e democráticos buscando um equilíbrio na ordem normativa: a *politeia [mixis]*” (MAGALHÃES, 2011, p.59). O conflito se atenua pela mistura, pela composição, destes dois regimes de governo. Como sublinha Aristóteles, “o caráter deste regime surge-nos mais evidente a partir do momento em que se define o que sejam a oligarquia e a democracia, dado que [...] o regime constitucional [*politeia mixis*] é uma mistura de oligarquia com democracia” (*Política*, IV, 8, 1293b 31-34, *grifos nossos*). Depois, esta ordem normativa resultante da oposição equilibrada dos dois regimes, “sustenta-se na própria estrutura de classes, com o desenvolvimento de uma classe intermediária capaz de amortecer os polos básicos de conflito” (MAGALHÃES, 2011, p.59). Novamente, na letra do estagirita, “a forma do que designamos de regime constitucional [*politeia mixis*] acaba por estar presente na grande maioria das cidades. Nessa forma de regime, a mistura visa apenas ricos e pobres, ou seja, riqueza e liberdade” (*Política*, IV, 8, 1294a 15-17).

Dois elementos fundamentais parecem ser, portanto, a resposta ao conflito. O primeiro, na esfera política, está na mescla de dois regimes de governo, democracia e oligarquia. O segundo, na esfera socioeconômica, está na mescla de dois componentes sociais, riqueza e liberdade (ricos e pobres). Em quê Aristóteles se sustenta para indicar estas respostas como regulação do problema do conflito? O argumento é bastante conhecido. Senão, vejamos.

O juízo sobre estas questões funda-se nos princípios fundamentais. Dado que na *Ética*⁴² dissemos, com razão, que a vida feliz é aquela que não é impedida de proceder de acordo com a virtude, e que *a virtude reside no justo meio*, forçoso é concluir que

⁴⁰ É bom lembrar, entretanto, que mesmo sendo dois princípios distintos, em si mesmos, eles permanecem justos. O que é injusto, para Aristóteles, são os dois regimes de governo, a oligarquia e a democracia, por defenderem apenas os interesses correspondentes às partes da cidade.

⁴¹ Veremos mais adiante, no segundo capítulo, que Guicciardini endossa essa tese.

⁴² Aristóteles. *Ética a Nicômacos*.

a melhor é aquela que consiste no justo meio, isto é, o meio ao alcance da maioria. *Esta mesma norma constitui o critério que permite aferir do caráter virtuoso ou perverso não só de uma cidade, como também de um regime*, pois que um regime é, por assim dizer, a vida da cidade. (*Política*, IV, 11, 1295a 35-40, *grifos nossos*).

Está aí a solução, ao menos no plano teórico, do problema do conflito político. Do mesmo modo que, no plano moral, o indivíduo privado deve buscar no equilíbrio, derivado do justo meio entre dois extremos – entre o excesso e a falta –, a realização da sua felicidade, da sua plenitude como ser humano, a realização da *eudamonia*, a cidade também deve buscar no equilíbrio das forças políticas antagônicas, por meio da composição das partes do corpo político, da composição entre ricos e pobres, e da mistura entre a democracia e a oligarquia, a realização de seu *telos* político. Dito de outro modo: do mesmo modo que o homem é feliz – virtuoso – quando conduz a sua existência pelo caminho do meio, ou seja, entre o excesso e a falta, a cidade, a comunidade política só pode permitir a vida boa, a felicidade aos seus cidadãos se sua constituição for capaz de atender as demandas sociais em oposição⁴³. Em última análise, se for capaz de superar o conflito entre ricos e pobres. Leiamos em Aristóteles:

Em todas as cidades, existem três elementos: os muito ricos, os muito pobres, e a classe média. Por conseguinte, posto que concordamos que *o moderado e o intermédio é o que há de melhor*, torna-se evidente que, em relação à posse dos bens, a riqueza mediana é a melhor de todas porque é a que mais facilmente obedece aos ditames da razão. (*Política*, IV, 11, 1295b 1-4, *grifos nossos*).

Por que o meio-termo entre as partes é, pois, o caminho para a regulação do conflito? O argumento também é conhecido: porque o meio-termo se assenta num princípio racional. Do mesmo modo, a recíproca é verdadeira: tanto o excesso (beleza, força e riqueza), quanto a falta (pobreza, fraqueza e infortúnio), “têm dificuldade em seguir a voz da razão” (*Política*, IV, 11, 1295b 7). Disto podemos, então, inferir duas proposições: em primeiro lugar, é a racionalidade o elemento fundante da comunidade política e, portanto, a única ferramenta capaz de conduzir o homem em direção à melhor escolha e, como o sabemos, para Aristóteles esta é sempre a moderação, o meio-termo entre o excesso e a falta. E, em segundo lugar, o afastamento do meio, da moderação, produz, do lado do excesso, “os ambiciosos desmedidos e os grandes malfeitores”, e do lado da falta, “os criminosos e os pequenos delinquentes” (*Política*, IV, 11, 1295b 8-9). Por conseguinte, afirma o estagirita, “os crimes e delitos resultam de soberba ou de

⁴³ Como se pode notar claramente, Aristóteles não separa a Ética da Política. Muito pelo contrário, ambas estão mutuamente imbricadas, pois a finalidade da existência humana está na realização da *eudaimonia*, da felicidade, que somente pode ser realizada na cidade, na comunidade política. Assim, são felizes os homens que vivem sob o melhor regime de governo. E qual o melhor? Para Aristóteles, o melhor dos regimes é “um gênero de vida que possa ser comunitariamente partilhado pela maioria dos homens, e um regime que possa ser adaptado pela maior parte das cidades” (*Política*, IV, 11, 1295a 29-30).

maldade” (*Política*, IV, 11, 1295b 10). E conclui, em defesa da moderação, que “as classes médias são precisamente as que menos almejam e disputam os cargos públicos” (*Política*, IV, 11, 1295b 12-13).

Assim, na vida privada, quanto maior a proximidade do homem do meio, maior a sua felicidade, quanto maior o seu distanciamento em direção a qualquer um dos dois polos extremos, maior também o distanciamento em relação àquela. De maneira semelhante, na esfera do político, somente a existência de uma classe média pode ser, para Aristóteles, a garantia de uma sociedade formada por homens livres, pois “os que são copiosamente bafejados por dons que a fortuna lhes reservou [...], não só não querem, como não sabem o que é obedecer [...]; já aqueles que vivem numa excessiva penúria encontram-se rebaixados” (*Política*, IV, 11, 1295b 15-18). Disso resulta, do lado dos ricos, em desobediência e em um governo despótico e, do lado dos pobres, na falta de comando e na submissão como escravos aos primeiros. Essa diferença entre ricos e pobres, como já o sabemos, é fatal para a vida da comunidade, pois é “em virtude de uma situação assim que se forma uma cidade de servos e de senhores, não uma cidade de homens livres” (*Política*, IV, 11, 1295b 21-22).

Como superar essa dicotomia, esse conflito entre senhores e servos, entre ricos e pobres?

A resposta de Aristóteles é precisa:

A cidade quer-se o mais possível composta de *elementos semelhantes e iguais*. Ora, *essa condição só se encontra precisamente na classe média*. Segue-se, pois, que a cidade governada com base nestes elementos médios (que, em nosso entender, constituem por natureza uma cidade) será necessariamente a mais excelente de todas. Além do mais, a classe média é a massa mais estável nas cidades: de fato, não cobiça os bens alheios, tal como o fazem os mais desfavorecidos, nem as outras classes desejam aquilo que pertence à classe média, tal como os pobres desejam o que é dos ricos. É, pois, em virtude deste não cobiçar, nem ser alvo de cobiça, que a classe média vive sem sobressaltos” (*Política*, IV, 11, 1295b 25-33, *grifos nossos*).

E arremata:

Resulta, portanto, claro que *a melhor comunidade política é a que provém das classes médias*, além de que são bem governadas as cidades onde essa classe não só se apresenta mais numerosa, mas também, senão mais poderosa que as outras duas juntas, pelo menos mais poderosa que uma delas, dado que a sua mistura, além de servir de contrapeso às outras forças políticas, *impede o aparecimento de extremos antagonicos* (*Política*, IV, 11, 1295b 35-39, *grifos nossos*).

Qual, então, a vantagem política em assentar-se, segundo Aristóteles, o poder sobre a comunidade política na classe média? Na verdade, as vantagens são duas: a primeira porque, ao permitir aos cidadãos a posse suficiente e moderada de fortuna, evita-se o conflito entre os que possuem fortuna em excesso – os ricos - e os que nada têm – os pobres-, impedindo, conseqüentemente, o surgimento ou de uma democracia extremada, ou de uma pura oligarquia.

A segunda, ao evitar estes dois regimes extremados, democracia ou oligarquia, evita-se, também, o perigo do mais extremado dos regimes, a tirania, porque “se é verdade que uma tirania nasce da democracia mais radical ou da oligarquia, também é verdade que tem muito menos possibilidades de se impor entre as classes médias, ou em classes muito afins” (*Política*, IV, 11, 1296a 4-5).

Ora, o que está em jogo para Aristóteles é o fato de que só se pode falar de um regime que seja realmente político “se todos os [cidadãos da *polis*] tiverem relações de poder *uns para com os outros* [já que a autoridade política é] aquela que se exerce entre seres naturalmente iguais e visando o bem comum” (WOLFF, 1999, p.114). É por essa razão que uma comunidade política assentada numa classe média numerosa será mais justa, na medida em que as relações de poder envolvem o maior número possível de cidadãos, isto é, de sujeitos iguais. Dito de outro modo: a *politeia mixis* é o melhor regime político porque funda as relações de poder na pressuposição da igualdade⁴⁴ entre os cidadãos, membros da comunidade política. Tal igualdade será maior quanto maior a classe média dessa comunidade política que, por seu turno, resultará, a uma só vez, na defesa do interesse geral – na justiça absoluta - bem como na obstaculização do conflito de ricos e pobres.

Na raiz desta questão está o fato de que, estando o poder político assentado, ao mesmo tempo, numa forma média de constituição – a *politeia mixis* – e numa extensa classe média⁴⁵, diminui-se, consideravelmente, o risco do surgimento de facções e partidos, causa principal da ruína da estabilidade política. É, por essa razão, que a forma média de constituição é claramente a melhor, uma vez que nenhuma outra está livre do facciosismo, do partidarismo, das sublevações e das revoltas.

Que o regime fundado nas classes médias é o melhor, torna-se por demais evidente pelo fato de ser o único regime isento de sublevações. Na verdade, nas cidades em que a classe média é muito numerosa, as revoluções e os levantamentos populares são muito mais raros. Isso explica, de resto, por que razão as grandes cidades são menos suscetíveis de sedições: nelas, a classe média é muito mais numerosa. Nas cidades pequenas, pelo contrário, é mais fácil encontrar os cidadãos dispersos por duas

⁴⁴ Aristóteles está pensando, aqui, na igualdade política.

⁴⁵ Sobre a classe média pensada por Aristóteles é bom esclarecer que não se trata de uma média aritmética simples entre ricos e pobres, mas relativa ou proporcional. Vemos isso na afirmação do estagirita segundo a qual “só é possível ter um governo constitucional estável quando o número da classe média excede o das classes extremas (*Política*, IV, 12, *grifo nosso*). Neste sentido, é interessante observar o parecer de Martins quanto à sua compreensão do significado do termo classe média no texto aristotélico. Escreve o autor: “o raciocínio aristotélico [...] declara que esse meio não é uma soma das partes que se divide pelo seu número, donde de fato teríamos uma média aritmética simples”. Aristóteles, na verdade, “fala numa parcela mediana relativa ou proporcional aos extremos que expresse o segmento médio de um grupo. [...] Na verdade, essa mediania reflete a proporção que melhor representa a totalidade da cidade, coisa que a média aritmética em geral não consegue. Tal parcela mediana fornecerá ao regime maior estabilidade, pois também consegue atender às exigências de uma justiça relativa (logo, proporcional), e não absoluta” (MARTINS, 2010, p.19-20).

facções, sem que alguém permaneça no meio de ambas: nelas, quase todos os cidadãos são, ou ricos, ou pobres (*Política*, IV, 11, 1296a 6-13, *grifos nossos*).

Fica claro, pois, que para Aristóteles a melhor forma de governo é fruto de uma mistura e de uma mediania entre as duas parcelas mais importantes da cidade. Essa mistura, todavia, pode ser mais oligárquica em alguns casos, e mais democrática em outros, porém jamais totalmente oligárquica ou totalmente democrática. Assim, o regime da *politeia mixis* tem a peculiaridade de ser ou mais oligárquica ou mais democrática, dependendo do lado para o qual penderá mais a classe média, evitando a predominância de qualquer um dos dois extremos. Desse modo, fica claro também que, se uma das duas parcelas da cidade for excluída do poder, da composição do governo, ocorrerá a imposição de um dos dois extremos sociais, e o resultado necessariamente será o surgimento de um regime incapaz de corresponder à expectativa da justiça absoluta.

Depois disto, resta ainda analisar como Aristóteles procura combinar a mescla entre oligarquia e democracia, do ponto de vista prático, para equacionar o conflito entre ricos e pobres no regime da *politeia mixis*. Para isso, passaremos em revista o capítulo 9 do Livro IV da *Política*. É aqui que percebemos com nitidez o que Bobbio (1980) denominou de “a engenharia política” de Aristóteles. Engenharia esta que consiste em conciliar, através do meio-termo de posições extremas – nada de novo -, procedimentos que seriam incompatíveis entre os dois regimes, resultando numa síntese do que há de melhor nos dois sistemas políticos.

No capítulo 8 do Livro IV Aristóteles havia nuançado a característica fundamental da *politeia mixis*: realizar a união possível entre ricos e pobres⁴⁶, a fim de evitar o conflito entre essas duas partes constitutivas da cidade e garantir a estabilidade política. Todavia, a respeito dessa finalidade, como o filósofo pretende mesclar a participação de ricos e de pobres sem, contudo, produzir, em alguma das duas partes, sentimentos de injustiça? Como ele combina estas duas partes constitutivas da cidade? Agora, já no início do capítulo 9 do mesmo Livro, o estagirita afirma que esta combinação, esta mistura deve ser feita “tomando cada um como partes de um conjunto, [combinando-os] num composto” (*Política*, IV, 9, 1294a 35), ou senão. Para isso, Aristóteles apresenta três proposições pelas quais é possível que esta combinação seja efetuada. Vamos a elas.

- a) Conciliando procedimentos que seriam incompatíveis, isto é, tomar “o que é determinado pelas disposições legais de cada regime [tomando] como exemplo a prática

⁴⁶ “A forma do que designamos de regime constitucional acaba por estar presente na maioria das cidades. Nessa forma de regime, a mistura visa apenas ricos e pobres, ou seja, riqueza e liberdade” (*Política*, IV, 8, 1294a 16-17).

da justiça” (*Política*, IV, 9, 1294a 37-38).

b) Aplicando o princípio da medianidade (*mesotês*) entre as disposições extremas dos dois regimes: “tomar o termo médio daquilo que um e outro regimes determinam” (*Política*, IV, 9, 1294b 3).

c) Recolhendo o que há de melhor nos dois sistemas legislativos, isto é, “uma combinação de disposições de ambos os regimes, umas extraídas da lei oligárquica, e outras da democrática” (*Política*, IV, 9, 1294b 7-8).

Analisemos, agora, os argumentos de cada uma dessas proposições.

Na primeira (a), vejamos o seguinte: se, de um lado, nas oligarquias os ricos são penalizados com o pagamento de multas por não participarem das atividades públicas, no caso específico de não servirem como jurados, de outro, não há nenhuma premiação, ou pagamento, aos pobres que participam de tais atividades. Pelo contrário, nas democracias há pagamento para os pobres e não há multas para os ricos. De acordo com isso, a solução proposta por Aristóteles consiste na promulgação de uma lei que reúna os dois modos, isto é, uma lei que penalize os ricos não-participantes e premie os pobres com o pagamento por sua participação nas funções públicas. “Desta forma, o estabelecimento do termo médio e comum destes regimes passaria pela adoção de ambas as soluções. Essa combinação seria própria de um regime constitucional, tanto mais que este se apresenta como mistura dos dois regimes apontados” (*Política*, IV, 9, 1294b 1-3).

Na segunda proposição (b), nota-se que nas oligarquias o direito ao voto é reservado apenas aos que têm renda muito elevada, ao passo que as democracias não requerem nenhuma condição de riqueza dos seus membros da assembleia. Nesse caso, “uma solução comum poderia passar por não se adotar, nem uma, nem outra estimativa, mas em fixar um montante intermédio entre ambas” (*Política*, IV, 9, 1294b 6-7), isto é, “reduzir o limite mínimo de renda imposto pelo governo dos ricos, aumentando o admitido no governo dos pobres” (BOBBIO, 1980, p.53).

Na terceira e última proposição (c), temos a seguinte situação: nas oligarquias os cargos públicos são preenchidos mediante eleição, mas somente pelos que possuem determinada renda. Em contrapartida, nas democracias os cargos são distribuídos por sorteio entre todos os cidadãos. Recolher o melhor dos dois governos, nesse caso, significa “tomar da oligarquia o acesso às magistraturas por eleição, e combiná-lo com a disposição democrática de não se exigir qualquer estimativa patrimonial para esse acesso” (*Política*, IV, 9, 1294b 13-14).

Depois de todas estas considerações, parece suficientemente claro que, para Aristóteles,

a *politeia mixis*, alicerçada na classe média é, de fato, a constituição que mais favorece a estabilidade da *polis*, porque, a um só tempo, concilia os valores e afasta os defeitos das duas formas desviadas de governo (democracia e oligarquia), e mistura as duas grandes parcelas políticas da cidade (ricos e pobres), uma vez que elas não estão imunes às disputas naturais pelo poder. Assim, o meio-termo entre os dois regimes, fundado numa sólida classe média, funda o verdadeiro regime da liberdade porque é capaz de evitar as disputas pelo poder e o conflito entre as partes da cidade. Seu saldo positivo é, portanto, a distribuição igualitária de poder e de justiça a todos os membros da comunidade política. Neste sentido, podemos dizer que a *politeia mixis* emerge como uma equação ao antagonismo radical entre ricos e pobres, sendo, por isso mesmo, a melhor forma de governo possível porque regula o conflito entre as partes da cidade. Ou, para dizer de outro modo: o governo misto aristotélico nada mais é do que a tentativa de composição dos desejos antagônicos de ricos (desejo por bens) e pobres (desejo de liberdade); uma tentativa, portanto, de composição do todo da comunidade política, escapando ao conflito e realizando a sua finalidade, o seu *telos* político: a realização da essência do político, isto é, a realização do interesse geral.

Mas, e Cícero, concorda com a tese aristotélica de que o conflito é uma ameaça à vida da comunidade política? Como a resposta à questão é afirmativa, qual a solução proposta pelo orador romano ao problema do dissenso? É o que veremos na próxima análise.

1.2 A CONSTITUIÇÃO MISTA DE CÍCERO: O *CONSENSUS* COMO FUNDAMENTO DA ORDEM POLÍTICA REPUBLICANA

É lugar-comum estabelecer paralelos entre Marco Túlio Cícero (106 a.C.-43 a.C.) e Nicolau Maquiavel (1469-1527), mais notadamente no que diz respeito ao eco do republicanismo ciceroniano na obra do Secretário florentino⁴⁷. Sabe-se que o movimento

⁴⁷ A respeito disso, Colish (1978) escreve: “O mais frequentemente observado é a referência de Cícero para o Leão e a Raposa, sob a rubrica da necessidade do regente em desempenhar o papel da besta na ocasião. Em seguida é a ideia paralela em Cícero e Maquiavel de que as circunstâncias alteram os casos, suspendendo, algumas vezes, as regras morais que de outra forma seriam vinculadas. Outros paralelos incluem a questão de saber se é mais seguro governar através do amor ou do medo, e se, e como o governante deve exercer essa liberalidade, juntamente com o aviso de que ele deveria se abster de apreender bens de outras pessoas e a ideia de que as pessoas são geralmente egoístas e que prudência consiste em escolher o mal menor como melhor”. Embora comunguemos com estas relações, nossa intenção nesta análise é a de verificar as implicações do pensamento ciceroniano em Maquiavel apenas em relação à questão do conflito, buscando encontrar, mais do que semelhanças, as possíveis divergências entre ambos os autores.

humanista, do qual faz parte Maquiavel, retoma os textos do orador romano, reinterpretando-os no contexto específico da Itália renascentista. É preciso retomar, pois, o próprio Cícero para verificarmos em que medida seu legado aparece nos escritos maquiavelianos, mais especificamente, no que concerne ao problema do conflito político. Trata-se de averiguar, portanto, como Cícero aborda, especialmente no *De Re Publica*, o referido problema na sua discussão em torno dos regimes de governo a fim de identificar as possíveis semelhanças e/ou diferenças entre o orador romano e o Secretário florentino⁴⁸.

A análise das contribuições de Cícero em torno do debate republicano acerca dos regimes de governo e do problema da ordem política republicana, de acordo com Martins (2010, p.27-28), parece se assentar na ideia, embora não consensual, de que haveria duas fases do pensamento ciceroniano: uma da juventude e outra da maturidade. Segundo Martins, Lepore (1954) seria um dos intérpretes que se coadunaria a essa proposição, de acordo com a qual haveria nuances na defesa constante de Cícero em relação à república romana, e sobre o melhor modo de ordená-la, justamente em função desses dois distintos momentos dos escritos ciceronianos. De outro lado, ainda seguindo as pistas de Martins, alguns comentadores, dentre eles Atkins (2000), ignorando tal distinção, analisariam a obra política ciceroniana mais como uma unidade, marcada pelos elementos morais do estoicismo e pelo platonismo, bem como a defesa de um ideal político mais aristocrático que popular.

Embora não neguemos a importância de tal debate e suas contribuições para a compreensão do pensamento político do orador romano, nos apoiaremos na tese apregoada por Martins, aquela assentada nos dois momentos do pensamento ciceroniano. Isso, porém, de modo algum significa recusar as influências das quais fala Atkins. Desse modo, a leitura que fazemos do dissenso em Cícero pressupõe que ocorre, por parte do orador romano, uma certa distensão da sua defesa do caráter puramente aristocrático do regime de governo (muito embora não abandonasse o princípio do *governo stretto*, que sempre justificou graves constrangimentos à participação popular ou *governo largho*), justamente em função dos riscos oferecidos pelo conflito à estabilidade política da cidade. Em razão disso, Cícero confere ao povo importante papel no enfrentamento do dissenso e, conseqüentemente, na manutenção da estabilidade política. Essa nova configuração do regime de governo, embora ainda de cunho mais aristocrático, mas com alguma participação popular, representa o regime misto de Cícero: sua

⁴⁸ Verificaremos isso, mais precisamente, no terceiro tópico do terceiro capítulo desta tese. Por ora, nossa atenção estará voltada à investigação do pensamento ciceroniano referente à questão dos regimes de governo e suas implicações no problema do dissenso.

importância reside no fato de que, mesmo não sendo capaz de anular o conflito, tal regime político consiga, ao menos, regulá-lo, assegurando a estabilidade política da cidade.

Apoiando-se em Lepore (1954), Martins (2010, p.28-29), sublinha que o pensamento político de Cícero estaria dividido em dois momentos, embora conectados, distintos. O primeiro deles, do período da juventude, assinalado pela sua formação aristocrática e pelo platonismo grego, pela filosofia estoica e, a principal característica deste período, por sua defesa da aristocracia como elemento fundamental nas decisões e nos rumos políticos da *ciuitas*⁴⁹. Nesta fase do pensamento ciceroniano, portanto, por razões bastante óbvias, parece não fazer sentido pensar no regime misto como o melhor regime de governo. O segundo momento, da fase da maturidade, situado por Lepore como posterior aos graves conflitos civis⁵⁰ de 60 a.C., seria caracterizado como uma virada conceitual. O elemento principal deste período se caracterizaria pelo surgimento de novos conceitos políticos e um novo ideal de cidadania, não mais fundado numa ordem aristocrática pura e simplesmente (embora prevalecesse ainda a figura aristocrática na composição do governo), mas na defesa de uma nova ordenação política da república romana, com destaque para o ideal do *novus homo*, também associado à noção de *princeps*, que assegure o consenso. É deste momento em diante que Cícero passaria a saudar o regime misto como sendo o regime da estabilidade.

Posto desse modo, evidencia-se uma nova perspectiva na visão política ciceroniana, ampliando a própria noção de concórdia. O problema do conflito em Cícero passa de uma perspectiva negativa – daí a defesa e “a valorização da noção de *concordia ordinum*, a concórdia ou o acordo entre as ordens equestre e senatorial” (MARTINS, 2010, p.30), como elemento fundamental para a estabilidade política, fundada num regime aristocrático que negue o conflito

⁴⁹ O termo *ciuitas* pode ser traduzido, embora não na sua completude, em um primeiro momento e em linhas gerais por “cidade”, por república e, como regra geral, por conjunto de cidadãos, ou vínculo legal entre concidadãos. Em nosso texto, portanto, mantivemos o termo original em função da complexidade da tradução do mesmo. Para mais detalhes acerca do referido termo e sua relação com os termos *urbe* e *res publica*, sugerimos a leitura das páginas 30 e 31 da tradução do *De Re Publica*, de Isadora Prévêde Bernardo (In: BERNARDO, Isadora Prévêde. *O De Re Publica*, de Cícero: natureza, política e história. 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo).

⁵⁰ A crise da República Romana se refere a um longo período, entre 134 a.C. e 27 a.C., marcada por intensa instabilidade política e social que acabou por conduzir a República ao declínio e por produzir, como consequência direta, a ascensão do Império. Os eventos principais dessa crise foram a questão agrária dos Irmãos Graco (134 a.C.), Primeira Guerra Civil de Sula, também chamada de Primeira Guerra Civil da República de Roma (88-87 a.C.), Segunda Guerra Civil de Sula (82-81 a.C.), Segunda Guerra Civil da República de Roma, também chamada de Guerra Civil Cesariana (49-45 a.C.), Guerra Civil Pós-César (44 a.C.), Terceira Guerra Civil da República de Roma (44-42 a.C.), Última Guerra Civil da República Romana (32-30 a.C.). Considerando o período em que viveu Cícero (106 a.C.–43 a.C.), fica evidente a influência de tais conflitos em seu pensamento político (fonte: CONEGLIAN, Stella Maris Gesualdo Grenier. *Dos Deveres* de Marco Túlio Cícero e o processo formativo do cidadão romano. 2012. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Estadual de Maringá, Maringá/PR.

–, para uma perspectiva, embora não positiva, pretensamente nova: “em face da guerra civil, Cícero passa a admitir a existência de uma nova dinâmica do mundo político, aceitando o conflito como um dado inerente, mas propondo uma *contentio sapiens*, que disciplinasse essa luta política e assim evitasse a possibilidade da sedição” (MARTINS, 2010, p.30). Essa nova percepção do problema do conflito, aceitando-o como elemento intrínseco da vida política, corrobora a tese acerca da ideia de concórdia, na medida em que aparece clara a noção de que a “harmonia é o pré-requisito para a preservação do Estado” (SIMENDIC&LONCAREVIC, 2014, p.84, *tradução nossa*). Muito embora Cícero admita a ideia de que o dissenso seja um dado inexorável da vida política, não faz a ele nenhum elogio, nem vê nele algo de positivo – diferentemente de como o vemos em Maquiavel –, considerando que a concórdia continua sendo o objetivo primordial da política.

Quer dizer, se num primeiro momento Cícero entende que o melhor regime de governo é aquele de cunho aristocrático “que pressupunha uma estrutura em ordens políticas e sociais estáticas”, conforme Martins (2010, p.30), resultando daí a negação da dinamicidade da vida política e, por consequência, a impossibilidade da aceitação da ideia da inerência do conflito ao mundo da política, num segundo momento, dada a vivência mais intensa das graves crises sociais e políticas nas quais estava mergulhada a república romana, o autor romano passa a compreender o conflito como um inelutável aspecto do político, daí sua defesa da forma mista de governo como regulador das lutas na arena política, uma concepção política que alce às decisões políticas da cidade também o elemento popular, na medida em que “uma constituição devidamente mista consiste numa *concordia* entre as ordens sociais” (WOOD, 1988, p.194). Se o conflito parece inevitável, pode, todavia, ser regulado, controlado por um regime de governo que permita a participação de todas as classes de concidadãos na constituição política da *ciuitas*. Esta nova visão, contudo, não significa compreender positivamente o conflito. Essa convicção de Cícero não se altera. Antes, significa apenas reconhecer a indefectibilidade do conflito e que ele pode, e deve, ser neutralizado pelo consenso (expresso pela figura do governo misto), atestando o perigo que o mesmo representa à ordem política e à estabilidade da *ciuitas*.

Parece claro que um evento histórico foi fundamental na mudança das concepções políticas de Cícero. Os conflitos civis dos anos 60 a.C., que assolaram a república romana, realocaram a compreensão ciceroniana da política acerca da melhor forma de governo. Antes, defensor das *ordines* aristocráticas; depois, adepto de um modelo de governo misto ou mais moderado, isto é, uma concepção de república que, embora ainda de caráter mais aristocrático, não só permitia, como considerava salutar a inclusão do elemento popular na constituição do

governo, embora tal “participação do povo [devesse] ser limitada a pouco mais do que decidir, através de eleições para magistraturas importantes, cujos indivíduos eventualmente se [tornassem] senadores, e aclamar as normas políticas feitas pelos melhores homens da república⁵¹” (McCORMICK, 2011, p.143).

É neste segundo período que aparece com bastante notoriedade a noção de *princeps*, de *novus homo*, com a valorização de um novo ideal de homem político. Entretanto, embora possa parecer, o *princeps* ciceroniano não é um homem singular, um indivíduo particular, mas um ideal de homem político, de cidadão republicano. “O *princeps* se aproxima em muito ao *politikós* grego, que não é tanto o rei ou governante, o *basileu*, mas o homem que tem sua natureza conformada pela *polis*” (MARTINS, 2010, p.29). O *princeps* é, portanto, por um lado, “herdeiro da tradição grega do *politikós* e, por outro, agrega as qualidades ou *virtudes* próprias do cidadão romano” (MARTINS, 2010, p.29). É ele, pois, um homem novo, que coloca em relevo o bem comum, e que assume, em razão disso, uma nova postura política a ser exercida na *polis*, na *ciuitas*, em razão das novas exigências políticas impostas pela variação do tempo. Essa nova postura significa participar das decisões políticas da *ciuitas*, de modo a fazer da lei delas resultante uma representação dos interesses de todas as categorias de cidadãos, o que torna a república, em última instância, menos propensa ao conflito e, por consequência direta, mais estável.

A tese aristocrática da *concordia ordinum* como garantia da estabilidade política da

⁵¹ Ainda, segundo McCormick, que insiste na tese de que o projeto político ciceroniano, mesmo depois dos graves conflitos civis dos anos 60 a.C., embora aceite a inclusão do elemento popular na estrutura do governo, permanece identificado com uma matriz aristocrática. A esse respeito escreve o intérprete: “olhando para trás ao longo do tempo, correntes dominantes da teoria e prática ‘republicanas’ - de Aristóteles a Guicciardini e Madison, de Esparta a Veneza, e os fundadores americanos - existem elites políticas e econômicas empoderadas sobre os cidadãos comuns e protegidos do alcance dos últimos. Realmente, os principais porta-vozes do ‘republicanismo’ romano e florentino, Cícero e Bruni, respectivamente, procuraram reforçar a consolidação do controle político da elite sobre a sua república ou legitimando essa consolidação após o fato. Por um lado, o *republicanismo clássico atribui aos conselhos e cargos dominados pelos aristocratas, em especial os organismos do Senado, proeminente autoridade sobre as instituições reservadas para os cidadãos mais pobres*. Por outro lado, o republicanismo moderno permite principalmente à população em geral selecionar através de eleições gerais indivíduos particulares - geralmente ricos e notáveis - para governá-los como magistrados. (É claro, os republicanos clássicos também favoreceram os meios eleitorais para a nomeação de magistrados em relação aos métodos aleatórios de recrutamento; republicanos modernos muitas vezes dependem amplamente de instituições senatoriais, tais como tribunais superiores e casas legislativas superiores). O republicanismo sempre justificou sem rodeios graves constrangimentos ou restrições à democracia ou *governo largo*; tanto nas velhas quanto nas novas formas de *governo stretto*, *pouca ascendência é concedida sobre os ainda politicamente ‘incluídos’, mas na maior parte subordinados*” (McCORMICK, 2011, p.141-2, *grifos nossos*). Embora McCormick pareça estar certo no seu entendimento (e com o que concordamos) de que o modelo político pensado por Cícero coloque a aristocracia em relevo, também parece ser verdadeiro que a ideia de regime misto apregoada pelo orador romano só pode ser pensada, de fato, com a ampliação do conceito de concórdia que, para tanto e necessariamente, deva incluir o elemento popular na configuração do governo. Isto não quer dizer que Cícero abandone seu ideal aristocrático de governo, mas apenas que o regime misto pensado por ele representa um certo relaxamento, uma certa distensão de um modelo político genuinamente aristocrático, abrindo espaço para a participação popular, sem o qual não seria possível falar em governo misto.

ciuitas, embora não desapareça, agora ganha um novo significado com a definição do *consensus* em função das graves disputas políticas em curso na república romana após o ano 60 a.C. A ideia de *consensus*, surge, pois, com a clara intenção de inclusão, embora limitada, da classe popular nas decisões e nos rumos da república romana, a fim de produzir uma sociedade mais pacífica. O *consensus*, resultante daquele ideal político representado pelo conceito de *princeps*, parece, assim, um alargamento da ideia de participação política, o que resultaria numa comunidade política marcada mais pela paz social do que pelo dissenso. O *consensus* seria, desse modo, uma premissa para a concórdia e a harmonia social. É o que parecem significar as palavras de Martins. Vejamos.

Visto que não está mais colocada a questão em termos aristocráticos, mas num quadro de intensas disputas e dissensões políticas, o centro do problema político não se restringe à *concordia ordinum*, mas se desloca para uma preocupação com a produção do *consensus*, característica posterior a 60 a.C. Tais mudanças levam Cícero a rever o modo de conceber o seu ideal de homem político. Avançando ainda mais, esse *novus homo*, esse novo *princeps*, é associado ao *popularis*, ao *sapienter popularis* [...], ou seja, ocorre uma associação desse novo ideal político ao cidadão dotado de prudência (MARTINS, 2010, p.30).

A prudência do cidadão romano, característica do *novus homo*, supera, assim, as virtudes e as qualidades dos *optimates*, dos ótimos ou excelentes, bem como do *vir*, do varão. A exaltação dos valores ou virtudes próprias do cavaleiro, do homem nobre, antes vistos como o ideal de homem político – tese claramente aristocrática –, cede lugar agora ao *sapienter popularis*, ao cidadão prudente, capaz de enfrentar com maior sucesso as novas exigências da realidade política da república romana, marcada profundamente pelas dissensões e lutas políticas – concepção política um tanto quanto mais popular, dada a ampliação da ideia de participação política decorrente da ideia de *consensus*.

Diante disso, parece não haver dúvida de que o *De Re Publica*⁵² deva ser lido tendo a defesa do regime misto como a melhor forma de governo que contorne o problema do conflito político. Não se trata, contudo, da defesa de um regime que suprima o conflito, mas da admissão do fato de que sua existência é algo próprio da vida da república. Esta nova compreensão da política é resultado, portanto, do reconhecimento da dinâmica própria da vida republicana. A república, como o demonstram os conflitos *civis romanos*, não é estática. De acordo com Martins (2010, p.30), aquela concepção política aristocrática, marcada pela visão estática da comunidade política, “em contraposição a uma visão dinâmica do campo político, estava em xeque após o advento dos conflitos políticos dos anos 60”. Da transição do Cícero jovem para

⁵² Assim como o *De Re Publica*, constam no rol das principais obras políticas de Cícero o *De Oratoria*, o *De Legibus* e o de *De Officiis*.

o Cícero maduro estão, pois, como substrato, os conflitos civis romanos dos anos 60 a.C. Estes eventos marcaram profundamente a maneira de nosso autor compreender a política numa república, redirecionando sua maneira de interpretá-la: o conflito, pois, não pode mais ser negado, excluído; ele é dado inerente ao mundo da política republicana⁵³.

O conflito político é a realidade de um mundo republicano em disputa entre os segmentos políticos que o compõem. Ao contrário de negar sua existência, ou mesmo buscar a sua solução, esse dado evidente do conflito político em contextos republicanos é sempre uma dimensão a ser destacada na ordenação de uma república (MARTINS, 2010, p.31).

Diante deste contexto, e assumindo a premissa de que o governo misto é o melhor possível, parece que agora podemos avançar em nossa análise do pensamento republicano ciceroniano. Se o conflito é, pois, sempre uma possibilidade real no mundo republicano, portanto, uma realidade que não pode mais ser ignorada, negada, como Cícero procura responder a ele? Como é notório, o pensador romano, embora não o negando, aponta para uma solução estratégica de acordo com a qual a resolução que dá ao problema do conflito é a criação de um regime de governo mais moderado, com maior participação popular, isto é, o regime misto. Mas, porque a defesa do regime misto e não outra forma de governo? Porque, ao que parece, o regime misto tem a marca do equilíbrio, ausente nas demais formas políticas, e, o mais importante: ele é a chave para a estabilidade. “A excelência do governo misto reside, em última instância, no fato de que ele assegura uma estabilidade que as outras formas de governo não conseguem garantir”, sublinha Bobbio (1980, p.74). Não é mais, pois, um mero apelo à paz e à concórdia entre os cidadãos, à *pax et concordia*, à *concordia ordinum*, mas a proposição de que uma forma de governo em que participem todas as parcelas, todas as categorias de cidadãos que compõem a comunidade republicana, é a única - e a melhor - forma de governo possível porque também a única capaz de conter o conflito, responsável pela desordem, pela instabilidade e pela degeneração da vida política. “Cícero acredita que relações harmoniosas entre as ordens sociais e sua parceria na manutenção da *res publica* são a melhor maneira de proteger a estabilidade do estado” (SIMENDIC&LONCAREVIC, 2014, p.85, *tradução nossa*), e tal harmonia parece ser possível apenas no regime misto. Compreender como Cícero desenvolve esta tese é o objetivo desta análise.

Começemos com a identificação do problema do conflito e a proposição da sua solução

⁵³ Neste ponto encontramos grande semelhança com o pensamento de Maquiavel. Ambos os autores parecem concordar com a tese de que o conflito é um dado da vida republicana que não pode ser negado. Todavia, a divergência entre Cícero e Maquiavel parece residir na maneira como a república deva lidar com o problema do conflito e, em especial, sobre o caráter salutar que este último lhe atribui em contraposição ao caráter negativo apontado pelo primeiro. Veremos isso mais detalhadamente no terceiro e último capítulo desta tese.

no *De Re Publica*. O ponto de partida de Cícero é a investigação – a partir de uma metáfora - acerca do problema dos dois sóis que conduz à proposição do consenso como premissa para uma república bem ordenada. Na resposta que Tuberão formula a Lúcio, identificamos claramente uma analogia com o problema do dissenso como séria ameaça à unidade republicana. A solução por ele apresentada é a unidade entre senado e povo. Senão, vejamos a argumentação ciceroniana:

Eu considero que [urge] investigar mais o que aparece ante os olhos. Pois o neto de Lúcio Paulo e o sobrinho de tal tio [Cipião], nascido em uma família nobilíssima e nesta tão ilustre república, como ele pergunta a mim como foram vistos os dois sóis e não pergunta por quê em uma república há quase já *dois senados* e já *dois povos*? Pois, como vês, a morte de Tibério Graco e, já antes, toda a conduta de seu tribunação *dividiu um povo em duas partes*. [...]. E provocando revolta entre os aliados e os renomados latinos, violando os pactos, os sediciosíssimos triúviro, planejavam diariamente algo novo para perturbar os bons varões; e eles não permitiam que este [Cipião] remediasse estas coisas tão perigosas, sendo o único que poderia fazê-lo. Por isso, me ouvis adolescentes: não temais esse outro sol, pois ou ele pode não existir ou existir, existindo parece suficiente que não cause mal; e dessas coisas nada se sabe ou, ainda sabemos muito, mas com esse saber não podemos ser nem melhores nem mais felizes. Na verdade, *podemos fazer com que tenhamos um único senado e um único povo* – a não ser que nos cause muito mal, *mas sabemos que é de outro modo* – e percebemos que se isto se realizasse viveríamos melhor e de modo mais feliz (*De Re Publica*, I, XIX, 31-32⁵⁴, *grifos nossos*).

Parece clara a tese ciceroniana: o que realmente deve preocupar uma república é a desunião, a discórdia, claramente retratada nesta passagem, como a “divisão do povo em duas partes”, ou como havendo “dois senados e dois povos” em Roma, pois a sedição pode acarretar na sua ruína. Como contraste, a solução ao conflito é a concórdia, o consenso, a unidade entre o povo e a aristocracia, que resulta numa república bem ordenada, “pois nada é mais firme do que um povo *unido e concorde* em todas as coisas, no que diz respeito não só à sua segurança como também à sua liberdade” (*De Re Publica* I, XXXII, 49, *grifos nossos*), ou como na passagem supracitada: “podemos fazer com que tenhamos um único senado e um único povo [...] e percebemos que se isto se realizasse viveríamos melhor e de modo mais feliz”. E qual regime de governo pode oferecer tal unidade? Para Cícero, somente o governo misto, retratado pela unidade entre senado e povo. Como sublinha Wood (1988), o resultado desse arranjo institucional, isto é, do governo misto, seria uma república harmoniosa e a paz social adviria de uma ordenação na qual as classes sociais estariam em completo equilíbrio.

Dito isto, tentemos entender como Cícero constrói sua argumentação em defesa do regime misto como única via para a solução do problema do conflito. No Livro I, capítulo XLV,

⁵⁴ Daqui em diante, passaremos a citar a obra *De Re Publica* pelo livro, seguido do capítulo e seu respectivo parágrafo. Assim o primeiro número, em romano, indicará o livro, o segundo, também em romano, o capítulo e, o terceiro, em arábico, quando for o caso, o parágrafo.

parágrafo 69, do *De Re Publica*⁵⁵, depois da exposição da teoria clássica das seis formas de governo⁵⁶, Cícero escreve:

Sendo assim, dos três gêneros primários⁵⁷, em minha opinião, o régio é superior, *mas superará o próprio régio aquele que for equânime e temperado pelas três primeiras formas de república*. De fato, apraz que haja na república algum elemento notável e real, que haja algo concedido e outorgado à autoridade dos principais e que haja alguns assuntos reservados ao juízo e à vontade da multidão. Esta constituição tem, primeiramente, uma grande igualdade, por assim dizer, da qual, dificilmente, os homens livres podem carecer por muito tempo; depois, firmeza⁵⁸, pois, por uma parte, aqueles [gêneros] primários facilmente se convertem nos vícios contrários, de modo que de um rei surge um tirano, dos optimates uma facção, do povo uma turba e confusão; e os próprios gêneros são, muitas vezes, transformados em novos gêneros. Isso não sucede nesta *constituição unida e moderadamente mista de república*, a não ser por grandes vícios provenientes dos principais. De fato, não há motivo para alteração quando cada qual está colocado firmemente em seu grau e não há rachadura por baixo onde se precipite e caia (*grifos nossos*).

Igualdade e firmeza, ou estabilidade. Eis os elementos primordiais do regime misto que o configuram como melhor em comparação aos demais regimes. Analisemos com mais atenção os elementos que Cícero destaca nessa passagem. Em primeiro lugar, o orador romano elenca os argumentos que justificam a escolha pelo regime misto. Em segundo, mobiliza argumentos para se afastar dos três gêneros primários. E, por fim, sublinha porque o regime misto é apresentado como o melhor dos regimes. Vejamos.

O primeiro argumento de Cícero diz respeito ao equilíbrio entre as partes da cidade que qualifica a forma mista, característica ausente nas três formas primárias. Ora, tal equilíbrio somente parece possível pelo fato de a forma mista ser temperada, isto é, ser composta pelos três grupos sociais e políticos que formam, isoladamente, as três formas primárias. Este equilíbrio, entretanto, se baseia numa desigualdade, pois pressupõe que cada parte cumpra seu papel específico: ao Senado, deliberar; ao povo, votar e/ou vetar⁵⁹. Essa desigualdade é, pois,

⁵⁵ Todas as referências a esta obra utilizadas ao longo do texto, salvo em alguns casos, são retiradas da tradução de BERNARDO, Isadora Prévêde. *O De Re Publica*, de Cícero: natureza, política e história. 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo.

⁵⁶ Assim como já o fizeram Aristóteles e Políbio, Cícero retoma, no *De Re Publica*, a análise das seis formas clássicas de governo, classificando-as pela qualidade (retidão e desvio) e pela quantidade (governo de um só, ou de poucos, ou de muitos). Assim, temos, em relação às formas primárias e retas, a monarquia ou governo régio, aristocracia e governo popular, e, em relação às formas secundárias e desviadas, a tirania, a oligarquia e democracia. Cícero apresentará as qualidades e os defeitos de cada uma das formas primárias ao longo do Livro I, entre os capítulos XXVIII, parágrafo 44 e XLVI, parágrafo 70.

⁵⁷ Os três gêneros primários são o reino, ou monarquia, governo dos optimates, ou principais (aristocracia), e o governo do povo.

⁵⁸ O termo “*firmitudinem*”, traduzido aqui como firmeza, aparece no texto de Bobbio como estabilidade. Este termo parece traduzir melhor a ideia de Cícero neste parágrafo, no sentido de durabilidade de um regime de governo.

⁵⁹ De acordo com Hannah Arendt (2000, p.163-164), isso não significava que o povo detinha a autoridade para deliberar na república romana, atribuição própria dos anciãos romanos, membros do Senado. A participação popular nas decisões políticas se restringia tão somente ao poder de veto e voto frente às deliberações do Senado.

salutar aos olhos de Cícero, na medida em que preserva um certo grau de equilíbrio entre as partes, respeitando a diferença entre os papéis desempenhados por cada ordem social na república romana.

Essa caracterização do regime misto de governo, por efeito, só pode produzir uma coisa: estabilidade. É o segundo argumento. Se o regime misto é o mais estável das formas de governo, justamente por se tratar de uma mistura das três formas primárias, estas, por sua vez, são mais instáveis porque mais suscetíveis aos perigos dos vícios contrários. Assim, é grande o perigo do rei se converter em um tirano, os *optimates* (aristocratas) em uma facção, e o povo numa turba. Desse modo, a instabilidade política nada mais é do que a passagem de um gênero de governo a outro, degenerado: da monarquia à tirania, da aristocracia à oligarquia, e do governo popular à licenciosidade.

Ora, tal instabilidade não acomete uma república composta e moderadamente mista porque não há razão para mudança (*causa conversiones*) quando todos ocupam, respectivamente, seu devido lugar. O equilíbrio, resultante da participação direta dos elementos sociais dos três gêneros primários, produz estabilidade exatamente porque não exclui nenhuma classe de cidadão das decisões da *ciuitas*. Numa república assim ordenada, afastam-se, pois, as condições que levam à precipitação e à queda. O regime misto é, portanto, de acordo com Cícero, a melhor forma de governo porque mantém-se mais estável que as demais formas primárias.

Mas, por que a estabilidade, característica mais marcante do regime misto, é tão importante para Cícero? Porque, ao que indica o texto ciceroniano, parece ser ela, como resultado de um consenso sobre a justiça, a antítese do conflito. Assim, estando a estabilidade política e o consenso sobre a justiça mutuamente imbricados, surge claro que há uma relação intrínseca entre república, governo misto e justiça. Parece que, para Cícero, a combinação

A autoridade dos membros do Senado se fundava no passado e na tradição, estreitamente ligados ao momento da fundação. Para entender melhor essa proposição de Arendt, cabe aqui um esclarecimento, sugerido pela pensadora, acerca dos termos *potestas* e *auctoritas*. Segundo Arendt (2000, p.163-164), “a palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, ‘aumentar’, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação. Aqueles que eram dotados de autoridade eram os anciãos, o Senado ou os *patres*, os quais a obtinham por descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos de *maiores*. A autoridade dos vivos era sempre derivativa, dependendo [...] da autoridade dos fundadores que não mais se contavam no número dos vivos. A autoridade, em contraposição ao poder (*potestas*), tinha suas raízes no passado, mas esse passado não era menos presente na vida real da cidade que o poder e a força dos vivos”. Ainda segundo Arendt (2000, p.164), “a característica mais proeminente dos que detêm autoridade é não possuir poder”, ou como afirma Cícero, no *Tratado das Leis* (3,12,38), “enquanto o poder reside no povo, a autoridade reside no Senado”. A autoridade do Senado é, se não poder, apenas o acréscimo aditado às decisões políticas tomadas pelo povo. Assim, “o caráter autoritário do ‘acréscimo’ dos anciãos repousa em sua natureza de mero conselho, prescindindo, seja da forma de ordem, seja de coerção externa, para fazer-se escutado” (ARENDR, 2000, p.165).

destes três elementos é o fundamento da estabilidade política. Senão, vejamos.

No *De Re Publica* (I, XXV, 39), Cícero apresenta a sua definição de República⁶⁰: “a *res publica*, diz o africano, é a coisa do povo. Povo não é qualquer aglomeração de homens reunidos de qualquer modo; mas o conjunto de uma multidão organizada em sociedade pelo reconhecimento (*consensus*) mútuo do Direito⁶¹ e pela comunhão de interesse⁶²”. Em seguida, ainda no mesmo capítulo e parágrafo, se coaduna à tese aristotélica da tendência natural dos homens de viverem em sociedade: “E a causa primeira para agrupar-se não é tanto a debilidade quanto uma certa naturalidade, por assim dizer, dos homens de se congregarem”. A república não é, portanto, efeito, resultado de um pacto social. “Por este *consensus iuris*, não entendemos algum ‘pacto social’, alguma decisão de se agrupar sob uma carta definida. A sociedade política [...] é anterior às suas leis e costumes” (VALENTE, 1984, p.297). A república é, pois, anterior a qualquer proposição racional humana, porque natural. Racional é apenas a unidade de um povo em torno de um desejo e de um *consenso sobre a justiça*, ou vínculo jurídico, isto é, de uma certa concepção acerca da ordem justa e do que é justo. A unidade é natural, mas o que mantém esta unidade natural é um *consenso sobre a justiça*, ou um Direito Natural, um *consensus iuris*, sendo este o fundamento da *res publica*. O que é natural, então, é a tendência a se agregar em torno de uma concepção comum acerca da justiça ou a se agregar em torno do que se concebe em comum como justo. Esse *consensus iuris* é

o assentimento recíproco e espontâneo dos homens a reunirem-se em grupos particulares sob uma regra de justiça que garanta a todos os seus aderentes a proteção de suas pessoas e de seus interesses, impondo a cada um o mesmo respeito para com os outros e a colaboração nos interesses da coletividade [...]. Este *consensus* é uma vontade comum – porque natural – de justiça comum fora da qual não existe ou deixa de existir a vida comum (VALENTE, 1984, p.297).

No *De Officiis* (III, 25-28, *apud* Cury, 2004, p.24), Cícero reafirma a importância desse natural consenso sobre a justiça para a vida em sociedade:

Daí resulta que o homem obediente à natureza não pode prejudicar o homem... Se julga nada fazer contra a natureza, prejudicando o próximo, para que discutir com quem rouba ao homem sua humanidade? [...] Portanto, deve haver em todos o propósito único de fazer com que o interesse de cada um coincida com o interesse geral, pois, se alguém o reservar só para si, provocará a dissolução do consórcio humano. Além disso, se a Natureza prescreve que um homem deve levar em conta os interesses dos outros, quem quer que seja este [...], segue-se naturalmente que o interesse de todos é o interesse comum. A ser assim, estamos todos agrupados sob a

⁶⁰ Em *De Re Publica* (III, XXXI, 43), Cícero retira o conceito de república das formas degeneradas porque nelas não há consenso sobre a justiça: “Então, quem chamaria coisa do povo, isto é, república, quando todos estavam oprimidos pela crueldade de um só e não havia um só vínculo de justiça nem de consenso e de associação no agrupamento; isto seria um povo?”.

⁶¹ Bernardo utiliza o termo *consenso de justiça* em vez de *Direito*. Em todo o caso, adotamos os dois, neste texto, como equivalentes.

⁶² Tradução de Milton Valente (*A ética estoica em Cícero*. Caxias do Sul, Educs, 1984, p. 296).

única lei da Natureza, e essa lei da Natureza, certamente, nos proíbe de prejudicar os outros [...]. Em verdade, essa única virtude, a justiça, é senhora e rainha de todas as demais.

Quando, numa comunidade política, se observa a justiça, solidificam-se os vínculos sociais, tornando-se os homens membros agentes conscientes do gênero humano. Ao contrário, quando não há ou desaparece este *consenso sobre a justiça*, e cada qual age em direção à satisfação dos próprios interesses, se instaura a desordem e, desta, a instabilidade, e o efeito será não apenas a ruína da vida política de uma comunidade, mas também a decadência do gênero humano. Quer dizer, o cimento que mantém a unidade da sociedade política, ou mesmo a preservação da humanidade, reside num *consenso sobre a justiça* como princípio natural. Ora, embora todos pertençam ao gênero humano, nas comunidades políticas as ordens de cidadãos são naturalmente diferentes. O *consenso sobre a justiça* respeita, pois, essas diferenças naturais entre os elementos sociais. Assim, um regime estável é justo porque distribui a justiça entre os concidadãos da comunidade política de acordo com esse princípio de justiça, o que, em última análise, suprime a gênese do conflito e resulta em harmonia social. Em suma, o equilíbrio entre as diferentes ordens de cidadãos, por ser justo, porque representa a vontade comum, respeita o *consenso sobre a justiça*, promove o *consensus*, o acordo, a concórdia e, portanto, a estabilidade política.

Depois da definição de república e do argumento em favor da unidade natural dos homens, lemos em Cícero (*De Re Publica*, I, XXVI, 41) a definição de povo, *ciuitas* e república. Assim, “todo povo, que é o agrupamento de uma multidão [...]; toda *ciuitas*, que é a constituição de um povo; toda república, que [...] é a coisa do povo, deve ser conduzida pelo discernimento para que seja duradoura. Porém, este discernimento, em primeiro lugar, deve sempre refletir essa mesma causa que gerou a *ciuitas*”, qual seja, a tendência natural dos homens de se congregarem, pois o “gênero [humano] não é solitário nem isolado” (*De Re Publica*, I, XXV, 39). É estável, então, a *ciuitas* que respeita, em primeiro lugar, a sua causa originária natural e, em segundo, responde satisfatoriamente ao consenso sobre a justiça, ideal em torno do qual se mantém a congregação de um povo, e à utilidade comum. Valente o atesta: “assim se precisa a figura da *res publica*: reunião e comunidade jurídica de homens e de bens, uns e outros mantidos em comum por um consentimento mútuo sob a proteção de uma regra equitativa” (VALENTE, 1984, p.298). Essa regra equitativa é, pois, um *consenso sobre a justiça*, fruto de um consentimento comum entre os concidadãos da *ciuitas*.

Todavia, para que a vontade de viver em comum que une um povo seja efetiva, deve existir algo que fixe essa unidade comum em torno de uma instituição permanente, bem como

algo que assegure a defesa dos interesses comuns por meio de um instrumento mediador. O Direito, ou o *consenso sobre a justiça*, que rege uma comunidade humana, “para ser eficaz, precisa de concretizar-se num órgão, que o defina, imponha e faça respeitar por todos” (VALENTE, 1984, p.298). Esse órgão é o Governo, que é, ao mesmo tempo, instituição permanente e instrumento mediador, que pode assumir diferentes formas (ou governo de um só, ou de poucos, ou de muitos), em si mesmas indiferentes ao conceito de *res publica*.

O que pertence à essência deste conceito [de governo] é unicamente a própria noção de *consilium*, ideia de um poder central mediador, que dá a um agregado a forma de unidade social, que dele faz um Estado⁶³. Essa noção decorre diretamente do princípio gerador da *res publica*, i. e., do princípio que associa a multidão em um povo: o *vinculum iuris* (VALENTE, 1984, p.298-9).

Submeter-se ao governo é, portanto, submeter-se ao Direito, ao *consenso sobre a justiça*, pois ambos têm “a mesma origem e a mesma nobreza. Ele [o Direito] dá ao Estado a garantia da imortalidade” (VALENTE, 1984, p.299). A vida comum, a unidade social, são, portanto, circunscritas pelo Direito, que se faz aplicar pelo governo, tendo, ao horizonte, a aplicação da justiça à toda comunidade política. É justo, pois, o governo que consegue melhor aplicar a justiça de acordo com a vontade comum. Esse governo, na compreensão de Cícero, é o governo misto.

Seguindo as pistas de Cícero, após a exposição do fundamento da estabilidade da república, o autor agora explica como nela podem ser distribuídas a *auctoritas* e a *potestas*⁶⁴. É certo, pois, que a estabilidade está diretamente ligada à forma como ambas são distribuídas no governo da *res publica*. O regime misto, constituído pelas três partes componentes das formas simples de governo, é o mais estável porque é o mais equilibrado, e este equilíbrio se deve à distribuição da *potestas* e da *auctoritas* de acordo com a posição que ocupam as diferentes ordens de cidadãos: ao povo cabe *potestas*; ao Senado, *auctoritas*. Assim, ao caracterizar essa distribuição do poder e da autoridade, o que está em jogo “não é apenas a definição dos regimes políticos, mas também a definição do que era a república para os romanos, [bem como] fazer um discurso que dê conta de explicar a origem e a degeneração de cada um [dos regimes] e o modo como Roma, desde o princípio, se aproximou do regime misto” (BERNARDO, 2012, p.38). Não se trata, portanto, de fazer mera descrição dos regimes de governo e, a partir dela, chegar à definição do melhor dos regimes, mas, muito além disso, trata-se de demonstrar, tendo

⁶³ Valente, diferentemente de Bernardo, traduz o termo *ciuitas* por Estado. Embora seja sabido que o conceito de Estado comece a ganhar seus primeiros contornos apenas na modernidade, mais especialmente com Maquiavel, manteremos aqui o referido termo traduzido à maneira de Valente.

⁶⁴ Os termos *potestas* e *auctoritas* devem ser entendidos um em relação ao outro no pensamento ciceroniano. Já esclarecemos os referidos termos a partir da interpretação de Hannah Arendt (ver nota 59).

a história como fio condutor, as razões que fizeram de Roma uma república estável exatamente por ter adotado o modelo do governo misto. O governo misto é o melhor possível, não por razões teóricas, mas porque a história romana o demonstra. Assim Cícero o confirma em *De Re Publica* (I, XLVI, 70): “Assim julgo, assim penso, assim afirmo: que de todas as repúblicas, ou em sua constituição, ou em sua distribuição, ou em sua disciplina, nenhuma deve comparar-se com aquela que nossos pais nos deixaram e que já haviam recebido de seus predecessores”. E complementa no mesmo parágrafo: “mostrarei, ao mesmo tempo, tal como é e qual é a melhor; e tendo sido apresentada nossa república como exemplo, acomodarei a ela, se puder, todo meu discurso acerca do melhor estado de *ciuitas*” (*grifos nossos*). A defesa do regime misto de governo não é, portanto, para Cícero, um discurso vazio, uma argumentação à sofisticada. Ao contrário, a defesa do regime misto se evidencia por si mesma, isto é, pelo conteúdo presente no desenvolvimento da própria história da República romana: a história da República de Roma é, por assim dizer, a história do regime misto de governo.

A fim de demonstrá-lo, Cícero não o fará como filósofo, nem como historiador. Escapando ao discurso da tradição filosófica e da descrição detalhada de fatos e eventos de um historiador, “apresentará uma ‘história raciocinada’: sem fazer cronologia minuciosa, mostrará nas horas fastas da República romana as causas e os princípios de sua estabilidade política e de sua prosperidade cívica, e o abandono desses princípios nas suas adversidades” (VALENTE, 1984, p.348). Sigamos, então, a argumentação do orador romano que começa por descrever a tripartição das formas simples de governo a partir do critério quantitativo. Desse modo, a república:

Ou deve ser concedida a um, ou a alguns seletos, ou ser assumida pela multidão e por todos. Por essa razão, quando a maior de todas as coisas [públicas] está em posse de uma só pessoa, a este chamamos rei, e ao estado da república de reino; e quando está em posse dos seletos, então, diz-se que a *ciuitas* é regida pelo arbítrio dos *optimates*. Entretanto, há a *ciuitas* popular (como assim a chamam) aquela na qual tudo é do povo” (*De Re Publica*, I, XXVI, 42).

Como é fácil notar, Cícero reproduz o mesmo modelo já descrito por Aristóteles e Políbio. Contudo, o orador romano, ao contrário destes, não se preocupa em descrever as formas degeneradas como espelhamento dessas formas primárias. Limita-se, apenas, a descrever, quando da distribuição do poder e da autoridade em cada uma das formas primárias, a exclusão das demais classes de cidadãos como vícios perniciosos à república⁶⁵. Assim, o reino exclui toda a multidão restante das decisões do governo; com os *optimates* o povo é apenas partícipe

⁶⁵ Cícero o descreve em *De Re Publica*, I, XXVII, 43.

da liberdade, excluído das decisões comuns e da potestade; e “quando tudo é gerido pelo povo [...], a própria igualdade é iníqua, pois não há nenhum dos graus de dignidade” (*De Re Publica*, I, XXVII, 43).

Estas formas primárias podem até ser razoavelmente estáveis quando “houver um rei equânime e sábio, ou os seletos e os principais concidadãos, ou o próprio povo [...], se não se interpuserem as iniquidades ou a cupidez” (*De Re Publica*, I, XXVI, 42). Entretanto, as três formas primárias não estão totalmente a salvo do declínio e da queda. Cícero agora o sublinha em *De Re Publica* (I, XXVIII, 44), quando apresenta o ciclo das degenerações das formas de governo:

Ademais, isto digo-lhe destes três gêneros de república, não confusos e mesclados, mas que conservam seu estado: cada um desses gêneros, primeiramente, possuem [*sic*] aqueles vícios que antes disse; depois, possuem [*sic*] outros vícios perniciosos, pois não há nenhum gênero dessas repúblicas que não tenha caminho que oriente a um declive escorregadio e próximo do mal. Sob um rei tolerável, ou, se quereis também, amável, [...] cuja imagem se inclinará, em curso propício e fácil, ao domínio de um só. A conspiração e a facção [...] são parecidas com a administração da *ciuitas* de poucos e de principais [...]. Enfim, nós buscamos a potestade de todas as coisas do povo [...] ao furor da multidão e licenciosidade melhorada.

Olhando para esse quadro descrito por Cícero, parece que o ciclo de mudanças, em que o reino decai em tirania, a aristocracia em facções, e o governo popular em licenciosidade, não pode ser contido, pois “são admiráveis as voltas e, por assim dizer, os ciclos de mudanças e vicissitudes nas repúblicas” (*De Re Publica* I, XXIX, 45). Ora, já sabemos que as mudanças, que denotam a instabilidade a que estão sujeitas as formas primárias de governo, são fruto do desequilíbrio entre as partes da *ciuitas* na distribuição do poder e da autoridade. Todavia, o orador romano propõe duas possibilidades como contenção desse ciclo de transformações a que estão submetidos esses regimes de governo. O identificamos em *De Re Publica* (I, XXIX, 45): ou surge um sábio, uma figura quase divina, que mantenha a república sob sua potestade, prevenindo ameaças e regulando o curso da república, impedindo sua degeneração⁶⁶, ou pensa-se em “uma espécie de quarto gênero de república, moderado e misto” que se origina das três formas primárias.

Em relação à primeira, Cícero se revela bastante cético porque ou são inexistentes ou,

⁶⁶ Qualquer semelhança com o príncipe maquiaveliano e a tese da refundação, ou do retorno ao princípio, não é mera coincidência. Como fora demonstrado por Baron (1991), desde o século XIII, Maquiavel, assim como vários pensadores políticos, tinha Cícero como uma de suas fontes e referências. Senão, vejamos o que escreve Cícero: “De fato não há coisa alguma na qual a virtude humana se aproxime mais dos deuses do que na fundação de novas *ciuitatis* ou na conservação das já fundadas” (*De Re Publica*, I, VII, 12). E Maquiavel: “são mais bem ordenadas e têm vida mais longa aquelas [repúblicas] que, mediante suas ordenações, podem *renovar-se muitas vezes*, ou que, por algum acontecimento independente de tal ordenação, procedem a tal renovação. E é mais claro que a luz que, não se renovando, tais corpos não duram” (*Discursos*, III, 1, *grifos nossos*).

quando existem, são poucos os homens com tais qualidades, o que tornaria difícil encontrá-los. De acordo com Bignotto (2004, p.33), é mais provável que tais qualidades estejam antes na própria constituição de um povo do que num único homem. A estabilidade, nesse caso, dependeria da aceitação de um conjunto de princípios, de um *consensus* sobre a ordem, por parte da coletividade que já estariam presentes desde o nascimento, desde a fundação da república, e que não poderiam mais ser por ela abandonados sob pena do corpo político perder sua identidade. Nesse mesmo sentido, Arendt contribui para o debate. Escreve a pensadora:

No âmago da política romana, desde o início da República até virtualmente o fim da era imperial, encontra-se a convicção do caráter sagrado da fundação, no sentido de que, uma vez alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras. Participar na política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma (ARENDR, 2000, p.162).

A estabilidade política está, pois, diretamente ligada à tradição que é capaz de preservar o passado vivo, assentado nos princípios fundamentais, originais da unidade política, geração após geração. De acordo com Arendt (2000, p.166), essa tradição mantém acesa, em cada geração subsequente, a chama do passado como testemunho dos antepassados que, inicialmente, “presenciaram e criaram a sagrada fundação e, depois, a engrandeceram por sua autoridade no transcurso dos séculos”. Plasma-se, assim, a estabilidade na memória viva da tradição, arraigada no momento fundacional da república romana.

Ora, parece bastante claro, então, que a preservação da república, da sua estabilidade, depende muito de como a coletividade se ordena politicamente e de qual o ideal de homem político que reside na raiz da constituição dessa comunidade política. É aqui que parece ecoar com força o conceito do *princeps* ciceroniano, marca da nova visão política do orador romano. É essa coletividade, composta por esse novo homem político que, diante dos riscos de degeneração impostos pelo dissenso político, toma a iniciativa da ação política no processo de restauração daqueles princípios, dos valores políticos primordiais presentes no ato fundacional. O *princeps* é, pois, o modelo de cidadão, aquele responsável pelo princípio da investida política, que possui uma *virtus* política de destaque, que se coloca, por isso mesmo, à frente na ação política. A estabilidade política depende, por isso mesmo, desse ideal de homem político, que é capaz de restaurar a constituição aos moldes originários. Ora, essa coletividade de cidadãos, essa república, afirma Cícero, deve estar então organizada politicamente não em qualquer forma de governo, como as formas primárias, uma vez que elas estão sujeitas à degeneração, mas numa quarta forma equilibrada de governo, composta por cidadãos dispostos a alcançar a glória e a honra ao manterem a estabilidade e a longevidade do Estado. Ora, o que se repete aqui é um conhecido imperativo da filosofia clássica, de acordo com o qual o bem privado e o bem público

não devem e não podem ser considerados como separados. Isto significa que Cícero segue a “ideia clássica de que um fim pessoal nunca pode ser obtido se se opõe aos objetivos de sua comunidade” (SIMENDIC&LONCAREVIC, 2014, p.90). Tal resultado da ação política parece tornar-se plausível apenas nesta quarta forma de governo. É a segunda possibilidade. Senão, analisemos.

Como o sabemos, esta quarta forma é o governo misto, ou a *res publica*. Segundo Martins (2010, p.15), esta caracterização do governo misto como uma quarta forma de governo, aproximaria Cícero de Aristóteles e de Políbio. Assim, “a *res publica* não é qualquer *politeia*, mas uma forma de regime que reúna em si o governo de muitos, o governo de alguns e o governo de um só; ou seja, a república ciceroniana parece se aproximar daquilo que se identifica como a “*politeia mixis*” de Políbio ou de Aristóteles”. Parece, pois, que o ciclo de mudanças das formas de governo pode ser freado ao fundar-se um regime republicano notadamente distinto das três formas primárias, dando origem a uma quarta forma de governo, mesclada, misturada por aquelas três formas originais. O regime misto conseguiu atingir esse objetivo em Roma porque, na composição do governo, misturou elementos das três formas simples. De acordo com essa análise, os dois cônsules guardam em si certas características da monarquia, o Senado responde pela tradição aristocrática, e os tribunos representam o povo, a democracia⁶⁷.

Em *De Re Publica* (I, XXXII, 49), Cícero nos dá uma pista importante para entendermos porque o regime misto, resultante daquela mistura, é a melhor forma de governo. No referido trecho, logo após a defesa da tese da concórdia e da unidade, afirma a origem das discórdias: “a partir do que cada um considera útil para si, quando a cada um agrada coisas diferentes, nascem as discórdias e assim, quando os pais [*patres*] possuíam as coisas, nunca foi permanente o estado da *ciuitas*; e muito menos o dos reinos”. Se, pois, pergunta-se Cícero, a desigualdade social é um dado inevitável, na medida em que as riquezas não podem ser igualadas porque “os engenhos de todos não podem ser pares” (*De Re Publica* I, XXXII, 49), o que torna os concidadãos iguais? A resposta: a lei como vínculo da reunião civil e o direito como sua aplicação equânime. Assim, se o princípio da utilidade, causa da injustiça (quando tomado não enquanto utilidade comum, mas como interesse privado), aparece como a antítese do princípio da justiça, e as riquezas e os engenhos tornam desiguais os concidadãos, somente a lei, sobre a qual se funda a justiça, sendo a garantia de direitos, os torna iguais, dando a cada qual a parte

⁶⁷ Veremos mais adiante que Francesco Guicciardini comunga, em parte, dessa ideia. Para o diplomata florentino, embora assuma, também, a tese do regime misto como o melhor possível entre todos, dá a ele, no entanto, um contorno ainda mais aristocrático do que Cícero, por entender que o povo seja incapaz de governar racionalmente a república.

que lhe cabe na república. É sobre esse princípio, aliás, que se funda o *consenso sobre a justiça*.

Já que a lei é o vínculo da sociedade civil, e o Direito que decorre da Lei, é, portanto, igual, sobre que Direito se pode fundar uma sociedade de cidadãos, cuja condição é desigual? Se, com efeito, não é bom igualar as fortunas, se os dons naturais também não podem ser iguais: *certamente devem ser iguais os direitos daqueles entre si, que são cidadãos da mesma república*. Que é o Estado senão a comunidade de Direito dos cidadãos (*De Re Publica* I, XXXII, 49, *apud* VALENTE, 1984, p.301, *grifos nossos*)?

A república não é, senão, uma reunião de direitos dos concidadãos. Por isso, se as discórdias se originam da diversidade de fins a que se propõem os diferentes concidadãos porque desejam coisas distintas, já que têm como norte o princípio da utilidade, também a desigualdade social, fruto da natural diferença de engenhosidade dos mesmos concidadãos, pode produzir a desunião e o dissenso. Somente o Direito parece ser capaz de subverter essa lógica e manter a coesão social porque torna todos os concidadãos iguais perante a lei⁶⁸, em razão da inalterabilidade daquelas desigualdades naturais que, a princípio, são sempre benéficas para a comunidade. Isto significa, de acordo com Valente (1984, p.302), que “a Lei funda e agrupa a sociedade, garantindo aos cidadãos certo número de direitos políticos comuns, e esse Direito, enquanto se conserva igual, mantém a sociedade na concórdia e solidez. O Direito é, pois, a igualdade de todos perante a Lei”. Mas, como se funda a lei em Cícero que, entre outras coisas, regula o conflito?

Ao responder à essa questão, Cícero é taxativo: existe apenas um Direito e, este, é a Lei da justiça, originada na natureza, na razão. Assim o descreve o orador romano no Tratado das Leis (I, 15): “Na verdade, existe um só Direito, aquele que une a sociedade humana e que nasce de uma só Lei; e essa Lei é a reta razão, quando ordena ou proíbe”. Em seguida, ainda no mesmo argumento, relaciona a justiça com a observação da lei, reforçando a tese de que a injustiça, ao contrário, se funda no princípio da utilidade, isto é, a utilidade de caráter privado. Em referência à lei, Cícero sublinha que “quem a ignorar é injusto, esteja ou não escrita em algum lugar” (*Tratado das Leis*, I, 15). Logo, agir justamente significa seguir os princípios determinados pela lei e, agir injustamente, substituir o imperativo da lei pelo parâmetro da utilidade (privada, apenas). Assim, teríamos que

Se a Justiça consistisse em obedecer às leis escritas e agir conforme as instituições dos povos, [...] tudo seria medido pelo padrão da utilidade e qualquer um, quando lhe fosse proveitoso, poderia ignorar ou violar as leis. Resulta daí que não existe justiça se não assentada na Natureza, e que a Justiça fundada na utilidade acaba com qualquer justiça. Se a Natureza não for a base do Direito, acabam todas as virtudes (*Tratado das Leis*, I, 15).

⁶⁸ Aqui parece haver forte relação com a teoria liberal segundo a qual a igualdade entre os cidadãos não se aplica ao campo social e econômico, mas apenas à esfera jurídica. Assim, os cidadãos são iguais apenas em direitos e deveres; a igualdade defendida pelos liberais é, pois, tão somente uma igualdade jurídica.

Porém, para distinguir a lei boa da lei má não há outro parâmetro que não a Natureza. É a Natureza que permite distinguir entre o justo e o injusto, entre o honroso e o desonroso, por nos ter dotado de igual inteligência e nos ter capacitado para relacionar o honroso com a virtude e o desonroso com o vício (*Tratado das Leis*, I, 16).

Agir tendo por baliza o princípio da utilidade (privada) é, pois, aos olhos de Cícero, uma ação injusta porque fere o princípio ordenador da república: a Lei. Assim, parece claro que a injustiça, por ser uma atitude viciosa, já que fundada no princípio da utilidade, põe em risco a vida comum, na medida em que desrespeita o princípio da equidade entre os homens, pautado no Direito. Desse modo, a raiz do conflito não parece estar na desigualdade natural de engenhosidade entre os homens, mas na prática da injustiça. Não é equívoco, portanto, aludir que a forma mista de governo não seja suficiente por si mesma para garantir a estabilidade política. Embora ela seja o melhor regime de governo por ser mais equilibrada que as formas primárias, ela depende também do respeito de todos os cidadãos à Lei e ao Direito, o que garante que a justiça seja a principal virtude que norteia as ações dos cidadãos, membros da comunidade política. A prática da justiça, garantida pela observância às leis, mantém a coletividade afastada do risco do conflito e, por efeito direto, da sedição, preservando o *consensus* e a estabilidade política.

A constituição mista parece ser, portanto, o regime de governo onde a submissão à mesma lei assegura uma maior estabilidade. É por essa mesma razão, também, o regime mais justo. E, por ser mais justo, é também mais durável que as formas primárias de governo. E muito embora haja nestas três formas primárias virtudes e qualidades a serem reconhecidas e louvadas, de acordo com as quais “os reis nos cativam pelo amor, os optimates pelo discernimento e o povo pela liberdade” (*De Re Publica* I, XXXV, 55), Cícero insiste na defesa da forma mista: das três formas primárias “não aprovo nenhuma, separadamente, por si própria. E prefiro uma que seja a fusão de todas” (*De Re Publica* I, XXXV, 54).

Embora as três formas primárias tenham, de fato, importantes qualidades, são as suas suscetibilidades aos vícios que as conduzem, pelo ciclo de mudanças, às formas degeneradas. Por essa razão, o orador romano compreende as formas degeneradas “como se fossem um desdobramento que ocorreu por vício, ou falta do consenso de justiça” (BERNARDO, 2012, p.39). Cícero, contudo, não descreve esse ciclo de mudanças como um modelo rígido, assim como o concebido pela teoria da anacliclose⁶⁹, embora as semelhanças com esta teoria sejam

⁶⁹ Do grego *anakylikos*, o que se pode virar, isto é, o que se pode ler tanto da esquerda para a direita como da direita para a esquerda. O nome tem sido usado para qualificar a teoria cíclica da história, segundo a qual os regimes passam de uma forma a outra, retornando finalmente ao seu ponto de partida. Políbio é um dos principais autores clássicos adeptos da teoria da anacliclose.

mais evidentes que as diferenças. O vemos em *De Re Publica* (I, XLII, 65):

Mas neste [governo] régio a primeira mudança e a mais provável é esta: assim que o rei começa a ser injusto, imediatamente perece este gênero, e o rei fica idêntico a um tirano - o pior gênero e [ao mesmo tempo] o mais próximo do ótimo. Se os *optimates* o derrubam, *como acontece quase sempre*, a república tem o segundo estado dos três; com efeito, surge, por assim dizer, um conselho régio, ou seja, paternal, de principais [concidadãos] que cuidam bem do povo. Mas, se o povo por si mesmo mata ou expulsa o tirano, é bastante moderado enquanto tem percepção e discernimento, e se alegra de seu feito e quer proteger por si mesmo a república constituída. Mas, se, alguma vez, o povo é violento com um rei justo ou o despoja inclusive de seu trono, o que acontece com mais frequência, provou o sangue dos *optimates* e submeteu toda a república aos seus caprichos [...], então ocorre o que está dito esplendidamente em Platão. [I, XLIII, 66] Disse, pois: ‘quando as fauces insaciáveis do povo secaram por causa da sede de liberdade e ele, servido por maus servos, embebeu-se de uma liberdade não moderadamente temperada, mas excessivamente pura, então, perseguiu-os, acusou-os, recriminou-os, chamou-os de reis prepotentes, tiranos, àqueles magistrados e principais, a menos que fossem muito lenientes e remissos e que dessem a liberdade amplamente’ (*grifos nossos*).

Embora pareça claro que o ciclo de mudanças dos regimes de governo, em geral, ocorra respeitando a teoria da anaciclose, também parece evidente que isto não acontece sempre, necessariamente. Como bem destacado neste trecho, a passagem de um regime a outro também pode ocorrer em razão de certas condições circunstanciais, momentâneas que permitem a determinado grupo social tomar para si a potestade, extrapolando a rigidez da anaciclose. Assim, é possível que, de um governo régio que se transformou em tirania, se passe ou a um regime aristocrático, ou diretamente a um governo popular. A resposta que os outros grupos políticos dão a uma forma viciada de governo, portanto, depende, e muito, das circunstâncias históricas e da sua ação, mais ou menos organizada. A despeito disso, parece claro que Cícero interpreta a história de Roma a partir da anaciclose, do mesmo modo como as mudanças dos regimes de governo aparecem descritas em Políbio e Aristóteles. Mas, quais as circunstâncias favoráveis à mudança?

Parecem ser quatro: a primeira é a que trata da prática da injustiça por parte daquele ou daqueles que estão no poder como uma causa fundamental do ciclo de mudanças; a segunda está relacionada às circunstâncias; a terceira se refere à imoderação na ação do povo e, a quarta e última, trata da perversidade dos *optimates*. Vejamos cada uma delas.

Em relação à primeira, Cícero argumenta: sendo a justiça inerente à virtude, a falta desta “faz com que as formas de governo degenerem, visto que se a república degenera é porque quem a rege é vicioso” (BERNARDO, 2012, p. 40). Assim, na raiz da alternância dos regimes de governo está a prática do vício da injustiça por parte de quem está à frente do governo (ou o rei, ou os *optimates*, ou o povo). Desse modo, o inverso da proposição ciceroniana parece ser verdadeiro: se o regime de governo for justo, porque virtuoso o governante, mesmo que seja

qualquer uma das formas primárias, então a probabilidade de que tal regime se mantenha estável aumenta. Se é verdade, então, que “as formas de governo se degeneram pelos vícios dos homens [também é verdade que] se regeneram pelas suas virtudes” (BERNARDO, 2012, p.41). Logo, as mudanças dos regimes de governo se sucedem não porque sejam eles formas viciosas, mas porque viciosos são os homens. Assim, a degeneração e/ou a regeneração dependem única e exclusivamente dos homens, de seus vícios ou virtudes, e não dos regimes de governo.

A segunda causa da mudança trata do grupo social que se antecipa ao outro grupo na ação que leva à tomada da potestade da república. Assim, por exemplo, é possível que o povo se antecipe aos optimates, derrube o tirano e tome para si o controle da república. Nesse caso, o fator determinante para a mudança são as circunstâncias momentâneas nas quais se encontra determinada comunidade política. Disso é possível depreender que nem sempre há, como vimos, uma ordem rígida a ser respeitada na passagem de um regime de governo a outro, embora isso ocorra na maioria das vezes. É possível também que, em alguns casos, em função das circunstâncias, se passe tanto de um regime primário a outro primário, quanto de um regime primário a outro degenerado. Assim, por exemplo, pode ocorrer que de um reino se passe a um governo popular, de uma tirania a um governo dos optimates, ou, deste, a um governo popular ou à licenciosidade.

Por sua vez, a terceira e principal razão para o ciclo de mudanças dos regimes de governo, acentuada em tom grave pelo orador romano, é a que trata da ação imoderada do povo⁷⁰. Pode ocorrer, de acordo com Cícero, que um povo sem discernimento despoje do trono um rei justo, destitua da potestade um governo paternal, régio dos optimates, e submeta aos seus caprichos toda a república. É a instauração da licenciosidade e, conseqüentemente, da desordem, em que não há mais limites à liberdade do povo. Reproduzindo novamente as palavras de Platão, Cícero sublinha que

o resultado percebido desta licença ilimitada é que as mentes dos concidadãos se tornam de tal modo altivas e suscetíveis que, se uma medida minimamente forte do comando for aplicada, estas se iram e não conseguem suportar, a partir de então começam, também, a negligenciar as leis até que fiquem sem senhor algum (*De Re Publica* I, XLIII, 67).

De qualquer modo, em nenhuma das passagens de um regime a outro, seja de uma forma primária a outra, seja, o que é mais grave ainda, de uma forma primária a uma forma degenerada, se encontra a estabilidade. Ao contrário, é nesse ciclo de mudanças que reside a

⁷⁰ Veremos, no segundo tópico do terceiro capítulo, que Maquiavel se coaduna a esta tese de Cícero. De acordo com isso, o risco maior da corrupção e conseqüente degeneração do corpo político, para Maquiavel, está na variação e na imoderação do desejo popular.

instabilidade e, como causa desta, a licenciosidade, em geral, considerada pelo povo como única liberdade. Assim, na licença exagerada, compromete-se a prática da justiça, na medida em que desaparece o respeito às leis. Sem os limites da lei, que até então continha o exagero das ações dos cidadãos, nasce a ruína da *ciuitas*. Pois, “todas as coisas exageradas, mesmo quando são favoráveis [...], quase sempre se convertem em seus contrários, e sucede isto principalmente nas repúblicas, e aquela exagerada liberdade decai, tanto para os povos como para os privados, em exagerada servidão” (*De Re Publica* I, XLIV, 68).

Com efeito, é dessa licenciosidade que nasce a forma tirânica de governo que, em contrapartida, elimina toda forma de liberdade e impõe “sua injustíssima e duríssima servidão” (*De Re Publica* I, XLIV, 68). Converte-se, pois, a *res publica* em *res privatae*. O tirano é, assim, produto da licença, da extrema liberdade, de um povo. Se ele é abatido pelos bons (os *princeps*), a *ciuitas* se regenera; “mas se o fazem os audazes, forma-se aquela facção, outro gênero de tiranos” (*De Re Publica* I, XLIV, 68). Desse modo, a perversidade dos *optimates* surge como a quarta causa das mudanças dos regimes de governo. Sua ação, também caracterizada como uma imoderação, assim como a licenciosidade do povo, pode, pois, igualmente produzir a tirania⁷¹. “Dessa maneira, como se fosse uma bola, os tiranos tomam para si o governo da república dos reis, mas os principais tomam esse dos tiranos ou do povo e as facções tiram dos principais ou do tirano, e nunca se mantém por muito tempo o mesmo tipo de república” (*De Re Publica* I, XLIV, 68).

O que está em jogo para Cícero, portanto, na sua defesa do governo misto, é a manutenção de uma ordem política pacífica e harmoniosa que possa resguardar a república, a comunidade política, da tirania. Retornemos ao argumento já conhecido: a degeneração não ocorre no governo misto porque nele as partes – rei, *optimates* e povo - se equilibram. A igualdade e o tempero, frutos das virtudes das três formas primárias, garantem, de um lado, o equilíbrio entre as partes da cidade e, de outro, a estabilidade que está na raiz do *consenso sobre a justiça*. Foi exatamente o que ocorreu em Roma: “o equilíbrio das virtudes e das partes existentes no governo misto romano é o que garante a longevidade de Roma, pois a conduzem à concórdia” (BERNARDO, 2012, p.43).

É possível depreender, disso, um dado importante: não basta à república, para ser estável, que o governo seja apenas mesclado, misturado pelas partes das três formas primárias.

⁷¹ Do mesmo modo como ocorre com o desejo do povo, a imoderação do desejo dos nobres (*optimates*) é, para Maquiavel, causa da corrupção e da degeneração do corpo político. Também o veremos no segundo tópico do terceiro capítulo desta Tese.

Ela necessita, também, que seja temperada, isto é, que haja um equilíbrio entre as partes componentes da *ciuitas*. Encontramos o argumento em *De Re Publica* (II, XXIII, 42) quando Cícero compara os governos mistos de Roma e de Esparta: “pois nada igual ao nosso modo poderia ser encontrado em nenhuma outra república. De fato, essas [constituições] que até agora expus existiram nesta *ciuitas*, na dos lacedemônios e na dos cartagineses por um lado mescladas, mas, por outro, não eram temperadas”.

Com isso, Cícero quer dizer que, se Roma se manteve por tanto tempo estável é porque desde sua fundação carregava elementos do governo misto. O lemos em *De Re Publica* (II, XXVIII, 50), de acordo com o que os reis combinam a constituição com os pais e as tribos; o cônsul combinado com o senado e com o tribunado da plebe. À medida da passagem do tempo, essas instituições foram incorporadas à república, regidas pelo princípio do equilíbrio entre essas partes. “Para Cícero, o tempero dos elementos limitou a potestade um do outro, regulando-os. Desse modo, tenta-se chegar a uma igualdade de direitos e escapa-se dos vícios inerentes das formas simples” (BERNARDO, 2012, p. 44). Vejamos:

Desse modo, vós haveis de prestar atenção naquilo que disse no início: se em uma *ciuitas* não há uma equilibrada compensação de direitos, deveres e funções – de tal forma que haja potestade suficiente nos magistrados, autoridade no conselho dos principais e liberdade no povo – não se pode conservar imutável esse estado da república (*De Re Publica* II, XXXIII, 57).

Roma é o modelo da estabilidade porque soube conjugar de forma equilibrada, num governo composto, misturado, o papel que cabia a cada uma das três partes das formas primárias de governo, resultando disso uma forma de governo temperada.

Cícero destaca que, se Roma chegou a ser uma república temperada e misturada, não o foi por acaso, nem por obra de um sábio fundador. A diferença entre Roma e as demais repúblicas está no acúmulo de experiências das sucessivas gerações ao longo da história, que criaram e incrementaram suas instituições⁷². A narrativa histórica que Cícero nos oferece no Livro II, do *De Re Publica*, mostra “como o tempero das potestades foi ganhando mais espaço de acordo com a experiência e a necessidade dos romanos” (BERNARDO, 2012, p.47). A história da república romana evidencia, portanto, que a parte que cabia a cada uma das categorias de cidadãos nas decisões políticas é o elemento fundamental na constituição de um

⁷² Se, por um lado, é verdade que Maquiavel concorda, ao menos em parte, com Cícero ao afirmar que a lei (ou o regime de governo) não seja resultado nem de um sábio legislador, nem do acaso, de outro lado, não é menos verdadeiro que ele se oponha ao princípio de que ela seja efeito do acúmulo de experiências das sucessivas gerações ao longo da história, como o pensa o orador romano. Para Maquiavel, a lei (ou os regimes de governo) nada mais é do que o efeito direto do conflito de grandes e povo. Detalharemos melhor isso no segundo tópico do segundo capítulo, a partir do seu debate com Guicciardini, e no primeiro tópico do terceiro capítulo da Tese.

regime estável. Mais: a história de Roma também mostra que nenhuma república nasce pronta. Ao contrário, ela se inicia com o ato fundacional, mas não só. “São as ações humanas que permitem a sua constante formação e o seu aperfeiçoamento. A construção é o que permite aos homens realizarem a sua natureza e buscar a utilidade comum” (BERNARDO, 2012, p.48). O curso dos acontecimentos deve, então, ser direcionado pelo acúmulo de experiências dos homens, em que a república se consolide em instituições que mantenham presentes os mesmos princípios que já se encontravam no ato inaugural. Roma atingiu seu apogeu exatamente porque compreendeu que na raiz da estabilidade está a valorização da construção da república “pela experiência das coisas e pelo amadurecimento dos homens e de seus feitos [...] que culmina na solidificação de princípios, como os do governo misto” (BERNARDO, 2012, p.48).

O governo misto é, pois, o regime da estabilidade porque nele está melhor assegurado o *consenso sobre a justiça*, já que dele participam os três elementos sociais que formam, isoladamente, as formas primárias de governo. Ele é o regime da justiça porque dele nenhuma parte está excluída, mas, ao contrário, ao criar as condições ideais que garantam à cada parcela da cidade uma parte nas decisões políticas, evita o risco do conflito. É inevitável concluir, por isso, que quanto mais justo um regime de governo, menor o risco dos levantes e das sedições. Ao aglutinar o que existe de melhor em cada uma das três formas primárias e justapor a participação equilibrada nas decisões políticas, o regime misto permite um equilíbrio entre os cidadãos ao instituir magistraturas onde predomina uma vigília mútua dos poderes constitucionais. Acerca disso escreve Cícero em *De Re Publica* (III, XIII, 23):

Quando certos homens, por suas riquezas, ou por sua estirpe, ou por alguns recursos, governam a república há uma facção, mas eles se chamam *optimates*. Na verdade, se o povo tem a maior [potestade] e tudo é regido pelo seu arbítrio, isto se chama liberdade, [mas], na verdade, é licenciosidade. Mas, quando um homem teme a outro homem e uma ordem [teme] a outra ordem, então, *quando ninguém tiver confiança por si só*, estabelece-se, por assim dizer, *um pacto entre o povo e os que têm potestade*; e então surge aquele gênero reunido de *ciuitas* que Cipião louvava. (*grifos nossos*).

A temeridade nasce do desequilíbrio na distribuição da potestade. Deste medo em relação ao outro e à maior potestade de outra ordem de cidadãos surgem a insegurança e sensação de injustiça. Da sensação da injustiça, floresce o conflito e a desordem que, por sua vez, estão na raiz da instabilidade e da degeneração. O governo misto, para Cícero, seria o arranjo institucional que, ao contrário de tudo isso, produziria a harmonia e a paz social, pois “a justiça preceitua respeitar a todos, cuidar do gênero humano, dar a cada qual o que é seu” (*De Re Publica* III, XV, 24). É nesse sentido que a experiência do povo romano foi fundamental, porque percebeu a importância do equilíbrio no exercício da potestade, sem o qual resta

instabilidade e degeneração da vida política. Equilíbrio é, pois, harmonia e, harmonia, é concórdia e consenso e, estes, estabilidade.

Depois do exposto, retornemos ao final do livro II para concluirmos a tese ciceroniana da defesa da harmonia e do consenso como fundamentos da república bem ordenada. Escreve Cícero:

Assim como os sons despertados nas liras e nas flautas, combinados com o canto e a voz, produzem um conjunto harmônico que agrada ao ouvido inteligente, ao passo que as dissonâncias o incomodam, assim também um Estado, prudentemente composto da mescla e do equilíbrio de todas as ordens, concorda com a reunião dos elementos distintos; e o que no canto é chamado pelos músicos de harmonia, é no Estado *a concórdia, a paz, a união*, vínculo sem o qual a república não permanece incólume, do mesmo modo que nenhum pacto pode existir na justiça (*De Re Publica* II, XLII, 69⁷³, *grifos nossos*).

Eis o governo misto, “o melhor regime possível, teoricamente, já que será formado do melhor de cada uma [das outras três formas primárias], e praticamente, pois que todo o princípio de instabilidade lhe foi suprimido” (VALENTE, 1984, p.347). O tempero e a mistura das formas primárias produzem, pois, o melhor resultado possível: o consenso e a estabilidade.

Depois desta análise, não parece restar dúvidas quanto à clara posição da tradição republicana clássica, aqui representada por Aristóteles e Cícero, acerca do problema do conflito: somente o regime misto é capaz de obstaculizá-lo e garantir, ainda que não definitivamente, a estabilidade política da cidade.

Para encerrarmos a análise acerca da interpretação do problema do conflito na tradição republicana, resta ainda verificarmos o posicionamento de Francesco Guicciardini, representante do republicanismo renascentista. Esse será o objeto de nossa próxima análise.

⁷³ O referido trecho não está contemplado na tradução do *De Re Publica* de Isadora Prévêde Bernardo, razão pela qual utilizamos a edição espanhola de Álvaro D’ors.

2 O RENASCIMENTO E A TRADIÇÃO HUMANISTA: GUICCIARDINI E A CRÍTICA AO CONFLITO COMO AMEAÇA À LIBERDADE POLÍTICA

Parece pouco profícuo analisar a obra de Nicolau Maquiavel (1469-1527), especialmente no que concerne ao problema do conflito, sem nos debruçarmos sobre as contribuições de Francesco Guicciardini (1483-1540) para o pensamento político republicano⁷⁴, particularmente, em relação à questão da qual aqui nos ocupamos. Do mesmo modo, o inverso parece ser verdadeiro: parece mais exitoso analisar o pensamento político de Guicciardini, em especial o problema do conflito e sua relação com o regime misto de governo, como intrinsecamente ligado à obra maquiaveliana⁷⁵. Por três razões que se mostram bastante notórias: em primeiro lugar, ambos os autores, em sendo contemporâneos, nascidos em Florença, são fortemente influenciados pelo movimento renascentista e pela tradição humanista, o que, evidentemente, deixa marcas profundas e indeléveis em suas teorias políticas; em segundo, Maquiavel e Guicciardini, sendo grandes amigos⁷⁶, tendo, inclusive, frequentado os mesmos círculos políticos e literários, foram tomados pelas mesmas inquietações que marcaram o debate político da Florença renascentista; e, terceiro, e a mais importante razão, o fundamental antagonismo nas concepções republicanas da política nutridas pelos dois florentinos, que “viriam a desenvolver interpretações concorrentes de sua época e dos principais temas discutidos pelos que se interessavam pelos fundamentos da política”, (BIGNOTTO, 2006, p.162), resultando em posições políticas marcadamente divergentes.

É desta última que nos ocuparemos nesta pesquisa, isto é, procuraremos identificar e analisar a compreensão que tem Guicciardini em relação a um tema recorrente na filosofia política – o problema do conflito -, que o alinha a uma longa tradição do pensamento político. Esta tradição, como já o vimos nas análises anteriores, embora não negasse o conflito como componente da ação política, via-o, no entanto, negativamente, noção que já se fazia “presente no ideal da *homonoia* entre os gregos ou da *concordia ordinis* da tradição ciceroniana e medieval” (AMES, 2010, p.35). Ao compreender a “melhor política” pelo viés da unidade, da

⁷⁴ Embora haja outros autores representantes do republicanismo florentino, mais amplamente conhecido como humanismo cívico, tais como Leonardo Bruni, Coluccio Salutati, Poggio Bracciolini, Matteo Palmieri, nos ocuparemos, em particular neste capítulo, do pensamento de Francesco Guicciardini.

⁷⁵ Isso, porém, não significa dizer que a obra guicciardiniana seja tributária única e exclusivamente do pensamento de Maquiavel. Longe disso, o que buscamos neste momento de nossa pesquisa é enfatizar a forte reação de Guicciardini à proposição do caráter salutar dos conflitos presente no texto maquiaveliano. Daí a nossa escolha em analisar, justamente, as suas *Considerazioni*. É o texto que, por excelência, dá o tom do pensamento republicano tradicional em relação ao problema do conflito.

⁷⁶ Maquiavel e Guicciardini, embora já se conhecessem antes de 1521, foi somente a partir desse ano que os dois iniciaram sólida amizade.

“concordia, liberdade, justiça e harmonia” (TEIXEIRA, 2007, p.326), essa tradição concebia o dissenso como uma das principais causas da degeneração da liberdade e da vida política, sustentando o princípio da concordia como único meio para a manutenção da estabilidade. Neste sentido, reconhecer que Guicciardini pertence a esta tradição, a uma só vez nos mostra uma profunda divergência em relação ao pensamento de Maquiavel: enquanto este admite o aspecto salutar do conflito para a vida política, reconhecendo-o como um dos mais importantes pilares de sustentação da liberdade, aquele o reconhece como um dos principais problemas a ser enfrentado pela república a fim de salvá-la da decadência.

Com relação a essa diferença entre os dois autores do republicanismo renascentista, que viveram à mesma época, torna-se imprescindível levar em conta o contexto político e histórico⁷⁷ da Itália do período, e em especial de Florença, em que a herança humanista foi recebida, interpretada e colocada a serviço do debate político, marcada por grandes nuances entre Maquiavel e Guicciardini.

É nesse contexto político da Itália renascentista que ganham relevo, ao mesmo tempo em que se mostram divergentes, como afirma Bignotto⁷⁸ (2006, p. 12), discussões em torno do

⁷⁷ Paul Larivaille (1988) apresenta uma síntese bastante profícua sobre esse contexto em sua obra *A Itália no tempo de Maquiavel* e que nos ajuda a lançar luz sobre a influência do contexto histórico no pensamento político florentino da época de nossos autores. Segundo o referido autor, ocorre, durante o século XVI, uma grande concentração urbana na Europa. Em relação à Itália, o maior crescimento demográfico, a despeito de ainda a população do campo compreender entre 75% e 90% do total, se dá em cidades como Veneza, Milão, Roma, Palermo, Messina e Nápoles, em que, esta última atinge, já no final do mesmo século, mais de duzentos mil habitantes. São as atividades mercantis que, além de consolidar a classe dos comerciantes como importante componente social e econômico, o que terá implicações políticas também importantes, atraem os moradores do campo para a cidade em busca de melhores condições de vida, fugindo do pauperismo a que estavam submetidos no campo. Este contexto socioeconômico se reflete, como se poderia esperar, no campo político das cidades italianas. Florença, evidentemente, não escapa à essa regra. Assim, consolidam-se duas classes sociais, a nobreza e a classe mercantil, que passam a se constituir como uma única classe dominante, separada do restante da população “por um abismo econômico, político e cultural que não para de crescer” (LARIVAILLE, 1988, p.193). De acordo com Cortina (2000, p.125), no caso da República de Florença, durante o Renascimento, os poderes políticos estavam concentrados nas mãos de uma pequena parcela da população, mais precisamente, aquela classe formada pela nobreza e pela burguesia mercantil. Além dessa, que compunha uma restrita classe alta, a sociedade florentina da época também era formada por uma pequena classe média (o povo) e uma imensa classe pauperizada (a plebe). Desse modo, “se o humanismo e a admirável civilização italiana do Renascimento não tocaram muito nas camadas subalternas das cidades, fica claro que a classe camponesa foi decididamente excluída dela: tão excluída e, aliás, explorada e pauperizada, que nós podemos nos perguntar se não foi ela, mais do que qualquer outra, que arcou com as despesas” (LARIVAILLE, 1988, p.213). Em termos de classe, participavam da constituição dos Conselhos da República Florentina apenas a restrita classe alta e parte do que se chamava “povo”, excluídos os demais habitantes da cidade. Em termos numéricos temos, então, a exclusão da vida política de ao menos 80% da população florentina, demonstrado pelo número de pessoas que nada pagavam ou pagavam menos de um florim de imposto. Essa caracterização é importante porque ela define, primeiro, quem participa da vida política da cidade de Florença e, segundo, quem são, de fato, os personagens políticos que aparecem nas discussões de Guicciardini e de Maquiavel. Assim, os termos *ottimati* (aristocracia e alta burguesia) e *populo* (artesãos, média e pequena burguesias) ganham um significado mais preciso nos dois autores renascentistas.

⁷⁸ Devemos ao trabalho de Newton Bignotto - *Republicanism e Realismo*: um perfil de Francesco Guicciardini. Belo Horizonte: Editora UFMG (2006) - boa parte de nossas reflexões sobre o método de análise de Guicciardini e sua oposição a Maquiavel em torno do problema do conflito.

melhor regime de governo e organização institucional, a teorização sobre o problema da identidade das cidades, bem como dos valores republicanos. Também não fogem à regra desse período, os debates em torno do conceito de liberdade política e do problema das discórdias civis. Como já bem o sabemos, Maquiavel e Guicciardini, como homens de seu tempo, se ocupam em larga escala dessas questões, apresentando, no entanto, distintas interpretações.

Contudo, se desejamos compreender o propósito dos escritos de Guicciardini, em que aparecem suas divergências em relação a Maquiavel no tratamento que dá ao problema do conflito, devemos fazê-lo à luz do fio condutor de suas reflexões. Se é verdade que o ideal de liberdade política aparece como pano de fundo em sua obra, também não é menos verdadeiro que esse ideal, depois da queda do regime republicano florentino em 1530⁷⁹, passa a figurar com menos relevo em seus escritos, dando lugar a um problema mais destacado em suas análises. Trata-se da questão da segurança. Isso, porém, não nos autoriza a pensar que ocorra um abandono da preocupação do autor em torno da questão da liberdade, que continua

⁷⁹ A organização política de Florença, como se sabe, tem forte ligação com a família dos Medici. Foi Cosme de Medici o primeiro da família a exercer grande influência nos destinos da cidade que, um ano após seu exílio (1433) por conta de um conflito com os Albizzi, retornou para se consolidar como dirigente da família mais rica de Florença. Em torno dele estruturou-se “uma espécie de partido político que boicotava sistematicamente a eleição de qualquer adversário da família Medici aos cargos mais importantes da cidade” (CORTINA, 2000, p.118). Foi ele quem criou o *Consiglio Maggiore*, com o objetivo de controlar absolutamente a segurança e a tributação. Além disso, como sublinha Cortina (2000, p.119), Cosme procurava controlar as massas ao lhe atribuir altos cargos na administração pública. Em 1469, ano do nascimento de Maquiavel, Cosme de Medici passaria o poder para seu neto Lorenzo I, o Magnífico, período de relativa estabilidade política para os Medici. Em 1478, após sofrer um atentado, Lorenzo I desencadeia uma violentíssima repressão, mas ainda assim mantendo seu prestígio popular. Valendo-se desse fato, extinguiu o *Consiglio Maggiore* e instituiu o Conselho dos Setenta formado por membros cooptados por ele, o que lhe permitiu criar um “senado vitalício”, “assegurando definitivamente o poder nas mãos da família dos Medici, mantendo-se no poder até 1492, quando veio a falecer. Seu sucessor, Piero de Medici, não teve a mesma sorte do irmão e, em 1494, foi expulso da cidade por uma conspiração de cunho popular liderada por Savonarola” (CORTINA, 2000, p.119). É o período da república de caráter popular de Florença, que se estenderá até 1512, quando do retorno dos Medici ao poder da cidade. Em 1498, Savonarola é preso, julgado e condenado por heresia, enforcado e queimado em praça pública. Logo em seguida, o governo retoma sua antiga dinâmica com suas eleições de grande rotatividade. É um período de grandes agitações políticas, marcadas pelos conflitos entre os poderosos e o povo de Florença. Em 1502, a fim de restabelecer a estabilidade para o executivo, foi eleito um aristocrata, popular entre o povo, Piero Soderini, com o posto de gonfaloneiro vitalício. É nessa época que Maquiavel é alçado ao cargo de Segundo Chanceler da República (Maquiavel foi eleito ao cargo de Secretário da república em 1498, em decorrência das mudanças na estrutura política motivada pela execução de Savonarola). Foi um período de calma. Em 1510, no entanto, um litígio entre o Papa Júlio II e o Rei da França, Luís XII, trouxe consequências políticas perigosas para Florença. “Pressionada pelos dois lados, enquanto tentava armar-se para uma inevitável batalha, Florença foi invadida, durante o ano de 1512, pelo exército espanhol, com cujo país Júlio II havia estabelecido uma aliança. Junto com o exército de Espanha vinha o cardeal Juliano de Medici. Em consequência dessa invasão, Soderini foi destituído do posto de gonfaloneiro vitalício” (CORTINA, 2000, p.121). No entanto, não foi Juliano, mas seu irmão Giovanni que assumiu o governo florentino. Com a morte do Papa Júlio II, Giovanni se torna o novo Papa com o nome de Leão X, deixando o governo de Florença a cargo de Lorenzo II, seu sobrinho. “Com a morte prematura de Lorenzo II, em 1519, o cardeal Júlio de Medici, futuro papa Clemente VII, passou a manter [...] um controle autoritário sobre o governo florentino. O poder de Clemente VII fez-se sentir até 1532, quando conferiu a Alexandre de Medici o título de duque da república florentina” (CORTINA, 2000, p.122). Era o fim do regime republicano de caráter mais popular e o início de um modelo político de cunho mais principesco em Florença.

mantendo a definição de que um regime livre se funda nas leis. Sabe-se, aliás, que esse era um dos temas mais caros aos republicanos florentinos, que acreditavam que a liberdade era parte essencial da cidade e que ela não podia ser destruída sem implicar a aniquilação da própria cidade. Entendida como liberdade institucional, em que as leis se sobrepõem aos interesses individuais, ela deveria ser assegurada pelo *Consiglio Grande*⁸⁰, órgão típico de execução das tarefas fundamentais do governo florentino.

Mas, com a queda da república, embora permaneça a defesa do ideal de liberdade como um regime fundado nas leis, frente aos novos desafios políticos que se avizinhavam de Florença, Guicciardini apresenta uma nova interpretação do significado de regime livre, circunscrevendo a liberdade à segurança, sem a qual se torna impossível pensar a própria liberdade da cidade. Assim, “para [Guicciardini], depois da queda do regime republicano, a segurança passou a ser o objetivo principal da vida política. Salvar a cidade da instabilidade é a tarefa primordial de um regime que ele insiste em caracterizar como livre” (BIGNOTTO, 2006, p.165). O foco principal das discussões de Guicciardini é, pois, a segurança, claramente identificada com a estabilidade da cidade. Evidentemente, não desaparecem das suas análises a questão da liberdade e o problema do conflito. Muito ao contrário. Eles apenas aparecem encobertos pelo tema da estabilidade: o conflito como um risco e a liberdade como resultado dela.

Estamos, novamente, diante de um problema que é lugar-comum na longa tradição do pensamento político: a instabilidade. Se, por um lado, o diplomata florentino permanece fiel à tese comum dos humanistas, segundo a qual um regime livre, para se manter estável, deve garantir uma certa participação dos cidadãos nos negócios do Estado, e para isso, ele continua defendendo a existência de um *Consiglio Grande*, “como órgão garantidor da neutralidade dos magistrados e pacificador das disputas internas” (BIGNOTTO, 2006, p.165), já que dele participam, além dos aristocratas, uma parcela do povo; de outro, Guicciardini vê na participação popular ampla na política, em função de sua irracionalidade, de sua volatilidade e de sua incapacidade administrativa, uma ameaça para a sobrevivência de Florença. No *Ricordo* 140, Guicciardini o ilustra bem: “quem disse um povo disse realmente um animal, louco, cheio de mil erros, de mil confusões, sem capacidade de juízo e de escolha, sem estabilidade” (GUICCIARDINI, 1995, §140, p.109). Não por acaso, “o regime republicano passa, então, a

⁸⁰ O *Consiglio Grande*, que desempenhou um papel de parlamento do povo, elegendo magistrados e votando suas leis, foi criado em 1494 pelo Frei Girolamo Savonarola, após este liderar uma conspiração de caráter popular que expulsou os Medici de Florença. O referido órgão era composto por cidadãos que tinham direitos políticos, num número de 3200 para uma população aproximada de 90000 indivíduos. O *Consiglio* foi suprimido em 1512, após a invasão do exército espanhol, reordenado novamente em 1527 e abolido definitivamente em 1530.

ser concebido unicamente como uma aristocracia moderada, na qual, sem excluir completamente o povo, as principais funções de Estado pertencem necessariamente às famílias aristocráticas” (BIGNOTTO, 2006, p.165). Estamos, assim, diante de uma das mais importantes teses de Guicciardini: a crítica ao povo como racionalmente incapaz para a atividade política e o governo da cidade e a defesa da aristocracia como o grupo social mais bem preparado para o exercício das *cose publiche*.

Parece bastante evidente para Guicciardini que a origem da instabilidade reside no desejo popular de ampliação da sua participação política - não por causa do desejo em si mesmo, mas pela sua incapacidade administrativa, decorrente da sua irracionalidade -, por isso, um regime de governo que fosse capaz de frear as aspirações do povo seria fundamental para evitar as sedições. Assim, também fica bastante claro que, em o conflito originando-se na classe popular, seja necessário controlar o povo, dando a maior carga de poder à classe mais bem preparada, de acordo com Guicciardini, para administrar os negócios públicos. Bem conhecemos a opção de Guicciardini, que elege a aristocracia, dada a sua *prudência* e a sua sabedoria, a classe responsável pela condução do governo. Desse modo, um regime misto, de caráter notadamente aristocrático, seria, na visão de nosso autor, o regime político que poderia manter, com menores dificuldades, a estabilidade da cidade.

Essas premissas são importantes, portanto, para esclarecer como Guicciardini analisa o conflito e porque vê nele um risco à vida política, cunhando uma interpretação claramente antagônica a Maquiavel. Tal diferença de ponto de vista entre os dois conterrâneos acerca do mesmo problema, em que Guicciardini sublinha o caráter negativo do conflito, se esboça clara e resumidamente na sua famosa oposição a Maquiavel descrita nas *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli Sopra la prima deca di Tito Livio*⁸¹ (I, 4), quando escreve que “louvar a desunião [entre patrícios e plebeus] é como louvar a doença em um doente, pelo benefício do remédio que lhe foi aplicado⁸²” (*tradução nossa*). O conflito é assim, antes de tudo, um mal que aflige o corpo político, semelhante a uma doença que ataca o corpo humano, e que deve ser evitado a todo custo. É, pois, para o diplomata florentino, um absurdo elogiar o conflito como saudável para a vida política.

Pois é dessa intransponível e incontornável sentença do diplomata florentino que surge

⁸¹ Deste ponto em diante nos referiremos a esta obra apenas pelo primeiro nome do título, seguido do número, em romano, do livro e do respectivo número, em arábico, do capítulo.

⁸² “*laudare le disunione è come laudare in uno infermo la infermità, per la bontà del remedio che gli è stato applicato*”. Todas as referências a essa obra são tradução nossa. Nas próximas inserções, a expressão “*tradução nossa*”, não constará mais ao final das referências.

a questão norteadora de nossa investigação: por que Guicciardini acusa o conflito como séria ameaça à estabilidade política? Dito de outro modo: por que, aos olhos de Guicciardini, parece “loucura” defender o conflito como saudável para vida política se a “experiência das coisas do mundo” parece demonstrar que, antes de tudo, é justamente o conflito o responsável, não pela liberdade, mas pela instabilidade e pela ruína da vida política? A resposta parece residir na própria opção política feita pelo autor florentino: como defensor de um regime de governo de matriz aristocrática, parece não fazer sentido, embora seja legítimo, dar vazão ao desejo popular de ampla participação política, expresso na raiz do conflito entre *il popolo* e *gli ottimati*, dada sua incapacidade administrativa e política. O povo, portanto, dominado por esta incapacidade, não pode contribuir para o bom ordenamento da cidade, possível apenas com os aristocratas⁸³. As manifestações e as revoltas populares, facetas do conflito, são, portanto, sempre um risco à liberdade política.

Intentar compreender e explicitar essa visão aristocrática da política em Guicciardini parece fundamental para entender sua reação negativa frente ao dissenso. Para tentar alcançar esse objetivo, seguiremos os seguintes passos em nossa análise: (a) traçaremos o perfil político de Guicciardini, fortemente marcado pelo realismo de seu método, a partir das influências do humanismo florentino para ver em que medida elas edificaram seu ideário político identificado com a defesa de um regime aristocrático e, (b), estabeleceremos, a partir de suas *Considerazioni*, a relação entre a sua visão aristocrática da política com o problema do conflito - em clara contraposição à visão de caráter popular de Maquiavel - que, como veremos, não tem absolutamente nada de positivo para a república, uma vez “que suas posições sobre esse tema estão condensadas ainda numa visão tradicional de harmonia e concórdia civil, além da visão convencional de bom governo atrelada à ideia de sabedoria e virtude política” (LEONARDI, 2015, p.82). Desse modo, compreendemos porque nosso autor se mostra reticente sobre a possibilidade, primeiro, de uma possível contribuição do elemento popular no governo da república e, segundo, à impossibilidade do conflito ser saudável para a vida política.

⁸³ Bignotto (2006, p. 37) caracteriza bem essa visão do autor florentino: “Como herdeiro da tradição política aristocrática florentina [...], Guicciardini não hesitou em escrever a história tomando por referência os valores do que chamava de *uomini da bene* [...]. Esse extrato social tinha por principais características ‘a prudência, a riqueza, o espírito de tolerância, o caráter reservado, constituindo um autêntico protótipo do sábio’. A essa aristocracia se opunham os *uomini plebei*, que se caracterizavam pela instabilidade do juízo, pela incapacidade administrativa e política e que contribuía sempre que dominavam o Estado para sua ruína”. Essa visão, como veremos, determinará sua opção pelo elemento aristocrático como fundamento da sua teoria do *bom governo*.

2.1 UMA QUESTÃO DE MÉTODO: O REALISMO GUICCIARDINIANO

Quando passamos em revista os textos de Guicciardini, nos deparamos recorrentemente com os conceitos de *esperienza*, *discrezione*, *prudência* e *bom olho*. Tais conceitos, que revelam o caráter realista de sua análise, compõem a estrutura fundamental de seu método para a compreensão da ação política. Embora sejam também comuns outros conceitos, como os de História e de *fortuna*, eles não se referem propriamente ao agir político, mas aos elementos que devem ser levados em conta pelo analista político para que sua ação seja bem-sucedida. Assim, os primeiros definem as características que devem ter aqueles responsáveis pelo governo e pelas coisas públicas, a fim de interpretar e julgar adequadamente os segundos com o propósito de obter êxito na ação política. Nesse sentido, cabe perguntar: por que, para Guicciardini, essas qualidades são tão importantes, sendo reconhecidas como pressupostos da ação política exitosa? A nossa suspeita recai sobre a própria característica mais fundamental de seu método, isto é, seu realismo analítico. Assim, partindo do pressuposto de que *esperienza*, *discrezione*, *prudência* e *bom olho* são qualidades inerentes apenas a um seleto grupo de cidadãos, os *ottimati* (os aristocratas), é a eles que se deve assegurar lugar de destaque no governo, pois são, segundo nosso autor, os mais bem preparados para o comando dos negócios públicos. Portanto, compreender o “que é” esse realismo enquanto marca de seu método de análise da política pode nos ajudar a revelar a razão de sua defesa do elemento aristocrático na composição de um regime de governo que, em razão disso, se torne mais estável.

Ao lermos o capítulo XV d’*O Príncipe* de Maquiavel, nos defrontamos com um elemento que marca uma das novidades de seu pensamento⁸⁴: a *verità effettuale della cosa*, cujo princípio marcaria a diferença entre “o que é” e aquilo “que deveria ser”. Escreve Maquiavel: “sendo meu intento escrever algo útil para quem me ler, parece-me mais conveniente procurar a *verdade efetiva das coisas*⁸⁵ do que o que se imaginou sobre elas” (*grifos nossos*). Para

⁸⁴ A outra grande novidade, como já o sabemos, consiste na análise positiva do problema do conflito, objeto fundamental de nossa investigação.

⁸⁵ Ames (2015, p.113) chama a atenção para os cuidados que se deve ter na interpretação dessa expressão que fundaria o “realismo político” maquiaveliano, aludindo ao fato de que “é preciso fugir da tentação de reduzir a verdade efetiva a uma simples observação dos fatos, como se se tratasse de uma apreensão empírica da realidade, equívoco no qual incorrem os que reduzem Maquiavel à condição de mestre do “realismo político”. Gaille-Nikodimov (2006, p. 284) chama igualmente a atenção a esta questão: “Em que consiste aqui a verdade efetiva da coisa? Trata-se de, por meio dela, conhecer o que é, tal como é? Sem dúvida, mas é preciso atribuir a esta expressão um duplo sentido: de um lado, tomar o mundo tal como é [...], e de outro examinar as ações à luz de seus efeitos e não de seus motivos”.

assinalar essa diferença no campo específico da política, o Secretário florentino sublinha, na sequência do mesmo capítulo, que “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 trocar o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes a arruinar-se que a preservar-se” (*O Príncipe*, XV).

Ora, quando passamos da leitura da obra de Maquiavel aos textos de Guicciardini, ficamos surpresos com a semelhança – o que não nos deve iludir - entre o modo como ambos os pensadores florentinos analisam a política. A razão disso está na grande similaridade (e não identidade) em seus métodos de análise. Ao passarmos os olhos na obra guicciardiniana, encontramos, à semelhança de Maquiavel, uma reflexão pautada numa compreensão “realista da política”, muito distante daquela com a qual estava acostumada uma longa tradição do pensamento político, fundada em modelos mais abstratos do que propriamente reais. Assim, o mesmo dilema entre “o que é” e “o que deveria ser”, presente com relevo nos textos de Maquiavel, reaparece em Guicciardini. “Sem contar que a abundância de todos os entretenimentos abre caminho aos favores dos príncipes, e para quem os tem em abundância pode significar às vezes princípio ou razão de grande proveito e glorificação, não sendo mais o mundo e os príncipes feitos *como deveriam, mas como são*⁸⁶” (GUICCIARDINI, 1995, §179, p.127, *grifos nossos*). Ou ainda, como afirma Guicciardini no seu *Dialogo del Reggimento di Firenze*, pela voz de Bernardo del Nero: “não devemos procurar *um governo imaginário [uno governo immaginato]*, que seja mais fácil de aparecer nos livros que na prática⁸⁷” (GUICCIARDINI, *Dialogo*, 1994, p.146, *tradução e grifos nossos*). Embora seja mais fácil teorizar, imaginar distintas formas de governo e argumentar em favor da melhor possível, segundo nosso autor, à semelhança do Secretário florentino, a verdadeira análise da política deve se pautar não naquilo que se imagina sobre as coisas, mas naquilo que elas efetivamente são. Não por acaso, em razão da semelhança de seus métodos, Guicciardini, por vezes, será apresentado como um maquiaveliano “mais consequente, um realista mais coerente, no limite

⁸⁶ “Sanza que, lo abondare di tutti gli intrattenimenti apre la via a’ favor de’ principe, e in chi ne abonda è talvolta principio o cagione di grande profitto e esaltazione, non essendo più el mondo e e’ príncipe fatti como deverrebbono, ma come sono”. Sobre a tradição dos *Ricordi* de Guicciardini, há quatro estágios do texto: os primeiros *ricordi* que datam de 1512 são redigidos em dois Cadernos [*Quaderni*] (Q1 e Q2), sendo que Q1 possui 13 *ricordi* e Q2, 29 *ricordi* (incluídos os 13 do Q1); uma segunda redação do texto (A) é anterior à 1525 e possui 161 *ricordi*; a terceira redação (B) é de 1528 e figuram nela 181 *ricordi*; finalmente uma última redação (C) de 1530, com os atuais 221 *ricordi* (ZANCARINI, 2010a, p.2). Para as citações dos *Ricordi*, tomamos a edição brasileira bilíngue realizada a partir da Redação C, Guicciardini (1995), com a seguinte ordem de citação: *Ricordi*, seguido do respectivo parágrafo e paginação, ambos com numeração arábica.

⁸⁷ “E però non abbiamo a cercare di uno governo immaginato e che sai più facile a apparire in su’ libri che in pratica” (GUICCIARDINI, F. *Dialogo del Reggimento di Firenze*. 1994, p.146).

do cinismo” (BERARDI, 1984, p.9).

A despeito das semelhanças, os métodos de análise da política de ambos os pensadores florentinos são especialmente marcados pela diferença. Assim, notamos que, enquanto o realismo maquiaveliano procura por teorias gerais a partir da análise da História⁸⁸, a fim de lançar luz sobre os eventos particulares e compreendê-los a partir de uma certa regularidade, procurando “redescobrir, no domínio do político, as leis que os antigos tinham encontrado e seguido para então aplicá-las concretamente no presente” (MARIN, 2007, p.67), o realismo guicciardiniano, ao contrário, embora não negando radicalmente “a possibilidade de tecer afirmações de caráter generalizante” (TEIXEIRA, 2007, p.333), dada a grande variabilidade das coisas do mundo encontra suporte para suas análises apenas na observação de dados particulares. Contudo, Guicciardini “também pretende interrogar a história para esclarecer o presente mas, ao contrário de Maquiavel [...], parece não crer na existência de tais regras, pois as instituições do passado eram outras e não podem ser utilizadas como matrizes gerais de condução da ação política no presente” (MARIN, 2007, p.67). Desse modo, “no tocante à teoria política propriamente dita [de Guicciardini], o resultado seria uma espécie de ‘realismo’, cujas principais consequências seriam uma forma de amoralismo combinada com uma visão utilitária da relação do homem com a cidade” (BIGNOTTO, 2006, p.15). Assim, enquanto Maquiavel procura uma espécie “de ‘identidade real’, que se mantém na história mesmo quando parece haver certas diferenças, Guicciardini se prende a diferenças substanciais, que poderiam, inclusive, comprometer a comparação e a analogia entre passado e presente” (MARIN, 2007, p.67).

Em *Discursos* (I, 39) encontramos a tese maquiaveliana da importância da História na compreensão do presente. Escreve o Secretário florentino: “quem examinar com diligência as coisas passadas facilmente preverá as futuras, em qualquer república, prescrevendo os remédios que foram usados pelos antigos; ou se não encontrar remédios já usados, pensará em novos,

⁸⁸ Remetemos, aqui, a uma importante observação de Bignotto (2006, p.23-24) a esse respeito. Se considerarmos o Renascimento Italiano como o movimento que apostou no “diálogo com o passado [como] o eixo de suas reflexões sobre o presente”, podemos afirmar, igualmente, que o humanismo cívico, para utilizar o termo cunhado por Hans Baron, como movimento partícipe deste retorno ao período clássico, fez da referência ao passado uma estratégia de afirmação do próprio humanismo. Ora, como pensador do período em questão, torna-se redundante afirmar que Guicciardini, assim como os demais autores humanistas, deram sobremaneira importância ao estudo da História, em especial, ao passado romano. Mas isso não nos deve enganar. Ao fazê-lo, esses pensadores, na verdade, “envolvidos no movimento de consolidação de novos parâmetros em vários domínios do conhecimento tinham orgulho de suas cidades natais e buscavam a todo preço aproximá-las dos modelos antigos. Nesse sentido, não era Roma ou Atenas o objeto das preocupações dos humanistas, mas Florença, Veneza ou Gênova. A referência ao passado era obrigatória, quando se tratava de reconstituir a identidade das cidades italianas, mas para fazê-las herdeiras das grandezas romanas e não súditas de um passado irrecuperável”.

devido à semelhança dos acontecimentos”. Duas coisas parecem notórias aqui: a primeira delas trata da semelhança entre passado e presente, o que remete à ideia da (a) repetição do passado e (b) da necessidade de sua imitação para a obtenção do sucesso no presente. A segunda, que incorpora o valor da experiência com os eventos do passado à ação política, com vistas aos eventos futuros, isto é, a experiência do passado fornece os elementos necessários para lidar com a *fortuna*, em função da “semelhança dos acontecimentos”. A História é, portanto, fonte segura para balizar as ações e as decisões dos homens de Estado no presente. É esta a *verità effettuale delle cose* da qual fala Maquiavel na sua análise da política. Ainda que a História não seja de modo algum imutável, já que “todas as coisas do mundo [*cose del mondo*] têm seu tempo de vida” (*Discursos* III, 1), é certo, porém, “que nele sempre houve o bom e o mau [mas que], há variações entre este mau e este bom⁸⁹” (*Discursos*, II, Introdução, *grifos nossos*), destaca Maquiavel. Há, portanto, algo de permanente ao longo da História que permite a Maquiavel concluir que ela mantenha certa regularidade, certa repetição. Se o mundo natural, cosmológico é, pois, sempre o mesmo, variando apenas os juízos dos homens sobre ele, em função da diversidade de seus desejos e de suas distintas predileções (Cf. *Discursos*, II, Introdução), cabe, então, àquele que se ocupa das questões do Estado “atentar para suas variações constantes – encontrando na experiência uma forte aliada nesse processo de percepção – e recolher da história exemplos que possam amparar suas ações e decisões” (LEONARDI, 2015, p.85).

Ora, tais considerações sobre a importância da História na análise da política não encontramos do mesmo modo em Guicciardini. Se é certo que o autor valoriza a História, ele não o faz como o Secretário florentino. Assim, o que ocorre em relação à História, mesmo que pudesse haver concordância sobre certo grau de permanência e generalidade, é que ela está submetida a um incessante movimento de mudança, imputando-lhe – mais do que a similitude – a diferença, em função das particularidades dos fenômenos ocorridos em cada época. O que acontece, portanto, é uma mudança sem fim, decorrente da “variedade natural das coisas do mundo” (GUICCIARDINI, 1995, §33, p.67). Essa tese da mutabilidade e da variação dos tempos em Guicciardini encontra todo seu peso no *Ricordo* 76, onde assim escreve: “tudo aquilo que foi no passado e é no presente será ainda no futuro; mas os nomes e as aparências

⁸⁹ Em *Discursos* (I, 6) Maquiavel sugere que o movimento da História se identifica com a dinâmica da vida humana. No referido capítulo, escreve o Secretário florentino: “como todas as coisas humanas estão em movimento e não podem ficar paradas, é preciso que estejam subindo ou descendo”. Logo, as mudanças que se sucedem ao longo da História, não aplicáveis ao mundo natural (por ser sempre o mesmo), parecem ter raiz no movimento “das coisas humanas”, nas “variações entre o mau e o bom”, próprio do mundo dos homens.

das coisas mudam de tal maneira que *quem não tem bom olho não as reconhece, nem sabe regular-se ou julgar por meio daquela observação*” (GUICCIARDINI, 1995, §76, p.83, *grifos nossos*). Há, portanto, uma certa permanência, mas que é tão genérica que somente quem tem *prudência* e sabedoria é capaz de vê-la e reconhecê-la. Assim, o acento é posto por Guicciardini na *experiência*, ou seja, na observação dos eventos presentes para, a partir dela, mediada pela ação prudente, encontrar certa semelhança com o passado que permite ao homem de Estado agir acertadamente nos negócios públicos. É preciso que aprofundemos essa tese, pois é ela, como veremos, a razão que revela e justifica a predileção de Guicciardini pelo elemento aristocrático como único capaz de assegurar a estabilidade política.

Nesse sentido, encontramos em Guicciardini o conceito de História que se confunde, se mescla com o conceito de *fortuna*, também um dos temas centrais das análises políticas maquiavelianas. Assim, “quem considerar bem, não pode negar o grande poder que tem a fortuna nas coisas humanas, porque se verifica que estas recebem a toda a hora impulsos de acidentes fortuitos, e que não está em poder dos homens nem prevê-los nem evitá-los”, assevera Guicciardini (1995, §30, p.65). Todavia, se não podem ser evitados, pode-se, ao menos, diminuir seus efeitos, contrapondo-se a ela a ação prudente. Ao lado da *fortuna*, como bem se pode notar, como marca de seu realismo, está a referência ao tema da *prudência*⁹⁰, certamente um dos mais caros ao diplomata florentino. Como nota Teixeira (2007, p.327), encontramos em Guicciardini “a busca pela ‘efetividade’ analítica [que] revela-se o alicerce de um procedimento prudencial fundado na ideia metafórica do *olhar penetrante e agudo*”. Desse modo, prudência

⁹⁰ De acordo com Teixeira (2007, p.329-30), no trato das coisas públicas, o conceito de prudência – *phrónesis* ou *prudentia* – definia o ideal do *bom governo*, sendo considerada a virtude mais destacada de um governante. Tal conceito era, portanto, comum ao pensamento político tradicional, desde Platão e Aristóteles, passando por Cícero, Salústio, Sêneca, Quintiliano, Tito Lívio, até os humanistas cívicos de maior renome, tais como Salutati, Bruni e Palmieri, que o mantiveram como ideia-chave nas suas análises da política. Assim, em Platão, como definido na *República*, passa-se de uma compreensão da *phrónesis*, articuladora de uma ciência política – *politiké epistème*, subordinada a *sophia* -, para *tékhne*, como definida no *Político*. Aristóteles, destoando de seu mestre, supera a definição de *phrónesis* como *epistème* ou *tékhne*, passando a tratá-la como virtude intelectual, voltada para a ação no mundo. O que define, pois, o homem prudente – *phrónimos* – aristotélico é a sua sabedoria prática e não, como o queria Platão, a sabedoria filosófica. A despeito dessas diferenças, há um núcleo comum entre os dois modelos, que reside na “busca da melhor vida possível, modelada a partir da perseguição de uma vida ideal”. Em Cícero, tanto quanto nos demais autores latinos, há uma continuidade dessa forma de compreensão da *prudentia* como fundamento do *bom governo*. Assim, para Cícero, a *prudentia* será a mais importante das virtudes, “uma vez que se responsabiliza pela adequação da ação singular ao princípio máximo da justiça”. E, em Guicciardini, embora o conceito de *prudentia*, *prudenzia*, preserve sua centralidade, ele o compreende, além do mais, com uma novidade que lhe altera o significado: “ela é tratada como a disposição responsável pelo exame acurado das ‘coisas do mundo’, procedimento capaz de orientar estrategicamente as ações dos agentes políticos, sem necessariamente subsumi-las à justiça ou a qualquer outra virtude”. Bignotto (2006, p.20), acrescenta que essa ideia de *prudenzia*, ligada à *virtù* como excelência nas ações públicas – que pouco a pouco, como observa Pocock, será substituída pela própria ideia de prudência - está, acima de tudo, “associada a uma elite capaz de entender o funcionamento das coisas humanas e com isso governar o Estado”. Está claro, para Guicciardini, que essa elite é a aristocracia, única classe de cidadãos capaz de assumir e conduzir apropriadamente os negócios públicos.

e experiência são as faces de uma mesma moeda, necessárias para o adequado julgamento dos eventos do presente, levando-se em conta as circunstâncias impostas pela *fortuna*. É a prudência que favorece o bom olhar e que permite a interpretação adequada dos dados colhidos pela experiência. Mas, quem são aqueles dotados de prudência e do bom olhar? Por que estes atributos são tão importantes para Guicciardini quando pensa a estabilidade do Estado? Vejamos.

Esta forma de pensar a política de Guicciardini não é mero acaso. O que vemos nos textos de Guicciardini, na verdade, é que, ao conjugar a experiência com a prudência, a observação com o bom olhar, como critérios para a melhor análise da política e, conseqüentemente, para o sucesso na ação, o autor acaba por revelar seu perfil político: sua opção pelo elemento aristocrático. Ora, não parece difícil perceber que, na visão do autor, a prudência, o bom olhar, para bem interpretar os dados da experiência, sendo atributos exclusivos dos *ottimati*, justifica a sua primazia nas questões do Estado.

Guicciardini insiste, pois, na relação entre a experiência e a prudência porque ele precisa encontrar um elemento distintivo que justifique sua predileção pelo regime de governo de cunho mais aristocrático. Desse modo, a prudência, qualidade dos *ottimati*, sendo ela o elemento distintivo, é o que permite ao diplomata florentino fundamentar e justificar sua escolha por esse regime, ao mesmo tempo em que, ao afirmá-lo, também afirma o seu reverso, atestando a tese da incapacidade administrativa do povo, na medida em que nele está ausente aquele atributo fundamental – a prudência - para o sucesso na ação política.

Ora, isso coloca as coisas de uma maneira bastante diversa do que acreditávamos: o que antes parecia indicar ser a experiência o elemento mais importante para a correta análise da política, agora se revela falacioso: na verdade, ainda que a experiência seja de fundamental importância, não é ela, mas a prudência o atributo mais decisivo na definição da ação política exitosa.

No *Ricordo* 117, Guicciardini reforça a tese do bom olhar, característica do analista prudente, como qualidade distintiva daquele que deve governar:

É fácil julgar pelos exemplos porque, se são semelhantes em tudo e por tudo, não servem, pois cada mínima variedade no caso pode ser causa de enorme variação no efeito. Para sermos capazes de discernir estas variedades, quando não são pequenas, *devemos ter olhos bons e perspicazes* (GUICCIARDINI, 1995, §117, p.101, *grifos nossos*).

Assim, para Guicciardini, o *olhar penetrante e agudo*, “formado pela associação entre prudência natural, experiência prática e leitura cuidadosa das ‘*histórias antigas e modernas*’”, habilita o governante e o analista “a discorrer com alguma precisão sobre as vicissitudes das

‘coisas do mundo’, mostrando-se capacitados a estabelecer juízos políticos seguros sobre a realidade e suas transformações” (TEIXEIRA, 2007, p.327, *grifos nossos*). Como efeito direto, mais estável será o governo quando composto por homens prudentes e de olhos perspicazes.

Ao aprofundarmos nossas análises, percebemos um Guicciardini que, se aprecia e estima a experiência como fonte de análise da política, também não ignora o peso da História para a compreensão da realidade presente. Curiosa constatação, que parece se configurar como elemento de contradição do modo de pensar de nosso autor. Senão, vejamos.

Observemos o que escreve Guicciardini ao amigo Maquiavel em carta de 18 de maio de 1521 em que se percebe a importância da História - e da *prudência* para sua correta interpretação - na compreensão das “coisas do mundo”. Escreve o autor:

Veja que, *mudando somente os rostos dos homens e as cores exteriores, as mesmas coisas sempre retornam*, e não vemos acontecimento algum que em outros tempos não se tenha visto. Mas o mudar de nomes e figuras das coisas faz com que *somente os prudentes as reconheçam*: por isso é boa e útil a história: porque te coloca adiante e te faz reconhecer e rever aquilo que diretamente não conheceu ou viu (MAQUIAVEL, 1989. p.298, *grifos nossos*).

No *Dialogo del Reggimento di Firenze*, reaparecem os mesmos pontos de vista do autor expressos pelo personagem Bernardo del Nero. Na referida passagem, sublinha o diplomata florentino:

E, assim, *tudo aquilo que foi no passado, parte é no presente, parte será em outros tempos e algum dia retornará a ser*, mas sobre aspectos exteriores diferentes e várias cores, de modo que *quem não possui os olhos muito bons* o toma por novo e não o reconhece; mas *quem tem a vista aguda* e que se aplica a distinguir cada caso, e considera quais são as diversidades substanciais e quais são aquelas que importam menos, facilmente o reconhece, e com o cálculo e medida das coisas passadas pode calcular e medir o futuro” (GUICCIARDINI, *Dialogo*, 1994, p.36, *grifos nossos*).

Se compararmos essas duas passagens com o *Ricordo 76*, já anteriormente destacado e no qual encontramos o mesmo tom em relação à afirmação de uma certa regularidade da História e da importância do bom olhar para compreendê-la, o que se pode concluir a respeito? Não parece uma contradição de nosso autor? A resposta parece nos conduzir à ideia de que, de fato, o analista pode medir e calcular, a partir do passado, o futuro, desde que tenha a “vista aguda” e atenta às “diversidades substanciais”. Ora, a História é entendida, então, a partir de uma certa repetição, mas não dela mesma, dos mesmos eventos e fatos, razão pela qual a suposta contradição em seu argumento desaparece. A repetição na qual pensa Guicciardini é semelhante aos ciclos naturais, como a permanência das estações do ano e os mesmos fenômenos naturais. O que se repete, então, e não poderia ser diferente, são “certas tendências de estabilidade ou alternância de padrões gerais” (TEIXEIRA, 2007, p.332), isto é, o substancial, e não “a repetição dos *accidenti*”, características distintas que podem ser reconhecidas e compreendidas

somente por aqueles dotados de prudência e de bom olhar.

Mas, o que vem a ser o substancial e o acidental para Guicciardini? Teixeira (2007, p.333) nos dá uma boa definição do que significam tais conceitos. Segundo o comentador, embora as diferenças entre o passado e o presente sejam visíveis para todos, somente os que têm a “vista aguda” são capazes de enxergar para além das aparências, encobertas pelas distintas “cores” com que se apresenta a realidade. Assim, apenas a “vista aguda” reconhece o substancial, isto é, a “imutabilidade da natureza humana, o que ‘foi, é e será’, os padrões recorrentes de conduta e motivações humanas gerais”, enquanto a todos é dada a capacidade de reconhecer os *accidenti*, ou seja, o “sentido mortal dos homens e das suas produções, o fortuito, tudo aquilo que está sujeito ao acaso e à *Fortuna*” (TEIXEIRA, 2007, p.333). Disso podemos inferir, pois, que o analista, tomando a História por pressuposto, “precisa atentar a cada caso, e então separar o substancial, recorrente, do acidental e fortuito” (TEIXEIRA, 2007, p.333).

Para Bignotto (2006, p.129), se alinhando à interpretação de Teixeira, essa postura interpretativa de Guicciardini revela uma certa “tensão entre o valor da imitação e a importância do conhecimento direto das coisas”, beirando a um certo anacronismo nas suas análises da política em que, de um lado, surge como um crítico daqueles que se serviam “dos exemplos históricos para pensar o presente” (certamente, os textos do amigo Maquiavel eram um dos alvos), e de outro, “não deixou de recorrer ao passado para elucidar suas dúvidas sobre seu tempo”. Contudo, tal tensão, embora não desapareça e se mantenha ao longo das reflexões de Guicciardini, se esvanece nas brumas quando passamos a um olhar mais acurado sobre o conceito de prudência. Todavia, alerta com acerto Bignotto (2006, p.129), “seria ingênuo acreditar que a crença no valor dos julgamentos particulares, ou na experiência [...], se combina naturalmente com o uso da história e da filosofia como fonte de conhecimento sobre a política”. Na verdade, o governante e o analista prudentes devem buscar a todo custo a maior compreensão possível da realidade. Para isso, necessitam da experiência dos dados particulares sem perder de vista os exemplos históricos que lhes permitirão um juízo mais profundo das coisas presentes. E, para obterem sucesso, ter um olhar bom e perspicaz é de importância fundamental.

Sobre essa particularidade do método guicciardiniano, Bignotto (2006, p.54) sublinha que

Guicciardini repete com tanta frequência que devemos ‘observar bem’ as coisas, pois é de sua presença diante dos olhos que podemos deduzir os passos da investigação. O olho é fundamental porque é a ferramenta ideal para a experiência do mundo. O realismo guicciardiniano possui uma face empirista que implica no uso dos sentidos no processo de formação dos juízos. Sem o ‘olho’, a realidade aparece indistinta para

o homem, impossível de ser captada por suas faculdades cognitivas.

Ora, observar bem é a característica dos homens prudentes. Nesse sentido, Guicciardini, sobrepondo, de um lado, a experiência direta com “as coisas do mundo” aos eventos passados, não deixa de reconhecer, por outro, a intrínseca relação entre a experiência e a prudência. Contudo, a leitura apressada do *Ricordo* 10 parece contradizer essa imbricação, sustentando uma suposta primazia da experiência à prudência, derrubando nossa hipótese da supremacia da última em relação à primeira. Mas não nos enganemos. Senão, observemos com atenção o que escreve o diplomata florentino: “que ninguém confie tanto na prudência natural ao ponto de persuadir-se de que esta basta sem a experiência como acessório” (GUICCIARDINI, 1995, §10, p.55), porque, apesar da ação prudente ser necessária na condução dos negócios públicos, o que se verifica é “que com a experiência se chega a fazer muitas coisas, o que não é possível apenas com talento natural” (GUICCIARDINI, 1995, §10, p.55). A conclusão: a importância maior da experiência é apenas aparente. Se atentarmos bem, veremos que a afirmação de Guicciardini não contradiz a tese da supremacia da prudência. O que lemos nessa passagem revela tão somente uma intrínseca relação entre ambas, em que, para que haja sucesso na ação política, tanto a prudência quanto a experiência são necessárias. As duas, sozinhas, nada podem.

Mas, porque a insistência na tese da supremacia da prudência? Porque, se por um lado, a experiência das “coisas do mundo” está ao alcance de todos, por outro, saber interpretá-la é qualidade de poucos, isto é, dos prudentes. Assim, todos podem ter a experiência do substancial e do accidental, mas só os dotados de prudência são capazes de discernir entre ambos. Em contrapartida, e isso parece bastante evidente, a prudência por si só também nada pode: só faz sentido falar de prudência na sua relação direta com a ação política. Para isso, ela precisa da experiência que lhe fornecerá os dados necessários para agir sobre os mesmos. Embora a prudência seja elemento fundamental na ação política, uma vez que assegura a quem a possui um olhar agudo e perspicaz, ela nada pode sem a experiência porque é esta que lhe fornece os elementos necessários – a matéria, por assim dizer - para a ação política. Em compensação, “raramente se aprende o suficiente com a experiência; com os livros nunca” (GUICCIARDINI, 1995, §186, p.131), daí a imposição da prudência como atributo necessário à correta análise da política e sua ação exitosa. Daí, também, ser ela o principal aspecto da ação política, que define aqueles mais aptos ao exercício do governo.

A despeito de ter sido diligente historiador, o que Guicciardini “sugere é que o aprendizado do presente não pode ser feito apenas com o passado, uma vez que não existe um fio de continuidade entre as épocas, que permita a formação de juízos sobre os dias atuais

baseados apenas em fatos de outras épocas”, sublinha Bignotto (2006, p184). Assim, a tese de Maquiavel acerca da repetição da História e sua conseqüente imitação no presente, que deveriam levar os homens a reproduzir no presente a *virtù* da qual foram capazes seus antepassados, não faz o menor sentido em Guicciardini, porque para ele a História “não deve ser considerada como um conservatório de exemplos, de modelos que possam ser imitados indistintamente, sem um mínimo de ‘discernimento’ e atenção às variedades existentes, mas, ao contrário, como uma série de experiências que nos habilitem a julgar, medir, calcular” (LEONARDI, 2015, p.89). Porque, se observarmos bem, veremos que “de época em época, mudam não apenas os modos de falar dos homens e os vocábulos, os hábitos de vestir, as ordens das edificações, da cultura e coisas semelhantes, mas também os gostos” (GUICCIARDINI, 1995, §69, p.53).

Porém, isso não significa que não exista uma certa permanência, uma certa regularidade da História. Ao contrário disso, o que Guicciardini parece afirmar é que há um fundo substancial inalterável da História – e nisso ele se coaduna ao humanismo, de acordo com quem pode-se resolver problemas do presente com os exemplos do passado -, mas que pode ser acessado apenas pelos analistas prudentes e de olhar perspicaz, daí a sua divergência com aquela mesma tradição. Portanto, não se pode perder de vista que, embora a variação do tempo seja constante, ainda assim há um fundo permanente que pode ser acessado por aqueles que agem com *discrezione*. Discernir a certeza do erro requer agudeza de olhar, porque há tanta diferença entre os governados e os que governam que “muitas vezes entre o palácio e a praça há uma neblina tão densa ou um muro tão grande que, nele não penetrando *o olhar dos homens*, o povo sabe tanto o que faz quem governa [...] quanto das coisas que se fazem na Índia” (GUICCIARDINI, 1995, §141, p.111, *grifos nossos*). E o resultado disso é que o “mundo se enche facilmente de opiniões erradas e vãs” (GUICCIARDINI, 1995, §141, p.111).

Disso parece resultar que não há regras absolutas, nem modelos pré-estabelecidos para a interpretação dos eventos presentes, tratando-se de “um grande erro falar das coisas do mundo indistinta e absolutamente” (GUICCIARDINI, 1995, §6, p.53). A única regra existente no campo da política para Guicciardini, então, se é que podemos assim afirmar, é a ação prudente do ator político, marcada pelo olhar perspicaz quando da observação dos fatos reais do presente. Para ele, portanto, ao contrário de Maquiavel, se permanecem alguns traços fundamentais do mundo, eles não se referem às ações dos grandes homens, mas aos aspectos naturais do mundo, daí a impossibilidade da imitação.

Parece então que o realismo de Guicciardini se estrutura com a combinação de três

elementos fundamentais, intrinsecamente ligados. Não se trata de reduzir o seu método à pura e simples observação dos eventos ou dados particulares. Se podemos concordar com a ideia de que o princípio de toda análise deve ser a experiência do presente, ela, no entanto, como vimos, nada pode sozinha. Antes, necessita da conjugação com os exemplos históricos, compreendidos à luz da prudência do analista no julgamento dos fatos, dos eventos do presente. Seu método é, portanto, tripartite, em que a experiência, fornecendo permanentemente os dados do terreno atual da ação política, somente pode alcançar sucesso na compreensão da realidade se alicerçada, em menor escala, nos exemplos da História, ou no papel da *fortuna*, se preferirmos, e, em maior proporção, na análise prudente e criteriosa das coisas do mundo. O que aparece, então, é na verdade uma “relação entre prudência e fortuna, ou dizendo de outra maneira, um estudo da relação entre valores e contingência” (BIGNOTTO, 2006, p.22). Não à toa Guicciardini mobilizou em seu discurso, desde muito cedo, dois elementos essenciais: “a necessidade de se recorrer à experiência, para se compreender o domínio da ação, e a vontade de definir um conjunto de valores, que pudesse ser compatível com os dados da observação direta do mundo”, assevera, acertadamente, Bignotto (2006, p.18).

À parte das discussões em torno da importância dada por Guicciardini à História e ao lugar que ocupa o conceito de prudência em suas análises, outro conceito de não menor destaque, e com o qual concluiremos esse tópico, se delineia na obra guicciardiniana e que compõe o seu realismo político. Trata-se de um tema recorrente na análise da letra guicciardiniana e que seria, para muitos intérpretes, a ideia central para a compreensão da obra de Guicciardini. Trata-se do conceito de *discrezione*. Vejamos.

A *discrezione*, antes de qualquer outra definição, marca a visão relativista do mundo do diplomata florentino, muito em função de sua compreensão de que o mundo está submetido às incessantes variações impostas pelo tempo, de modo que uma análise da realidade de caráter universal não faria o menor sentido, “porque quase todas [as coisas do mundo] têm distinções e exceções pela variedade das circunstâncias, as quais não se podem estabelecer com uma mesma medida: e estas distinções e exceções não se encontram escritas nos livros, mas é preciso que a discrição [*discrezione*] as ensine (GUICCIARDINI, 1995, §6, p.53). Dessa maneira, somente os eventos particulares poderiam ser estudados, e, ainda assim, sem conduzir as suas respectivas análises à conclusão de que sua existência possa aspirar a um grau qualquer de universalidade.

Resulta disso que a única arma de que dispõem aqueles interessados na análise e compreensão das “coisas do mundo” é a observação apurada e precisa dos eventos e fatos que

se sucedem ao longo da vida. A política, portanto, por não escapar às “coisas do mundo”, e submetida às variações do tempo, também não foge à essa regra da particularidade. Para Guicciardini, pois, o princípio do qual se deve partir para a compreensão do mundo, inclusive da política, é sempre a observação dos fatos particulares e, jamais, de uma regra ou teoria geral. Ora, dessa percepção geral do mundo, parece inevitável concluir, então, que Guicciardini, em oposição à defesa de princípios gerais sobre as coisas humanas (impossíveis de serem alcançados) defende uma supervalorização do dado particular, premissa sobre a qual sustenta sua teoria política.

Do mesmo modo que parece impossível encontrarmos em Guicciardini a ideia de uma certa “repetição” dos fenômenos do passado no presente – ideia presente em larga escala na obra de Maquiavel -, na medida em que a História não se repete –, o que torna praticamente impossível pensar-se em regras ou teorias gerais - daí a impossibilidade da “imitação” – tão cara a Maquiavel -, não se pode, com base no mesmo raciocínio, “prever-se” o futuro dos eventos. Passado e futuro são tão distantes e distintos do presente, dada a ampla variação dos tempos, que o primeiro não pode ser imitado e, o segundo, não pode ser previsto. Desse modo, resta apenas o presente compreendido por si mesmo, isto é, a única coisa que torna possível a compreensão do presente é a observação rigorosa, e com a agudeza do olhar, dos eventos ocorridos no “aqui e agora”.

As coisas futuras são tão falazes e submetidas a tantos acidentes, que o mais das vezes mesmo os mais sábios se enganam; e quem anotasse as suas opiniões, *máxime nos particulares das coisas – porque nas generalidades adivinham com frequência* -, verificaria que há pouca diferença entre eles e os que são tidos como menos sábios. Por isso, deixar um bem presente por medo de um mal futuro é o mais das vezes loucura, quando o mal não é muito certo ou próximo ou muito grande em comparação com o bem: caso contrário, muitas vezes por medo de uma coisa que depois resulta vã, perde-se o bem que se podia ter” (GUICCIARDINI, 1995, §23, p. 61, *grifos nossos*).

É até possível depreender da argumentação de Guicciardini a possibilidade de previsões gerais. Mas isso, em hipótese alguma, nos pode fazer acreditar no abandono da sua convicção de que os eventos particulares, e sua análise pormenorizada, fossem o substrato da compreensão do mundo. Muito ao contrário, essa afirmação de Guicciardini reforça tal princípio numa clara oposição à tese maquiaveliana da imitação e da repetição. Assim, “qualquer presciência de eventos particulares [será tida] como falaciosa” (TEIXEIRA, 2008, p.26). Dessa maneira, Guicciardini “não descola o olhar da experiência, que continua a ser o guia principal para os que querem compreender a política” (BIGNOTTO, 2006, p.129).

Embora Guicciardini não rejeite as generalizações, ou para dizer melhor, as regras

gerais, para a compreensão da política e pautar as decisões a partir de ações exemplares, como o quer Maquiavel, para ele são as experiências e as observações dos eventos particulares que podem produzir as regras gerais. Nesse sentido, ocorre uma clara inversão do ponto de vista dos dois autores. Como as épocas e os eventos particulares são distintos entre si, é necessário agir com *discrezione*, “procedimento que visa imunizar o pensamento das generalizações vazias, sem, no entanto, recusar completamente a generalização” (ADVERSE, 2006, p.435). Parece, então, que *discrezione*, *prudência* e *bom olho* formam o conjunto instrumental com o qual deve operar o ator político se quiser compreender adequadamente a realidade e agir com sabedoria sobre ela. Isso implica em reconhecer que não existem regras gerais para boa parte das “coisas do mundo” porque, afinal, deve-se procurar as coisas na “prática” (GUICCIARDINI, 1994, p.146) e não na imaginação.

Novamente se insinua a capacidade adequada e correta de julgar a realidade, possível tão somente com o bom olhar capaz de distinguir entre o substancial e o acidental. Na correta análise de Teixeira (2007, p.331), isso significa que “apenas os prudentes – donos de olhos penetrantes, *discrezione*, experiência e conhecimento das ‘histórias antigas e modernas’ – mostravam-se aptos a estabelecer [...] juízos eficientes acerca da ação política e da reforma das leis”. Somente os prudentes são capazes de reconhecer aquilo que permanece como substancial nas mudanças. Nesse sentido, a *discrezione* ganha contornos de suma importância na obra guicciardiniana.

O *Ricordo* 186 nos oferece, para além da experiência, uma importante contribuição da *discrezione* como elemento constitutivo da eficaz análise da ação política. A *discrezione* permite ao analista reconhecer que “não se pode, com efeito, proceder sempre com uma regra indistinta e fixa [...]. Por isso, [...] é preciso proceder distinguindo a qualidade das pessoas, dos casos e dos tempos, e para isso é necessário discricção” (GUICCIARDINI, 1995, §186, p.131). E acrescenta Guicciardini, no mesmo *Ricordo*, que “raramente se aprende o suficiente com a experiência”. As características principais da *discrezione* são, então, a flexibilidade e a capacidade de adaptação que permitem, ao analista de olhar agudo, ao julgar e interpretar os fatos, os eventos particulares, captados pela experiência, penetrar a substância das “coisas do mundo”, o que resulta no estabelecimento de juízos eficazes para a análise da ação política.

Desse modo, assinala Teixeira,

somente o analista prudente pode afirmar com boa margem de acerto o “vir a ser”, pois que este “foi” e “é”; e mesmo o prudente não pode tecer generalizações sobre os *accidenti*, na medida em que estes, por estarem sob a jurisdição da *Fortuna*, não dizem respeito ao recorrente, mas ao contingente. Deste modo, a formulação de juízos prudentes deve levar em conta, segundo Guicciardini, tanto os argumentos necessários

quanto os prováveis, que devem ser considerados de acordo com a questão analisada (TEIXEIRA, 2007, p.336).

Assim, Guicciardini parece defender claramente o imperativo da *discrezione*, que obriga o analista político a buscar um novo olhar, frente às expressivas variedades entre passado e presente, como via segura para a adequada compreensão da realidade e o conseqüente êxito na ação política.

Ora, desse realismo do método de Guicciardini, em que a *prudência*, a *discrezione*, o *bom olho*, como virtudes capazes de contornar a *fortuna*, isto é, a imprevisibilidade no terreno da política, têm papel de destaque na ação política, resulta, como efeito direto, como vimos, na defesa da aristocracia como classe dirigente capaz de manter a unidade do corpo político, ao mesmo tempo em que se descortina, como reverso do argumento, a ideia de incapacidade política e administrativa do povo nas questões do Estado. Dadas as variações às quais está submetido o mundo, “é necessário que *o governante seja muito prudente, dedicando atenção aos mínimos ‘accidenti’*, e pese bem tudo aquilo que pode acontecer, esforçando-se em evitar de início e excluir, na medida do possível, *o poder do acaso e da Fortuna*” (GUICCIARDINI, 1994, p.96, *grifos nossos*). Sendo a *prudência*, o *olhar agudo* e a *discrezione* elementos constitutivos de poucos, parece claro que estes poucos não são outros que não os aristocratas, os *ottimati*, devendo ser eles os mais destacados membros do governo.

Parece, então, que estávamos certos sobre a nossa hipótese aventada no início desta análise. A tarefa mais importante, em sendo a garantia da estabilidade do Estado, deve estar, segundo Guicciardini, a cargo dos mais diligentes, dos mais sábios, dos mais *prudentes*. Sendo estes os aristocratas, é a eles que cabe o papel de destaque no governo por serem mais capacitados para a ação política que os demais cidadãos. Uma república, portanto, somente estará a salvo da instabilidade, e de todos os riscos que ela oferece, se à frente dos negócios públicos (*delle cose publiche*) estiverem cidadãos dotados de *prudência*, *discrezione* e *agudeza de olhar*.

Se é assim, o que Guicciardini coloca em questão é uma convicção típica do republicanismo democrático de Maquiavel, em que é o povo e não a aristocracia que ocupa lugar central na política. Há que ser dito, contudo, que Guicciardini não exclui completamente a participação popular dos negócios públicos. Antes, o que o diplomata florentino afirma é a supremacia dos *ottimati* na composição do governo, reconhecendo, no entanto, “que uma estrutura institucional na qual o *populo* está contemplado é mais apropriada para se erigir um regime verdadeiramente livre”, afirma acertadamente Bignotto (2006, p.19), ainda que o papel

do povo seja secundário nas questões do Estado.

Essa diferença entre Guicciardini e Maquiavel no que se refere ao papel dos *ottimati* e do *populo* nos negócios públicos têm relação direta com o problema do conflito nas obras dos dois florentinos. Intentar esclarecer isso no pensamento político de Guicciardini, isto é, a sua visão do problema do conflito e o papel dos *ottimati* na manutenção da estabilidade nas suas *Considerazioni*, é o objetivo do próximo tópico.

2.2 O CONFLITO *VERSUS* A UNIDADE DO CORPO POLÍTICO: AS *CONSIDERAZIONI* DE GUICCIARDINI

Vimos, ao longo da análise anterior, que Guicciardini, ao colocar todo o peso da vida política nos ombros da aristocracia, se coloca claramente numa posição de antagonismo em relação a Maquiavel, notadamente defensor de um republicanismo de cunho popular (ou democrático, como dirá McCormick [2011, p.142]). Vimos também que essa opção de Guicciardini se funda na sua compreensão de que o elemento aristocrático, em função da sua *prudência* e *discrezione*, características que lhe são peculiares, é o grupo social mais bem preparado para assumir a primazia da ação política. Essa diferença, porém, não é ao acaso. Na verdade, ela se assenta numa divergência que é anterior e que circunscreve o debate entre os dois autores. Assim, mais do que a discussão sobre em que grupo social depositar a *guarda* da liberdade, no *populo* ou nos *ottimati*, o que permeia o antagonismo mais profundo entre Maquiavel e Guicciardini é o problema do conflito. O que está em jogo nesse debate político entre os dois autores é a questão do dissenso, que aparece como pano de fundo para a discussão de outros temas que perfazem o ideário humanista.

Essa constatação da divergência mais radical entre os dois autores coloca, em primeiro lugar, a discussão sobre a melhor forma de governo, isto é, o problema do bom governo. Vemos isso já no capítulo 2 do Livro I das suas *Considerazioni*, quando Guicciardini se ocupa de pensar e responder adequadamente ao problema, indicando o regime misto como o melhor governo possível. Neste sentido, o diplomata florentino parece permanecer alinhado ao pensamento político tradicional que colocava tal questão na ordem do dia em suas reflexões. Em segundo lugar, e este é o ponto crucial, Guicciardini passa a enfrentar a proposição maquiaveliana em torno do problema do conflito. A posição divergente em relação à tese de Maquiavel acerca da positividade das discórdias aparece no capítulo 4 do Livro I das suas *Considerazioni*. Ao abordar essas questões, e declarar seu posicionamento, Guicciardini, a uma só vez, toca e se

contrapõe ao ponto central do discurso maquiaveliano: o regime misto, com a supremacia dos *ottimati*, e o conflito, como causa direta da ruína da liberdade, são suas teses fundamentais e que se apresentam como radical oposição ao pensamento de Maquiavel.

Diante disso, se descortina o principal problema que aqui queremos investigar: por que razões Guicciardini, (a) ao eleger os *ottimati* como estandarte da liberdade, (b) combate tão intensamente o conflito político? Nossa intuição é a de que, para Guicciardini, não é o conflito a causa da liberdade do Estado, mas as suas instituições, especialmente na forma do governo misto que, ao permitir a inclusão dos três segmentos sociais e sua participação nas *cose pubbliche* – ainda que com a primazia dos *ottimati* –, impedem a gênese do conflito e garantem a estabilidade política. Nosso objetivo, aqui, é procurar esclarecer isso, mobilizando os principais argumentos de Guicciardini que, ao criticar as discórdias, o colocam na mesma esteira do pensamento republicano tradicional e, por contraste, acabam por ressaltar a própria originalidade da posição de Maquiavel. Investigaremos isso especialmente a partir das suas *Considerazioni*⁹¹ – cotejando-as com outros textos do autor –, e contrapondo a elas, na medida do possível, a argumentação de Maquiavel presente nos seus *Discursos*.

Ora, as *Considerazioni*, a despeito de ser um texto incompleto ou inacabado⁹², e por muitos considerado, no contexto da obra guicciardiniana, um escrito de importância menor, na medida em que suas ideias estariam mais bem formuladas especialmente no *Dialogo del Reggimento di Firenze*, são sem sombra de dúvida, em função da objetividade dos contrapontos oferecidos por Guicciardini às posições políticas de Maquiavel presentes nos *Discursos*, a obra que nos permite compreender com maior clareza contra “o quê” escreve, pois, o diplomata florentino. Nos ocuparemos especialmente de alguns dos seus primeiros catorze capítulos do Livro I – particularmente daqueles que tratam dos problemas aqui aventados –, compostos pelos comentários dos dezesseis primeiros capítulos do Livro I dos *Discursos* de Maquiavel⁹³, que somados aos capítulos 17 e 18, compõem, segundo muitos intérpretes, o *Pequeno Tratado das Repúblicas*⁹⁴ do Secretário florentino. É nesses capítulos das *Considerazioni* que encontramos

⁹¹ Nosso objetivo, aqui, não é abordar todos os capítulos das *Considerazioni*. Nossa análise se restringirá apenas àqueles em que encontramos as principais divergências de Guicciardini em relação aos dois temas centrais dessa investigação: o problema do governo misto – e a prevalência dos *ottimati* em sua constituição – e a questão do conflito.

⁹² As *Considerazioni* de Guicciardini se compõem de 28 capítulos comentados dos 60 do primeiro livro dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* de Maquiavel; 8 capítulos comentados dos 33 do segundo livro dos *Discursos* e 3 capítulos abordados dos 49 do terceiro e último livro dos *Discursos*.

⁹³ Guicciardini não se ocupa dos capítulos 13 e 15 dos *Discursos*, que tratam do mesmo tema, isto é, do papel da religião, seja como instrumento político, como na reordenação da cidade de Roma, seja como instrumento militar, como no caso dos samnitas que dela se utilizavam como “remédio extremo” para incutir coragem a seus soldados.

⁹⁴ Veja-se mais a respeito no primeiro capítulo da Tese de Doutorado de José Antônio Martins, intitulada “Os

a posição claramente antagônica de Guicciardini à tese maquiaveliana do valor positivo dos conflitos para a vida política e sua defesa do elemento popular como fundamento da liberdade.

Curiosamente, ao lermos as *Considerazioni*, não nos devem espantar as concordâncias de Guicciardini com boa parte do pensamento político expresso na obra maquiaveliana⁹⁵. Nessa direção, segue Ugo Spirito (1945, p.83), que, conforme Bignotto (2007, p.167-8), acredita que os dois florentinos tinham, no fundo, as mesmas preocupações, sustentando que a unidade do pensamento dos dois autores se encontrava na semelhança de seus métodos – Guicciardini sendo apenas mais realista e atento -, e na tese central do pensamento maquiaveliano da submissão dos meios aos fins. Mas, ainda que se reconheça certa semelhança entre ambos, mesmo uma leitura mais superficial da obra do diplomata nos mostra que Guicciardini concorda apenas em parte com aquilo que podemos chamar de lugares-comuns do pensamento político florentino. A bem da verdade, Guicciardini, ao se coadunar a uma série de teses de Maquiavel, apenas traz para o centro da discussão um conjunto de questões - tais como a da fundação e da origem das cidades, do melhor regime de governo, dos problemas da liberdade, da corrupção e do conflito, etc. - que fazem parte do arcabouço do pensamento político florentino do Renascimento, do qual faz parte o próprio Maquiavel. Embora isso seja consenso, não parece, todavia, que seja suficiente para afirmarmos uma unidade entre os dois florentinos, como o quer Spirito. Para dirimirmos quaisquer dúvidas quanto ao antagonismo entre ambos, é suficiente pensarmos no problema do fundamento da liberdade presente nas obras dos dois autores. Se, por um lado, Guicciardini afirma que ela é sustentada pelos *ottimati*, por outro, Maquiavel sustenta que ela se encontra no povo. Tal diferença de ponto de vista sobre um dos principais temas do pensamento político florentino parece suficiente para caracterizar, não uma unidade, mas uma divergência profunda quanto a questões fundamentais. Nosso foco estará, então, mais do que nas congruências, na análise das divergências que marcam o pensamento político dos dois florentinos.

Entretanto, em se tratando das concordâncias entre os dois autores, elas saltam aos olhos já no primeiro capítulo do Livro I, quando o diplomata florentino retoma a discussão sobre a fundação das cidades: “no primeiro Discurso é verdadeira a distinção que todas as cidades são edificadas ou por estrangeiros ou por homens nativos do lugar, e é neste segundo caso que se

fundamentos da república e sua corrupção nos *Discursos* de Maquiavel” (2007).

⁹⁵ De maneira geral, podemos afirmar que há grande concordância com o texto maquiaveliano do primeiro ao décimo capítulo das suas *Considerazioni*. “Desse ponto de vista, não é necessário seguir todos os capítulos das *Considerazioni* para notar a constância com a qual Guicciardini se refere a certos argumentos de Maquiavel como as verdades mais ou menos aceitas pelos homens políticos de seu tempo” (BIGNOTTO, 2006, p.167).

encontram Atenas e Veneza”⁹⁶ (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 2.). Ao se coadunar a esta tese de Maquiavel, Guicciardini, afirmando em seguida os efeitos de tal afirmação, aceitará sem reservas que o debate sobre a fundação da cidade pode contribuir substancialmente para o entendimento de sua natureza, isto é, sobre aquilo que define a própria cidade. Ora, essa discussão era lugar-comum entre os humanistas cívicos que afirmavam a importância da descrição da origem das cidades a fim de determinar-lhes a ordenação política como resultado de sua fundação. Retomar essa discussão nada mais é do que alinhar-se a uma tese já consagrada pela tradição do pensamento político⁹⁷.

Todavia, Guicciardini parece dar um passo além. Mesmo reconhecendo o valor da História da fundação para a compreensão da ordenação das cidades, não se furta de criticar Maquiavel. Assim, a objeção que faz ao Secretário florentino reside no fato de que este, ao procurar desvendar as origens de Florença no longínquo passado romano, acaba por manter-se ainda preso às premissas do humanismo cívico do *quattrocento*. Dessa maneira, Guicciardini realiza um duplo movimento: ao mesmo tempo em que faz a crítica a Maquiavel, imputando-lhe seu pertencimento à tradição do pensamento político florentino, também desta procura se afastar, posicionando-se “como crítico das ideias, que lhe parecem ainda devedoras do humanismo do século anterior ao seu”, como bem observa Bignotto (2006, p.169).

Abrindo o segundo capítulo, Guicciardini evita discorrer sobre a teoria das formas de governo (talvez numa clara intenção de rejeição à teoria da história exposta por Maquiavel). O diplomata, ao invés disso, prefere discutir a política por outro viés, na medida em que “a ordem, a segurança, a justiça, eram para ele mais importantes que as formas de governo” (GILBERT, 1970, p.236). Partindo, então, da premissa de que um regime deva ser avaliado não com base em critérios abstratos, mas em função de seus efeitos (Cf. Gilbert, 1970, p.236), Guicciardini retoma e acata a afirmação do Secretário florentino de que o governo misto é mais estável do que o governo de uma única das três espécies simples – ou o governo de um (monarquia), ou o de poucos (aristocracia) e/ou o de muitos (governo popular). Escreve o autor: “e não há dúvida que o governo misto das três espécies, príncipe, aristocratas [*ottimati*] e povo [*populo*], é melhor e mais estável que um governo simples de qualquer uma destas três espécies e, especialmente, quando é misturado de tal modo que se consegue retirar o que há de bom em cada uma delas,

⁹⁶ “Nel primo Discorso è vera la distinzione che tutte le città sono edificate o da forestieri o da uomini nativi del luogo, ed in questo secondo membro cade Vinegia ed Atene”.

⁹⁷ Vimos isso claramente expresso no pensamento de Cícero no segundo tópico do primeiro capítulo dessa investigação.

deixando-se de lado o que nelas há de mal⁹⁸” (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 2). Esse rearranjo das formas simples num regime misturado, equilibrado e temperado como o melhor governo possível, já o havíamos visto em Aristóteles e Cícero. Como bem se vê, a tese guicciardiniana do regime misto, ao menos nesse ponto, também não apresenta nenhuma novidade, mantendo estreita ligação com a tradição republicana.

Partindo do princípio de que o regime misto é o melhor possível, Guicciardini, contudo, não deixa de fazer uma análise minuciosa das formas simples, procurando destacar neles os elementos positivos e negativos. E ele não o faz por mera ilustração ou capricho. Há um objetivo claro: a descrição das formas simples revelará, a um só tempo, a crítica contundente ao *popolo* como inepto para as *cose publiche* (crítica que tem como alvo direto a teoria política de caráter popular de Maquiavel), bem como sua opção pelos *ottimati* como grupo social que deve assumir a chefia do Estado e do governo. Senão, vejamos.

Ao analisar o governo régio, o autor não se furta de destacar-lhe as vantagens, pois “é muito melhor, com mais ordem, com mais celeridade, com mais segredo, e com mais resolução se governam as coisas públicas quando dependem da vontade de um só que quando há nele arbítrio de muitos⁹⁹” (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 2). Mas não devemos nos iludir: apesar dos elogios ao governo de um rei, Guicciardini é enfático em alertar sobre os riscos de um tal governo quando o poder (*potestá*) cair nas mãos de um homem desprezível que, se utilizando de um poder ilimitado, tornará ruim seu governo.

Para sustentar seu argumento, Guicciardini, quase à maneira de um cartesiano, se pergunta se os riscos do governo régio poderiam ser dirimidos caso um rei fosse eleito. Como já era de esperar, a resposta é negativa. O autor afirma que a eleição de um rei por si mesma não é garantia de afastamento dos riscos de um mau governo, e de sua possível degeneração em tirania, na medida em que aqueles que o elegem podem muito bem enganar-se, acreditando ser bom e prudente um homem que pode muito bem não sê-lo, porque “a grandeza do poder e da licença muitas vezes muda a natureza de quem é eleito” (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 2). Logo, a monarquia, em qualquer condição, não é boa alternativa para o governo da cidade.

Por outro lado – e o que soa paradoxal em função de sua defesa da aristocracia -, tampouco o governo dos *ottimati* parece ser o melhor possível, embora tenha qualidades que

⁹⁸ “E’ non è dubio che el governo misto delle tre spezie, principe, ottimati e popolo, è migliore e piú stabile che uno governo semplice di qualunque delle tre spezie, e massime quando è misto in modo che di qualunque spezie è tolto el buono e lasciato indrieto el cattivo”.

⁹⁹ “è che molto meglio, con piú ordine, con piú celeritá, con piú segreto, con piú resolução si governano le cose publiche quando dependono dalla voluntá di uno solo, che quando sono nello arbitrio di piú”.

tornem mais difícil a sua degeneração, em razão de que “sendo muitos, não podem assim facilmente fazer uma tirania como um só¹⁰⁰” (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 2). Se é, no entanto, mais fácil conservar bom esse regime por causa do maior número dos membros que compõem o governo, há riscos que não podem ser negligenciados, os quais podem conduzir à instauração de um regime corrompido. “O mal é que, tornando-se grande a autoridade, favorecem aquelas coisas que são úteis para eles [*ottimati*] e deprimem o povo; e não tendo fim a ambição dos homens, para aumentar a sua condição, eles rompem [*si rompono*] conjuntamente e fazem sedição, de onde surgem ou pela via da tirania, ou por outro modo, a ruína da cidade¹⁰¹” (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 2). Os riscos, aqui, são a grande autoridade e a ambição dos *ottimati* que podem conduzir o Estado ou à tirania ou à ruína e, de qualquer modo, ao fim da liberdade.

Diante desse quadro, novamente Guicciardini, assim como o fizera com o governo régio, suscita a possibilidade ou da sucessão ou da eleição como mecanismos de contenção da corrupção do regime. A conclusão a que chega é a de que a sucessão não pode impedir a degeneração, porque “dos prudentes e bons, as coisas caem logo nas mãos de imprudentes e maus”; por outro lado, e aqui o aparente paradoxo começa a esvanecer, acredita que a eleição é a alternativa que pode manter “o bem e fugir do mal”, desde que “os *ottimati* não sejam sempre das mesmas linhagens e famílias, mas de todo o corpo da cidade” (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 2).

A argumentação de Guicciardini leva a duas proposições: a primeira, pessimista, conduz o autor a concluir pela impossibilidade de manutenção do regime dos *ottimati* quando eles se mantiverem no governo da cidade por sucessão. A razão é conhecida: a implacabilidade do tempo que faz as novas gerações perderem de vista a causa originária que conferiu aos seus antepassados a guarda da liberdade, fazendo sobressair-lhes a autoridade e a ambição desmesuradas, o que, inevitavelmente, conduz o corpo político à ruína. A segunda, otimista, afirma a possibilidade de que o governo dos *ottimati* possa assegurar a liberdade, desde que (a) se constitua por eleição e (b) dela participem os *ottimati* “de todo o corpo da cidade”, e não apenas as mesmas linhagens e famílias. Dessa forma, Guicciardini parece acreditar numa certa estabilidade que possa perdurar, no governo dos *ottimati* - se associadas à sua *prudência* e à sua *discrezione* -, forem satisfeitas essas duas condições essenciais.

¹⁰⁰“ essendo piú, non possono così facilmente fare una tirannide come uno solo”

¹⁰¹ “El male è, che trovandosi la autorità grande, favoriscono quelle cose che sono utile a loro e deprimono el populo; e non avendo termine la ambizione degli uomini, per accrescere le condizione loro, si rompono insieme e fanno sedizione, donde nasce o per via della tirannide o per altro modo la ruina delle città”.

Gilbert (1970, p.236) atribui, e parece que acertadamente, essa defesa de Guicciardini em favor dos *ottimati* como “chefes do Estado e do governo”, de um lado, ao fato de ele próprio “se sentir pertencente a uma pequena elite¹⁰²”, não escondendo seu “orgulho da família aristocrática florentina”. Ou seja, haveria, para Gilbert, no âmago da justificação dos *ottimati* como principais lideranças políticas da cidade, uma forte relação entre o discurso de Guicciardini e sua origem aristocrática. De outro, afirma Gilbert, reforçando suas convicções aristocráticas, sustentadas no discurso prático, Guicciardini acreditava que “a sua classe soubesse governar melhor que qualquer outra, porque era *exercitada e treinada* na arte do governo. A *experiência* era a qualidade mais necessária ao homem público” (GILBERT, 1970, p.237, *grifos nossos*). Em razão disso, defendia “uma república em que os governantes fossem os nobres” (GILBERT, 1970, p.236). O *Ricordo* 10, já conhecido, mostra que Gilbert está certo, ao menos no que se refere ao seu segundo argumento, “porque todos os que lidaram com negócios, ainda que prudentíssimos, puderam verificar que com a experiência se chega a fazer muitas coisas, o que não é possível apenas com o talento natural” (GUICCIARDINI, 1995, §10, p.55). Somada à *discrezione* e à *prudência*, a *experiência* é, então, o grande diferencial que justificaria, para Guicciardini, a primazia do elemento aristocrático numa constituição mista.

Guicciardini finaliza o capítulo ao abordar o governo do povo. Não é preciso, aqui, grande capacidade analítica para perceber, de forma imediata, todo o peso de sua hostilidade ao elemento popular. Escreve o diplomata:

O governo do povo é bom, porquanto dura, não há tirania; nele podem mais as leis que os homens; e o fim de todas as deliberações é resguardar o bem universal. De errado é que o povo, por *sua ignorância, não é capaz de deliberar* as coisas importantes e, por isso, corre perigo uma república que remete as coisas à consulta do povo; *é instável e sempre desejoso de coisas novas*, mas fácil de ser movido e enganado pelos homens ambiciosos e sediciosos [...]. Para escapar dessas coisas *não se deve remeter qualquer coisa importante para o povo*, exceto aquela que, se estivesse nas mãos de outros, não faria a liberdade segura, como a eleição dos magistrados, a criação das leis, as quais não são bem-vindas do povo, se não antes discutidas e aprovadas pelos supremos magistrados e pelo senado; mas aquelas leis estabelecidas pelos magistrados já não têm vigor a menos que sejam confirmadas pelo povo¹⁰³ (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 2, *grifos nossos*).

¹⁰² Essa tese de Gilbert é endossada por Bignotto, de acordo com quem Guicciardini era “um aristocrata convicto” (BIGNOTTO, 2006, p.85).

¹⁰³ “Nel governo del popolo è di buono, che mentre dura non vi è tirannide; possono più le legge che gli uomini; ed el fine di tutte le deliberazione è riguardare al bene universale. Di male vi è, che el popolo per la ignoranza sua non è capace di deliberare le cose importante, e però presto periclitata una republica che rimette le cose a consulta del popolo; è instabile e desideroso sempre di cose nuove, e però facile a essere mosso ed ingannato agli uomini ambiziosi e sediziosi [...]. A fuggire queste cose bisogna non rimettere al popolo alcuna cosa importante, eccetto quelle che se fussino in mano di altri, non sarebbe la libertà sicura, come è la elezione de' magistrati, la creazione delle legge, le quali non è bene venghino al popolo, se non prima digestite ed approvate da' magistrati supremi e dal senato; ma quelle ordinate da loro non abbino già vigore se non sono confermate dal popolo”.

A qualidade fundamental do governo popular, enquanto não houver tirania, é tão somente a defesa do bem comum, mediada pelo respeito às leis. É o único elogio. De resto, Guicciardini não poupa duras críticas ao governo do povo: seus membros são ignorantes, incapazes de deliberar qualquer coisa importante; são instáveis e desejosos de novidade; são facilmente manipuláveis e enganados pelos ambiciosos etc. Como se vê, o diplomata não reconhece no povo qualquer possibilidade de um governo estável. Antes, o que se nota é a clara posição antipopular de Guicciardini, para quem os riscos de um governo assim são infinitamente maiores que quaisquer benefícios imagináveis. Se isso é verdadeiro, Guicciardini, entretanto, não alija o povo da vida política. Contudo, reserva a ele apenas o direito de eleger os magistrados e referendar, ou não, as leis antes discutidas por estes. Ao povo não cabe resolver as questões ligadas à guerra e aos impostos, atribuições exclusivas dos magistrados, em função de sua diligência e competência apuradas.

Vemos aqui que a objeção de Guicciardini toca diretamente aquilo descrito no capítulo 5 do Livro I dos *Discursos* de Maquiavel, para quem “se deve dar a guarda de uma coisa àqueles que têm menos desejo de usurpá-la”, isto é, ao povo e não aos grandes, “de tal modo que, sendo os populares encarregados da guarda de uma liberdade, é razoável que tenham mais zelo e que, não podendo eles mesmos apoderar-se dela, não permitirão que outros se apoderem”. Enquanto Maquiavel coloca a questão em termos de fundamento – *a diferença nos modos de desejar dos humores* –, isto é, nas razões de ser de um governo como critérios para decidir em quem colocar a guarda da liberdade, Guicciardini a põe em termos institucionais, visto que não reconhece tal diferença de desejos entre nobres e plebeus, mas uma unidade nos seus modos de desejar¹⁰⁴.

Em razão disso, Guicciardini, de maneira geral, apenas descreve as peculiaridades das formas simples, indicando suas qualidades e suas deficiências, sem se preocupar em discutir qual a melhor entre elas, assumindo o modelo clássico dos regimes já consagrado pela tradição republicana, concluindo pelo regime misto como o melhor possível, pois “não cabe disputar qual seja o melhor governo, o de um, o de poucos ou o de muitos, porque a liberdade faz parte da natureza de nossa cidade” (GUICCIARDINI, *Discorso di Logrogno*, 1983, p.255). Disso resulta que, para ele, a liberdade de Florença não era o fruto de “uma mera escolha num quadro teórico de classificação dos regimes. Ela estava inscrita na história da cidade, o que para ele pode ser compreendida como a natureza da cidade [...]. A natureza de um corpo político está associada à sua história e não pode ser inventada do nada” (BIGNOTTO, 2006, p.96). O que

¹⁰⁴ Veremos isso mais adiante ao explorarmos a contraposição de Guicciardini à tese da positividade dos conflitos em Maquiavel.

importa ao nosso autor, portanto, não é tanto o problema do melhor regime, mas daquele que melhor assegure a liberdade. Nesse sentido, devemos nos perguntar sobre as verdadeiras razões de Guicciardini ao abordar o problema dos regimes de governo.

Se ao autor não interessa enfrentar o debate sobre qual o melhor dos regimes, assumindo de antemão o regime misto como superior, ele, no entanto, o faz em virtude dos seus efeitos que, como vimos, é a base do seu julgamento político. No *Dialogo*, o autor afirma, pela boca de Bernardo del Nero, a resposta sobre onde se faz o melhor governo:

Não prestarei atenção tanto à espécie do governo, mas procurarei considerar onde se produzem *os melhores efeitos* e os homens são melhor governados, onde as leis são mais observadas, onde a justiça é melhor aplicada e onde os bens de cada um são respeitados, distinguindo cada um segundo seu grau (GUICCIARDINI, *Dialogo*, 1983, p.312, *grifos nossos*)

Desse modo, nosso autor escolhe o regime misto como o melhor porque (a) produz melhores efeitos, e porque nele há, de certo modo, (b) maior equilíbrio entre as forças políticas constitutivas da cidade e (c) a proeminência do elemento aristocrático nas decisões importantes da comunidade. Se essas são as razões que tornam o regime misto melhor que as demais formas de governo, resta ainda verificar como Guicciardini concebe a sua constituição, isto é, qual o lugar reservado por ele aos três elementos que compõem a administração do governo: o rei, o *populo* e os *ottimati*. Veremos que este é o ponto central de sua análise.

A seu modo, Guicciardini descreve a forma mista constituída da seguinte maneira: “são três os fundamentos de um governo livre e bom de uma república: o *Consiglio Grande*, substância necessária para a liberdade, um *gonfaloniere* perpétuo ou pelo menos indicado por um longo tempo, e *uma delegação seleta de um bom número de cidadãos* para aconselhar e determinar as coisas importantes do Estado” (GUICCIARDINI, *Discorso di Logrogno*, 1983, p.261, *tradução e grifos nossos*). Assim, o *Consiglio Grande* contempla o elemento popular (democracia); o rei se faz representar pela figura do *gonfaloniere* (monarquia); e “*uma delegação seleta de um bom número de cidadãos*” corresponde aos *ottimati* (aristocracia).

O que resulta dessa combinação é, mais que um governo misto, um governo temperado. Nesse sentido, é preciso delimitar e, principalmente, limitar o poder de cada estrato social a fim de que se possa evitar os excessos na cidade. No fundo, o que Guicciardini pretende com tal configuração do regime misto (temperado) é determinar a natureza dos poderes de cada uma das forças políticas em jogo, a fim de atribuir à cada instância do poder o papel de controlador e de vigia das demais. Todavia, como já é sabido, nesse jogo de forças, caberá aos *ottimati* o papel de destaque. Consonante com isso, Santos (1997, p.35-36) sublinha que

não se trata mais aqui de enxergar nas divisões da cidade uma dinâmica positiva, mas

sim de temperá-las, dando a cada instância do poder a atribuição de controlar as demais. Em um tal regime, o lugar predominante será ocupado pelas grandes famílias da cidade, uma elite potente posto que afortunada, razoável, pois habituada a representar um papel dirigente, e formada desde a mais tenra idade para este fim. No ideal de Guicciardini, cabe ao senado, formado por homens que reúnem o berço e a experiência política, deter realmente o poder¹⁰⁵ (*tradução nossa*).

Nessa perspectiva, Bignotto (2006, p.102) acrescenta, com acerto, que tal concepção de governo misto de Guicciardini, de clara inspiração aristotélica, se explica por uma razão prática: “o projeto de Guicciardini não é [tanto] o de colocar em questão as bases sobre as quais a política florentina funciona, mas encontrar um novo equilíbrio, que a faça funcionar melhor”. Nada mais próximo do seu método analítico, de acordo com o qual o ponto de partida era a observação. Nesse caso, observar a cidade significava atentar para a sua História e às especificidades do corpo político. No momento em que escreve, a liberdade de Florença corre sérios riscos de ser perdida, assim como ocorrera com tantas outras cidades no passado. O regime misto é, então, a melhor resposta às circunstâncias que marcam a cidade de Florença porque somente ele poderia garantir, naquele momento, “a prevalência das leis e das instituições sobre os apetites dos homens particulares” (GUICCIARDINI, *Discorso di Logrognò*, 1983, p.97).

Ao compartilhar da tese da superioridade do regime misto no enfrentamento dos riscos inerentes a todas as outras formas políticas, Guicciardini revela sua verdadeira intenção: para ele parece clara a superioridade de um regime governado pelos *ottimati* em comparação ao regime de governo de cunho popular. Essa reflexão nos conduz a uma questão fundamental em Guicciardini: a necessidade de encontrar os fundamentos teóricos e legais para justificar uma república que fosse dominada pelo grupo social a que pertencia. Guicciardini, ao fazê-lo, recorre ao exame da História das repúblicas para nela encontrar e justificar a importância dos *ottimati* na defesa da liberdade da cidade:

Porque em toda república bem ordenada em todos os tempos sempre se viu que é a virtude de poucos cidadãos que a rege. As obras gloriosas e as grandes ações sempre nasceram de poucos e pelas mãos de poucos, pois para conduzir as grandes obras e governar uma cidade livre é necessário possuir uma grande virtude que só se encontra em pouquíssimos (GUICCIARDINI, *Discorso di Logrognò*, 1983, p.274, *grifos nossos*).

Ora, salta aos olhos a defesa da aristocracia como o estrato social mais bem qualificado

¹⁰⁵ “Il n’est plus question ici de voir les divisions de la cité une dynamique positive, mais de les tempérer en donnant à chaque instance du pouvoir le rôle de contrôler les autres. Dans un tel regime, la place predominante revient aux grandes familles de la cité, à une elite puissante car fortunée, et raisonnable car habituée à jouer un rôle dirigeant et formée dès son plus jeune âge à cette fin. Dans l’ideal de Guicciardini, c’est le sénat, formé de ces hommes qui réunissent bonne naissance et expérience politique, qui doit détenir réellement le pouvoir”

para assumir a direção *della cosa publica*. Por isso, assim como a crítica anteriormente referida ao povo, também, aqui, não é preciso nenhum esforço analítico para reconhecermos que esses “poucos homens” dos quais fala Guicciardini são os *ottimati*. É, como bem se pode notar, o reverso do argumento antipopular anteriormente destacado por Guicciardini. Dois pontos importantes se delineiam aqui: o primeiro, a raridade dos homens de qualidade e, segundo, a associação desses “poucos” qualificados ao grupo dos *ottimati*. Desse modo, Guicciardini não apenas justifica, no plano da ação política, uma desigualdade entre os homens, como também demonstra que os “poucos” se confundem com a aristocracia histórica da cidade. Já sabemos quais as qualidades fundamentais que determinam os *ottimati* como grupo social responsável pela condução dos negócios públicos: a *prudência*, a *discrezione* e a *esperienza*. A elas Guicciardini acrescenta agora a ambição e o desejo de poder como características distintivas – e positivas – da aristocracia.

A despeito de carregar um sinal negativo no contexto do pensamento político da época, Guicciardini, entretanto, reconfigura o conceito de ambição, atribuindo-lhe um caráter positivo no campo próprio da ação política. Essa “honestá ambição” serve agora como justificativa aos *ottimati* para tomarem seu devido assento no governo da cidade. Não que ela não possa residir em membros do povo, mas devido ao caráter peculiar da aristocracia, sua *esperienza* e sua *prudência*, ela encontra nos *ottimati* o perfil adequado do ator político que lhe permita agir em conformidade com sua virtude e capacidade de ação. Esta “honestá ambição [está presente] nos grandes espíritos e lhes dá a ocasião para operar coisas gloriosas”, ensina Guicciardini (*Discorso di Logrogno*, 1983, p.274). Esses “grandes espíritos”, movidos pela ambição, encontram satisfação (*sfogo*) ao seu desejo de poder pela via institucional do Senado. À maneira aristotélica, o diplomata argumenta que, uma vez “ordenados os extremos de um e de muitos, isto é, o *gonfaloniere* e o *Consiglio Grande*, é necessário pensar no meio, naquele conselho que reunirá os dois extremos, será o guia e o moderador de tudo de importante que ocorrer na cidade¹⁰⁶” (GUICCIARDINI, *Discorso di Logrogno*, 1983, p.276).

Como vimos, é o Senado o órgão responsável pela deliberação das leis que serão

¹⁰⁶ Vemos, aqui, na composição do regime misto, uma diferença fundamental entre Guicciardini e Aristóteles: enquanto o estagirita pensa a mediania a partir da classe média como sendo o elo de composição entre os dois polos extremos – os ricos e os pobres, o diplomata florentino pensa o termo-médio a partir da aristocracia histórica da cidade, colocando como polos extremos do governo, portanto, atribuindo-lhes menor importância, o povo e a figura do *gonfaloniere* (rei). Desse modo, enquanto Aristóteles pensa o governo misto como composição política das classes sociais, de acordo com o que o problema do conflito se atenuará com a classe média agindo como elemento de amortecimento do choque entre ricos e pobres, Guicciardini o concebe no nível institucional, em que o conflito se verá regulado num regime político liderado pelos *ottimati*, não como moderadores entre as classes, mas como regentes de um regime guiado pelas leis resultantes de sua prudência e de sua experiência política.

submetidas ao *Consiglio Grande*. É, portanto, a principal instituição da república, o que redundava bastante evidente, então, é que, ao mesmo tempo em que Guicciardini atribui à aristocracia lugar de destaque, relega ao povo um papel de coadjuvante na vida política da república, já que a ele não cabe decidir “as coisas importantes” da cidade, como vimos. Sem excluir o povo, Guicciardini reserva a ele apenas um “lugar simbólico sob pena de destruir por meio de suas decisões ineptas as bases sobre as quais repousa a sobrevivência da república”, assinala Bignotto (2006, p.111).

Novamente, a aparente concordância com Maquiavel esvanece diante dos propósitos da escrita do nosso autor. O que Guicciardini insinua é uma forte oposição da prudência aristocrática ao modelo político romano, de caráter popular, defendido por Maquiavel (Cf. *Discursos*, I, 5). Os *ottimati*, “sendo os homens mais qualificados da cidade, a governam com *mais intelecto* e com *mais prudência* que não o fariam uma multidão¹⁰⁷” (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 2, *grifos nossos*). A posição do diplomata florentino não poderia ser mais clara e antagônica a Maquiavel: enquanto para o Secretário florentino é o povo (*il popolo*) o fundamento de um regime de leis (da liberdade), o que está em jogo, para Guicciardini, é a busca de um arranjo institucional que corresponda às suas convicções tanto teóricas quanto políticas. Aristocrata de origem e, muito provavelmente em função disso, o diplomata florentino reconhecia numa república aristocrática, unicamente, a melhor forma política para o governo da cidade.

Estamos, assim, diante de uma das principais divergências ideológicas entre Maquiavel e Guicciardini. Se, por um lado, o primeiro alerta sobre a importância e a necessidade de um arranjo institucional que permita ao povo desafogar seu desejo de justiça (expresso num regime de leis) e sobre os riscos de abafar suas reivindicações, por outro, o segundo, ante a suposta ignorância do povo, defende o princípio de acordo com o qual os grandes, os *ottimati* devem encontrar meios institucionais para dar vazão à sua ambição¹⁰⁸. Nesse sentido, a afirmação de Bignotto (2006, p.103) se mostra acertada: “o bom regime, aos olhos de Guicciardini, será aquele no qual prevaleçam os dois eixos da política florentina: a liberdade e a experiência dos ‘homens sábios’. Em outra linguagem, Florença conseguirá sair da crise se souber preservar a república e o lugar da aristocracia na determinação de suas políticas”. É exatamente isso o que revelam os escritos de Guicciardini.

¹⁰⁷ “essendo e' piú qualificati uomini della città, la governano con piú intelletto e con piú prudenzia che non farebbe una moltitudine”.

¹⁰⁸ Essa oposição de Guicciardini a Maquiavel se dará no capítulo 5 das suas *Considerazioni*.

Essa divergência entre os dois florentinos em torno da discussão do regime misto e da clara opção de Guicciardini pelo elemento aristocrático, no entanto, longe de colocar o diplomata florentino como pensador original, o deixa ainda mais próximo ao pensamento tradicional do que ele mesmo pudesse imaginar. O que ocorre, na verdade, é que essa divergência coloca Maquiavel, e não Guicciardini, numa clara ruptura com essa tradição. Senão, analisemos.

Muito embora Maquiavel, no capítulo 2 do Livro I dos *Discursos*, pareça endossar a tese da tradição da supremacia do regime misto, “porque, quando numa mesma cidade há principado, optimates e governo popular, um toma conta do outro” (*Discursos*, I, 2), sobre as formas simples de governo, “porque todos esses modos são nocivos, tanto pela brevidade da vida que há nos três bons [principado, optimates e governo popular] quanto pela malignidade que há nos três ruins [tirania, oligarquia e licença]” (*Discursos*, I, 2), não é verdade, contudo, que ele pense a origem da sua composição à maneira dessa tradição. Fiel ao seu método de análise da política, a *verità effettuale delle cose*, o Secretário florentino entende que a perfeição da forma mista, como o pensa a tradição, não se estabelece nem teoricamente, nem por um simples apelo à unidade de um povo.

Nesse sentido, raras vezes funciona um regime de governo ordenado a partir das leis criadas no princípio por um legislador, como 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” (*Discursos*, I, 2). Mas isso não se aplica a todos os casos. Isso porque (a) é muito raro que existam legisladores tais como Licurgo e (b) as leis não têm valor e alcance universal, tendo validade apenas circunstancial, isto é, para que as leis funcionem, é necessário conjugá-las com a *fortuna* (acaso) que marca a História de cada povo ou cidade. Nesse sentido, o caso de Esparta é a exceção e não a regra. Do mesmo modo, é necessário levar em conta outro elemento crucial na composição do regime de governo: o conflito.

Assim, para Maquiavel, a tradição peca duas vezes por negar, em primeiro lugar, o papel da *fortuna* na ordenação das cidades e, em segundo, pelo próprio movimento da História, aquilo que é o mais elementar da política: a impossibilidade da composição dos agentes políticos, isto é, o conflito entre as partes componentes da cidade. É por isso que Roma é o modelo político paradigmático: porque “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 [*fortuna*]” (*Discursos*, I, 2, *grifos nossos*). Desse modo, a república romana, “permanecendo mista, constituiu-se [n]uma república perfeita: perfeição a que se chegou

devido à *desunião entre plebe e senado*” (*Discursos*, I, 2, *grifos nossos*). Logo, o que está em jogo para Maquiavel não é tanto esse ou aquele regime de governo, mas como se resolve a questão fundamental que está na raiz de todo corpo político: o problema do conflito político. Em Maquiavel, só faz sentido pensar na melhor forma de governo possível se se considera que no seu fundamento está o conflito, num determinado contexto de um povo, como motor da vida política. Os regimes de governo são, portanto, resultado e não causa do conflito, porque “desses dois apetites diferentes [dos grandes e do povo], nasce nas cidades *um destes três efeitos*: principado, liberdade ou licença” (*O Príncipe*, IX, *grifos nossos*). Afora essa realidade, pensar a política nada mais é do que afirmar “aquilo que as coisas deveriam ser” e não “o que elas realmente são¹⁰⁹”.

Todavia, o que no início do capítulo 2 dos *Discursos* parecia revelar uma concordância de Maquiavel, ao pensar o regime misto, com a tradição da teoria da *anacyclosis* de Políbio se reduz, agora, a um movimento que opõe dois elementos apenas. Paralelamente, a suposta semelhança com Guicciardini também desaparece. Francesco Bausi (1989, p.17) sustenta, pois, que “a estrutura marcadamente binária que assume o pensamento de Maquiavel nesses capítulos [dos *Discursos*, I, 2-8] (centrados sobre a oposição entre plebe e nobreza, aristocracia e democracia) não permite que figure a teoria do regime misto: de fato, a dialética política e teórica inclui apenas dois elementos”. Essa estrutura binária que estaria presente nesse conjunto de capítulos dos *Discursos* deduzida por Bausi revelaria, então, que “em síntese, governo misto e luta socioeconômica são duas realidades incompatíveis no plano sincrônico” (BAUSI, 1989, p.22). Ora, nada mais acertado quando analisamos a questão do regime misto em Maquiavel à luz dessa estrutura binária, isto é, da oposição dos humores de grandes e povo, com a qual estabelece seu singular fundamento da teoria republicana. Nessa trilha encontramos Claude Lefort, que também interpreta esses capítulos iniciais dos *Discursos* não como continuidade, mas como ruptura de Maquiavel com a tradição polibiana da *anacyclosis*. Observa Lefort:

Se é verdade que a função reconhecida ao conflito de classes inverte as premissas colocadas no começo, devemos acreditar que ele tem plena consciência dessa inversão, e descartar sem reflexão a ideia que ele avança pensamentos novos na convicção de permanecer fiel à teoria clássica? A leitura dos capítulos seguintes [3-8] faz justiça a essa objeção, pois não fazem referência alguma à teoria cíclica de Políbio, a apreciação do regime misto se encontra abandonada e deve-se convir que Maquiavel estabelece em seu lugar rigorosamente os temas de sua interpretação, até rebaixar de forma explícita o modelo de Esparta no sexto capítulo. A conclusão provisória a qual estamos amarrados – a de que Roma atingiu à perfeição graças à desunião do Senado e do povo – se encontra fundada por um argumento que desvela a relação que entretém a lei, a liberdade e o poder” (LEFORT, 1972, 471-472).

¹⁰⁹ Maquiavel, *O Príncipe*, XV.

É falsa, portanto, a proposição de que Guicciardini e Maquiavel assumam o regime misto de forma idêntica e sob a mesma perspectiva, como pareciam revelar as premissas do capítulo 2, tanto dos *Discursos* quanto das *Considerazioni*. Guicciardini, como já demonstrado, mesmo mantendo-se fiel à tradição do pensamento político florentino que defendia a prevalência do regime misto sobre as demais formas de governo, ao olvidar, no entanto, a importância do elemento popular na constituição do governo, reservando a ele apenas um espaço simbólico, acaba por “desarticular a noção mesma de governo misto em benefício de uma forma aristocrática de condução da[s] *cose pubbliche*” (LEONARDI, 2015, p.104). Por outro lado, como pudemos observar, Maquiavel, além de rejeitar a forma mista, transfere o debate para uma esfera radicalmente nova, pela qual compreende o problema dos regimes de governo a partir de uma inelutável divisão da sociedade, aquela que opõe grandes e povo, que deve ser assumida como a premissa fundamental para a ordenação das cidades.

Ao apresentar esse contraponto de Maquiavel a Guicciardini, em que o Secretário florentino circunscreve o debate dos regimes de governo como resultado do seu atrelamento ao problema das discórdias presentes em todas as cidades, somos alçados agora ao tema central que aqui queremos investigar: o problema do conflito político e de como ele é compreendido pelo diplomata florentino. Ao apresentá-lo em Guicciardini como oposição fundamental a Maquiavel, somos introduzidos ao capítulo três do Livro I das *Considerazioni*. Evidentemente, como é sabido, o núcleo do debate se dará no capítulo 4, onde Guicciardini desferirá duro ataque à proposição maquiaveliana do caráter salutar do conflito para a vida política, tese descrita no capítulo 4 do Livro I dos seus *Discursos*.

O capítulo três, à semelhança do discurso maquiaveliano, apresenta dois momentos: o primeiro, em que Guicciardini aborda a questão da pressuposição da malignidade humana e, segundo, da criação dos tribunos da plebe. O que chama atenção nas considerações de Guicciardini não é tanto o fato de discordar do amigo em relação à ideia de que todos os homens são naturalmente inclinados a praticar o mal, pois “muitos são os que [*etiam*], tendo possibilidade de fazer o mal, fazem o bem¹¹⁰ [pois] cada um é naturalmente inclinado ao bem¹¹¹” (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 3), mas por desconectar o problema das instituições e da ação política dos princípios constitutivos da natureza humana¹¹². O que se percebe, então, é que

¹¹⁰ Há uma passagem semelhante no *Discorso di Logrogno* em que Guicciardini repete o argumento, de acordo com o qual podemos nos fiar na “inclinação natural de todos os homens, que é a de seguir o bem, se seus interesses particulares não os desviam” (GUICCIARDINI, *Discorso di Logrogno*, 1983, p.257).

¹¹¹ “molti sono che, *etiam* avendo facultá di fare male, fanno bene [...] ognuno naturalmente inclinato al bene”.

¹¹² Embora sejam fartas as passagens nos escritos de Maquiavel em que se possa fazer referência à maneira como o autor analisa a natureza humana, particularmente no que se refere ao tema da maldade, reconhecendo no homem

a discussão sobre a origem e a finalidade das leis, em Guicciardini, se revela mais uma interpretação antropológica do que política. Ora, se a premissa de Guicciardini não é a mesma de Maquiavel, a conclusão necessariamente também é outra. Assim, ao considerar que os homens tendem mais ao bem que ao mal, o autor acredita que as leis têm a finalidade de manter reta, embora frágil, uma natureza que já é boa, recompensando “os homens de bem com prêmios e punindo os que fazem o mal com as penas¹¹³” (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 3). Desse modo, embora rejeite a ideia de uma maldade natural dos homens, Guicciardini compreende a lei, dada a fragilidade da natureza humana, apenas como imposição de limites aos desejos que podem desvirtuar os homens do bem, mas não percebe que a instituição das leis, como o sublinha Maquiavel, está intimamente ligada à necessidade de constrição da natureza desejante dos homens, pois “os homens nunca fazem bem algum, a não ser por necessidade” (*Discursos*, I, 4). Assim, para Guicciardini a lei nada mais faz que manter o homem consonante com sua natureza inclinada à prática do bem, enquanto para Maquiavel ela age como força constritora capaz de, a um só tempo, subverter a natural tendência à maldade e de obstaculizar, no homem, a prática do mal, e conduzi-lo à prática do bem.

A divergência entre ambos continua em relação aos tribunos da plebe. Se em Maquiavel eles representavam uma ordenação que intermediava as disputas entre a plebe e o senado, servindo como constrição à soberba dos nobres e como garantia de segurança ao povo, produzindo certo equilíbrio de forças, em Guicciardini, ao contrário, a autoridade dos tribunos não cumpriu aquilo descrito nos *Discursos* de Maquiavel; ao invés disso, os tribunos “ou usurparam ou aumentaram [sua autoridade] com a interpretação das leis com as quais foram criados¹¹⁴” (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 3). A criação dos tribunos foi, pois, um grande prejuízo para a república romana porque eles não foram “um magistrado interposto entre o

uma certa regularidade na sua conduta inclinada mais à prática do mal do que do bem, isso não nos autoriza a pensar que Maquiavel esteja preocupado em produzir uma antropologia, no sentido mais rigoroso do termo. Para citar algumas, fazemos referência ao capítulo terceiro d’*O Príncipe* em que escreve que “os homens mudam de senhor, com satisfação, pensando com isso melhorar e esta crença faz com que lancem mão de armas contra o senhor atual, no que se enganam porque, pela própria experiência, percebem mais tarde ter piorado a situação”; e ao décimo sétimo capítulo da mesma obra, onde resume com maior impacto seu sentimento em relação à natureza humana: “isso porque dos homens pode-se dizer, geralmente, que são ingratos, volúveis, simuladores e dissimuladores, temem o perigo e são ambiciosos de ganho”. Em virtude dessas passagens, não tem sido pouco comum vários intérpretes suscitarem a dúvida acerca do problema de existir ou não uma antropologia em Maquiavel. Bignotto (2008, p.81), acerca dessa discussão, é categórico ao afirmar sua posição negativa: “acreditamos que a referência à maldade humana é parte integrante de seu combate contra a tradição cristã, [e] faz parte da construção de sua filosofia política, mas não funda necessariamente uma antropologia no sentido estrito. Trata-se [...] de uma estratégia argumentativa, mais do que de uma construção conceitual acabada”. É também no que acreditamos.

¹¹³ “allettare gli uomini al bene co' premi, e spaventargli dal fare male con le pene”.

¹¹⁴ “o usurpate o ampliate con la interpretazione della legge con la quale furono creati”.

senado e a plebe, porque boa era a moderação do poder [*potenzia*] dos nobres, mas não, *inversamente*, da licenciosidade [*licenzia*] da plebe¹¹⁵” (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 3). Assim, o diplomata “observa que essa instituição não podia servir de freio e critica [Maquiavel] por exagerar nas funções que atribui a eles [tribunos] na manutenção do equilíbrio das instituições republicanas”, sublinha acertadamente Bignotto (2006, p.171).

Essas considerações de Guicciardini, porém, estão muito longe de demonstrar seu desconhecimento do fundo político da argumentação de Maquiavel. Antes, suas considerações – intencionais - são coerentes com seu discurso, e o de sua época, próprias de um aristocrata que via no povo uma ameaça à liberdade em razão de sua incapacidade administrativa e, ao contrário, reforçam aquilo que já sabemos, o elogio aos *ottimati* como únicos capazes de conduzir bem a república. Isto é, a crítica aos Tribunos da Plebe revela o que já sabemos: o profundo desprezo de Guicciardini ao elemento popular. Ao criticar a instituição do Tribunado, suas críticas são, na verdade, dirigidas ao povo.

No quarto capítulo das *Considerazioni* encontramos a radicalização da discordância de Guicciardini com a teoria política maquiaveliana. Ao abordar o capítulo quatro do Livro I dos *Discursos*, o diplomata florentino se coloca frente a frente com uma proposição extremamente revolucionária de Maquiavel sobre o papel dos conflitos na vida institucional das repúblicas. Muito embora Guicciardini queira se mostrar em descontinuidade com uma longa tradição do pensamento político, tal postura se revela falaciosa na medida mesma em que, ao afirmar a paz e a concórdia como fundamentos da vida política, acaba por perfilhar-se a ela. Disso o autor parece não se dar conta, insistindo, ao invés disso, em ligar Maquiavel ao humanismo do século anterior¹¹⁶. Com o intuito de esclarecer isso, (a) apresentaremos a tese de Maquiavel acerca da positividade dos conflitos como ruptura com o passado e (b) apostaremos na crítica de Guicciardini a essa proposição do Secretário florentino como continuidade da tradição do pensamento político que, como já demonstrado, via na concórdia, e não no conflito, a premissa da estabilidade das repúblicas.

O argumento central em torno do qual gira a polêmica - e causa da maior divergência - entre Guicciardini e Maquiavel se encontra no quarto capítulo do Livro I dos *Discursos*. Escreve Maquiavel:

Direi que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as

¹¹⁵ “uno magistrato in mezzo tra 'l senato e la plebe, perché bene erano temperamento della potenzia de' nobili, ma non, e *converso*, della licenzia della plebe”.

¹¹⁶ Tal argumentação se sustenta na tese de que o humanismo tinha, dentre outros, no conhecimento da História um dos fundamentos da compreensão e da ação política exitosa. Maquiavel, por comungar desse princípio do humanismo, estaria, para Guicciardini, ainda a ele atrelado.

coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam; e não consideram que em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles, como facilmente se pode ver que ocorreu em Roma¹¹⁷ (*Discursos*, I, 4).

Nota-se claramente que Maquiavel apresenta a defesa e a exaltação das discórdias como causa primeira da liberdade da república. Ora, o modo como Maquiavel concebe a sua teoria política, em clara ruptura com a tradição do pensamento político republicano, defendendo e não criticando as sedições, contrapor-se-á ao realismo cético de Guicciardini que, neste caso, se mostrará afinado com o discurso tradicional do humanismo cívico, que afirmava a concórdia civil como um dos principais fundamentos do pensamento político florentino.

Do mesmo modo que o capítulo 4 do Livro I dos *Discursos* é fundamental para compreendermos a verdadeira revolução operada por Maquiavel no interior da teoria política republicana, é também de suma importância o capítulo 4 do Livro I das *Considerazioni* se estivermos dispostos a entender a posição conservadora de Guicciardini em relação à posição tradicional que via no conflito um problema a ser evitado. É neste capítulo das *Considerazioni* que o diplomata florentino revela sua discordância substancial com a filosofia política de Maquiavel. Senão, vejamos o que escrevera Guicciardini à época:

Não foi, portanto, a desunião entre a plebe e o senado que fez Roma livre e poderosa, porque melhor teria sido que não tivesse havido ocasião de desunião. Nem foram úteis estas sedições, ainda que bem menos danosas do que em muitas outras cidades, e [ao contrário] muito mais útil à sua grandeza foi os patrícios cederem logo à vontade da plebe, do que se eles tivessem começado a pensar um modo de não precisar da plebe. Mas louvar a desunião é como louvar a doença em um doente, pelo benefício do remédio que lhe foi aplicado¹¹⁸ (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 4).

Duas proposições fundamentais se descortinam a partir dessa argumentação de Guicciardini. A primeira, em conformidade com o que vínhamos afirmando, trata da divergência mais profunda de Guicciardini com Maquiavel em relação às discórdias naquilo que se refere à liberdade civil: enquanto para este elas são momento necessário da “dialética estatal”, redundando em leis favoráveis à liberdade, sendo, portanto, positivas, para aquele elas são negativas, pois ele as concebe como “um ponto de negação, um defeito a expurgar” (BERARDI, 1984, p.14), porque, antes de produzirem liberdade, são a razão fundamental da

¹¹⁷ Não é objetivo nosso aprofundar aqui esta tese de Maquiavel, já que o faremos no capítulo subsequente. O que nos interessa nesse momento é tão somente apresentar e explorar as razões do contraponto de Guicciardini à tese mais radical de Maquiavel, aquela do valor positivo do conflito, expressa nessa passagem dos *Discursos*.

¹¹⁸ “Non fu adunche la disunione tra la plebe ed el senato che facessi Roma libera e potente, perché meglio sarebbe stato se non vi fussino state le cagione della disunione; né furono utile queste sedizione, ma bene manco dannose che non sono state in molte altre città, e molto utile alla grandezza sua che e' patrizi piú presto cedessino alla volontà della plebe, che entrassino in pensare modo di non avere bisogno della plebe; ma laudare le disunione è come laudare in uno infermo la infermità, per la bontà del remedio che gli è stato applicato”.

instabilidade. De acordo com isso, a saúde do corpo político, para Guicciardini, se mede pela solidariedade, pela unidade entre os cidadãos e não pelo conflito. Desse modo, sugere Guicciardini, pelas palavras de Caponi, que “o maior vínculo da cidade, que lhe é mais útil e mais necessário, é a benevolência dos cidadãos uns com os outros” (GUICCIARDINI, *Dialogo*, 1983, p.387). O cimento da solidariedade e da benevolência é, então, “a chave da concepção unitarista republicana de Guicciardini. Para ele, um corpo político dividido não será jamais capaz de assegurar a defesa dos valores de um regime organizado”, sublinha Bignotto (2006, p.150).

A segunda, o que também reafirma o alinhamento de Guicciardini ao pensamento humanista, se refere à discordância em relação às causas da grandeza e da potência de Roma apontadas pelos dois pensadores: como já sabido, Maquiavel atribui ao conflito entre o povo e os grandes a causa primordial da grandeza e da potência da república romana, ao passo que Guicciardini credits à disciplina militar dos romanos, e não às discórdias, a causa de sua estabilidade política e, por conseguinte, como o fator preponderante para a grandeza do estado romano¹¹⁹, pois “foi excelentíssima a disciplina militar [de Roma] e a sua virtù suportava todos os outros defeitos do governo¹²⁰” (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 4).

Nesse debate com Maquiavel, o que realmente está em jogo para Guicciardini é o problema da liberdade. Para o diplomata florentino está claro que ela não pode resultar do conflito, como o quer Maquiavel, que a entende como efeito de uma oposição fundamental de dois desejos antagônicos - o desejo de opressão dos grandes e o desejo de não ser oprimido do povo. Por uma razão muito simples: Guicciardini não aceita a tese maquiaveliana de que haja, de fato, dois desejos que se opõem irremediavelmente. Ele até concorda com Maquiavel que, “ao invés de fazer-se guiar pela razão, os homens preferem seguir as suas vontades e os seus desejos¹²¹” (GUICCIARDINI, *Storia d'Italia*, VII, 10, *tradução nossa*), mas não acredita na radical oposição de desejos entre eles. Ao contrário, o que existe é uma certa unidade na forma de desejar de todos os homens. Essa unidade, no entanto, é ofuscada pelo desejo de liberdade que disfarça o desejo popular, que é naturalmente semelhante ao desejo dos grandes, isto é, a ambição. Nesse sentido, ao falar da liberdade, Guicciardini expressa, pela voz de Bernardo del Nero, que ela é tomada, muitas vezes, “antes como pretexto e como desculpa para aqueles que querem ocultar sua ganância e sua ambição e que, nos fatos, esse desejo não é tão *natural* nos

¹¹⁹ Desenvolveremos melhor isso mais adiante no texto.

¹²⁰ “Fu eccellentissima la disciplina militare, e la virtù sua sostenne tutti gli altri difetti del governo.”

¹²¹ “invece de farsi guidare dalla ragione, gli uomini preferivano seguir le loro voglie e i loro desideri”.

homens” (GUICCIARDINI, *Dialogo*, 1997b, p. 149, *grifo nosso*).

O que Guicciardini faz, então, conforme Bignotto (2007, p.152), é transferir a discussão do campo próprio da natureza da liberdade para a concepção dos componentes do corpo político da cidade. Maquiavel, ao contrário de Guicciardini, ao creditar aos membros do corpo político desejos contrários que os levam a buscar objetivos distintos, não transforma, em função disso, a igualdade em mero disfarce da ambição. Embora acredite que a centralidade da estruturação da vida política resida, de fato, na ambição pelo poder, a ela, no entanto, se contrapõe, como força negativa, um desejo de não opressão, que não visa ao mesmo objetivo daqueles que buscam a supremacia sobre os outros homens em qualquer situação. É justamente dessa oposição que o povo faz aos grandes que nasce a lei que regula a vida política da cidade. Como o diplomata florentino não reconhece essa diferença entre o desejo dos que não querem ser oprimidos e os que desejam dominar, ele acaba por ver “nos primeiros meros simuladores, que farão valer sempre sua natureza sempre que a ocasião lhes permitir. A defesa da liberdade é para ele um simulacro para um desejo não passível de ser realizado”, assevera Bignotto (2006, p.152).

No *Dialogo* Guicciardini enfatiza essa tese da unicidade que torna os homens iguais quanto à finalidade do que desejam: “Parece-me, se não me engano, que nos homens se encontra naturalmente o desejo de dominar e de ser superior aos outros e que, em geral, são poucos os que amam tanto a liberdade, que tendo a oportunidade de se transformar em senhores ou superiores aos outros, não o fazem de boa vontade” (GUICCIARDINI, *Dialogo*, 1983, p.336). Ora, o que se desvela aqui é que a natureza humana para Guicciardini é, acima de tudo, constituída pelo desejo de domínio e não pelo desejo de liberdade, já que o comportamento dos homens mostra que uma boa parte deles apenas “recobre sua ambição com o agradável nome da liberdade” (GUICCIARDINI, *Dialogo*, 1983, p.336). Desse modo, ao compreender a ambição como desejo mais natural e, portanto, anterior ao valor supremo da liberdade, e igualar os desejos dos membros do corpo político, nosso autor subverte a lógica da tese maquiaveliana que está na raiz da sua teoria do conflito. Se o povo, então, deseja do mesmo modo que os grandes, o conflito não pode ser jamais saudável porque ninguém deseja a liberdade, mas tão somente o domínio. Disso resulta, além do mais, que toda oposição entre grandes e povo, entre senado e plebe, presente no corpo político se reduz ao facciosismo e ao partidarismo, como parecia ser visível na Florença da época dos dois pensadores, tanto quanto na antiga república romana (depois da Lei Agrária). Por isso, as discórdias não poderiam ser saudáveis por não serem mais que lutas entre facções que buscavam os mesmos objetivos: o poder e o domínio.

Na visão de Guicciardini, longe de ser uma luta em defesa da liberdade, o conflito entre grandes e povo não passa de uma luta pelo poder, daí a necessidade de que seja evitado, suprimido.

Como visto anteriormente, por conjecturar uma indiferença substancial entre o desejo do povo e o dos grandes, Guicciardini pressupõe sem sentido a tese maquiaveliana de conferir a guarda da liberdade ao povo. Por conseguinte, a guarda da liberdade deve ser assumida por ambas as partes e não depositada nos ombros de uma apenas, já que o que está em jogo é um bem que *a priori* interessa a todos, aos grandes e ao povo. Analisando a história romana nosso autor afirma que “seria correto dizer que a guarda da liberdade em Roma esteve a cargo tanto dos patrícios quanto dos plebeus, uma vez que os cônsules e os ditadores tinham a obrigação de defender a liberdade¹²²” (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 5). O que se apresenta aqui, então, é o fato de que Guicciardini sustenta sua filosofia política num ideal de unidade do corpo político que se mostra desconectado com uma realidade marcada por diferenças substanciais entre os componentes sociais, bem como uma interpretação da História que não compreende que os resultados políticos são obtidos justamente pela maneira como cada cidade, ou república, resolveu seus próprios problemas. Ao contrário do que pensa Guicciardini, os arranjos institucionais não são, pois, frutos da crença num ideal de unidade, mas resultados da realidade circunstancial de cada povo em determinado momento histórico.

Guicciardini parece não ter compreendido isso ao negar a tese de Maquiavel da diferença substancial entre o povo e os grandes. A divergência fundamental que vemos aqui entre os dois florentinos é que Guicciardini reduz o problema à ordem institucional, enquanto Maquiavel o vê sob o prisma do fundamento da política. Emprestando os termos da filosofia de Marx, diríamos que Guicciardini põe o foco de suas discussões no nível da superestrutura, ao passo que Maquiavel o faz na esfera da infraestrutura. Ora, como resultado disso, o governo misto surge, para Guicciardini, como o melhor possível na medida em que, operando no nível institucional, asseguraria com maior propriedade aquele ideal de unidade como pressuposto fundamental para o equilíbrio entre as partes constitutivas da cidade. Razão pela qual, também, é o mecanismo mais eficaz de contenção e impedimento da gênese dos males que afligem a república: o conflito.

Eis um dos principais inimigos a ser vencido e contra quem se deve colocar todas as forças, dirá Guicciardini. O conflito não pode ser positivo porque está na raiz da ruptura do corpo político. Contra esse mal, o governo misto parece ser o melhor remédio. A respeito disso,

¹²² “Benché per dire meglio, in Roma la guardia della libertà non fu manco ne' patrizi che ne' plebei, perché ed e' consuli ed e' dittatori v'avevano cura ed autoritá di difendere la libertà”.

escreve Guicciardini: “eu elogiarei sempre contra todos os outros um governo misto, pois em um tal governo encontrarei a guarda da liberdade empregada contra os que desejam oprimir a república, fugindo sempre que possível à distinção entre nobres e plebeus¹²³” (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 5).

Daí a crítica de Guicciardini a Maquiavel quando este fundamenta sua teoria da liberdade no conflito de desejos a partir do modelo romano. “Como se enganam os que a cada palavra alegam os romanos!” (GUICCIARDINI, 1995, §110, p.97), escreve, ironicamente, o diplomata florentino. Roma não pode ser o modelo paradigmático porque o que a tornou livre não foram os conflitos, mas as suas instituições. De acordo com Gilbert (1970, p.237) “a principal objeção que Guicciardini move às teorias avançadas de Maquiavel nos *Discursos* é que Maquiavel fala ‘muito absolutamente’. Ele não compartilha o pressuposto fundamental maquiaveliano de que Roma possa servir como norma perfeita”. O conflito ocorria em Roma não porque o povo ou fosse ou tivesse medo de vir a ser oprimido pelos grandes. Antes, para Guicciardini, o que acontecia era que as desordens da república romana se originavam do fato de que ela permitia ao povo participar de deliberações referentes à guerra e aos impostos, coisas com as quais não teria capacidade para lidar.

Se retornarmos agora ao capítulo 4 do Livro I das *Considerazioni*, poderemos entender melhor as objeções direcionadas a Maquiavel. Lá escreve Guicciardini “que a causa da desunião de Roma entre patrícios e plebeus foi por serem divididas as *ordini* da cidade, isto é, que uma parte fosse formada por patrícios e a outra por plebeus, e que todos os magistrados por serem patrícios, excluía a plebe e afastavam dela toda esperança de poderem sê-los¹²⁴”. O mesmo argumento reaparece no *Dialogo*, onde sublinha que “as magistraturas e as honras eram atribuídas apenas aos patrícios, sendo os plebeus delas excluídos por lei, o que significava que uma parte da cidade era dona do poder e a outra se encontrava em um estado de servidão” (GUICCIARDINI, *Dialogo*, 1983, p.456). Embora Guicciardini reconheça que as sedições tenham sido menos danosas em Roma do que em outras cidades, afirma, em contraposição a Maquiavel, a sua inutilidade, negando, pois, que a desunião entre a plebe e o senado tenha feito a república romana livre e poderosa. Guicciardini argumenta, nessa direção, que a desordem, fruto da distinção entre as duas ordens de cidadãos, *il popolo e gli ottimati*, existia desde a

¹²³ “io loderò sempre piú che tutti gli altri governi uno governo misto come di sopra, ed in uno governo simile vorrò che la guardia della libertà contro a chi volessi opprimere la republica appartenga a tutti, fuggendo sempre quanto si possa la distinzione tra nobili e plebei”.

¹²⁴ “che la causa delle disunione di Roma tra patrizi e plebei fu dallo essere divisi gli ordini della città, cioè che una parte fussino patrizi, l'altra plebei, e che tutti e' magistrati fussino de' patrizi, esclusa la plebe, e tolta a' plebei ogni speranza di potergli conseguire”.

origem de Roma, remontando ao nascimento da cidade. Se fora assim, por que tal diferença não arruinara a liberdade da cidade de Roma? A resposta de Guicciardini: tais divisões não foram prejudiciais porque, sob o governo dos reis, residindo a autoridade neles, os *ottimati* não podiam por si mesmos oprimir a plebe, “e aquilo que não fazia o senado pensar no bem comum, o faziam os reis¹²⁵” (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 4).

Desse modo, a um só tempo, Guicciardini, ao institucionalizar a regulação do conflito, nesse caso, pela autoridade dos reis, que foi fundamental para fazer a constrição à ambição dos *ottimati*, também nega a proposição de Maquiavel de que a oposição dos desejos antagônicos possa redundar em instituições favoráveis à própria regulação do conflito, como o caso dos tribunos. Dito de outro modo: invertendo a tese maquiaveliana de que os conflitos são saudáveis para a vida política porque redundam em instituições favoráveis à liberdade, Guicciardini afirma a anterioridade e a primazia das instituições ao conflito. Isso mostra que o diplomata parece não enxergar a dinâmica própria do corpo político, fazendo com que suas teses se sustentem, antes, numa compreensão quase estática da política. Para Guicciardini, o conflito entre grandes e povo não é uma divisão fundamental do corpo político. Daí porque, segundo ele, seria melhor “que não houvesse ocasião de desunião”.

Ora, tal posição é bem compreensível para um pensador que desejava ver Florença recobrando seu passado de cidade livre e gloriosa, dilacerada, em sua época, pelas discórdias internas. A fim de que o governo pudesse visar apenas ao bem comum, havia apenas um jeito de se alcançar esse objetivo: a inclusão do povo no governo da cidade. Não ao acaso Guicciardini sustentava a composição do governo de Florença com a participação do elemento popular. No *Dialogo* o diplomata revela a finalidade principal de acomodação da plebe: “de forma verdadeira o objetivo seria que a cidade fosse constituída de um único corpo, quando se tratasse de participação do governo” (GUICCIARDINI, *Dialogo*, 1983, p.452). Está claro, então, porque o conflito ocorria em Roma: a exclusão da plebe na condução das *cose pubbliche*. Fica claro, também, porque a defesa da constituição mista: ao incluir o povo e repartir o poder, impede-se a gênese do conflito que dilacera a cidade. Nesse sentido, “foi bem ordenado o *Consiglio Grande* [em Florença] ao tornar-se acessível a todos os que participavam do Estado” (GUICCIARDINI, *Discorso di Logrogno*, 1983, p.256, *tradução nossa*). A equação é simples: dando ao povo a sua parcela do poder, evita-se o conflito e preserva-se a unidade do corpo político.

¹²⁵ “e quello che non faceva el senato di pensare a' commodi, lo facevano e' re”.

Ao seguir no seu argumento, Guicciardini destaca agora o efeito nefasto das discórdias quando os homens, sem uma força que a obstaculize, conseguem dar vazão sem medida à sua ambição. A situação anterior se modifica, então, quando os reis são depostos pelos patrícios e se radicaliza a divisão entre senado e plebe.

Mas todas as razões cessaram quando os reis foram expulsos, porque os patrícios tornaram-se senhores da cidade e árbitros de todas as coisas: a plebe não tinha ninguém a quem se refugiar e nem alguém que pensasse naquilo que era preciso, e os chefes da plebe não possuíam mais nenhuma esperança de serem elevados ao nível de patrícios, posto que eram tidos como desprezíveis e incômodos, de modo que mais rapidamente se elevavam à condição de patrícios os estrangeiros, como se fez com Apio Claudio (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 4).

O resultado disso é que todo conflito, quando não contido por uma força contrária, alheia às partes em confronto, redundando em lutas entre facções. Uma vez afastados os reis da cena política romana, os patrícios encontraram o caminho livre para desafogar sua ambição e impor seu domínio à plebe. A desordem inicial se transformou em uma disputa pelo poder da cidade entre patrícios e plebeus. Daí a necessidade, para Guicciardini, de que as discórdias sejam evitadas a todo o custo, pois não podem produzir nenhuma “utilidade”.

Guicciardini reintroduz, em seguida, o tema da experiência na condução dos negócios públicos. Já sabemos que ela é fundamental para o nosso autor e ele a apresenta, nesse momento da argumentação, como elemento-chave para evitar as discórdias entre o senado e a plebe. Argumenta o diplomata que, em geral, os homens compreendem os eventos presentes apenas pela contingência das coisas, ou seja, pelas coisas imediatas e, raras vezes, pelo que é substancial. Assim, ninguém “foi advertido desta desordem na deposição dos reis¹²⁶”, e os patrícios não conseguiram ver nada além do “mal presente”, isto é, a autoridade real como obstáculo à sua ambição, “porque quem não tem grande perícia das coisas públicas não a conhece senão por *experiência*¹²⁷” (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 4, *grifo nosso*). Desse modo, a experiência teria evitado aquelas disputas entre patrícios e plebeus e assegurado a liberdade de Roma. É a experiência, então, um dos elementos fundamentais para o impedimento da gênese do conflito e a manutenção da vida livre.

Além do mais, raras vezes, ou talvez nunca, argumenta Guicciardini, acontece de uma república ter, no seu início, uma ordem perfeita. É verdade, também, que é útil todo remédio que se utiliza para combater e evitar as discórdias, porém, mais útil ainda é “suprimir desde o início as causas que as fizeram nascer¹²⁸” (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 4). Se os

¹²⁶ “fu avvertito questo disordine nel cacciare e' re”.

¹²⁷ “perché chi non ha perizia grande delle cose pubbliche non le cognosce se non per esperienza”.

¹²⁸ “levare da principio le cause che poi le feciono nascere”.

patrícios, ao depor os reis, tivessem recorrido à experiência, teriam evitado e não fomentado as suas lutas com os plebeus.

O tema da experiência é retomado no sexto capítulo das *Considerazioni*. Nesse capítulo, ela aparece, assim como no capítulo 4, como a força contrária com a qual Guicciardini vislumbrava a possibilidade de Roma ter evitado as discórdias e a consequente divisão do corpo político. Nessa linha argumentativa, ao contrário de Maquiavel, Guicciardini afirma que “não teria sido impossível para os romanos organizar o governo de tal modo que não existissem os tumultos e as sedições, ao contrário, teria sido muito fácil¹²⁹” (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 6), pois, se os patrícios tivessem recorrido aos ensinamentos acumulados ao longo do tempo, eles não teriam recusado à plebe o que ela demandava, nem necessário teria sido a criação dos tribunos da plebe, “cuja magistratura, uma vez pacificada a cidade, armada de tanta autoridade, logo foi mais prejudicial do que útil¹³⁰” (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 6). É isso concorde com seu método da *discrezione*, cuja característica fundamental reside na conjugação da *prudência* com a *experiência*, elementos que já nos são conhecidos. É a confirmação do que vimos anteriormente: o abandono da pretensão pela busca de regras gerais e a interpretação dos eventos pelo respeito às suas particularidades.

Para finalizar o capítulo 4, com o que também concluímos esse tópico, Guicciardini reforça sua oposição a Maquiavel na condenação dos conflitos na vida política da cidade. Enquanto o Secretário florentino assenta o fundamento da liberdade no desejo popular de ser livre e na oposição que ele faz à ambição dos grandes, o diplomata, por sua vez, a coloca nos ombros da virtude militar. Guicciardini afirma que era excelente a disciplina militar romana e que “a sua virtù sustentou todos os outros defeitos do governo, que são menos importantes em uma cidade que se apoia sobre suas armas, do que naquelas que se governam com o engenho, com as intrigas e com as artes da paz¹³¹” (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 4).

Toda a argumentação de Guicciardini desenvolvida ao longo do capítulo 4 revela a centralidade de suas convicções: apesar dos conflitos e das contradições que permearam a história romana desde sua origem, Roma superou as dificuldades impostas pelas lutas internas por duas razões fundamentais: a primeira, no período monárquico, a autoridade dos reis funcionava como poder moderador entre o senado e a plebe; a segunda, na fase da República,

¹²⁹ “Non veggo adunche che a' romani fussi impossibile ordinare el governo in modo che tra 'l senato e la plebe non avessino a essere quelli tumulti e sedizione, anzi lo giudico molto facile”.

¹³⁰ “el quale magistrato, pacificata che fu la città, armato di tante autorità, fu piú presto dannoso che utile”.

¹³¹ “la virtù sua sostenne tutti gli altri difetti del governo, e' quali importano manco in una città che si regge in sulle arme, che in quelle che si governano con la industria, con le girandole e con le arte della pace”.

a instituição militar deu o suporte necessário para a boa resolução das discórdias internas, garantindo a tranquilidade necessária para que o senado e a magistratura pudessem administrar a sociedade romana. A conclusão não poderia ser outra: não foram os conflitos a causa da grandeza e da glória de Roma, mas suas sólidas instituições, que criaram os mecanismos legais, tais como os tribunos da plebe, pelos quais os plebeus puderam assegurar sua participação e influência na direção dos negócios públicos.

Com isso finalizamos nossa análise acerca do problema do conflito presente na longa tradição do pensamento político republicano. Pudemos verificar, ao menos nos autores que convocamos nos dois primeiros capítulos para nossa reflexão – Aristóteles, Cícero e Guicciardini -, que há unidade quanto as suas posições frente ao problema do conflito. Todos, sem exceção e à sua maneira particular, viam no dissenso um mal a ser evitado e, se possível, extirpado do corpo político, conclamando, contra ele, a concórdia, a paz e a unidade. Tal ideal do corpo político, coeso e concorde, e nisso também todos os autores aqui analisados estão em acordo, será alcançado, em termos práticos, com a instauração do regime misto de governo. Dessa maneira, esses autores acreditavam que estivessem asseguradas a estabilidade e a longevidade, o que levaria o corpo político ao desenvolvimento de sua potência.

Veremos, no próximo e último capítulo, que Maquiavel não pensa do mesmo modo. Ao afirmar a lei e a liberdade como produtos da permanente instabilidade produzida pelo conflito, e que é do desejo do povo que nasce a liberdade, isto é, um regime de leis, o Secretário florentino operará uma verdadeira revolução no pensamento político. É o que queremos investigar e demonstrar a seguir.

3 A POLÍTICA COMO EXPRESSÃO DO CONFLITO EM MAQUIAVEL

“O *escândalo* de Maquiavel”. Assim G. Borrelli¹³² (2006), retomando o sentido da expressão de F. Guicciardini¹³³, se refere ao impacto que causou a teoria do conflito de Maquiavel aos olhos dos seus contemporâneos. Tal assombro não é ao acaso. A proposição maquiaveliana do caráter irreduzível e salutar do conflito irrompe de forma tão perturbadora o campo da teoria política porque inverte uma lógica própria de uma longa tradição do pensamento político, para quem a boa política, muito distante do conflito, é aquela que, fundada na união e na concórdia, converge o corpo político para o bem comum. Ao colocar essa tese em xeque e afirmar o conflito como o fundamento da política, Maquiavel não apenas choca seus contemporâneos, mas “abre um sentido inédito e originário para entender e praticar a política que ultrapassa todas as argumentações de equilíbrio e de *concórdia*” (BORRELLI, 2006) da tradição da filosofia política. Com essa premissa trazemos para o centro de nossa análise o problema do conflito em Maquiavel, objeto principal de nossa investigação, para quem o terreno da política é, acima de tudo, o terreno da discórdia e do antagonismo, fatores primordiais da liberdade e da potência da cidade.

Havíamos nuançado nos capítulos precedentes a posição da longa tradição do pensamento político, que remonta à filosofia grega, como radicalmente negativa em relação ao problema do conflito, em virtude da ameaça que o mesmo representaria à estabilidade da cidade. Escolhidos os autores centrais¹³⁴ de nossa análise, vimos que tal postura estava largamente presente nos escritos de autores da antiguidade clássica, tais como Aristóteles e Cícero, bem como nos de Guicciardini, autor contemporâneo e conterrâneo de Maquiavel. Observamos também que nesses mesmos autores, cada qual com nuances próprias, o governo misto era reconhecido como um dos principais mecanismos de contenção do conflito e de manutenção da

¹³² BORRELLI, Gianfranco. *Repubblicanesimo e teoria dei conflitti in Machiavelli. Note su un dibattito in corso*. In: L.M. Bassani, C. Vivanti. *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX secolo*. Milano: Giuffrè, 2006. P.329-347.

¹³³ O caráter escandaloso que a tese maquiaveliana da positividade dos conflitos representava para o pensamento político à época de Maquiavel pode ser medido, sinteticamente, pela expressão, já conhecida, de F. Guicciardini em suas *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli Sopra la prima deca di Tito Livio*: “louvar a desunião é como louvar a doença em um doente, pelo benefício do remédio que lhe foi aplicado” (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 4).

¹³⁴ A definição destes autores não implica em afirmar a inexistência de outros que pudessem servir ao nosso propósito de demonstrar uma certa unidade em torno da crítica ao problema do conflito na tradição republicana contra a qual escreverá Maquiavel. Há, como se sabe, inúmeros outros, especialmente pertencentes ao quadro do humanismo cívico florentino, tais como Leonardo Bruni, Coluccio Salutati, Poggio Bracciolini, Matteo Palmier. A escolha pelos autores da tradição analisados no primeiro capítulo se justifica pela sua unidade conceitual em relação ao seu posicionamento concernente à questão do conflito, especialmente a resposta comum oferecida por eles, isto é, o regime misto como mecanismo político de supressão do conflito e de contenção da corrupção e garantia da estabilidade política.

ordem política, mediante o apelo à paz e à concórdia.

Nosso objetivo se volta, agora, para as análises de Maquiavel frente ao problema do conflito político e em que perspectiva ele o compreende como positivo para a ordem e a liberdade da república. No que toca essa questão, como veremos, o Secretário florentino destoará de forma radical dessa tradição, apresentando uma interpretação original e positiva das discórdias civis. Embora seja radical e original, a tese da positividade dos conflitos, no entanto, não faz Maquiavel abandonar a defesa da ordem e de um mínimo de concórdia como elementos constitutivos do *vivero libero*. Desse ponto de vista, Maquiavel continua filiado à tradição, mas, ao mesmo tempo, rompe com ela justamente porque, ao contrário dela, põe o acento no conflito como causa da vida livre. Como observa Ames (2009, p.193), “ainda que seja preciso reconhecer em Maquiavel, de certo modo, um herdeiro da tradição na medida em que valoriza a formação de um *ethos* favorável à vida livre da sociedade política, é como pensador da ruptura com os princípios da filosofia política clássica que ele mostra toda sua originalidade”. E acrescenta, acerca da razão dessa originalidade: a ruptura de Maquiavel com a tradição “se manifesta, sobretudo, na centralidade que o conflito ocupa na sua reflexão” (AMES, 2009, p.193).

A tese fundamental que conduzirá o pensamento maquiaveliano em defesa do conflito se encontra no quarto capítulo do primeiro Livro dos *Discursos* – daí ecoando por toda a sua obra¹³⁵ - onde dirá, “contra a opinião de muitos¹³⁶”, que a causa da grandeza de Roma não foi a *virtù* militar, mas os tumultos “que muitos condenam sem ponderar”. A política, para Maquiavel, é, pois, a expressão do conflito que opõe dois “humores diferentes, o do povo, e o dos grandes”, em razão dos bons efeitos que eles produzem, porque “todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles”, e não da sua recusa pelo simples apelo à unidade do corpo político. Mas não só: o capítulo cinco do mesmo Livro dos *Discursos* revelará a novidade mais fundamental do pensamento de Maquiavel: a liberdade tem seu fundamento não nos grandes, mas no povo. Tal ponto de vista se revela, portanto, como verdadeira

¹³⁵ A mesma tese aparece no capítulo IX d’*O Príncipe* e no primeiro capítulo do terceiro Livro da *História de Florença*.

¹³⁶ De acordo com Leonardi, Maquiavel estaria se referindo aqui aos autores humanistas que tinham como pano de fundo de seus escritos a defesa da “consolidação de governos centrados preferencialmente na aristocracia. Semelhante literatura humanista, ao não disfarçar sua preferência aristocrática, compreendia que, [...] a grandeza de Roma em seus começos, foi a concórdia civil; a majestade da lei aos olhos de todos; a pureza dos costumes; o empenho dos cidadãos ao bem público; sua disposição para o sacrifício em prol da pátria; era a sabedoria do Senado e, de maneira geral, dos patrícios, assim como a disciplina do povo” (LEONARDI, 2015, p.37). Tal argumentação parece fazer todo sentido quando vemos na teoria do conflito de Maquiavel, assim como o querem alguns intérpretes da envergadura de um Lefort (1972; 1999), por exemplo, não a defesa de um modelo político aristocrático, mas democrático e “anti-totalitário”.

revolução frente a uma tradição que via no conflito séria ameaça à estabilidade política e que, por isso mesmo, deveria ser evitado a todo custo.

Diante dessas considerações, o problema que se descortina é o de saber em que medida Maquiavel pensa o conflito como salutar para o corpo político e onde reside a sua originalidade nisso. Ou seja, no que consiste a ruptura com a tradição republicana introduzida por Maquiavel? No que inova o seu tratamento da questão do conflito? As análises de seus escritos nos conduzem a uma hipótese central: não é o conflito, em si mesmo, como poderia deixar transparecer uma leitura superficial, mas o seu movimento de permanente oposição entre os grandes e o povo o responsável pela liberdade política. Dito de outro modo: a originalidade de Maquiavel reside na novidade da sua compreensão da dinâmica – uma dinâmica dialética - da vida política da cidade: a substituição da dinâmica das relações de força (do *particular* versus *particular*) pela dinâmica das relações de poder (do *particular* versus *universal*). E, mais: seguindo a esteira de Lefort e a leitura brasileira de Maquiavel, perceberemos que o tratamento conferido pelo Secretário florentino à questão do conflito envolve uma ruptura crucial com a tradição: a premissa de que a liberdade (ou regime de leis) reside no povo e não nos grandes.

Intentaremos elucidar essa originalidade do pensamento político de Maquiavel perfazendo o seguinte percurso: (a) analisaremos a concepção maquiaveliana da defesa do conflito como revolucionária e original em relação à ideia de concórdia presente no ideário da tradição política republicana anterior e contemporânea a Maquiavel; (b) passaremos em revista a caracterização do conflito de grandes e povo, segundo a qual opõem-se dois desejos distintos e inconciliáveis, definidos um em relação ao outro: enquanto os grandes desejam o poder, o povo deseja a liberdade; (c) averiguaremos a tese segundo a qual a liberdade da qual fala Maquiavel resulta da manutenção de um certo equilíbrio de forças tenso entre os dois diferentes desejos característicos do corpo político. Desse modo, só haverá liberdade se se mantiver a diferença originária dos modos de desejar de grandes e povo, isto é, se houver estruturas institucionais e ordenações constitucionais suficientemente estáveis a fim de permitirem que grandes possam dar vazão (*sfogo*) ao seu desejo de poder, e o povo, em oposição, possa dar vazão (*sfogo*) ao seu desejo de liberdade; e (d), para encerrar o capítulo, tentaremos demonstrar em que medida é possível afirmar, não obstante seja necessário um certo equilíbrio de forças entre os dois humores antagônicos, que o povo terá a primazia na produção das leis sendo, por isso mesmo, o fundamento da liberdade. Essa premissa revelará, com segurança, que no escopo da teoria do conflito, Maquiavel deixa transparecer, com relativa clareza, a defesa de um regime político de cunho claramente popular (o que Lefort denominará de “a invenção democrática”).

3.1 A CRISE DA IDEIA DE CONCÓRDIA E A INVERSÃO MAQUIAVELIANA

Segundo uma opinião bastante difundida¹³⁷, Maquiavel, ao desenvolver sua teoria do conflito, teria rompido radicalmente com uma longa tradição do pensamento político republicano que via no ideal da concórdia o fundamento da vida política. De acordo com isso, Maquiavel depositaria na oposição de dois desejos antagônicos e inconciliáveis – o conflito de grandes e povo -, portanto, na divisão e não na unidade do corpo político, os verdadeiros fundamentos da política. Desse modo, encontraríamos nas análises de Maquiavel a impossibilidade da existência de uma comunidade unida e concorde.

Essa posição de Maquiavel, de acordo com Senellart¹³⁸ (1996), se sustentaria na sua conhecida pressuposição da malignidade¹³⁹ da índole humana, descrita no terceiro capítulo do Livro I dos seus *Discursos*: “quem estabelece uma república e ordena suas leis precisa pressupor que todos os homens são maus [rei] e que usarão a malignidade de seu ânimo sempre que para tanto tiverem ocasião¹⁴⁰”. Com essa proposição, aliada àquela presente no capítulo da

¹³⁷ Com relação a isso, Sérgio Cardoso (2015), em seu artigo *Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a divisão civil e suas interpretações*, faz excelente e esclarecedora exegese sobre as principais linhas interpretativas acerca do grau de ruptura de Maquiavel com a tradição precedente. Em seu trabalho, o intérprete investiga as contribuições de uma série de autores contemporâneos no que respeita ao problema do conflito e suas repercussões na obra maquiaveliana. Desse modo, define duas linhas mestras fundamentais em sua análise: uma que define como matriz skinneriana e, outra, como matriz lefortiana. Tais linhas interpretativas republicanas serão melhor evidenciadas e exploradas ao longo do nosso texto.

¹³⁸ A morfologia do significado do termo concórdia foi dissecada com maestria por Michel Senellart em seu trabalho *La crise de l'idée de concorde chez Machiavel* (1996). Da ilustração das várias significações do conceito de concórdia (Senellart descobre cinco diferentes sentidos do termo), o autor constrói sua argumentação em relação à tradição da concórdia com a qual Maquiavel mantém ligação e com a qual o florentino realmente estabelece ruptura (a respeito disso remetemos à nota 144). Devemos a Senellart boa parte de nossas análises nesse tópico.

¹³⁹ Em relação ao pressuposto da maldade humana presente nos textos de Maquiavel, cabem alguns esclarecimentos, além daquele já apresentado por nós no último tópico do primeiro capítulo dessa nossa investigação. Em primeiro lugar, não parece correto afirmar que a tese da maldade humana seja apresentada pelo próprio Maquiavel como original, mas partilhada por “todos aqueles que discorrem sobre a vida civil e todos os exemplos de que estão cheias todas as histórias” (*Discursos*, I, 3). Em segundo, o princípio da maldade dos homens, antes de ser assinalado por Maquiavel como um atributo essencial da natureza humana, é afirmado como pressuposto a ser considerado pelo homem de ação, necessário, portanto, para o sucesso do agir político e/ou para a elaboração de boa legislação. E, em terceiro, ao pressupor a malignidade do agir humano, Maquiavel não exclui a possibilidade de que os homens também possam ser bons. Com relação a isso, os *Discursos* estão repletos de exemplos: assim, os homens são “dignos de louvor” e “infames e detestáveis” (*Discursos*, I, 10); “quão detestáveis são as calúnias” (*Discursos*, I, 8); “raríssimas vezes os homens sabem ser de todo maus ou de todo bons” (*Discursos*, I, 27); como “escapar a esse vício da ingratidão” (*Discursos*, I, 30); e “é dever do homem bom ensinar o bem” (*Discursos*, II, Introdução).

¹⁴⁰ Semelhante argumento reaparece n’*O Príncipe* (XVIII) quando Maquiavel reconhece, em função da pressuposição da malignidade do caráter dos homens, a inutilidade política do cumprimento da palavra empenhada pelo príncipe. Escreve o florentino: “Assim, um príncipe prudente não pode, nem deve, guardar a palavra dada, quando isso se torna prejudicial ou quando deixem de existir as razões que o haviam levado a prometer. *Se os homens fossem todos bons*, este preceito não seria bom, mas, *como são maus* e não mantêm sua palavra para contigo, não tens também que cumprir a tua” (*grifos nossos*).

ambição¹⁴¹ (*Discursos*, I, 37), Maquiavel teria tornada manifesta a permanente luta, a eterna disputa, que travam, no interior de toda e qualquer comunidade política, a ambição, a ganância, a inveja e o medo, razões de todas as guerras e inimizades entre os homens¹⁴². Se os homens são maus e buscam a todo custo a satisfação de seus desejos pessoais, o uso da violência¹⁴³ para instituir uma ordem estável e duradoura estaria, então, plenamente justificado.

Com efeito, o pressuposto tradicional que apoiava a comunidade civil na natural sociabilidade humana (Aristóteles) e no desejo também natural do bem e do amor à paz e à concórdia (Cícero) não poderia mais se sustentar. O que teria feito Maquiavel, então, seria a destruição do princípio mais fundamental da tradição política republicana, reconhecendo a liberdade como resultante do conflito e não do simples apelo à unidade e à concórdia. É com esse sentido que Lefort compreende a ação política em Maquiavel ao afirmar que “a arte da política exige que se saiba identificar os inimigos, escolher um campo, utilizar-se oportunamente da astúcia e da força; em suma, diz respeito à arte da guerra” (LEFORT, 1999, p.155). A ordem política estável e a paz não seriam mais, portanto, um porto seguro, um estado positivo e perene, mas o resultado, o efeito de uma relação de forças precedente, marcada por conflitos sempre dispostos a eclodir a qualquer tempo e/ou circunstância. As relações entre os homens (e entre as cidades) não são, pois, amistosas; elas são antagônicas e conflituosas.

Se aceitarmos isso como verdade, parece bastante plausível pensarmos, então, que Maquiavel, ao afirmar a desunião e a discórdia como substratos da liberdade da comunidade política, se colocaria na contramão de toda uma tradição perfilhada à ideia de concórdia, levando-o a um rompimento definitivo com ela. Em outros termos: ao colocar a defesa da ideia de concórdia como tributária de uma mesma e única tradição e, reciprocamente, ao colocar Maquiavel como defensor do dissenso, somos induzidos a pensar que haveria, de um lado, uma única tradição e, de outro, que Maquiavel, ao depositar no conflito a razão da liberdade e da potência da república, romperia radicalmente com ela. Todavia, será que é disso mesmo que se

¹⁴¹ Maquiavel estabelece forte relação entre os conflitos e os desejos (*umori*) dos homens. A esse respeito, em *Discursos* (I, 37), ele escreve: “Porque, sempre que os homens não precisam combater por necessidade, combatem por *ambição*; e esta é tão poderosa no peito humano que nunca, seja qual for a posição atingida, o homem a abandona”. E acrescenta: “visto que são *desejosos*, em parte porque querem ter mais, em parte porque temem perder o que conquistaram, *chegam à inimizade e à guerra*, da qual decorre a ruína de uma província e a exaltação de outra” (*grifos nossos*).

¹⁴² A premissa acerca do caráter desejoso e impulsivo dos homens se repete no capítulo XVII d’*O Príncipe*: “geralmente se pode afirmar o seguinte acerca dos homens: que são ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos, são ávidos de ganhar”.

¹⁴³ Para Sérgio Cardoso (2015, p.211), interpretando Q. Skinner (1996, p.151) seria, justamente, a “visão profundamente pessimista [de Maquiavel] sobre a natureza humana [que] o levaria ao conhecido preceito de associar às boas leis, boas armas”.

trata? Existiria realmente uma única tradição com a qual romperia Maquiavel? Afinal, com qual tradição Maquiavel estabelece ruptura ao estabelecer sua teoria do conflito? Esclarecer essas questões parece fundamental se quisermos compreender em que medida Maquiavel é um autor original e qual o alcance dessa originalidade no âmbito do pensamento político. Senão, vejamos.

Michel Senellart, em seu texto *La crise de l'idée de concorde chez Machiavel* (1996) nos ajuda a dimensionar essas questões. A tese defendida por ele é a de que nenhuma das duas hipóteses anteriores se sustenta, isto porque, em primeiro lugar, rigorosamente não existe uma única tradição do pensamento político porque não há uma unidade em torno da ideia de concórdia, e, em segundo, como consequência direta, não pode haver uma ruptura definitiva de Maquiavel com uma longa tradição que vê na ideia de concórdia o princípio de toda ordem política, na medida em que essa tradição simplesmente não existe. Mas, o que torna então original o pensamento de Maquiavel? Para entender isso, precisamos avançar na argumentação de Senellart.

Ao analisar o termo concórdia presente na tradição, Senellart descobre nele não uma única e mesma definição, ou conceito, mas uma multiplicidade de significados, pois o que se vê é “um termo multiforme, no qual se cruzam, se sobrepõem ou confrontam lógicas argumentativas muito diferentes. Ele designa um espaço teórico no seio do qual coexistem numerosos arranjos possíveis” (SENELLART, 1996). Ora, tal constatação de Senellart, por si mesma, demonstra a inconsistência da afirmação de que houvesse, de fato, uma ruptura radical de Maquiavel com a tradição do pensamento político republicano¹⁴⁴. Assim, a tese de um possível rompimento do florentino com uma tradição, que se desenha multifacetada em vista das múltiplas significações do termo concórdia, parece incongruente e torna obtusa e reducionista qualquer análise acerca da compreensão da verdadeira revolução operada por Maquiavel no interior do pensamento político republicano.

Nesse sentido, o que faz Maquiavel, na verdade, mesmo mantendo contato com certos princípios de uma longa tradição – tal como a defesa da ordem como ligação mínima necessária para a manutenção da estabilidade da cidade –, é a inversão do valor – de negativo a positivo –

¹⁴⁴ Para endossar essa proposição, Senellart apresenta cinco concepções filosóficas da ideia de concórdia que tornam crítica a defesa da tese de que Maquiavel romperia definitivamente com a tradição. São elas: eunômica, harmônica, agonística, eudemônica e irênica. Maquiavel estaria mais próximo da terceira (agonística, de origem heraclítica - harmonia como tensão entre os contrários), mantendo uma relação complexa com as duas primeiras (eunômica, de origem socrática – concórdia como obediência às leis -, e harmônica, que tem sua gênese em Pitágoras, mas com proximidade maior com Cícero – harmonia do universo como modelo do estado bem ordenado), e rompendo com as duas últimas (eudemônica, de origem aristotélica – concórdia como amizade política, e irênica, originária do pensamento de Agostinho e de Tomás de Aquino – subordinação da concórdia civil à paz espiritual) (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p.54; AMES, 2009, p.182).

do conflito civil presente nessa tradição. Mas, essa defesa do conflito – que é, de fato, a verdadeira novidade presente na teoria política maquiaveliana - não nos deve fazer acreditar que Maquiavel “romperia de modo radical e definitivo com toda uma tradição que valoriza a concórdia civil” (AMES, 2009, p.183), mesmo porque o Secretário florentino não dispensa uma necessidade mínima de acordo. Contudo, ainda que a proposição maquiaveliana da positividade dos conflitos para a vida política possa produzir dúvidas sobre a concórdia como ligação necessária da política, nem por isso faz um elogio desmedido ao conflito político.

Na mesma esteira argumenta Gaille-Nikodimov¹⁴⁵ (2004, p.54) ao sublinhar a falsidade da tese segundo a qual Maquiavel, ao ligar a emergência e a manutenção da liberdade com a desunião de grandes e povo, romperia “com uma tradição que remonta a Sócrates, que valoriza a concórdia civil”. Isso porque, continua a comentadora, “semelhante tradição é uma ficção e porque existem na realidade diversas concepções da harmonia civil¹⁴⁶, e igualmente é errôneo dizer que ele se opõe sistematicamente ao ideal da concórdia civil” (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p.54-55). Parece claro, então, que, embora Maquiavel coloque o acento no conflito como causa da emergência da liberdade, ele não deixa de pressupor também um mínimo de coesão social para a sua manutenção.

De todo modo, a afirmação maquiaveliana da liberdade como a aposta fundamental do conflito não é nada ortodoxa¹⁴⁷. Muito ao contrário, ela engendra uma novidade em relação ao percurso traçado até então pela tradição republicana concernente ao problema das discórdias. No que toca essa novidade, muitos comentadores têm apresentado interpretações diversas, e até mesmo opostas. É preciso verificar isso.

Seguindo as trilhas abertas por Senellart (1996), percebemos que, enquanto

para Lefort, a crítica da ideia de concórdia, a partir da divisão de humores, significaria o abandono do discurso clássico sobre a vida boa e a invenção de um conceito de liberdade irreduzível a uma forma determinada de verdade, para Skinner e Viroli [tal divisão representaria apenas a] adaptação da linguagem cívica tradicional à realidade dos Estados modernos, sem renunciar aos valores republicanos essenciais.

Ora, a interpretação de Senellart nos mantém diante de um dilema: de um lado, é possível percebermos na posição de Lefort (1972) a afirmação de uma ruptura de Maquiavel com a

¹⁴⁵ Todas as referências a essa obra são traduções de J. L. Ames, Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

¹⁴⁶ A comentadora se refere, aqui, às diferentes concepções de concórdia apresentadas por Senellart. Remetemos à nota 144.

¹⁴⁷ A esse respeito N. Bobbio (1980, p.93) dirá que a tese da positividade dos conflitos de Maquiavel não é apenas original, mas também marca a antecipação da noção moderna de sociedade civil “segundo a qual a condição de saúde dos Estados não reside na harmonia forçada, mas sim na luta, no conflito, no antagonismo (mais tarde dir-se-á: no processo histórico) - que correspondem à primeira proteção da liberdade”.

tradição e, de outro, na visão de Skinner (1996) e de Viroli (1994), a continuidade do Secretário florentino das premissas do pensamento político republicano clássico. Diante dessa encruzilhada, qual via esclarece melhor o real significado da teoria do conflito de Maquiavel e suas repercussões no pensamento político republicano? É necessário averiguar isso mais de perto.

Para apoiar a tese da divergência entre esses comentadores, Senellart (1996) insiste na afirmação de que Lefort teria descoberto em Maquiavel, a partir da desunião de grandes e povo, “as fundações de um pensamento anti-totalitário da democracia”, apresentando-se, por isso mesmo, como um pensador da ruptura.

Ao afirmar, contra todos os historiadores, o papel positivo dos conflitos sociais na ascensão da república romana, Maquiavel revelaria a divisão constitutiva de toda sociedade e denunciado, na linguagem da concórdia, o engano por meio do qual perpetuamente se reforça a vontade de dominar. O argumento de Maquiavel não só desmascararia a ficção da união, mas implicaria a negação da filosofia¹⁴⁸, porquanto ela pretenda saber o que seja o bem-comum, e abriria o campo de uma prática efetiva da liberdade. Ele marcaria, senão o nascimento [...], ao menos um autêntico começo do pensamento democrático (SENELLART, 1996).

Nada mais claro em Lefort: a teoria do conflito de Maquiavel não somente marca uma ruptura com a tradição, mas, além disso, faz o comentador enxergar nela, em função de sua defesa do elemento popular como fundamento da liberdade, um prenúncio da democracia, revelando nisso toda sua radicalidade e originalidade. Gaille-Nikodimov (2004) faz coro com Senellart em relação a essa posição de Lefort. Segundo a intérprete, a tese do conflito civil em Maquiavel ecoa, para Lefort, em direção a um modelo político democrático, numa clara oposição ao “horizonte do totalitarismo concebido como negação da esfera do ‘político’” (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p.13). Helton Adverse (2007, p.34) se coaduna à mesma interpretação, afirmando que Lefort, ao enfatizar “o caráter conflitivo da vida cívica [e ao] conceder grande importância à teoria maquiaveliana dos ‘humores’”, defende o desvelamento

¹⁴⁸ Com relação a isso escreve Lefort (1999) em *Maquiavel e a verità effettuale*: “A crítica da imaginação leva assim a negligenciar uma crítica mais profunda que incide sobre o estatuto do saber, não tanto do legislador [...] mas sim *o saber do filósofo*. Não seria este criticado, mais do que por ser um sonhador, por ceder à atração do pensamento todo-poderoso? Esta dúvida não visa atingir somente, nem mesmo principalmente, a construção de Platão na *República*, por trazer marcas manifestas de uma ficção lógica, visa atingir toda representação do regime bom em si, primeiramente a representação que esboça Aristóteles nos últimos capítulos da *Política*. Se a divisão não é dada de fato, se toda Cidade, toda sociedade política, ordena-se em função dos efeitos da divisão, *a postura em favor da qual o filósofo compõe o quadro do bom regime instiga à suspeita*” (LEFORT, 1999, p.170, *grifos nossos*). Para Lefort parece claro que a democracia – ou qualquer que seja o regime de governo - tem ligação direta com a cisão do tecido social. Assim, o regime de governo será sempre resultado, efeito da divisão – já que é ela o fundamento real da política – e não de uma teorização que mascara a realidade da dominação e da opressão de uma maioria por uma pequena parcela da sociedade. Nesse sentido, para Lefort, a argumentação maquiaveliana levaria à constatação da filosofia como simples miragem da política, servindo, inclusive, para aqueles que possuem o saber filosófico, como instrumento de domínio de uma parte sobre outra.

de uma “sociedade democrática” presente nos textos de Maquiavel, conferindo “a eles um raro vigor, uma força explicativa da qual a filosofia política não deve abrir mão se deseja pensar a política na atualidade”. Desse modo, lemos em Lefort a ideia da confrontação permanente como a alma dos regimes verdadeiramente democráticos. Por isso, do mesmo modo que é vão esperar, no fim, por uma sociedade reconciliada no universo maquiaveliano, não se pode colocar fim à oposição e nem mesmo se deve desejá-lo, sob pena de jogar a comunidade inteira na corrupção e conduzi-la à perda da liberdade. É nisso que reside, pois, a originalidade de Maquiavel.

Essas interpretações se confirmam quando lemos o texto *Maquiavel e a verità effettuale*¹⁴⁹ de Lefort (1999). Para o autor, a verdadeira ruptura de Maquiavel não se daria especialmente, como pensa o senso comum, a partir da sua conhecida proposição da *verità effettuale della cosa*, premissa com a qual analisaria a política pela lente do realismo e sobre a qual assentaria a sua teoria do conflito. Muito mais do que isso, a ruptura de Maquiavel se dá, em primeiro lugar, com a sua acusação das mentiras que acompanham o discurso humanista do *Quattrocento*, e, em segundo, invertendo a tese tradicional, pela proposição do caráter positivo do conflito para a vida livre. E o que denuncia Maquiavel? Escreve Lefort (1999, p.154): “Primeira mentira: a ideia de virtude que encontra sua razão de ser e sua recompensa nos limites da vida terrestre acomoda-se a uma ordem social em que a religião cristã preserva todo seu poder, porque esta proporciona a vantagem de manter o povo em obediência, persuadindo-o de que é ‘mau falar mal do mal’”. Segunda mentira do humanismo florentino: “a ideia de superioridade da vida ativa dissimula a cisão, advinda e mantida em Florença, entre o burguês e o cidadão, cisão que revela, antes de mais nada, a prática que consiste em pagar os exércitos estrangeiros ou mercenários para assegurar a defesa da Cidade”. E, terceira e última mentira: “a ideia de um exercício coletivo dos cargos públicos mascara a monopolização do poder por uma oligarquia. Uma minoria apresenta-se como guardião das instituições livres, ao passo que confunde a conservação de suas prerrogativas”. Em suma, Maquiavel desmascara o discurso ideológico que historicamente reservava o lugar do poder à aristocracia da cidade de Florença, deixando do lado de fora o elemento popular, em função da crença – falsa para Maquiavel – no caráter ignorante do povo. A tese da *verità effettuale*, circunscrita pela defesa do caráter salutar do conflito, mostrará o erro, o equívoco do discurso da elite florentina e revelará que o povo, e não os grandes, é o verdadeiro guardião da liberdade (Cf. *Discursos*, I, 5).

Lefort (1999, p.155-159) discorda de Leo Strauss (1975) em seu ensaio *Le trois vagues*

¹⁴⁹ In: LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

de la modernité, onde se explica a ruptura de Maquiavel com a filosofia clássica a partir de duas assertivas. A primeira assertiva se refere à discrepância de “Maquiavel com os escritores anteriores sobre o que deve ser a conduta de um príncipe”. Nesse sentido, baseando-se no princípio da *verità effettuale*, pareceria correto acreditar que a novidade do florentino residiria, em clara ruptura com o idealismo, na análise realista da política. A segunda assertiva que caracterizaria o rompimento de Maquiavel com a filosofia clássica se refere ao poder da fortuna. “Ele romperia com toda a tradição clássica ao afirmar que o homem pode vencer a adversidade”. De acordo com isso, Maquiavel colocaria, frente a frente, a força construtora do homem - a *virtù* - e a matéria - a *fortuna* -, dando à primeira a prerrogativa da conquista e do domínio sobre a segunda. Assim, a “sociedade política mais desejável” não dependeria da sorte, “mas da habilidade de um homem extraordinário que ‘transforma uma matéria corrompida numa matéria não corrompida’”. Não de acordo com a interpretação de Lefort. Para ele, embora aceite a interpretação de Strauss de que há uma descontinuidade entre Maquiavel e a tradição¹⁵⁰, não é essa da qual fala Strauss que explica a verdadeira originalidade do florentino frente ao pensamento político tradicional. A originalidade que caracteriza a real ruptura de Maquiavel com a tradição humanista e com a filosofia política clássica se dá com a enunciação da tese da positividade dos conflitos para a vida política, descrita no capítulo IX d’*O Príncipe* e no capítulo 4 do primeiro Livro dos *Discursos*. É, portanto, o elogio aos tumultos de Roma, que opõem o povo e os grandes, oposição da qual nascem as boas leis para a república, que reside toda a originalidade de Maquiavel e que determina, segundo Lefort, a sua ruptura com a tradição do pensamento político.

Bobbio, seguindo a trincheira aberta por Lefort, engrossa as fileiras dos que endossam o caráter original¹⁵¹ da tese maquiaveliana do aspecto positivo dos conflitos para a vida política e, portanto, da sua ruptura com a tradição, porque, segundo o intérprete, ela expressa claramente uma “nova visão da história, uma visão ‘moderna’, segundo a qual a desordem - não a ordem - , o conflito entre partidos que se opõem - não a paz social imposta do alto -, a desarmonia - não a harmonia -, os tumultos - não a tranquilidade decorrente do domínio irresistível -, são o preço

¹⁵⁰ Sobre isso, escreve Lefort (1999, p.143): “é necessário tributar as devidas homenagens a Leo Strauss. Ele foi o primeiro a mostrar que os *Discursos* encerravam, em algumas passagens, algo mais do que os mesmos princípios de *O Príncipe*; soube mostrar que o elogio da República Romana e da virtude de seus cidadãos estava a serviço de um desígnio filosófico em ruptura com os ensinamentos da Tradição”.

¹⁵¹ G. Cambiano também insiste na tese da originalidade de Maquiavel do seu reconhecimento da função positiva do conflito entre as partes da cidade porque ela andaria “contra a interpretação antiga já amplamente difundida, ao menos a partir de Platão, do conflito entre os membros da cidade como doença [...], e em seguida também ciceroniana e humanística, da *concordia ordinum* como cimento da comunidade e condição imprescindível para seu florescimento em plena saúde” (CAMBIANO, 2000, p.83).

que é preciso pagar pela manutenção da liberdade” (BOBBIO, 1980, p.94). Tal constatação acerca do conflito maquiaveliano, que subverte a lógica política da harmonia como fundamento da ordem, e põe no seu lugar a lógica política da discórdia como princípio ordenador da política, não pode não ser revolucionária. Se não é, porém, uma ruptura definitiva, também não é, em hipótese alguma, uma continuidade da tradição. É, por isso mesmo, uma teoria original.

De outro lado, Senellart não deixa de observar a posição adotada por Q. Skinner e M. Viroli. Embora ambos coloquem e interpretem a teoria do conflito de Maquiavel na linha do republicanismo, no entanto, ao fazê-lo com maior nuance, não a reconhecem como ruptura radical com o republicanismo clássico. Assim, como defensor de um certo continuísmo das teses maquiavelianas acerca do problema do conflito no âmbito próprio do republicanismo, Skinner “se esforça para minimizar o efeito [da divisão dos humores] e argumenta que Maquiavel continua fiel, em sua concepção da cidade, aos grandes temas do republicanismo ciceroniano” (SENELLART, 1996). Endossando essa opinião, Gaille-Nikodimov (2004, p.13) afirma a pouca importância dada por Skinner ao tema do conflito, muito restrita, de um lado, “ao papel das leis face às manifestações dos desacordos entre grandes e povo” e, de outro, “o caráter escandaloso, aos olhos dos contemporâneos de Maquiavel, de sua apreciação positiva do conflito civil”.

O que percebemos em Skinner, portanto, de acordo com Senellart (1996), a despeito de considerar o repúdio de Maquiavel à visão ciceroniana da *concordia ordinum*, e, de outro lado, a defesa sem reservas dos valores republicanos tradicionais¹⁵², é mais uma continuidade do que propriamente uma verdadeira ruptura com a tradição. Essa posição de Skinner “reflete a recusa de uma concepção eudemônica do bem comum [...] e abre, no discurso cívico, a possibilidade de articular uma noção ‘negativa’ de liberdade¹⁵³ (a liberdade de cada um de agir segundo sua

¹⁵² Ames acrescenta, a esse respeito, que Skinner faz uma interpretação acertada quando afirma que Maquiavel, de fato, herda alguns traços do humanismo “que faz suas análises de Cícero quanto à tradição republicana: subordinação dos interesses particulares ao bem público; combate à tirania; desejo de atingir a glória e a honra para si e para a pátria” (AMES, 2009, p.192), mas parece se equivocar ao afirmar “que os ‘tumultos’ da Roma antiga resultam exatamente de uma intensa participação política e, portanto, expressam a mais alta *virtù* cívica” (SKINNER, 1996, p.202), impedindo-o de enxergar que a teoria maquiaveliana do conflito ultrapassa a defesa desses princípios republicanos, reduzindo, portanto, “o pensamento de Maquiavel a uma simples modalidade da forma republicana, conferindo ao conflito um estatuto subordinado, concebido como instrumento entre outros de realização do bem comum” (AMES, 2010, p.39).

¹⁵³ Ricardo Silva, em *Maquiavel e o conceito de liberdade em três vertentes do novo republicanismo* (2010, p.38), argumenta que essa posição, conhecida como republicanismo neorromano porque “inspirada na herança constitucional da antiga Roma” (em especial, no republicanismo de Cícero e Salústio), com a qual comungam, além do próprio Q. Skinner, M. Viroli e P. Pettit, destoaria da concepção positiva de liberdade do republicanismo neoateniense de H. Baron e John Pocock, vertente herdeira do republicanismo de Aristóteles. De acordo com isso, sublinha Silva, enquanto para os últimos Maquiavel pensaria a liberdade decorrente do conflito a partir de uma “disposição dos cidadãos para o comportamento virtuoso” mediante sua intensa participação nos negócios da

vontade) a uma noção positiva da virtude (a participação nos assuntos da cidade)” (SEHELLART, 1996).

Na mesma esteira de Q. Skinner, M. Viroli¹⁵⁴ (1994), segundo Senellart, sublinha que a contribuição mais importante de Maquiavel, “ao recomendar imitar a tumultuada, mas poderosa república romana, em contraposição às pacíficas, porém fracas, repúblicas de Veneza e de Esparta”, não foi especialmente o princípio republicano da política como arte de estabelecer e manter uma cidade livre, mas o de ter chamado a atenção para o fato de que os conflitos civis são um fato inelutável e natural da vida das cidades, com os quais a política deve saber lidar a fim de manter a sua estabilidade. Assim, para Viroli,

o acento posto por Maquiavel sobre a indivisibilidade da discórdia e da necessidade, para uma cidade livre, de permitir a expressão dos “humores” coletivos, corresponderia a uma tomada de consciência das dificuldades da vida política e não a uma crítica de uma ilusão, formando o núcleo de todo um sistema de pensamento. Seria uma simples passagem a mais do realismo, sobre o eixo contínuo da linguagem cívico-humanista (SEHELLART, 1996).

De acordo com isso, está claro que M. Viroli não enxerga em Maquiavel nem uma ruptura e nem uma originalidade em relação ao republicanismo clássico por não ver nele “uma crítica da ilusão”, qual seja, uma crítica ao natural desejo humano do bem e do amor à paz e à concórdia. Muito ao contrário, sua interpretação da teoria maquiaveliana do conflito, bastante semelhante à de Q. Skinner, apesar de reconhecer a indefectibilidade das discórdias, soa muito mais como continuidade do que rompimento definitivo, em razão de enxergar nelas apenas uma “dificuldade da vida política”, um momento do político, e não a verdadeira razão da emergência e da manutenção da liberdade, acabando por fazê-lo perder de vista toda a dimensão da constatação da inelutabilidade do conflito e de seus desdobramentos positivos para o *vivere libero* na teoria política maquiaveliana.

Diante do exposto, impõe-se a questão: afinal, vemos na teoria do conflito de Maquiavel uma ruptura ou uma continuidade em relação à tradição? Embora, como vimos, haja posições e interpretações distintas em relação ao referido problema, uns acentuando a originalidade radical de Maquiavel em relação à tradição precedente (Lefort, 1972; 1999), outros destacando o continuísmo e a fidelidade do florentino aos temas do republicanismo clássico (Skinner, 1996;

república, para os primeiros, a liberdade da qual falaria Maquiavel não seria nem a liberdade positiva dos neoatenienses e nem a liberdade negativa dos liberais - entendida como oposição entre liberdade e lei -, mas, em especial e ao contrário dos últimos, uma concepção de liberdade negativa estabelecida intrinsecamente com a lei, resultado de uma “organização institucional de um espaço em que o poder é exercido pelos membros da comunidade política” (ADVERSE, 2007, p.34), sendo ela o pressuposto fundamental do republicanismo maquiaveliano.

¹⁵⁴ VIROLI, M. *Dalla politica allá ragion di stato*. Roma: Donzelli, 1994.

Viroli, 1994), suscitando dúvidas sobre uma possível resposta convergente, assumimos os riscos de nos coadunar à tese de Lefort: a clareza com que Maquiavel evidencia seu posicionamento a partir da defesa do conflito, por si só, parece ter a força capaz de demonstrar toda sua originalidade. Por passar distante da ideia de consenso e harmonia como fundamento do político, embora não recuse um mínimo de acordo, sua teoria do conflito soa muito mais como ruptura do que continuidade em relação à tradição. “No lugar desse ideal [de harmonia e concórdia] Maquiavel colocou o conflito, fundado sobre a oposição dos humores que dividem a sociedade em dois grupos antagônicos (grandes e povo) impossíveis de serem saciados conjuntamente” (AMES, 2009, p.39-40), dinâmica a partir da qual a sociedade se percebe sempre aberta frente a duas possibilidades: liberdade ou degeneração.

Se retornarmos, agora, ao capítulo 3 do Livro I dos *Discursos*, a enunciação da tese da maldade humana, que abriu essa nossa análise, mostrará que, se não bastasse ser carregada, por si só, de uma originalidade, ela também antecipa a tese de Maquiavel ainda mais escandalosa, como acusaram seus contemporâneos, do valor positivo dos conflitos (Cf. *Discursos*, I, 4). Mas, não nos deixemos enganar. Há nessa proposição, antes da busca por uma verdade fundamental, um certo ar de cinismo e uma boa dose de ironia. Embora faça suscitar em nós a dúvida sobre se os homens são ou não todos maus, ou se a natureza humana é má, não é com isso que Maquiavel está realmente preocupado. Não é o que está em jogo (Cf. Lefort, 1999). Tudo faz parte de um jogo de sedução do leitor: “a questão que levanta Maquiavel não incide sobre a natureza humana, mas sim sobre a natureza da Cidade” (LEFORT, 1999, p.165). Eis o ponto. É com a cidade, com a *polis* que Maquiavel se ocupa para nela encontrar sua dinâmica própria e inferir, a partir dela, o regime de governo. A conclusão a que chega não poderia ser outra: toda cidade, em qualquer tempo e lugar, é marcada internamente (e, também, externamente) por um conflito que nunca cessa. E, se não fosse ainda suficiente – e para o escândalo de todos -, é da permanente manifestação desse conflito, e não da sua extinção, que nascem as leis favoráveis à vida civil. O conflito não é apenas inelutável, inextinguível; ele é, inclusive, favorável à vida política da república. Assim, dado que, para Maquiavel, a pressuposição da maldade humana se impõe como imperativo prático para a ação política, parece ser possível supor igualmente que, por efeito, a comunidade política, para o florentino, não se funda nem na concórdia e nem na paz, mas no conflito, na discórdia que joga todos os homens na concorrência incessante uns com os outros em razão da busca pela satisfação de seus desejos. E onde opera esse conflito senão nas entranhas da cidade? É esta, e nenhuma outra mais importante, a novidade de Maquiavel com a qual se coloca em “oposição à opinião de muitos” (*Discursos*, I,

4). A respeito disso, escreve Lefort:

Não é se valendo de uma ‘ideia’ da necessidade, de uma ‘ideia’ da *virtù*, de uma ‘ideia’ da fortuna que se ordenam as análises de Maquiavel; todas essas ‘ideias’ – que, não esqueçamos, são veiculadas pelo discurso, ou antes, pelos discursos diversos e contraditórios que dominam em seu tempo – só se tornam operantes uma vez que se reconheça a divisão constitutiva da Cidade, de toda sociedade política, uma vez reconhecido o problema que ela levanta e examinadas as respostas que lhe são dadas pelos diferentes tipos de regime (LEFORT, 1999, p.165-6).

Ora, essa constatação nos remete ao descrito por Maquiavel em *Discursos* (I, 2) acerca dos regimes de governo. Vemos, então, que sua teoria do conflito coloca em xeque não apenas o ideal tradicional da concórdia e da harmonia, mas, igualmente, o problema da origem dos diferentes regimes de governo. Há, pois, em Maquiavel, uma intrínseca relação entre o conflito e as distintas formas de governo, inclusive o regime misto. Embora a sua descrição do ciclo dos regimes no referido capítulo faça o leitor desatento acreditar que ele se coadune à tese convencional do regime misto como o melhor possível, “porque, quando numa mesma cidade há principado, optimates e governo popular, um toma conta do outro” (*Discursos*, I, 2), ela não passa de um engodo. Basta avançar um pouco mais na leitura de seu texto para perceber que a maneira como o florentino pensa a ordenação política da cidade destoa radicalmente dela: um regime de governo, para ele, não é fruto de uma teorização, ou de um sábio legislador (que teve sempre em Licurgo o modelo paradigmático) acerca do melhor governo, que procura a combinação das três formas virtuosas a fim de evitar a sua degeneração; ao contrário, qualquer forma de governo sempre foi, é e sempre será, o efeito direto de um princípio estrutural característico de todas as cidades. Isto é, os regimes de governo são o resultado direto do conflito de dois humores diferentes e insaciáveis, o do povo e o dos grandes, que se encontra na raiz de todas as cidades. É disso que fala Maquiavel em *O Príncipe* (IX) quando afirma que “em todas as cidades, existem dois humores diversos que nascem da seguinte razão: o povo não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo; desses dois apetites diferentes, nasce nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença”. A origem dos diferentes regimes de governo se dá, portanto, para Maquiavel, a partir de uma relação de forças binária – a oposição de dois humores diferentes – e não a partir da sabedoria de um homem excepcional que cria a ordenação da cidade. Há aqui, como bem se pode perceber, uma clara ruptura com uma longa tradição da busca pela melhor constituição fundada no ideal do bom legislador. Nada mais disso em Maquiavel. Não se trata mais de pensar a política como o faziam as teorias tradicionais relativas aos regimes políticos. Também não se refere mais à defesa da excelência do regime misto

republicano. Não há mais sequer três formas virtuosas de governo que possam dar origem à constituição mista. Há apenas duas: ou principado ou liberdade (ou república), uma vez que a licença é a ausência completa de toda ordem. Refere-se, isto sim, a pensar a política pelo viés da conflitualidade, isto é, de pensar a ordem política, os regimes de governo pela lógica da divisão social.

Mas não apenas isso. Além dos tumultos ocorridos em Roma favoráveis à liberdade, Maquiavel introduz outra premissa – perturbadora – como responsável pela potência romana. Trata-se do acaso, ou da *fortuna*, se quisermos. Isto demonstra que os conflitos, em si mesmos, não são bons nem maus, como também é impossível saber-se de antemão se eles serão favoráveis, ou não, à liberdade da cidade. Escreve Maquiavel: “Embora Roma não tivesse um Licurgo que no princípio a ordenasse de tal modo que lhe permitisse viver livre por longo tempo, foram tantos os acontecimentos que nela surgiram, devido à desunião que havia entre a plebe e o senado, que aquilo que não fora feito por um ordenador foi feito pelo acaso” (*Discursos*, I, 2, *grifos nossos*). Há, portanto, uma relação muito próxima, ou inexorável, se preferirmos, entre o desenvolvimento da História de um povo e a dinâmica do conflito. Não há, portanto, uma ordenação ideal a ser alcançada porque ela simplesmente não existe no horizonte. Toda ordenação é, antes de tudo, uma construção coletiva, mas que não tem regras definidas a serem seguidas, e subordinadas ao incessante movimento do conflito de grandes e povo. A construção da ordenação política se dá no tempo e no espaço, tendo como fundamento e motor o conflito dos humores.

No que diz respeito à importância do papel da *fortuna* na ordenação da cidade, não é ela mesma a razão de ser desta, porque a causa primordial da boa legislação e das ordenações da *polis* somente pode residir na “desunião que havia entre a plebe e o senado”. É a desunião, a discórdia que parece ser capaz de dar curso à História da cidade. O movimento incessante do conflito parece carregado de múltiplas possibilidades, impossíveis de serem previstas. O papel da fortuna, então, só pode ser realmente compreendido tendo por pressuposto a existência do conflito. O acaso, como descreve Maquiavel, é um componente poderoso que pode favorecer (ou não) a criação de boas ordenações e leis para a cidade. Logo, a maneira como a cidade regula os conflitos determinará o seu destino: ou o ocaso ou a liberdade. É disso que fala Cardoso, interpretando Lefort (1992), sobre o que acontecera em Roma: “o caso exemplar romano vem demonstrar que as boas ‘*ordini e legge*’ produzem-se (ou não) na história de um povo através dos acontecimentos desencadeados pelos conflitos de classe” (CARDOSO, 2015, p.10). E acrescenta: “deste modo, Maquiavel passaria da referência tradicional à sabedoria

constitucional de um legislador e da consideração da forma dos regimes à alegação dos acidentes da história e das relações de classe, em busca da decifração da lógica de seus conflitos - e de seus efeitos possíveis” (CARDOSO, 2015, p.10). E, retomando a análise de Lefort do capítulo IX d’*O Príncipe*, conclui: “Maquiavel abandona espetacularmente as classificações tradicionais dos regimes para considerar apenas a maneira como se resolve a luta de classes¹⁵⁵” (LEFORT, 1972, p.381).

A “república perfeita” (*Discursos*, I, 2) se constrói ao longo da História, portanto, sustentada por sólidas instituições capazes de canalizar o conflito para a criação de leis favoráveis à vida política da cidade. E o que são instituições sólidas? Para Maquiavel, são aquelas que expressam um adequado equilíbrio das forças sociais atuantes na cidade. É disso que fala Maquiavel (*Discursos*, I, 2) quando se refere à constituição da república romana, pois há nela um equilíbrio no jogo do poder na medida em que dele participam todas as partes constitutivas da cidade: os cônsules, o senado e os tribunos da plebe. Marquemos bem, entretanto: não se trata aqui de uma ideia de mistura de regimes de governo como queria a tradição clássica e humanista. Trata-se, isso sim, da criação de ordenações como resultado direto da desunião entre plebe e nobreza, que força as instituições a acolher e acomodar as demandas de ambos os grupos sociais em conflito. O regime de governo, pois, resulta da maneira como se regula o conflito entre grandes e povo. Ora, isso significa, também, que não existe uma “forma” dada como definitiva da boa ordenação, mas antes um contínuo processo de reformatação segundo o modo como as forças sociais se posicionam no espaço público.

Tomemos, por exemplo, a criação dos tribunos para ilustrar o pensamento de Maquiavel. O argumento é conhecido: “os homens nunca fazem bem algum, a não ser por necessidade” (*Discursos*, I, 3). Significa que, no âmbito político, se não houver uma força motora ou constritora que mobilize os homens, não haverá leis e ordenações que assegurem benefícios a ambos os grupos que se digladiam no interior da cidade. Maquiavel lembra bem que só a necessidade compele os homens à prática do bem, isto é, só a necessidade força os homens a

¹⁵⁵ Assinalamos, aqui, uma pertinente interpretação de Claude Lefort (1972, p.476) quando o renomado intérprete aponta para a “fecundidade da luta de classes”. O termo “classes”, que remete, ao menos no âmbito do marxismo, a um aspecto materialista – que joga a luta política sobre o terreno da matéria –, embora, quando bem delimitada, não haja maiores problemas em dela fazer-se uso, deve ser utilizado com cautela na interpretação da teoria maquiaveliana do conflito. Nesse sentido, o termo deve-se ater sempre e unicamente à referência que faz ao antagonismo dos humores de grandes e povo, jogo jogado no campo próprio da política, portanto. Ora, o que Maquiavel faz ao retratar o conflito de grandes e povo - embora não subestime a importância do aspecto econômico - é tomá-lo pelo viés político. Quando, ao contrário, o conflito se dá no campo da matéria, em torno da disputa pelos bens e riquezas, portanto, não se pode mais falar em conflito político, mas apenas em lutas facciosas e partidárias pelo poder.

assumirem a cidade como “coisa” sua, a vincular seu destino pessoal ao destino coletivo da cidade. No que respeita a isso, no capítulo referido, Maquiavel descreve o comportamento da nobreza romana: enquanto viviam os Tarquínios, a nobreza continha sua fúria contra a plebe, mas mortos aqueles, “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” (*Discursos*, I, 3). Enquanto havia alguma força constritora ao ímpeto da nobreza, havia relativa ordem, pois “parecia haver em Roma enorme união entre a plebe e o senado” (*Discursos*, I, 3). Deve haver, portanto, um freio aos apetites dos homens, caso contrário, como eles tendem ao infinito, podem produzir resultados devastadores à vida pública, porque “onde são muitas as possibilidades de escolha e se pode usar da licença, tudo logo se enche de confusão e desordem” (*Discursos*, I, 3). Fora o que acontecera em Roma após a morte dos Tarquínios. Ora, sem estes, finda a necessidade que submetia a nobreza, não havia mais o que refreasse a sua ambição, sendo necessária a criação de uma “nova ordenação que produzisse o mesmo efeito produzido pelos Tarquínios em vida” (*Discursos*, I, 3). Dos tumultos que surgiram entre a plebe e a nobreza, depois da morte dos Tarquínios, “chegou-se à criação dos tribunos, para a segurança da plebe” (*Discursos*, I, 3). Não é, pois, a boa legislação, nem qualquer instituição, o fruto de um sábio legislador, ou o resultado do apelo à paz e à concórdia. A boa legislação não é outra coisa que o efeito direto dos conflitos de grandes e povo, como o demonstra o caso dos tribunos da plebe.

Mas, é no capítulo 4 do Livro I dos *Discursos* que adentramos ao centro da descrição da novidade do pensamento maquiaveliano. É nesse capítulo que irrompe todo o peso da originalidade de Maquiavel ao contrapor à tese tradicional da defesa da concórdia e da harmonia a sua tese da divisão estrutural da cidade como o fundamento do político. Escreve o autor:

Não quero deixar de falar dos tumultos que houve em Roma desde a morte dos Tarquínios até a criação dos tribunos; depois, *quero dizer algumas coisas contra a opinião de muitos*, segundo a qual Roma foi uma república tão cheia de confusão que, se a boa fortuna e a *virtù* militar não tivessem suprido a seus defeitos, ela teria sido inferior a qualquer outra república [...]. Direi que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam; e não consideram que *em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles*, como facilmente se pode ver que ocorreu em Roma (*Discursos*, I, 4, *grifos nossos*).

Há, como se pode notar, dois momentos fundamentais na argumentação de Maquiavel. O primeiro, tomado pela via da negatividade, o que revela a sua crítica à tradição do pensamento político que condenava os conflitos por neles enxergar séria ameaça à estabilidade. O segundo, aquele apreendido pela via da positividade, e tomando por base o período histórico

compreendido entre “a morte do Tarquínius até a criação dos tribunos”, em que assume a sua posição de defensor do dissenso, por ver nele a causa de todas as leis favoráveis à liberdade. É uma verdadeira revolução no modo de compreender o político. É aqui que percebemos claramente a inversão dos termos proposta por Maquiavel: não é mais o apelo à paz e à unidade do corpo político que é capaz de produzir boas instituições e leis sólidas para a cidade; para Maquiavel, é a cisão, a divisão do corpo político que faz nascer as leis e as instituições que regulam a vida política da cidade. Por isso, além de necessários, os conflitos podem ser, também, saudáveis.

Acerca dessa novidade de Maquiavel, escreve Bignotto (*Discursos*, Introdução, 2007, p.XXXIII): “não é a afirmação da importância do debate que é original no pensamento maquiaveliano, nem mesmo a constatação do significado das boas leis para o bom andamento da vida pública. O que Maquiavel muda é a percepção da origem da boa legislação”. E a origem da boa legislação, como podemos ver em *Discursos* (I, 4), está nos conflitos e não na “ideia de que a paz, em todas as suas formas, [fosse] condição necessária para a boa política” (BIGNOTTO, *Discursos*, Introdução, 2007, p.XXXIII), como o queriam os humanistas, os medievais e os autores da filosofia política clássica. Assim, antes de Maquiavel, “evitar os conflitos, ou resolvê-los de forma satisfatória, parecia ser a meta de todo bom governante. Logo nos primeiros capítulos dos *Discursos*, Maquiavel põe abaixo a crença arraigada no valor da paz, ou melhor, em seu caráter fundamental” (BIGNOTTO, *Discursos*, Introdução, 2007, p.XXXIV).

Para Maquiavel, todavia, a potência de uma cidade reside na sua capacidade de canalizar satisfatoriamente os conflitos internos que a assolam. Como é o conflito o motor da vida política, a maneira como se regula o mesmo é o que resulta ou em liberdade ou em decadência do corpo político. É também do modo de se regular o conflito que resulta a potência, a ampliação, ou não, da república, que é, ao mesmo tempo, o que a torna capaz de resistir aos ataques externos e mais propensa à conquista: “ou se pensa numa república que queira fazer um império, como Roma, ou numa à qual baste manter-se” (*Discursos*, I, 5). Leiamos em outros termos: ou se deseja uma república aristocrática (que teve sempre em Esparta e em Veneza os modelos paradigmáticos), ou se deseja uma república de cunho popular (para a qual Roma é o modelo). E, assim, nos deparamos com mais uma novidade do pensamento de Maquiavel que destoa do republicanismo clássico: a importância do elemento popular como chave para a grandeza e a potência da república. Roma se tornou poderosa porque soube, como nenhuma outra república, dar papel político ao povo. O povo não tem apenas papel fundamental na vida

política da cidade, mas é dele que depende a criação e a manutenção de um regime verdadeiramente livre, por isso, de acordo com Maquiavel, se deve dar a guarda da liberdade a quem tem menos vontade de usurpá-la (Cf. *Discursos*, I, 5). Sobre isso escreve o florentino: “e, sem dúvida, se considerarmos o objetivo dos nobres [*nobili*] e o dos plebeus [*ignobili*], veremos naqueles grande desejo de dominar e nestes somente o desejo de não ser dominados e, por conseguinte, maior vontade de viver livres, visto que podem ter menos esperança de usurpar a liberdade do que os grandes¹⁵⁶” (*Discursos*, I, 5).

Ora, ao observar a História das repúblicas e os incessantes ciclos de mudanças dos regimes pelos quais passaram, Maquiavel se dá conta de uma verdade insofismável: “raras vezes [as repúblicas] retornam aos mesmos governos, porque nenhuma república pode ter tanta vida que consiga passar muitas vezes por tais mutações e continuar de pé” (*Discursos*, I, 2). E acrescenta a isso outra verdade irrefutável: “muitas vezes ocorre que, passando uma república por tais revezes [passagem de uma forma a outra] e faltando-lhe sempre discernimento e forças, acaba ela por se tornar súdita de algum estado próximo que seja mais bem ordenado que ela” (*Discursos*, I, 2). Há, portanto, ao mesmo tempo, um choque entre as forças internas da cidade (entre grandes e povo) que é causa das mudanças dos regimes de governo e que pode, inclusive, levar à queda da liberdade, e um choque entre as forças externas (entre cidades), que pode, também, levar à derrocada da vida livre. A História demonstra, portanto, de acordo com Maquiavel, que o ciclo de mudanças dos regimes não se desenvolve ao infinito. Antes, o que ocorre, é a degeneração resultante da corrupção natural imposta pelo tempo, pois as instituições não têm força, nem “tanta vida” que as façam sobreviver às incessantes mudanças e “continuar de pé”. O resultado é conhecido: a decadência da cidade e o conseqüente domínio por uma potência estrangeira.

Disso resultam dois aspectos: o primeiro se refere à maneira como se regula o conflito internamente, quer dizer, entre singulares e grupos componentes do corpo político; e, o segundo, o conflito não se dá apenas intramuros, mas ele se dá também externamente, isto é, entre cidades. Se, internamente, o conflito for acolhido, canalizado e regulado por sólidas instituições, ele será produtivo, resultará em boas leis e não destruirá a cidade. Desse modo, não só negativamente não destruirá a cidade, quanto positivamente “dará origem a leis e ordenações benéficas à liberdade pública” (*Discursos*, I, 4). É disso que fala Maquiavel quando

¹⁵⁶ Desenvolveremos esta tese com maiores detalhes no último tópico deste capítulo. Como veremos, não se trata de atribuir um papel político especial ao povo em função de uma suposta virtude particular que lhe fosse própria e não portada pelos grandes, mas tão simplesmente a posição no espaço público ocupada pelo povo que lhe impede de ter esperança de usurpar a liberdade.

sublinha que “quem examinar bem o resultado deles [dos conflitos em Roma] não descobrirá que eles deram origem a exílios e violências em desfavor do bem comum, mas sim a leis e ordenações benéficas à liberdade pública” (*Discursos*, I, 4). Contudo, alerta Bignotto, “para serem positivos é necessário que os conflitos sejam travados dentro de um quadro institucional reconhecido por todos como legítimo” (BIGNOTTO, *Discursos*, Introdução, 2007, p.XXXV), sob pena de, ao confundir as disputas internas com guerra civil, levar o corpo político à ruína. A vida da cidade, portanto, se prolongará no tempo na razão direta da sua capacidade de acolher e regular os conflitos entre as classes antagônicas. Para isso, é necessário que as instituições, acolhendo os conflitos, sejam capazes de estabelecer regras e limites para que eles possam ocorrer e redundar em leis favoráveis à vida da cidade (Cf. Bignotto, *Discursos*, Introdução, 2007, p.XXXIV).

De outro lado, Maquiavel também não deixou escapar a percepção de que, se os conflitos são saudáveis para a vida política interna da cidade, desde que regulados e canalizados pelas instituições, sendo, por isso mesmo, responsáveis pelas leis que regulam a vida da comunidade política, eles também projetam (ou não) a cidade para fora de suas entranhas, para além de suas fronteiras. A potência de Roma, ou de qualquer cidade, portanto, tem relação direta com a maneira como os conflitos são tratados internamente. Tem mais vida a república que tende à expansão, como foi o caso de Roma. É disso que fala Maquiavel em *Discursos* (I, 6): “se o estado romano se tornasse mais tranquilo, decorreria o inconveniente de tornar-se também mais fraco porque assim lhe era barrado o caminho para chegar à grandeza a que chegou: de tal modo que, se Roma quisesse eliminar as razões dos tumultos, eliminaria também as razões de ampliar-se”. Os conflitos, pois, impulsionam a república para a frente, isto é, para a conquista e a ampliação. Como Roma foi capaz de regular os conflitos entre grandes e povo, sua expansão foi inevitável. Dando o devido papel político ao povo, em função da necessidade imposta pelos conflitos, Roma se tornou uma república poderosa. E conclui no mesmo capítulo: “as inimizades que surgissem entre o povo e o senado deveriam ser toleradas e consideradas um inconveniente necessário para se chegar à grandeza romana¹⁵⁷” (*Discursos*, I, 6).

Diante do exposto até aqui parece não restar dúvidas quanto ao verdadeiro significado da teoria do conflito de Maquiavel. Trata-se de uma tese verdadeiramente original. Se, entretanto, não for suficiente para afirmarmos um rompimento radical de Maquiavel com o republicanismo clássico, o que vimos ao menos nos revela, no exato momento em que o

¹⁵⁷ Desenvolveremos melhor esta relação entre conflito interno e expansão externa no último tópico da Tese.

florentino atribui um valor positivo ao conflito, a verdadeira inversão operada por ele no interior da filosofia política: para ele, a política tem “sua fonte viva no conflito, inscrevendo a ordem na desordem e tendo a guerra como horizonte” (AMES, 2009, p.193). Para entender melhor isso, a saber, qual o grau de ruptura e onde, exatamente, está essa ruptura, precisamos compreender quem são os dois atores políticos principais da cena política maquiaveliana. Explorar isso é o objetivo dos nossos próximos passos.

3.2 A FISILOGIA DO CONFLITO DOS HUMORES DE GRANDES E POVO: DESEJO DE PODER *VERSUS* DESEJO DE LIBERDADE

Ao evidenciar, no capítulo IX d’*O Príncipe*¹⁵⁸, a existência de dois humores que se digladiam no interior da cidade – grandes e povo - e reduzir os regimes de governo a apenas dois – o principado e a república – como resultado direto desse conflito, Maquiavel, como vimos, põe abaixo a tese tradicional do governo misto (Cf. *Discursos*, I, 2), inovando não apenas no campo do problema em torno do debate dos regimes de governo, mas, indo além, inovando também ao afirmar que estes somente podem ser compreendidos à luz do conflito (Cf. *Discursos*, I, 4). Ao afirmar isso, Maquiavel sinaliza a necessidade de compreender a política pela dinâmica própria do conflito que opõe, radical e diametralmente, duas forças, dois humores¹⁵⁹ distintos [*due diversi umori*], os grandes e o povo, marcados por desejos antagônicos, realidade inescapável que circunscreve o mundo das relações de poder, logo, do mundo da política.

¹⁵⁸ A mesma tese se repete em *Discursos* (I, 4) e *História de Florença* (II, 12; III,1).

¹⁵⁹ O termo “humores”, como veremos ao longo dessa análise, é fundamental para a compreensão do conflito maquiaveliano. Nesse sentido, os termos “grandes” e “povo” - os dois humores antagônicos -, não se referindo nem à soma de indivíduos, nem a particulares propriamente ditos que se opõem mutuamente, devem ser compreendidos como categorias políticas universais com as quais opera Maquiavel para pensar o político. Nesse sentido, Raimondi afirma, acerca do esquema binário grandes-povo empregado por Maquiavel na construção de sua teoria republicana, que “os ‘humores’ são forças do corpo político que, por analogia com a tradição que vai da cosmologia pitagórica à doutrina médica de Galeno, devem ser entendidos, também, pelo uso dos quantificadores universais (todo, tudo) por parte de Maquiavel, como forças politicamente naturais, no sentido que estão sempre presentes na cidade, mesmo se suas características variam de tempos em tempos (e alguns podem mesmo desaparecer), porquanto se percebe sempre a contrariedade, segundo um esquema que se apresenta frequentemente (mesmo que nem sempre) binário” (RAIMONDI, 2005, p.56, *tradução nossa*). Na mesma direção aponta a interpretação de Thierry Ménissier (*Le Vocabulaire de Machiavel*. Paris: Ellipses, 2002, p.30) que, ao buscar definir o termo “humor” na obra de Maquiavel, afirma que ele “designa menos as paixões e opiniões particulares que as aspirações coletivas dos grupos sociais constituídos”. E, ainda, na definição de Antony Parel (*The Machiavellian Cosmos*. New Haven; London: Yale University Press, 1992, p.105), para quem os “humores políticos se referem aos desejos e apetites naturais de um grupo social”.

Essa forma de Maquiavel ver e interpretar a política, como havíamos anteriormente nuançado, caracteriza a originalidade de seu pensamento em relação à tradição do republicanismo clássico e ao humanismo cívico florentino. Mas tal originalidade não reside apenas no fato de o Secretário florentino afirmar a divisão social como constitutiva de todos os corpos políticos. Mais que isso, ela se funda na tese de que o conflito é saudável para o *vivere civile*, para a liberdade da comunidade política¹⁶⁰. Em outros termos, ao sublinhar o aspecto positivo do conflito político e ver nele o fundamento da liberdade da cidade, Maquiavel se coloca em claro descompasso com uma longa tradição¹⁶¹ que via no conflito séria ameaça à estabilidade da cidade. Ao contrário desta tradição, o Secretário florentino, além de afirmar a tese da inelutabilidade do conflito - que não pode nunca ser extinto pelo simples apelo à paz e à concórdia -, extrai dela a proposição – escandalosa aos olhos dos seus contemporâneos - de que é justamente na discórdia, na desunião que reside a grandeza de uma cidade (Cf. *Discursos*, I, 6). É vão, pois, esperar a unidade do corpo político e, seguramente, “quem espera que uma república possa ser unida muito se ilude com tal esperança” (*História de Florença*, VII, 1), assinala Maquiavel. Essa proposição sobre o conflito é “absolutamente nova e peculiar” e coloca Maquiavel “em posição de marcada descontinuidade em relação à tradição antiga e medieval do pensamento político e ocidental” (GEUNA¹⁶², 2005, p.1, *tradução nossa*), como víramos.

Todavia, para compreender essa tese revolucionária e original de Maquiavel e demonstrar em que medida o conflito de grandes e povo é salutar, isto é, como o respectivo conflito de humores é favorável à liberdade do corpo político, necessário se faz analisar, antes de tudo, o entendimento do Secretário florentino acerca do que sejam, de fato, os distintos humores de grandes e povo. Para dizer melhor: se quisermos entender por que, para o nosso autor, o tema do conflito e sua relação direta com a liberdade é central na sua compreensão da

¹⁶⁰ É bem verdade que Maquiavel não omite o fato de que as mesmas divisões que subjazem a todas as formas de organização política, além de poderem ser positivas, podem também se mostrar prejudiciais à liberdade e à grandeza de uma cidade. Destacamos aqui a já referida passagem do capítulo IX d’*O Príncipe* onde Maquiavel alerta para o risco da instauração da licença, isto é, da ausência de qualquer ordem política na *polis*, como uma das possíveis e mais graves consequências do conflito, quando o mesmo não é adequadamente regulado. Esse mesmo alerta se encontra em várias outras passagens de suas obras (*Discursos*, I, 2-5 e 37 e *História de Florença*, Proêmio e III, 1), mas, a fim de marcarmos bem tal preocupação do florentino com os riscos que o conflito pode ensejar, transcrevemos aqui outra passagem, desta feita, descrita em *História de Florença* (VII, 1) e que exploraremos mais adiante no texto: “a verdade é que algumas divisões prejudicam as repúblicas, enquanto outras as ajudam: as prejudiciais são as que vêm acompanhadas por facções e partidários, as proveitosas são as que se mantêm sem facções e sem partidários. Portanto, quem funda uma república, como não pode evitar que nela haja inimizades, precisa pelo menos cuidar que nela não haja facções”. Tal temática será retomada ao longo desse nosso trabalho.

¹⁶¹ Cf. a análise do significado do referido termo no tópico imediatamente anterior.

¹⁶² Todas as referências a esse autor são tradução nossa. Deste ponto em diante, ao final de cada nova referência, não utilizaremos mais a expressão *tradução nossa*.

política, precisamos esclarecer quem ou o que são os “grandes” e o “povo”, atores principais da cena política maquiaveliana. Disso resulta a questão que norteia nossa análise: o que define, o que caracteriza ambos os humores de grandes e povo e o que os joga numa oposição, de tal sorte importante, que decide os rumos políticos da cidade? Sim, porque a importância do conflito é tamanha em Maquiavel que implica ao autor dele extrair a proposição de que os regimes de governo não são outra coisa senão o resultado direto da “solução¹⁶³” que a ele se dá (Cf. *O Príncipe*, IX).

A nossa premissa é a de que, fundamentalmente, Maquiavel compreende, em primeiro lugar, os humores de grandes e povo como natural e estruturalmente antagônicos, isto é, enquanto os primeiros *desejam o poder*, o segundo *deseja a liberdade*, e impossíveis de serem conciliados. Essa caracterização dos dois humores deve ser entendida, no entanto, sob um registro político, apenas. E, em segundo, é somente na manutenção dessa diferença originária, isto é, na manutenção dessa dessemelhança nos modos de desejar de ambos os humores em que a um *desejo particular positivo* (de poder, de bens, de comando) se opõe um *desejo universal negativo* (de não-poder, de não-opressão, de liberdade), que o conflito é saudável e enseja a liberdade do corpo político. Contudo, e Maquiavel é enfático nisso, em desaparecendo essa diferenciação fundamental dos humores de grandes e povo e homogeneizando-se os dois desejos, tornando-se idênticos ambos os humores, isto é, tornando-se igualmente *desejos particulares positivos*, a “cena política falha” e as duas forças, antes dirigidas uma contra a outra como categorias políticas distintas, agora, tomando via única, se opõem apenas nas lutas e nos combates em torno dos mesmos interesses, convertendo-se em meras facções na disputa pelo poder (Cf. Cardoso, 2015, p.236).

Assim, parece claro, todas as vezes que essa *dinâmica do particular* (do conflito que opõe *dois polos particulares positivos* entre si, isto é, quando todos os homens passam a desejar as mesmas coisas e do mesmo modo, dando vazão a desejos em torno dos bens, das riquezas e dos cargos) se sobrepõe à *dinâmica do universal* (do conflito que a *um polo particular positivo*

¹⁶³ É importante destacar que não há solução definitiva possível para o problema do conflito em Maquiavel, se estivermos pensando nas condições em que se dá a liberdade política. Se é a própria dinâmica do conflito, ou seja, na sua vivacidade que reside a possibilidade da liberdade, sua solução, sua anulação é, então, o fim de qualquer condição de vida livre. É, pois, no movimento incessante do conflito que reside a liberdade, ainda que apenas momentânea. Fazemos nossas as palavras de Ames (2008, p.57) a esse respeito: “a descoberta maquiaveliana do caráter irredutivelmente conflitual da política deixa entrever o absurdo da ideia de utopia em política: se o desejo antitético de grandes e povo é insuperável, não faz mais sentido falar de solução definitiva do problema político”. E as de M. Geuna (2005, p.3): “Maquiavel sugere, indiretamente, que os tumultos não podem ser resolvidos de uma vez por todas, nem mesmo pela forma *perfeita* da constituição mista. Os tumultos reemergem sempre de novo e sempre de novo devem ser administrados por quem se ocupa ativamente da política na república. Também a forma constitucional perfeita não pode colocar fim a eles”.

opõe *um polo universal negativo*, ou seja, quando os dois distintos humores desejam coisas diferentes), isto é, em que desejos distintos e por coisas diferentes são convertidos em desejos idênticos e pelas mesmas coisas (desejos de poder, de comando e pelos mesmos bens), subverte-se a dinâmica do conflito político e sobrepõe-se a ele a dinâmica das relações de força (um conflito de facções), imputando o fim do *vivere libero* à coletividade da comunidade política e lançando-a à ruína (à anarquia [*licenza*] e, invariavelmente, à tirania¹⁶⁴).

Marquemos bem, pois, o que queremos dizer. Parece não haver dúvidas de que a chave para a compreensão da dinâmica do conflito maquiaveliano reside no entendimento do que seja a fisiologia – o *modus operandi* - dos humores de grandes e povo. Nesse sentido, Maquiavel nos dá a entender que os dois humores se caracterizam, fundamentalmente, (a) pela sua diferença nos *modos de desejar*, em que os grandes, marcados por um *desejo particular positivo*, desejam o poder, ou seja, o domínio, e o povo, determinado por um *desejo universal negativo*, deseja não sofrer um poder, isto é, não ser dominado pelos grandes, e (b) residindo na manutenção dessa diversidade de desejos, logo, na permanência *ad infinitum* da oposição originária e fundamental de grandes-povo, a resposta para que o conflito conduza o corpo político à liberdade. Do mesmo modo, o inverso se torna verdadeiro: uma vez extinta a diferença fundamental na *maneira de desejar* de grandes e povo, quer dizer, quando ambos os humores passam de uma oposição *particular/universal* a uma oposição *particular/particular*, não há outro resultado que não a anarquia (*licenza*) e, conseqüentemente, a tirania, o que leva o corpo político, inevitavelmente, à ruína. Parece ser isso que as palavras de Cadoni (1974, p.191) traduzem ao ilustrar a importância da manutenção dessa diferença fundamental dos humores no jogo político a fim de que possa produzir a vida livre: “somente quando o excessivo desejo de liberdade que caracteriza o ‘povo’ e a vocação opressiva dos ‘grandes’ *se limitam reciprocamente* [...], o ‘vivero libero’ pode evitar cair na tirania aristocrática ou no caos da anarquia” (*tradução e grifos nossos*). Contudo, embora concordemos com a proposição de Cadoni, é necessário não perdermos de vista que, nesse antagonismo, o pêndulo deva estar inclinado na direção do povo, desejo de quem, de fato, resulta a liberdade da cidade, isto é, desejo de quem nasce, efetivamente, o regime de leis. Tendo isso como *background*, passemos agora à análise mais detida acerca do que quer dizer-nos o Secretário florentino.

Ao adentrarmos o capítulo IX d’*O Príncipe*, somos confrontados com a máxima maquiaveliana que confirma a razão de ser e a relevância do conflito de grandes e povo na

¹⁶⁴ A tirania, sublinha Maquiavel, nasce “pelo excessivo desejo do povo de ser livre e pelo excessivo desejo dos nobres de comandar” (*Discursos* I, 40).

dinâmica da vida política. De acordo com isso, os Estados são inevitavelmente partidos, cuja cisão se encarna em dois sujeitos distintos movidos por desejos, radical e fundamentalmente, opostos e que, potencialmente, é capaz de jogar o conjunto social nas teias das discórdias e dos tumultos que – à primeira vista - perturbam a ordem política, podendo, inclusive, arrastar a cidade ao caos. Porém, uma análise mais detalhada mostra que os tumultos que efervescem em todas as cidades são, também e especialmente, portadores da sua grandeza. Maquiavel caracteriza, assim, o conflito político:

Pois, em todas as cidades, existem esses dois humores diversos que nascem da seguinte razão: o povo não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo; desses dois apetites diferentes, nasce nas cidades um destes três efeitos: o principado, a liberdade ou a licença (*O Príncipe*, IX).

Há, aqui, como bem se pode notar, uma dupla constatação a partir da letra maquiaveliana: a primeira diz respeito a um conflito que atravessa toda e qualquer cidade [*tutte le città*], pois “que em toda república [*ogni repubblica*] há dois humores [*due umori*] diferentes”, dois desejos distintos, “o do povo e o dos grandes [*il popolo e i grandi*]” (*Discursos*, I, 4), que se opõem reciprocamente, e que funda as relações de poder em Maquiavel; e, a segunda, aos efeitos políticos intrínsecos a esse conflito: o resultado do dissenso é o surgimento, não de três, mas de apenas dois diferentes regimes de governo - ou o principado, ou a república -, que expressam uma ou outra forma de ordenação política, ou contrariamente, a possibilidade da completa ausência de ordem – a licença¹⁶⁵.

Vemos, então, a estreita relação existente entre a tríade conflito, poder e regimes de governo, em que, como *background*, as relações de poder se estabelecem como relações de forças opostas em permanente conflito - entre grandes e povo - que, por sua vez, determinam os regimes de governo (ou a sua ausência, considerando que a licença [*licenza*] não parece poder ser concebida como uma forma de governo). Essa estrutura política descrita por Maquiavel, presente em toda cidade, se lhe permite concluir – para escândalo de seus contemporâneos - a estreita relação existente entre conflito e liberdade, também o conduz,

¹⁶⁵ Acerca do debate em torno da definição da licença como regime de governo (ou não), a observação de Souza (2011, p.19) parece colocar a questão numa perspectiva esclarecedora. De acordo com a intérprete, a licença é “aquele [efeito] incapaz de incorporar-se aos dois modelos anteriores [principado e república] e, por isso mesmo, por ser uma terceira espécie distinta das demais. Trata-se, neste sentido, de uma estrutura peculiar de poder que porta como principal marca a corrupção, *não se efetivando assim como uma forma de governo propriamente dita*” (*grifos nossos*). Nessa perspectiva de Souza, que parece acertada, a licença não pode, pois, ser considerada um regime de governo porque, em função da corrupção do corpo político, tem a marca da desordem, em que as estruturas institucionais, combatidas pelas forças centrípetas internas na disputa pelo poder, já não funcionam mais adequadamente.

inevitavelmente, à outra constatação não menos desconcertante: se é verdade que o conflito é favorável à vida livre, não é menos verdade também que ele pode ensejar o fim dela, isto é, a ruína do *vivero libero* (a *História de Florença* não deixa dúvidas a esse respeito). Sim, pois o que significaria a licença que não o caos absoluto da desordem, da anarquia política? Tudo depende, pois, de como se canalizam as forças em jogo¹⁶⁶. É preciso avançar nas análises para melhor esclarecer isso.

No capítulo XV d'*O Príncipe*, Maquiavel evidencia seu distanciamento da tradição política republicana ao revelar seu propósito: a política, segundo o florentino, deve ser analisada e julgada por aquilo que 'ela é', e não por aquilo que 'ela deveria ser', para ser verdadeiramente compreendida, pois parece "mais conveniente procurar a verdade efetiva das coisas [*verità effettuale delle cose*] do que o que se imaginou sobre elas¹⁶⁷", afirma. A respeito dessa questão,

¹⁶⁶ Não nos deve espantar que Maquiavel nos conduza à tal conclusão. Para tanto, basta lembrar a afirmação que abre o capítulo I d'*O Príncipe*: "todos os Estados, todos os domínios que tiveram e têm autoridade sobre os homens foram e são ou repúblicas ou principados", escreve Maquiavel. Ora, tal premissa parece sustentar o argumento presente mais à frente no capítulo IX, o de que os regimes de governo, podendo ser apenas dois – ou principado ou república –, são o resultado do conflito dos humores de grandes e povo. Nesse sentido, parece ser claro que a *licenza* não possa ser tomada como um regime de governo propriamente dito: Maquiavel parece claramente excluí-la do rol dos regimes de governo. Lefort (1972, p.346), no início do capítulo *Sobre a lógica da força*, comenta essa mesma passagem que abre *O Príncipe*: "Se nos surpreende o modo abrupto deste começo, não há dúvidas de que aos contemporâneos deveria espantar muito mais, pois, instruídos pela tradição clássica e cristã, estavam acostumados a encontrar no início de uma obra política considerações filosóficas, morais ou religiosas. Além disso, o autor não diz por que as descarta de seu propósito. Negligenciando falar da origem e da finalidade do Estado, dos méritos comparados dos diversos regimes, da função do príncipe na sociedade, da legitimidade e da ilegitimidade de certas formas de poder, dá a pensar, simplesmente por seu silêncio, que estas ideias deixaram de ser pertinentes ou, ao menos, convida seu leitor a perguntar-se se permanecem sendo, e em que sentido". Ora, se não preocupa a Maquiavel falar das origens e da finalidade dos Estados, é outro o interesse do Secretário florentino: o papel primordial que os conflitos de grandes e povo ocupam na vida política da cidade. Nessa perspectiva, Flavia Roberta Benevenuto de Souza, interpretando a observação de Lefort, nos ajuda a dimensionar a relação entre o conflito dos humores e os regimes de governo. "Podemos pensar, a partir de tais afirmações, nas diferentes formas que o corpo político assume devido às relações estabelecidas entre os humores e, especialmente, às relações entre os humores e o governante. *Essas distinções, mesmo pequenas*, tal como nos garante Lefort, *parecem conduzir o corpo político a assumir ou não a forma de um determinado regime*. Assim, o Principado parece ser consequente, em especial, de uma relação de poder mais estrita, na qual há uma incisão maior do poder do governante sobre os humores, pois, nesse caso, os humores estão subordinados ao poder de um. A República parece ser consequente de um peso um pouco menor do poder do(s) governante(s). República, termo muitas vezes usado por Maquiavel como sinônimo de liberdade, não implica necessariamente diminuição dos conflitos, mas relações de poder mais brandas, estabelecidas entre os humores e quem os governa. Já a *Licença* parece ser uma forma de governo *que existe em função de sua incapacidade de se enquadrar nas duas primeiras*. Uma provável justificativa para tal imperfeição seria a falibilidade de suas ordenações, muito possivelmente efeito da instauração de um processo de corrupção do corpo político" (SOUZA, 2011, p.25-6, *grifos nossos*). Se é assim, e com o que nos coadunamos, e se levarmos em conta que um regime de governo se define, entre outras coisas mas especialmente, pela estabilidade de suas instituições, (a) os regimes de governo são somente dois, o principado e a república, e a *licenza*, em função da ruína das instituições pelo processo de corrupção do corpo político, logo, pela ruína da estabilidade, não pode ser considerada um regime de governo.

¹⁶⁷ Ao adotar a premissa da *verità effettuale delle cose*, Maquiavel parece retomar a clássica discussão entre *ser e parecer*, ou entre *ser e não-ser*, cara a Parmênides e Heráclito, e depois retomada com maestria por Platão em sua famosa Alegoria da Caverna (*A República*, VII), e por Aristóteles, em seu conhecido argumento em torno dos conceitos de *ato e potência*, ou ainda, como o querem alguns intérpretes, antever as categorias de *burguesia e proletariado*, fundados nos conceitos de *concreto e abstrato* da filosofia de Marx. Ora, não nos parece necessário

Maquiavel nos impacta ao acusar a tradição de não levar em conta “a verdade efetiva das coisas” nas análises que fez do mundo da política até então, pois “muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos e que nem se soube se existiram na verdade” (*O Príncipe*, XV). Significa: é necessário tratar a política por si mesma, tal como ela é, como entidade autônoma, decifrando suas leis e regras próprias a fim de se lhe compreender a real natureza. Assim, não parece haver uma identidade entre o mundo real e o mundo imaginado no pensamento maquiaveliano. Ao contrário, o que Maquiavel parece dizer é que, fundamentalmente, há uma distância incomensurável entre realidade e imaginação, devendo a política ser avaliada e analisada pelas lentes da primeira. Mas, tal tarefa não se mostra ser uma das mais simples.

Com efeito, ainda que “o mundo sempre [tenha sido] de um mesmo modo, que nele sempre houve o bom e o mau [...], há variações entre este mau e este bom” (*Discursos*, II, Introdução, *grifos nossos*), destaca Maquiavel. Quer dizer, embora o mundo natural e o mundo cosmológico sejam sempre os mesmos, permanecendo incólumes, idênticos a si mesmos, sendo possível encontrar as leis que, também, mantendo-se as mesmas, o regem e o regulam, o mesmo parece não poder ser dito do mundo da política. Se, de fato, ‘há variações entre o bom e o mau’ (e isto não parece se aplicar aos mundos natural e cosmológico), é porque “todas as coisas humanas estão em movimento e não podem ficar paradas, [e] é preciso que estejam subindo ou descendo” (*Discursos*, I, 6). Ora, a política, diferentemente do mundo cosmológico, está constantemente sujeita à mudança, à variação. Isso explica, segundo Maquiavel, as razões das mudanças dos regimes de governo, ou mesmo a corrupção do corpo político, ao longo da História. E, qual a causa dessa inconstância do mundo da política? Os diferentes humores que se confrontam no interior de toda e qualquer cidade, produzindo ou um ou outro regime de governo (ou a sua degeneração completa). “As graves e naturais inimizades que há entre os homens do povo e os nobres, causadas pela vontade que estes têm de comandar e aqueles de não obedecer, são razão de todos os males das cidades” (*História de Florença*, III, 1¹⁶⁸), adverte

aprofundar, aqui, essas questões. De todo modo, a fim de propiciar ao debate alguns dos elementos da metafísica que podem estar subjacentes às análises maquiavelianas acerca da política, e das possíveis diferenças e/ou semelhanças entre o Secretário florentino e Marx, remetemos a alguns textos que julgamos poder contribuir para essa discussão. Em relação ao primeiro tema, referimo-nos, em primeiro lugar, ao trabalho de Helton Adverse em seu artigo *Maquiavel, a república e o desejo de liberdade* (2007) e, em segundo lugar, à tese de doutorado de Marie Gaille-Nikodimov intitulada *Conflit civil et liberté: La politique machiavélienne entre histoire et médecine* (2004). Em relação ao segundo tema, parecem bastante esclarecedores o artigo de J. L. Ames apresentado sob o título *Uma teoria do conflito: Maquiavel e Marx* (2008), o “momento maquiaveliano” de Marx defendido por M. Abensour em sua obra *La Démocratie contre l’Etat, Marx et le moment machiavélien* (1997) e a monumental obra de Claude Lefort, *Le Travail de L’Oeuvre: Machiaveli*. Paris: Gallimard, 1972.

¹⁶⁸ Essa passagem da *História de Florença* parece corroborar aquela presente em *O Príncipe* [IX], quer dizer, de

Maquiavel. São, portanto, os tumultos entre grandes e povo o motor da vida política e que carregam em si a possibilidade de produzir um verdadeiro regime de leis favorável à liberdade e/ou conduzir o corpo política à ruína.

Tal caracterização parece esclarecer outra observação do Secretário florentino acerca da dinâmica do mundo da política, presente n’*O Príncipe* (XV), e que o faz abandonar toda ilusão a propósito do “dever-ser”: “porque há tamanha distância entre *como se vive e como se deveria viver*, que aquele que trocar o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes a arruinar-se que a preservar-se” (*grifos nossos*), sublinha Maquiavel. Para Lefort (1999, p.143), essa passagem d’*O Príncipe* evidencia que Maquiavel, “arrebatado pela paixão da *verità effettuale*, encantado por reduzir ao mesmo denominador as ações dos homens, abandonava toda preocupação com o dever-ser”. Superando, pois, a dicotomia “ser” e “dever-ser”, Maquiavel funda a política no primeiro, relegando ao esquecimento o segundo, na medida em que extrapola os limites “daquilo que a coisa é”. Estamos, pois, diante de uma espécie de *realismo maquiaveliano*, no sentido estrito de que o “ser” supera o “dever-ser”, isto é, de uma espécie de fio condutor das análises de Maquiavel que define que a política não mais se funda no plano teórico, imaginário, mas, antes, se fixa na análise do real, isto é, na observação e na compreensão da história para, a partir dela, compreender a dinâmica que regula o universo da política¹⁶⁹.

Neste sentido, o verdadeiro significado da *verità effettuale delle cose* é apreendido na intrínseca relação que nutre com o conflito¹⁷⁰. De acordo com isso, Ames (2008, p.56) nos indica a radicalidade dessa tese de Maquiavel. Segundo o intérprete - e com quem nos vemos inclinados a concordar -, Maquiavel ensinaria com essa proposição que “a história não nos oferece motivos para esperar a instauração de uma sociedade livre de dominação, pois ela nos apresenta unicamente o teatro de regimes instáveis que oscilam da tirania à liberdade, a luta permanente de homens determinados por estabelecer seu poder”. E, acrescentando, conclui: “não há nada a esperar no futuro fora daquilo que a ação presente é capaz de produzir” (AMES, 2008, p.56). É o fim da utopia o que lemos, então, em Maquiavel. É, em razão disso, pois que a política – e a vida humana como um todo, se quisermos - será sempre o resultado das ações presentes dos homens. Não há mais um fim, um *telos* a ser vislumbrado para o qual se deva

que os regimes de governo e a licença não são outra coisa que não o resultado do conflito de grandes e povo.

¹⁶⁹ Nisso, escapando ao idealismo platônico, Maquiavel parece se coadunar ao realismo aristotélico.

¹⁷⁰ Remetemos ao tópico anterior onde havíamos nuançado a interpretação de Lefort acerca dessa intrínseca relação entre *verità effettuale delle cose* e a tese do conflito (In: LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999).

conduzir a história de um povo ou de uma cidade¹⁷¹. Também, em razão disso, não há mais a ideia em Maquiavel de que exista um bem comum para o qual a comunidade política necessariamente deva se conduzir¹⁷². Se é assim, é preciso, pois, encontrar o ponto nevrálgico que assinala a verdade efetiva, real da política para compreender sua dinâmica própria. Mas, qual é a “verdade efetiva” e a dinâmica própria da política das quais fala Maquiavel que marcariam a diferença entre a política real e aquela imaginária, própria da longa tradição que o antecederam na análise da política e que, por isso mesmo, segundo o florentino, não a compreenderam realmente?

O argumento – presente em larga escala na letra d’*O Príncipe* e amplamente conhecido – diz respeito a uma determinada lógica do agir político que, visando ao sucesso político do governante, deve levar em conta justamente “a verdade efetiva”, isto é, o jogo entre *ser* e *parecer*. Coube a Leo Strauss (1975) o mérito de colocar no centro do debate tal interpretação do pensamento político maquiaveliano. Para o comentador, a questão da *verità effettuale*, e não outra, seria, de fato, a grande novidade do pensamento político do Secretário florentino, em torno da qual gravitariam, como adjacências, outras questões, somente plenamente

¹⁷¹ Aqui, diferentemente da nota 169, encontramos uma das divergências com o realismo aristotélico. Aristóteles – na sua concepção de animal político - afirmava que o homem tenderia naturalmente para a vida em sociedade. O cristianismo, herdeiro desse pensamento, reforça o princípio de que os homens atingiriam sua plenitude na unidade social. Neste sentido, como em Maquiavel não há uma concepção teleológica nem do homem, nem da História, sua teoria política se estabelece como ruptura com o pensamento aristotélico-cristão. Para o florentino, a vida em sociedade se origina num ato de força, de violência. Portanto, sua visão não é de base naturalista (Aristóteles e Cristianismo), pela qual os homens tendem naturalmente a viver em sociedade; nem de base contratualista (Hobbes, Locke e Rousseau), segundo a qual os homens decidem racionalmente se unir sob a tutela do Estado. Para Maquiavel, portanto, não existe uma finalidade pré-estabelecida na política, pois esta é sempre relacional, construída e reconstruída no seio social.

¹⁷² Outra diferença em relação a Aristóteles. Para o secretário florentino, o bem comum não se refere a um telos, um fim para o qual a comunidade política naturalmente deva convergir, guiada pela força das leis. Ainda que estas sejam o resultado do conflito civil entre grandes e povo, o bem comum não é o resultado da satisfação dos seus desejos, mas antes um desejo que ambos os grupos envolvidos no conflito podem desejar. De acordo com Ames (2009, p.194) o Estado pode velar pelo bem comum como bem supremo unicamente se um bem determinável é desejado por todos. Assim, Maquiavel abandona a ideia de bem comum como finalidade última da vida coletiva. “Partindo da centralidade do conflito, a possibilidade de uma vida coletiva está condicionada à afirmação da política como lugar da heterogeneidade dos desejos. Em semelhante quadro, o ‘bem comum’, ou o ‘comum’ desse bem, não tem mais como ser identificado, pois ele não se coloca mais sobre o plano de um bem partilhado por todos. Falar do bem comum, em termos estritos, supõe que exista ao menos um desejo predominante que todos partilhem. Não é, claro, um desejo que todos possam satisfazer – algo impossível dada a natureza insaciável do desejo humano -, mas que todos possam desejar. Somente se um mesmo objeto de desejo for visado conjuntamente ele será capaz de tornar-se partilhável sem disputas. Maquiavel rompe com essa representação do bem comum: não somente nega a possibilidade de um objeto determinável (um ‘bem’ comum), mas também que possa ser ‘um’”. E, ao citar Sfez (1999, p.187), para quem o bem comum “não tem nada de um bem; ele representa muito antes uma tarefa, uma tarefa da dispersão dos bens e da heterogeneidade dos desejos e dos objetivos”, acrescenta que “a crítica de Maquiavel à ideia de bem comum não é a negação do bem geral. Muito antes, é a afirmação de que ninguém pode se apropriar do bem público, nenhum grupo pode falar dele como coisa sua, nem mesmo o governo do Estado. Não é, portanto uma versão originária do lema liberal da ‘pluralidade de bens’, e sim a afirmação da radical indeterminação do bem comum como algo que não se deixa representar nem apropriar” (*Idem*).

compreensíveis à luz da *verità effettuale*.

Embora se possa concordar com Strauss acerca da importância dada por Maquiavel à *verità effettuale*, não parece, no entanto, que ela seja, em si mesma, a “real verdade” desvelada pelo Secretário florentino, e nem que ela seja a mais central da política maquiaveliana¹⁷³. O que ocorre, de fato, é que o verdadeiro significado da *verità effettuale* se refere à inelutabilidade do conflito entre dois humores antagônicos, isto é, ao conflito de grandes e povo, marcados por desejos diversos, como o *background* do mundo da política (Cf. Lefort, 1972). Ou, em outros termos: a verdadeira faceta da “verdade efetiva” – para Lefort (1972), a mais fundamental – diz respeito ao conflito como substrato da ordem política, isto é, à ordem que se inscreve na desordem do conflito de grandes e povo, responsável direto pela liberdade e pela potência da cidade, pois é dele que nasce o verdadeiro regime de leis.

É disso que fala Maquiavel quando afirma a existência, em toda a cidade [*tutte le città*], de dois humores distintos [*due diversi umori*] e que se opõem mutuamente: “o povo não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo” (*O Príncipe*, IX). Nos *Discursos* (I, 4) a tese se repete: “em toda república [*ogni repubblica*] há dois humores diferentes [*due diversi umori*], o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles” (*grifos nossos*). Tal conflito é realidade perene, pois quem considerar a história, isto é, “as coisas presentes e antigas, verá facilmente que *são sempre os mesmos os desejos e os humores* em todas as cidades e em todos os povos, e que *eles sempre existiram* (*Discursos*, I, 39, *grifos nossos*). Quer dizer, a verdade efetiva que se apresenta no palco da cena política, e que uma longa tradição insistiu em esconder – ou em não compreender – por meio do apelo à paz e à concórdia, é um conflito permanente, um antagonismo de classes que determina ou a liberdade ou a ruína do Estado e que o mesmo é impossível de ser extinto.

A relevância da tese do conflito¹⁷⁴ é facilmente constatada quando passamos em revista

¹⁷³ Acerca disso, sugerimos a retomada das p.131-2 desta pesquisa em que, ao raciocínio de Strauss em favor da tese da *verità effettuale* como fundamento da ruptura de Maquiavel com a tradição do pensamento republicano, contrapomos os argumentos de Lefort, de acordo com quem a real ruptura de Maquiavel com a tradição humanista e com a filosofia política clássica se dá com a enunciação da tese da positividade dos conflitos para a vida política, descrita no capítulo IX d’*O Príncipe* e no capítulo 4 do primeiro Livro dos *Discursos*.

¹⁷⁴ Marco Geuna dimensiona a importância do conflito na obra de Maquiavel não só pelo seu significado e conteúdo políticos, mas também a partir da pluralidade dos vocábulos utilizados pelo florentino para referir-se ao termo “conflito”, seja nos *Discursos*, seja na *História de Florença*. No que respeita a isso, escreve Geuna: “Ele [Maquiavel] se serve, antes de mais nada, dos termos ‘desunião’ e ‘tumultos’ para referir-se àqueles conflitos entre os partidos constitutivos da cidade que formam um tipo de composição institucional e que enriquecem as leis e ordenações da vida política da *res publica*, mantendo viva a sua liberdade; outras vezes, para referir-se a este primeiro tipo dos conflitos, usa as expressões ‘controvérsias’, ‘dissensões’, ‘diferenças’, ‘rumores’. Recorre, às vezes, às expressões ‘discórdias civis’, ‘intrínsecas inimizades’, ‘guerras civis’ para designar um outro tipo de

outra obra política monumental de Maquiavel. Trata-se da *História de Florença*. Nela, ao descrever a extinção dos partidos gibelinos e guelfos, por meio das “guerras externas e da paz interna”, sublinha que ficaram “acesos apenas *os humores que naturalmente costumam existir* em todas as cidades [*naturalmente sogliono essere in tutte le città*] entre os poderosos e o povo; porque, visto que o povo quer viver de acordo com as leis, e os poderosos querem comandá-las, não é possível que se ajustem¹⁷⁵” (*História de Florença*, II, 12, *grifos nossos*). Ou seja, mesmo que findem os conflitos armados, seja interna ou externamente; mesmo que a cidade recobre a paz; mesmo que se extingam os partidos e as facções nas cidades, Maquiavel enfatiza a permanência, a continuidade das “*graves e naturais inimizades* entre os homens do povo e os nobres” (*História de Florença*, III, 1, *grifos nossos*), isto é, do conflito de grandes e povo.

Parece bastante evidente, pois, como se pode notar, que, para Maquiavel, a cisão do corpo político, independentemente das ordenações e das disposições constitucionais que o regulam, independentemente do tempo e do lugar, é intrínseca, é constitutiva de todas as cidades. Tal cisão é constitutiva porque natural e se mantém e se preserva, por essa razão, “em todos os tempos e em todos os lugares” em função da existência de “duas espécies de habitantes na cidade: de um lado, denominado por um singular coletivo, ‘*o povo*’, e de outro, ‘*os grandes*’¹⁷⁶” (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p.24). Mas, há um elemento importante a ser destacado nesse conflito e que se apresenta como o fundamento da liberdade: ambos os humores objetivam fins diferentes. “Os conflitos são o efeito da existência em todo corpo político de dois grupos que *perseguem fins radicalmente diversos*” (GEUNA, 2005, p.3). E é “dessa diversidade de humores [que] alimentam-se todas as outras coisas que perturbam as repúblicas” (*História de Florença*, III, 1). Se é assim, se grandes e povo não desejam as mesmas coisas mas coisas diferentes, por que ambos se colocam em conflito¹⁷⁷? Quem são, afinal, grandes e povo

conflitos, para referir-se àqueles antagonismos que degeneram em choque de ‘facções’ e de ‘seitas’, e ameaçam a própria liberdade da *res publica*” (GEUNA, 2005, p.1). Tamanha diversidade de termos revela, em boa parte, não apenas a importância do conflito para o florentino pensar a política, mas também confirma a encruzilhada diante da qual se encontram todas as cidades, cujo motor é o dissenso: ou a liberdade, ou a ruína.

¹⁷⁵ Há outra passagem na *História de Florença* em que Maquiavel retoma a mesma tese do caráter indefectível do conflito. Trata-se do conhecido capítulo primeiro do Livro III. Nele, ao comparar as diferentes condições e os resultados diversos dos conflitos ocorridos em Florença e em Roma, escreve Maquiavel: “as *graves e naturais inimizades* entre os homens do povo e os nobres [são] causadas pela vontade que estes têm de comandar e aqueles de não obedecer” (*História de Florença*, III, 1, *grifos nossos*).

¹⁷⁶ Marco Geuna (2005, p.3) corrobora a interpretação de Gaille-Nikodimov ao afirmar que o conflito pensado e descrito por Maquiavel se define por seu “caráter constitutivo e não transcendente”, por isso presente “na vida política de toda cidade [ogni città] ou república”.

¹⁷⁷ Além do conflito de grandes e povo, há ainda duas variações do conflito – as quais não podemos omitir - que se destacam com bastante relevo na reflexão maquiaveliana e que formam o todo substancial de sua análise acerca do problema do dissenso. Trata-se, de um lado, do conflito entre singulares, ou indivíduos, e, de outro, do conflito entre as cidades, ou para dizer melhor, entre os Estados, sejam eles repúblicas ou principados. Desse modo, temos

descritos na letra maquiaveliana? O que define esses dois humores distintos? De que conflito, pois, está falando Maquiavel? É o que veremos a seguir.

Talvez, para definir melhor quem sejam os grandes e o povo e compreender como o conflito entre ambos reverbera no corpo político, seja melhor começar por dizer o que eles não são. Partindo dessa premissa, pode-se afirmar que a divisão fundamental sobre a qual a cidade se organiza, de acordo com o florentino, não se dá em função da repartição dos bens produzidos por ela, ou mesmo da raridade deles. Ou seja, a cisão do corpo político não opera no campo da matéria: “não é a oposição ‘rico’ e ‘pobre’, ou ‘burguês’ e ‘proletário’ da formação capitalista de Marx” (AMES, 2008, p.58) da qual fala Maquiavel. Logo, o antagonismo entre grandes e povo pensado e descrito por ele não é de ordem econômica. Não se trata, pois, como a princípio se poderia pensar, de uma disputa pelos bens, pelas riquezas produzidas pelos homens congregados em um determinado território, cidade ou Estado, porque não é a posse dos meios de produção - que divide a sociedade entre ricos e pobres, burgueses e proletários - que está em jogo para Maquiavel. Antes, o que concorre para a cisão, para a divisão da cidade, logo, para o conflito, é a oposição entre dois desejos, ou se preferirmos, entre dois humores distintos [*due diversi umori*] que almejam fins igualmente distintos.

Nessa perspectiva, a interpretação de Gaille-Nikodimov afasta, definitivamente, os termos “desejo” e “humores”, usados por Maquiavel, do seu significado antropológico:

O cidadão jamais é visado como um indivíduo, mas apreendido nas associações, nos grupos, definidos por uma unidade de comportamento e de interesse; a cidade não é concebida como um todo composto de partes, mas como um conjunto de fronteiras instáveis, mutáveis e evolutivas. A fim de descrever isto, Maquiavel se inspira nas concepções médicas antigas: a cidade é para ele um ‘corpo misto’ composto de elementos definidos pela relação dinâmica que mantêm entre si, os ‘humores’ (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p.9).

Ora, esses humores, por sua vez, não são exteriores à comunidade política. Antes, são as partes

fundamentalmente dois tipos de conflito que assolam as cidades interna e externamente: o primeiro se dá entre os dois humores de grandes e povo – fundamental nas reflexões de Maquiavel – e, ao mesmo tempo, entre indivíduos singulares (que Maquiavel não aborda); o segundo, entre cidades, quando o conflito se expande para além dos muros da *polis*, com vistas à ampliação territorial (trata-se da guerra de conquista). Em relação ao primeiro modelo, a política se confronta, pois, como bem o descreve Marco Geuna (2005, p.1), “com conflitos *internos* à cidade, à *república*, ao estado: conflitos entre diferentes partes da cidade ou, com outra linguagem, entre grupos políticos e sociais diferentes”. Em relação ao segundo, a política se defronta “com conflitos *externos* à cidade, à *república*: conflitos entre comunidades políticas diferentes, conflitos entre estados. A política, portanto, faz, continuamente, as contas com a possibilidade e a realidade da guerra” (GEUNA, 2005, p.1), seja intramuros, seja para além das fronteiras da cidade, colocando em xeque, permanentemente, as estruturas políticas das cidades. O que vemos, então, é um choque de forças fundamental que ocorre em qualquer cidade e que, por essa razão, põe em questão a sua própria existência. Desse modo, percebemos que a estabilidade da cidade está sob constante ameaça, seja por forças internas, seja por forças externas, obrigando-a a dar vazão adequada aos desejos de grandes e povo e regulando o conflito de tal sorte que, além de manter saudável o corpo político internamente, a cidade seja capaz de enfrentar com sucesso as ameaças externas.

constitutivas do corpo político e o antagonismo entre elas faz irromper um conflito incessante que atravessa toda cidade. “Os conflitos, nascidos da ‘alteração dos humores’¹⁷⁸ de ‘grandes’ e ‘povo’, não irrompem de fora, de fatores externos, mas são constitutivos do corpo político. O sujeito deles não são indivíduos, mas entes coletivos (povo e grandes) caracterizados como ‘corpos mistos’”¹⁷⁹ (AMES, 2008, p.58). Marco Geuna se coaduna, com acerto, a essa proposição acerca da caracterização do corpo político e de seus sujeitos constitutivos. Afirma o intérprete italiano:

Os sujeitos da vida política não são única e exclusivamente sujeitos individuais, como será para Hobbes e a teoria contratualista seiscentista, mas também, e em primeiro lugar, sujeitos coletivos, os ‘humores’, o povo e os grandes. Maquiavel pensa a comunidade política, a *res publica*, recorrendo à metáfora do organismo vivo. A conceitua como *corpo misto*, cujas partes estão entre si e a totalidade, assim como os *humores* de um organismo vivo estão um ao outro e ao corpo como um todo. Mas se a ciência médica antiga julgava que o corpo humano fosse composto por quatro elementos, e que a saúde do corpo dependesse do equilíbrio recíproco destes quatro *humores*, Maquiavel, ao tematizar os *corpos mistos*, os corpos políticos, sustenta que são compostos somente por dois *humores*, sem fornecer, todavia, razões desta simplificação” (GEUNA, 2005, p.4).

Ora, face a tais interpretações, duas premissas se desvelam bastante evidentes e das quais não podemos nos desviar se quisermos entender o real significado do conflito maquiaveliano. A primeira diz respeito ao fato de que o conflito é constituinte do corpo político, isto é, o conflito dos humores de grandes e povo é parte estrutural do corpo político, não podendo dele ser dissociado e, por efeito, nem extinto. A segunda, de que o conflito dos humores antagonísticos é determinado por sua relação com a política (já que grandes e povo devem ser compreendidos sempre como categorias políticas, apenas) e não por aspectos de ordem socioeconômica. Maquiavel pensa o conflito político precisamente como oposição de

¹⁷⁸ Segundo a medicina e a terapêutica antigas - gregas e greco-romanas -, ainda vigentes no Renascimento, a saúde do corpo corresponde ao equilíbrio dos humores. O termo humor é utilizado várias vezes por Maquiavel, significando os desejos e as disposições dos homens, frequentemente num sentido negativo: os ódios e as inclinações partidárias (*umori delle parti*) que conduzem o corpo político ao conflito civil. Entretanto, para Maquiavel, ao retomar o conceito de humor para associá-lo à oposição política de grandes e povo, há, também, um sentido positivo: compreender a dinâmica dos humores permite compreender melhor a dinâmica da política e, com menor dificuldade, conduzir o Estado à liberdade. (Remetemos ao vocabulário de termos-chave em Maquiavel na obra *História de Florença*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.604).

¹⁷⁹ Gianfranco Borrelli também comunga dessa premissa como requisito para a compreensão da teoria do conflito de Maquiavel. Acerca disso, escreve Borrelli: “com efeito, Maquiavel apresenta um modelo de organização da cidade com base no fluxo interno dos humores das partes que a constituem: se trata da recuperação, realizada segundo modalidades particulares, das teorias hipocrático-galênicas e de suas sucessivas elaborações, relatada a partir do campo de complexos determinados que constituem os humores dos sujeitos ao ponto de sua incidência no plano especificamente institucional. Dois humores em permanente conflito, caracterizados nas figuras do ‘*impetuoso*’ e do ‘*respectivo prudente*’, correspondentes às partes que atravessam a comunidade segundo a finalidade de explícito domínio (os *grandes*) ou de defesa das tentativas de domínio (o *povo*)” (BORRELI, 2006). Em relação ao mesmo tema, De Simone sublinha: “uma dimensão descritiva que, de fato, descreve, com o recurso ao uso evidente das metáforas médicas clássicas, os ‘humores’ da cidade como corpo político” (DE SIMONE, 2003, p.43, *tradução nossa*).

humores, de desejos, logo, a partir de categorias políticas, e não de categorias socioeconômicas – próprio do conflito entre facções e de partidos -, fazendo compreender que a liberdade opera intrinsecamente relacionada ao conflito político.

No que respeita à segunda premissa, Filippo Del Lucchese, em seu artigo *Crisis and Power: Economics, Politics and Conflict in Machiavelli's Political Thought. History of Political Thought*¹⁸⁰ (2009), parece ir na contramão de muitos intérpretes maquiavelianos. Segundo o comentador, não pareceria muito fecundo ler o conflito em Maquiavel sem considerar o aspecto econômico como subjacente a ele. Para sustentar isso, ele se fundamenta numa releitura da *História de Florença*, obra, segundo ele, relegada a um segundo plano nas análises da maioria dos intérpretes, que se ocupariam muito mais dos *Discursos* nos seus estudos críticos acerca do republicanismo maquiaveliano. Relendo a referida obra de Maquiavel, Lucchese entende ser “possível destacar as ligações entre as dinâmicas políticas e não apenas os efeitos de conflitos institucionais, mas também os seus efeitos econômicos” (LUCCHESE, 2009, p.5). Haveria, portanto, segundo o comentador, uma estreita ligação entre fatores econômicos e políticos, em que ambos seriam, ao mesmo tempo, causa e efeito uns dos outros, logo, indissociáveis. Disso, ele chega a uma conclusão bastante provocadora: “Maquiavel é, provavelmente, um dos primeiros pensadores da modernidade a compreender o *nexo explícito entre lutas econômicas, fatores institucionais e dinâmicas políticas*. É por esta razão que o seu pensamento vai muito além da formulação republicana que os intérpretes tendem a atribuir a ele” (LUCCHESE, 2009, p.5, *grifos nossos*). Significa, pois, de acordo com Lucchese, que é impossível fazer uma exegese realmente produtiva do conflito político maquiaveliano sem levar em consideração o aspecto econômico que estaria a ele subjacente. Vejamos se é possível - ou não - concordar com Lucchese.

Atentando para a observação de Lucchese, nos vemos forçados a concordar com o intérprete, ao menos em parte, pois parece ser fato inegável que Maquiavel não desconsidere a existência de um nexo entre conflito, ou mais amplamente, entre republicanismo e fatores econômicos. A favor disso está o fato de que o próprio florentino caracteriza a *roba* (o desejo de posse, de bens) como um dos principais atributos da nobreza e que a diferencia do povo (em *Discursos*, I, 37 – o conhecido capítulo da ambição – Maquiavel caracteriza bem o humor dos grandes ao associar a ele seu incessante desejo de ampliar sua riqueza e seu poder, ao mesmo tempo em que procura impedir, por todos os meios possíveis, o seu acesso ao povo). Parece

¹⁸⁰ A tradução do referido artigo de Filippo Del Lucchese é de José Luiz Ames para uso pessoal, gentilmente a nós disponibilizada.

ponto assente, pois, que Maquiavel não subtraia tal relação das suas análises. Contudo, se pensarmos que a lei, responsável pelo e para o verdadeiro *vivero político*, se funda exclusivamente no antagonismo das relações políticas de grandes e povo, então o que Maquiavel parece sugerir é que a disputa pela *roba* é efeito (e não causa) da conversão do conflito político em conflito socioeconômico, isto é, da falha do político que, subvertendo as relações políticas de poder, as converte em relações de força, em lutas facciosas, apenas. Significa, portanto, que as lutas econômicas nunca desaparecem por inteiro (afinal, os homens sempre desejam bens e riquezas): o que ocorre é que elas apenas estarão recobertas pelas disputas políticas enquanto estas, pela força da lei, mantiverem normalizadas as relações entre grandes e povo. Entretanto, em função da conversão do desejo popular, essas disputas políticas, uma vez convertidas em lutas facciosas, desaparecem e em seu lugar restarão apenas as lutas que levarão grandes e povo a se digladiar em torno dos bens e das riquezas (*la roba*), colocando fim à vida política da cidade.

Assim, parece-nos que tal imbricação entre o econômico e o político, pensada por Lucchese, só faz sentido se compreendermos que Maquiavel pensa a conversão do *desejo popular universal negativo* por leis em *desejo particular positivo* por bens (*la roba*), levando a disputa do terreno político para a esfera econômica (já que as disputas nesse campo nunca desaparecem completamente). Se é do conflito político – com sinal positivo porque mantém a diferença originária do antagonismo - que nascem as leis favoráveis à vida livre (Cf. *Discursos*, I, 4), tem de ser da supressão das lutas políticas (por leis, portanto), em função da conversão do humor do povo, e do conseqüente surgimento das lutas facciosas – com sinal negativo, portanto -, que surge o inverso, isto é, o fim da liberdade (Cf. *Discursos*, I, 37; I, 40; *História de Florença*, III, 1). É, pois, a passagem das lutas políticas para as relações de força, isto é, para as lutas facciosas, onde “os homens se devoram uns aos outros, e sempre se sai mal quem menos pode” (*História de Florença*, III, 13), que conduz o jogo político ao desequilíbrio e em favor de uma das partes: ou o povo, ou os grandes. Isso ocorre porque o conflito fundado nas relações de força não pode ser saudável porque joga todos os homens, indistintamente, na disputa pelas mesmas coisas, isto é, pela matéria (bens, riquezas e cargos), resultando dela a degeneração do *vivere civile*.

Para sermos mais claros, coloquemos as coisas em outros termos: o que as observações de Maquiavel sugerem, tanto em *Discursos* (I, 37 e I, 40) quanto em *História de Florença* (III, 1 e III, 13), é o fato de que a causa da mudança do equilíbrio nas relações de oposição entre grandes e povo reside na conversão do desejo de liberdade do povo, um desejo a princípio

universal por leis, em um desejo particular pela *roba* (riqueza, bens e cargos). Nessas condições, o povo deixa de ser portador do universal político para converter-se em facção ao ambicionar um particular concreto, a riqueza, como alvo principal a ser alcançado. Em todo o caso, e é importante registrar, a luta do povo permanece luta política: é luta pelo reconhecimento de direitos políticos da parte daqueles que não os têm reconhecidos por não terem uma ‘arte’ que os congregue. O que ocorre com a conversão do desejo popular de liberdade em desejo pela *roba* é que o aspecto econômico passa a recobrir a luta política, e não aquilo que pensa Lucchese, isto é, de que as lutas políticas, confundidas com as lutas econômicas, se reduzem às disputas pela *roba*. Parece que o seu equívoco reside exatamente nisso: o de confundir lutas políticas com lutas econômicas, em que as primeiras se definem, assim como as segundas, em termos de disputas por bens e riquezas. Vejamos.

Ora, sabemos que é justamente o termo humor que permite a Maquiavel escapar ao aspecto econômico como nexos causal do conflito político. Precisamente, por não tomar as duas categorias grandes-povo em termos sociais e econômicos, mas políticos, é que a análise maquiaveliana dos conflitos pôde se mostrar original. Do contrário, a análise do florentino acerca do conflito seria apenas uma continuidade do que pensavam, por exemplo, Aristóteles e Guicciardini, para quem as discórdias, como vimos, são o resultado das lutas que opõem sujeitos que almejam as mesmas coisas e, por isso mesmo, não podendo ser favoráveis à liberdade da cidade: para o filósofo grego, a disputa se dá no plano da matéria, opondo ricos e pobres; para o diplomata florentino, as lutas que se travam entre grandes e povo, nutridas por desejos idênticos e não opostos, são motivadas pela ambição – também idêntica – que ambos nutrem pelo poder. Como o sabemos, Maquiavel também compreende essa dinâmica do conflito como negativa, daí o problema do conflito e sua relação com a liberdade da cidade ser abordado por ele por outro viés, isto é, aquele que opõe não desejos idênticos, mas desejos antagônicos. É desse conflito, e não daquele, que, para Maquiavel, nutre-se a liberdade da cidade. E é exatamente isso que distingue sua análise da tradição política republicana, daí sua originalidade.

É, por essa razão, que entendemos que a interpretação de Lucchese parece mais próxima ao republicanismo clássico do que ao republicanismo de Maquiavel. É, também, por essa razão, que não estamos seguros quanto à interpretação de Lucchese. Ao contrário, parece que os conceitos fundamentais da teoria política maquiaveliana de “corpo político” e “conflito político” permitem, por si mesmos, dada a sua definição, objetar a interpretação de Lucchese: na relação necessária entre conflito e liberdade está não o aspecto econômico (*la roba*), mas a

diferença originária nos *modos de desejar* dos humores (*umori*) de grandes e povo.

De outro lado, parece necessária e salutar, também, uma comparação entre Maquiavel e Aristóteles a fim de elucidarmos algumas diferenças fundamentais no que respeita ao problema do conflito nas concepções políticas dos dois pensadores. O primeiro ponto a destacar é o fato de Maquiavel se referir ao conflito dos humores de grandes e povo como constitutivo e intrínseco ao corpo político, enquanto em Aristóteles ele se origina de uma disputa no terreno socioeconômico, e que reverbera no campo político, isto é, da disputa entre ricos e pobres pela tentativa de se impor politicamente um ao outro. O segundo ponto diz respeito à possibilidade - ou não - de uma composição das partes - ou *umori* - da cidade em conflito. Enquanto para o Secretário florentino ela é impossível, dada a sua concepção de corpo político constituído pelos humores que não se deixam reduzir à unidade, para o filósofo grego, embora não seja possível extinguir o dissenso, ao menos é possível pensar num acordo, expresso no regime misto de governo - a *politeia mixis* - (um acordo institucional, portanto), entre as duas classes de cidadãos.

Para o estagirita, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, o conflito não tem sua origem nem na diferença fisiológica dos desejos entre as distintas classes de cidadãos, nem na concepção de que seja constitutivo da cidade, mas na disputa entre ricos e pobres em torno do poder político da *polis*, cada qual tentando universalizar seu critério de justiça, segundo sua posição socioeconômica. A parte vencedora desse conflito procura, a seu modo, impor a sua visão parcial de justiça à toda a cidade - uma vez que cada uma das classes de cidadãos é detentora de uma fração de um todo da verdade: para os pobres a justiça se confunde com a liberdade; para os ricos, com o poder econômico. “Ora, sempre que uma destas facções domina a contrária, a verdade é que não se preocupa em impor um regime comum ou igual para todos os cidadãos, mas sim em *assegurar a sua própria supremacia*, como prêmio da vitória” (*Política*, IV, 11, 1296a 26-40, *grifos nossos*), assevera Aristóteles. Um conflito assim constituído, se não pode ser resolvido, pode ao menos chegar a um acordo, ainda que provisório, entre as partes nele envolvidas. Mas um tal acordo não se dá voluntariamente entre elas. É necessário que se crie as condições políticas para que isso seja possível. Como? A resposta está no conhecido modo de pensar do estagirita: a mediania. Na verdade, uma dupla mediania. Senão, vejamos.

Em primeiro lugar, Aristóteles sugere uma ordenação política da cidade fundada no meio-termo entre a oligarquia e a democracia, isto é, na *politeia mixis*. Em segundo, tal ordenação política será constituída por uma extensa classe média, que evitará, em razão disso,

o conflito entre os dois extremos sociais – os ricos e os pobres – e manterá a estabilidade política¹⁸¹. O acordo no qual pensa Aristóteles, portanto, não é o estabelecimento de uma medida comum e muito menos ainda na imposição de uma regra por parte de uma das classes de cidadãos da *polis*, o que seria contraditório na medida em que representaria a imposição dos interesses de uma das partes ao todo. A *politeia mixis*, fundada numa extensa classe média, evitará, com sucesso, o conflito entre ricos e pobres e manterá estável o Estado porque se funda na partilha daquilo que pode ser partilhado: não as riquezas, mas o poder.

Nada disso em Maquiavel. O Secretário florentino afirma a sempiterna existência do conflito – o que, ao mesmo tempo, por uma necessidade semântica, leva à negação de sua origem - porque ele toma e compreende as duas diferentes classes de cidadãos – os grandes e o povo - a partir de uma terminologia que se funda na economia geral dos humores. A partir dela, Maquiavel “se desvencilha, portanto, das antigas representações relativas às ‘partes da cidade’, fundadas em categorias psicossociais ou morais (referidas ao movimento das paixões), passando a representá-las como figuras definidas, fundamentalmente, no seu enfrentamento político” (CARDOSO, 2015, p.226). De acordo com isso, a comunidade política é um corpo misto¹⁸², constituído por dois humores marcados pela sua diferença fundamental e definitiva: enquanto os grandes desejam o domínio, o povo deseja a liberdade. Desse modo, essas partes constitutivas da *polis* dizem respeito, ao mesmo tempo, a uma oposição recíproca entre si e à tentativa de sua imposição à outra parte e à totalidade da cidade. Não se trata, portanto, de um

¹⁸¹ Sérgio Cardoso (2015, p.212) reforça essa nossa convicção em torno da composição das partes da cidade, primeiro como possibilidade e, segundo, como premissa para a estabilidade da cidade aristotélica. Observa o intérprete: “Aristóteles, sabemos, já assinala as categorias ‘ricos’ e ‘pobres’ (‘abastados e modestos’) como as qualificações das ‘partes por excelência’ das cidades (todos os cidadãos podem ser inscritos nesta oposição, diferentemente de outras classificações), que, assim, determinam as constituições mais comumente encontradas, as oligarquias e as democracias. Os ricos querem bens (que consideram a aspiração universal dos homens) e querem governar (o que lhes permite conservar e aumentar seu patrimônio). Os pobres querem ser livres, querem segurança para viver sua vida como bem entenderem, de modo que postulam – dada a independência de cada um – que todos governem, produzindo, na verdade, um regime de flutuação de vontades e não da busca de um bem comum. Ora, o regime político por excelência, o que visa a produzir uma verdadeira comunidade política (a politeia, o regime misto), será justamente o que associa no governo (mediante entendimentos e compromissos) estas partes da cidade, em vista da submissão de seus interesses antagônicos, ao interesse de todos, a própria existência da comunidade em que se efetiva o ser político dos homens” (N.A.). O que faz, então, a *politeia mixis* é a soma das partes constituintes da *polis*, submetendo os interesses antagônicos de ricos e pobres ao bem comum, conduzindo-a à unidade e à estabilidade política.

¹⁸² Ames (2010, p.46-7) nos ajuda a dimensionar o conceito de corpo político em Maquiavel. Escreve o comentador: “Maquiavel compreende a comunidade como um ‘corpo misto’, significa dizer, um agregado de partes que se conservam unidas por uma força de coesão interna. O surgimento desse ‘corpo misto’ não é um evento que pertence à vida dele, pois é aquilo que torna esta vida possível. Assim a origem da comunidade política é externa a ela”. E, citando Frosini (2004) acrescenta: sua origem “‘pertence a um tempo diferente do tempo da sua vida: *ao tempo da fundação*, ou seja, em linguagem médica, da *geração*’”. E, ainda seguindo Frosini (2004), conclui: “‘se a lógica da vida é a coesão das partes, a manutenção da ordem [...] é a lógica da *instituição* dessa coesão, ou seja, a produção da ordem a partir da desordem’”.

conflito que tenha uma origem porque ele sempre existiu e sempre existirá. Igualmente, por não ter origem mas por ser sempiterno, o conflito político não pode se originar a partir de uma disputa socioeconômica, apenas, como o afirmara Aristóteles (se assim fosse, ele desapareceria uma vez dissolvidas as diferenças econômicas).

Maquiavel, e não é ao acaso, recorre ao termo *humor* (precisamente porque, partindo da premissa de que a cidade é um corpo misto, lhe permite – a um só tempo – escapar à definição de grandes e povo como categorias socioeconômicas e compreendê-las como categorias políticas), retomado da medicina antiga grega e greco-romana, para explicar a relação conflituosa de grandes e povo, o que lhe permite concluir pela impossibilidade de ambos se acordarem. Mais: o corpo político pensado por Maquiavel não forma um todo sobre o qual seja possível fundar um acordo como composição das partes em conflito. É disso que fala Sfez (1999, p.189) ao observar que “a noção de *diversidade de humores* implica necessariamente que a cidade não é a soma ou a retomada num todo de seus humores. O fato mesmo do humor está ali para marcar a fixação da impossibilidade de encontrar uma medida comum pelo viés da completude”. Tal conflito existe, pois, porque a sintaxe da relação entre os humores de grandes e povo se define pela “diferença absoluta e irredutível, tal que cada parte não pode se compor com as outras e não tem porque fazê-lo” (SFEZ¹⁸³, 1999, p.190).

Não há acordo porque tais partes da *polis*, diferentemente de Aristóteles, não representam uma parte do todo: cada parte – ou humor - é um todo indivisível, cada qual representando toda a verdade - a verdade dos grandes é o domínio, enquanto a do povo é a liberdade - que somente se completa quando se impõe à outra parte da cidade. Logo, a recusa da noção do todo da cidade permite a Maquiavel pensar a ligação política única e exclusivamente como desunião, como oposição que não pode jamais ser concertada. Tal constatação se funda no princípio de que a relação entre grandes e povo é profundamente diversa, daí o fato de ambos os humores não poderem “colocar-se em acordo sobre nada, inclusive sobre o acordo, na medida em que eles não podem se conciliar em se completando” (SFEZ, 1999, p.191).

Ora, a impossibilidade de composição das partes constitutivas da cidade – grandes e povo – conduz Maquiavel, inevitavelmente, à conclusão de que seja impossível, também, o acordo entre os humores em conflito pela via institucional do regime misto, como o queriam

¹⁸³ A tradução da obra de Gerald Sfez: *Machiavel, la politique du moindre mal*. Paris: Presses Universitaires de France (1999), é de autoria do Prof. Dr. José Luiz Ames, realizada para uso pessoal e didático, e a nós gentilmente disponibilizada.

Aristóteles, Cícero e o humanismo florentino (em especial, aqui, como vimos, em Guicciardini). A razão é conhecida: o regime misto, ao menos à maneira da tradição republicana, se torna impensável para Maquiavel porque a política, para ele, é sempre, e fundamentalmente, relacional, isto é, a política é sempre uma oposição entre dois humores também antagônicos (Cf. *Discursos*, I, 2) que, como vimos, em se relacionando, não podem jamais se conjugar, razão pela qual não podem compor um regime pelo qual se atribuiria, à cada uma das partes da cidade, uma fração do poder, que somada às demais, formaria um todo equilibrado. Não se trata, como vimos, de uma soma das partes que compõe o governo da cidade para Maquiavel. Isto é impossível dada a sua concepção de corpo misto da cidade. O governo será sempre, então, a manutenção da diferença entre as partes (os humores) da *polis*, isto é, grandes e povo permanecerão sempre idênticos a si mesmos, já que não podem se compor.

Assim, o equilíbrio pensado pelos defensores do regime misto não se encontra, em Maquiavel, na composição, mas na manutenção da integralidade da diferença originária dos desejos opostos de cada humor que constitui o governo da cidade. É, precisamente, essa diferença que alimenta a vida livre do corpo político. Raimondi (2005, p.57) ilustra bem o que queremos dizer: “toda cidade [...] é composta de pelo menos dois humores e, portanto, é necessariamente mista¹⁸⁴, no sentido de *uma combinação formada por partes* que coexistem *sem fundir-se entre si*, porque são capazes de conviver apenas conflitando” (*grifos e tradução nossos*). O que temos, então, é uma cidade mista porque composta por partes distintas, os humores, dado o fato de as partes não poderem se compor, nem se fundir.

É uma nova noção do termo ‘misto’, compreendido, no limiar, como combinação das intransponíveis diferenças dos dois humores. É, por essa razão, possível a Maquiavel afirmar que o Tribunado da Plebe seja a “parte” que cabe ao povo no governo da república romana.

Conceder ao povo (a plebe) ‘a sua parte’ quer dizer dar-lhe o seu lugar no interior da cidade, mas também reconhecer a natureza da parte constitutiva da própria cidade, de modo a não podê-la esvaziar: estamos, portanto, no interior de uma teoria, ao mesmo tempo, do disciplinamento social e político, porque cada parte, claramente distinta da outra, deve poder expressar a própria magistratura. A natureza mista do governo é, pois, o reconhecimento das partes sem as quais a cidade desapareceria (RAIMONDI,

¹⁸⁴ Fabio Raimondi apresenta uma posição notadamente surpreendente em relação a isso. Segundo o intérprete, toda forma de governo é uma forma mista, seja ela decorrente das formas simples boas ou das corrompidas. Vejamos: “da relação entre os humores e das partes que eles encarnam, nascem, segundo uma lógica aleatória, que depende de como os humores se mesclam, as formas simples de governo, sejam as três boas: ‘principado, aristocracia [ottimati] e popular’, sejam as três péssimas: ‘tirania, oligarquia e anarquia [licença]’ (mesmo que a anarquia não possa ser chamada uma forma de governo). Neste ponto, emerge que *toda forma de governo é, por necessidade, mista* (também na tirania, onde o governo é de um e as partes neutralizadas, nem todos são suprimidos), porquanto se tenha sempre presente que a modalidade da mistura não é por força a mesma, dado que toda forma de governo se distingue da outra pelo tipo de desequilíbrio que coloca em ato, seja na forma reta, seja na forma corrompida” (RAIMONDI, 2005, p.58, *grifos e tradução nossos*).

2005, p.54, *tradução nossa*).

Assim, dar ao povo um papel político por meio dos tribunos, no caso da república romana, nada mais foi do que dar-lhe reconhecimento como parte constitutiva e diversa do corpo político. Tal reconhecimento se dá única e exclusivamente no exercício da própria magistratura por parte de cada humor da *polis*, já que é impensável que eles se fundem. É, portanto, por uma necessidade orgânica que uma cidade deva reconhecer politicamente o povo, assim como o outro humor, sob pena do corpo político desaparecer. Vemos, então, que não se trata de um governo constituído pela soma das partes da cidade, mas de uma constituição política mista que se sustenta *na* e *da* diversidade de humores. A república romana, ao fazê-lo, pôde tornar-se “uma república perfeita” (*Discursos*, I, 2) que sobreviveria por mais de quatrocentos anos.

Embora em *Discursos* (I, 2) Maquiavel, ao afirmar que Roma, em “permanecendo mista, constituiu-se [n]uma república perfeita” faça suscitar em nós a dúvida sobre seu suposto alinhamento à tradição que defendia o regime misto como o melhor possível para a manutenção da estabilidade política, a leitura do final do mesmo capítulo (e subsequentes, até o capítulo 8) e do mesmo livro nos salva de tal incerteza: tal perfeição somente foi possível “devido à desunião entre plebe e senado” (*Discursos*, I, 2), assevera o florentino. É, portanto, a essa estrutura binária e antagônica que os regimes de governo devem sua existência (ou não, se estivermos pensando na anarquia [*licenza*]).

Retomamos, aqui, o argumento de Francesco Bausi por nós utilizado no segundo tópico do segundo capítulo para ilustrar o que acabamos de dizer. Bausi (1989, p.17) sustenta, pois, que “a estrutura marcadamente binária que assume o pensamento de Maquiavel nesses capítulos [dos *Discursos*, I, 2-8] (centrados sobre a oposição entre plebe e nobreza, aristocracia e democracia) não permite que figure a teoria clássica do regime misto: de fato, a dialética política e teórica inclui apenas dois elementos”, quais sejam, os grandes e o povo. Essa estrutura binária que estaria presente nesse conjunto de capítulos dos *Discursos* deduzida por Bausi revelaria, então, que “em síntese, governo misto e luta socioeconômica são duas realidades incompatíveis no plano sincrônico” (BAUSI, 1989, p.22). Ora, nada mais acertado quando analisamos a questão do regime misto em Maquiavel à luz dessa estrutura binária, isto é, da oposição dos humores de grandes e povo, com a qual estabelece seu singular fundamento da teoria republicana. Esclarecido isso, podemos avançar na análise da fisiologia do conflito maquiaveliano.

Se é possível, pois, que o conflito, por um lado, seja saudável, produzindo leis favoráveis

à liberdade, de outro lado, também é verdadeiro que ele possa ser prejudicial, arrastando consigo a corrupção do corpo político e conduzindo a cidade ao ocaso. Nos defrontamos, assim, com duas dinâmicas distintas do conflito¹⁸⁵. Há, pois, duas fisiologias do conflito das quais fala Maquiavel, de acordo com o que uma delas é portadora da liberdade, ao passo que a outra é nociva à comunidade política. A primeira se caracteriza pela manutenção da diferença originária e fundamental na *maneira de desejar* dos dois humores antagônicos (aquela que diz respeito ao conflito que mantém a estrutura binária opositiva *particular versus universal*); a segunda se define pela homogeneização nos *modos de desejar* de grandes e povo (aquela que diz respeito ao conflito que converte a estrutura binária opositiva em *particular versus*

¹⁸⁵ Gerald Sfez, em *Machiavel, la politique du moindre mal*. Paris: Presses Universitaires de France (1999), compreende essas duas dinâmicas do conflito de modo distinto de Sérgio Cardoso (2015). Assim, para Cardoso, como já o sabemos, o conflito se define, em primeiro lugar, pela dinâmica *particular positivo* (dos grandes) versus *universal negativo* (do povo), sendo tal dinâmica o modelo do conflito verdadeiramente saudável para a vida política, o conflito produtor de um regime de leis, portanto; e, em segundo, e a partir da variação do humor popular, pela dinâmica do *particular positivo versus particular positivo*, que opõe dois humores idênticos, homogeneizados, em que as lutas políticas dos dois humores são convertidas, agora, em lutas facciosas, apenas. De tal configuração das dinâmicas do conflito, Cardoso chega à proposição de que a cena política funciona apenas no primeiro caso, isto é, quando a oposição se dá entre um *polo particular positivo* (dos grandes) e um *polo universal negativo* (do povo), enquanto no segundo, a partir da conversão do desejo *universal negativo* em desejo *particular positivo* do povo, em que homogeneizam-se os dois humores, ela falha. De outro lado, Sfez identifica no conflito de grandes e povo duas lógicas distintas: uma que o intérprete denomina de *lógica do homogêneo* (muito semelhante à dinâmica do *particular versus particular*, de Cardoso), marcada pela simetria nos modos de desejar de grandes e povo, isto é, aquele conflito que opõe não humores distintos, mas desejos idênticos porque desejam as mesmas coisas e do mesmo modo (esse seria o conflito com sinal negativo, pois se trataria de um conflito de facções); e, outra, que Sfez denomina de *lógica do heterogêneo*, assinalada pela dissimetria nos modos de desejar de grandes e povo, ou seja, aquele conflito que opõe não humores idênticos, mas desejos distintos porque desejam coisas diferentes e de modo distinto (esse seria o conflito com sinal positivo, pois trataria do conflito verdadeiramente saudável na medida mesma em que dele se originariam as leis que regulariam a vida política). Embora essa caracterização do conflito pensada por Sfez se mostre bastante original, ela parece desembocar num grave problema que coloca em suspeição aquela afirmação de Maquiavel presente no capítulo 5 do Livro I dos *Discursos*, qual seja, a de que a guarda da liberdade deva ser dada ao povo e não aos grandes. Ora, a *lógica do heterogêneo* defendida por Sfez, ao afirmar que a liberdade resulta de um equilíbrio simétrico de forças entre os dois humores, parece atribuir uma vocação política ao desejo dos grandes, coisa que efetivamente eles não têm. “O potencial dissolvente da pulsão popular como que incita (e mesmo legítima) o poder dos grandes em seu exercício opositivo e repressivo, em benefício da existência de alguma ordem. Não se pode, assim, prescindir do poder dos grandes, movido pela pulsão para a riqueza e o comando [...]. E o desejo de comando e a opressão (de alguns poucos) revela-se, afinal, mais benéfico à cidade que a aspiração (do grande número) pela ‘liberdade’. Não haveria mais propriamente um poder da Lei, apenas a força da dominação dos grandes [...]. Na verdade, o princípio da ordem está, aqui, do lado dos grandes; são eles os verdadeiros guardiões da Liberdade, da produção e conservação da vida civil”, assevera Cardoso (2015, p.12-3). Em outras palavras: a proposição de Sfez de que a liberdade depende da resistência recíproca dos humores, permitiria pensar que o papel político dos grandes se equivale ao papel político do povo, fazendo deles verdadeiros agentes políticos porque atuariam como obstáculo à imoderação do desejo popular. Logo, por obstaculizarem a imoderação do humor do povo, seu desejo pareceria ter importância maior que o próprio desejo popular, residindo nele, e não no povo, portanto, a liberdade política. Contudo, a leitura do mesmo capítulo 5 do Livro I dos *Discursos* parece contradizer tal premissa, pois, para Maquiavel, “deve-se dar a guarda da liberdade a quem tem menos vontade de usurpá-la”, ou seja, ao povo, e não aos grandes, resultando daí que a liberdade depende do primeiro e não dos segundos. Nessa perspectiva, a interpretação de Sfez parece colidir com uma incongruência difícil de contornar, fazendo com que a interpretação de Cardoso acerca do conflito maquiaveliano, que coloca no povo o papel preponderante na criação de um regime de leis, seja mais fiel às premissas presentes na letra de Maquiavel.

particular). Afinal, parece ser disso que fala Maquiavel em *História de Florença* (VII, 1).

Observemos:

a verdade é que algumas divisões prejudicam as repúblicas, enquanto outras as ajudam: *as prejudiciais* são as que vêm acompanhadas por *facções e partidários*, *as proveitosas* são as que se mantêm sem *facções e sem partidários*. Portanto, quem funda uma república, como não pode evitar que nela haja inimizades, precisa pelo menos cuidar que nela não haja facções.

O que parece claro, então, a partir da observação de Maquiavel, é que a liberdade (ou o fim dela) está intrinsecamente relacionada à dinâmica do conflito. Assim, onde o conflito se joga na dinâmica *particular versus universal*, temos liberdade, isto é, um regime de leis e instituições capazes de dar adequada vazão (*sfogo*) aos dois humores; onde o conflito se joga na dinâmica *particular versus particular*, ou seja, onde as lutas se travam entre facções e partidos, temos por causa a corrupção e por efeito a degeneração do corpo político, isto é, a instauração da *licenza* e, conseqüentemente, o fim da liberdade da cidade.

As considerações de Cardoso (2015, p.235) acerca das formulações de Lefort (1999, p.145) sobre a ‘negatividade pura’¹⁸⁶ do humor popular (desejo de não-opressão e de não-

¹⁸⁶ Acerca da tese da ‘pura negatividade’ do povo apregoada por Lefort, Adverse, em conhecido artigo publicado em 2007 (*Maquiavel, a república e o desejo de liberdade*), apresenta uma proposição contrária, qual seja, a de que o desejo popular “não pode ser compreendido apenas negativamente, porque ele envolve um princípio de ação” (ADVERSE, 2007, p.37). Isto é, para Adverse, o desejo de não-dominação do povo, se fosse ‘negatividade pura’, não estabeleceria relação com o desejo de domínio dos grandes, e, ainda que existisse, seria inócua, pois bastaria que uma das partes se impusesse à outra e o conflito desapareceria: “caso se tratasse de uma contrariedade absoluta, a dinâmica da política se encerraria uma vez afirmado um dos desejos [...]. É porque não há contrariedade absoluta que os dois desejos podem, então, se afirmar e os conflitos manter rigorosa a vida política” (ADVERSE, 2007, p.41). Por isso, assevera Adverse, a relação entre grandes e povo não pode ser “A” *versus* “Não-A”, e é preciso “positivar” o desejo do povo. Porém, o que seria esta positivação do desejo popular, segundo o comentador? Para Adverse (2007, p.41), é a satisfação da demanda do povo por participação no governo que, segundo o comentador, se daria, no caso da república romana, por meio da criação de determinadas ordenações constitucionais como, por exemplo, a criação dos Tribunos da Plebe e o direito do povo de escolher os Cônsules. Ora, tais ordenações mostrariam claramente, segundo Adverse (2007, p.41), que, para Maquiavel, “ser guardião da liberdade implicava [...] o direito de exercer o poder, seja por via representativa, seja por via direta”. E, concluindo, Adverse afirma: “somente assim torna-se possível esclarecer como o desejo do povo pode refrear o dos grandes” (2007, p.41). Tais considerações de Adverse são prontamente rebatidas pelas observações de Cardoso (2015, p.235), que alerta sobre as “dificuldades destas considerações relativas à ‘positivação’ do humor popular”, e “falar em positivação do desejo ‘do povo’, certamente obscurece este caráter essencialmente político do conceito: pode, de um lado, sugerir sua substantivação (sendo ele ‘verbo’) e arrisca comprometer a compreensão de sua natureza ‘puramente negativa’” (CARDOSO, 2015, p.236), e pelas considerações de Ames (2016, p.5-6), que sublinha a complexidade no modo como Adverse compreende as coisas pois “torna muito difícil distinguir o desejo negativo do povo (não dominação) do desejo positivo dos grandes (dominação), pois o humor de ambas as partes se realiza pelas mesmas coisas (ou seja, pelo exercício das magistraturas). Significa: ambos parecem animados por desejos ‘positivos’ [...]. [Parece] um tanto frágil fazer depender a diferença na natureza dos humores da *motivação* ao exercício dos cargos”. Objetando a interpretação de Adverse e, ao mesmo tempo em que fazemos nossos os argumentos de Cardoso e de Ames, nos parece suficiente reproduzir a interpretação de Lefort (1999) acerca do significado da afirmação de Maquiavel de que a guarda da liberdade deva ser dada ao povo: em função da ‘pura negatividade’ do desejo popular não é possível falar-se em ‘governo do povo’, para Maquiavel. Logo, a interpretação de Adverse acerca da ‘positivação’ do desejo popular como desejo de participação no governo parece não se coadunar com o real significado do desejo de liberdade do povo, fundado, especialmente, no desejo negativo de não-opressão e, em decorrência disso, na sua não-participação no governo (nesse sentido, os Tribunos da plebe nada mais são do

domínio) nos ajudam a dimensionar o real significado da conversão das lutas políticas em lutas facciosas. Em primeiro lugar, sublinha o comentador, é preciso ter claro que, na relação das forças em confronto (entre grandes e povo), “o essencial é o ‘desejo’ – o apetite, a demanda – que move forças antagônicas, constituindo-as como ‘classes políticas’”. É esse, afinal, o modelo do conflito que opõe diametralmente um *desejo particular positivo* a um *desejo universal negativo*. Desse modo, explica Cardoso (2015, p.235), “o grande número dos ‘sem poder’, ou mesmo um grupo social determinado submetido à opressão (efetiva ou temida), se faz ‘povo’, classe política, ao se manifestar como portador do ‘humor popular’, ao afrontar o desejo de opressão dos ‘grandes’”. É dessa relação assimétrica (o que denominamos de identidade originária e fundamental dos humores) que a cena política produz o *vivere libero político*, ou seja, um regime de leis. Em segundo, continua Cardoso (2015, p.235), pode acontecer, porém, que tal enfrentamento entre os dois humores não ocorra e a oposição não se estabeleça. Pois o desejo popular pode simplesmente não se manifestar, “seja pela incapacidade dos muitos [...] para se aglutinar na oposição à opressão dos grandes [...], seja pelo investimento, e dispersão, do rancor dos oprimidos nas lutas facciosas (não políticas) dos grandes, seja ainda pela corrupção da pulsão negativa em desejo de poder”. Nestes casos, sublinha Cardoso (2015, p.236), “desaparece o ‘povo’, a atuação do desejo popular. A cena política ‘falha’ e as forças se homogeneízam nas lutas por interesse e nos embates de facções por poder; não há mais povo como categoria política¹⁸⁷”, na medida em que seu desejo negativo de liberdade e não-opressão

que a ‘parte’ que cabe ao povo na ordenação da cidade [Cf. Raimondi, 2005, p.57]). Ao invés disso, o que teríamos, então, é apenas “o ‘governo de leis’ produzidas e sustentadas pelo desejo popular de liberdade” (CARDOSO, 2015, p.236).

¹⁸⁷ Amparado na interpretação de Lefort (1972, p.382), Cardoso sublinha que as figuras de grandes e povo “não nos remetem, pois, a entidades empíricas ou a realidades psicológicas ou sociológicas; elas nos remetem aos embates políticos, à relação essencial de oposição entre o desejo de comandar e oprimir (associado ao desejo de bens, ao desejo de ter) e o desejo de não ser comandado e oprimido (desejo de ser, de liberdade, sob a proteção das leis), o elemento fundante de uma ordem verdadeiramente política” (CARDOSO, 2015, p.226). Ainda apoiado em Lefort (1972), Cardoso (2015, p.226) ressalva: “É verdade que a pulsão dos grandes, dirigida aos bens e riqueza, pode indicar alguma positividade que se veja alheia à encenação política, mas a pulsão popular, dada sua natureza negativa, não pode ser concebida senão na, e pela, atividade instada por sua repulsa à opressão [...]. O povo só alcança efetividade por seu movimento de negação, no interior da dinâmica política”. Da caracterização da pura negatividade do humor popular, compreendido sob um registro político, apenas, Cardoso extrai a conclusão de que o povo estaria destituído de qualquer substancialidade, pois, tomado como humor, ou desejo, é captado unicamente como atividade (é-se povo apenas enquanto movimento de negação: “estas noções [grandes/povo] [...] referem-se a realidades cuja existência se determina apenas em sua atividade, no antagonismo fundamental pelo qual se encena a ordem política”, escreve Cardoso [2015, p.226]). Assim, “falar em positividade do desejo ‘do povo’, certamente obscurece este caráter essencialmente político do conceito: pode, de um lado, sugerir sua substantivação [...] e arrisca comprometer a compreensão de sua natureza ‘puramente negativa’ (CARDOSO, 2015, p.236). Ora, ainda que, em termos, Ames (2016, p.10) comungue com Cardoso “da ideia de que ‘povo’ só é compreendido adequadamente em Maquiavel se o for como categoria política”, dele parece discordar em relação às consequências de tal interpretação. Partindo da pura “abstratividade” da categoria ‘povo’ sob o ‘registro político’, decorrente das análises de Cardoso, Ames (2016, p.10-11) se pergunta se tal compreensão “não faz perder de vista a história, a ‘verdade efetiva’”? A partir da ‘corrupção da pulsão negativa do povo em desejo de poder’

se vê transformado, agora - idêntico ao dos grandes -, em desejo positivo de poder.

Seria, exatamente, aqui, de acordo com Cardoso (2015, p.236) – e com o que concordamos -, que reside a causa da “falha do político”: a conversão do desejo popular em coisa distinta daquela da não-opressão dos grandes. O povo, ao desaparecer como categoria política, expressa no desejo – negativo - de não querer ser oprimido e comandado pelos grandes, já que “em sua essência, é negatividade pura, recusa de opressão, desejo de ser e não de ter” (LEFORT, 1999, p.145), se converte em facção e se lança na disputa com os grandes pelo poder. A oposição desaparece e ambos os humores se colocam, paralelamente e em linha reta, numa batalha incessante em torno dos mesmos fins: os bens e o poder. É, portanto, a homogeneização das forças “nas lutas por interesse e nos embates de facções por poder”, como o sublinha Cardoso (2015, p.236) que, suprimindo a diferença originária de ambos os humores, lança grandes e povo numa disputa em que o prêmio final será a conquista do poder ou por um ou por outro humor, mas que, inevitavelmente, colocará fim à vida política da cidade.

Desaparece, assim, aquilo que Cardoso definiu como ‘a forma da contradição’ – fundamental e necessária para que haja vida livre na cidade -, dissolvida pela homogeneização dos desejos dos dois humores antes antagônicos e dissimétricos. Desaparece, pois, a oposição

entre um polo particular positivo (os interesses particulares de ‘alguns’) e um polo universal negativo (a negação da opressão destes interesses pelo ‘todos’ popular).

que o destitui como ‘povo’, ‘desaparece o ‘povo’, segundo Cardoso, Ames (2016, p.11) se questiona: “se um povo corrompido não é mais ‘povo’, o que é ele? Passaria ele a ser, com isso, ‘grande’? Neste caso, simplesmente não existiria mais ‘povo’, mas somente ‘grandes’? Não seria melhor dizer que, quando a ‘pulsão negativa do povo’ se converte em ‘desejo de poder’, ele permanece ‘povo’ - em vez de dizer que se descaracteriza como ‘povo’ -, porém modifica sua estrutura”? Apoiando-se em Visentin (*The Different Faces of the People: On Machiavelli’s Political Topography*. In: Filippo Del Lucchese; Fabio Frosini; Vittorio Morfino. *The Radical Machiavelli: Politics, Philosophy and Language*. Leiden/Boston: Brill, 2015, p.369), para quem o “povo possui uma identidade e uma substância na medida em que se apresenta - tornando-se visível - na cena política [...] e age, na medida em que aparece com uma figura definitiva”, Ames (2016, p11) destaca o ‘povo’ como ‘ser visível’, na medida em que “ocupa um espaço político”. Em função disso, “na medida em que o povo aparece à cena política, ele é; ou seja, ele é na medida em que se torna visível no espaço público”, assevera Ames (2016, p.11). Contudo, alinhando-se a Cardoso, Ames compreende que o termo ‘substância’ utilizado por Visentin (2015, 369) para definir a ‘visibilidade’ do povo não seria o mais adequado e pondera que “o ‘povo’, visto que age, aparece (e faz história); tem realidade [...] política – aliás, refere-se a ele a realidade da ordem política (por oposição a uma ordem despótica, a uma não-ordem anárquica, a ordens apenas aparentemente políticas)”. Isto é, “o reconhecimento de que o povo emerge à cena pública sob ‘rostos’ diversos, segundo as conjunturas e circunstâncias históricas concretas, implica que tenha ‘realidade’ (‘política’, como defende Cardoso), mas esta realidade não pode ser confundida com uma ‘substância’ apesar de cada aparecer conferir ao povo uma identidade singular, uma ‘realidade’ cada vez própria” (AMES, 2016, p.11-12). Assim, Ames se coaduna “à ideia de Cardoso, de que o aparecer do povo à cena pública lhe confere uma realidade política, do que, no entanto, não se desprende que possua uma ‘substancialidade’ – nem econômica, nem sociológica” (AMES, 2016, p.12). Ora, o que temos senão, em primeiro lugar, a existência do povo como realidade política – e não substancial - na medida mesma em que “aparece” no espaço político, no espaço público, portanto, e nesse “aparecimento” surge como “classe política” ao se opor, negativamente, aos grandes; e, em segundo, o ‘povo’ ‘desaparece’ como “classe política” no exato momento em que, ao se opor aos grandes, não o faz mais como ‘povo’, mas também não como “grande”, mas tão somente como facção. Esse parece ser, afinal, o entendimento que têm Cardoso e Ames, e com o qual nos alinhamos, acerca do que seja o ‘povo’ no texto maquiaveliano.

Pois, o ‘povo’ se manifesta e se afirma sempre em termos universais [...], em termos políticos, portanto. Ele fala sempre a língua geral das leis: ‘todos’, ‘ninguém’. Já os grandes, movidos pela ambição de bens e de mando, por interesses particulares ou facciosos (de ‘alguns’), definem-se como classe política somente por sua aversão – e seu ódio – ao povo e à repressão das leis. Só a oposição popular, portanto, faz deles classe e, assim, atores propriamente políticos (CARDOSO, 2015, p.243-4).

A homogeneização dos humores é, precisamente, a anulação dessa ‘forma da contradição’, em que, exauridas todas as diferenças dos dois humores, restam tão somente dois desejos particulares e positivos – facções, portanto - que se opõem em razão da disputa em torno das mesmas coisas: os bens, o poder e a riqueza.

Ora, a verdade disso se esclarece, agora, por inteiro: se os grandes, com o seu natural desejo *positivo e particular* (de poder e riqueza), não encontrarem obstáculo que os refreie em sua ambição, em função da conversão do desejo popular *negativo e universal* (de não-opressão) em desejo também *positivo e particular* (semelhante ao desejo dos grandes), só pode restar evidente que o conflito não poderá mais produzir o que dele se espera: o reino da lei, ou aquilo que Lefort (1972) brilhantemente chamou de “a invenção democrática”, como expressão da resistência popular pelo seu desejo de liberdade ao desejo de poder dos grandes. Quando a oposição se desloca da contradição lógica ‘particular *versus* universal’ para a forma lógica ‘particular *versus* particular’, saem de cena os atores políticos e sobem ao palco os atores puramente facciosos e partidários, e o conflito agora se converte em lutas e combates entre facções, cujo interesse único e exclusivo é a luta pelos bens, pelo poder e pela riqueza. É a corrupção e o fim da liberdade do corpo político.

Evidentemente, não é desse conflito de que fala Maquiavel quando pensa numa ordenação política saudável do corpo político. Também é claro, então, que não é esse o conflito responsável pela liberdade política. A razão é conhecida: um conflito que chega ao termo mediante a imposição de um dos dois desejos não pode produzir liberdade porque redundará em uma cidade dividida entre dominadores e dominados, entre vencedores e vencidos, em que “as leis depois criadas não [miram] à utilidade comum, mas [são] ordenadas todas a favor do vencedor” (*História de Florença*, III, 1). É, pois, nesse modelo do conflito que encontramos as disputas entre as facções e os partidos, onde “os homens se devoram uns aos outros, e sempre se sai mal quem menos pode” (*História de Florença*, III, 13), sublinha Maquiavel. Este tipo de divisão é, com efeito, causa não da liberdade, mas da corrupção e da destruição da cidade¹⁸⁸.

Numa cidade dividida entre desejos homogêneos, idênticos, as disputas, a princípio

¹⁸⁸ Nesse sentido, Maquiavel está perfeitamente alinhado ao republicanismo clássico, que via nas lutas facciosas uma das principais causas da corrupção da vida política (Cf. os comentários de Gilbert, 1970, p.160).

saudáveis, degeneram em combates violentos e, no mais das vezes, redundam não em leis favoráveis à vida livre, mas em violência generalizada (Cf. *História de Florença*, III, 1). A causa disso está na variação dos *modos de desejar* de grandes e povo, que resulta na passagem da diferença à identidade na maneira de desejar dos dois humores. Dois se convertem em um: da oposição *particular versus universal*, passa-se à oposição *particular versus particular*. Maquiavel se refere a isso em *História de Florença* (III, 1) ao comparar os desejos de grandes e povo em Roma e em Florença e os distintos resultados a que chegaram ambas as cidades:

As inimizades havidas em Roma, no princípio, entre o povo e os nobres eram definidas por disputas, enquanto as de Florença o eram por combates; as de Roma terminavam com leis, enquanto as de Florença terminavam com o exílio e com a morte de muitos cidadãos; as de Roma sempre aumentaram a *virtù* militar, enquanto as de Florença a extinguiram totalmente (*História de Florença*, III, 1).

Ora, o que se pode concluir a partir dessa afirmação de Maquiavel? Em primeiro lugar, e o que parece bastante claro, o fato de que há duas dinâmicas do conflito: uma, que opõe dois desejos diferentes em torno de coisas também distintas (é o caso de Roma) – são as lutas políticas; e, outra, que opõe dois desejos idênticos em torno de coisas também idênticas (é o caso de Florença) – são as lutas facciosas. Em segundo, de que os efeitos dos conflitos ocorridos nas duas cidades são diretamente proporcionais à sua dinâmica no interior da comunidade política: assim, a variação dos *modos de desejar* dos humores de grandes e povo ocorrida em Florença, (em que desejos distintos se converteram em desejos idênticos), redundou unicamente em “exílio e com a morte de muitos cidadãos”, efeitos das disputas entre grandes e povo pelo poder e pela riqueza, o que resultou, igualmente, no enfraquecimento da *virtù* da cidade. Desse modo, o problema não parece, pois, estar no conflito propriamente dito, mas na falta de *virtù* civil da cidade de Florença, isto é, na ausência de instituições e ordenações suficientemente capazes de dar adequado *sfogo* aos humores em conflito, decorrente da variação dos *modos de desejar* dos dois humores, que se via tomada pelas incessantes lutas pelo poder¹⁸⁹. O inverso, ocorrido em Roma, onde tal variação não aconteceu, isto é, onde os humores de grandes e povo mantiveram sua identidade originária, a cidade pôde colher os resultados positivos da divergência nutrida pela permanente oposição entre um desejo de poder dos grandes e um desejo de liberdade do povo, conduzindo a cidade à expansão e ao pleno desenvolvimento de sua potência (Cf. *Discursos*, I, 6).

Ora, por essa perspectiva se esclarece a razão pela qual as lutas facciosas (ocorridas em

¹⁸⁹ Ainda que a República romana tenha se mantido livre e poderosa por mais de quatrocentos anos, sendo o declínio e a corrupção inevitáveis, segundo Maquiavel, ela não escapou ileso à decadência depois da Lei Agrária. A diferença entre Roma e Florença está, portanto, no modelo de conflito que atravessava ambas as cidades.

Florença) são prejudiciais: porque se caracterizam por uma relação de forças que tem por horizonte a guerra entre duas grandezas relativamente proporcionais e homogêneas, produzindo as instabilidades dos regimes de governo ao longo do tempo. Estamos diante de um conflito que joga todos os homens, indistintamente, na concorrência geral pelas mesmas coisas: a honra, a glória e a riqueza (*la roba*). É o que escreve Maquiavel em *O Príncipe*¹⁹⁰ (XXV) ao sublinhar “que os homens, no que diz respeito aos caminhos que os conduzem aos fins que perseguem, isto é, *glória e riquezas*, agem de maneira diversa” (*grifos nossos*). É a dinâmica da apropriação das mesmas coisas e que lança os homens numa rivalidade em linha reta, progressiva e sempiterna: “desejar as riquezas e as honrarias, é desejar delas sempre mais e é desejar possuir delas sempre mais que o outro, é o desejo de se apropriar delas” (SFEZ, 1999, p.173) e, ao mesmo tempo, impedir que o outro delas se aproprie. Lutando entre si, todos os homens, buscando os mesmos fins e os mesmos bens, que não podem ser equitativamente partilhados, se lançam numa rivalidade que só pode ser contida pela submissão do mais fraco ao mais forte.

A dinâmica da apropriação, visando sempre à acumulação e à exclusividade, “associa, necessariamente, o desejo de ganhar mais ao temor de perder, e reciprocamente. O medo assegura a continuidade do desejo e se junta a ele, de tal maneira que o desejo de conservar significa diretamente o desejo de que o outro não obtenha mais do que ele tem” (SFEZ, 1999, p.173), e a oposição se homogeneíza, quer dizer, uma relação que opõe os dois desejos, unicamente, em torno dos bens e das riquezas (*la roba*). Parece ser exatamente isso o que fala Maquiavel em *Discursos* (I, 37): “visto que os homens são desejosos, em parte porque querem ter mais, em parte porque temem perder o que conquistaram, chegam à inimizade e à guerra”. E, em *Discursos* (I, 5): “pois os homens só acham que possuem com segurança o que têm quando acabam de conquistá-lo do outro [...]. E há muitos cujo comportamento incorreto e ambicioso acende no peito de quem nada possui o desejo de possuir [as mesmas] riquezas e honrarias”. É um conflito que opõe, radical e precisamente, os dois humores entre si, e cada um contra o outro, numa incessante disputa pelos mesmos fins e pelos mesmos bens.

Nos encontramos, desse modo, diante de um conflito onde as forças em luta (de grandes e povo) se homogeneízam, jogando os dois humores numa disputa linear e paritária na consecução de suas finalidades (como bem assinala Cardoso, 2015, p.236). Nessas circunstâncias, as categorias políticas de grandes e povo – os entes coletivos -, se subvertem e se submetem às categorias socioeconômicas, e os humores se convertem em facções, restando

¹⁹⁰ A mesma tese se repete nos *Discursos* I, 37, onde Maquiavel afirma que todos os homens visam como alvos principais as riquezas e as honrarias.

em seu lugar apenas as lutas em torno dos bens e da riqueza (*la roba*), como vimos. Esse conflito é, pois, uma relação de forças que se conjuga entre defesa e ataque, em que as forças antagônicas se equivalem. É, por essa razão, uma relação de oposição fundada na identidade de desejos, pois ambas as partes em conflito lutam pelas mesmas coisas, pelos mesmos fins. É, assim, um conflito que tem suas relações determinadas pela dinâmica da homogeneidade e que produz como resultado a “falha” do político (Cf. Cardoso, 2015, p.236).

Se o desejo de conservar é um desejo de possuir sempre mais, dada a insaciabilidade do desejo humano, “pois a natureza criou os homens de tal modo que eles podem desejar tudo” (*Discursos*, I, 37), tal dinâmica se choca com sua própria impotência: os homens podem desejar tudo, “mas não podem obter tudo” (*Discursos*, I, 37). A realização dos desejos de cada um dos dois humores implica, portanto, e como consequência direta, na imposição de um desejo ao outro, impedindo, com isso, a realização de ambos os desejos ao mesmo tempo. Tal conflito somente se regula mediante uma relação de forças que se traduz unicamente numa relação entre vencedor e vencido, resultado natural de uma relação de forças fundada na dinâmica da apropriação *ad infinitum*. O conflito marcado pela homogeneização dos humores, se resolve, pois, pela imposição do domínio de uma das partes sobre a outra, colocando termo ao conflito. O resultado disso será, por um lado, a tirania, quando os vencedores forem os grandes; e, de outro, a anarquia (*licenza*), quando o vencedor for o povo (Cf. Cadoni, 1974, p.191).

É desse conflito, pois, que surgem a corrupção e a ruína da cidade. Esse conflito não pode ser saudável porque identifica os dois humores, isto é, homogeneiza os desejos de ambos os humores, resultando numa rivalidade sem fim na busca pelas mesmas coisas e pelos mesmos objetivos. Nesse sentido, “a relação entre grandes e povo é de duas grandezas relativamente homogêneas quanto às forças em movimento, por isso se sucedem as oscilações nos regimes ao longo da história”, sublinha Ames (2010, p.40). Tal conflito, fundado na lógica da apropriação e da acumulação, não se resume em outra coisa que não numa luta entre facções, numa disputa pelo poder entre grandes e povo, de acordo com o que aquele que a ele se alça lança mão de todos os meios possíveis para nele manter-se e manter dele excluída a outra parte. Não se trata de outra relação que não a de vencedor *versus* vencido.

Há, contudo, uma outra dinâmica do conflito da qual fala Maquiavel que ultrapassa as relações de força, ou seja, aquele conflito que, ao homogeneizar os dois humores opõe ambos em torno dos bens e das riquezas, e que se joga, agora, no terreno próprio da política. Parece claro, pois, que, se os homens não podem todos, ao mesmo tempo, satisfazer seus desejos, dada a rivalidade entre eles na consecução de seus objetivos, nem por isso abandonam sua

característica constitutiva: seus desejos. A respeito disso Maquiavel sublinha, categoricamente, nos *Discursos* (I, 39), que “quem [considerar] as coisas presentes e antigas, verá facilmente que *são sempre os mesmos os desejos e os humores* em todas as cidades e em todos os povos, e que *eles sempre existiram (grifos nossos)*. Se os humores sempre existiram, existiram, também, sempre os seus desejos. No capítulo da ambição, embora em outros termos, a tese se repete: a ambição “é tão poderosa no peito humano que nunca, seja qual for a posição atingida, o homem a abandona” (*Discursos*, I, 37), reforça o Secretário florentino. A existência do desejo – nesse caso, confundido com a ambição -, permanece incólume à passagem do tempo. Assim, variam os tempos, mas não varia a capacidade de desejar, pois “o mundo sempre foi do mesmo modo” (*Discursos*, II, Introdução).

Ora, se os vencidos (aqueles que não puderam realizar o desejo pelos bens e riquezas) continuam a desejar, mesmo variando os tempos, significa também que permanecem acesas as razões do conflito. Contudo, embora sejam desejosos e continuem cobiçando as honras, o poder e as riquezas – dada a insaciabilidade do desejo -, os homens desejam, também, coisas distintas e *de maneira diferente*. Estamos, dessa forma, diante de uma distinta configuração do conflito que está na raiz da liberdade: do conflito das relações de força, das lutas facciosas – da concorrência geral pelos bens e pelas riquezas -, passamos ao conflito das relações de poder – dois humores antagônicos que *desejam coisas distintas e de modo diferente*. “Não se trata, portanto, do conflito generalizado por riquezas, honras, poder, ou daquela rivalidade contínua desencadeada pelos apetites humanos egoístas e insaciáveis” (CARDOSO, 2015, p.220), mas de um conflito de dois agentes que desejam de maneira distinta. Assim, ultrapassando os limites políticos impostos pelo conflito fundado nas relações de força (que opõe dois desejos idênticos que desejam as mesmas coisas), Maquiavel caracteriza o conflito das relações de poder, que se funda na oposição de um *desejo particular positivo* a um *desejo universal negativo*, como o antagonismo do qual deriva a liberdade da cidade, isto é, o regime de leis.

Maquiavel descreve assim a economia geral dos humores: “E, sem dúvida, se considerarmos o objetivo dos nobres [*nobili*] e o dos plebeus [*ignobili*], veremos naqueles grande *desejo de dominar* e nestes somente o *desejo de não ser dominados* e, por conseguinte, maior vontade de *viver livres*” (*Discursos*, I, 5, *grifos nossos*). É o desejo de ‘ter’ dos grandes *versus* o desejo de ‘ser’ do povo (Cf. Lefort, 1999, p.145). Este modelo do conflito, como parece bastante claro, tem a marca da diferença. Afinal, por um lado, alguns poucos desejam dominar, isto é, desejam o poder (os grandes); por outro, a maioria deseja não ser dominada, quer dizer, deseja um não-poder (o povo). Ao lado da dinâmica das relações de força, fundada na oposição

particular versus particular, Maquiavel, sem negar a natural rivalidade humana alicerçada na insaciabilidade do desejo pela apropriação e acumulação dos mesmos bens, introduz uma outra dinâmica, da qual se alimenta a liberdade política: é a dinâmica das relações de poder, fundada na oposição *particular versus universal*, que opõe diametralmente duas ordens de cidadãos, grandes e povo, que desejam coisas distintas e de modo diferente. E é, justamente, essa característica – a diferença originária e fundamental – que torna o conflito político – sempre incontornável e irresoluto – saudável e produtivo para a vida política da cidade. É a isso, pois, que se refere Lefort em *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Senão, vejamos.

É de uma oposição constitutiva do político que é preciso falar, e irreductível à primeira vista, não a uma distinção de fato, pois aquilo que faz com que os Grandes sejam os Grandes e que o povo seja o povo, é somente porque eles têm *por sua fortuna*, por seus costumes, ou sua função, um estatuto distinto associado aos *interesses específicos e divergentes*; é, Maquiavel o diz sem rodeios, porque *uns desejam comandar e oprimir e os outros não sê-lo*. Sua existência se determina apenas nesta relação essencial, no choque dos dois ‘apetites’, por princípio igualmente ‘insaciáveis’ (LEFORT, 1972, p.382, *grifos nossos*).

Trata-se, portanto, de um desacordo impossível de ser resolvido. Do mesmo modo, é impossível que ele seja eliminado. A razão é simples e conhecida: o antagonismo entre grandes e povo não pode ser superado porque se funda em dois desejos diferentes e insaciáveis: não é o desejo das mesmas coisas (os grandes desejam o poder; o povo deseja a liberdade, um não-poder), mas um *modo* distinto de desejar ao infinito: o desejo de poder dos grandes é um *desejo particular e positivo*; o desejo de liberdade do povo, um desejo por um regime de leis, é um *desejo universal e negativo*.

Seguindo o raciocínio lefortiano, entendemos porque ambos desejam de modo diverso: por um capricho da *fortuna*, grandes e povo ocupam “lugares políticos”, espaços públicos distintos na comunidade política. É-se ‘grande’ ou é-se ‘povo’ devido a uma imposição da *fortuna*, que determina o “lugar”, o espaço político que cada humor ocupa na *polis*. “As classes antagonistas [...] *somente existem em seu enfrentamento* em torno deste desafio, que constitui para uns a opressão e para outros a recusa da opressão”, sublinha Lefort (1972, p.385, *grifos nossos*). Os grandes são ‘grandes’ porque querem dominar; o povo é ‘povo’ porque deseja não ser dominado. O que determina, então, que uns queiram oprimir e outros queiram não sofrer a opressão é a natureza de seus desejos, aquela que, dada histórica e circunstancialmente, opõe grandes e povo como “classes políticas”. Nas palavras de Lefort (1972, p.385), ainda: “esta verdade é palpável apenas àqueles que percebem mais além dos dados imediatos da conduta os motivos aos quais esta se liga, a quem decifra o *desejo*, o *apetite*, a *exigência* - termos dos quais Maquiavel se utiliza sucessivamente -, com os quais o grupo se postula como classe política”.

É, portanto, em função do espaço ocupado na cidade por cada um dos dois humores, determinado pela *fortuna* (como o assinala Lefort), que alguns desejem o poder e um sem-número deseje a liberdade. Isso implica em dizer que a posição social e econômica dos humores determina a “forma”, por assim dizer, do seu desejo, isto é, do “lugar” ocupado pelos humores na cidade, que, por sua vez, reverbera no terreno político. Mas, os efeitos desse antagonismo estão longe de ser determinados pela *fortuna*: tudo depende de como o conflito entre os dois humores se expressa e se regula no seio da *polis*. Tudo depende, pois, de como o jogo do conflito é jogado: se seguir as “regras” das relações de força (das lutas facciosas), será desastroso e nefasto; se respeitar as “regras” das relações de poder (das lutas políticas), então será produtivo e favorável à liberdade. Vejamos o que isso quer significar.

No conflito político fundado nas relações de poder não será mais, e agora o sabemos, um desacordo em torno do desejo pelas mesmas coisas e pelos mesmos bens (*la roba*). Se assim fosse, como vimos, bastaria que uma das partes impusesse seu domínio à outra e o conflito se resolveria. Curiosamente, também não se trata de um conflito em torno de coisas ou bens distintos: nesse caso, simplesmente não existiria razão para o conflito, pois não haveria disputa entre as partes. Se não se trata de um conflito motivado pela disputa em torno das mesmas coisas, nem por coisas diferentes, o que determina, então, o desacordo entre grandes e povo? A resposta reside numa e única coisa, qual seja, na *maneira distinta de desejar ao infinito* de grandes e povo. Assim, os primeiros, marcados por um *desejo particular e positivo*, desejam *dominar e comandar* o povo, indefinidamente; o segundo, definido por um *desejo universal e negativo*, deseja, a todo custo e ao infinito, não *sofrer o domínio* dos grandes. É nessa *diferença fundamental dos modos de desejar de grandes e povo* que consiste a liberdade como efeito do conflito pensado por Maquiavel. Tal diferença no *modus operandi* dos desejos de grandes e povo é, portanto, e isso parece ser consenso entre os comentaristas republicanos, o fundamento da ordem política pensada por Maquiavel.

Muito embora, como vimos, as circunstâncias históricas definam o “lugar” dos humores na cena política, elas, no entanto, não nos dizem nada sobre quem, ou o quê, são as categorias grandes/povo. Ora, ‘povo’ não se confunde com a coletividade ou com o conjunto da população, isto é, com o registro antropológico; nem com a massa pobre ou destituída de bens e riquezas, ou seja, com o registro socioeconômico; ‘povo’ deve ser compreendido, pois, sob o registro político, isto é, ‘povo’ é aquele que quer lei, aquele que quer o regime político da liberdade. ‘Grandes’, por sua vez, são sempre aqueles movidos pela pulsão dirigida unicamente aos bens e à riqueza, alheios à vida política: é somente a recusa do povo à opressão que os faz “classe

política” (Cf. Cardoso, 2015, p.243-4). Logo, é no registro político, e somente nele, que o conflito de grandes e povo deve ser compreendido, sob pena de se perder de vista o seu verdadeiro significado, ou seja, de que a liberdade do corpo político tem seu elemento fundante apenas nos embates políticos que travam entre si os grandes e o povo¹⁹¹.

Ora, tal constatação acerca da peculiaridade do conflito descrito pelo Secretário florentino, que confronta dois distintos humores, revela dois efeitos que já conhecemos: o primeiro é aquele que permite ao nosso autor concluir que a liberdade somente seja possível com a manutenção da diferença originária nos modos de desejar de grandes e povo: a um *desejo particular positivo* de poder (de domínio, de opressão, de ter) dos grandes se opõe um *desejo universal negativo* de liberdade (de não-dominação, de não-opressão, de ser) do povo; o segundo, aquele que o leva a concluir pelo seu oposto, isto é, uma vez suprimida a diferença nos modos de desejar de ambos os humores em conflito, e estabelecendo-se em seu lugar relações homogêneas – desejos pelas mesmas coisas e do mesmo modo -, o que resulta é a ruína da comunidade política e o fim do *vivero libero politico*.

Estamos, em suma, diante de dois movimentos, duas dinâmicas do conflito e que têm reflexos diretos no campo próprio da política, determinando ou a ordem ou a desordem, isto é, ou a liberdade (um regime de leis) ou a destruição da comunidade política (ou anarquia, ou tirania). “O primeiro movimento diz respeito à *resistência recíproca à universalização de um dos regimes de humor*, isto é, à imposição do humor de uma das partes ao conjunto do corpo político”, assinala Ames (2010, p.52, *grifos nossos*). Trata-se do conflito que segue a dinâmica das relações de poder, isto é, da diferença nos modos de desejar de grandes e povo (a um *polo particular positivo* se opondo um *polo universal negativo*). Por esta forma do conflito, a liberdade é possível porque, se de um lado, os grandes lançam mão de todos os meios possíveis para “impedir o povo de estabelecer uma ordem plenamente livre (isto é, ‘uma ordem sem desordem’)”, de outro, o povo “resiste como pode a que os grandes exerçam o poder de forma absoluta (isto é, uma ordem sem liberdade)” (AMES, 2010, p.52). A reciprocidade dos dois desejos antagônicos impede, pois, que qualquer uma das partes se sobreponha à outra, mantendo inalterados os dois regimes de humor e conservando o terreno propício ao florescimento e à manutenção do *vivere civile*.

No que concerne a isso, parece evidente que a liberdade esteja, portanto, intrinsecamente ligada à manutenção dos *modos* de desejar de grandes e povo, mantendo viva a oposição

¹⁹¹ Remetemos, aqui, à nota 187.

fundamental. Mais precisamente: para Maquiavel, somente haverá liberdade do corpo político se os grandes puderem dar vazão ao seu desejo de domínio e comando, enquanto oposição que fazem ao povo – e isto não é difícil dado o fato de que seu desejo por bens e riquezas é humano e universal, portanto, impossível de ser convertido em outra coisa distinta do desejo de poder: o máximo que eles podem é *parecer-se* com o humor do povo (Cf. *História de Florença*, III, 1) –, e, reciprocamente, o povo puder dar vazão ao seu desejo de não ser dominado e comandado pelos grandes. Ora, isso é possível apenas, como vimos, enquanto houver estruturas institucionais tais que as forças sociais conflitantes possam dar vazão (*sfogo*) a seus apetites e desejos. A ausência de canais de regulação dos humores é, como o sabemos, causa de ruína da cidade. E é aqui que encontramos a chave para compreendermos porque o conflito pode desencadear o processo de decadência do corpo político: a conversão do desejo popular em outra coisa que não o seu desejo originário de liberdade, levando à supressão da diferença originária e fundamental dos humores. É o segundo movimento do conflito.

Nesse movimento do antagonismo, grandes e povo estabelecem, agora, uma “resistência recíproca à identificação de um regime de humor a outro. Esta identificação tem lugar a partir do momento em que uma das partes renuncia ao seu humor, ao seu modo próprio de desejar [...] porque quer se colocar no lugar do humor do outro, ser *como* o outro”, destaca Ames (2010, p.52). Já vimos o resultado possível disso: em os grandes se impondo, dando livre vazão ao seu desejo natural de domínio e opressão (de ter, portanto), surge a tirania; em sendo o povo a impor seu domínio, ao converter seu desejo de liberdade em desejo idêntico ao desejo dos grandes, nasce a anarquia (*licenza*), que inevitavelmente, conduz o corpo político à tirania (Cf. Cadoni, 1974, 191). Tendo isso em mente, Maquiavel nos faz lembrar que o desejo pelos bens, honras e riquezas jamais desaparece inteiramente, pois o conflito, como bem ensina Lefort, é inextinguível, é ‘constitutivo do político’. Mesmo sublinhando a necessidade de que o conflito político fundado nas relações de poder se sobreponha às relações de força, às lutas facciosas, o Secretário florentino assinala que o desejo, a ambição está sempre ali para, a qualquer momento, exatamente aquele em que ocorre a variação dos modos de desejar dos humores – especificamente o humor do povo, pois somente o humor popular é suscetível à real variação e conversão em seu desejo oposto -, jogar o corpo político na rivalidade pelos mesmos bens e, com isso, precipitá-lo à ruína. “Maquiavel não nos salva da rivalidade e, menos ainda, da ofensa (*passation de l’offense*). Esta economia de relações humanas não deixará jamais de insistir e de frequentar todas as relações; a relação de forças é intratável e não convertível”, afirma, com acerto, Sfez (1999, p.179).

O conflito em torno das mesmas coisas permanece adormecido, por assim dizer, enquanto o corpo político respira a liberdade, fruto das relações de poder. Afinal, os homens continuam a desejar as honras, a riqueza e a glória, como vimos. Contudo, Maquiavel observa a necessidade em manter-se a diferença originária dos humores nas relações de poder (mediante instituições sólidas), sob pena delas se converterem em relações de força. E é exatamente nisso que reside o perigo sempre latente: a conversão do desejo do povo em desejo de poder, e a alteração do desejo dos grandes ao imitar o povo, supera o antagonismo ‘*particular*’ versus ‘*universal*’ e joga os dois humores numa relação que se homogeneíza, obrigando o corpo político a submeter-se a um dos regimes de humor – ou aos grandes ou ao povo.

É assim quando ocorre o primeiro caso, isto é, quando o povo abandona seu humor essencialmente político para seguir o humor dos grandes e realizar o desejo pelas mesmas coisas (os bens, as riquezas e os cargos). De um *desejo universal negativo* de “ser” (livre), o povo passa a um *desejo particular positivo* de “ter” (riquezas e poder), semelhante ao desejo dos grandes. Da universalidade do desejo popular se passa à particularidade do desejo dos grandes (Cf. Cardoso, 2015). Tal confusão de humores é ilustrada de forma emblemática por Maquiavel em *História de Florença* (III, 1): enquanto “o povo de Roma desejava gozar as supremas honras *ao lado* dos nobres [...], o de Florença *combatia para ficar sozinho no governo*, sem a participação dos nobres” (*grifos nossos*). É o *desejo universal negativo* de liberdade do povo dando lugar ao *desejo particular positivo* de poder, natural e sempre latente em todos os homens. Os efeitos disso em Florença foram extremamente danosos, visto que das “disputas” o povo passou aos “combates”, procurando, a todo custo, manter-se só no poder.

Já havíamos visto, no primeiro capítulo, argumentação semelhante em Cícero que, aqui, recuperamos, pois parece que Maquiavel retoma do orador romano a premissa de que o verdadeiro perigo para a liberdade do corpo político reside, exatamente, na variação e na conversão do desejo popular, pois é o único humor realmente suscetível à conversão e à transformação no seu outro, isto é, naquele desejo de opressão e comando próprio dos grandes (os grandes podem, no máximo, parecer ser como o povo, mas jamais podem desejar a liberdade: o que desejam, sempre e unicamente, é o poder e as riquezas). Cícero, assim como o pensará Maquiavel, atribui à imoderação e à desmedida do desejo do povo a causa preponderante da queda da república. O orador romano, reproduzindo as palavras de Platão, descreve assim os efeitos dessa imoderação do desejo popular e, por consequência, os riscos para a liberdade da cidade.

O resultado percebido desta *licença ilimitada* [do povo] é que as mentes dos

concidadãos se tornam de tal modo altivas e susceptíveis que, se uma medida minimamente forte do comando for aplicada, estas se iram e não conseguem suportar, a partir de então começam, também, a negligenciar as leis até que fiquem sem senhor algum (*De Re Publica* I, XLIII, 67, grifos nossos).

A compreensão dos dois pensadores republicanos acerca do comportamento do povo, pois, se evidencia de forma unívoca. Para Cícero, tanto quanto para Maquiavel, o risco maior para o *vivere civile* reside, mais do que no desejo dos grandes, na desmedida e na variação do desejo popular. Tornando-se idêntico ao desejo natural presente em todos os homens, isto é, a um desejo de poder e comando, seu desejo torna-se, também e por efeito direto, imoderado, ilimitado, fugindo, por isso mesmo, à toda forma de controle e regulação (semelhante ao humor dos grandes), levando-o a “negligenciar as leis até que fiquem sem senhor algum”, conduzindo, inevitavelmente, o corpo político à anarquia e, fatalmente, à ruína. Perfilhando-se, desta forma, a Cícero, Maquiavel parece retomar e se alinhar a uma das premissas mais importantes do republicanismo clássico, para quem o elemento popular, carregado de confusão e irracionalidade, seria inepto para as *cose publiche*.

Embora seja impossível objetar que o Secretário florentino comungue da ideia ciceroniana de que a imoderação e a variação do desejo do povo sejam as principais responsáveis pelos riscos que colocam em xeque a estabilidade política da cidade (Cf. *História de Florença*, III, 1; *Discursos*, I, 40), nem por isso, paradoxalmente, renuncia à tese de que é, justamente, no povo e, especialmente nele, que reside o fundamento e a preservação da liberdade da *polis* e é, por isso, que nele se deve colocar a guarda da liberdade, porque ele tem “menos vontade de usurpá-la” (*Discursos*, I, 5). Tal posição de Maquiavel é paradoxal exatamente porque é no desejo do povo (e não no dos grandes, pois o desejo destes não tem vocação política) que reside, por um lado, a possibilidade da existência de um regime livre e, de outro, o risco maior da ruína da cidade, pois é o seu desejo unicamente susceptível à variação: de um desejo de liberdade, se não houver um desejo recíproco e de mesma intensidade por parte dos grandes (ainda que “por sua aversão e seu ódio – ao povo e à repressão das leis” – e é isso, afinal, como o afirmara Cardoso [2015, p.243-4], que torna os grandes sujeitos políticos porque é a oposição do povo, do mesmo modo, que os converte em classe política), ele se converte facilmente em desejo de poder e de domínio, idêntico ao desejo dos grandes. Quando isso ocorre, a ‘política falha’ e não há mais liberdade, mas apenas anarquia (*licenza*) e a conseqüente degeneração do *vivere civile*.

Por outro lado, em relação ao segundo caso, acontece o mesmo quando os grandes deixam de seguir o seu humor e passam, não a ser como, mas a imitar o humor do povo. Os

efeitos parecem ser tão nefastos quanto os do primeiro caso. Sim, pois basta que os grandes, por alguma razão, em não podendo ou, simplesmente, não conseguindo realizar a oposição ao povo e, em função disso, permitindo-lhe que dê vazão ilimitada ao seu desejo de liberdade, identifiquem, ainda que de modo aparente, seu humor ao humor do povo, para que o corpo político se veja ameaçado pela degeneração. Maquiavel assim o descreve na *História de Florença* (III, 1):

Em Florença, quando o povo vencia, os nobres ficavam privados das magistraturas e, para reconquistá-las, *precisavam não só ser mas também parecer ser semelhantes ao povo* no comportamento, no modo de pensar e de viver. Daí provinham as variações das insígnias e as mudanças dos títulos das famílias, que os nobres faziam para *parecer-se com o povo*; de tal modo que a *virtù* das armas e a generosidade de ânimo que havia na nobreza se extinguiu, sem que pudesse reacender-se no povo, no qual não existia (*grifos nossos*).

Tal qual o primeiro caso, quando o povo deixa de seguir o próprio humor para igualar-se ao humor dos grandes, a “variação” do humor destes produz efeitos tão danosos quanto a conversão do desejo popular. O resultado foi, como já antes assinalado, o fim da *virtù* da cidade de Florença e sua precipitação inevitável.

Marquemos bem, entretanto, pois há dois importantes pontos que se destacam na aludida letra maquiaveliana. O primeiro: ainda que o humor dos grandes possa sofrer “variação” e passar a se “parecer” com o humor do povo, ele jamais será idêntico ao desejo popular, pois, por ser um desejo sempre ‘*particular*’ (de poder), não é capaz de converter-se no seu outro contrário, isto é, num desejo ‘*universal*’ (de liberdade). Tal argumento, seguindo rigorosamente os princípios lógicos da identidade ($A \text{ é } A$) e da não-contradição ($A \text{ não é não-}A$), revela a completa impossibilidade da conversão do humor dos grandes em outra coisa distinta daquela de sua natureza: por se tratar de um *desejo apolítico de poder*, não pode transformar-se em um *desejo político de liberdade*. É isto, afinal, o que revela a verdade sobre o desejo popular. É o segundo ponto, e o mais importante: a aparente “variação” do humor dos grandes ocorre como efeito direto da variação e da conversão do humor do povo. Superando os obstáculos ontológicos impostos pelos princípios lógicos da identidade ($A \text{ é } A$) e da não-contradição ($A \text{ não é não-}A$), o humor do povo, vendo-se convertido no seu contrário (de um *desejo universal* de liberdade em *desejo particular* por riquezas e poder), transforma, por assim dizer, o desejo dos grandes. Mas essa transformação não identifica o humor dos grandes ao humor do povo, na medida mesma em que eles não podem nunca desejar o mesmo que o povo, isto é, a liberdade: tal “variação” apenas impede que o humor dos grandes, uma vez desaparecendo como “classe política”, faça a resistência ao humor popular, permitindo que este dê livre vazão ao seu desejo

de liberdade, tornando-se, com isso, um desejo ainda mais imoderado. Em outras palavras: é a imoderação do desejo do povo que provoca a “variação”, ainda que apenas aparente, do humor dos grandes, impedindo que estes continuem a fazer oposição ao humor popular. O paradoxo reside exatamente nisso: por um lado, é o desejo do povo por leis para viver livre (de ser) que, ao forçar os grandes a impedir a imoderação do seu desejo, converte os grandes em “classe política”; por outro, o mesmo desejo de liberdade do povo, quando imoderado e sem controle – exatamente quando os grandes, em função da imoderação do desejo do povo, não conseguem mais se opor ao seu desejo ou, talvez, em função de o desejo popular de liberdade, ao desandar em desejo de poder, destituir os grandes de sua posição e os substituir -, aniquila os grandes como “classe política”, anula a sua resistência e abre as portas ao caos da licença. É, por essa razão, que parece certo poder-se afirmar que, se é o humor do povo que transforma os grandes em “classe política”, não será menos certo dizer que é a imoderação, que está na origem da variação do desejo popular, que promove a “variação” do humor dos grandes e os liquida como “classe política”.

Ora, uma conclusão, por certo agora evidente, se insinua e com a qual encerramos esta análise. Se, por um lado, parece correto afirmar que a liberdade reside unicamente no desejo do povo, por outro, também parece certo dizer ser um equívoco, sério e desastroso, acreditar que a completude do desejo de liberdade do povo possa engendrar o *vivere civile*, pois “a libertação (isto é, a remoção da dominação) desejada pelo povo não instaura uma vida política livre de toda dominação, mas a anarquia, cuja consequência final é abrir as portas à tirania”, sublinha, acertadamente, Ames (2010, p.53). É necessário, pois (e agora o sabemos), que haja um limite ao desejo de liberdade do povo, pois sua imoderação é nociva ao *vivere civile*, como já bem o alertara Cícero. Assim, se entendermos que o desejo de liberdade do povo é a remoção de todos os obstáculos legais – *leggi et ordini* –, por certo sua expansão resultará na anarquia (*licenza*). Mas, se entendermos por “limite” a regulação do desejo pelas *leggi et ordini* – que nasceram justamente da resistência do povo aos grandes e, portanto, não se impõe contra eles por esta razão, é o mesmo aquilo que faz conter povo e grandes em sua imoderação. Soa evidente, então, que sem uma “*ordem* institucional que freie pela lei e à força os desejos humanos, cada qual se sentirá liberado para dar vazão às suas inclinações”, já que, como vimos, de acordo com *Discursos* (I, 37), a ambição humana “é tão poderosa no peito humano que nunca, seja qual for a posição atingida, o homem a abandona”. Ao invés de *ordem* o que resta, então, é a *desordem* que “abre espaço aos aventureiros, que, valendo-se da violência ou da sedução, reduzem a coletividade novamente à *ordem*, mas agora sob a tirania”, acrescenta Ames (2010, p.53).

Frente a tal cenário, a única via pela qual parece ser possível escapar à essa dinâmica quase autofágica é, de fato, a solidez das instituições (mesmo reconhecendo sua instabilidade), sendo a lei, em última instância, o horizonte da liberdade. Não é então, como poderia parecer, o desejo dos grandes como oposição ao desejo popular (embora necessário) a fazer com que a liberdade seja possível, já que seu desejo é desprovido de vocação política: é o antagonismo *ad infinitum* exercido pelo povo contra os grandes que resulta em instituições – a lei, em especial - a tornar a liberdade uma realidade tangível. Somente instituições sólidas, pois, são capazes de regular o conflito (que está na raiz das próprias instituições) e conduzir o corpo político à vida civil livre.

De outro lado, o inverso também é verdadeiro: seguindo a argumentação de Ames (2010, p.53), - e aqui não parece difícil compreender a razão de ser em função do caráter exclusivamente particular e apolítico do humor dos grandes -, “o domínio absoluto desejado pelos grandes não produz uma ordem garantidora do gozo pleno das riquezas, honrarias e poder [...], e sim, cria a desordem, ou seja, a instabilidade e insegurança generalizadas”. O que surge no horizonte, pois, é a servidão do povo, que, insuflado pelo ódio, se mobiliza “à revolta contra os grandes, tornando insegura a vida coletiva” (AMES, 2010, p.53).

Parecem ser estes efeitos, então, a mostrar a razão pela qual o “lugar” do poder, numa república, deva permanecer vazio, inocupado¹⁹², ou, para dizer de outro modo, ocupado pela lei. É por essa razão, também, que a liberdade somente é possível mediante a manutenção da diferença originária e fundamental nos modos de desejar de grandes e povo, condição *sine qua non* do *vivere civile*. A vida política reside, portanto, na precariedade, na provisoriedade das relações sociais, sempre sujeitas ao movimento do tempo, na medida mesma em que, como bem o sublinha McCormick¹⁹³ (p.4), “o conflito está sempre irresolvido, permanece sempre aberto, e sua constante abertura faz com que não seja possível propor a política como sua neutralização, mas como sua orientação”. Assim, se de um lado a liberdade do corpo político depende única

¹⁹² Lefort tem, em relação à definição de república – que Maquiavel insiste em denominar de liberdade -, importante contribuição a fazer. A república, afirma Lefort, é “um regime tal que *o poder não pode ser apoderado nele nem por um homem, nem por uma facção*. O regime de liberdade aparece, pois, como aquele da lei; ou, rigorosamente falando, como aquele no qual as leis são referidas a seu fundamento” (LEFORT, 1972, p. 475, *grifos nossos*). A república é, pois, no entendimento de Lefort, o “regime do anonimato do poder” (Cf. CARDOSO, 2015, p.237). Ou, ainda, como assevera Ames, interpretando a mesma passagem de Lefort: “para assegurar o *vivere libero politico* é preciso que a Cidade não ‘pertença’ a ninguém, nem aos grandes, nem ao povo” (AMES, 2016, p.7).

¹⁹³ Texto ainda sem publicação oficial. Utilizamos a versão disponível em https://www.academia.edu/25871832/Machiavelli_Popular_Resistance_and_the_Confounding_Case_of_the_Cio_mpi_Revolt. A tradução do referido texto é de J. L. Ames, a nós gentilmente disponibilizada.

e exclusivamente do desejo do povo¹⁹⁴ (porque universal e político), de outro, não é menos verdade que a anarquia e a tirania residam, igualmente, no desejo popular, a partir do exato momento em que a sua imoderação, ao não mais sofrer a resistência recíproca do humor dos grandes, acaba por convertê-lo em seu humor contrário (agora particular e apolítico). “Portanto, é preciso compreender que o regime de Liberdade, o regime republicano, não é o do ‘governo do povo’, ou ainda da ‘vontade do povo’”, como o sublinha Cardoso (2015, p.237), embora seu fundamento resida unicamente no seu humor puramente negativo. Mas não só: a anarquia e a tirania residem, do mesmo modo, no desejo dos grandes porque naturalmente um desejo particular (de poder): se não houver resistência recíproca do humor do povo ao seu humor, eles se verão livres para dar vazão ao seu desejo (particular e apolítico) por cargos, honras e riquezas.

Por essa razão, nenhum desejo pode, pois, ser exaurido sob pena de se instituir a tirania. Maquiavel o deixa claro nos *Discursos* (I, 40) ao afirmar que “em Roma se incorreu no inconveniente de criar uma tirania pelas mesmas razões por que nasce a maior parte das tiranias nas cidades: pelo demasiado desejo do povo de ser livre e pelo demasiado desejo dos nobres de comandar”. Manter, portanto, a diferença originária e fundamental, isto é, a diferença nos modos de desejar de grandes e povo, parece ser o único caminho possível para a manutenção da liberdade e da estabilidade da comunidade política¹⁹⁵.

Mas, a história mostra que, na maioria dos casos, isso não acontece. No mais das vezes, o que se percebe é justamente a instauração de tiranias, prova cabal de que das relações de poder (das lutas políticas) se passa às relações de força (às lutas facciosas) nos modos de desejar dos humores antagônicos. Nas análises de Maquiavel, a cidade de Florença é disso exemplo emblemático. E, embora a república romana também tenha se corrompido e entrado em colapso depois de mais de quatrocentos anos de liberdade, já que ‘o tempo tudo varre’, ela será a prova definitiva de que o conflito, quando mantida a diferença originária e fundamental dos desejos antagônicos, é favorável ao *vivere civile*.

A proposição lefortiana do “lugar vazio do poder”, a partir da sua interpretação do problema do conflito maquiaveliano, parece indicar a grande novidade do pensamento político

¹⁹⁴ Elucidaremos isso no próximo tópico.

¹⁹⁵ Parece ser disso, afinal, o que fala Ames (2016, p.4): “o conflito é produtor de um *vivere libero politico* somente *enquanto* permanece a tensão entre as forças em confronto; *enquanto* se produzem leis que não têm em vista a vantagem de uma parte ou de outra, e sim da liberdade comum [...]; *enquanto*, enfim, não houver a submissão definitiva de uma parte pela outra. Significa dizer: o espaço da liberdade política se encontra na *resistência recíproca*. Conclui-se dali que a liberdade jamais está dada, mas acontece sempre apenas *enquanto*. O desejo popular, consistente na resistência ativa, é negativo (no sentido de definir-se por um “não” – de “não dominação”) em sua oposição ao desejo positivo dos grandes (de dominação)”.

de Maquiavel: se o espaço do poder deve permanecer vazio, inocupado, parece evidente que a verdadeira vida livre de uma comunidade política, fundada no antagonismo originário dos desejos de grandes e povo, não pode, e nem deve permitir a completude de nenhum dos dois humores. A liberdade somente pode existir sob a égide da lei, fruto da oposição que o povo faz aos grandes – e não o inverso -, indefinidamente.

Diante de tal caracterização dos dois humores, em que o povo parece tomar o lugar central da narrativa maquiaveliana, é necessário esclarecer as razões pelas quais o Secretário florentino sustenta que a liberdade da comunidade política se fundamenta no povo, ou seja, de que o regime de leis se assenta, unicamente, no desejo popular. Tratar de elucidar isso é o objeto de investigação do nosso próximo e último passo.

3.3 O CONFLITO E A LEI, OU EM QUEM SE FUNDAMENTA A LIBERDADE: NOS GRANDES OU NO POVO?

As análises em torno do conflito de grandes e povo no texto imediatamente anterior nos mostraram uma verdade inarredável: das diferenças fundamentais entre os dois desejos antagônicos – *desejo particular positivo* de poder versus *desejo universal negativo* de liberdade -, Maquiavel revela que sua teoria do conflito, ultrapassando o discurso republicano convencional, se caracteriza pela defesa de um regime político de caráter fundamentalmente popular. Afinal, é do desejo do povo (moderado e não convertível), e não do desejo dos grandes, que depende não só a criação de um regime de leis, mas, também, a defesa da liberdade frente aos riscos, sempre latentes, da imposição da dominação.

Sabendo-se, como vimos, que um regime de leis favorável à liberdade somente é possível mediante a manutenção da diferença original das relações conflituosas entre os desejos de grandes e povo, isto é, mediante a preservação da diferença fundamental dos humores antagônicos, de acordo com o que a um desejo de domínio e de comando dos primeiros se opõe, incessantemente, um desejo de não-domínio e de não-opressão do segundo, uma questão crucial se impõe e que dá o tom dessa nossa análise: se a lei tem intrínseca relação com o conflito dos humores (de acordo com *Discursos*, I, 4), por que Maquiavel, sem deixar de atribuir um papel político aos grandes - ainda que não por sua natureza, mas por força da oposição do desejo popular -, estabelece que a liberdade, ou o regime de leis, depende única e exclusivamente do desejo do povo?

Mas não só. A constatação de que é o povo a âncora do *vivere civile* faz irromper outras questões de não menor importância: se o ‘lugar do poder’ (a república) deve permanecer inocupado, vazio, como ensina Lefort (1972, p.475), significando que ele não pertence a ninguém – nem ao povo e nem aos grandes, portanto -, qual é, efetivamente, o papel político de ambos os humores na cena política para que possa produzir liberdade? E, mais: se há um papel político dos grandes – ainda que em função da oposição exercida pelo povo que os converte em ‘classe política’ -, o que o caracterizaria como tal? Por que, dentre os dois humores, cabe ao povo a primazia no jogo político do qual brotam as *leggi et ordini* que regulam a vida da *polis*?

O capítulo quatro do Livro I dos *Discursos*, já amplamente conhecido e explorado por nós ao longo desta pesquisa, nos mostra o que já sabemos: o fato de que a liberdade tem intrínseca relação com o conflito de grandes e povo, na medida em que é desse conflito que se originam instituições e ordenações favoráveis ao *vivere civile*. Afinal, como o sustenta Maquiavel no referido capítulo, “os bons exemplos nascem da boa educação; a boa educação, das boas leis; e *as boas leis, dos tumultos que muitos condenam sem ponderar*” (*grifos nossos*). É, pois, a chancela de Maquiavel para o que tentamos demonstrar ao longo desta investigação, isto é, de que o conflito é saudável para a vida política da cidade porque é dele que nascem as leis que permitem a existência do *vivere libero politico*, quer dizer, a existência de um regime em que as leis, e não os homens, determinam as condições para o viver político (Cf. Lefort, 1999, p.167).

Ora, a divisão – fundamental e insuperável - que existe em todas as cidades e que opõe dois humores radicalmente distintos, de acordo com o que os grandes “são aqueles que efetivamente disputam o poder e querem ocupá-lo de toda maneira; o ‘povo’ é a parte maior da população, que não quer governar diretamente, mas não quer ser oprimida pelos que governam” (BIGNOTTO, *Discursos*, Introdução, 2007, p.XXXIV), coloca a questão com clareza: se, de fato, a lei se origina do conflito dos humores, ela será favorável à vida política somente se se mantiver acesa a disputa *ad infinitum* entre os grandes e o povo, de modo a impedir que cada um dos humores realize plenamente o seu desejo, como víamos no texto precedente. Contudo, caberá ao povo, e tão somente a ele, impedir, como veremos, por meio de seu desejo originário de liberdade como oposição ao desejo de domínio dos grandes, que o conflito se transforme em lutas facciosas, o que fatalmente daria origem a leis que, desfavoráveis ao *vivere civile*, beneficiariam apenas o humor que subjuguou o outro humor antagônico. Logo, o regime de liberdade depende diretamente do modo de desejar do povo; portanto, também, é no seu humor, apenas, que se fundamenta a liberdade do corpo político.

Retomando a conclusão da análise do tópico imediatamente precedente, parece certo dizer que, de fato, (a) os grandes desempenham um papel político na cidade maquiaveliana, mas não em função de seu desejo, na medida mesma em que ele, ontologicamente, se define apenas pelo desejo de domínio e opressão. O papel político dos grandes – a eles atribuído pela incessante oposição do povo que lhes confere o estatuto de ‘classe política’ - parece existir única e exclusivamente enquanto exercício de oposição que se veem forçados a fazer ao povo, a fim de impedir que este se coloque com eles na disputa pelos bens e pela riqueza, antagonismo sem o qual desapareceria o caráter salutar do conflito e, portanto, as “condições” da liberdade, enfim, a lei. Mas isso não nos autoriza a concluir que sejam eles a âncora da liberdade, pois seu desejo não possui “vocação política”. Muito ao contrário, os grandes não são e não podem ser o fundamento da liberdade exatamente porque seu desejo é impossível de tornar-se universalizável, já que é sempre um desejo que opera no *polo particular* do antagonismo (Cf. Cardoso, 2015, p.243), sendo impensável e impossível que se ligue à liberdade: sua dinâmica se reduz ao facciosismo, à parcialidade, fazendo com que seu desejo seja sempre movido exclusivamente por interesses particulares da vida política (as honras, os cargos e as riquezas). Seu desejo é, em razão disso, sempre apolítico: o que torna os grandes atores políticos é o povo, no exato momento em que se veem forçados a se opor ao desejo – político - deste por leis; (b) o papel político fundamental na produção da liberdade, se não reside nos grandes, tem, então, de se ancorar no outro polo extremo da oposição, no povo. Por se encontrar na posição de quem sofre um domínio – ou tenta, a todo custo, evitar de sofrê-lo -, o povo não vê outra saída que não a da resistência à opressão exercida pelos grandes, ligando, necessariamente, seu desejo à liberdade (isto é, a um desejo de lei - aquela que possa protegê-lo de ser oprimido, ou do perigo de vir a sê-lo). Assim, seu desejo de liberdade, exercido como antagonismo, como oposição ao desejo de domínio e opressão dos grandes, embora represente, assim como o desejo destes, o desejo de uma parte, apenas, é, ao contrário do desejo dos grandes, um desejo universalizável, pois que, para sua realização, exige, implica na inclusão, ao mesmo tempo, de todas as partes constitutivas do corpo político: o povo e os grandes. O que são as *leggi et ordini* - resultantes do conflito - que regulam a vida da comunidade política senão a possibilidade de assegurar a liberdade estendida ao “todos” do corpo político? O efeito direto do desejo popular (*negativo*) opositivo ao desejo (*positivo*) dos grandes é, assim, a lei que funciona como “manto” que recobre todas as ações dos sujeitos – que agem política, social e economicamente - que constituem a comunidade política. É o que queremos demonstrar nessa análise.

O debate contemporâneo em torno do problema do conflito maquiaveliano tem

suscitado interpretações as mais distintas. A diversidade dessas interpretações muito se deve - e parece certo que assim seja - em função do fato de Maquiavel não se ocupar com uma questão fundamental ao tratar do conflito de grandes e povo como responsável direto pela produção das leis (Cf. *Discursos*, I, 4): se o povo é o fundamento da liberdade, como explicar a origem das leis a partir do seu desejo de liberdade? “Maquiavel não sustenta que a lei *como tal* é produto dos homens. A bem dizer, a questão da origem da lei não assume quase nenhum interesse para ele [...]. O que lhe importa é pôr em evidência a ligação entre liberdade e lei” (LEFORT, 1999, p.168). Como dirá Cardoso (2015, p.239), é essa “despreocupação”, essa “lacuna” em aberto do Secretário florentino que faz com que sua obra continue ainda a “trabalhar” em seus leitores produzindo, por isso mesmo, distintas respostas à questão¹⁹⁶.

Ora, vimos no texto que abre o terceiro capítulo deste trabalho duas linhas principais de interpretação acerca do republicanismo de Maquiavel, em especial no que diz respeito ao problema do conflito de grandes e povo. Dadas as diferenças entre essas duas chaves de leitura acerca do republicanismo maquiaveliano, podemos classificá-las em duas matrizes distintas. A primeira, da qual são tributários Q. Skinner, J. Pocock e M. Viroli, pode ser definida como “republicanismo ‘institucional’”, de acordo com o que o conflito, em função da “convicção de que a liberdade individual não pode ser dissociada da liberdade do Estado” (ADVERSE, 2007, p.34), se expressa institucionalmente justamente por causa da intensa participação cívica dos cidadãos¹⁹⁷. O resultado de tal concepção republicana é que “a lei e a ordem não são somente

¹⁹⁶ Dentre os vários intérpretes do referido problema, podemos citar nomes tais como os de Helton Adverse, Marie Gaille-Nikodimov, José Luiz Ames e Gerald Sfez, além de outros, como Philip Pettit ou J. P. McCormick, “que, a partir da obra do florentino (mas, por caminhos bem diversos daquele aberto por Lefort), avançam, a seu modo, neste tema da ação popular nas repúblicas” (CARDOSO, 2015, p.239). Veremos alguns deles.

¹⁹⁷ Coadunando-se a essa interpretação de Adverse, Barros (2015, p.193) assevera que Skinner enxerga que, “no pensamento político de Maquiavel, a liberdade de escolher e de fazer o que se deseja, sem sofrer interferências, teria como pressuposto o exercício de determinadas virtudes cívicas e a coerção das leis civis (Cf. Skinner Q. Machiavelli on the Maintenance of Liberty. *Politics*, v. 18, n. 2, 1983, p.3-15). Em relação ao problema do conflito de grandes e povo, ainda segundo Barros (2015, p.193), consonante com essa premissa, Skinner compreende que “tanto os grandes quanto o povo querem ser livres, no sentido de não encontrar obstáculos na realização de seus propósitos: os grandes querem viver sem embaraços na efetivação de seu comando e o povo quer viver sem perturbações na busca de seu bem estar. Enfim, todos querem ser livres, no sentido de não sofrer interferências arbitrárias e desnecessárias no modo de vida que escolheram para si”. Contudo, conclui Barros (2015, p.200), “ao enfatizar fortemente o aspecto legal da concepção maquiaveliana de liberdade, a interpretação de Skinner faz da virtude cívica apenas um meio capaz de garantir a liberdade”. E, ainda, “o principal problema da interpretação de Skinner está na suposição de que grandes e povo querem viver igualmente de maneira tão livre quanto for possível, sem sofrer interferências desnecessárias no modo de vida que escolheram para si [...]. Não parece [...] ser possível, como faz Skinner, pensar numa conjunção de objetivos entre os grandes e o povo. Os seus diferentes humores não expressam apenas interesses distintos, que poderiam ser ajustados por um cálculo racional ou regulados pela ação de uma suposta mão invisível; manifestam-se intensamente em apetites irredutíveis, que não podem ser harmonizados, por exemplo, pelas cláusulas de um contrato. Afinal, desejos não se negociam. Eles podem ser reprimidos ou saciados, parcial ou totalmente, mas jamais conciliados. Parece ser um equívoco acreditar na possibilidade de um acordo entre desejos que se definem a si mesmos na confrontação” (BARROS, 2015, 200-1).

os efeitos mas o âmbito próprio da liberdade” (ADVERSE, 2007, p.35). Contudo, há um ponto de grande relevo na interpretação de Skinner acerca da opção de Maquiavel em atribuir a guarda da liberdade ao povo: na verdade trata-se de uma ausência, de um vácuo na interpretação skinneriana em torno do papel do povo na vida política da cidade. De acordo com Barros, o silêncio de Skinner é revelador, pois não toca o ponto mais nevrálgico que perpassa toda a teoria do conflito de Maquiavel: se o conflito está na origem de uma sociedade verdadeiramente democrática por ser ele o responsável pela produção de um regime de leis, é no povo que a liberdade encontra seu alicerce. Justamente, ao relegar ao esquecimento o papel do povo na vida política da cidade, Skinner incorre no equívoco de atribuir às instituições, apenas, o papel central na criação de leis, isto é, na produção de um regime de liberdade. Barros bem nos alerta a esse respeito.

Sem entrar no debate do que seria esta guarda da liberdade, a razão de sua escolha [de Maquiavel] é claramente explicitada: o desejo do povo de não ser dominado parece estar mais próximo da liberdade, já que revela uma face importante de sua manifestação, que é a ausência da ambição pelo poder¹⁹⁸. Por isso, o povo tem uma propensão menor de violar a liberdade. O seu desejo em viver sem ser dominado dificilmente se opõe à existência de um governo livre, no qual a liberdade dos cidadãos tem mais possibilidade de se efetivar (BARROS, 2015, p.203, *grifos nossos*).

Ora, como, pois, é possível falar em liberdade sem tocar no ponto central do problema, qual seja, o de que a liberdade, por residir no povo, é a ele que se deve dar a guarda da mesma? A resposta à indagação parece não ser outra que o fato de Skinner compreender a teoria do conflito de Maquiavel não como ruptura, mas como um certo continuísmo do republicanismo clássico que, como sabemos, se alinhava a um modelo político de cunho mais aristocrático. Para Senellart (1996), como vimos, Skinner “se esforça para minimizar o efeito [da divisão dos humores] e argumenta que Maquiavel continua fiel, em sua concepção da cidade, aos grandes temas do republicanismo ciceroniano”. Tal posição é endossada por Gaille-Nikodimov (2004, p.13) quando a intérprete afirma, com acerto, que a pouca importância dada por Skinner ao tema do conflito, muito restrita, se deve, especificamente, “ao papel das leis face às manifestações dos desacordos entre grandes e povo”. Essa posição de Skinner, como vimos,

¹⁹⁸ Não estamos inteiramente certos com relação a essa proposição de Barros. Embora esteja correto que Maquiavel em *Discursos* (I, 5) defenda a tese de que a guarda da liberdade deva ser dada ao povo, não parece que ele o afirme em função de que o povo “não ambicione o poder” (como assinala Barros), na medida em que destaca, no mesmo Livro I e capítulo 5, que a ambição seja característica dos dois humores (é possível ver a mesma tese de Maquiavel se repetir em *Discursos* I, 37). O que podemos inferir da leitura dos referidos capítulos do Livro I dos *Discursos* parece ser muito antes o fato de que a liberdade deva ser atribuída ao povo em razão de ele estar localizado, espacialmente, na cena política em uma posição subalterna, que lhe impede de ter “menos esperança de usurpar a liberdade” (*Discursos*, I, 5), contrariamente aos grandes, por estarem localizados, espacialmente, numa posição de comando, isto é, por terem estes à mão a possibilidade do domínio. Veremos isso mais adiante no texto.

“reflete a recusa de uma concepção eudemônica do bem comum [...] e abre, no discurso cívico, a possibilidade de articular uma noção ‘negativa’ de liberdade (a liberdade de cada um de agir segundo sua vontade) a uma noção positiva da virtude (a participação nos assuntos da cidade)” (SEHELLART, 1996).

Ora, não parece ser disso de que se trata a questão do conflito em Maquiavel. Muito menos ainda quando o Secretário florentino deixa clara sua opção pelo povo como o humor responsável pela guarda da liberdade (Cf. *Discursos*, I, 5). Mais, ainda: o conflito de grandes e povo não se dá em função do desejo de ambos em participar das instituições públicas, o que Skinner define como *virtù cívica*; o conflito ocorre, precisamente, não porque ambos desejem as mesmas coisas – o que, por certo, resolveria o conflito em termos institucionais –, mas porque são e têm desejos diferentes. Em função dessa divergência fundamental nos modos de desejar e aos fins a que se propõem grandes e povo, o conflito não pode jamais ser removido, pois “desejos não se negociam” (Cf. Barros, 2015, p.200). O máximo que pode acontecer é as instituições regularem o conflito, mas jamais eliminá-lo por completo. Ora, as instituições somente poderão fazê-lo porque são elas resultado da própria dinâmica do conflito: elas só existem em função do conflito de grandes e povo, do qual nascem as leis que podem (ou não) regulá-lo.

Contra essa proposição de Skinner, argumenta Barros (2015, p.202) que “a desunião entre os grandes e o povo é apresentada por Maquiavel como intrínseca e inerente a todo corpo político, provocando *embates que não podem ser solucionados em definitivo por uma determinada estrutura constitucional ou por uma ordenação específica, mas apenas mediados temporariamente, pelas instituições políticas*” (grifos nossos). Se isso é verdade, também o é que tais instituições, como o sabemos, não são capazes de pôr termo ao conflito, uma vez que este é intransponível e insuperável. O papel das instituições, se não é o de pôr fim ao conflito porque, simplesmente, não pode fazê-lo, é então outro: “tais instituições seriam as únicas capazes de manter os diferentes humores em equilíbrio, saciando em parte os apetites deles decorrentes, para que um não se sobreponha totalmente ao outro, evitando o desequilíbrio que causa a doença e, conseqüentemente, a morte do corpo político”, sublinha, acertadamente, Barros (2015, p.202).

Isso significa, ademais, que as instituições têm papel determinante, inclusive, para que os tumultos no interior da cidade não degenerem em lutas violentas entre os dois distintos humores. Se é verdade que o povo pode agir violentamente contra a perda da liberdade em função do aumento do poder e do domínio dos grandes (a *História de Florença* está repleta de

exemplos a esse respeito¹⁹⁹), não é menos verdade que a existência de instituições estáveis será capaz de lhe dar adequada regulação. Nessa esteira, McCormick (p.5-6), interpretando *O Príncipe* (IX) e *Discursos* (I, 4 e I, 40), observa: “Maquiavel afirma e mostra que o povo comum pode atacar violentamente em resposta a circunstâncias de opressão odiosa, mas se *recursos institucionais e organizacionais adequados* estão disponíveis a ele, [o secretário florentino] demonstra [...] que ele está muito mais propenso a se comportar moderadamente” (*grifos nossos*). Portanto, não parece haver dúvidas da importância das instituições para que os conflitos não redundem em desequilíbrio de forças e, por efeito, em lutas facciosas e preservem produtiva a vida política da cidade.

O erro de Skinner, portanto, foi o de não ter prestado maior atenção aos tumultos ocorridos em Roma entre os patrícios e os plebeus e, portanto, não ter percebido que foram justamente essas dissensões “as principais responsáveis pelo surgimento de leis em favor da liberdade”, acrescenta Barros, (2015, p.202). Ao não observar essa questão fundamental acerca do conflito em Maquiavel, Skinner incorreu no principal equívoco de sua interpretação ao pressupor a existência dos mecanismos institucionais e das ordenações constitucionais como anteriores ao conflito, como se fossem perenes e imutáveis, portanto; ao contrário, se é verdade que somente as instituições e as ordenações constitucionais são capazes de obstaculizar o conflito ao dar-lhe adequada regulação, também é verdade que tais instituições existem apenas em função do conflito, que lhe é anterior na existência. Significa, pois, que as instituições são, a um só tempo, criadas e relançadas pela dinâmica própria e inextinguível do conflito e que têm o papel, fundamental, de regular o mesmo conflito que as originou. Nesse sentido, alerta, acertadamente, Ames (2016, p.7), que “nunca é demais lembrar que estes mecanismos institucionais não se impõem ‘de fora’ às partes, pois são o resultado mesmo do confronto. A Lei que regula o movimento das partes não é um cerceamento externo, como se ela surgisse *contra* os humores. A Lei surge não *contra* e sim *dos* humores”.

Esta perspectiva do republicanismo maquiaveliano, e que tem em Skinner um de seus principais expoentes, portanto, mesmo acolhendo o conflito e criticando a concepção liberal de liberdade negativa por recusar a legitimidade do apelo ao dever cívico, parece, contudo, “não ter percebido as implicações da teoria maquiaveliana do conflito sobre a própria ideia de participação cívica” (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p.181). Esta concepção reduz

¹⁹⁹ Por exemplo, o povo florentino consome a carne de um juiz estrangeiro, e seu filho, que serviu como instrumento da tirania do Duque de Atenas (*História de Florença*, II, 36); e, igualmente, a plebe despedaça um agente de uma ordem penal opressiva, *ser Nuto*, denunciado em praça da cidade (*História de Florença*, III, 16).

sobremaneira a discussão em torno da teoria dos humores de Maquiavel, pois, ao conceber que “os ‘tumultos’ da Roma antiga resultavam exatamente de uma intensa participação política, e portanto expressavam a mais alta *virtù* cívica” (SKINNER, 1996, p.202), redundava em certa imprecisão: porque, em primeiro lugar, somente os *tumultos* originados no povo podem ser favoráveis à liberdade da cidade e, em segundo – e esse parece ser o seu principal equívoco –, o desejo do povo de não ser dominado – desejo do qual nascem os *tumultos* - não parece ser, aos olhos de Maquiavel, uma forma de engajamento cívico. Ao contrário, a obra de Maquiavel, além de conceber a participação dos cidadãos nas suas formas institucionais, sugere que ela também figura, principalmente, nas suas formas extra-institucionais. E mais que isso, são estas que constituem “a forma por excelência da participação do povo, uma vez que existe sempre um deslocamento entre aquilo que ele pretende e aquilo de que ele usufrui, em virtude da natureza dinâmica de seu desejo e de oposição aos grandes. A liberdade cívica não é em Maquiavel objeto de um presente” (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p.181), mas de contínua e permanente luta entre o povo e os grandes, dependendo do primeiro para que se efetive.

A segunda linha interpretativa do republicanismo de Maquiavel, que tem em Lefort seu principal representante, pode ser definida como “republicanismo ‘conflitivo’”, de acordo com o que “a sociedade é essencialmente aberta e o espaço público para a ação livre é concebido em sua instabilidade estrutural” (ADVERSE, 2007, p.35). Quer dizer, embora as instituições republicanas sejam a garantia da liberdade, sendo a lei a mais importante, elas não são jamais compreendidas por Maquiavel como perenes. Ao contrário, elas são sempre instáveis, cuja instabilidade decorre do conflito que as força à mudança a fim de se adaptarem ao fluxo das demandas sempre recorrentes e tornarem possível não só a sua sobrevivência, mas a da própria república.

Esta perspectiva “ênfatisa a ruptura de Maquiavel frente à tradição do pensamento político na medida em que seu pensamento revela o caráter conflitivo da vida civil, a ‘indissociável sociabilidade’ que une e separa os homens vivendo em um regime político marcado pelas incessantes confrontações das forças sociais”, observa Adverse (2007, p.35). Parece ser disso de que fala Lefort (1972, p.384-5) quando afirma que a originalidade do pensamento de Maquiavel reside no fato de que “a luta de classes [é um] fenômeno universal e permanente”; a verdade insuperável e insofismável acerca da política posta às claras pelo Secretário florentino é a “descoberta de que um conflito irreduzível dilacera a sociedade” (LEFORT, 1972, p.384-5).

O argumento de Gaille-Nikodimov parece seguir, acertadamente, na mesma direção das

considerações de Lefort. Segundo a intérprete,

a emergência e a manutenção da liberdade parecem, pois, decorrer de uma violação repetida da ordem institucional estabelecida [...]. Na medida em que o povo se encontra inicialmente desprovido de todo estatuto institucional, não pode exigir parte das magistraturas senão sob *a forma de protesto, da luta, do golpe de força*. Mesmo quando ele adquire um estatuto institucional, continua utilizando a mesma via uma vez que reivindica sempre mais do que aquilo que já obteve. Assim, um pensamento da participação política que se inspira na teoria maquiaveliana da liberdade deve ter em consideração esta dimensão extra-institucional da ação cívica: participar é, às vezes, forçar as instituições” (GAILLE-NIKODIMOV, 2004, p. 182, *grifos nossos*).

Nada mais claro em Maquiavel: a política é sempre o espaço aberto *do e para o confronto*; a raiz da liberdade está no choque contínuo e permanente de duas grandezas sociais – os grandes e o povo - que se digladiam, se confrontam no terreno da política. De um lado, os grandes se esforçam para impedir a satisfação das demandas do povo; de outro, o povo luta para ganhar terreno e ampliar suas conquistas. “O povo precisa forçar constantemente a ordem constitucional estabelecida, a fim de que ela possa acolher suas demandas por garantias contra a dominação. A liberdade só pode ser conquistada por este combate contínuo contra a ambição daqueles que querem dominar o corpo político”, complementa Barros (2015, p.203-4).

Liberdade e conflito, em Maquiavel, portanto, não se separam. As instituições são sempre relançadas pelo movimento de luta que se dá tanto institucional quanto extra-institucionalmente porque todas as conquistas são sempre seu efeito mais direto, mas que não se encerram em si mesmas e nem colocam termo ao conflito: elas são apenas momento para novas conquistas de partes do poder mediante novos combates entre as forças sociais. O conflito não pode ser, assim, apenas resultante das disputas no interior das instituições, isto é, da participação cívica – como quer o republicanismo institucional, especialmente na esteira de Skinner -, mas ocorre, fundamentalmente, fora delas, como mecanismo de resistência à imposição e à ampliação do poder do adversário, de um lado, e à tentativa de ampliação do seu próprio terreno no espaço do poder, por outro. O conflito é, assim, incessante, ao qual não se pode pôr fim. Ora, partindo do pressuposto de que “o corpo político está sempre partido, e [que] esse é um dado que não pode ser mudado pelo simples apelo à paz” (BIGNOTTO, *Discursos*, Introdução, 2007, p.XXXV), o republicanismo conflitivo, na esteira de Lefort, parece se coadunar melhor ao escopo do republicanismo de Maquiavel, para quem, muito além da *virtù* cívica, o motor da vida política é o conflito de grandes e povo. Senão, vejamos.

Se a premissa é a constatação da existência de um conflito que divide toda e qualquer cidade, a liberdade política não é senão o resultado do esforço, da luta do povo em resistir, com toda força que lhe for possível, à tentativa de imposição da dominação dos grandes. Alinhando-

se à interpretação lefortiana, Ames (2016, p.3) sublinha que “o que temos, portanto, é um *enfrentamento* de duas forças sociais fundado em dois projetos políticos opostos os quais cinde a Cidade de modo radical”. Desse modo, continua Ames (2016, p.3), “a acumulação de meios de opressão para serem exercidos sobre o povo por parte dos grandes (meios que vão desde a *roba*, às variadas formas de influência e ao exercício das magistraturas) encontra no povo uma busca correspondente (mas não necessariamente *equivalente*) de meios de resistência no sentido de impedir a opressão”. Assim, à tentativa de dominação completa por parte dos grandes – é esse, afinal, o seu projeto político -, opõe-se o projeto político de liberdade do povo que, na medida do possível, tenta escapar ao domínio dos grandes a fim de viver sob um regime de leis. Ora, prossegue Ames (2016, p.3-4), “o resultado deste confronto é a produção de *leggi et ordini* capazes de limitar a desmesura e assegurar um espaço de liberdade. Este espaço é impossível de ser estabilizado de forma definitiva precisamente porque cada movimento de uma das partes provoca na outra uma alteração correspondente no sentido de assegurar suas posições”. É, pois, na oposição permanente de grandes e povo, e não no acordo entre eles, no conflito entre ambos, e não na sua concórdia, que as instituições republicanas são relançadas e podem acomodar, ao menos temporariamente, os dois desejos antitéticos e produzir o *vivere civile*.

É por essa razão, sublinha Barros (2015, p.203), que “Maquiavel insiste tanto na necessidade de criar mecanismos institucionais que permitam a contínua expressão dos diferentes humores”. Porque, continua o intérprete, “é imprescindível a existência de meios e espaços públicos nos quais os conflitos provocados pelos diversos apetites possam se expressar, para que não seja preciso recorrer à força e nem se suprima a possibilidade de convivência entre as partes constitutivas do corpo político”. E bem sabemos as razões disso: “sem tais mecanismos [institucionais], os humores são reprimidos, gerando facções e partidarismo, que colocam em risco a existência do próprio corpo político” (BARROS, 2015, p.203), como vimos. Ou bem o conflito se regula pelas instituições ou, então, o resultado não será outro que não a ruína do *vivero libero político*.

É nessa direção do republicanismo de Maquiavel, como já o sabemos, que caminham as interpretações de Lefort, especialmente em seu conhecido e monumental trabalho *Le travail de l'oeuvre Machiavel* (1972). Lefort, como ninguém antes havia ousado fazer na filosofia política, enxerga em Maquiavel a defesa de um regime fundamentalmente democrático. Consonante com essa proposição, o comentador sublinha duas grandes novidades do pensamento político do Secretário florentino que fazem-no romper, em definitivo, não só com uma longa tradição republicana anterior, mas, inclusive, com o republicanismo contemporâneo seu (como era o

caso do humanismo cívico florentino). Duas novidades que, interdependentes, se complementam: a primeira delas, a do carácter salutar do conflito para a vida política da cidade e, a segunda, de que nesse conflito, o povo tem lugar de destaque, com o que inaugura o Secretário florentino, na modernidade, o princípio republicano de que a liberdade do corpo político depende fundamentalmente do povo. Conflito e democracia (no sentido de um regime de carácter notadamente popular e não de autogoverno), em sendo inseparáveis, compõem o projeto do republicanismo maquiaveliano.

Nesse sentido, Sergio Cardoso (2015, p.225) destaca em Lefort (1972) os pontos cruciais de sua contribuição à exegese maquiaveliana. De acordo com Cardoso, Lefort, precisamente, aponta dois deslocamentos fundamentais nas primeiras páginas dos *Discursos*. A primeira delas, a da transição da representação da nobreza romana “como sábia, virtuosa e, portanto, apta para o governo da cidade, para aquela de uma elite cúpida, gananciosa e soberba, inimiga da plebe e danosa à ordem política” (CARDOSO, 2015, p.225). E a segunda, que caracterizaria, segundo Lefort, a ruptura mais inovadora e decisiva, “a rejeição da representação tradicional do povo, como determinado pelo desejo dissipativo de prazer – e, assim, como tumultuário, volúvel e anárquico –, para apresentá-lo agora como promotor das leis e guardião da liberdade republicana” (CARDOSO, 2015, p.225).

Ora, é esta a inversão mais espetacular operada por Maquiavel no percurso do republicanismo. O ataque, antes destinado ao povo como inepto, confuso e anárquico, e o elogio à sabedoria, à virtude e à prudência da nobreza, sofrem inversão radical nas análises do Secretário florentino. Disso, Maquiavel extrai a sua defesa do regime político verdadeiramente livre: a república popular, de acordo com o que é, justamente, o povo, e não a nobreza, o seu alicerce, o seu fundamento (de acordo com *Discursos*, I, 4, 5 e 6).

Essa premissa da defesa do povo como o alicerce da vida livre, ainda segundo Cardoso (2015), teria seu fundamento na conhecida afirmação de Maquiavel de que “os desejos dos povos livres raras vezes são perniciosos à liberdade, visto que nascem ou de serem oprimidos ou da suspeita de que virão a sê-lo” (*Discursos*, I, 4) e que, por efeito, levaria à conclusão inevitável: a de que é a identificação da “atividade do povo o fundamento de toda ordem propriamente política. É esta nova compreensão do carácter negativo da pulsão popular o ponto crucial; nela está a origem de todas as rupturas promovidas pelo pensamento de Maquiavel” (CARDOSO, 2015, p.225). Assim, Cardoso (2015, p.225), ainda interpretando Lefort (1972, p.387), sublinha que o desejo de não ser comandado e oprimido do povo é entendido como “impulso para a liberdade, para a busca de uma vida segura sob a proteção de um Príncipe (não

de um déspota ou tirano), nos principados, ou sob o manto das leis, nas repúblicas – tendo em conta que esta potência fundadora, negativa, não aspira (e não é apta) a ocupar ela própria o lugar do poder”, como já anteriormente destacamos.

A conclusão a que chega Cardoso (2015, p.245), a partir das considerações de Lefort, parece incontornável e intransponível porque extremamente precisa. Senão, vejamos.

Se Maquiavel rompe com a velha tradição da atribuição de um caráter passivo, passional e anárquico, ao humor popular, identificando nele um princípio de ação e o fundamento da ordem política, talvez seja, portanto, possível avançar mais nesta direção, reconhecendo a pulsão negativa não só como uma potência (crítica) de esvaziamento contínuo do lugar do poder (exercida através de seu antagonismo permanente, constitutivo, em relação aos grandes), mas também como o princípio imediato (sem a mediação da inteligência de um sábio – seja ele coletivo – ou da prudência dos excelentes ou competentes) da produção das leis, dos universais histórico-políticos. O humor negativo do ‘povo’ não é mais, então, princípio de independência e desordem (rebeldia anárquica a toda ordem e governo); e não é também, enquanto desejo da Lei, apenas o motor da busca e da produção imaginária reiterada de ‘boas ordenações’. É possível ver nele o próprio ‘autor’ das leis, o sujeito da invenção histórica de direitos.

Se é o povo, então, o alicerce da vida política verdadeiramente livre porque, a princípio, não deseja o poder, isto é, não deseja ocupar o ‘lugar’ do poder, mas tão somente abrigar-se dos grandes sob um regime de leis, é com razão que Lefort encontra no seu humor “o elemento ‘simbólico’, a referência ‘vazia’ à Lei e ao Direito, que sustenta a incessante produção das leis e instituições nas sociedades históricas da modernidade” (CARDOSO, 2015, p.240). Mas, não só: “ao atribuir ao conflito de classes e, mais precisamente, ao desejo negativo do povo – seu desejo, indeterminado, de liberdade (a recusa de todo comando e opressão) – o lugar do fundamento da ordem política (lugar antes conferido a Deus ou à Natureza)”, como o sustenta Lefort (Cf. Cardoso, 2015, p.240), “Maquiavel marcaria o início do processo de ‘desincorporação’ da sociedade, do esvaziamento do lugar do fundamento, que confere uma constituição ‘fundamentalmente interrogativa’ às sociedades democráticas modernas” (Cf. Cardoso, 2015, 240, Gauchet, Lefort, 1971, p. 18).

A partir dessas considerações, impõe-se como necessário acompanhar a argumentação do próprio Maquiavel para verificarmos em que medida a proposição lefortiana - e as interpretações dela decorrentes - acerca do significado do conflito e da defesa do povo como alicerce do *vivere civile* encontra eco na obra do Secretário florentino. Assim, se por certo é possível perceber que ao longo dos primeiros capítulos dos seus *Discursos*, (a) ao desconstruir uma série de teses da tradição republicana, Maquiavel se mostrará em claro descompasso com ela; (b) que tal distanciamento se funda na justificativa dos conflitos como o motor do desenvolvimento e da grandeza da República romana; e, ademais, (c) os princípios norteadores

da sua tese principal: a de que a liberdade do corpo político se funda no desejo negativo (de não-opressão e de não-domínio) do povo, será possível, também, nos alinharmos em definitivo com a interpretação lefortiana. Vejamos.

Tudo começa com uma proposição presente na Introdução do primeiro Livro dos *Discursos* que evidencia a ousadia de Maquiavel. Aí o autor se apresenta, ao comparar a política e a geoeconomia, e assemelhar os perigos e desafios delas decorrentes (é “tão perigoso encontrar modos e ordenações novos quanto procurar águas e terras desconhecidas”, escreve), como portador de uma novidade, pois afirma trilhar um caminho “ainda não trilhado por ninguém”. Que caminho seria esse que o conduziria, já durante o próprio percurso, à ‘grande descoberta’, à ‘grande novidade’ do seu pensamento político, a de que a liberdade reside não na unidade, não na concórdia, mas no conflito, na desunião de grandes e povo, na medida em que “as boas leis [nascem] dos tumultos que muitos condenam sem ponderar” (*Discursos*, I, 4)?

A primeira constatação: o caminho que deve(ria) ser seguido por todos aqueles que se ocupam especialmente, mas não só, da política é não o da admiração, é não o da contemplação, mas o da imitação do passado, fundada no conhecimento verdadeiro da História. Segunda constatação: tal observação de Maquiavel soa, a um só tempo, como lamento e dura crítica aos seus contemporâneos: “a tais ações, em suas mínimas coisas, todos fogem, e que daquela antiga *virtù* não nos ficou nenhum sinal; em vista de tudo isso não posso deixar de admirar-me e condoer-me ao mesmo tempo” (*Discursos*, I, Introdução), assevera. E continua: se um príncipe ou uma república, em suas ações, não recorrem “aos exemplos dos antigos, [isso não se deve à] fraqueza à qual a atual religião [o cristianismo] conduziu o mundo, ou [ao] mal que um ambicioso ócio fez a muitas regiões e cidades cristãs, [mas do] fato de não haver verdadeiro conhecimento das histórias, de não extrair de sua leitura o sentido, de não se sentir nelas o sabor que têm” (*Discursos*, I, Introdução). Mas, qual a razão disso? A resposta: porque as pessoas consideram “a imitação não só difícil como também impossível”, pois imaginam que o tempo presente, o céu, o sol, os elementos, a ordem e o poder e os próprios homens sejam distintos “do que eram antigamente” (*Discursos*, I, Introdução). Terceira constatação, inevitavelmente intrínseca às duas anteriores: a da identidade entre passado e presente. Assim, o Secretário florentino alerta sobre o fato de que o presente somente pode ser plenamente compreendido à luz do passado, e vice-versa. Como, porém, isso se torna possível? O final da introdução nos esclarece: a interpretação de um texto, mas não de um texto qualquer; terá de ser aquele que ajude o seu leitor, ao mesmo tempo que o torne inteligível para si, a investir-se do conhecimento das instituições e dos costumes dos antigos e dos modernos (Cf. Lefort, 1999, p.142). Seguindo

essa premissa, Maquiavel procura na análise dos livros de Tito Lívio um modelo na Antiguidade (aquela da República romana) que pudesse restaurar a liberdade em sua querida Florença. Mas, veremos, a República romana de Tito Lívio não será a mesma de Maquiavel.

A perspicácia de Maquiavel permitiu-lhe muito mais do que apenas encontrar o referencial de liberdade na República romana. Suas análises da Antiguidade revelarão que o elogio que tece ao governo da República romana e aos seus cidadãos não só não se liga, não só não se coaduna às concepções dos autores do republicanismo clássico e de seus contemporâneos (os autores do humanismo cívico florentino, especialmente), mas segue em via contrária, mostrando, em definitivo, seu afastamento dos princípios aristocráticos que norteavam a tradição republicana.

Com efeito, de suas reflexões nascem críticas demolidoras à essa tradição, como já anteriormente assinalado: (a) “o elogio da República romana encobre uma crítica corrosiva ao bom regime [...], regime cuja excelência é efeito da sabedoria dos melhores ou dos legisladores e se deixa avaliar pela ordem que reina na Cidade e pela estabilidade de suas instituições” (LEFORT, 1999, p. 143-4); (b) “o elogio da virtude dos cidadãos encobre uma crítica, não menos corrosiva, às normas de conduta dos atores, estes merecendo louvor ou desaprovação somente em razão de uma capacidade de interpretar as oportunidades de suas ações” (LEFORT, 1999, p. 144); e, por fim, alerta ainda Lefort (1999, p.144), (c) a própria autoridade referida a Tito Lívio também desmorona: “Maquiavel apela a ela a fim de conciliar-se com seu leitor e o conduzir [...] a pôr em dúvida a interpretação do historiador e, finalmente, a se afastar dos princípios aristocráticos que a comandam”. Em suma, a liberdade, não sendo fruto nem de um sábio legislador, nem da aristocracia (nobreza), resulta do conflito de grandes e povo, do qual nascem as leis favoráveis ao *vivere civile*. Mais: da relação conflituosa entre o desejo do povo e o dos grandes, a liberdade depende exclusivamente do desejo do povo, pois é de seu desejo por leis (um desejo *universal*) que o desejo de domínio e opressão dos grandes (um desejo *particular*) se torna limitado, impossibilitando estes de tomar o lugar do poder para si, ao mesmo tempo em que, deixando-o vazio e inocuado, se veem forçados a lutar incessantemente contra o desejo de liberdade do povo.

Nessa direção, os três primeiros capítulos do Livro I dos *Discursos* têm uma função peculiar: devem ser compreendidos como preparação do seu leitor para as duas grandes novidades a serem apresentadas por Maquiavel nos dois capítulos seguintes. No capítulo quatro, logo após ter desconstruído a ideia do regime misto como o melhor possível (Cf. *Discursos*, I, 3), o Secretário florentino enuncia a tese - em claro descompasso com a tradição republicana -

, segundo a qual os conflitos entre o povo e os grandes são fecundos para a vida política da cidade e, intrínseca a ela, acentua a defesa da historicidade, do movimento histórico contra o princípio da imobilidade como o princípio regulador das coisas do mundo; e, no quinto, de que nesse conflito - sem antes dirigir suas críticas à ambição desenfreada dos grandes - o povo tem papel fundamental na produção da vida livre e que, por essa razão, é a ele que deve ser dada a guarda da liberdade da comunidade política.

O entrelaçamento dos capítulos quatro e cinco do Livro I dos *Discursos* - mas não só - parece nos esclarecer acerca do que procuramos saber. Ao ler o referido capítulo quatro dos *Discursos* somos apresentados à razão primordial da defesa do conflito por Maquiavel: o conflito de grandes e povo está na raiz da lei que ordena a vida política da cidade. É do conflito que nasce a lei, isto é, a ordem que nasce da desordem dos tumultos de grandes e povo. Logo, há, para o Secretário florentino, uma relação intrínseca e necessária entre o conflito e a lei, relação da qual é tributária a liberdade da cidade. Assim, os tumultos entre os dois humores de grandes e povo não são apenas necessários, mas, também, desejáveis, na medida em que “todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles” (*Discursos*, I, 4), assevera Maquiavel. Se isso é verdade, então, também não é menos verdadeiro que, em desaparecendo a desunião, isto é, em desaparecendo as causas do conflito, desaparecerá, também, a própria liberdade, pois, sem a oposição de um dos humores, o que resta, então, é a lei que nada mais será do que a sobreposição dos interesses de um humor ao outro, precisamente daquele que aniquilou o humor adversário. Em função disso, haverá ou tirania ou anarquia sempre que desaparece um dos dois humores, e a lei, então, será sempre aquela que dará desafogo aos apetites do humor vencedor (Cf. Cadoni, 1974, p.191).

Por que tamanha importância dada à lei por Maquiavel? Porque é somente num regime de leis que a liberdade é possível. Fora do regime da lei tem-se apenas ou anarquia (*Licenza*) ou tirania, jamais liberdade. Por nascer do conflito de grandes e povo, a lei surge como necessária para a regulação, também necessária, do mesmo conflito que a originou. É, em função disso, uma necessidade artificial, resultante da oposição – natural - que fazem entre si os grandes e o povo, que obriga os homens a submeter-se às ordenações que tornam possível a vida política da cidade (Cf. *Discursos*, I, 1). Temos, portanto, uma tríade - grandes, povo e lei - que se apresenta como o fundamento da liberdade em Maquiavel. Sem um dos dois humores, pois, compreendidos como ‘classes políticas’ antagônicas, não haveria leis que pudessem garantir as condições fundamentais para o *vivere civile*, pois o humor vencedor estaria desimpedido de dar livre vazão à sua ambição, subjugando a comunidade política unicamente

ao seu desejo. É, justamente, da oposição fundamental que nasce a lei como instituição primordial – e da qual se alimenta *ad infinitum* - sobre a qual se assenta a comunidade política e, a partir da qual, é possível falar em vida livre.

Maquiavel dá, também, por mais paradoxal que possa parecer, um papel político aos grandes, como enunciamos no início desta análise. Sim, pois sem eles para fazer a oposição ao povo, não haveria liberdade, mas, ao contrário, apenas o desenfreado desejo do povo convertido em domínio e opressão (ou licença, de acordo com o capítulo IX d’*O Príncipe*). É preciso marcar bem, no entanto: não significa, em hipótese alguma, que a liberdade resida no desejo dos grandes. A liberdade reside única e exclusivamente no desejo do povo, desde que seu desejo não se complete, isto é, desde que haja um freio à sua realização plena, exercido, exatamente, pelo desejo de domínio e opressão dos grandes, daí o papel político de seu desejo (que desaparece assim que o desejo do povo se converte em desejo de poder, isto é, idêntico ao desejo dos grandes [Cf. *Discursos*, I, 40; *História de Florença*, III, 1]). Contudo, se, por um lado, o desejo do povo pode transmutar-se em um desejo de domínio e opressão, idêntico ao desejo dos grandes, de outro, o exercício de oposição destes ao povo não converte jamais seu desejo original de domínio e opressão em desejo de liberdade (e nem poderia, dado o fato de que seu desejo não tem vocação política), mas permanecendo idêntico a si mesmo (um desejo meramente particular), é apenas uma força exercida de tal modo contra o desejo do povo (político porque universal) que o impossibilite de tomar-lhes o que há de mais valioso para si mesmos: as honras, os cargos e as riquezas (Cf. *Discursos*, I, 5). A oposição dos grandes ao povo se dá, então, exclusivamente, a fim de impedir que sejam removidos do espaço que ocupam na cidade.

O desejo dos grandes não pode ser convertido em outra coisa distinta daquilo que lhe confere a sua identidade original: seu desejo será sempre um desejo de opressão e domínio, logo, um desejo apolítico porque sempre particular. Daí o perigo residir, como víamos no texto anterior, unicamente na conversão do desejo de liberdade do povo em um desejo diverso do de sua identidade fundamental, isto é, na conversão do seu desejo de viver livre em desejo de poder (honras, cargos e riqueza). Isto deixa claro que, se por um lado, somente o desejo popular – por ser um desejo político – pode fundamentar a liberdade, de outro, também é verdade que ele, por ser o humor que está sujeito à variação, pode levar o corpo político à degeneração: ao dar vazão ao desejo comum a todos os homens (honras, cargos e riquezas), seu desejo de liberdade – político e universal – desaparece e, em seu lugar, surge, agora idêntico ao desejo dos grandes, um desejo – apolítico e particular - de opressão e domínio, porque anárquico (Cf. *Discursos*, I,

37 e I, 40). Ora, o desejo dos grandes, por ser originariamente apolítico, não se sujeita a essa variação, permanecendo sempre idêntico a si mesmo (de acordo com os princípios da identidade e de não-contradição), isto é, um desejo de opressão e domínio, daí porque seu desejo não poder ser o fundamento da liberdade (não é possível converter-se ele em seu humor contrário). É o povo e não outro, ao mesmo tempo, o fundamento da liberdade do corpo político (efeito do seu desejo universal de liberdade) e o responsável direto por sua corrupção (consequência da conversão do seu desejo de liberdade em um desejo particular de domínio e opressão), ao não mais fazer oposição ao desejo dos grandes, deixando-os livres para dar vazão ao seu desejo particular e apolítico, e ao converter o seu próprio desejo, tornando-o idêntico ao desejo dos grandes.

Desse modo, embora o povo tenha “menos esperança de usurpar a liberdade do que os grandes” (*Discursos*, I, 5), residindo nele, por isso mesmo, a vocação para a vida livre, Maquiavel deixa claro que seu desejo também oferece riscos à liberdade²⁰⁰ (Cf. *Discursos*, I, 37 e I, 40; *História de Florença*, III, 1), daí a importância de que lhe seja imposto um limite ao seu desejo de liberdade, justamente aquele exercido pelo desejo de domínio e opressão dos grandes, como vimos. A lei nasce, precisamente, dessa oposição equilibrada (a força não poderá nunca ser desproporcional em desfavor de nenhum dos dois desejos) que fazem entre si o povo e os grandes. Assim, parece não haver dúvidas de que a liberdade se fundamente apenas na lei, fruto direto da oposição que fazem entre si os grandes e o povo (Cf. *Discursos*, I, 4). Mas isso é possível tão somente em razão do desejo popular, em função da vocação política de seu desejo, cuja marca é o desejo de liberdade, isto é, um desejo que, a princípio, se define unicamente como um desejo de lei.

Diante do exposto, parece tornar-se mais clara a razão de ser da resposta à questão levantada por Maquiavel no capítulo 5 do primeiro Livro dos *Discursos*: de que entre os grandes e o povo, é melhor dar a guarda da liberdade ao povo. Ou, ainda, de que é melhor a um príncipe apoiar-se no povo ao invés de apoiar-se nos grandes (Cf. *O Príncipe*, IX). Tudo faz parte do velho jogo entre ‘ser’ e ‘parecer’ que permite a Maquiavel atrair a atenção de seu leitor para, em seguida, diante da possível dúvida do autor, escolher sempre uma entre duas opções²⁰¹. Os

²⁰⁰ Embora Maquiavel nos deixe claro que o único desejo do povo é “não ser dominado” (*Discursos* I, 4-5), igualmente nos faz lembrar que é o povo quem quer “com a nobreza dividir os cargos e o patrimônio como a coisa mais estimada pelos homens” (*Discursos* I, 37). Ora, tal mudança de perspectiva na ordem do desejo do povo se deve a que, segundo Maquiavel, “toda vez que é tolhido aos homens o combater por necessidade, combatem por ambição” (*Discursos* I, 37). O que podemos concluir com isso, segundo Ames (2016, p.9), é “que Maquiavel parece nos levar a entender é que na sua ‘estrutura antropológica’ os homens têm os mesmos desejos e paixões”.

²⁰¹ Tal estilo de escrita é conhecido como espelhos de príncipe.

mesmos capítulos (*Discursos*, I, 5 e *O Príncipe*, IX) parecem emblemáticos quando nos colocamos o desafio de compreender o real significado da afirmação maquiaveliana de que a guarda da liberdade deva ser dada a quem menos vontade tem de usurpá-la: a lei resulta exclusivamente do desejo do povo, precisamente, porque seu desejo é um desejo de não-poder (negativo) – o povo não quer o poder, ele quer lei para viver livre -, pois, seu desejo, “em sua essência, é negatividade pura²⁰², recusa de opressão, desejo de ser e não de ter” (LEFORT, 1999, p.145), enquanto o desejo dos grandes é um desejo de poder (positivo) – os grandes querem o poder para dominar, isto é, para dar vazão livremente ao seu desejo por cargos, honras e riquezas. É por essa razão que Maquiavel afirma que o desejo do povo é mais honesto²⁰³ do que o desejo dos grandes (Cf. *O Príncipe*, IX), pois ao desejo de bens dos grandes opõe-se um desejo de lei do povo: ao particular (apolítico) se opõe o universal (político).

Nessa direção, Ames (2016, p.9), interpretando Frosini²⁰⁴ (2010, p.104), sublinha as diferenças fundamentais entre as *motivações* dos dois humores, de modo a esclarecer as razões de ser o povo, e não os grandes, o alicerce do *vivere civile*.

O desejo dos grandes é *sempre* parcial, faccioso, impossível de ser universalizado por estar ligado a âmbitos *particulares* da vida política (como cargos, bens e honras); por ser desejo por bens *determinados* pressupõe, para seu gozo, a exclusão da *parte* (ou seja, do povo) que se contrapõe ao seu desejo. O desejo do povo, pelo contrário, por estar na posição de quem sofre a dominação, necessariamente resiste à opressão exercida pelos grandes, o que implica que está animado pelo desejo de liberdade. Assim, o desejo do povo, ainda que seja o desejo de uma *parte*, é universalizável, pois implica, para sua realização, na inclusão de todas as *partes* – grandes e povo. Significa dizer: a liberdade desejada pelo povo, muito embora seja o desejo de *uma parte*, não é desejo de liberdade *para* o povo, mas liberdade do *conjunto* da coletividade política. Com efeito, apenas é possível ao povo usufruir a liberdade que deseja na medida em que a vida política enquanto tal for livre. Dessa maneira, pode-se dizer que o povo, ao reivindicar a *própria* liberdade, cria a possibilidade do gozo *comum* da liberdade.

É, portanto, uma oposição entre o público e o universal (referente ao desejo do povo) e o privado

²⁰² A esse respeito remetemos às considerações que fizemos na nota 186.

²⁰³ Consonante com essa premissa está o título do capítulo 58 do Livro I dos *Discursos*. Nele escreve Maquiavel: “a multidão é mais sábia e constante que um príncipe”. Igualmente, no texto do mesmo capítulo e Livro, está a afirmação de acordo com a qual, “quanto à prudência e à estabilidade, digo que o povo é mais prudente, mais estável e de mais juízo que um príncipe. E não é sem razão que se compara a voz do povo à voz de Deus, pois se vê uma opinião universal a produzir efeitos admiráveis nos seus prognósticos, parecendo que, por alguma oculta *virtù*, ele prevê seu mal e seu bem” (*Discursos*, I, 58). E, ainda: “digo que, assim como duraram muito os estados dos príncipes, também duraram os estados das repúblicas, e que ambos precisam ser regulados por leis, porque o príncipe que pode fazer o que quer é louco; um povo que pode fazer o que quer não é sábio. Se, portanto, pensarmos num príncipe vinculado às leis e num povo acorrentado a elas, veremos mais *virtù* no povo que no príncipe; e, se pensarmos em ambos irrefreados, veremos menos erros no povo que no príncipe, sendo tais erros menores e mais remediáveis [...]. As crueldades da multidão são contra aqueles que ela teme que se apoderem do bem comum; as de um príncipe são contra aqueles que ele teme que se apoderem de seu bem próprio” (*Discursos*, I, 58).

²⁰⁴ FROSINI, Fabio. E questa difficoltà è ragionevole: La perdita della libertà nei “Discorsi” di Machiavelli, in *Figure di ‘servitù’ e ‘dominio’ nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento*, edited by Nicola Panichi, Florence: Le Lettere, 2010.

e o particular (referente ao desejo dos grandes) o que encontramos na raiz do conflito. Contudo, como vimos, os grandes não deixam de ter um papel político importante nessa relação, qual seja, o de fazer a permanente oposição ao desejo popular a fim de evitar a sua imoderação. Ao fazer a oposição, o antagonismo ao povo é que os grandes se tornam classe política (Cf. Cardoso, 2015, p.243-4), forçando o surgimento da lei como mecanismo regulador da vida política.

Retornemos e nos fixemos em *Discursos* (I, 5), novamente. Passando em revista o referido capítulo somos confrontados – como sempre – com o conhecido modo opositivo de pensar de Maquiavel. Nesse sentido, o autor florentino nos apresenta, a título de comparação, dois modelos constitucionais. À primeira vista pareceria, ao leitor desatento, que não houvesse relação direta com o problema levantado por Maquiavel presente no título do mesmo capítulo dos *Discursos*. Mas, ao seguir a leitura, seria facilmente demovido de tal presunção. Veria logo que, às diferenças entre os dois modelos constitucionais apresentados, soma-se, imediatamente, o antagonismo já apresentado no capítulo precedente da mesma obra: a existência, no interior de toda cidade, de dois grupos opostos, os grandes e o povo, de cuja oposição nasce a lei que ordena a vida da *polis*. E, mais: frente a tal antagonismo de classes é necessário escolher, entre o povo e os grandes, a quem se deva dar a guarda da liberdade.

A sequência do mesmo capítulo mostrará, claramente, que a resposta a essa questão (a qual já conhecemos) dependerá do tipo de constituição adotada pela cidade. Mas, não só: tendo presentes os conceitos de *fortuna* e *virtù*, Maquiavel demonstrará que há um fator determinante no complexo jogo político a que estão submetidas todas as cidades e que, por fim, determina a própria constituição a ser adotada por elas: a inexorabilidade do tempo que, ao se impor, exige das cidades – e de seus cidadãos - ações políticas capazes de adaptá-las às inevitáveis mudanças sempre dispostas a ocorrer, “porque o tempo arrasta todas as coisas e pode transportar consigo o bem como mal, e o mal como bem” (*O Príncipe*, III). É por isso que Roma, para Maquiavel, é o modelo político paradigmático porque soube “gozar os benefícios do tempo, mas também os benefícios de sua *virtù* e prudência” (*O Príncipe*, III). Como dirá Lefort (1999, p.144), foram “acontecimentos felizes que beneficiaram Roma” e que a tornaram grandiosa. E que acontecimentos felizes foram esses? Ora, “os conflitos que opuseram o Senado e a plebe” (LEFORT, 1999, p.144). Assim, as circunstâncias produzem um elemento do qual não é possível se desviar, ainda que se queira: a necessidade, seja ela natural ou artificial: “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* [*fortuna*]”

(*Discursos*, I, 2, *grifos nossos*). A conclusão que se esperaria do leitor é a de que, portanto, acreditasse que “uma boa constituição não reside necessariamente nos princípios que decidiram sua formação e que o tempo não é necessariamente um fator de corrupção” (LEFORT, 1999, p.144). O tempo pode ser, também, e o exemplo romano o demonstra, fator de grandeza da cidade. Desse modo, o caso de Roma mostra que “as boas ‘*ordini et leggi*’ produzem-se (ou não) na história de um povo através dos acontecimentos desencadeados pelos conflitos de classe: ‘a desunião que reinava entre o Senado e o Povo produziu em seu favor o que a lei não havia previsto’”, conforme assinala Cardoso (2015, p.224, cf. Lefort, p.164). E o leitor estaria certo se assim pensasse, pois a boa constituição é, como o ensina Maquiavel, aquela suficientemente capaz de se adaptar aos acontecimentos da história a que estão sujeitas, inevitavelmente, todas as cidades. Vejamos.

Frente ao problema levantado no capítulo 5, Maquiavel, com o intuito de respondê-lo, se ocupa da análise de dois modelos constitucionais. De um lado está o modelo de constituição fundado a partir de um *logos* de um primeiro e sábio legislador. De outro, uma constituição resultante do processo histórico, isto é, derivada do modo de como se resolve o conflito de classes que atravessa toda e qualquer cidade. O primeiro modelo é o espartano-veneziano e que teve em Licurgo o paradigma do fundador da boa legislação. A lei, nesse caso, negando o movimento histórico, nada mais é do que um “presente” de um homem extraordinário ao povo de uma cidade. O segundo modelo constitucional, por sua vez, diz respeito à Roma que, desprovida da figura do sábio legislador, viu-se enredada pelos conflitos entre a nobreza e a plebe, cujo efeito positivo foi a criação de leis e ordenações que regulavam a vida da comunidade política.

Diante desse quadro, a dúvida, ao invés de esvanecer, se torna ainda mais evidente, pois haveria, segundo o florentino, argumentos em favor de ambos os lados. Nada estranho ao modo de raciocinar de nosso autor. Assim, seguindo a peculiar maneira opositiva de pensar de Maquiavel, o problema poderia ser resolvido adotando-se ou o discurso em favor das “razões” (o caso de Roma) ou em favor dos “resultados” (o caso de Esparta e Veneza) alcançados por uma ou outra constituição. Contudo, a dúvida permanece. Para dirimi-la, Maquiavel argumenta observando primeiro o lado e as razões do povo romano, para quem “se deve dar a guarda de uma coisa àqueles que têm menos desejo de usurpá-la” (*Discursos*, I, 5). E quem, entre os dois humores, têm menos vontade de usurpar a liberdade? Maquiavel, tendo ainda os romanos por modelo constitucional, o responde categoricamente: “e, sem dúvida, se consideramos *o objetivo dos nobres e o dos plebeus [ignobili]*, veremos naqueles grande desejo de dominar e nestes

somente o desejo de não ser dominados e, por conseguinte, maior vontade de viver livres” (*Discursos*, I, 5, *grifos nossos*). Mas, não só. Maquiavel, parecendo se alinhar ao paradigma romano, nos dá ainda mais uma razão em defesa do povo como o guardião legítimo da liberdade, assim como ocorrera em Roma. Escreve ele: “sendo os populares encarregados da guarda de uma liberdade, é razoável que tenham mais zelo e que, *não podendo eles mesmos apoderar-se dela, não permitirão que outros se apoderem*” (*Discursos*, I, 5, *grifos nossos*).

É, então, por duas razões que pareceria que a guarda da liberdade devesse ser dada ao povo: a primeira se liga ao fato de que o povo tem “menos esperança de usurpar a liberdade do que os grandes”. Isto não significa que o povo não ambicione o poder. Já vimos em outros momentos de nossa análise que o desejo do povo está sujeito à conversão no seu outro humor contrário, prova cabal de que o povo também pode desejar, ambicionar o poder (Cf. *Discursos*, I, 37; I, 40). Significa, apenas, que sua ambição está refreada, momentaneamente, em função do lugar, do espaço ocupado por ele na cidade, isto é, numa posição subalterna aos grandes, fazendo com que não possa ele mesmo apoderar-se da liberdade (Cf. *Discursos*, I, 5). É, por essa razão, que o desejo do povo, momentaneamente impossibilitado de alçá-lo ao poder, se identifica com a liberdade, com a lei, isto é, com um desejo de ‘ser’ e não de ‘ter’, sendo, portanto, um desejo menos pernicioso que o de seus opositores (em relação a isso, Maquiavel, no capítulo IX d’*O Príncipe*, como vimos, afirma que o desejo do povo é mais honesto do que o desejo dos grandes, pois ao desejo de bens dos grandes opõe-se um desejo de lei do povo). A segunda, que deriva da primeira, é que o povo, não podendo se apoderar da liberdade, fará todo esforço possível para que os grandes dela não se apoderem. É, exatamente, em função dessa oposição que fazem entre si grandes e povo que permanece um vácuo do poder, tornando possível que se torne ele, unicamente, o espaço da lei. A vantagem em se dar a guarda da liberdade ao povo se deveria, então, ao fato de que, enquanto não conseguisse se apossar do poder, dada a posição espacial por ele ocupada na cidade, ele impediria também que os outros dele se apoderassem, submetendo ambos os humores a um regime de leis.

De outro lado, contudo, Maquiavel não deixa de observar os argumentos daqueles que defendem o paradigma constitucional de Esparta e de Veneza, cujo modelo se fundava nos nobres como os guardiões da liberdade. Segundo o autor, os defensores da nobreza sustentariam sua opção em razão de que a guarda da liberdade conferida aos nobres resultaria em “duas boas ações”: a primeira “é satisfazer mais a ambição deles, que, tendo mais participação na república com tal bastão em mãos, têm mais motivo para contentamento” (*Discursos*, I, 5). A segunda, “é que negam certo tipo de autoridade aos ânimos inquietos da plebe, razão de infinitas

dissensões e tumultos numa república, capazes de causar alguma reação desesperada à nobreza, o que, com o tempo, produzirá maus efeitos (*Discursos*, I, 5).

Ora, o que aparece com clareza, aqui, é o conhecido discurso tradicional de que (a) a aristocracia tem melhores condições de cuidar dos negócios públicos do que o povo em função de sua experiência, prudência e agudeza de olhar (discurso que aparece com bastante relevo em Guicciardini, como víramos) e, (b) em função da suposta incapacidade administrativa do povo, seria melhor que ele se mantivesse afastado dos negócios públicos, uma vez que sua inépcia não resultaria em outra coisa que não em “infinitas dissensões e tumultos numa república”. Assim, pareceria aos olhos dos defensores da nobreza que (a) seria melhor dar a guarda da liberdade aos nobres a fim de que pudessem dar melhor desafogo à sua ambição, e (b) em função de sua inépcia para as *cose publiche*, ao evitar dar a guarda da liberdade ao povo, evitar-se-ia, também, as razões dos conflitos com a nobreza, produzindo, assim, uma cidade mais concorde e livre de conflitos. Diante de tais argumentos, parece inevitável que o leitor se pergunte: haveria, então, dois tipos de ambição, uma do povo – maléfica – e outra dos grandes – benéfica -, em que esta produziria melhores efeitos à república que aquela? E o leitor não se decepcionaria com a resposta de Maquiavel se seguisse a leitura do mesmo capítulo 5.

Os dois referidos argumentos em favor da nobreza parecem bastante contundentes, mesmo aos olhos de Maquiavel que, a princípio, parece condescender com eles, pois, como observa ele, “realmente, quem discorresse bem sobre uma coisa ou outra poderia não saber o que escolher para encarregar da guarda de tal liberdade, por não saber que tipo de humor é mais nocivo a uma república” (*Discursos*, I, 5). Ledo engano. Tentando esclarecer melhor o seu leitor, Maquiavel, no final do mesmo parágrafo, coloca a questão, agora, em outros termos: seria mais prejudicial a uma república o humor “que deseja manter as honras já conquistadas ou o que deseja conquistar as que não tem [?]” (*Discursos*, I, 5). Ora, sabemos que a primeira situação se refere aos grandes e, a segunda, ao povo. Sabemos, também, que ambos os humores são igualmente ambiciosos. Nesse sentido, a resposta de Maquiavel revelará que é a posição, o espaço ocupado por um e outro humor que oferecerá maiores ou menores possibilidades de dar vazão à sua ambição. É, por essa razão, também, que o espaço ocupado por um e outro humor determinará qual dos dois é mais prejudicial a uma república. Vejamos.

O leitor mais apressado diria que Maquiavel ainda nada esclareceu, até agora, acerca do que seja a melhor escolha entre ambos os humores. É fato que o autor dos *Discursos* ainda lhe deve uma posição definitiva a propósito do problema, embora o leitor mais atento já tenha percebido que Maquiavel já havia sinalizado sua opção no início do capítulo. Mas é necessário

esperar um pouco mais para descobrirmos, cabalmente, a opção de nosso autor e as razões de tal escolha. Voltemos ao texto.

Maquiavel, com o intuito de esclarecer o problema da ambição, avança na questão trazendo a discussão para o campo das paixões humanas. Sim, o que poderia significar a sua indagação acerca do “tipo de homem mais nocivo numa república – se aquele que deseja conquistar ou aquele que teme perder o que conquistou” (*Discursos*, I, 5) – senão uma investigação própria ao terreno da conduta humana? Não se trata, porém, de repousar a discussão no campo da moral. O modo de agir, aqui, se liga necessariamente às pulsões, característica constitutiva de todos os homens. E é nesse sentido que o termo humor se esclarece. Ora, nenhuma novidade aqui. É sabido que o termo humor (*umore*), largamente utilizado por nosso autor para se referir aos grandes e ao povo, é apreendido por ele exatamente na dinâmica de suas ações em direção à consecução de seus objetivos: o que move ambos os humores são, precisamente, seus desejos, suas pulsões - para uns, o desejo de domínio; para o outro, o desejo de liberdade. É nesse sentido que a ambição deve ser apreendida: por ser uma pulsão (assim como o ódio, o orgulho, a prepotência, a cólera, a inveja etc.) ela é constitutiva de todos os homens, se manifestando, contudo, positiva ou negativamente na esfera política²⁰⁵. E, veremos, o argumento de Maquiavel mostrará que, embora povo e grandes sejam ambiciosos, a ambição destes é mais nociva do que aquela do povo.

Ao analisar a questão das investigações sobre as conjurações cometidas em Cápua contra Roma, quando para tal foram delegados dois plebeus (um ditador e um mestre de cavalaria), investidos de autoridade pelo povo para também “investigar quem quer que em Roma, *por ambição e modos extraordinários*, diligenciasse ascender ao consulado e aos outros postos de honra da cidade” (*Discursos*, I, 5, *grifos nossos*), Maquiavel evidencia o caráter ambicioso – e negativo - dos nobres (dos grandes). Tal caráter se mostra claro quando os nobres – os verdadeiros interessados nos cargos e postos de honra da cidade – procuraram se eximir das acusações, dirigindo-as aos plebeus (o povo), que impedidos de ascender a tais postos de honra porque “não escudados no sangue e na *virtù*, procuravam chegar a tais postos por vias

²⁰⁵ Cardoso (2015, p.227-8), interpretando Lefort (1972), ajuda a balizar a compreensão necessária acerca das pulsões como mote dos dois humores antagônicos. Sublinha ele: “com razão, [Lefort] enfatiza o caráter ‘humoral’ desta polaridade grandes/povo, o que nos faz compreender que seus desejos não visam apenas a objetos determinados: *eles referem-se a pulsões coletivas permanentes*, que, ao se voltar para alvos ou objetos específicos, são continuamente sobredeterminadas pela rivalidade e inimizade ‘de classe’. As oposições pontuais, incidentais, históricas, são assim sempre dubladas por algo que as excede, investidas que são por motivações e paixões de teor propriamente político: soberba, arrogância, prepotência, insolência, orgulho, ambição – do lado dos grandes –, ódio, humilhação, ressentimento, indignação, cólera, inveja, medo – do lado do povo” (*grifos nossos*).

extraordinárias; e em especial acusavam o ditador” (*Discursos*, I, 5).

Ora, uma vez demonstrada a verdade a respeito dos fatos que inocentou o ditador (escolhido pelos plebeus para o cargo), a verdade acerca de quem é mais ambicioso – os grandes ou o povo – também se revelou por inteiro. O que o discurso tradicional sempre encobriu – ou não descobriu – foi a ambição dissimulada dos grandes. Logo, sua ambição não é melhor que a ambição do povo, já que lembra Maquiavel: acerca dos homens geralmente se pode afirmar “que são ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos, são ávidos de ganhar” (*O Príncipe*, XVII). Por isso, ensina o Secretário florentino, não devemos nos fiar nas aparências, pois os homens agem de acordo com as circunstâncias a fim de que possam ser sempre favorecidos: os homens “pertencem inteiramente a ti, te oferecem o sangue, o patrimônio, a vida e os filhos [...] desde que o perigo esteja distante; mas, quando precisas deles, revoltam-se” (*O Príncipe*, XVII). Ora, tal regra não se aplica ao povo, apenas, mas, e principalmente, aos grandes, acostumados a dissimular a sua ambição. Acerca disso, Maquiavel reafirma sua posição e não deixa escapar importante observação em *Discursos* (I, 5): em função da ambição – própria de todos os homens, indistintamente – “ambos os desejos podem dar razão a enormes tumultos”, e não apenas o desejo do povo. A conduta humana, movida pela ambição de conquistar, de manter e de ampliar tem, por assim dizer, um caráter universal. Assim, dela se utilizam ambos os humores para a realização de seus fins.

Contudo, se a ambição, a cobiça, a ingratidão, e tantos outros atributos da conduta humana, são próprias de grandes e povo, há um aspecto que diferencia a ambição dos dois humores, determinante para o julgamento do Secretário florentino. A esse respeito, escreve Maquiavel: “no mais das vezes [os tumultos] são causados por aqueles que *mais possuem*, porque o medo de perder gera neles as mesmas vontades que há nos que desejam conquistar; pois os homens só acham que possuem com segurança o que têm quando acabam de conquistá-lo do outro” (*Discursos*, I, 5, *grifos nossos*). A acusação tem endereço certo: a ambição dos grandes é mais prejudicial que a ambição do povo, pois o desejo humano, em sendo insaciável, impede que os grandes não só não se satisfaçam, bem como, ao mesmo tempo, infla neles o medo de perder o que conquistaram (Cf. Sfez, 1999).

Logo, os desejos ou de conquistar ou de manter não são distintos. Ao contrário, são idênticos, visto que o desejo humano é sempre insaciável. A diferença está nos efeitos que tais desejos produzem. Assim, o argumento de que é melhor dar a guarda da liberdade a quem mais possui (os grandes) se revela falacioso, pois o desejo humano, sob o domínio da incompletude, tende ao infinito. Mas, não só: o *modus operandi* de quem já muito possui, caracterizado pelo

comportamento ambicioso de aumentar sempre mais o que já conquistou, produz naqueles que nada ou pouco possuem um sentimento de ódio e de inveja, suscitando neles, igualmente, um desejo de vingança. É disso que fala Maquiavel ao sentenciar que “há muitos cujo comportamento incorreto e ambicioso acende no peito de quem nada possui o desejo de possuir, seja para vingar-se dos que possuem, espoliando-os, seja para poderem entrar na posse das riquezas e das honrarias que percebem estar sendo mal empregadas pelos outros”. (*Discursos*, I, 5). Ora, se a ambição dos grandes é mais nociva, não pode restar dúvida de que a guarda da liberdade deva ser dada ao povo, visto que sua ambição parece ser alimentada pelo medo de que possa ser submetido ao domínio dos grandes, em função do seu desejo de ampliar *ad infinitum* suas conquistas.

A crítica ao republicanismo tradicional, aqui, é demolidora e o leitor agora já conhece a opção de Maquiavel. Se o comportamento dos nobres é o mais nocivo para a vida política da república “porque é tão grande a ambição dos grandes que, se não sofrer oposição por várias vias e de vários modos numa cidade, logo a levará à ruína” (*Discursos*, I, 37), resta, então, o desejo do povo como o mais favorável – ou o menos perigoso – para o *vivere civile*. É, sem dúvida alguma, um duro golpe às convicções enraizadas nos discursos dos autores do republicanismo clássico e do humanismo cívico, para quem, como víramos (especialmente em Guicciardini), o governo deveria ser exercido pelos mais prudentes (os nobres). O que temos aqui, então, é o afastamento radical de Maquiavel de um discurso que via no povo apenas uma figura disforme, dominada pelas paixões e pela inépcia, portanto, incapaz de se dedicar às *cose publiche*, e reservando à nobreza, dada sua experiência e prudência, o exercício exclusivo da atividade política. Não para Maquiavel: é o povo, agora - embora também marcado pelo desejo e pela ambição (e Maquiavel não o esconde) -, e não mais os grandes, o sujeito político determinante para a vida livre, pois seu desejo de não-poder e de não-opressão se associa ao desejo de abrigar-se do desejo de domínio dos grandes sob instituições e leis. Ora, como afirma Cardoso,

o afastamento de Maquiavel do horizonte das representações e convicções estabelecidas surge aqui como patente. A transformação revela-se total: a maldade, associada à insaciabilidade dos apetites e às paixões, é agora remetida aos nobres, aos ‘grandes’, antes reverenciados por sua excelência intelectual e moral; a pulsão para a vida livre, sob instituições e leis, é atribuída ao povo, tido anteriormente por anárquico, por habitado pelo desejo desregrado e caprichoso de prazer, avesso a toda ordem política. O pensador desvencilha-se, portanto, das antigas representações relativas às ‘partes da cidade’, fundadas em categorias psicossociais ou morais (referidas ao movimento das paixões), passando a representá-las como figuras definidas, fundamentalmente, no seu enfrentamento político (CARDOSO, 2015, p.225-6).

Desse modo, parece não restar dúvida alguma quanto às verdadeiras razões de o povo ser a melhor opção para nele depositar a guarda da liberdade e às duras críticas de Maquiavel à tradição republicana. Retomando toda a argumentação de Maquiavel presente ao longo do capítulo 5 do primeiro livro dos *Discursos*, parece correto afirmar que o povo - em contraposição ao discurso aristocrático florentino que defendia os grandes como o fundamento da liberdade - é a melhor opção porque ele tem maior zelo pela liberdade e, por não poder possuí-la, não permite que outros dela se apoderem: é a tese maquiaveliana, como o dirá Lefort (1972, p.475), de que o lugar do poder deva permanecer inocupado, vazio, pois o lugar do poder é o lugar da lei, apenas.

Mais: em relação à questão se é melhor confiar a guarda da liberdade a quem quer conquistar (o povo) ou a quem quer manter (os grandes), Maquiavel aponta três razões que não deixam dúvida acerca do fato de que o maior perigo reside não no desejo de conquistar, mas no desejo de conservar o que se conquistou: a primeira se deve ao fato de que o medo de perder provoca os mesmos efeitos e a mesma violência produzidos por aqueles que querem conquistar; a segunda, que revela a falácia do discurso tradicional, de que a preocupação em conservar não é verdadeira, uma vez que o desejo é sempre infinito, incompleto, por isso, o desejo de manter é sempre um desejo de conquistar (sejam cargos, riquezas ou poder); e, a terceira, porque aqueles que já possuem são mais perigosos em função de utilizar mais poder ainda para possuir ainda mais. Ao entregar mais poder a quem já o possui, estimula-se nos excluídos o desejo de vingança, de espoliação e participação das riquezas. É, por essa razão, que “a preservação da liberdade alcançada por conflitos depende essencialmente do povo que, por sua oposição, reprime os dois desejos básicos da nobreza, o desejo de dominar e o de *adquirir mais*” (BONADEO²⁰⁶, 1969, p.19, *grifos nossos*).

Estes três argumentos centrais presentes no referido capítulo dos *Discursos* revelam a falsidade das teses da aristocracia florentina (apaixonadamente defendidas por Guicciardini, como vimos no segundo capítulo desse trabalho), que justificavam a guarda da liberdade nas mãos dos grandes. Contra essas teses Maquiavel assevera não existir, portanto, um desejo de conservação porque todo desejo é um desejo de conquistar sempre mais, *ad infinitum*. É, em razão disso, que a guarda da liberdade deve ser confiada ao povo e não aos grandes. Ora, o mesmo argumento em favor do desejo popular o leitor perceberá em relação à defesa de um ou

²⁰⁶ A tradução que aqui utilizamos do texto de Alfredo Bonadeo. The Role of the ‘Grandi’ in the Political World of Machiavelli. *Studies in the Renaissance*, v.16, 1999, pp.9-30, fora realizada pelo Prof. Dr. José Luiz Ames para uso pessoal e a nós gentilmente disponibilizada.

outro modelo constitucional: ou o espartano-veneziano ou o romano. E, sem dúvida, o leitor não se iludirá se acreditar que Maquiavel se inclinará na direção do segundo. É o que ele demonstra no capítulo 6 do Livro I dos *Discursos*. Senão, vejamos.

Adentrando o capítulo 6 do Livro I dos *Discursos*, Maquiavel nos coloca diante de um dilema: seria possível à Roma, de acordo com o título do referido capítulo, “ordenar um estado que eliminasse as inimizades entre o povo e o senado”? A fim de responder ao problema, o Secretário florentino passa à comparação, e respectiva análise, entre dois modelos constitucionais. A resposta de Maquiavel à referida questão, a partir da análise dos dois modelos constitucionais apresentados no mesmo capítulo, já havia se revelado no capítulo anterior: “ou se pensa numa república que queira fazer império, como Roma, ou numa à qual baste manter-se. No primeiro caso, é necessário fazer tudo como Roma; no segundo, pode-se imitar Veneza e Esparta” (*Discursos*, I, 5). A interpretação parece clara: a grandeza à que chegou a república Romana deveu-se, fundamentalmente, aos conflitos entre a nobreza e a plebe, de modo que se se evitasse tais conflitos, impedir-se-ia, também, o desenvolvimento da república. Mais: graças à participação do povo nas *cose publiche* é que a república romana pôde se ampliar e manter suas conquistas. Acompanhemos o argumento de Maquiavel.

O raciocínio é rigorosamente idêntico ao da análise sobre em quem deva repousar a guarda da liberdade, ou nos grandes ou no povo: do mesmo modo que o desejo dos homens é imoderado, cabendo à lei sua regulação, sendo, portanto, falacioso afirmar que haja um limite ao desejo - exatamente aquele do momento da conquista e sua conseqüente tentativa de preservação -, Maquiavel, ao contrapor os dois modelos constitucionais, atribui a eles as mesmas características que opõem grandes e povo. Um é o modelo de preservação (Esparta e Veneza) e, o outro, o modelo de conquista (Roma). Ora, como vimos, não há desejo de preservação ou de conservação porque todo desejo é sempre um desejo de conquista, isto é, um desejo de aumentar mais o que já se possui.

Assim, os modelos de Esparta e de Veneza foram livres por tanto tempo em virtude da adoção de certos mecanismos políticos que não se viam ameaçados, ao menos por um determinado período, pela própria e natural variação do tempo: de um lado, porque Esparta vedou o acesso às instituições aos estrangeiros, instituindo “um rei e um pequeno senado para governá-la” (*Discursos*, I, 6); de outro, Veneza, agindo de modo semelhante, impediu o acesso às instituições a quem não era nobre, entregando a administração da cidade somente aos denominados de “gentis-homens” (*Discursos*, I, 6). Ora, tais ordenações políticas presentes em ambas as cidades, impedindo a participação do povo nas *cose publiche*, impedia as razões do

conflito entre a plebe e a nobreza. Mas, veremos, tais condições impediram, também, a grandeza de ambas as repúblicas.

Por sua vez, a república romana, agindo de modo completamente diferente e não fazendo distinção alguma, permitiu o acesso às instituições tanto aos estrangeiros quanto ao povo, o que lhe permitiu viver livre por mais de quatrocentos anos. Em função dessa participação nas *coese publice*, Roma “deu à plebe força, número e infinitas ocasiões para criar tumultos” (*Discursos*, I, 6). Ora, já sabemos, em virtude do argumento presente no capítulo 4, de que são justamente esses tumultos a raiz da lei que, dissociada da “ideia de medida [...], revela-se ligada à desmedida do desejo de liberdade” (LEFORT, 1999, p.144) do povo. É, pois, dos tumultos derivados do desejo de liberdade do povo, isto é, do desejo do povo por leis (e não da sua supressão, como ocorrera em Esparta e Veneza), que nasce uma comunidade política verdadeiramente livre.

Desse modo, diferentemente da ‘tranquilidade’ política de Esparta e de Veneza, onde não havia razões para o conflito entre a nobreza e a plebe, que procuravam a todo custo manter-se fechadas em si mesmas, a república romana pôde “chegar à grandeza a que chegou” (*Discursos*, I, 6), graças aos “tumultos que muitos condenam sem ponderar” (*Discursos*, I, 4), “de tal modo que, se Roma quisesse eliminar as razões dos tumultos, eliminaria também as razões de ampliar-se” (*Discursos*, I, 6). Contudo, “eliminar as razões dos tumultos” não é uma questão de escolha, dirá o Secretário florentino. A razão é conhecida: o conflito é um elemento constitutivo da vida das cidades, não podendo, portanto, ser extinto, como víramos, por um simples apelo à paz e à concórdia (como o queria o republicanismo tradicional).

Do mesmo modo, se a ampliação de uma república não opera no nível do desejo (e nem o poderia), opera então na esfera da necessidade: semelhante ao desejo humano de conquista e sua respectiva ampliação, as cidades, entendidas como corpos mistos, tendem, também, à sua ampliação, lançando-se à conquista de novos territórios. A insaciabilidade do desejo humano, agora, comparada à inclinação natural – também insaciável - pela conquista e ampliação das cidades, revela o quão falacioso era o discurso da tradição republicana (em especial o republicanismo florentino), para quem tanto a negação do conflito no interior da cidade quanto a preservação das suas fronteiras seriam uma questão de escolha. Não é e não pode ser porque “é, de fato, muito natural e comum o desejo de conquistar”, assevera Maquiavel (*O Príncipe*, III). Ora, se não é possível afirmar a supremacia do desejo de manter ao desejo de conquistar – nem nos homens, nem nas cidades – porque todo desejo será sempre um desejo de conquista, resta claro que o conflito será inevitável, tanto entre os homens quanto entre as cidades, e a

melhor saída será a de dar adequada vazão aos tumultos a fim de salvaguardar a liberdade da cidade. Dito de outro modo: assim como o conflito interno entre grandes e povo é inevitável, inevitável também serão os conflitos entre cidades, uma vez que é impossível que elas não se ampliem, chocando-se, naturalmente, com a mesma tentativa de ampliação das outras cidades.

Maquiavel dirá, contra toda a tradição republicana que o antecederá, que o movimento histórico é implacável. Nada pode perdurar pois o tempo tudo varre. Assim, como nada pode manter-se equilibrado, já que “todas as coisas humanas estão em movimento e não podem ficar paradas, é preciso que estejam subindo ou descendo” (*Discursos*, I, 6). A história – e não Maquiavel – demonstra a implacabilidade do tempo, mostrando a impossibilidade de as coisas se manterem estáveis e perenes. É o que o Secretário florentino denomina de necessidade. Em razão dela, os homens (e as cidades) se veem forçados a determinadas ações, independentemente de suas vontades: “*e a muitas coisas a que a razão não nos induz somos induzidos pela necessidade: de tal maneira que, depois de ordenarmos uma república capaz de manter-se sem ampliar-se, se a necessidade a levasse a ampliar-se, seríamos levados a destruir os seus fundamentos e a levá-la mais cedo à ruína*” (*Discursos*, I, 6, *grifos nossos*).

É, pois, impossível evitar os tumultos de grandes e povo, assim como é impossível evitar que a cidade se amplie - entrando em conflito com as cidades vizinhas - pois que se tratam de necessidades naturais. Eis aí o erro do republicanismo tradicional: ele se equivoca exatamente no momento em que afirma que tanto o conflito quanto a expansão das fronteiras da cidade se resolvem no nível da escolha. Não para Maquiavel. Por uma razão muito simples: conflito e expansão são naturais, portanto, necessários, não se submetendo ao capricho da livre escolha. Assim, é vão fazer o apelo à paz e à concórdia para suprimir os tumultos de grandes e povo, como é vão esperar que a cidade se mantenha fechada em si mesma, sabendo que a ampliação é uma necessidade natural, imposta pelo tempo. Ora, a solução encontrada por Maquiavel não é mágica: como para manter-se o que se conquistou e ampliar-se o já conquistado é necessário um povo numeroso - e disso decorrem os conflitos pela ânsia do povo em não ser dominado pelos grandes -, para normalizar e regular o conflito interno da cidade – já que ele não pode ser anulado – é necessário permitir a participação do povo nas *cose publice*, como meio de desafogar seu humor. É, justamente, desses tumultos – necessários – que nascem leis e ordenações favoráveis à vida política e civil da cidade.

Assim, parece claro que os conflitos de grandes e povo não produzem apenas boas leis e ordenações para a comunidade política, para o *vivere civile*. Do mesmo modo, é verdade que ele também é o motor da conquista e da ampliação da cidade. O aspecto positivo dos conflitos

e a respectiva participação popular nos negócios da cidade deve ser medido, por isso mesmo – e isso parece bastante evidente na passagem anterior dos *Discursos* (I, 6) -, em relação à expansão da república. Desse modo, deve-se pensar os conflitos não apenas em relação à liberdade interna da cidade, dos quais nascem as *leggi et ordini*, mas também em relação a outro resultado produzido por eles: a expansão político-militar, como acabamos de demonstrar.

Assim, de um lado, está a república que deseja permanecer dentro de pequenos limites e que desemboca na negação e na repressão dos conflitos internos de grandes e povo, mantendo o segundo fora da gestão *della cosa publica*: é o caso de Esparta e de Veneza. Mas, ao fazer isso, ou seja, ao excluir o povo e negar o conflito, as duas cidades também decidiram por um modo de vida não identificado com a verdadeira liberdade, pois, já o sabemos, a liberdade só pode resultar do desejo do povo em seu conflito com os grandes. Não se pode ter liberdade sem tumultos.

De outro lado, está a república que deseja crescer em domínio e poder: é o caso de Roma. Neste caso, a república que queira crescer e ampliar-se, sendo a mais adequada para garantir a segurança dos cidadãos e a sobrevivência da própria cidade, não pode excluir o povo do governo, não deve, em circunstância alguma, impedir o desafogo ao humor do povo. Este modelo de república expansionista deve aceitar os conflitos como um inconveniente necessário para o desenvolvimento da cidade, dando reconhecimento ao papel do povo na vida política da cidade. Além disso, deve, também, governar e transformar produtivamente os conflitos que nascem naturalmente da participação popular na *cosa publica*. É o que escreve Maquiavel na sequência dos *Discursos* (I, 6):

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

Ora, se a expansão é natural em todas as repúblicas²⁰⁷ - porque necessária -, e se estas quiserem manter o já conquistado, não há escolha: é necessário um povo numeroso tanto para criar um império quanto para defendê-lo. Mas, não só: não se trata de uma opção, como víramos, porque a ampliação e a conquista são necessidades naturais que extrapolam os limites

²⁰⁷ Maquiavel, ao refutar as ordenações de Esparta e Veneza como modelo de liberdade, pois teriam impedido os tumultos entre a nobreza e a plebe, argumenta que em função da tendência natural das repúblicas à expansão, ao império, tais constituições fatalmente levariam as duas cidades à ruína. Por isso não há escolha: “como o crescimento é o veneno de semelhantes repúblicas, quem as ordena deve proibir, de todas as maneiras possíveis, que haja conquistas; porque tais conquistas, se apoiadas numa república fraca, são motivo de sua ruína. Foi o que ocorreu a Esparta e a Veneza”. (*Discursos* I, 6).

da livre escolha. Como a ampliação e a conquista são naturais, será necessário, então, a formação de um povo numeroso, o que acarretará, inevitavelmente, no surgimento dos tumultos no interior da cidade. O risco, pois, é a dificuldade em manejar um povo numeroso em função de sua ânsia em participar das *cose publiche*. A saída é, como vimos, permitir ao povo que participe das questões do Estado para desafogar seu desejo de liberdade: a criação dos Tribunais da Plebe em Roma é disso exemplo cabal. Do contrário, o conflito – sempre inevitável – será negativo. Por isso, a escolha de Maquiavel entre estas duas alternativas é unívoca e sem hesitações: “ao se ordenar uma república é preciso pensar no lado mais honroso, e ordenar tudo de tal modo que, mesmo *quando a necessidade a induzisse a ampliar-se, fosse possível conservar o que já houvesse sido conquistado*” (*Discursos*, I, 6, *grifos nossos*). E somente um povo numeroso é capaz de manter o que se conquistou, porque um povo pouco numeroso é facilmente vencido pelos conquistadores, o que inevitavelmente conduz à ruína. Por esta razão, continua Maquiavel, “creio ser necessário seguir a ordenação romana [...]; porque não acredito ser possível encontrar um meio-termo entre uma e outra, e as inimizades que surgissem entre o povo e o senado deveriam ser toleradas e consideradas um inconveniente necessário para se chegar à grandeza romana” (*Discursos*, I, 6). A conclusão de Maquiavel, portanto, não poderia ser outra: em primeiro lugar, expansão e liberdade estão intrinsecamente ligadas; em segundo, o guardião da liberdade deve ser o povo exatamente porque, (a) ao se opor aos grandes e produzir um regime de leis, (b) é o único capaz de ampliar e de manter o império.

Ora, para Maquiavel Roma se torna o modelo político a ser seguido não apenas pela grandeza que alcançou, mas fundamentalmente por causa das razões dessa grandeza. Roma é o modelo político a ser imitado porque sua vitalidade se deveu à sua ligação com a liberdade, fruto do conflito de grandes e povo. A República romana, ao acolher os conflitos, abriu caminho para o que há de mais fundamental no político, isto é, a criação de um regime de leis e, por efeito, ultrapassando os limites da dominação, em que o homem não dependendo mais do homem, se submete à lei. É por isso que a República romana é o paradigma da liberdade, porque ao propor o princípio da obediência à lei, passou a estabelecer o reconhecimento à igualdade dos cidadãos diante dela. “Muito bem, é uma igualdade de princípio”, dirá Lefort (1999, p.168), por que, “nos fatos, os homens são desiguais: os grandes querem dominar, o povo se defende. Todavia, sobre fundo de igualdade, as leis positivas estão expostas aos efeitos da divisão social, isto é, aos conflitos”, continua o intérprete. Contudo, “abrigados sob leis estabelecidas, os grandes procuram não somente conservar suas riquezas e poder, mas também adquirir mais, já que, segundo Maquiavel, é uma grande ingenuidade acreditar que o fato de possuir inclina à

moderação: o desejo de ter é insaciável” (LEFORT, 1999, p.168), como vimos anteriormente. De outro lado, “contra esse desejo, o povo faz suas reivindicações; almeja estar em segurança, beneficiar-se de vantagens materiais e, principalmente, não ser oprimido. Somente em razão do temor que o povo inspira é que a minoria se vê coagida à prudência e então podem nascer leis novas favoráveis à concórdia” (LEFORT, 1999, p.168). Foi o que ocorrera em Roma.

Ao falar da liberdade e dos meios necessários para salvaguardá-la, Maquiavel deixa claro a disposição constitucional que deve ser imitada: a ordenação romana; e quais as constituições que devem ser rechaçadas: as ordenações de Esparta e de Veneza. As razões, agora saídas das sombras, parecem evidentes para o leitor: a ordenação romana é o modelo a ser seguido porque reconhece e atribui um papel político ao povo, aceita os conflitos que resultam dos confrontos entre os humores da cidade e faz com que ordenações e leis, próprias das desuniões e dos tumultos, emergem em favor da vida livre. Neste quadro retratado pelo Secretário florentino, a capacidade militar do povo, a sua coragem e a sua eficácia ao combater não são senão outra face da sua participação nas *cose publiche* que se exprime nos tumultos. Liberdade e conflito são, portanto, indissociáveis. Não se pode ter uma sem o outro. Sabendo disso, Roma deu “lugar da melhor maneira possível a tumultos e a dissensões entre cidadãos [*universali*]” (*Discursos*, I, 6). Ademais, o saldo positivo dos conflitos, além de ordenações e leis favoráveis à vida política da cidade, é também a potência do Estado que, por seu lado, funciona como mecanismo que permite ao povo desafogar seu humor, permitindo também, por essa razão, a manutenção do *vivere civile*.

Ora, se liberdade e expansão estão irremediavelmente unidas, qual é o papel dos conflitos nesta relação? Para responder à questão é necessário retomar o capítulo 4 do primeiro livro dos *Discursos*. Nele Maquiavel afirma, categoricamente, que “toda cidade deve ter os seus modos para *permitir que o povo desafogue sua ambição*, sobretudo as cidades que queiram valer-se do povo nas coisas importantes” (*grifos nossos*). O que significa isso senão a ideia, ainda que implícita, de que a liberdade da cidade depende fundamentalmente do papel do povo na vida política? Mais: para que a cidade respire a liberdade, é necessário que se dê adequada vazão à ambição do humor popular, sob pena dos tumultos de grandes e povo redundarem em lutas facciosas pelo poder (Cf. *História de Florença*, III, 1 e VII, 1; *Discursos*, I, 40).

No capítulo sete do Livro I dos *Discursos*, Maquiavel retoma o argumento acerca da importância da criação de ordenações que permitam o desafogo aos humores para a vida política e civil. Trata-se, nesse capítulo, do caso específico das acusações públicas que, segundo o Secretário florentino, mostram-se benéficas por “dois efeitos utilíssimos”: o primeiro deles,

escreve, “é que os cidadãos, por medo de serem acusados, nada intentam contra o estado”; e, o segundo, “é que se permite o desafogo daqueles humores que de algum modo cresçam nas cidades contra qualquer cidadão: e, quando tais humores não têm como desafogar-se por modos ordinários, recorre-se a modos extraordinários, que levam toda república à ruína”. Ora, o que isso significa senão a defesa da via institucional como o caminho para a regulação do conflito de humores? O efeito primordial de tais instituições é o reconhecimento por parte dos cidadãos da existência de ordenações regulatórias da vida civil, as quais fazem-no lembrar da sua subordinação às leis, de modo que “nada intentem contra o estado”. Mas, não só: tais ordenações têm, também, a capacidade de fazer com que as lutas políticas se mantenham enquanto tal, em que as disputas se regulam pela lei (os modos ordinários), ao mesmo tempo em que se impede que degenerem em lutas facciosas, em lutas privadas (os modos extraordinários), causa por excelência da ruína da república. Por isso, Maquiavel assevera: “nada há que torne mais estável e firme uma república do que ordená-la de tal modo que a alteração dos humores que a agitam encontre via de desafogo ordenada pelas leis” (*Discursos*, I, 7). Sem instituições estáveis e ordenações públicas que permitam o desafogo aos humores em luta, a república logo se verá enredada em lutas facciosas e seu destino será, inevitavelmente, a ruína.

Parece clara, pois, a preferência de Maquiavel pelo elemento popular na constituição de um regime da liberdade em detrimento do modelo aristocrático. É, por esta razão, que o regime republicano é a melhor constituição política para o Secretário florentino; e o é porque a liberdade é uma construção do povo e não dos grandes, porque “os desejos dos povos livres raras vezes são perniciosos à liberdade, visto que nascem ou de serem oprimidos ou da suspeita de que virão a sê-lo” (*Discursos*, I, 4), assevera Maquiavel. Assim, “as instituições republicanas romanas apareceram e foram mantidas durante vários séculos [...], graças ao conflito civil [e] que elas foram tão mais firmes porque a república romana foi popular e não aristocrática”, sublinha, com acerto, Gaille-Nikodimov (2004, p.56).

Essa proposição de Maquiavel inverte uma das teses mais convictas do republicanismo tradicional, defendida especialmente pelo humanismo cívico florentino. Já havíamos delineado no segundo capítulo desse nosso trabalho a firme posição de Guicciardini na defesa do elemento aristocrático, em contraposição ao povo, como o fundamento da liberdade da cidade. No *Ricordi* 140, como víamos – e que aqui retomamos –, Guicciardini já nos mostrara sua pouca afeição pelo elemento popular: “quem disse um povo disse realmente um animal, louco, cheio de mil erros, de mil confusões, sem capacidade de juízo e de escolha, sem estabilidade”

(GUICCIARDINI, 1995, §140, p. 109). Do mesmo modo, em suas *Considerazioni* (I, 2), o diplomata florentino reforça seu julgamento negativo em relação ao povo em função de sua suposta inépcia, como contraponto à prudência aristocrática, para o governo da cidade. Escreve o diplomata florentino:

O governo do povo é bom, porquanto dura, não há tirania; nele podem mais as leis que os homens; e o fim de todas as deliberações é resguardar o bem universal. De errado é que o povo, por *sua ignorância, não é capaz de deliberar* as coisas importantes e, por isso, corre perigo uma república que remete as coisas à consulta do povo; *é instável e sempre desejoso de coisas novas*, mas fácil de ser movido e enganado pelos homens ambiciosos e sediciosos [...]. Para escapar dessas coisas *não se deve remeter qualquer coisa importante para o povo*, exceto aquela que, se estivesse nas mãos de outros, não faria a liberdade segura, como a eleição dos magistrados, a criação das leis, as quais não são bem-vindas do povo, se não antes discutidas e aprovadas pelos *supremos magistrados e pelo senado*; mas aquelas leis estabelecidas pelos magistrados já não têm vigor a menos que sejam confirmadas pelo povo (GUICCIARDINI, *Considerazioni*, I, 2, *tradução e grifos nossos*).

Retomando, também, a argumentação que desenvolvemos no segundo capítulo deste trabalho, mostram-se notórias as duras críticas de Guicciardini ao elemento popular. Segundo o diplomata florentino, a qualidade fundamental do governo popular é tão somente a defesa do bem comum, mediada pelo respeito às leis. Ademais, nenhum elogio. De resto, Guicciardini não poupa duras críticas ao governo do povo: seus membros são ignorantes, incapazes de deliberar qualquer coisa importante; são instáveis e desejosos de novidade; são facilmente manipuláveis e enganados pelos ambiciosos etc. É patente que o diplomata não veja no povo qualquer possibilidade de um governo estável. Ao contrário, o que se nota é a clara posição antipopular de Guicciardini, para quem os riscos de um governo assim são infinitamente maiores que quaisquer benefícios imagináveis. Se isso é verdadeiro, também não é menos verdadeiro que Guicciardini não alije o povo da vida política. Contudo, reserva a ele apenas o direito de eleger os magistrados e referendar, ou não, as leis antes discutidas por estes. Ao povo não cabe resolver as questões ligadas à guerra e aos impostos, atribuições exclusivas dos magistrados, em função de sua diligência e competência apuradas, como víramos.

Nada disso em Maquiavel. Muito ao contrário, é o povo o depositário das boas leis – e não os grandes - exatamente porque é em função de seu ânimo em se opor aos grandes que nascem as ordenações que regulam a vida política da cidade. É, também, em função de sua disposição pela ampliação e defesa da cidade que ela pode manter-se livre e independente em relação às potências estrangeiras. O discurso guicciardiniano aqui apresentado se mostra, como vimos há pouco, amplamente conforme a uma longa tradição republicana que via apenas na aristocracia (nobreza), dotada de sabedoria e prudência, a possibilidade de erigir-se uma comunidade política verdadeiramente livre. Como já o demonstramos, Maquiavel descontrói

tal discurso como falacioso (Cf. capítulos 4, 5 e 6 do Livro I dos *Discursos*) ao mostrar que (a) as leis favoráveis à vida republicana são fruto direto do conflito de grandes e povo; (b) com efeito, se essas leis derivam dos tumultos, não faz sentido algum creditá-las à figura de um sábio legislador: se é assim, a defesa da aristocracia como prudente, sábia e experiente, portanto, como depositária do bom governo da cidade, não mais se sustenta; e, (c) se as leis fecundas para a liberdade nascem dos conflitos – e não mais da prudência e da sabedoria da nobreza – também é verdade que a vida política, em sendo dinâmica, está sujeita às variações do tempo, estando, também, portanto, à mercê da regulação desses conflitos no seio da cidade, sob pena da liberdade ser tragada pelas disputas pelo poder entre o povo e os grandes.

A referida descrição do povo feita por Guicciardini toca diretamente aquilo descrito no capítulo 5 dos *Discursos* de Maquiavel, que analisáramos há pouco. Contudo, enquanto Maquiavel coloca a questão (“onde se deposita com mais segurança a guarda da liberdade: no povo ou nos Grandes” [*Discursos*, I, 5]?) em termos de fundamento – a diferença nos modos de desejar –, isto é, nas razões de ser de um governo como critérios para decidir em quem colocar a guarda da liberdade, Guicciardini a põe em termos institucionais, visto que não reconhece tal diferença de desejos entre nobres e plebeus, mas uma unidade nos seus modos de desejar (o mesmo argumento havíamos percebido em Skinner que, equivocadamente, observa o conflito como resultado da intensa participação cívica de grandes e povo).

Ora, nesse debate com Maquiavel, o diplomata florentino quer deixar claro que a liberdade não pode resultar do conflito, como o quer Secretário florentino, que a entende como efeito de uma oposição fundamental de dois desejos antagônicos - o desejo de opressão dos grandes e o desejo de não ser oprimido do povo. Por uma razão muito simples: Guicciardini não aceita a tese maquiaveliana de que haja, de fato, dois desejos que se opõem irremediavelmente. Ele até concorda com Maquiavel que, “ao invés de fazer-se guiar pela razão, os homens preferem seguir as suas vontades e os seus desejos” GUICCIARDINI, *Storia d'Italia*, VII, 10), mas não acredita na radical oposição de desejos entre eles. Ao contrário, o que existe é uma certa unidade na forma de desejar de todos os homens. Essa unidade, no entanto, é ofuscada pelo desejo de liberdade que disfarça o desejo popular, que é naturalmente semelhante ao desejo dos grandes, isto é, a ambição. Nesse sentido, ao falar da liberdade, Guicciardini expressa, pela voz de Bernardo del Nero, que ela é tomada, muitas vezes, “antes como pretexto e como desculpa para aqueles que querem ocultar sua ganância e sua ambição e que, nos fatos, esse desejo não é tão *natural* nos homens” (GUICCIARDINI, *Dialogo*, 1997b, p. 149, *grifo nosso*). Reside, justamente, nisso a divergência com Maquiavel: é a própria

dinâmica do conflito de grandes e povo, ao opor dois desejos antitéticos, e não idênticos, o fator responsável pela produção da vida livre, e não as instituições, como o quer Guicciardini. E, mais: é do desejo do povo, e não dos grandes, que depende a criação e a manutenção de um regime de leis favorável à liberdade.

Retomando o exemplo romano, Maquiavel demonstra a importância do papel do povo na criação de um regime livre: “quando o povo queria obter uma lei, ou fazia alguma das coisas acima citadas [gritos, tumultos, a plebe toda a sair da cidade] ou se negava a arrolar seu nome para ir à guerra, de tal modo que, para aplacá-lo, era preciso satisfazê-lo em alguma coisa” (Discursos, I, 4). Ora, estas manifestações do povo, que se opunha ao senado romano, representando o próprio movimento do conflito, produziam leis e ordenações benéficas a todo o corpo político. “É ele [o povo] que, com efeito, luta contra o desejo de dominação dos grandes para afirmar seu próprio desejo e fazendo isso, faz nascer leis favoráveis à liberdade”, sublinha Gaille-Nikodimov (2004, p.59). O povo é o melhor guardião da liberdade, pois não reivindica uma parte das magistraturas para dominar – como o fazem os grandes –, mas para evitar o domínio destes, e porque a expressão do desejo popular coloca em movimento um processo de construção de uma legislação que introduz a igualdade na distribuição das magistraturas e nos aspectos privados da existência. Parece ser essa, também, a compreensão de McCormick (p.3), ao interpretar *O Príncipe* (IX) e *Discursos* (I, 4-5): “o desejo de não ser dominado característico do povo comum, quando canalizado por boas leis e ordens, é provável que derive em resultados mais salutares para o ‘caminho civil da vida livre’ do que o apetite para oprimir característico dos nobres, que é destinado para a ruína de qualquer forma institucional das repúblicas, para que não sejam controlados e corrigidos pelos povos virtuosos”. É o que parece significar, definitivamente, a expressão de Maquiavel em *O Príncipe* (IX) de que o desejo do povo é mais honesto do que o dos grandes.

Por esta razão, a tese maquiaveliana dos conflitos como fonte de liberdade sugere, ademais, que ela se ligue à uma dependência direta com o desejo do povo. Isto não quer dizer que o povo seja o depositário do bom desejo, haja vista que, de acordo com *Discursos* (I, 5; I, 37 e I, 40), a ambição aparece como elemento constitutivo tanto do povo quanto dos grandes, mas que a liberdade política depende sempre do modo de desejar do povo, portador de um desejo mais honesto do que o dos grandes (de acordo com o capítulo IX d’*O Príncipe*) porque não almeja o poder. Em outras palavras: o que determina ou a liberdade ou a corrupção do corpo político é a maneira pela qual o povo expressa seu desejo. Se o povo desejar apenas não ser dominado, seu desejo engendra a liberdade; se, porém, seu desejo se converter em desejo de

domínio, seu desejo engendra a tirania e, conseqüentemente, a corrupção e a ruína da liberdade, como víramos no final do texto imediatamente precedente²⁰⁸.

Retornemos aos *Discursos* (I, 4). Neste capítulo Maquiavel sublinha que “dos Tarquínios aos Gracos, durante mais de trezentos anos, os tumultos de Roma raras vezes redundaram em exílio e raríssimas vezes em sangue”. Esta característica dos tumultos é uma questão central do pensamento do Secretário florentino. Assim, ainda no mesmo capítulo, o autor sustenta que “quem examinar bem o resultado [dos tumultos] não descobrirá que eles deram origem a exílios ou violências em desfavor do bem comum, mas sim a leis e ordenações benéficas à liberdade pública”. Os conflitos, as discórdias, por não fazerem recurso à violência privada, conduziram Roma à liberdade por um longo período. Os conflitos produziram liberdade e não violência armada ou exclusão dos cidadãos da vida política. Os conflitos criaram em Roma uma forma de manifestação que não levou nenhum sujeito, fosse individual ou coletivo, a ser excluído da vida política da cidade.

Novamente o exemplo romano é fundamental. Para a regulação dos confrontos entre a plebe e o senado, Roma criou as assembleias e o cargo de tribuno da plebe “porque, além de concederem a parte que cabia ao povo na administração, tais tribunos foram constituídos para guardar a liberdade” (*Discursos*, I, 4). Em outras palavras, segundo Adverse (2007, p.40), “a agitação popular em Roma obrigou os grandes a reconhecer a plebe como sujeito político. A criação dos tribunos da plebe foi a resposta institucional para atender à demanda do povo”.

Se os conflitos ocorridos em Roma entre grandes e povo confirmam a tese de Maquiavel de que os tumultos são os responsáveis diretos pela vida livre, resta compreender como isto foi possível. De acordo com o texto dos *Discursos*, Roma permaneceu livre enquanto o desejo popular, representado pelos tribunos da plebe, não se alterou. Mas porque o desejo do povo se manteve idêntico ao seu desejo originário? A resposta do florentino é a de que o desejo de não ser dominado do povo, em função do espaço por ele ocupado na cidade, significava não um desejo de poder, de dominação, mas tão somente um desejo de não ser dominado pelos grandes, representado na criação de leis favoráveis não apenas ao povo, mas à toda a comunidade política. Quando o povo alcançava seu objetivo, fosse uma lei, fosse uma ordenação favorável à liberdade, o conflito se normalizava, até novo movimento de oposição aos grandes, fruto da necessidade do povo de manter-se livre da dominação.

Nesta perspectiva, parece que estávamos certos no início dessa análise. Se o povo é o

²⁰⁸ Remetemos às nossas análises no tópico imediatamente anterior.

fundamento da liberdade, do regime de leis, o é por ter seu desejo um caráter universal, político, em oposição ao desejo particular e apolítico dos grandes²⁰⁹. Desse modo, podemos concluir, com Cardoso (2015, p.244), a partir da sua fórmula da contradição, “que a negação politicamente produtiva manifesta-se na forma da contradição do desejo popular relativamente à afirmação dos interesses particulares, ‘econômicos’, dos grandes, e que ela se manifesta diretamente em ‘leis’, em universais políticos”. É, então, a negação de caráter universal do desejo popular que, opondo-se à afirmação sempre parcial dos grandes, produz lei, isto é, ‘universais políticos’. “Se o desejo popular é originalmente indeterminado e ‘puramente negativo’ (recusa de toda opressão), não deixa de ser politicamente produtivo e de ocupar o lugar de sujeito da produção das leis. Por sua oposição determinada à dominação sempre particular dos grandes, ele desdobra sua potência de negação na produção de direitos, de universais políticos”, assevera Cardoso (2015, p.244). Ora, continua Cardoso (2015, p.244), se “não fosse assim, o papel conferido por Maquiavel ao povo, o papel de fundamento das leis e da ordem política, ficaria certamente comprometido; pois, na impossibilidade de compreendermos a invenção das leis civis, positivas, pela forma abstrata da oposição, ver-nos-íamos acudados, para explicar sua produção, a recorrer novamente à inteligência de um sábio legislador ou à prudência política da nobreza”. Nada mais contraditório, pois, como víramos à exaustão, tais mediações foram indiscutivelmente superadas por Maquiavel. É por essa razão que o fundamento da lei tem de residir no desejo negativo do povo, precisamente porque sua atividade exercida pela figura da contradição frente aos fatos da dominação deve ser “pensada como negação da particularidade opressiva dos interesses dos grandes”, como assinala Cardoso (2015, p.244).

Enfim, “as leis se produzem quando a manifestação do desejo de ‘um’ ou de ‘alguns’, contrariando aos ‘muitos’, provoca, em oposição à particularidade destes interesses, o surgimento de uma proposição universal (‘todos’/‘ninguém’), que se revele capaz de aglutinar forças suficientes para sustentar seu vigor e eficácia política” (CARDOSO, 2015, p.244). E, nesse jogo, nessa disputa, afinal, cabe ao povo o papel central, pois é a atividade do seu humor – um desejo universal negativo por leis - o fundamento de toda ordem política.

²⁰⁹ Parece ser essa também a interpretação de Frosini (2010), de Cardoso (2015) e de Ames (2016).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar a questão do conflito em Maquiavel parece nos levar em direção ao núcleo do seu pensamento político. Afinal, ainda que haja outras questões relevantes em suas análises, tais como a *verità effettuale delle cose*, a importância da História e os conceitos de *virtù* e *fortuna*, elas mesmas parecem ganhar sentido mais amplo apenas quando compreendidas à luz do conflito dos humores de grandes e povo que assola todas as cidades.

Para além da admissão dessa centralidade do problema do conflito na obra maquiaveliana está, intrinsecamente a ela ligada, a questão da liberdade. Estabelecer, portanto, um vínculo necessário entre ambos, forçosamente nos conduziu à questão que seria o fio condutor de nossas análises. Tratava-se, pois, de investigar os fundamentos da liberdade, isto é, de tentar compreender e esclarecer as razões pelas quais o conflito, a partir de Maquiavel, passa a ser identificado como o responsável pela produção de um verdadeiro regime de leis.

Para tanto, partimos do pressuposto de que a questão do conflito na vida política sempre fora tratada pelo viés da negatividade, como bem mostraram as nossas análises acerca de Aristóteles, Cícero e Guicciardini desenvolvidas nos dois primeiros capítulos dessa investigação. O dissenso, pois, jamais fora compreendido como positivo para o *vivere civile* da comunidade política. Muito pelo contrário, a questão do conflito, embora estivesse na ordem do dia nas análises de muitos autores da tradição republicana (os autores que abordamos nos dois primeiros capítulos o demonstram claramente), sempre fora visto como entrave, como obstáculo ao pleno desenvolvimento da vida civil e política da cidade, razão pela qual deveria ser sempre contornado.

Desse modo, a novidade na análise apresentada pelo republicanismo maquiaveliano não reside no fato de ser o primeiro pensador a se ocupar do problema do conflito, como se Maquiavel fosse o primeiro pensador republicano a fazê-lo. A novidade está, isso sim, no tratamento – radicalmente distinto - que a ele dá o Secretário florentino. Assim, Maquiavel, transitando na contramão daquele ideário republicano (especialmente o do humanismo cívico florentino que, certamente, tem em Guicciardini um de seus principais expoentes), subverte essa lógica e passa a atribuir ao conflito o papel de motor da vida política da república. Mas, não só. Além de atribuir papel central ao conflito, Maquiavel dá um passo ainda mais original e revolucionário em sua teoria política: como fundamento da liberdade, isto é, de um regime de leis, está não uma elite “sábia e prudente”, mas a atuação do humor popular. Desse modo, o Secretário florentino subverte outra lógica do pensamento republicano tradicional, para quem a nobreza (os grandes), e não o povo, possui papel de destaque na vida política da cidade.

Para iniciar nossa investigação, partimos da premissa de que o conflito dos humores de grandes e povo é um conceito-chave para a compreensão do pensamento de Maquiavel. Apontá-lo como o elemento fundante de sua teoria política e, a partir dela, extrair a tese de que o povo é o fundamento da liberdade da cidade foi nossa principal hipótese de trabalho. Assim, se este foi o princípio de nossa investigação, o final dela nos mostrou que, de fato, a análise positiva do dissenso por Maquiavel resulta, inevitavelmente, na constatação de que seu pensamento se revela como absolutamente novo e original: ninguém antes de Maquiavel foi capaz de ver e de demonstrar que o verdadeiro regime de leis se deve à dinâmica da vida política, impulsionada pelo conflito de desejos antagônicos em que o povo aparece como o alicerce da vida política.

Para demonstrar esta hipótese, decidimos vislumbrá-la a partir da análise – de cunho negativo - do tema do conflito presente em dois autores clássicos da filosofia política (Aristóteles e Cícero) e outro (Guicciardini) contemporâneo de Maquiavel. Ora, ao escolher tais autores deixamos claras as balizas de nosso trabalho: os três destacados autores, por comungarem das mesmas premissas frente ao problema do conflito, isto é, por reconhecê-lo como obstáculo à liberdade da cidade, se mostram alinhados justamente àquilo que se caracteriza como o oposto em Maquiavel. Assim, analisar autores clássicos da tradição republicana nos permitiu demonstrar a virada empreendida pelo pensamento maquiaveliano, isto é, o fato de que o conflito não é apenas salutar à vida política da cidade, mas que o seu fundamento se encontra na atividade do humor popular.

Ora, sabe-se que a longa tradição republicana, de fato, não ignorou o problema do conflito em suas análises. Ao contrário, como mostraram as nossas incursões nos textos dos autores abordados nos dois primeiros capítulos, ele sempre esteve presente nos debates políticos republicanos. Assim, nossa estratégia de investigação foi pensar o conflito maquiaveliano a partir dessas análises (que condenavam o conflito) a fim de demonstrar em que medida a abordagem de Maquiavel se mostra como verdadeiramente nova em comparação com essa tradição do republicanismo. Ao seguir esse percurso acreditávamos poder, primeiramente, situar a questão do conflito na longa tradição republicana para, em seguida, apontar a inversão maquiaveliana e o grau de novidade em relação à posição do republicanismo e, finalmente, demonstrar no que consistiria a nova interpretação proposta por Maquiavel em relação ao problema do dissenso.

Nesse sentido, a análise do tema do conflito na teoria política maquiaveliana nos mostrou que o eixo da novidade de seu pensamento está no fato de que a lei não mais exprime a proporção adequada entre as partes da cidade (o que é o mesmo que realizar a justiça

distributiva aristotélica), mas que ela nasce da resistência do povo à tentativa de dominação dos grandes. A origem da lei não é mais a justiça (a justa proporção entre as partes, como pensava Aristóteles), mas o conflito, o jogo das forças sociopolíticas que compõem a cidade. Eis porque o pensamento político do Secretário florentino é novo e original (e, portanto, revolucionário): ninguém, antes de Maquiavel, havia pensado que o conflito fosse a origem da lei. Muito ao contrário, para os autores anteriores a Maquiavel, o conflito era algo que dificultava a realização da justiça (como em Cícero e Guicciardini), ou que se produzia a partir de uma distribuição injusta dos bens (como em Aristóteles), e que, em razão disso, deveria ser evitado, mas jamais o que produz a lei, isto é, o fundamento do verdadeiro *vivero politico*.

Ao fazer do conflito a origem da lei, Maquiavel a inscreve na História. Aristóteles, Cícero e Guicciardini, ao contrário, afirmam que a origem da lei é a justiça – a justa proporção, que se dá segundo a natureza das coisas e que se dá a conhecer àquele que sabe julgar bem (daí que tal princípio favoreça uma concepção aristocrática da distribuição das magistraturas – a de um governo estreito e não largo, com pouca participação popular). Invertendo essa lógica, Maquiavel não só dirá que o conflito é produtor da lei, mas que a lei tem sua origem no antagonismo que o povo faz aos grandes. A lei é, pois, o efeito do movimento histórico, que tem como fundamento as disputas que entre si travam grandes e povo. A ideia de lei adquire, assim, um novo significado: a lei “não é nem o efeito de uma regulação natural nem o produto de uma instância racional, mas é concebida como fruto da confrontação entre dois desejos, e mais especialmente como a culminância de desejo de liberdade do povo, de sua recusa da opressão”, como bem assinala Gaille-Nikodimov (2004, p.13).

É por essa razão que também não faz mais sentido, para Maquiavel, pensar o regime misto como o queria o republicanismo convencional, isto é, como distribuição do poder entre as partes constitutivas do corpo político como mecanismo de contenção ao conflito. Ora, vimos que a política, em Maquiavel, não opera mais no nível da escolha. Assim, nem os diferentes regimes de governo, nem a unidade e a concórdia dependem da escolha racional dos homens, mas são efeito direto daquilo que é mais fundamental em todas as cidades: o conflito. Por esta perspectiva, ficou claro em nossas análises, que as formas de governo não são outra coisa que não o resultado do conflito dos humores de grandes e povo. Do mesmo modo, também se tornou evidente que a verdadeira liberdade de uma cidade tem intrínseca relação com o conflito e não com um ingênuo apelo à paz e à concórdia.

Por este percurso que realizamos nesta investigação pudemos reconhecer que o conflito não está na raiz apenas de um regime republicano, o verdadeiro regime de leis para Maquiavel,

mas que como bem o demonstra o capítulo IX d' *O Príncipe*, também ele se mostra fundamental na preservação (ou na ruína) de um principado. As análises de Maquiavel em suas três grandes obras políticas (*Discursos*, *O Príncipe* e *História de Florença*) não deixam dúvidas a esse respeito, mostrando claramente que o conflito é incontornável e intransponível em qualquer forma de governo. A diferença entre os regimes está no *como* e no *por quem* se dá a regulação e a normalização do conflito. No Principado, *pelo governante* (o Príncipe), pois o que parece estar em jogo, nesse caso, é a manutenção do poder principesco; nas Repúblicas, *pela lei*, na medida em que o primordial está na produção e na preservação da liberdade do corpo político.

Esperamos que esta análise tenha contribuído, de alguma forma, para a compreensão do que representou (e ainda representa) a teoria do conflito de Maquiavel para o republicanismo. Ao analisarmos a dinâmica do dissenso no interior da cidade a partir da obra de Maquiavel, esperamos não apenas ter encontrado elementos conceituais capazes de mostrar a centralidade do conflito no pensamento do Secretário florentino, mas também, ao visitarmos um tema e um autor tão importantes para o republicanismo moderno, termos conseguido mostrar que, ao centrar a liberdade única e exclusivamente na atuação do humor popular, Maquiavel inaugura, ousamos dizer, um pensamento político verdadeiramente democrático.

REFERÊNCIAS

ADVERSE, Helton. O particular e o universal: Guicciardini e a possibilidade de uma filosofia política. *Kritérion*. Belo Horizonte, n. 114, p.431-438, dez./2006.

_____. Maquiavel, a república e o desejo de liberdade. *Trans/formação*. São Paulo, v.30, n.2, p.33-52, nov./2007.

AMES, José Luiz. A lógica do heterogêneo e a liberdade republicana em Maquiavel. In: MARTINS, José Antônio (Org). *Republicanismo e democracia*. Maringá: Eduem, 2010. Cap.2, p.33-57.

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

_____. Uma teoria do conflito: Maquiavel e Marx. *Educere et Educare*. Cascavel, v.3, n.6, p.55-66, jul./dez.2008.

_____. A teoria conflitual da política de Maquiavel: alternativa ao paradoxo moderno da relação entre poder constituinte e poder constituído? *Disponível em: <http://filosofiaemvideo.com.br/coloquio-claude-lefort-historiador-da-filosofia-e-filosofo-frances/>*.> Acesso em: 12 set. 2016.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 5.ed. São Paulo: Perspectiva. 2000.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Veja, 1998. Edição bilíngue.

AUDIER, Serge. *Machiavel, conflit et liberte*. Paris: Vrin; Ehess, 2005.

BARROS, A. R. G. de. Quentin skinner e a liberdade republicana em Maquiavel. *Discurso*, São Paulo, v.45, n.2, 2015, p.187-206.

BAUSI, F. I Discorsi di Niccolò Machiavelli: *genesì e strutture*. Firenze: Sansoni, 1989.

BERARDI, Gian Franco. “Introduzione”. In: Francesco Guicciardini: *Antimachiavelli*. Roma: Riuniti, 1984.

BERNARDO, Isadora Prévêde. *O De Re Publica*, de Cícero: natureza, política e história. 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo.

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

_____. Problemas atuais da teoria republicana. In: CARDOSO, Sergio. *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2004.

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

_____. A antropologia negativa de Maquiavel. *Analytica*, Rio de Janeiro, v.12 n.2, 2008, p. 77-100.

BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. Trad. Sergio Bath. 3.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

BONADEO, Alfredo. The Role of the 'Grandi' in the Political World of Machiavelli. *Studies in the Renaissance*, v.16, 1999, p.9-30.

BORRELLI, Gianfranco. Republicanesimo e teoria dei conflitti in Machiavelli. Note su un dibattito in corso. In: L.M. Bassani, C. Vivanti. *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX secolo*. Milano: Giuffrè, 2006, p.329-347.

CADONI, Giorgio. Machiavelli: Regno di Francia e principato civile - *con un'appendice su libertà e repubblica in Machiavelli*. Roma: Bulzoni, 1974.

CAMBIANO, G. *Polis. Um modelo per la cultura europea*, Bari: Laterza, 2000.

CARDOSO, Sérgio. Em direção ao núcleo da 'obra Maquiavel': sobre a divisão civil e suas interpretações. *Discurso*, São Paulo, v.45, n.2, 2015, p.207-248.

CICERO, M. Tulio. *Tratado das Leis*. Introdução, tradução e notas: Marino Cury. Caxias do Sul: Educs, 2004.

_____. *Sobre La República*. Introducción, traducción, apéndice y notas de Álvaro D'Ors. Madrid: Editorial Gredos, 1984.

COLISH, Marcia. "Cicero's *De officiis* and Machiavelli's Prince". In: *Sixteenth Century Journal*, Vol. 9, N. 4, Central Renaissance Conference (Winter, 1978), p. 80-93.

CONEGLIAN, Stella Maris Gesualdo Grenier. *Dos Deveres de Marco Túlio Cícero e o processo formativo do cidadão romano*. 2012. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Estadual de Maringá, Maringá/PR.

CORTINA, Arnaldo. O Príncipe de Maquiavel e seus leitores: *uma investigação sobre o processo de leitura*. São Paulo: Unesp, 2000.

DE SIMONE, Antonio. Conflitto e potere. L'inquieta persistenza del classico: Machiavelli tra filosofia e politica. *Lo Sguardo - Rivista di Filosofia*, n.13, p.37-72, 2013. Disponível em: http://www.losguardo.net/public/archivio/num13/articoli/2013_13_Antonio_de_Simone_Conflitto_e_potere_l_inquieta_persistenza_del_classico.pdf. >Acesso em: 10 out. 2015.

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

GEUNA, Marco. Machiavelli ed il ruolo dei conflitti nella vita politica. In: ARIENZO, Alessandro; CARUSO, Dario (org.). *Conflitti*. Napoli: Libreria Dante & Descartes, 2005. p. 19-57.

GILBERT, Felix. Machiavelli e Guicciardini: *Pensiero político e storiografia a Firenze nel Cinquecento*. Tradução de Franco Salvatorelli. Torino: Giulio Einaudi editore, 1970.

GUICCIARDINI, F. *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli Sopra la prima deca di Tito Livio*. A Cura di Roberto Palmarochi. Collezione: Scrittori d'Italia. Bari: G. Laterza Editore, 1933. Disponível em: <http://www.liberliber.it/libri/g/guicciardini/index.php>.

_____. *Dialogo del Reggimento di Firenze*. A cura di Gian Mario Anselmi e Carlo Varotti. Torino: Bollati Boringhieri, 1994.

_____. *Discorso di Logrogno*. In: *Opere*. A cura di Lugnani Scarano Emanuella, UTET, Torino, 1983.

_____. *Ricordi/Reflexões*. Tradução de Sérgio Mauro. São Paulo: Hucitec, 1995 (Edição bilíngue).

_____. *Storia d'Italia*. Milano: Garzanti, 1988.

GUICHARDIN, François. Dialogue sur la façon de régir Florence. In: _____. *Les écrits politiques*. Tradução por Jean-Louis Fournel e Jean-Claude Zancarini. Paris: PUF, 1997b.

LARIVAILLE, Paul. *A Itália no Tempo de Maquiavel*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

_____. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

LEONARDI, Evandro M. *Conflito civil e liberdade no pensamento republicano de Maquiavel*. Florianópolis, 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

LUCCHESI, Filippo Del. Crisis and Power: *Economics, Politics and Conflict in Machiavelli's Political Thought*. *History of Political Thought*, 2009, 30 (1): 75 – 96. Disponível em: <http://bura.brunel.ac.uk/bitstream/2438/9539/1/Fulltext.doc>. > Acesso em: 28 out. 2015.

MAGALHÃES, Raul Francisco. Os usos ambíguos do argumento do conflito em Maquiavel e Aristóteles. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v.19, n.39, p.53-65, Junho/2011.

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

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

_____. *O Príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Lettere a Francesco Vettori e a Francesco Guicciardini*. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1989.

MARIN, Marcelo de Paula. Maquiavel e Guicciardini: *liberdade cívica e discórdias civis*. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

MARTINS, José Antônio. Da “*politeia mixis*” à res publica: notas sobre o regime misto no pensamento antigo. In: (____). *Republicanism e democracia*. Maringá: Eduem, 2010. Cap.1, p.13-34.

_____. Verdade efetiva e ação política em *O príncipe* de Maquiavel. In: ADVERSE, Helton (Org). *Reflexões sobre Maquiavel: 500 anos de O Príncipe*. São Paulo: Loyola, 2015. Cap.4, p.109-126.

McCORMICK, John P. *Popular Resistance and the Curious Case of the Ciompi Revolt*. Disponível em https://www.academia.edu/25871832/Machiavelli_Popular_Resistance_and_the_Confoundin_g_Case_of_the_Ciompi_Revolt. >Acesso em: 29 set. 2016.

_____. *Machiavellian Democracy*. New York: Cambridge University Press, 2011.

PAREL, Anthony J. *The Machiavellian Cosmos*. New Haven; London: Yale University Press, 1992.

RAIMONDI, Fabio. *Machiavelli e il problema della costituzione mista di Roma*. Bologna: Il Mulino, XIX, n. 1, aprile 2005.

SANTOS, Lucie De Los. Introduction. In: GUICCIARDINI, Francesco. *Considérations à propôs des Discours de Machiavel sur la première decade de Tite-Live*. Traduit de L’italien em présenté par Lucie De Los Santos. Paris: Éditions L’Harmattan, 1997.

SENEILLART, Michel. La crise de l’idée de concorde chez Machiavel. *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 1996. t. IV, p. 117-133. Disponível em: <<http://web.archive.org/web/20010121144900/http://www.ens-fcl.fr/sections/philo/section/agreg/mach/concord/concord2.htm>> Acesso em: 19 jun. 2015.

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

SIMENDIC, Marko; LONCAREVIC, Katarina. Yet another Republican Moralism? Machiavelli on Prince, Glory and Good Constitution. *South East European Journal of Political Science (SEEJPS)*, v.II, n.4, p.81-95, 2014.

SILVA, Ricardo. Maquiavel e o conceito de liberdade em três vertentes do novo republicanismo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.25, n.72, p.37-58, fev./2010.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

SOUZA, Flávia Roberta Benevenuto de. *A virtù do governante: circunstâncias e ações para a conquista e a manutenção do poder no pensamento de Maquiavel*. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

SPIRITO, Ugo. *Machiavelli e Guicciardini*. Firenze: Leonardo Olschki, 1945.

TEIXEIRA, Felipe Charbel. O melhor governo possível: Francesco Guicciardini e o método prudencial de análise política. *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v.50, n.2, 2007, pp.325 a 349.

_____. *Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini*. Tese (Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

ZANCARINI, J.-C. *Ecriture et réécriture des Ricordi: règles et expérience*. Cahiers d'Etudes Romanes, p. 23-31, 2010a. <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00461479>> Acesso em 10 de Março de 2015.

VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. Caxias do Sul: Educus, 1984.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. Trad. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1999.

VIROLI, M. *Dalla politica allá ragion di stato*. Roma: Donzelli, 1994.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. Trad. Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1990.

WOOD, Neal. *Cicero's Social and Political Thought*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988.