



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**CONFLITO CIVIL E LIBERDADE NO PENSAMENTO  
REPUBLICANO DE MAQUIAVEL**

**EVANDRO MARCOS LEONARDI**

**FLORIANÓPOLIS – SC  
2015**



EVANDRO MARCOS LEONARDI

**CONFLITO CIVIL E LIBERDADE NO PENSAMENTO  
REPUBLICANO DE MAQUIAVEL**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para fins de obtenção do Grau de Doutor em Filosofia.

**Orientador:** Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra.

**Coorientador:** Prof. Dr. José Luiz Ames.

FLORIANÓPOLIS – SC  
2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária  
da UFSC.

Leonardi, Evandro Marcos

Conflito Civil e Liberdade no Pensamento Republicano de Maquiavel ;  
Evandro Marcos Leonardi ; orientador, Delamar José Volpato Dutra ; coorientador,  
José Luiz Ames – Florianópolis, SC, 2015.

250 p.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de  
Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui Referências

1. Filosofia. 2. Machiavel. 3. Discursos. 4. História de Florença. 5. Conflito. 6.  
República. I. Dutra, Delamar José Volpato. II. Universidade Federal de Santa  
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Evandro Marcos Leonardi

CONFLITO CIVIL E LIBERDADE NO PENSAMENTO  
REPUBLICANO DE MAQUIAVEL

Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 27 de fevereiro de 2015.

---

Prof. Alexandre Meyer Luz, Dr.  
Coordenador do Curso

**Banca Examinadora:**

---

Prof. Delamar José Volpato Dutra, Dr.  
Orientador  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof. Alessandro Pinzani, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof. Leo Afonso Staudt, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof. Luiz Alberto Hebeche, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof. Carlo Gabriel Kszan Pancera, Dr.  
Universidade Federal de Minas Gerais

---

Prof. José Antônio Martins, Dr.  
Universidade Estadual de Maringá



## AGRADECIMENTOS

Aos Professores, Dr. Delamar José Volpato Dutra e Dr. José Luiz Ames, orientador e co-orientador, pela paciência e tempo dispensados com esta pesquisa;

À professora Marie Gaille-Nikodimov que me recebeu na França em 2013 para os trabalhos de supervisão da pesquisa durante o *séjour* na *Université Paris-Diderot*;

Aos professores e colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC;

Um agradecimento especial a Ângela Maria Rachadel Gasparini e Irma Iaczinski, servidoras técnico-administrativas do PPGF-UFSC;

A CAPES-DS, pelo financiamento de boa parte desta pesquisa, principalmente quando de meu *séjour* em Paris;

A Camilo e Alice Leonardi, meus pais, eterna gratidão. Ao Cezar Augusto, Rose, Guto e Otávio, o meu respeito. Ao Julio César, Mariza, João Vitor (afilhado) e Isabela, todo o meu carinho. Ao Daniel, “companheiro de banca” e sua noiva Lu, aquele abraço. A minha mana lindona e ao Ed, pelo exemplo de tolerância. Ao Celito e Maria Ofélia, um agradecimento por toda dedicação às netas e “cobertura”.

Aos companheiros da “Oberst Bier” e amigos do dia a dia: Marcelo Vicari, Kelly e Valentina; Evandro Gaio, Andréia e Izadora; Evandro Fornari, Ariane e Lorenzo; Erlon e Marize; Álvaro e Bia; Daniel, Fabi e Augusto, Leandro e Franci: a todos vocês minha estima e consideração pela grata companhia.

Aos companheiros da *Maison du Brésil*;

Aos amigos e colegas da UFSC: Luís Felipe, Elizia, Márcio, André, Davi.

Aos colegas servidores do Instituto Federal do Paraná – Palmas e Coronel Vivida, a estima e a consideração.

À minha esposa, Giovana Busanello Leonardi, sua amizade, seu amor e seu companheirismo renovaram o sentido de minha existência e a razão pelas coisas do coração. Hoje compartilhamos essa experiência única ao lado de nossas filhas Maria Alice B. Leonardi e Ana Flávia B. Leonardi e, quem sabe, ....





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.

Machiavelli, *Discorsi* I, 4.

Não há povo amorfo. Não há massa bruta e indiferente. A massa é formada de homens e a natureza de todos os homens é a mesma: dela é a paixão, a gratidão, a cólera, o instinto de luta e o instinto de defesa.

Rachel de Queiroz



## RESUMO

LEONARDI, E. M.; DUTRA, D. J. V.; AMES, J. L. **Conflito civil e liberdade no pensamento republicano de Maquiavel**. Florianópolis, 2015, 250 p. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina.

Nosso propósito é refletir as condições da liberdade partindo da teoria do conflito civil em Maquiavel. Para cumprir essa finalidade, analisamos dois segmentos sociais que se confrontam em toda cidade, os grandes e o povo (*grandi* e *plebe*), aos quais correspondem dois humores (*umori*) de característica heterogênea: os grandes que desejam dominar o povo e o do povo que deseja unicamente viver em liberdade. Desse natural e ineliminável conflito, Maquiavel concebe as relações sociais em dissenso, ligeiramente distanciadas da *concordia ordinum*. Há, com esse pressuposto, uma relativa igualdade política na dinâmica do próprio enfrentamento desses humores que, ao serem acolhidos e recriados pelas instituições republicanas, se traduzem em leis e liberdade que beneficiam o conjunto da cidade. A teoria do conflito civil, ao esboçar certa autonomia em relação ao modelo polibiano da *anacyclois*, ainda muito reproduzida pela tradição do pensamento político, acaba positivando o desejo do povo – ao lado do humor dos grandes – gerando reações aristocráticas diante de um presumível republicanismo popular do autor – Francesco Guicciardini confirma essa perspectiva. O desafio está em compreender que aspectos efetivamente concorrem nesse processo que vai, desde a anulação do bom e positivo conflito civil, para um convívio determinado por relações de subordinação e servidão (*vivere servo*). Mobilizando alguns capítulos centrais dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* e de *História de Florença* – mas não sem remissões pontuais a outras obras do autor que subsidiem a discussão –, mostramos que a demanda por ações extraordinárias (*straordinari*) em situações de repúblicas corrompidíssimas, se deve à ingerência de relações desiguais e facciosas entre os distintos segmentos. À desigualdade nessas relações, atribui-se relativa inflexão do conteúdo político dos humores em direção a aspectos e fenômenos de natureza econômica. Trata-se de mostrar, em Maquiavel, que o próprio núcleo da teoria do conflito civil é permeado por uma clivagem social e econômica que sugere uma medida mais flexível de leitura de sua própria teoria do conflito civil e da liberdade.

**Palavras-chave:** Machiavel. *Discursos*. *História de Florença*. Conflito. República. Liberdade.



LEONARDI, E.; DUTRA, D. J. V.; AMES, J. L. **Civil conflict and liberty in Machiavelli republican thoughts**. Florianópolis, 2015, 250 p. Doctoral Dissertation – Graduate in Philosophy Program, Federal University of Santa Catarina.

## ABSTRACT

Our purpose is to reflect the conditions of liberty based on the theory of civil conflict in Machiavelli. To accomplish this purpose, we analyzed two social sectors which are faced in every city, the big ones and the people (*grandi* and *plebs*), that correspond to two moods (*umori*) of heterogeneous feature: the big ones that wish to master the people and the people who only want to live in liberty. From this natural and non-eliminable conflict, Machiavelli conceives social relations in dissent, slightly away from *concordia ordinum*. There is, with this assumption, a relative political equality in the dynamics of the own confrontation of these moods that, when received and recreated by republican institutions, are translated into laws and liberty that benefit the entire city. The civil conflict theory, when showing certain autonomy from the Polybian model of *anacyclosis*, still very reproduced by the tradition of political thought, ended up achieving the will of the people – next to the big ones mood – generating aristocratic reactions to a presumable republicanism popular of the author – Francesco Guicciardini confirms this perspective. The challenge is to understand what aspects effectively compete in this process which is, since the abolishment of good and positive civil conflict, to a coexistence determined by relations of subordination and servitude (*vivere servo*). Mobilizing some central chapters of *Discourses on Titus Livy's first ten books* [Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio] and *Florentine Histories* [Istorie Fiorentine] – but not without occasional references to other works of the author who subsidize the discussion – we showed that the demand for extraordinary actions (*straordinari*) in situations of corrupted republics, is due to the interference of unequal and unfair relations between different segments. To the inequality in these relations is attributed inflection of the political content of moods toward aspects and phenomena of an economic nature. This is to show, in Machiavelli, that the core of the civil conflict theory is permeated by a social and economic cleavage suggesting a more flexible measure of reading his own theory of civil conflict and liberty.

**Keywords:** Machiavelli. *Discourses*. *Florentine Histories*. Conflict. Republic. Liberty.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	17
<b>1 PRESSUPOSTOS DO PENSAMENTO POLÍTICO EM MAQUIAVEL: FENÔMENOS ECONÔMICOS E LINGUAGENS DO IDEÁRIO POLÍTICO</b> .....	27
1.1 “A dimensão econômica do político” .....	27
1.2 O debate contemporâneo sobre as linguagens da política anterior a Maquiavel: a discussão sobre <i>vivere civile</i> e <i>vivere libero</i> .....	43
<b>2 CONFLITO CIVIL E LIBERDADE NOS DISCURSOS SOBRE A PRIMEIRA DÉCADA DE TITO LÍVIO</b> .....	53
2.1 <i>Vivere civile</i> e <i>vivere libero</i> em Maquiavel .....	55
2.2 Conflito civil e o problema da igualdade/desigualdade nos <i>Discursos</i> .....	67
2.3 Conflito civil e os <i>umori</i> de <i>grandi</i> e <i>popolo</i> .....	77
2.4 Liberdade e desejo de vingança .....	99
2.5 O desejo de segurança como característica redutora do <i>vivere libero</i> .....	101
<b>3 AS CRÍTICAS DE FRANCESCO GUICCIARDINI AO REPUBLICANISMO POPULAR DE MAQUIAVEL</b> .....	109
3.1 <i>A verità effettuale della cosa</i> e a <i>natura delle cose in verità</i> : método em Maquiavel e Guicciardini .....	110
3.2 A questão da liberdade em Guicciardini .....	121
3.3 Críticas de Guicciardini às posições pró-populares de Maquiavel .....	126
3.4 As <i>Considerazioni</i> de Guicciardini .....	129
3.5 O governo misto como um governo dos <i>ottimati</i> nas <i>Considerazioni</i> .....	131
3.5.1 “Um monstro cheio de confusão e erro”: <i>il popolo</i> nas <i>Considerazioni</i> .....	138
3.5.2 Os <i>ottimati</i> em Guicciardini .....	143

3.6 Guicciardini e Maquiavel: entre unidade e conflito .....	146
<b>4 CONFLITO CIVIL E LIBERDADE NAS <i>ISTORIE FIORENTINI</i> DE MAQUIAVEL.....</b>	<b>159</b>
4.1 Alguns aspectos sobre as <i>Istorie Fiorentini</i> .....	159
4.2 Distintas nomenclaturas para os grupos sociais nas <i>Istorie Fiorentine</i> .....	164
4.3 A dimensão política do econômico: elementos de análise histórica .....	171
4.4 O sangue foi derramado: “O Tumulto dos <i>Ciampi</i> ” – <i>il popolo di Dio</i> .....	178
<b>5 TEORIA DO CONFLITO CIVIL À PROVA: POSSÍVEIS SOLUÇÕES .....</b>	<b>193</b>
5.1 O argumento do retorno aos princípios .....	193
5.2 Em torno ao secularismo e à religião civil em Maquiavel .....	200
5.3 O efeito aristocrático do argumento do retorno aos princípios aplicado à religião .....	204
5.4 Problemas do argumento do retorno aos princípios .....	211
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>217</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>225</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>245</b>



## INTRODUÇÃO

“Contra quem se constitui o povo?” Essa questão é levantada por Sadri Khiari em Badiou et al. (2013, p. 116)<sup>1</sup>, e uma das respostas foi dada por Maquiavel, com contornos de uma curiosa simplificação: o povo se constitui contra os grandes. Mas isso não responde por completo a questão elaborada acima. Maquiavel se refere a um duplo desejo na cidade: o povo deseja ser livre e vê nos grandes um desejo contrário, um desejo de dominação, que impede o pleno gozo dessa liberdade. Se o povo se constitui contra os grandes é porque seu desejo é de ser livre. Maquiavel, com efeito, não tem como propósito fundamental a elaboração de um conceito mais coletivo, mais abrangente e que agregue todos os sujeitos de um *stato*<sup>2</sup>, de um *domínio*<sup>3</sup> ou de uma cidade. Isso não quer dizer que ele não pense nesse termo abrangente, mas para ele, aquilo que verdadeiramente constitui um “povo” (sentido amplo) é sua intrínseca divisão. Uma divisão binária genérica entre grandes e povo (*grandi e popolo*).

Essas duas composições políticas e sociais são, na verdade, as duas estruturas das quais Maquiavel se vale para não somente compreender, ele próprio, a dinâmica interna a toda cidade, mas para que construa os fundamentos de seu pensamento político republicano: trata-se da controversa teoria do conflito civil. Viroli sustenta que “o fundamento do republicanismo em Maquiavel não é nem a *virtù* nem a expansão, mas o ideal da vida política e cívica” (2004, p. 2), e para que essa ideia norteadora seja praticada, vida civil e política devem estar submetidas ao governo das leis. A lei é a expressão maior desses grupos que se constituem, mesmo que contrapostos em seus desejos. Para compreender essa dinâmica, temos que partir de *Discursos I*, 4<sup>4</sup>. Nesse

---

<sup>1</sup> Nessa obra, um texto de Badiou faz referência a 24 distintos usos da palavra povo.

<sup>2</sup> Para uma análise de um dos conceitos mais polissêmicos em Maquiavel, remetemos para Ricciardi (1999); Zancarini (Étude...). Para um estudo do termo em *Príncipe*, cf. Fournel (2008).

<sup>3</sup> Remetemos para a nota 189.

<sup>4</sup> MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Todas as citações dos *Discursos* serão extraídas da versão em português indicada acima. Para fins de cotejamento do texto dos *Discursos* ao original italiano tomaremos a edição que segue: MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere storiche, politiche e letterarie*. A cura de Alessandro Capata. Roma: Grandi Tascabili Economici (Newton), 2011.

capítulo, pode-se aferir um conflito que toma contornos plebeianos, ou seja, Maquiavel defende que um regime político livre (*vivere libero*) deve permitir que a plebe possa exprimir seus humores: “digo que toda cidade deve ter os seus modos para permitir que o povo desafogue (*sfogare*) sua ambição, sobretudo as cidades que queiram valer-se do povo nas coisas importantes”. Mas porque Maquiavel não diz que toda cidade deve ter seus modos para permitir que os grandes desafoguem sua ambição? Haveria uma precedência política desses em relação àquele? Não pensamos dessa forma. Contudo, Maquiavel parece elevar o povo a uma condição antes não vivenciada. Uma suposta precedência política dos grandes pode ser explicada em função de relativo distanciamento do povo da esfera de governança, daquilo que propicia a criação de leis, enfim, daquilo que organiza o conjunto das instituições da cidade. Com isso, o que se coloca como fundamento é algo como um princípio de igualdade em relação àquele ideal de vida política e cívica observado por Viroli.

Essa precedência de uma região, de um espaço político que é “habitado” por todas as composições de uma cidade (de um Estado) é anterior a *virtù* e a expansão desse Estado, como se pensa. Quando o povo queria obter uma lei, sustenta Maquiavel, poderia, entre outras coisas, se negar a participar da própria guerra, o que inviabiliza um projeto de expansão. Isso não é uma informação fortuita nesse capítulo (*Discursos* I, 4), mas uma discussão maior que diz respeito ao fundamento mesmo de uma república, tal como pensado por Maquiavel. Este, “contra a opinião de muitos”, afasta o argumento de que, em contextos de tumultos internos e conflitos entre grupos, se não fosse a “*virtù* militar” haver suprido tais defeitos, a república romana “teria sido inferior a qualquer outra república”. Maquiavel, que na sequência abranda sua posição e reconhece a importância que teve a milícia como razão da expansão romana, não deixa de atrelar a boa milícia à boa ordem. Com isso, já não bastasse a defesa do tumulto entre grandes e povo, agora faz verter do próprio conflito, a “boa ordem”: “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”.

---

Serviremos-nos ainda, no intento de facilitar a compreensão dos textos de Maquiavel, da edição espanhola que segue: MAQUIAVELO, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Tradução de Ana Martínez Arancón. Madrid: Alianza Editorial, 2005. Para padronizar as citações, elas virão com a palavra *Discursos* em itálico (*Discursos*), seguido do livro e capítulo correspondente, com números romanos e arábicos, respectivamente.

Essa reflexão é característica de um republicanismo genuinamente popular, pois segundo Maquiavel, “os povos livres raras vezes são perniciosos à liberdade, visto que nascem ou de serem oprimidos ou da suspeita de que virão a sê-lo”. Mas mesmo aquilo que poderia ser compreendido como uma concessão dos grandes (senado), em vista da gritaria da plebe é, por Maquiavel, visto como um direito<sup>5</sup>. É possível, portanto, endossar o que acima foi dito sobre essa prevalência de um ideal de vida política e cívica, de modo que não há indistinção entre esses termos. Nos *Discursos*, o critério do *vivere civile* está intimamente ligado ao do *vivere politico*. “Vida civil e vida política (independente da forma de governo) são sinônimos de governo sob leis”, observa Adverse (2013c, p. 109)<sup>6</sup>. As leis (*leggi*) que são frutos de boas ordens (*ordini*) representam esse aspecto inalienável dos direitos políticos. Como aponta Gaille-Nikodimov (2004a, p. 9), “o sentido autêntico de *civis* não é cidadão, mas concidadão. Considerando o valor de reciprocidade inerente à *civis*, é necessário, portanto, entender *civitas* como uma noção coletiva”<sup>7</sup>. A operação de Maquiavel não disfarça um republicanismo de pendor plebeiano<sup>8</sup> ou popular. Ao alçar o conflito civil como fundamento da política, Maquiavel acaba outorgando maior visibilidade ao povo e suscitando inúmeras críticas.

Essa maneira de ver as coisas assentou os fundamentos da política na tensão mesma entre grupos antagônicos. A Roma republicana não é o único, mas um dos melhores exemplos do mundo clássico para compreender essa maneira peculiar de funcionamento da matriz republicana de governo. Entretanto, não podemos nos iludir por um legado que é acima de tudo ambíguo e complexo acerca “desse caminho ainda não trilhado por ninguém” (*Discursos I*, Introdução). Embora

---

<sup>5</sup> Alselmi e Varotti veem nessa passagem aquilo que diz respeito a “reconhecer ao povo a parte que lhe é devida no governo” (citado por Capata em: Machiavelli, *Tutte le Opere*, p. 66, n. 15).

<sup>6</sup> Na primeira parte de nosso primeiro capítulo, faremos uma remissão ao debate sobre as linguagens do ideário político e como o *vivere civile* e o *vivere libero* relativamente se organizam na obra maquiaveliana.

<sup>7</sup> A cidade é constituída pelo elemento conflitivo que, mesmo pela composição de fins diversos na relação entre grandes e povo, se compreende plural, quer seja, do que é constitutivo de uma coletividade. Desse modo, afirma De Simoni (2013, p. 50), “os assuntos da vida política não são apenas assuntos individuais, mas, sobretudo, assuntos coletivos”.

<sup>8</sup> Breugh (2007). Para uma discussão sobre civismo, plebeísmo e pluralismo, remetemos para Araújo (2000).

subjaza a ele uma compreensão seguramente legítima de que, se não se oportuniza uma esfera de participação e decisão aos distintos grupos sociais nas esferas de administração pública, então não se pode garantir que as normas e leis criadas sejam reflexos de um interesse mais coletivo e que reflitam o horizonte de coletividade.

Ao trabalharmos a teoria do conflito civil de Maquiavel, procuramos nos manter um tanto quanto afastados de estruturas teóricas investigadas nos trabalhos do neorrepblicanismo anglófono<sup>9</sup>, bem como das leituras neomarxistas<sup>10</sup>. Segundo Sebastian Roman, há uma terceira linha de análise que trabalha o conflito civil no pensamento maquiaveliano<sup>11</sup>, sem abordá-lo na perspectiva direta do neomarxismo<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> O republicanismo de vertente aristotélica tem em Pocock, Arendt, e versões comunitaristas do ativismo cívico, sua versão mais conhecida. O republicanismo neorromano tem no núcleo teórico da análise da liberdade como não dominação seu principal tema. Skinner e Pettit são os dois autores mais conhecidos. 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 civil. 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”.

<sup>10</sup> O neomarxismo maquiaveliano tem em Gramsci o principal expoente, assim como outros estudiosos como Louis Althusser, Miguel Abensour, Antonio Negri e Simone Weil.

<sup>11</sup> Para essa linha de interpretação, “Maquiavel é [...] um pensador da institucionalização do conflito [...]” (GAILLE-NIKODIMOV, 2007, p. 47),

<sup>12</sup> Para Roman (2011, p. 19-20), “a teoria humoral estaria no centro do pensamento maquiaveliano. Os trabalhos de Serge Audier, Marie Gaille-Nikodimov, T. Ménissier, L. Gerbier, assim como Gérald Sfez, M. Senellart, Jean-Claude Zancarini e Jean-Louis Fournel”. Acrescentamos nessa lista, os trabalhos de Giorgio Cadoni, Gabriele Pedullà, Beatrice Magni, Ferruccio Focher. Estabelecendo uma relação desse tema entre Maquiavel e Espinosa, podemos citar os trabalhos de Ansaldi (2006), Del Lucchese (2003; 2010),

Mas não são as únicas linhas de pesquisa sobre Maquiavel que analisam de maneira mais detida o problema do conflito civil<sup>13</sup>. Também não acreditamos que essas linhas obedeçam a uma divisão intransponível entre elas como se estivessem impossibilitadas de qualquer diálogo. Assim como não consideramos que a aplicação de uma terminologia como “classe social”, “opressão”, “injustiça”, “pobreza/riqueza”, “trabalhadores assalariados e mal pagos”, etc, denote uma filiação automática a qualquer que seja a ortodoxia marxista. Observamos que em muitos contextos, essa terminologia é empregue por Maquiavel. Mas também não duvidamos que o uso indiscriminado, indistinto e “forçado” de alguns termos e ideias de nosso tempo e de nosso contexto de vida, venham, de fato, a se mostrar equivocados para a época de Maquiavel. Nesse sentido, recorrer a estudos filológicos é sempre uma ferramenta bem-vinda num trabalho como esse. Mas não é nossa intenção se entregar a um esforço como o de procurar esmiuçar nos inúmeros textos de um Claude Lefort, por exemplo, se as incontáveis vezes em que emprega “classe social” o torna um genuíno neomarxista. Lefort pode ser em muitos aspectos considerado um neomarxista, mas em inúmeros outros, não o sê-lo.

Rousseau reclamava, é verdade, daqueles que “falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em

---

Torres (2007; 2010). No Brasil alguns artigos de José Luiz Ames e Helton Adverse, entre outros, também dão destaque especificamente sobre esse tema em Maquiavel.

<sup>13</sup> Importante destacar que, além dessas interpretações reconhecidas como as mais majoritárias em relação ao pensamento republicano de nosso autor, podemos igualmente somar a elas os trabalhos desenvolvidos recentemente por John Paul McCormick que procura radicalizar o elemento democrático (popular) do republicanismo maquiaveliano. Segundo Silva (2010, p. 38), mais do que uma teoria da república, McCormick desenvolve “uma ‘teoria da democracia’ apropriada para restabelecer a *accountability* [sentido de responsividade – das elites] nas repúblicas democráticas contemporâneas; uma teoria da democracia equipada para superar as limitações das teorias dominantes, tanto nas versões liberais e minimalistas, como nas versões participativistas e comunitaristas”. Para aprofundar esse posicionamento acima, remetemos para McCormick (2006; 2007; 2013). Não podemos esquecer igualmente o trabalho da professora Chantal Mouffe que também tem subsidiado várias pesquisas, as quais, fornecem um razoável aporte para refletir sobre uma nova concepção política de democracia na contemporaneidade baseada no modelo agonístico.

sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil” (ROUSSEAU, 1978, p. 236). Rousseau nos lembra, de fato, de que é sempre um grande desafio “entrar” na obra de um clássico como Maquiavel, em que muitos termos da filosofia política estão sendo criados, como um escultor dessa época que retirava uma obra de arte de uma pedra bruta.

Consideramos inevitável, portanto, desenvolver a reflexão sobre a liberdade em Maquiavel, sem deixar de reconhecer o avanço dessas abordagens sobre seu pensamento republicano descrito acima. Nosso objetivo principal é pôr em evidência o tratamento da liberdade fundamentada na ideia do conflito civil, a partir das transformações internas de suas principais obras<sup>14</sup>.

Feitas algumas considerações gerais, nossa proposta é mostrar de que maneira a teoria do conflito civil em Maquiavel está permeada, a partir da lógica dos humores presentes no interior desse conflito, por um conteúdo de natureza política, mas também por aquilo que chamamos de “fenômenos econômicos” ou “aspectos ou elementos econômicos”. Tanto em *Discursos* como em *História de Florença*, a abordagem desses aspectos econômicos é compreendida em circunstâncias, invariavelmente, de corrupção. Não supomos que fenômenos de natureza socioeconômica sejam dados num momento preciso desse processo de corrupção. Eles estão sempre presumidos. Estão sempre latentes. Mas isso não quer dizer que temos como objetivo acolher a controvérsia sobre a existência ou não de uma economia política no interior da obra maquiaveliana, muito menos de aplicar as categorias de conflito civil da tradição marxista<sup>15</sup>, muito embora, isso não nos impeça de recolher da obra de Maquiavel, um tratamento do conflito civil em consonância com aspectos de fundo econômico. Tudo leva a crer que Maquiavel está distante de pensar o *vivere civile* por intermédio de uma economia política mais acabada. É por isso que adotamos uma

---

<sup>14</sup> No tocante a esse ponto, a argumentação de Gaille-Nikodimov desenvolvida em *Conflit civil et liberté* faz a reflexão do tema do conflito sem a necessidade de “sair” da própria obra maquiaveliana.

<sup>15</sup> Não se trata, como na perspectiva marxista, de compreender o conflito em torno ao mesmo objetivo e intermediado por forças de produção. O conflito civil em Maquiavel não se compreende como eliminação dos grandes ou emancipação plena do povo. Para uma discussão sobre esse ponto, cf. Ames (2008). Nesse texto, remetemos para a síntese de R. Aron à página 66, nota 3. Para uma síntese das ideias gramscianas sobre Maquiavel, remetemos para Bergès (2000).

terminologia mais solta, menos técnica como a de “economia política”. Quando falamos em aspectos econômicos, intentamos avaliar que influência política esses fenômenos detêm na obra de Maquiavel<sup>16</sup>. Se nosso autor nutre relativa desconfiança a regimes republicanos aristocráticos, em que sentido essa desconfiança se liga com esses aspectos econômicos que matizam a desigualdade política? Que elementos de natureza econômica podem se depreender de um desejo que, do temor de perder o que possui, passa a querer possuir mais? Que vínculos podem ser construídos entre aspectos socioeconômicos e conflito civil, na perspectiva do *Tumulto dos Ciompi (História de Florença III, 13)*? Da Lei Agrária (*Discursos I, 37*)? Do dinheiro e liberalidade de Cosme de Médici como critérios de reputação privada e acesso à esfera de governança (*História de Florença IV, 27; Discursos I, 33*)? Enfim, nosso trajeto inicia com o levantamento (capítulo um) desses aspectos econômicos a fim de mostrar em que condições alguns desses aspectos são desenvolvidos no interior mesmo de sua teoria do conflito civil. Nesse capítulo inicial discutimos igualmente os pressupostos da linguagem do ideário político no debate contemporâneo e como essa linguagem se move na obra de Maquiavel.

No segundo capítulo, vamos ater-se sobre as categorias *grandes/povo* e procurar identificar quais são os fatores que fazem desse conflito, uma força motriz para o desenvolvimento da república florentina, bem como quais são os aspectos, pelo contrário, que fazem desse conflito uma ameaça à liberdade. Ao impor a reflexão sobre as características constitutivas dos desejos, tanto de grandes, quanto de povo, buscamos mostrar que o desejo dos grandes é mais austero em sua manifestação; é mais carregado de ambição e mais propenso a levar – caso se não lhe obstrua – a cidade à ruína. Em alguns capítulos mais nucleares dos *Discursos* faremos essa análise.

---

<sup>16</sup> Como observa, a nosso ver, acertadamente Giacomini (2007, p. 39), “[...] Maquiavel ultrapassa as fronteiras da ciência política tradicionalmente pensada e fornece sugestões valiosas para a análise econômica”. Segundo este estudioso, “O desinteresse dos economistas com Machiavel se deve à ideia de que a ciência econômica se relaciona principalmente com o problema do uso eficiente dos recursos. Em outras palavras, que a atividade econômica não é uma luta entre homens ou entre classes sociais opostas, mas uma luta entre o homem e a natureza, entre a comunidade que busca satisfazer as necessidades dos seus membros e do ambiente que se opõe à escassez de recursos disponíveis”. Para este autor, enfim, pode-se, mesmo em Maquiavel, concluir que “economia e política estão intimamente ligados”.

Não havendo barreiras num primeiro momento capaz de conter a avidez dos grandes e sua desmedida ambição, o que levou igualmente a plebe a precipitar-se num movimento de mutação de seu desejo, isso não seria um limitador para os conceitos de homogêneo e heterogêneo na explicação dos desejos que recobrem os dois lados do antagonismo civil? Esse questionamento parece desprezioso, mas sugere haver desejos manifestos e desejos encobertos e que, dependendo do contexto do conflito, os desejos se manifestam apenas de uma forma: tudo se resumiria ao desejo ou a ambição por riquezas, poder e honrarias. Temos dúvidas sobre se podemos resumir os desejos assim. Nesse capítulo procuramos mostrar que nos desejos dos grandes há um impulso ilimitado em busca pelo “possuir mais” que joga um papel fundamental no desequilíbrio de forças na cidade e na submissão das leis à interesses de ordem privada. A servidão e a tirania tendem a serem deslocadas por Maquiavel do eixo político, enquanto forma de governo, para o eixo dos desejos dos diferentes grupos em conflito, a partir do domínio e apropriação indevida das instituições (*ordini*) e da produção de leis (*leggi*) para benefício privado ou de grupo.

Esse posicionamento de Maquiavel em ligeiro estreitamento com um pensamento republicano popular terá, em Guicciardini, a mais dura crítica. A defesa de um regime caracteristicamente aristocrático por esse interlocutor de Maquiavel, e que trabalhamos no terceiro capítulo, servirá de confirmação de algumas intuições desenvolvidas no capítulo precedente. Guicciardini manteve um diálogo mais próximo com Maquiavel e teceu considerações sobre os *Discursos*.

Nesse horizonte das condições que estão dadas o *vivere libero*, *História de Florença*<sup>17</sup> desponta como uma obra que trabalha o conflito como oposto às teses levantadas por Maquiavel nos *Discursos*, bem como no *Príncipe*<sup>18</sup>, ou seja, mostra os desatinos e instabilidades com os

---

<sup>17</sup> MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*. Tradução de Martins Fontes. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Esse texto será cotejado com o original italiano que segue: MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere storiche, politiche e letterarie*. A cura de Alessandro Capata. Roma: Grandi Tascabili Economici (Newton), 2011. Para melhor visualizar as referências a essa obra, as citações ulteriores virão com o título História de Florença em itálico (*História de Florença*), seguido do livro e capítulo correspondente, com números romanos e arábicos, respectivamente.

<sup>18</sup> MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Esse texto será cotejado com o original italiano que segue: MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere storiche, politiche*



quais Florença se depara no transcurso de sua própria história político-institucional. As condições institucionais e a maneira como os ideais republicanos são vivenciadas em Florença é tal que a construção de um *vivere libero* lhe é sempre estranha, porque é feita em retalhos. Assim, combinando os mecanismos conflituais encontrados nos *Discursos* com aqueles encontrados em *História de Florença*, podemos reduzi-los a um confronto binário no qual o primeiro termo é sempre positivo e o segundo negativo: os *onori* opostos à *roba*; o público oposto ao privado; a luta moderada oposta à luta violenta<sup>19</sup>. Esse quarto capítulo que analisa a transformação da ideia de conflito civil, acaba evidenciando, segundo pensamos, uma transformação do próprio conceito de igualdade política. Nesse cenário degradado de uma cidade que em seu imaginário se vê republicana, apoiando-se em alguns textos historiográficos sobre a época, poderemos indagar se esse imaginário se reflete mesmo em suas instituições políticas. A análise de *História de Florença* não nega uma determinada transformação (uma espécie de “segunda fase”) da ideia de conflito civil em Maquiavel. Nosso propósito é avaliar como os humores estão atravessados ainda mais por aqueles fenômenos econômicos já encontrados em *Discursos*.

O quinto capítulo é um exercício argumentativo sobre as possíveis soluções que podem ser dadas ao modelo republicano degradado e corrompido de Florença.

---

*e letterarie*. A cura de Alessandro Capata. Roma: Grandi Tascabili Economici (Newton), 2011. Servimo-nos ainda, no intento de facilitar a compreensão dessa obra, da edição francesa que segue: MACHIAVEL, Nicolau. *Le Prince*. Tradução e comentário de Jean-Louis Fournel e Jean-Claude Zancarini. Texte estabelecido por Giorgio Inglese. Paris: PUF, 2000, e ainda da edição brasileira, MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe* (edição bilíngue). Tradução de José Antônio Martins. São Paulo: Hedra, 2009. Para as citações ulteriores, utilizaremos a palavra Príncipe em itálico (*Príncipe*), seguido de numeração arábica correspondente ao capítulo.

<sup>19</sup> Sobre essa análise também somos devedores das recentes pesquisas levadas a cabo por José Luiz Ames que investiga a transformação dos elementos teóricos do conflito civil nos *Discursos* em direção aos mesmos elementos em *História de Florença*.



# 1 PRESSUPOSTOS DO PENSAMENTO POLÍTICO EM MAQUIAVEL: FENÔMENOS ECONÔMICOS E LINGUAGENS DO IDEÁRIO POLÍTICO

## 1.1 “A dimensão econômica do político”

Pouco sabemos de Nicolau Maquiavel (1469-1527) sobre os anos que precederam sua designação como secretário da segunda chancelaria de Florença no dia 28 de maio de 1498 pelo Conselho dos Oitenta<sup>20</sup>. Mas é improvável que tenha sido “estagiário” e depois caia no banco de Berto Berti em Roma, aproximadamente uma década antes de suas funções como secretário da república (NAJEMY, 1977, p. 156)<sup>21</sup>. Em carta para Francesco Vettori (aristocrata florentino que trabalhava como embaixador em Roma) de 9 de abril de 1513, Maquiavel confia que, “[...] porque a fortuna fez que, como não sei discorrer nem da arte da seda nem da arte da lã, nem das ganâncias nem das perdas, me cabe raciocinar do Estado [...]” (MAQUIAVEL, 1990, p. 80)<sup>22</sup>. Essa confissão de Maquiavel não passa despercebida por comentaristas e historiadores em geral. Para Renaudet (1942, p. 135), Maquiavel parece preocupar-se unicamente com fatos, experiências e ações que se relacionam com a política<sup>23</sup>. Chama atenção, entretanto, nas observações de Renaudet, que “externo à sua investigação, ele deixa de lado tudo aquilo que constitui a vida social e a vida econômica.” E, continua, “Maquiavel conhece a política, a legislação, a diplomacia, e acredita saber sobre a guerra; ele conhece mal e desdenha a economia”<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> Para informações biográficas de Maquiavel, consultamos Ridolfi (2003) e Viroli (2002).

<sup>21</sup> Sobre essa hipótese, Najemy faz referência ao livro de Domenico Maffei, *Il Giovane Machiavelli banchiere con Berto Berti a Roma*.

<sup>22</sup> Esse e outros escritos de Maquiavel com pouca intensidade de citações serão referenciadas no sistema autor/data.

<sup>23</sup> Segundo este historiador, Maquiavel considera o conhecimento religioso na medida em que ele esteja em consonância com fatos relacionados ao Estado, fazendo da reflexão religiosa um meio subordinado a ele. Para as ideias de Renaudet sobre essa “ausência” de elementos econômicos na obra de Maquiavel, ver Renaudet (1942, p. 135-141).

<sup>24</sup> Renaudet (1942, p. 135). Esse suposto desdém de Maquiavel para com a ciência econômica e de outras áreas do conhecimento e das relações desta com a política serão fartamente objetos de considerações por Montesquieu. Este,

Na mesma linha, e um pouco mais recente, Senellart (1989, p. 69-70), afirma que a economia está totalmente ausente da obra de Maquiavel. Nessa obra, Senellart parte do elemento de “governabilidade” proposto por Foucault<sup>25</sup>. Em um ciclo de cursos ministrado no *Collège de France*<sup>26</sup>, Foucault afirmava que uma concepção que coloque o povo contra os grandes é um modelo de política que atua contra a própria soberania da política. A esse respeito, observa Senellart (2001, p. 213), “uma concepção da divisão social e de sua dinâmica sociopolítica, geradora de potência e de estabilidade, não é radicalmente antinômica com o paradigma jurídico da soberania?”. Operando por um estreitamento do pensamento maquiaveliano sobre a soberania, Foucault defende que o autor do *Príncipe* está, na verdade, preocupado não com um interesse especulativo, mas com uma preocupação de ordem prática. A *verità effettuale della cosa* tem a ver com relações de forças que, seria, segundo Foucault (1997, p. 145), “essencialmente descrita como técnica política posta nas mãos do soberano”. Essas relações de forças que permitem ao príncipe conservar seu Estado se caracterizam pelas artes de governar, “que representariam um momento construtivo da reação antimachiaveliana, e levariam, via discurso da razão de estado<sup>27</sup>, à autonomização da economia política

---

observa Renaudet (1942, p. 139), “descobre as relações entre finanças públicas e liberdade; se esforça em definir em que medida as instituições são determinadas pelo clima e geografia física; pela evolução da economia, do comércio, da moeda e do banco; pelas condições demográficas, pela vida intelectual, moral e religiosa. De todas essas relações, de todas essas influências, Maquiavel não as considerou”.

<sup>25</sup> Encontramos essa característica foucaultiana de governabilidade sintetizada ainda em Senellart, *Machiavel à l'épreuve de la gouvernementalité*, 2007, p. 211-227.

<sup>26</sup> Esses cursos foram ministrados em 1976, do qual se publica *É preciso defender a sociedade*; em 1978, do qual se publica a obra *Segurança, território, população*; e 1979, do qual se publica a obra *Nascimento da biopolítica*.

<sup>27</sup> Sobre esse aspecto, Foucault é influenciado por Friedrich Meinecke, que havia reduzido Maquiavel ao maquiavelismo e à razão de Estado. Maquiavel teria universalizado um conhecimento dos fenômenos humanos, um saber que era reservado apenas às elites. Carl Schmitt partilhava da crítica remetida a Maquiavel, de haver reduzido a política à uma técnica, enfraquecendo o elemento de transcendência e de mistério que pertence à autoridade, segundo o modelo eclesial (BARTHAS, 2011, p. 7). Sobre Schmitt e Foucault como leitores de Maquiavel, porém na perspectiva do conflito civil, remetemos para o artigo *L'ordre conflictuel du politique – une formule ambiguë: Schmitt et Foucault, lecteurs de Machiavel* em Gaille-Nikodimov (2003b). Sobre essa

como ciência” (BARTHAS, 2011, p. 8). Por essa maneira, “governabilidade” em Foucault é pensada no horizonte das artes de governar, ou seja, na arte de exercer o poder ou as relações de força na forma e segundo o modelo de economia. O caráter da ação política se reduziria, em suma, a uma questão de administração regrada. Como leitor atento de Maquiavel, Foucault trabalha assim na perspectiva de três teses clássicas: a) um pensamento anterior a Maquiavel, conjugada pela normatividade jurídica, teria desdenhado as questões práticas; b) aquele da dissociação da política em relação à ética e à normatividade jurídica e, finalmente, c) com Botero, o aparecimento de um tipo de análise nova, o econômico (BARTHAS, 2011, p. 9). Analisando essa estrutura esquemática em Foucault, Senellart afirma que, enquanto Maquiavel operou por uma dissociação da política da ética, Botero mobilizou a questão política do terreno ético para o da economia. Com isso, “Botero efetua uma operação original: ele introduz a questão econômica no centro mesmo do pensamento político e da teoria do Estado” (DESCENDRE, 2003, p. 311)<sup>28</sup>.

Sobre essa nova categoria de análise econômica que teria surgido na modernidade a partir de autores como Giovanni Botero, ela estaria ambientada no adágio *pecúnia nervus rerum*. Em consequência disso, uma teoria da “razão de Estado” deveria aparecer como sendo a versão espiritual e ideológica de um “Estado moderno”, do qual a demanda por dinheiro seria sua versão prática. Do ponto de vista institucional, essa nova categoria se refletiria, entre outras coisas, em uma burocracia administrativa e integrada. Mesmo que se utilize de uma simplificação,

---

perspectiva em Meinecke de desnudar um conhecimento que antes era oculto, citamos aqui uma observação de Antônio Bento (2013, p. 18) sobre o cristianismo moralizante de Jacques Maritain: “[...] recorro que num texto escrito nos anos 40 do século XX, intitulado *O fim do maquiavelismo*, Jacques Maritain, reatualizando sob a forma de um tolerante humanismo cristão os velhos argumentos dos autores católicos da Contrarreforma contra Maquiavel, insiste na ‘perversidade’ do secretário florentino ao sublinhar que ele ensinou os homens não apenas a fazer o mal, mas a fazê-lo de consciência tranquila: ‘O que era simples *fato*, com toda a fraqueza e inconsistência que, mesmo no mal, é própria das coisas acidentais e contingentes, depois de Maquiavel ficou sendo *direito*, com toda a firmeza e solidez próprias das coisas necessárias [...]’”. Para essa perspectiva da teologia política em Schmitt, remetemos para a breve discussão sobre o secularismo político no quinto capítulo.

<sup>28</sup> Para uma análise sobre Botero em relação à língua maquiaveliana da política e da “razão de Estado”, remetemos a Descendre (2008, p. 185-208); Sobre a ideia de Razão de Estado, poder e economia em Botero, ver Descendre (2003).

Barthas (2011, p. 11) relaciona esse novo paradigma da modernidade como sendo “weberiano”. Esse aspecto weberiano do Estado moderno, bem como as controvérsias econômicas entre Maquiavel e Botero, seriam desenvolvidas na primeira metade do século XX, entre outros, pelo historiador e filósofo italiano, Federico Chabod. Gramsci, ao tomar conhecimento de algumas dessas reflexões não se subtrai à controvérsia: “Parece que Chabod, num trabalho sobre Maquiavel, considera como uma deficiência do florentino em relação, por exemplo, a Botero, a quase ausência de referências econômicas em seus escritos” (GRAMSCI, 1968, p. 255). Ao resenhar alguns aspectos de um artigo sobre o tema<sup>29</sup>, ele assegura que à época de Maquiavel ainda não existe um “determinado grau de desenvolvimento do mercado mundial” que propicie que um pensamento econômico se funda com o pensamento político em geral. Não obstante, afirma Gramsci (1968, p. 256),

provando-se que Maquiavel tendia a suscitar laços entre cidade e campo, e a ampliar a função das classes urbanas até exigir delas que se despojassem de determinados privilégios feudais-corporativos em relação ao campo, para incorporar as classes rurais no Estado, demonstrar-se-á também que Maquiavel superou implicitamente em ideia a fase mercantilista e já revela momentos de caráter ‘fisiocrático’: ele pensa num ambiente político-social que é aquele pressuposto pela economia clássica<sup>30</sup>.

Reconhecemos os limites que são encontrados para determinar a existência ou não de um “pensamento” econômico já desenvolvido em Maquiavel. Mas é preferível uma dificuldade que seja consciente dos desafios a que está submetida, do que aceitar interpretações um tanto que despropositadas: depreender desse debate conclusões que reduzam

---

<sup>29</sup> Trata-se de um artigo de Vincenzo Tangorra, *Il pensiero economico di Machiavelli*. Rivista italiana di sociologia, 1900, p. 556-593.

<sup>30</sup> Para um posterior desenvolvimento de suas teses sobre o pensamento econômico em Maquiavel, Gramsci toma os estudos de Gino Arias, *Il pensiero economico di Machiavelli*, nos *Annali di economia dell'Università Bocconi* di Milano, IV, 1928, p. 1-30. Gino Arias parte, por seu turno, dos estudos levado a cabo por Francesco Ercole, *La politica di Machiavelli*. Sobre essas informações do debate gramsciano, remetemos para Barthas (2011, p. 16-17. Nota 52).

Maquiavel a um mero precursor dos eventos catastróficos como as do nazismo, reverberadas principalmente por Meinecke, e do fascismo, que, segundo Barthas, o ligaria com o sistema financeiro do regime<sup>31</sup>, não parece condizer com o contexto histórico vivido por ele e com muitos outros elementos que acabam por não ser considerados em sua obra.

É justamente o contexto e as conjunturas da época de Maquiavel que nos permitem operar por uma ligação dos fenômenos e eventos políticos àqueles de ordem financeira e econômica. Isso por si só, já nos inclina por uma posição mais cautelosa sobre esse expediente em Maquiavel. Com efeito, a condição social de Florença no renascimento é, segundo uma extensa lista de historiadores e demais estudiosos de Maquiavel, a de um abismo cada vez maior entre pobres e ricos, mesmo que alguns historiadores, alerta Larivaille (1988, p. 194), se deixem levar por um engano de considerar o Renascimento italiano como uma época de ‘inteiro desenvolvimento da personalidade’ e do ‘nivelamento das classes’<sup>32</sup>. À época de nosso autor, Florença era “a maior metrópole comercial e bancária do mundo há, pelo menos, dois séculos. Essa constatação supõe que [...] o objeto de Maquiavel não é a técnica do poder *mais do que* a do comércio”, observa Lefort (1990, p. 144. Grifo do autor).

Resta imprescindível, nesse sentido, atentar ao fato de que o próprio cargo de chanceler faz recair sobre as ações e decisões de Maquiavel, um considerável conhecimento sobre procedimentos burocráticos como técnicas de administração, de finanças, correspondências, gestão de conflitos, expedientes fiscais, redação de decretos e despachos em geral. Some-se a isso o planejamento financeiro que implica o recrutamento de uma milícia e seu impacto nos cofres da república. O livro IV de *História de Florença* confirma a importância de se ter conhecimento sobre como está organizada a cidade

---

<sup>31</sup> Para essa ligação, ver Attilio Garino Canina, *Il pensiero finanziario di Machiavelli*, em *Problemi di finanza fascista*. Bologne: 1937, p. 161-179. Cf. Barthas (2011, p. 23, n. 83). Para uma síntese dessa ligação maquiaveliana com a catástrofe alemã, ver Barthas (2010. Seção: “*The image of Machiavelli and the German catástrofe*”). Para uma crítica de leituras como essa, cf. Lefort (1986, p. 206-217). Para uma recente síntese sobre o debate sobre as relações entre fascismo e república a partir do pensamento de Maquiavel, remetemos ao artigo de Tabet (2012).

<sup>32</sup> Trata-se de capítulos inseridos na parte 2 e na parte 5, respectivamente, da obra de Burckhardt (2003).

em função de um regime de tributação de renda (o *catasto*)<sup>33</sup> e uma estimativa mínima em relação a repartição das riquezas. Não nos parece que faltem distintos elementos que venham impedir qualquer indício de anacronismo sobre a atenção dada por Maquiavel ao que se pode nomear como “fenômenos econômicos” e a relação destes com os eventos sociais e políticos.

Fenômenos econômicos e o cotidiano financeiro envolvendo receitas e despesas do Estado florentino, leva Maquiavel a lançar uma crítica contundente aos gentis-homens da cidade, que obtêm vultosos lucros a partir da dívida pública. Esse *bom* ou *mau uso* da riqueza e do patrimônio (*Discursos* I, 5) influencia o equilíbrio dos tumultos numa condição de *vivere libero*. Na discussão nos *Discursos* sobre os gentis-homens [*gentiluomini*], o autor censura seu comportamento, uma vez que fortalecem suas ambições privadas à custa do público, “[...] sendo suas grandes riquezas baseadas na mercancia e em coisas móveis” (*Discursos* I, 55)<sup>34</sup>. Os *gentiluomini* representam assim, a possibilidade

---

<sup>33</sup> Para o século XV, proceder por um senso não era trabalho simples. O *catasto* florentino de 1427 teve o mérito de fazer um levantamento patrimonial de aproximadamente 60 mil famílias do domínio florentino (BURKE & PORTER, 1997, p. 32). Resulta desse levantamento a primeira experiência de tributação de renda que se tem conhecimento. Praticado como imposto sobre os bens móveis [*i beni mobili*], foi uma maneira encontrada para regrear a tirania dos poderosos [*regola alla tirannide de' potenti*] (*História de Florença* IV, 14). Como observa Leonetti (2003, p. 2), “a criação do *catasto* teria sido fruto dos movimentos democráticos que eclodiram em diversas cidades-Estados da península Itálica no século XV, os quais fizeram com que a ênfase da tributação, até então centrada na propriedade, se deslocasse para a produção e renda. Tal mudança, por seu turno, decorreu da constatação de que a riqueza acumulada pelos poderosos não mais provinha majoritariamente da terra, mas da indústria e do comércio, à época, pujantes. Inicialmente cobrado a uma alíquota única, o *catasto* florentino logo se tornou progressivo, tendo sua denominação mudada para *scala*. Com a reintrodução do regime aristocrático na República Florentina no século XVI, o *scala*, assim como os demais tributos diretos que oneravam os contribuintes mais ricos, desapareceu, passando a tributação a insidir basicamente sobre o comércio, complementada por um tributo cobrado de cada família, cuja carga era em regra suportada pelas pessoas mais pobres”. Em *História de Florença* IV, 14, encontramos a discussão da aplicação ou não do *catasto* em forma de lei. Para um estudo clássico sobre o *catasto* florentino de 1427, cf. Herlihy e Klapisch-Zuber (1978): *Les Toscans et leurs familles: une étude du Catasto Florentin de 1427*; e Klapisch-Zuber (1995).

<sup>34</sup> “E, para esclarecer o que é chamado de gentil-homem, digo que gentis-homens são chamados os que vivem ociosos das rendas de suas grandes posses,



de instituir uma forma de vida privada (*vita privata*) muito nociva à saúde do Estado. Segundo Barthas, “[...] uma vez que os títulos são alienáveis em um mercado, o público torna-se para alguns especuladores privados uma fonte de lucro. A dívida pública torna-se uma forma de propriedade mobiliária (bens móveis), o que contribui para o surgimento de uma mentalidade rentista entre as famílias mais ricas” (2011, p. 27). Maquiavel, como observa Lefort (1990, p. 143) “mostra-se muito atento ao funcionamento econômico e financeiro do Estado e sabe muito bem avaliar os ‘benefícios e perdas’”. Mediante sua crítica aos gentis-homens e famílias que obtêm suas rendas sem nada contribuir para a república, ou seja, que vivem do ócio e de suas posses, no *Príncipe*, 21, o argumento se mantém, porém de forma invertida: em vez de acusar o ócio, ele incentiva a produção.

[o príncipe] deve estimular seus concidadãos a desenvolverem suas atividades, tanto no comércio como na agricultura ou em qualquer outro ramo. Deve fazer com que não temam ornar suas propriedades por receio de que estas lhes sejam tomadas, nem que deixem de abrir negócios com medo dos impostos; mas, ao contrário, deve proporcionar prêmios a quem quiser melhorar sua cidade ou seu Estado.

Quando os ganhos conduzem o cidadão ou ricas famílias a se subtraírem às questões que propiciem a produção e melhorias das condições de trabalho e de inserção social e política (veremos isso no capítulo que analisaremos a noção de conflito na *História de Florença*), pode-se concluir que essa forma de concentração dos ganhos e rendas

---

sem cuidado algum com o cultivo ou qualquer outro trabalho necessário à subsistência. Esses são perniciosos em todas as repúblicas [...]. E não seria possível introduzir uma república em províncias assim constituídas, mas, para reordená-las – caso a alguém coubesse tal arbítrio –, não haveria outro caminho a não ser constituir um reino. A razão é que, onde a matéria está tão corrompida, não bastam leis para contê-la, e é preciso ordenar junto com elas maior força, que é a mão régia, que, com poder absoluto e excessivo, ponha cobro à excessiva ambição e corrupção dos mais poderosos. [...] Extraio, portanto, do que disse a seguinte conclusão: quem quiser criar uma república onde houver muitos gentis-homens não poderá fazê-lo sem antes os eliminar todos [...]” (*Discursos I*, 55).

justifica os privilégios econômicos desses mesmos indivíduos ou famílias. Privilégios socioeconômicos aliados à obstaculização política em função da não admissão da grande maioria da população nas instâncias representativas do governo florentino, não passou despercebido por Maquiavel, que insere o tumulto dos *Ciampi* no centro mesmo dessa conjuntura injusta em relação à plebe da cidade<sup>35</sup>.

Dessa forma, um sistema que progressivamente se incline à concentração de renda e à monopolização privada das riquezas, resultando igualmente em monopólio do poder político, é um sistema que faz precipitar o Estado na corrupção<sup>36</sup>. Em *Discursos I*, 37, o autor traz à luz esse contexto de concentração das riquezas em mãos de poucos<sup>37</sup>. São esses mesmos poucos que reaparecem em *História de Florença*: “e, se em Florença algum suspeito deixou de ser atingido por tais ofensas, foi afligido pelos gravames [*gravezze*]<sup>38</sup>; e, em pouco tempo, expulsando e empobrecendo todo o partido inimigo, garantiram o seu estado” (V, 4).

Não nos parece, portanto, que Renaudet tenha absoluta razão com relação a essa suposta ignorância de Maquiavel em relação a temas ligado à economia<sup>39</sup>. Contudo, essa é uma das tantas críticas que se fazem – não necessariamente a Maquiavel – aos teóricos da política que estariam alinhados, mesmo que de forma genérica, ao expediente de ideias republicanas. Segundo Pinzani (2010, p. 268), “a falta de qualquer discurso relativo à concentração de poder econômico e político nas mãos de uma minoria”, parece ser recorrente no republicanismo. Essa ausência de um discurso republicano vinculado aos problemas

---

<sup>35</sup> Cf. nosso quarto capítulo, seção 4.4.

<sup>36</sup> Na análise dos elementos de *ordini* e *leggi* em contextos de desigualdade social, faz o estado ser precipitado em um contexto de ruína, demandando, como veremos no segundo capítulo, a demanda por ações extraordinárias.

<sup>37</sup> Não podemos nos iludir, é claro, uma vez inserido acima as observações de Gramsci, que Maquiavel pressupõe uma plataforma que, à época, se aproximaria às características que hoje conhecemos como “socialista”. Ercole, apud Barthas (2011, p. 16) observa: “nada seria mais falso que deduzir, dessa afirmação maquiaveliana, qualquer coisa de similar com concepções socialistas. Mas esse aspecto – o econômico – do pensamento político e social de nosso autor é de tal importância, que demandaria um exame particular”.

<sup>38</sup> Alude ao sistema de impostos de Florença de meados de século XV em diante. Cf. nota anterior, 32.

<sup>39</sup> Questão igualmente levantada por Guillemain (1974, p. 3) sobre o posicionamento de Renaudet.

sociais e à concentração do poder econômico em mãos de uma minoria é extensiva às democracias hodiernas em geral. Parece haver, em relação a esse tema, uma “crise da democracia” originada pela “incapacidade da política (melhor: dos políticos) de compreender os problemas sociais” (PINZANI, 2010, p. 281). Após esse diagnóstico apontado, Pinzani ainda adverte que:

as verdadeiras condições para a educação democrática dos cidadãos e, portanto, para uma ativa participação cívica devem, então, ser procuradas menos nas atitudes e nos hábitos individuais e mais no contexto social, político e econômico no qual eles se encontram. A versão ‘reduzida’ do republicanismo que Viroli ou Skinner nos oferecem deixa quase completamente de lado este ponto importantíssimo. Uma democracia republicana pode florescer somente quando desigualdade social, injustiça econômica e obstáculos institucionais à participação política forem eliminados. Não é do cidadão médio que devemos esperar em primeiro lugar uma atitude virtuosa, antes do estadista, do executivo, do grande acionista, do reitor universitário etc. Os verdadeiros inimigos da democracia não são cidadãos apáticos, mas cidadãos desempregados, não educados, pobres e alienados. Um indivíduo obrigado a estar sempre inquieto com seu emprego ou a praticar uma atividade degradante para sobreviver; que recebeu da escola uma *formação* orientada meramente para finalidades econômicas (e que, portanto, não recebeu uma verdadeira *educação*); que recebe da mídia diversão estúpida em vez de informação; que deve ficar observando como a sua vida é dominada pelos assim chamados imperativos da economia (que ele nunca entenderá e sobre os quais ele nunca possuirá influência); que vê seus ‘representantes’ abandoná-lo a tais imperativos – este indivíduo não pode de maneira nenhuma se

tornar um bom cidadão. Mas seria extremamente injusto considerá-lo culpável disso<sup>40</sup>.

Pinzani considera, portanto, que os neorepublicanos<sup>41</sup> hoje estão conscientes dos desafios inerentes nas democracias liberais em relação a, 1) existência ou não de desigualdades econômicas e sociais, e, 2) ou a tais desigualdades econômicas e sociais não corresponda uma desigualdade na distribuição do poder político. Mesmo assim, aquela falta de um discurso mais efetivo sobre tais desigualdades, se explica pelo fato de o republicanismo permanecer “numa visão tradicional do poder, definido por ele como a capacidade de influenciar as ações de outros indivíduos [...]” (PINZANI, 2007, p. 12-13). Ainda segundo Pinzani, o republicanismo não consegue, nesse sentido, “oferecer uma solução convincente para este problema, pois ele se concentra nos aspectos estritamente políticos, tentando desenvolver, na melhor das hipóteses, mecanismos institucionais incapazes de lidar com a transformação em poder político de outros poderes” (2007, p. 13).

O teor da crítica acima endereçada contra os neorepublicanos em geral “têm em comum o fato de acusarem os pensadores republicanos de defenderem uma concepção da vida política por demais exigente para sociedades de massa, voltadas para a afirmação dos interesses privados em contradição com a defesa da prioridade do interesse público, presente em autores associados à tradição republicana” (BIGNOTTO, 2013, p. 9). Essa contundente crítica põe a nu uma caracterização de republicanismo que, ao confrontar-se com os dilemas do mundo moderno, governado genericamente por vetores econômicos, acabam por identifica-lo a uma visão utópica de sociedade, justamente por não conseguir responder a esses dilemas de maneira mais prática. Bignotto, em seu último livro, reconhece o conteúdo dessas críticas quando diz que,

é comum afirmar que o republicanismo é um pensamento inadequado para nosso tempo por não levar suficientemente em conta os imperativos de um mundo no qual a questão econômica é

---

<sup>40</sup> Itálico do autor. Sobre a versão “reduzida” do republicanismo (principalmente em Skinner e Viroli), ler o texto na sua íntegra.

<sup>41</sup> Neorepublicanismo no sentido de um “despertar” da tradição republicana (PRADOS, 2003, p. 83).

preponderante. Nessa ótica, os republicanos não reconhecem a supremacia do fator econômico na determinação da vida em comum. De forma mais precisa, o republicanismo é acusado de dar muita atenção ao problema da cidadania política e de se ausentar da discussão sobre a justiça distributiva, sobretudo quando o que está em questão, são vantagens materiais (BIGNOTTO, 2013, p. 8).

Por sua vez, os neorrepublicanos procuram rebater essas críticas, dizendo que muitos dos posicionamentos dessa corrente são, em alguns aspectos, diferentes em relação a problemas contemporâneos – e é preciso afirmar que ser neorrepublicano não significa manter vínculos temáticos e formar uma unidade coesa entre eles – e, portanto, algumas de suas preocupações não gravitam em torno ao debate atual sobre justiça distributiva ou mesmo sobre concentração econômica e os desafios sociais decorrentes disso. Igualmente se protegem daquelas críticas justificando-se de que muitas das questões retomadas pelo republicanismo atual seriam questões clássicas do republicanismo, o que implica na afirmação de que muitas das tópicos atuais inexistirem no passado.

Não pensamos que as análises de Pinzani sobre esse módico interesse do republicanismo em oferecer soluções mais objetivas para os problemas de ordem econômica e social sejam de todo improcedentes. Acreditamos que essas críticas realmente conseguem retratar o problema sem disfarces. Mas nosso objetivo aqui não é encodear os argumentos dos neorrepublicanos ante uma crítica como a que faz Pinzani, antes, procurar mostrar que semelhantes interrogações se originam a partir de uma interpretação parcial ou mesmo insuficiente proporcionada por estudiosos neorrepublicanos sobre autores clássicos tais como Maquiavel. Assim, procuramos nos ater sobre algumas das principais obras de Maquiavel para mostrar que mesmo no contexto peculiar da Florença dos séculos XIV, XV e XVI, o republicanismo e a crítica de Maquiavel já se mostrava sensível para questões de ordem social e econômica, mesmo que ele acredite, como vimos por sua correspondência a Vettori, não compreender tecnicamente de economia. Assim, considerando relativa ausência de temas sociais e econômicos no interior da tradição neorrepublicana – considerando aqui os estudiosos do neorrepublicanismo que partem de maneira mais detida sobre a obra de Maquiavel – procuramos nos concentrar sobre a teoria do conflito

civil no secretário florentino, mobilizando, o quanto possível, os aspectos sociais e econômicos (como diz Ercole) nessa teoria. Eventualmente, faremos remissões pontuais sobre alguns neorrepublicanos, mas sem o propósito de travar um debate com eles nessa pesquisa específica. É na direção de Maquiavel que vamos, já com o pressuposto de que críticas como a de Pinzani têm uma recepção já em muito difundida entre os estudiosos de Maquiavel.

Insistimos assim, que, uma “dimensão econômica do político”, como salienta Lefort (1990) parece, com efeito, se ausentar da crítica neorrepublicana, mas não podemos afirmar categoricamente que essa ausência emerge das obras de Maquiavel, inobstante ser ele uma das referências mais clássicas sobre o republicanismo. Pelo contrário, afirma Lefort, documentos como o *Quadro das coisas da França* e o *Quadro das coisas da Alemanha*, atestam relativo interesse do secretário florentino pelos detalhes da vida econômica de seu tempo e as relações desta com os assuntos políticos<sup>42</sup>. Os textos evidenciam uma atenção fortemente dispensada ao funcionamento econômico e financeiro do Estado, assim como uma avaliação ponderada sobre benefícios e perdas. Para exemplificar, no primeiro texto, os elementos econômicos, fiscais e financeiros são mobilizados nesse texto, do qual “o autor fala da riqueza agrícola da França, dos estreitos limites do mercado e da fraca circulação monetária. Põe em evidência a miséria das massas e a opulência da nobreza” (1990, p. 143). Essa constatação não se restringe, evidentemente, apenas a esses textos acima mencionados. As encontramos igualmente essas evidências textuais quando adentramos, por exemplo, na *História de Florença*, muito embora, já apareçam nos *Discursos*. Mas é necessário admitir, que isso não parece ser ainda suficiente para compreender que Maquiavel tenha sim preocupações dessa natureza [análises de cunho econômico e social], o que resulta em ensejo para certa “indiferença aos problemas econômicos” (LEFORT, 1990, p. 144).

Essa presumível distância aos problemas econômicos e sociais na obra republicana de Maquiavel se deve – segundo uma cautela com relação a seu pensamento – muito mais a uma tradição de interpretação de tópicos políticas – apoiadas sobre o legado d’*O Príncipe* ou mesmo dos *Discursos* – pelos quais os elementos sociais e econômicos se veem

---

<sup>42</sup> Lefort (1990, p. 143). Sobre os textos apontados por Lefort, trata-se de “Ritratto di cose di Francia” (p. 427-434) e “Ritratto delle cose della Magna” (p. 442-447) em Machiavelli (2011).

relegados a uma preocupação secundária. Todavia, uma vez mais recorremos a uma observação de Lefort (1990, p. 151-52) quanto a isso:

não podemos, porém, ignorar que sua obra traz em germe uma concepção moderna da economia, pois relaciona a formação das classes e do poder à luta pela apropriação dos bens. A opressão de que fala implica o que chamamos de exploração. Nenhuma referência – é verdade – a uma finalidade do corpo social, nenhuma imagem de uma hierarquia de funções fundada sobre a divisão do trabalho, nenhuma teoria das necessidades naturais ou sociais. Mas uma consciência aguda do conflito entre detentores da riqueza e ‘pés-de-chinelo’.

Essa consciência suscitou críticas bem contundentes em sua época. O propósito de inserir Guicciardini nessa pesquisa nos serve como um contraponto importante de crítica das posições teóricas de Maquiavel, além de confirmar nossa hipótese de que o problema “do político” no secretário florentino é contrabalançado com questões de natureza social e econômica.

O próprio Pinzani, crítico em relação a ausência de um discurso do elemento econômico no pensamento neorrepublicano como um todo, deixa entrever essa importante distinção entre os clássicos republicanos e a tradição de seus intérpretes e estudiosos a partir do século passado.

[...] cabe salientar que os republicanos da tradição clássica [inclusive Maquiavel] apontam todos para a necessidade de que haja entre os cidadãos uma certa igualdade econômica. Onde houver cidadãos tão pobres que eles venderiam seu voto, não pode florescer uma república. Este assunto da igualdade econômica, contudo, é deixado de lado pelos neorrepublicanos hodiernos (2006).

Tais preocupações que incidem sobre os desníveis econômicos entre grupos sociais estão ambientadas na própria preocupação com a organização e estabilidade das instituições políticas numa república. Se os níveis de desigualdade socioeconômica são tais que ameaçam o pleno desenvolvimento e manutenção da vida política, então uma proposta

genuinamente republicana deve proporcionar espaços de acesso nos processos decisórios das instituições a todos os grupos sociais, indistintamente. O recurso ao extraordinário requerido por Maquiavel é uma forma de resposta a uma condição degradada do *vivere libero*, em que a corrupção sinaliza pressupostos socioeconômicos bem concretos.

Semelhante crítica aqui apontada por Pinzani acaba nos levando a questionar se realmente os aspectos sociais e econômicos, tidos como relativamente ausentes do debate contemporâneo do republicanismo, o estão igualmente na obra de Maquiavel. Quer nos parecer que não somente estão presentes, bem como mantém uma relação muito peculiar em sua teoria dos humores entre grandes e povo, e que se refletem, posteriormente, na maneira como se dará o conflito civil.

Considerando o propósito de submeter às categorias de desejos (*umori*) dos distintos grupos que compõe uma cidade, posicionamentos que veem na estrutura e arranjos da política florentina, a constante presença aristocrática, por consequência, queremos defender a existência objetiva de elementos de crítica socioeconômica em Maquiavel. Segundo pensamos, esses elementos de natureza socioeconômica contribuem expressivamente à compreensão de uma teoria da liberdade no autor. Mas não sem a consciência dos riscos que essa chave de leitura oferece. Contudo, os riscos existem “porque, talvez, não sabemos reconhecer na obra os momentos em que a análise política implica uma visão econômica” (LEFORT, 1990, p. 144). Como se percebe, é uma questão de exegese que passa pela possibilidade de reconhecer ou não esses elementos socioeconômicos difusos nos escritos de Maquiavel. Mas em tempo, renovamos nossa previsão de que semelhante empreendimento carrega desafios incalculáveis. Contrário à posição anterior de Lefort, a compreensão que defende a presumível ausência de elementos de crítica econômica e social no raciocínio maquiaveliano está sempre preparada a fazer valer essa posição. A esse respeito, Nikodimov (2004, p. 27) argumenta que,

os discursos confirmam por outro lado a intuição do leitor que as categorias de povo e grandes não correspondem, no espírito de Maquiavel, a estratos socioeconômicos, mas se assemelham a comunidades de interesse ou de situação a defender: seus membros partilham o mesmo desejo e esta partilha está na origem de sua agregação. Certamente, como o demonstra o



capítulo I, 55 [*Discursos*], Maquiavel não concebe estas categorias de modo inteiramente independente de considerações econômicas. Mas a relação entre estes desejos ou apetites e uma condição econômica não está verdadeiramente determinada.

Estamos em condições de protestar sobre essa posição acima afirmando que, do fato de a relação entre desejos ou apetites e uma condição econômica não estar verdadeiramente determinada, não implica necessariamente que essa relação inexista. Mas porque teria importância uma pesquisa, semelhante à de “garimpo”, sobre esses condicionantes socioeconômicos nas entrelinhas do pensamento maquiaveliano? Que implicações decorrentes dessa abordagem são possíveis de serem construídas? Decisivamente, pensamos que essas questões são sensíveis a certa divisão que se faz por alguns autores sobre a identidade em si do pensamento republicano clássico: segundo Pinzani (2010, p. 269) – citando Robert Dahl – existiriam, no mínimo, duas versões majoritárias da tradição republicana: uma democrática e outra aristocrática.

A primeira vê no predomínio de grupos dominantes (política ou economicamente) o risco principal para o Estado. Ela vê na degeneração oligárquica da república o perigo que deve ser evitado custe o que custar. Portanto, ela considera o governo popular ilimitado como o remédio melhor contra tal possibilidade. Seu modelo é a Atenas do ostracismo. A variante aristocrática teme antes as decisões de uma maioria plebeia que ela considera facilmente manipulável e corruptível – certamente incapaz de reconhecer o bem comum. Parece-me que no humanismo cívico prevalece justamente esta tendência aristocrática [...] <sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Essa citação retirada de Pinzani (2010, p. 269) é oriunda das ideias de SCHUDSON, Michael. *The Good Citizen: a history of american civic life*. Cambridge (MA) / London: Harvard University Press, 1999, p. 48 e ss.

A posição do humanismo cívico e sua adesão a um regime de formato aristocrático é relativamente próxima ao diagnóstico acima. Contudo, não nos parece acertado que uma república caracteristicamente popular esteja circunscrita na Atenas do ostracismo, ao menos a partir do que propõe Maquiavel, em função de sua teoria do conflito e sua implicação na construção da ideia de liberdade. Com efeito, para nosso autor – e considerando essa bipartição do republicanismo apontado acima –, se depreendem da tensão em relação à identidade do republicanismo, ao menos duas afirmações dignas de concordância entre os estudiosos: a) da presença de um debate e de um questionamento sobre a melhor forma de governo e b) do debate intelectual e político, muito peculiar à tradição das instituições republicanas de Florença, que opõe os partidários de uma soberania fundada sobre uma assembleia larga de cidadãos (*governo largo*), a aqueles que defendem a necessidade de conferir o governo da cidade a uma oligarquia (*governo stretto*).

Essa bipartição republicana apontada por Dahl não deixa de apontar para um contexto sobre quais características Maquiavel empresta à teoria republicana. Pensamos que, da mesma forma com que o secretário florentino mobiliza um terreno socioeconômico para pensar sua teoria do conflito civil, há igualmente uma reflexão atravessada pelas linguagens que dizem respeito ao lugar da cidadania e das instituições naquilo que configura sua teoria do conflito civil e da liberdade.

Como forma de antecipar um sentido aproximado do conceito de liberdade em Maquiavel, além de visualizar o horizonte de uma teoria republicana preponderantemente popular, faz-se necessário uma breve reconstrução sobre as linguagens políticas que permitem compreender possíveis direções a serem tomadas pelo secretário florentino. Pela clivagem existente entre viver civil (*vivere civile*) e viver livre (*vivere libero*), assim como alguns outros conceitos que lhes são conexos, podemos alcançar uma melhor condição de explorar uma teoria do conflito civil no autor.

## 1.2 O debate contemporâneo sobre as linguagens da política anterior a Maquiavel: a discussão sobre *vivere civile* e *vivere libero*

O que está em jogo aqui não são questões meramente formais que tendem a sinalizar diferentes *linguagens do ideário político*<sup>44</sup>. Mas são diferentes linguagens que indicam filiações importantes entre os distintos teóricos da política, entre os quais, Maquiavel. Ainda centrado no horizonte do conceito de *vivere civile*, podemos observar que há em Maquiavel alguns pontos sobre os quais é suscetível de ser feita uma leitura capaz de propor, no mínimo, uma reconsideração sobre aspectos de sua obra como é o caso do conflito civil entre grandes e povo, e o reflexo desse conflito na noção de liberdade republicana.

Anterior, portanto, ao nosso objetivo principal de mostrar que a teoria do conflito civil não está apartada de elementos socioeconômicos, faz-se necessário refletir acerca da identidade da teoria política maquiaveliana, considerando agora algumas interseções entre a linguagem das virtudes em aberta oposição à linguagem jurídica. Nosso propósito é visualizar aspectos que atuariam como pano de fundo de sua teoria do conflito civil seja por um expediente socioeconômico, seja por um expediente conceitual e linguístico do ideário político em Maquiavel. Com isso, facultamos a nós próprios, condições melhores de acessar sua teoria do conflito civil e a consequência dessa teoria naquilo que Maquiavel chama de *liberdade republicana*.

Ao analisar essas duas distintas linguagens políticas no contexto que antecedeu Maquiavel, Pocock se posiciona a respeito como sendo dois vocabulários “[...] marcadamente descontínuos entre si, porque tomam como premissas valores distintos, encontram problemas distintos e empregam distintas estratégias de discurso e argumentação” (2003b, p. 86)<sup>45</sup>. O propósito de Pocock ao mostrar que há duas linguagens

---

<sup>44</sup> O grifo se refere a uma das obras de Pocock (2003b) que recebeu tradução no Brasil, e que reúne em forma de coletânea, diferentes textos desse estudioso.

<sup>45</sup> Artigo publicado originalmente em: POCOCC, J. P. A. Virtues, rights, and manners: a model for historians of political thought. *Political Theory*, v. 9, n. 3, aug., 1981, pp. 353-368. O texto foi republicado posteriormente em POCOCC, J. P. A. *Virtue, commerce, and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 37-50. Tomamos para uso a versão traduzida em português em POCOCC (2003b, p. 83-99). Sobre essa descontinuidade de vocabulários (o do *direito* e o da *virtude*), Pocock (2003b, p. 85-86) arguiu que “Francesco Guicciardini, por exemplo, era doutor em Direito Civil e exercia suas atividades

incompatíveis, destacando a linguagem da virtude sobre a do direito, é a de identificar esta última como sendo o preâmbulo do que veio a se constituir como a história do liberalismo moderno, e aquela primeira com as características do republicanismo clássico<sup>46</sup>. Contudo, esse procedimento metodológico pocockiano de separar virtude do direito não deixa de encontrar dificuldades quando o associamos ao pensamento de Maquiavel. Isso se deve porque o intérprete “proclamou que ‘virtude’ e ‘direito’, um fundando, aparentemente, a tradição republicana (participação, autogoverno), enquanto o outro funda, aparentemente, a tradição liberal (liberdade negativa) ‘mantiveram-se incompatíveis’” (DESCENDRE, 2014, p. 3)<sup>47</sup>. Percebe-se com isso, que *The Machiavelian Moment* procura realçar a importância de uma tradição de republicanismo clássico fundamentada numa linguagem de virtudes, para justamente transformá-la em contraponto à linguagem centrada no elemento jurídico e que promoveria uma matriz inequívoca de liberalismo moderno. Mas assim fazendo, explica Descendre (2014, p. 3), “Pocock reduziu o pensamento jurídico a uma ideia de liberdade entendida apenas em seu sentido ‘negativo’, ao modo do jusnaturalismo

---

como tal. Ainda assim, em seus textos, a linguagem da virtude republicana é regularmente empregada, embora de maneira autodestrutiva, ao passo que a linguagem da jurisprudência mal aparece e, menos ainda, como instrumento da teoria política normativa. Algo muito semelhante pode ser dito a respeito de Maquiavel, embora ele não fosse, até onde sabemos, versado no conhecimento da lei”. Sobre o endosso das teses de Pocock, remetemos a Spitz (1995, principalmente a Segunda Parte). Para uma abordagem contrária às teses de Pocock, remetemos a Audier (2005, especialmente “*Le moment machiavélien aujourd’hui*”). Em geral, concordamos com essa postura majoritariamente anglófona de não isolar os conceitos – muito embora eles se mostrem incompatíveis na organização das ideias a que se quer defender – mas de considerá-los como estando inscritos em um amplo contexto e, sobretudo, atravessados por distintos discursos (filosófico, jurídico, teológico, etc). Sobre esse ponto remetemos a Pocock (2003a), e Skinner (2009, Introdução).

<sup>46</sup> “Não tenho [afirma Pocock] a intenção de usar a história como um meio de explorar essa crítica normativa, mas devo investigar algumas consequências historiográficas da descoberta de que, paralelamente à história do liberalismo, que é uma questão de lei e direito, existiu no decorrer de todo o início da modernidade uma história do humanismo republicano, na qual a personalidade era considerada em termos de virtude” (2003, p. 92).

<sup>47</sup> As ideias presentes no artigo de Descendre procura sintetizar essas duas linguagens acima descritas e seu arranjo no tema relacionado ao *vivere civile* em Maquiavel.

e do individualismo de matriz hobbesiana”<sup>48</sup>. Como percebemos em escritos posteriores à publicação de *The Machiavelian Moment*, Pocock insiste em relação a sua crítica de que a “virtude não deveria ser reduzida a uma questão de direito” (2003, p. 90), pois seriam, de fato, dois vocabulários inconciliáveis<sup>49</sup>,

a jurisprudência sendo vista como predominantemente social, preocupada com a administração das coisas e com as relações humanas que se realizam por mediação de coisas, em oposição a um vocabulário cívico do puramente político, orientado para as relações

---

<sup>48</sup> Ainda segundo Descendre, “a não interferência e cidadania foram condições de possibilidade da *bonum comune*, da publica *utilitas*, duas noções absolutamente centrais no direito público medieval: duas noções que tornam ineficaz (e anacrônica) a redução do direito à preservação de direitos individuais (um aspecto que é específico do jusnaturalismo moderno), e que no discurso medieval eram bem articuladas com o que Pocock chama de ‘linguagem da virtude’” (2014, p. 3). Ainda sobre as relações entre as perspectivas da “virtude” e do “direito”, mas agora já no rescaldo do pós-renascimento, Pocock salienta que o “Direito Civil nos oferece, então, um individualismo possessivo em uma forma que antecede em muito o início do capitalismo moderno e nos oferece uma antiga forma de separação e recombinação entre autoridade e liberdade que os teóricos políticos chamam de liberalismo” (2003b, p. 92). Mantendo o mesmo tom de crítica, mas agora avançando para o contexto norte-americano, Pocock (2003b, p. 95) volta a reafirmar a mesma ideia anterior: “Analisando o campo historiográfico sob uma perspectiva norte-americana, sinto-me ainda mais consciente de que reafirmar o paradigma centrado na lei pode ter o efeito de manter o paradigma liberal em uma forma que, parece-me, conduz a equívocos”.

<sup>49</sup> Para uma recente análise sobre o paradigma pocockiano como incompatibilidade teórica entre direitos e virtudes, remetemos para Hamel (2011, p. 31-46). Hamel sinaliza para o fato de que “Pocock se desvia [*se détourne*] dos textos onde Sidney elabora seu republicanismo se socorrendo nas duas linguagens [a do direito e a da virtude], e se refugia no domínio mais consensual da biografia republicana de Sidney. O título do artigo de Pocock é, sobre esse ponto, instrutivo: ‘England’s Cato: the virtues and Fortunes of Algernon Sidney’. Pocock vê em Sidney um *personnage* republicano, não um *penseur* republicano; ele nos fala das virtudes *de Sidney*, não do *conceito* de virtude que esse último elaborou em sua obra política”.

peçoais não mediadas, implicadas pela igualdade e pelo governar e ser governado (2003b, p. 91)<sup>50</sup>.

Essa insistência de Pocock em mostrar haver uma divisão entre “direito” e “virtude”, o leva a defender que um saudável funcionamento das *ordini* republicanas, seja em tempos de crise como em tempos “normais”, depende de um permanente engajamento cívico e militar dos cidadãos. Segundo Pocock, as instituições republicanas florentinas são falhas nesse aspecto porque concentraram suas energias intelectuais e sociais nos critérios jurídicos, que são, ao final, liberais. E isso é problemático, pois para este intérprete do período anterior e contemporâneo a Maquiavel, a construção de um *vivere libero* depende igualmente da promoção da virtude e da participação de todos.

Estamos interessados aqui, não em buscar esforços para contestar uma posição como a de Pocock, centrada principalmente em aspectos de virtude republicana e de engajamento ativo dos cidadãos nas instituições – e preocupações – da cidade. Nosso propósito em contestar Pocock é de justamente não aceitar que esses aspectos acima espelhem a totalidade do pensamento republicano de Maquiavel, o que não quer dizer que o autor dos *Discursos* passaria a ser signatário de um modelo de teoria política inverso ao retratado por Pocock.

Assim, para apresentar alguns pontos de crítica a esse dualismo forte defendido por Pocock, tendo no direito e na virtude as duas linhas mestras que dão o norte para as construções teóricas da política antes, durante e depois do renascimento, uma ligeira apresentação dos conceitos de *civile* e *libertas* mostram que a cisão dessas duas distintas linguagens não se encontra em campos tão delimitados da obra de Maquiavel.

Segundo Descendre (2014, p. 4), na língua latina medieval *civilis* é um termo empregado de maneira abundante na jurisprudência e se distinguiria genericamente de três campos específicos: do direito penal, do direito canônico e do uso que distingue a instância do direito da

---

<sup>50</sup> Pocock se refere aos propagadores da jurisprudência no tempo das comunas italianas como “humanistas juristas”. Para contrariar a ênfase que os juristas dariam a essa forma de administrar as coisas, compreendendo as relações sociais em tons de mediação ou mesmo de “direitos às coisas e sobre as coisas”, Pocock argumenta que “a natureza pode ser desenvolvida, mas não pode ser distribuída” (2003, p. 90).

instância das armas<sup>51</sup>. (Entretanto, isso mostra o que *civilis* não é.) Para Bartolo de Saxoferrato (1314-1357), o mais proeminente glossador da Idade Média (SKINNER, 2009, p. 30), ao constatar que várias cidades italianas possuem uma inclinação para a *libertas*, e que tais “povos livres estão capacitados de fato a fazer leis e estatutos de qualquer modo que escolham”, insiste que a lei e, portanto, o próprio imperador devem se preparar para aceitar a situação de fato (SKINNER, 2009, p. 32). Assim, o que é fonte de preocupação para Bartolo é como acomodar certa legalidade, considerando uma condição generalizada de anseio de *libertas* presente em muitas cidades-Estado italianas, contra o Império. Esse desejo de liberdade e de independência é promovido a partir de um *ius civile*, que confere uma ordem efetiva da Cidade e que passa a se identificar num corpo de estatutos e leis próprias e autônomas. Essa estrutura é herdada por Maquiavel não somente em termos de uma linguagem de *leggi e ordini*, bem como de um *vivere civile* que procura reagir o quanto possível contra qualquer monopólio de poder que não esteja vinculado aos propósitos da comunidade. Mesmo assim, é inegável em Maquiavel certa equivalência do *vivere civile* com o aspecto contínuo e duradouro das *leggi e ordini*. Segundo Descendre (2014, p. 7), essa forma de entender o *vivere civile* já tem história que data a partir da segunda metade do século XII, mais ou menos, “o adjetivo toscano *civile* foi usado para especificar o que pertencia ao governo da Cidade, ao mesmo tempo se referindo a toda ‘ciência’ e ‘comércio’ da ‘política’, que estão intimamente ligados à lei e incluem, amplamente, as necessidades econômicas da ‘vida dos homens’”<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> “*Civile* define o direito em dois sentidos principais: em oposição ao direito canônico, se refere a questões temporais; em oposição ao direito penal, especifica que diz respeito às relações entre cidadãos, enquanto infrações e penalidades não são implicadas pela desigualdade dos atos. Em um terceiro significado, ‘civil’ se opõe ao domínio militar, de acordo com uma ideia importante da doutrina romana que define a implantação do poder imperial através das leis e armas. O vernáculo preserva esses diferentes usos, que podem ser encontrados nos escritos de Maquiavel, em particular. No entanto, esses usos são suficientes para entender o que ele significa exatamente em *vivere civile*” (DESCENDRE, 2014, p. 4-5).

<sup>52</sup> Essa noção do termo *civile* com algo que diz respeito à relação que os homens estabelecem com sua cidade foi realçado no comentário de Landi (2008, p. 39): “*vivere civile* é a expressão intraduzível que os florentinos utilizam para definir a conformidade que se estabelece em sua cidade entre a sociabilidade pública e espontânea, ligada aos lugares e às ruas, onde se manifestam livremente os discursos, e a forma republicana de suas instituições”.

Esse sentido de “governo da Cidade”, considerado como um aspecto genérico de política e sua relação íntima com a característica de *leggi*, é encontrado dois séculos mais tarde na tradução da obra principal de Dante (*Monarquia*). A tradução de Marsílio Ficino do texto latino de Dante confirma esse encontro entre o termo *política* com o termo *civile*<sup>53</sup>. Desenha-se como se vê, um ir e vir dos conceitos; um encontro e um desencontro entre eles que dificulta a afirmação de que tenha havido uma rígida divisão entre uma tradição que se apoia na linguagem das virtudes na contramão de uma linguagem jurídica e baseada na força das *leggi* e *ordini*. Após recolher distintos textos e comentários dessa época, podemos ensaiar uma afirmação mais segura de que essas tradições muito mais se mesclam do que se mantêm afastadas<sup>54</sup>. Assim, vai se confirmando progressivamente que não se emprega um termo em

---

<sup>53</sup> Quando Marsílio Ficino traduz a *Monarquia*, “o sintagma latino *materia politica*, usado por Dante para definir o próprio objeto de seu livro, é traduzido em italiano como *materia civile*; similarmente, na mesma frase, *politia* é traduzido por *civiltà* e o netro *politicum* por *cosa civile*” (DESCENDRE, 2014, p. 7). Para fins de cotejamento da passagem citada aqui, reproduzimos igualmente a citação de Dante no original latino, seguida da tradução para o italiano: “Cum ergo matéria praesens politica sit, imo fons atque principium rectorum politiarum; et omne politicum nostrae potestati subiaceat...” / “Adunque, essendo la presente matéria civile, anzi fonte et principio d’ogni repta civiltà, et le cose civili essendo alla podestà nostra subgiepte...” (Op. cit. p. 7, nota 29). Segue a tradução portuguesa do texto de Dante (1984, p. 9): “Como é política a matéria de que tratamos, ou melhor, porque é ela a fonte e o princípio das verdades políticas, e porque, de outro lado, toda a atividade política está subordinada à nossa vontade [...]”.

<sup>54</sup> Palmieri é um digno propagador de ideais humanistas e consequentemente estaria alinhado a vertentes clássicas do republicanismo e com a noção de formação do cidadão a partir de uma linguagem de virtudes. Contudo, em sua obra principal, *Vita Civile*, ele procede muito mais por uma secularização das virtudes tradicionais cristãs do que por uma mobilização da linguagem cívica do republicanismo clássico. Segundo Fournel e Zancarini (1998), Palmieri “não é indiferente, a este respeito, ao constatar que a referência explícita às quatro virtudes cardeais (prudência, coragem (*fortezza*), temperança e justiça) está associada com certo desinteresse pelas três virtudes teológicas – fé, esperança e caridade”. Sobre uma possível inflexão da vida contemplativa à vida ativa em Palmieri, em que os princípios e virtudes cristãos aparecem obnubilados pelo exercício das virtudes da ação política, remetemos para Adverse (2013a).



prejuízo de outro, mas uma utilização tanto de *civile* como de *libertas* de forma intercambiável<sup>55</sup>.

Insistimos num ponto que nos parece fundamental aqui: a terminologia do *vivere civile* não autoriza concluir que sua utilização por Maquiavel faz mais concessão à linguagem das virtudes em relação a uma linguagem jurídica. Contudo, isso parece contrariar a proposta de Pocock – bem como a de Skinner –, na qual o critério inexorável da participação cívica joga um papel fundamental na obra política de Maquiavel.

Nossa visão, no entanto, é a de acolher uma leitura que seja sensível aos resultados dessa discussão, as quais mostram que a controvérsia em relação ao termo *vivere civile* está longe de encontrar um consenso entre os estudiosos<sup>56</sup>. Embora não seja essa a nossa maior preocupação, os resultados de nossa pesquisa não deixam de apontar que a obra de Maquiavel não estaria imune de certa ambiguidade. Como autor/ator desse período a que estamos pesquisando, é inegável que até mesmo o emprego da língua vernácula por ele encontre grandes desafios

---

<sup>55</sup> No entanto, Pocock reclama que esse critério nem sempre é tão intercambiável assim e se queixa de que falar de uma linguagem de virtudes do mundo moderno para cá, supõe que a linguagem da lei se sobrepõe irremediavelmente nas construções da teoria política. “Escrever a história do pensamento político em termos centrados na lei – que equivale, em grande medida a escrevê-la como história do liberalismo – é algo, como já vimos, prescrito em termos paradigmáticos. E argumentar, como fazemos aqui, que as linguagens do direito e da virtude não são pronta e facilmente intercambiáveis, é fazer a virtude parecer uma intrusa e uma anomalia em um terreno delimitado pelo direito” (POCOCK, 2003, p. 94).

<sup>56</sup> Fournel e Zancarini (1998) procuram contribuir para esclarecer o termo *vita civile* (*vivere civile* – vida civil) através de um texto, no qual o título já revela o desafio de semelhante empreitada: “Les ambiguïtés de la *vita civile*”. Segundo os autores, porém, “ambiguidade não é indeterminação; ao contrário, ela traduz de uma parte, a complexidade da relação entre os indivíduos e a coletividade (a dependência desta com relação a aqueles, mas também a inexistência daqueles sem esta, da qual ela é somente a soma) e, de outra parte, a modificação dos equilíbrios entre os diferentes parâmetros de análise política. Bem mais que o substantivo de *civiltà*, que reenvia quase sempre à comunidade de cidadãos, é o adjetivo *civile*, portanto, que vai nos ajudar a compreender estas variações, conforme é mais frequentemente ligado ao substantivo de *vita* e àquele de *conversazione*, ou ainda a aquele de *governo* e a aquele, mais neutro, de *modi*, ou enfim, a aquele de *divisioni, contese, discordie*”.

para dar conta de um vocabulário tradicional da política construída em grego e latim.

Ler Maquiavel a partir desses desafios da língua vernácula e das flutuações dos conceitos nos permite impor alguns questionamentos àquela tradição levada a cabo por Pocock, que articula sua leitura do período com uma boa dose de idealismo em relação à república florentina, não considerando suficientemente as rupturas e ambiguidades do pensamento e das práticas políticas que se estabelecem. De acordo com Descendre (2014, p. 3), “Pocock precisou contestar uma história do pensamento político ‘em termos centrados no direito’, por razões que eram completamente estranhas aos textos italianos por ele invocados, razões que pertenciam mais aos debates específicos da filosofia política contemporânea em língua inglesa”<sup>57</sup>.

Contudo, poderemos observar na sequência que Maquiavel mantém a noção de *vivere civile* não em termos de incompatibilidade com uma linguagem de virtudes, mas sim como refratária preeminentemente de atitudes traduzidas em tirania e *vivere servo*.

Em geral, o conceito de *vivere civile* empregue por Maquiavel denotaria uma inclinação mais acentuada a um estilo de linguagem da jurisprudência do que àquela associada à virtude, mas isso não supõe que possamos afirmar que Maquiavel se afastaria definitivamente de uma linguagem que se caracterize como virtude. O que afirmamos é que, numa condição genérica de relações entre indivíduos e instituições, a perspectiva da lei se mostraria mais concreta e objetiva do que o horizonte abstrato de virtude. Semelhante quadro não autoriza que Maquiavel opere por uma escolha entre dois horizontes que, apesar de terem características distintas, não são por essa causa, incompatíveis

---

<sup>57</sup> Essa leitura de Pocock, enraizada na ideia aristotélica do *zoon politikon* e privilegiando uma linguagem de virtudes atuando no cenário político do pensamento republicano renascentista “foi radicalizada por J. F. Spitz, para quem Maquiavel se situa numa nebulosa muito maior, aquele do ‘humanismo cívico’, que compreenderia tanto contemporâneos como Guicciardini quanto predecessores como Salutati e Bruni. Segundo Spitz, todos esses autores participariam de uma ‘concepção antropológica que define o homem como um ser essencialmente político, do qual a natureza somente se completa no estatuto de cidadania e da participação ativa na vida pública no interior de uma República virtuosa” (AUDIER, 2005, p. 272. n. 1). Para o elemento do *zoon politikon* aristotélico bem como a influência do pensamento de Hannah Arendt (especialmente *A condição humana*), ver Pocock (1975, p. 550).

como quer Pocock, por exemplo. Salientamos que a incompatibilidade não se afirma entre lei e virtude, mas entre lei e servidão.



## 2 CONFLITO CIVIL E LIBERDADE A PARTIR DOS DISCURSOS SOBRE A PRIMEIRA DÉCADA DE TITO LÍVIO

A obra fundamental que nos ocupará aqui é os *Discursos*, com remissões pontuais ao *O Príncipe* e outros escritos políticos menores quando for o caso. Nossa reflexão se propõe como um comentário sobre aquilo que organiza e fundamenta regimes republicanos. É esse modelo de regime republicano que Maquiavel elabora aquilo que são as bases para sua ideia de *vivere libero* (liberdade). Isso, por si só, já representa um passo gigantesco sobre uma imagem que lhe é associada como pensador do despotismo ou da tirania – imagem essa patrocinada pelo legado do *Príncipe*. Em *Discursos*, as inquietações de Maquiavel se traduzem pela caracterização e teorização daquilo que seriam as qualidades democráticas das instituições políticas. Mas é a partir de conjunturas políticas de sua época que ele se dispôs a fazer uma análise do modelo romano. Por intermédio de uma acurada análise histórica, ele aprofunda elementos do pensamento político clássico que apresente uma contrapartida teórica aos desafios de seu próprio tempo, especialmente os colocados pela própria condição em que se encontra Florença.

Com esse propósito, Maquiavel, logo na introdução ao primeiro livro dos *Discursos*, defende que seu presente trabalho é original<sup>58</sup>. Isso pressupõe que ele não segue as mesmas concepções e vistas teóricas que uma grande maioria de historiadores e pensadores políticos da época faziam de Roma. Tal postura o leva a reinterpretar os fenômenos políticos da Roma republicana procurando descobrir, por esses eventos, o que tornava aquela república, potente e grande. Uma reinterpretação pressupõe uma desconstrução, como afirma Lefort<sup>59</sup>. Nessa busca por um modelo que represente os anseios políticos de Florença e de seus habitantes, Roma é a referência a ser elogiada e posteriormente

---

<sup>58</sup> “[...] sem nenhuma hesitação, pelas coisas que me pareçam trazer benefícios comuns a todos, deliberei entrar por um caminho que, não tendo sido ainda trilhado por ninguém, se me trouxer enfados e dificuldades, também me poderá trazer alguma recompensa, por meio daqueles que considerarem com humanidade os objetivos deste meu labor” (*Discursos* I, Introdução).

<sup>59</sup> “Assim, a ‘descoberta’ da República Romana, para uma ‘desconstrução’ de uma representação predominante que se articula no sistema das representações sociopolíticas da época. O acesso à verdade do mundo presente supõe essa desconstrução. O conhecimento da História se mostra indissociável da crítica do que chamaríamos hoje de ideologia” (LEFORT, 1980, p. 17).

imitada<sup>60</sup>. De Roma, Florença se acredita sua herdeira e, portanto, esse imaginário da paternidade política dos florentinos se projetava com muita intensidade. Há uma ampla literatura propiciada pelas investigações históricas dos humanistas que precederam Maquiavel, os quais reforçam essa ligação ancestral com a república romana. Entretanto, o que sobressalta dessa literatura anterior a Maquiavel, são objetivos que se relacionam diretamente ou indiretamente com a 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<sup>61</sup>.

E uma vez fundada a república paterna sobre o ideal de concórdia civil, se mostrava imperioso condenar as razões que levaram Roma a arruinar-se: e essas entendiam o conflito civil como causa principal. É a tensão entre nobres e plebeus que levam as relações sociais e políticas a se corromper até chegar ao termo da degeneração.

Entendemos, junto com Maquiavel, que esse imaginário (ou essa idealização) florentino, patrocinado de maneira geral pelos humanistas, caracteriza interesses pessoais, ideologias de segmentos, proposições teóricas da política muito particulares sobre o conjunto da sociedade.

---

<sup>60</sup> Sobre esses aspectos dos exemplos do passado e da ideia de modelo exemplar estão mais bem trabalhados nas primeiras seções de nosso terceiro capítulo, por ocasião da discussão sobre o método em Maquiavel e Guicciardini.

<sup>61</sup> Não bastasse essas considerações de ordem política e desde uma visão celetista em relação aos diferentes grupos sociais, os humanistas buscavam igualmente razões de ordem simbólica para essa vinculação dos florentinos aos romanos. “Fazendo remontar seu nascimento até os últimos tempos da república, os humanistas entendiam provar que era o sangue dos cidadãos livres que fluíam nas veias dos florentinos; eles se dedicavam à suscitar o patriotismo dos burgueses da época, à lhes persuadir da excelência de suas instituições e da missão universal que lhes haviam legado seus ancestrais distantes” (LEFORT, 1980, p. 18). Sobre a noção de concórdia civil no pensamento de Maquiavel, remetemos para Senellart (1996). Senellart destaca cinco concepções da ideia de concórdia na filosofia: eunômica, harmônica, agonística, eudemonica e irênica. Maquiavel estaria mais próximo da terceira, mantendo uma relação complexa com as duas primeiras, e rompendo com as duas últimas (GAILLE-NIKODIMOV, 2004b, p. 54).

Joga um papel fundamental nessa tradução das razões fornecidas pelos humanistas, a tentativa de estabelecer os fundamentos do governo aristocrata em Florença. “A ascensão desse discurso coincidia, assim, não com uma extensão da democracia, mas com uma reação oligárquica” (LEFORT, 1980, p. 18). Quando uma concepção conservadora de Roma como essa se apresenta como verdadeira, não estranharia se a “democracia” viesse a beneficiar poucas famílias aristocráticas no centro de controle das instituições políticas florentinas.

Aquilo pelo qual Maquiavel supõe ser seu traço marcante de originalidade é o fato de desacreditar, em seus *Discursos*, essa caracterização tranquila demais de uma Roma republicana repousando sobre a harmonia e a concórdia civil<sup>62</sup>. Ao contrário, ele dimensiona a liberdade romana a partir do choque permanente de desejos antagônicos.

Dando sequência aos apontamentos anteriores sobre os recursos de linguagem e operadores conceituais à disposição do secretário, julgamos necessário de início, compreender como essas categorias conceituais e distintas versões de ideários políticos são mobilizados por ele.

## 2.1 *Vivere civile e vivere libero* em Maquiavel

Os enlaces do conceito de *vita civile* ou *vivere civile* com uma perspectiva centrada na noção genérica de virtude cívica (da maneira como foi retratado pelos humanistas<sup>63</sup>) não parece, portanto, estar subscrita por Maquiavel em sua totalidade. Mesmo assim, alguns intérpretes, como vimos, constroem um enorme abismo entre perspectivas baseadas numa linguagem jurídico-legalista de outra perspectiva, embasada numa linguagem da virtude e da participação cívica.

---

<sup>62</sup> Esse aspecto da concórdia civil será mais bem explorado no terceiro capítulo.

<sup>63</sup> Sobre a perspectiva de vida ativa (e sua oposição a vida contemplativa) e virtude cívica republicana nos humanistas, a obra clássica é, sem dúvida, a de Baron (1989). Em 1928, Baron cria um neologismo interpretativo para esse espírito de ruptura com o passado efetuado pelos humanistas, qual seja, o conceito de *humanismo cívico* (*Bürgerhumanismus*), que ele explorou mais tarde em seu livro *The Crisis of the Early Renaissance*, publicado originalmente em 1955.

No próêmio do primeiro livro dos *Discursos*, Maquiavel faz referência a uma estrutura que tem como característica marcante o elemento de legalidade. Diz ele que “[...] as leis civis nada mais são que sentenças proferidas pelos antigos juriconsultos, sentenças que, ordenadas, ensinam nossos juriconsultos a julgar”. Maquiavel utiliza o conceito de *civile* para dar conta de uma condição política que é primordialmente atravessada por leis. Uma determinada *vita civile* pode – no sentido que ele empresta ao termo – se realizar tanto “por via de reino, ou de república” (*Discursos* I, 26). Ao menos aqui, *vivere civile* e *vivere politico* são tomados como sinônimos. No capítulo anterior dos *Discursos*, Maquiavel realiza essa sinonímia quando diz que: “é isso, como disse, o que deve ser observado por todo aquele que queira ordenar a vida política [*vivere politico*], seja por via de república, seja de reino [...]” (*Discursos* I, 25)<sup>64</sup>. O que está em questão é a delimitação do conceito de *vivere civile*. Podemos observar que Maquiavel não o assume como tendo exclusiva significação republicana. Assim, um comportamento político dito *civile* não supõe necessariamente um comportamento político dito *libero*. Essa característica tida como não necessária, não impede, entretanto, que o critério do *civile* e do *libero* se mostrem na grande maioria dos casos compatíveis em seu pensamento e que indiquem regimes republicanos. Maquiavel, claramente, não se furta em destacar diferentes identidades de regimes políticos, contudo, essa diferenciação pressupõe igualmente uma oposição de comportamento humano em relação às características institucionais e políticas. Semelhante oposição tem relação com o uso da crueldade e de meios, segundo nosso autor, “contrários à vida, não só cristã, mas humana; deles qualquer homem deve fugir e preferir viver como cidadão comum a ser rei com tamanha ruína para os homens” (*Discursos* I, 26). Trata-se então de uma oposição do critério *civile* ou *libero* em relação ao critério de poder absoluto ou tirânico (*Discursos* I, 25)<sup>65</sup>. Já no décimo

---

<sup>64</sup> Como observa Viroli (2004, p. 3) “um *vivere politico* pode ser realizado ou por meio de um governo republicano ou por meio de um governo monárquico, sob a condição que o poder soberano seja, num caso ou noutro, regulado pela lei”. Veremos na sequência do capítulo, que a *necessità* faz com que tenha que se instituir um governo régio, mas por razões de incontornável corrupção. A questão sobre o “ditador” que também virá na sequência segue esse raciocínio em Maquiavel. Desenha-se, portanto, em Maquiavel, um princípio fundamental calcado na observância da lei.

<sup>65</sup> Maquiavel contraria assim a inserção da tirania no ciclo das formas de governo adotada pelos gregos. A esse respeito Bignotto (1998, p. 15) afirma que “[...] a tirania já era uma forma de governo conhecida pelos gregos e inscrita nas



capítulo<sup>66</sup> do mesmo livro Maquiavel censura os homens que, enganados por um falso bem e uma falsa glória, “[...] voltam-se para a tirania, sem perceberem quanta fama, quanta glória<sup>67</sup>, quanta honra, segurança, tranquilidade, com satisfação de ânimo, perdem com essa decisão, e em quanta infâmia, vitupério, censura, perigo e inquietação incorrem”. As ações de Agátocles narradas em *Príncipe*, 8, traduzem esse ponto de vista maquiaveliano.

Com a demarcação do *civile* em oposição ao tirânico, o que salta como proposição política é a ideia de bem comum. Para Maquiavel, todo homem que busca subtrair-se do bem comum em função da “ambição privada” nega o *vivere civile* uma vez que se coloca acima da própria lei. O poder emanado desse comportamento temperamental<sup>68</sup> do ser humano que busca a satisfação pessoal em detrimento do bem comum, faz com que compreendamos a centralidade daquilo que Maquiavel chama de *leggi e ordini*. No caso específico das *ordini*<sup>69</sup>, elas são justamente uma estrutura pela qual se arranjam as magistraturas e demais instituições políticas capazes de ditar leis a sociedade. Toda ambição humana que não encontra regulação e controle nos diferentes ordenamentos políticos de uma cidade cria as condições do estabelecimento de uma tirania. A demarcação de uma ação considerada privada e que pressupõe a realização de uma ambição pessoal, daquela que propende a realizar um ideal comunitário nem sempre é perceptível. Considerando a regra geral de que toda república ou reino, que em seus primórdios deve ser ordenado ou reformado apenas por uma pessoa, o desafio que se coloca é de um comportamento que possa se credenciar como oposto entre uma intenção de favorecer a si próprio ou sua descendência daquele de realizar o bem comum. É nesse horizonte que Maquiavel proclama o valor supremo do *vivere civile* ou *libero* em

---

possibilidades de solução das diversas crises pelas quais passavam as cidades”. Para o exame da tirania no mundo antigo, remetemos a Bignotto (1998).

<sup>66</sup> O presente capítulo leva em seu título: “*Assim como são louváveis os fundadores de uma república ou de um reino, são vituperáveis os fundadores de uma tirania*”.

<sup>67</sup> Uma análise da versão de tirania como propensão e busca da glória, esta tida como *sfogo* de ambições privadas são encontradas no capítulo quinto de Santi (1979) e Adeverse (2009, capítulo 5).

<sup>68</sup> A “gloria” se relaciona com esse aspecto.

<sup>69</sup> Para uma abordagem sobre o problema da *ordini* em Maquiavel, remetemos para o texto de Ménessier (2010. Capítulo III: *La république en question ou les ordini dans les tourments de l’histoire*).

relação à ambição por poder absoluto e tirânico: “e a prova de que Rômulo merece escusa pela morte do irmão e do companheiro, e de que aquilo que fez foi pelo bem comum, e não por ambição própria, é que ele logo ordenou um senado para servir-lhe de conselho, a fim de deliberar segundo sua opinião. [...] o que atesta que todas as primeiras ordenações daquela cidade foram mais conformes à vida civil e livre do que a uma absoluta e tirânica” (*Discursos I*, 9).

A coexistência positiva entre poder de um só e o *vivere civile* leva Maquiavel a ratificar a escolha de um ditador entre os romanos, quando a necessidade se mostrava imperiosa<sup>70</sup>: “e vê-se que o ditador, enquanto foi designado *segundo ordenações públicas*, e não por autoridade própria, sempre fez bem à cidade” (*Discursos I*, 34, Grifo nosso). Nesse caso, a nomeação era por tempo determinado<sup>71</sup>, suas ações não representavam diminuição do estado, privando a autoridade de senadores e do povo. Sendo assim, as ordenações internas eram tais que “era impossível que ele saísse de seus limites e prejudicasse a cidade” (*Discursos I*, 34). A novidade analisada por Maquiavel sobre esse aspecto foi a de mostrar que a ditadura romana estava sempre regulada por mecanismos institucionais<sup>72</sup>. A forma, aparentemente concentradora de poder (nas mãos do ditador), não impedia a vivência das leis<sup>73</sup>. Como

---

<sup>70</sup> Maquiavel fala de contextos de “perigo urgente”; “acontecimentos extraordinários”; “graves acontecimentos”: normalmente eram situações relacionadas à eminência de guerra ou invasão externa. Lefort (1986, p. 509) fala desses acontecimentos como “deficiências naturais” e que, portanto, demandavam em um ordenamento como o que Maquiavel defende.

<sup>71</sup> Como alerta Renaudet (1942, p. 92) a esse respeito, “as funções do ditador, sob a república romana, eram temporárias. Igualmente temporárias deviam ser aquelas do homem encarregado de restaurar um Estado antigo ou de criar um Estado novo. Finalizada sua obra, ele deverá, por abnegação cívica, renunciar seus poderes. Ele confiará a magistrados e conselhos eleitos o depósito das leis. Ditadura então, mas provisória e condicionada”.

<sup>72</sup> “A lei cobre sua própria transgressão no lugar de fazer dela ocasião de uma violação bruta que arrisca arruiná-la” (LEFORT, 1972, p. 510). Sobre outros comentários dessa introdução do tema da ditadura, mas agora na relação com o governo de Cósimo de Médici, confira Lefort (1986, p. 510ss.).

<sup>73</sup> Daqui se depreende certa fronteira entre um caráter mais formal do *vivere civile* e sua adequação insuspeita num regime como esse, do caráter do *vivere libero* e algum mínimo de suspeição que seja.

tese invertida, no capítulo seguinte (*Discursos* I, 35<sup>74</sup>), Maquiavel mostra que com “a criação do decenvirato ocorreu o contrário, pois foram eliminados os côsules e os tribunos (instituições = *ordini*), e os Dez (instituição = *ordini*) ganharam autoridade para criar leis e fazer quaisquer outras coisas [...]”. O conceito de *vivere civile* nos levaria a compreender que o realce tenha uma caracterização mais jurídica, na qual o vínculo com a lei tenha certa prioridade sobre uma determinada forma específica de governo. Os ordenamentos institucionais e a pressão que exercem as leis sobre os indivíduos em geral, dão a tônica do que Maquiavel reconhece como expressão de um *vivere civile*. É sob esse ângulo que ele relaciona a não observância da lei ao mau exemplo, como atesta o título de *Discursos* I, 45. Nesse capítulo, Maquiavel trabalha o mau exemplo em consonância mais uma vez com o contexto da legalidade: “e, embora a vida celerada de Ápio merecesse as piores punições, foi pouco civil violar as leis, muito mais aquela que fora criada então”. Essa perspectiva do *vivere civile* adquire tamanha importância em Maquiavel, a ponto de ele enaltecer regimes não republicanos, ou seja, regimes nos quais as *leggi* e as *ordini* subsistam mesmo que o governo seja administrado por uma só pessoa. O reino da França, diz Maquiavel, “[...] vive sob as leis e sob as ordenações mais que nenhum outro reino” (*Discursos* III, 1).

Não se trata de uma preferência maquiaveliana por uma terminologia (*vita civile*, *vivere civile*, *civiltà* ou ainda *equalità civile*) que preconize critérios jurídicos ou meramente formais em desprestígio às características de liberdade mais ou menos vivenciadas em regimes republicanos. Como já foi afirmado, *vivere civile* e *vivere libero* são compatíveis em muitos aspectos de seu pensamento. Por intermédio dessa conceituação, temos por intenção mostrar que Maquiavel não faz do *vivere civile* um fundamento necessário para um “regime popular”<sup>75</sup>. As leis e ordenamentos devem atuar no sentido de preservar ou mesmo de restaurar a liberdade (*vivere libero*). Em muitos casos, a forma mais adequada para desempenhar semelhante tarefa é “constituir um reino” (*Discursos* I, 18 e 55). Contudo, também nesse caso não se trata de mera preferência de um ou outro regime. Maquiavel está atento às condições

---

<sup>74</sup> Pode-se ler no título: “Por que a criação do decenvirato em Roma foi nociva à liberdade daquela república, embora se tivesse dado por sufrágio público e livre”.

<sup>75</sup> Pode-se mesmo arguir, junto com Gaille-Nikodimov (2001, p. 233), que “Maquiavel não propõe uma *ordini* ideal. Ele não faz uma opção sistemática pela república”.

ou circunstâncias pelas quais vige o *vivere libero*. Para ele, num contexto de inexorável corrupção<sup>76</sup>, “o estado régio” (*Discursos* I, 18) corrigiria os desatinos da república.

A demanda por um estado régio nesse capítulo se justifica pela inconveniência dos “meios ordinários” e suas limitações em reorganizar o *vivere civile* e, por consequência, devolver uma condição de *vivere libero*. Se as *ordini* da cidade se mostram impotentes na manutenção da liberdade, o recurso ao extraordinário estaria resguardado pelo recurso à

---

<sup>76</sup> Em virtude da situação corrompidíssima [*republica corrottissima*] a que chega a república romana (I, 18), o recurso ao estado régio [*stato regio*] como aquele que reúne mais condições de oferecer uma resposta àquele contexto, suscitou uma importante tese sobre esse problema específico. Essa tese é desenvolvida por Gennaro Sasso, para quem o estado régio, caracterizado pelo principado civil (*O Príncipe*, 9), seria um regime que restauraria o *vivere civile* e evitaria uma ruína de proporções ainda maiores. Como salienta Martins (2007, p. 32) a propósito da tese de Sasso, “a origem do *Príncipe* não se fundaria numa visão ‘idealizada’ de Estado, mas encontra sua motivação teórica no limite extremo que se configura com a corrupção das repúblicas”. Semelhante interpretação de Sasso não seria incompatível em relação a outra tese de anterioridade entre *Discursos* e *Príncipe*, a saber, a tese do “pequeno tratado sobre as repúblicas”. Sobre as conclusões gerais para essa tese, tomamos de empréstimo outra vez a síntese efetuada por Martins (2007, p. 29): “as conclusões concordam no geral com as hipóteses apresentadas por Felix Gilbert em seu artigo de 1953, a saber:

- a. Que os *Discursos* têm em sua estrutura um grupo de dezoito capítulos que tratam da exposição dos fundamentos das repúblicas, aquilo que Larivaille chamará de o ‘pequeno tratado sobre as repúblicas’;
- b. Que esses capítulos formam um núcleo conceitualmente coeso;
- c. Que foram escritos antes da composição do restante da obra, comprovando o fato de que os *Discursos* tiveram dois momentos de elaboração, embora não se saiba ao certo se exatamente em 1513 para o primeiro momento (certamente anterior à composição do *Príncipe*). O restante da obra foi provavelmente escrito entre 1515 e 1517;
- d. E, enfim, que a despeito desses dois momentos de redação, os *Discursos* não perdem sua unidade”.

Sobre as referências de Martins nessa citação, conferir Felix Gilbert (1953) e Paul Larivaille (1982). Para a discussão pormenorizada das teses de Sasso e Larivaille, cf. Martins (2007). Uma observação muito sóbria sobre essa controvérsia é dada em Fournel e Zancarini (1997, p. 16): “pouco importa que se possa provar ou não essas sedutoras hipóteses de datação: o fato intelectual que nos parece indubitável é que consideramos que não se podem ler as ‘respostas’ do *Príncipe* sem as ‘questões’ dos *Discursos*”.

ideia de *necessità*. Se a manutenção ou criação de uma república em uma condição de muita corrupção é difícil ou mesmo impossível, a necessidade leva a que se busque estabelecer o estado monárquico, para que este possa frear homens que tornaram a ação das leis inoperantes. Curioso observar em *Discursos* I, 18, que essa passagem do aspecto “ordinário” para o “extraordinário”, está calcada na maneira como Maquiavel passa da colocação de um problema. A esse respeito, nos albergamos em Fournel & Zancarini (1997, p. 16) que observam o seguinte:

Maquiavel [...] passa de uma questão à outra: da questão ‘como manter ou criar um Estado livre?’ – *uno stato libero*, ou seja, uma forma de governo funcionando com instituições republicanas – à questão da manutenção ou da criação de um *vivere politico*, ou seja, de uma maneira de viver em comum na cidade, segundo regras e leis, mas onde a forma do governo não é forçosamente republicana, uma vez que essa ‘república’ – em seu sentido mais genérico de ‘coisa pública’ – eventualmente possível deveria inclinar-se para *lo stato régio* onde um só homem tornar-se-ia ‘o príncipe da cidade’.

De qualquer forma, o que Maquiavel quer salientar com a terminologia de *vivere civile* (ou com uma forma terminológica como *vivere politico*) é, antes de tudo, a sujeição de toda comunidade política à lei, forma essa que marca uma posição central contra toda e qualquer circunstância de ocorrência do governo tirânico ou de *vivere servo*<sup>77</sup>. Toda tirania (para ir além da simples constatação tradicional de ser considerada uma variante negativa do regime monárquico), se mostra

---

<sup>77</sup> Para ter uma noção do quanto essa terminologia é atravessada por ambiguidades, constatamos que Ercole, apud Ames (2011, p. 30) faz uma distinção clara entre *vivere civile* e *vivere político*: “[...] se *vivere civile* ou *pubblico* é em Maquiavel normalmente expressão genérica para indicar o *vivere* em Estado, seja na forma republicana ou monárquica, *vivere politico* é, pelo contrário, em geral expressão específica para indicar justamente o Estado livre ou bem ordenado no sentido pleno e completo, ou seja, no sentido republicano” (ERCOLE, 1917, p. 168).

adversária das *ordini* e das *leggi*<sup>78</sup>, porque procura subtrair-se desse enquadramento institucional. Para Maquiavel, o poder, por ser uma construção do conjunto dos cidadãos que formam uma determinada comunidade, não deve ser monopolizado para benefício unicamente de um (ou alguns) agente particular. Toda tendência passível de agir nesse horizonte de monopólio do poder é simultâneo aos meios que fazem valer o recurso ao extraordinário (*Discursos* I, 17: *straordinari*) e, com ele, os riscos da *vie cattivi*<sup>79</sup>.

Aparentemente, essa análise sobre a monopolização do poder por um ou por alguns poucos em detrimento de formas mais largas (*governo largo*) e populares de governo livre, faz de Maquiavel um representante tardio das posições defendidas pelos humanistas cívicos. Esse é o posicionamento de Skinner (2009, p. 186) quando afirma que “a principal causa reforçada por Maquiavel – nisso seguindo a análise de Bruni – é o fato de ter-se excluído o povo de um papel ativo o suficiente nos negócios de governo”<sup>80</sup>. Não pode passar despercebido o fato de que

---

<sup>78</sup> É no sentido de contrariar uma prática de *vivere civile* que a tirania perderá em Maquiavel, segundo pretendemos mostrar adiante, o significado de regime, passando a ser reconhecido apenas como *vivere servo*.

<sup>79</sup> Muito embora, esse recurso ao extraordinário, na forma de ordenamento que leve ao principado – como veremos depois – nem sempre levem a *vie cattivi*.

<sup>80</sup> Essa posição de Skinner é atestada em páginas anteriores quando afirma que “o triunfo final dos *signori* por quase toda a península ajudou a trazer à luz uma série de elementos importantes no pensamento político da Renascença. Uma das principais mudanças devidas a eles foi uma sensível redução do interesse pelos valores que sustentavam a tradicional concepção republicana de cidadania. Para Bruni e seus sucessores, parecia obvio que a ideia de *negotium*, ou de um engajamento nas questões da cidade, correspondia à vida mais digna que um homem podia levar” (Op cit., p. 136). Sobre o conceito de povo em Bruni, nos valem aqui de uma citação de Adverse sobre o texto *History of Florentine People (Historiae florentini populi)*: “após a morte de Frederico, cujos crimes nefandos já descrevemos, o povo florentino, há muito tempo consumido pelo ódio à arrogância e à ferocidade daqueles que se apoderaram da cidade, se levantou para tomar o governo, defender a liberdade e dirigir os assuntos da cidade de acordo com a vontade popular” (BRUNI apud ADVERSE, 2013c, p. 83. Cf. nota 63). Sobre essa passagem, para nós, importante pela significação ali aportada, Adverse então pondera: “O primeiro ponto dessa passagem que gostaríamos de destacar é que Bruni não está se referindo aqui a uma dissensão entre classes sociais distintas. Se quisermos entender o que ele tem em mente quando utiliza o termo ‘povo’ (*populus*) e o que significa ‘governo do povo’ em seu texto, precisamos atentar para o seguinte fato: o que confere a um governo seu caráter popular muito pouco tem a ver com a base social que o sustenta.

Skinner trabalha esse cenário no contexto das discussões sobre o problema da corrupção nos *Discursos* I, 17 e o vínculo dela com a questão da igualdade/desigualdade. Mas nessa correlação entre corrupção e igualdade, procuraremos mostrar que existem aspectos ausentes na crítica de Skinner. Segundo este intérprete, Maquiavel devotou uma atenção mais fecunda que seus predecessores sobre essas questões (2009, p. 186), e entendemos que o posicionamento de Skinner busca fortalecer sua visão particular de que, por esse capítulo específico, Maquiavel daria continuidade às investigações dos humanistas cívicos, centrados profundamente em ideias como patriotismo, orgulho e participação cívica. É explícito esse posicionamento de Skinner quando defende que

o outro argumento tradicional [Skinner comentava sobre as milícias cidadãos] que o humanismo tardio enfatizava era que, para se defender da forma mais eficaz o valor da liberdade, necessitava-se basicamente providenciar não tanto uma estrutura de instituições e leis eficientes, mas um sentimento de orgulho cívico e de patriotismo que se constatasse em todo o povo. [...] Tal senso de prioridades se resumia numa linguagem tipicamente humanista, dizendo-se que a conservação da liberdade numa República melhor se garante quando se estimula a *virtù* em todo o corpo de seus cidadãos (2009, p. 195).

---

Pouco tem a ver também com o número. O que está em questão nesse governo popular, como veremos, são a independência e a autonomia da cidade de Florença. O termo ‘povo’, portanto, não especifica uma parte da cidade. Antes, em sua imprecisão, refere-se a uma totalidade. Essa totalidade não representa, evidentemente, a soma das individualidades, mas a *ideia* da cidade. [...] É preciso, portanto, assinalar essa aproximação entre ‘povo’ e ‘cidade’, elementos que se confundem e confluem em um projeto político que orienta a narrativa histórica de Bruni. O tema do ‘governo popular’ consiste em um amálgama desses dois elementos: de um lado, o agenciamento político; de outro, o espaço público, em que os valores e os ideais, as expectativas e os desejos dos cidadãos ganham materialidade no exercício do poder” (ADVERSE, 2013c, p. 83-84). No quarto capítulo essa tensão entre o conceito de povo se revelará muito complexa em função das composições de grupos que se controem desde *História de Florença*.

Em *Discursos II*, 2, observa-se que um aspecto muito central em Maquiavel sobre essa questão da corrupção e da igualdade é, antes, não a contraposição entre principado e república, mas a contraposição entre servidão e liberdade (*servitù* e *libertà*). Ensinam-nos as histórias, diz Maquiavel, “quais os danos sofridos pelos povos e pelas cidades em razão da servidão”. Essa citação servirá de horizonte para que Maquiavel, nesse capítulo, trace importantes diferenças, embora de maneira um tanto genérica, entre os tempos antigos e os tempos modernos.

É fácil perceber donde provinha aquela ordem e donde provém esta desordem: pois tudo provém da vida livre [*vivere libero*] e da vida serva [*vivere servo*] de agora. Porque são grandes os proveitos colhidos pelas cidades e províncias que vivem livres em todos os lugares, [...] por serem mais numerosos os povos, já que são mais livres e mais desejáveis os matrimônios, visto que cada um, de bom grado, tem a prole que acredita poder sustentar, sem temer ser despojado de seu patrimônio; ademais, todos sabem muito bem que não só nasceram livres, e não escravos, como também que, se tiverem *virtù* para tanto, poderão tornar-se príncipes. As riquezas multiplicam-se mais, tanto as produzidas pela agricultura quanto as produzidas pelos ofícios [*arti*]. Porque todos procuram multiplicar as coisas e adquirir os bens de que acreditam poder gozar (*Discursos II*, 2).

Vê-se que o *vivere libero* é descrito aqui como o depositário de uma vida [*vita*] que não corre perigo de ser desfeita pela servidão. As relações são mais estáveis em vista da liberdade, permitindo que os povos sejam numerosos, os matrimônios desejáveis, as propriedades garantidas, os filhos alimentados, o patrimônio e os demais bens multiplicados. Para Maquiavel “é fácil entender donde provém nos povos essa afeição pela vida livre, porque a experiência mostra que as cidades nunca crescem em domínio nem em riquezas, a não ser quando são livres” (*Discursos II*, 2). Nesse sentido, conclui-se, por esse capítulo, que o *vivere libero* não é incompatível com o gozo individual e com o desfrute de direitos civis, uma discussão inegavelmente cara a



intérpretes como Pocock<sup>81</sup>. Da mesma forma que é defensável em Maquiavel a assimilação – em muitos casos –, como a que procuramos mostrar aqui, entre uma forma principesca de poder e a continuidade do *vivere civile*. Ou seja, não pensamos que as formas de *vivere servo*, seguindo Maquiavel, possam ser, presumivelmente, identificadas ou conformadas *somente* em regimes principescos na totalidade dos casos. Ao contrário, a ordenação de um principado visa (em caso de corrupção do *vivere libero*) mitigar a servidão e a tirania nascidas no interior da

---

<sup>81</sup> Para Pocock, a posse e o desfrute individual daqueles “bens” acima, não são suficientes para tornar os cidadãos ativos. “It can be strongly affirmed, however, that to define the individual in terms of his rights and his duties, his property and his obligations, is still not enough to make him an active citizen or a political animal” (POCOCK, 1975, p. 335). Pocock remete tais direitos individuais à noção berliniana de liberdade negativa. Seguindo seu posicionamento a esse respeito, já analisado em páginas anteriores, sobre a incompatibilidade entre uma linguagem de direitos com uma linguagem de virtudes, a perspectiva do “gozo individual e o desfrute de direitos civis” tende a ser suprimida por Pocock em sua particular noção de liberdade republicana. Na verdade, este intérprete mostra uma resistência muito forte pela possibilidade mesma de uma combinação entre essas duas distintas linguagens. Devemos resistir, afirma, “à tentação de definir *res* como objetos materiais, mas um dos grandes valores da jurisprudência na história da cultura mental tem sido sua insistência sobre a questão (e o enriquecimento de nossa compreensão sobre ela) das espessas camadas de realidade material e social pelas quais o *animale politicum* se vê cercado e a complexa vida normativa que ele deve desenvolver ao distribuir ou administrar as coisas que compõem essas muitas camadas” (POCOCK, 2003, p. 90-91). Sobre essa “transposição” do debate sobre os “*Dois conceitos de liberdade*” de Berlin (2002b) para a história das ideias políticas (e a interpretação da teoria republicana de Maquiavel a partir dessa chave de leitura) e também sobre as pesquisas de um de seus grandes interlocutores (Skinner) a esse respeito, Pocock tece o seguinte comentário: “Skinner não tentou resolver os problemas suscitados por *Dois conceitos de liberdade*, mas preocupou-se em indagar se pode-se encontrar na história – particularmente no período anterior ou correspondente ao início dos Tempos Modernos – uma continuidade ou um processo de debate entre conceitos históricos opostos que mantivessem relação com a liberdade *positiva* e *negativa* de Berlin; e se uma tal oposição desempenhou um papel na história do pensamento político tomada em sua duração [*durée*]. O mesmo interesse pode ser encontrado em meus textos, pois Skinner e eu professamos certa simpatia pela posição *positiva* ou, como será chamada adiante, *republicana*”. Para essa citação e para o debate sobre as posições que orientam Pocock e Skinner em suas pesquisas, particularmente sobre esse problema relativo ao conceito positivo/negativo da liberdade, sugerimos POCOCK, 2012, p. 200 (p. 193-206).

cidade (república). Mas esse ordenamento serve para casos particulares e isolados. Maquiavel não deixa de reconhecer que nas muitas ocasiões [*dove il più delle volte*], geralmente “o que é feito em favor do príncipe prejudica a cidade, e o que é feito em favor da cidade o prejudica” (*Discursos* II, 2). No entanto, Maquiavel também reconhece que, em experiências isoladas<sup>82</sup>, alguns reinos podem igualmente garantir (ou manter) o *vivere civile*, experiências essas atestadas nas ações de Rômulo (*Discursos* I, 2 e 18) e dos franceses (*Discursos* III, 1). Assim como existem experiências em que a própria república pode forçar a uma intolerável servidão:

de todas as duras servidões, a mais dura é a da submissão a uma república: primeiro, porque ela é mais duradoura, e pouco se pode esperar dela sair; depois, porque a finalidade da república é desnervar e enfraquecer todos os outros corpos<sup>83</sup>, para aumentar o seu. Tal não será feito por um príncipe que te submetta, desde que não seja um príncipe bárbaro, destruidor de terras e arrasador de toda civilidade humana [*civiltà degli uomini*], como o são os príncipes orientais. Mas se ele tiver comportamentos humanos e normais<sup>84</sup>, no mais das vezes amará de igual modo as cidades que lhe estão sujeitas, deixando intactos todos os seus ofícios e quase todas as antigas ordenações (*Discursos* II, 2).

Mas não há aqui a presunção de tornar regra o que é exceção, tanto nas experiências positivas de regimes principescos, como nas experiências negativas de formas republicanas.

---

<sup>82</sup> O que revela o juízo flexível de Maquiavel sobre os contextos em que república e principado se mostram benéficos ou prejudiciais às sociedades.

<sup>83</sup> Trata-se nesse caso de uma sujeição/anexação – a qual se configuraria em servidão – de outros povos e territórios externos.

<sup>84</sup> Havendo a possibilidade desse aspecto “humanitário” no príncipe, Maquiavel se permite uma ressalva: “desse modo, se as cidades não podem crescer como cidades livres, também não se arruinam como escravas (*schiave*)” (II, 2).

## 2.2 Conflito civil e o problema da igualdade/desigualdade nos *Discursos*

À indeterminação do que venha objetivamente a se constituir *desigualdade* em *Discursos* I, 17, e ao vincularmos o conceito com o de corrupção – também apontado em *Discursos* I, 17, da seção anterior – não nos autoriza a concluirmos (ainda) que os critérios que culminarão no diagnóstico de uma “cidade que entrou em decadência” [*che una città venuta in declinazione/decadenza*]<sup>85</sup>, estariam preeminentemente relacionados à falta de orgulho cívico ou patriotismo por parte dos cidadãos. Maquiavel não elabora uma definição mais precisa sobre o que realmente se constitui essa “desigualdade existente na cidade” [*da una inequalità che è in quella città*] e a razões que levam a cidade se precipitar na corrupção. O que podemos reter é que, dependendo da extensão da igualdade ou da desigualdade, pode-se ordenar ou uma república ou um principado. Importante destacar que, depois de *Discursos* I, 17, o termo reaparecerá em *Discursos* I, 55, já em seu título: *De como é fácil conduzir as coisas nas cidades onde a multidão não está corrompida; e, onde existe igualdade, não se pode criar um principado; e onde ela não existe, não se pode criar uma república.*<sup>86</sup> Mas o que caracteriza a igualdade/desigualdade<sup>87</sup> a ponto de servir de fundamento para a ordenação de uma república ou de um principado? Que relação efetivamente existe entre igualdade/desigualdade e corrupção?

---

<sup>85</sup> Maquiavel diferencia condições não corruptas ou ainda não decadentes de condições corruptas e decadentes. Para as primeiras, os tumultos [faremos a análise dos tumultos mais adiante] não causam maiores danos e não demandam expedientes violentos e o recurso da força, chamadas por Maquiavel como modos *straordinari*. Mas para as segundas, a prescrição é distinta e é necessária uma intervenção que culminará no diagnóstico do capítulo seguinte (*Discursos* I, 17).

<sup>86</sup> “Quanto facilmente si condichino le cose in quella città dove la moltitudine non è corrotta: e che, dove è equalità, non si può fare principato; e dove la non è, non si può fare republica”. O final do capítulo confirma o título: “Que se constitua, portanto, uma república onde existe ou se criou uma grande igualdade, e, ao contrário, que se ordene um principado onde haja grande desigualdade, caso contrário, se criará algo sem equilíbrio [proporzione] e pouco durável” (*Discursos* I, 55).

<sup>87</sup> O termo aparece sete vezes somente em *Discursos* I, 55.

As duas questões não são desconexas. Para Maquiavel, a ordenação tanto de uma república quanto de um principado, depende justamente da existência ou não de igualdade. E a existência ou não de igualdade se mede “segundo os graus de corrupção” (*Discursos* I, 18). Embora Maquiavel, como já apontado, não haja efetivamente definido o que é igualdade/desigualdade<sup>88</sup>, tomando provisoriamente três importantes capítulos dos *Discursos* (I, 55, II, 17 e II, 18), podemos concluir o que segue:

A. Onde houver desigualdade em uma cidade [*città*] não é possível ordenar uma república, havendo necessidade de recorrer a “mão régia” (I, 55);

B. Onde houver igualdade em uma cidade não é possível ordenar um principado, sendo necessária a constituição de uma república (I, 55);

C. Em A, a corrupção é pressuposta enquanto que em B, não;

Desses três pontos iniciais e considerando os objetivos de Maquiavel expressos no título de *Discursos* I, 18<sup>89</sup>, podemos concluir outros elementos:

D. A existência (*in una città*) de desigualdade (A), corrupção (C), pouca aptidão à vida livre (*vita libera*) (I, 17) – e que demanda a ordenação do “estado régio” (I, 18) ou “mão régia” (I, 55) –, objetivam frear [*frenare*] os homens insolentes (I, 18) ou pôr “cobro à excessiva ambição e corrupção dos *poderosos*” (I, 55);

E. Os poderosos (I, 18, 55) são identificados como aqueles que: “apresentam leis, não em favor da liberdade comum, mas do seu poder” (I, 18); como aqueles que “ousam ocupar as leis” [*ardisce occuparle*] (I, 55).

---

<sup>88</sup> Sobre o termo igualdade/desigualdade no pensamento político-institucional de Maquiavel, remetemos para Pancera (2010, cap. 5; 2013).

<sup>89</sup> “De que modo, nas cidades corrompidas, se poderia manter um estado livre que já exista ou ordená-lo, caso não exista” [In che modo nelle città corrotte si potesse mantenere uno stato libero, essendovi; o, non vi essendo, ordinarvelo].

A questão das *ordini* e das *leggi*, mobilizadas nesses capítulos por Maquiavel, mostram a ligação intrínseca do problema da desigualdade e da corrupção, e os limites e alcances que uma vida política oferece ao *vivere civile e libero*. Os elementos sintetizados acima jogam a favor do argumento que nos acompanhou até o presente: Maquiavel quer sublinhar sua adesão a todo *vivere civile* que, por suas *leggi* e *ordini*, impeçam a entronização do *vivere servo*. E nesse horizonte, a corrupção é o movimento que neutraliza o princípio fundamental sobre o qual se baseia a vida civil, que é o que identifica o governo da lei e a prioridade do bem comum sobre o interesse particular. Assim posto, a tirania ou o *vivere servo* é praticado por quem tem intenção de expropriar o bem público fazendo prevalecer o interesse privado. Esse é o núcleo do conceito de desigualdade [*inequalità*] em *Discursos* I, 17 e terá em *Discursos* I, 18 e 55 a designação de seus principais autores.

Pensamos haver, portanto, um fio condutor no exame maquiaveliano do problema da corrupção da república que não é simplesmente uma questão de inevitabilidade histórica. Tampouco compreendemos que Maquiavel esteja alinhado a um fundamento teórico da vida política das cidades, no qual o comércio humano com as coisas e entre si se explicuem por uma inclinação puramente natural. Quando o problema da corrupção ameaça pôr termo a uma república, Maquiavel se interroga sobre as opções que temos “para manter um estado livre que já exista, ou ordená-lo, caso não exista” (*Discursos* I, 18. Título). Trata-se de um questionamento que é atravessado pela ideia de durabilidade, de temporalidade, o que demanda pensar esse problema, preferencialmente no horizonte de uma filosofia da história.

Não nos alinhamos, assim, a um modelo de leitura como a de Skinner, por exemplo, em que para preservar um valor que reconhecemos como liberdade (*vivere libero*), seja necessário “basicamente providenciar não tanto uma estrutura de instituições e leis eficientes, mas um sentimento de orgulho cívico e de patriotismo que se constatasse em todo o povo”.

Acompanhando a crítica a esse raciocínio, “vida civil e vida política são sinônimos de governo sob leis”, como afirma Adverse (2013c, p. 109)<sup>90</sup>, o que, segundo nossa compreensão, demanda de uma estrutura de *ordini* e *leggi* adequadas para a manutenção desse espaço político. Entretanto, em Maquiavel, se por um lado existe uma estrutura de *ordini* e *leggi* fundada preeminentemente em bases aristocráticas, a

---

<sup>90</sup> Cf. página 10.

discussão do problema da corrupção e sua relação com a existência precária da liberdade passam, igualmente, por uma profunda consciência de uma estrutura fundada em uma desigualdade que não pode ser considerada apenas de ordem política, mas atravessada por outros aspectos, como, por exemplo, os de ordem socioeconômica.

Em que pese, portanto, a inegável contribuição de Skinner sobre a solução maquiaveliana para o contexto de repúblicas corrompidíssimas, insistimos aqui que o argumento do secretário florentino é o da necessidade de “reduzi-la [a república corrupta] antes ao estado régio do que ao estado popular” (*Discursos* I, 18). Longe de uma decisão fortuita, o propósito desse ordenamento segundo Maquiavel, seria fazer com que “os homens insolentes que não pudessem ser corrigidos pelas leis fossem de algum modo freados por uma autoridade [nesse caso, a autoridade régia]” (I, 18). O sujeito dessa citação é plural, “os homens”, e ele se repete de maneira plurinominal, dos quais, “os cidadãos”, “o povo romano”, “todos os homens” são os mais recorrentes. Mesmo assim, ao sujeito aparentemente difuso e plural – “homens insolentes” –, ao qual se faz necessário a imposição dos freios do “estado régio”, é juntado outro adjetivo: os poderosos (*potenti*).

A qualidade negativa de insolência indica – na maioria dos usos por Maquiavel – uma classe social correlacionada a termos como “nobreza”, “grandes”, “*ottimati*”, poderosos, ou seja, a um grupo genericamente rival do povo ou plebe, segundo a compreensão e a utilização dada por Maquiavel<sup>91</sup>. Uma curta remissão aos usos do termo

---

<sup>91</sup> “Maquiavel utiliza o termo ‘o povo’ intercambiável com *popolani*, *plebe*, *ignobili*, *multitudine*, e a *universalità*; ele geralmente o entende como o conjunto de cidadãos pobres que não são membros do patriciado ou da classe rica de uma república” (McCORMICK, 2011, p. 191, nota 23). No capítulo dedicado ao conflito na *História de Florença*, poderemos observar que há uma ligeira inflexão do conceito de *povo*, o que pressupõe que essa categorização de McCormick pode servir para pensar o conceito nos *Discursos*, mas se revelar inadequado para o contexto de *História de Florença*. Nos *Discursos*, segundo pensamos, existe relativa ambiguidade em torno a esse conceito. É comum encontrarmos explícito em sua obra aspectos que enfatizam essa prioridade do elemento popular em sua teoria política: nunca se deve tratar mal um povo (*Discursos* I, 6); é infeliz o governante que tenha o povo como inimigo (*Discursos* I, 16); nada há mais de formidável que um povo (*Discursos* I, 57); um príncipe deve evitar ser odiado por seu povo (*Príncipe*, 19); o apoio do povo é a maior força que um governante possa desejar (*Príncipe*, 20). Esses e outros elementos reforçam nossa tese de que Maquiavel propõe em seu pensamento

“insolência” em capítulos precedentes a *Discursos* I, 18, ver-se-á essa relação<sup>92</sup>. Essa adjetivação do termo às distintas nomenclaturas do grupo político e social mais abastado e poderoso da cidade se repete nas outras grandes obras de Maquiavel. Entretanto, em casos isolados, nosso autor também relaciona o termo com a conduta do povo (*Príncipe*, 19); do povo romano (*História de Florença* I, 16); dos tribunos da plebe (*Discursos* III, 33), até adjetivar categorias mais abstratas como “insolência dos bárbaros” (*Príncipe*, 26) ou genérica como “insolência humana”, em repetidas ocorrências.

---

uma abordagem pela qual o aspecto popular se mostra imprescindível para a construção de espaços políticos mais alargados, ao mesmo tempo em que contesta modelos republicanos ou “regimes” de liberdade centrados excessivamente na aristocracia, tendo como pano de fundo, elementos socioeconômicos. Entretanto, semelhante chave de leitura não se constrói sem maiores desafios e dificuldades. A adoção dessa forma de interpretar Maquiavel, embora tenha respaldo em outros intérpretes e estudiosos de seu pensamento político, não consegue ocultar, por outro lado, elementos que parecem contradizer suas afirmações acima a respeito do povo. A ambiguidade supracitada em relação ao conceito de povo, que o alçou como um segmento social “positivo” pode, agora, ser atestada quando em outras passagens como um sujeito negativo: o povo sem líderes que os governe não é senão massa acéfala (*Discursos* I, 44); nada há que seja mais fraco (volúvel) do que o povo (*Discursos* I, 57); o povo não passa de uma matéria que precisa ganhar forma a partir de um governante (*Discursos* I, 11); o povo é inapto em circunstâncias nas quais é necessário fundar e regenerar uma república, ação que demanda de um homem só (*Discursos* I, 17 e 44); o povo (os cidadãos em geral) é incapaz de recuperar a liberdade em ocasiões onde prevalece a corrupção (*Discursos* I, 37); sem falar em outras ações mais austeras com que o príncipe deve proceder para poder disciplinar seus cidadãos (*Príncipe*, 19 e 20). Em geral, não pensamos que isso efetivamente anule a inclinação maquiaveliana no sentido de pensar uma proposta republicana abertamente popular.

<sup>92</sup> “[...] as ordenações de Sólon [...] reprimiam a insolência dos grandes” – “[...] l’he ordini di Solone [...] si reprimeva la insolenzia de’ grandi” (*Discursos* I, 2); “[...] obviando à insolência dos nobres” – “[...] e ovviare ala insolenzia de’ Nobili” (*Discursos* I, 3); “Desse modo, Clearco, encontrando-se entre a insolência dos *optimates*, que ele não conseguia de modo algum contentar nem corrigir, e a raiva do povo, que não podia suportar a perda da liberdade [...]” – “In modo che, trovandosi Clearco intra la insolenzia degli ottimate, i quali non poteva in alcuno modo né contentare né correggere, e la rabbia de’ popolari, che non potevano sopportare lo avere perduta la libertà [...]” (*Discursos* I, 16).

Chama atenção, em alguns casos, que o termo insolência<sup>93</sup> é utilizado de forma pendular tanto para “grandes” como para plebe<sup>94</sup>, o que nos leva a reconhecer que sua vinculação a apenas um determinado segmento social pode parecer forçada. Todavia, não nos parece que esse termo sugira incoerência ou mesmo fragmentação em seus sentidos. Nossa intenção, a despeito da vinculação do termo a distintos grupos rivais de uma cidade, é mostrar que Maquiavel parte sempre – mas não sem um índice de generalidade – da ideia, de que agir com insolência, é deixar prevalecer aspectos marcadamente privados nessa relação com as *ordini e leggi*, bem como com outras características que regulam as relações com o *vivere civile* (ou com a *civiltà*). Mesmo que essa vinculação do termo seja muito mais recorrente quando se trata do comportamento dos grandes em relação à plebe ou mesmo à estrutura política – pelo menos a utilização sinaliza com isso –, refletir a partir do termo *potenti* (poderosos) pode ser mais adequado, como se mostrará na sequência.

No exemplo romano inserido em *Discursos I*, 18, as próprias ordenações tornaram-se perniciosas (*pessimo*), uma vez que “os poderosos apresentavam leis, não em favor da liberdade comum, mas do seu poder”.<sup>95</sup> Lembremos que Maquiavel parte de um exercício argumentativo em que o pressuposto é a análise de uma cidade “extremamente corrompida”. Com isso em mente, a demanda por uma nova ordenação [*ordini*] está assentada nos graus de influência ou não que as leis têm sobre as pessoas (mais especificamente, sobre os poderosos, como esperamos mostrar adiante). Em uma república corrompidíssima, a “mão régia” se apresenta como uma solução inequívoca para obstruir, com os freios da força, aquilo que as leis já não cumprem por suas finalidades corretivas e “ordinárias”.<sup>96</sup> Essa perspectiva que espelha a relação entre *ordini e leggi* é muito importante

---

<sup>93</sup> No original, Maquiavel se utiliza de uma terminologia que vai desde o emprego de sua forma feminina substantiva até o emprego do advérbio: *insolenzia, insolenza, insolenti, insolenze, insolenzie, insolentemente*. Uma ocorrência do termo em latim (*insolescere*) é citada por Maquiavel quando transcreve o texto original de Tito Lívio (*Discursos III*, 31).

<sup>94</sup> Para atestar essa alternância no uso de insolência para grupos sociais rivais, ver *História de Florença IV*, 9.

<sup>95</sup> Argumento esse que se repete em *Discursos I*, 49: “pois os poucos foram sempre instrumentos [*ministri*] dos poucos e dos mais poderosos”.

<sup>96</sup> “[...] visto que os modos ordinários são maus, é necessário recorrer ao extraordinário”.



para entendermos os desdobramentos da reflexão de Maquiavel no presente capítulo.

Com efeito, na sequência de *Discursos* I, 18, ele esclarece que, “as ordenações nunca ou raramente variam: isso faz que as novas leis não bastem, porque as ordenações, que estão firmes [*che stanno saldi*], as corrompem”<sup>97</sup>. Esse sentido de firmeza em relação às *ordini* adquire contornos que opõe os distintos grupos ou classes sociais através daquilo que Maquiavel adiantou no capítulo precedente: a *desigualdade*. Pelo fato de as *ordini* serem “[...] a autoridade do povo, do senado, dos tribunos, dos cônsules, o modo de fazer leis, [...]” e pouco inovarem, se constituíam como instrumento dos mais poderosos.

A prova de que tais ordenações, na cidade corrompida, já não eram boas está em dois pontos principais, que são a criação dos magistrados e a das leis. O povo romano só concedia o consulado e os outros cargos superiores da cidade a quem os pleiteava. Essa ordenação, no princípio, foi boa, porque só pleiteavam tais cargos os cidadãos que se consideravam dignos deles, e, sendo ignominiosa a rejeição, para serem considerados dignos, todos obravam bem. Depois, no entanto, na cidade corrompida, esse modo tornou-se perniciosíssimo; porque as magistraturas não eram pleiteadas pelos que tinham mais *virtù*, e sim pelos que tinham mais poder; e os não poderosos, ainda que virtuosos, abstinham-se de pleiteá-las, por medo<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> Significa igualmente o que é sólido, compacto, maciço, forte, tenaz, robusto, resistente, duradouro (SPINELLI; CASASANTA, 1983, p. 670. Termo: “saldo(a)”).

<sup>98</sup> Sobre essa dimensão do medo que o povo tem dos poderosos, Maquiavel enfatiza que “[...] chegando-se ao ponto de cidadãos e magistrados terem medo de ofender tais cidadãos e seus amigos, pouco demorará para que estes os façam julgar e ofender ao seu modo. Donde uma república, entre suas ordenações, deve ter esta, de cuidar para que os seus cidadãos não possam fazer o mal sob a aparência do bem e que conquistem uma reputação que aproveite, e não prejudique, à liberdade [...] (*Discursos* I, 46). Cf. também (*Príncipe*, 19).

Do que se depreende que, *se as ordini* permitem que o seu efeito nas leis expressem apenas a “excessiva ambição e corrupção dos poderosos”, o ato de legislar é ele mesmo suspeito (*Discursos I*, 55). É, como se observa, justamente num contexto como esse que Maquiavel caracteriza o desequilíbrio da lei como desequilíbrio entre o público e o privado, e que origina comportamentos tais que, as *ordini* já não servem para frear a ingerência do *vivere servo*.

O argumento de que a corrupção republicana é menos uma questão de virtude cívica, mas uma questão de desigualdade social se fortalece no já mencionado *Discursos I*, 55. Com efeito, diz Maquiavel, “[...] onde a matéria está tão corrompida [*dove è tanto la materia corrotta*], não bastam leis para contê-la, e é preciso ordenar junto com elas maior força, que é a mão régia, que, com poder absoluto e excessivo, *ponha cobro à excessiva ambição e corrupção dos poderosos*”. O quadro que é desenhado por Maquiavel demanda um novo ordenamento que possa complementar o que as leis já não conseguem coibir: uma ambição tal que se potencializa em servidão, que faz nascer como vimos no parágrafo anterior, a ingerência do *vivere servo*. Na ligação entre *Discursos I*, 18 e *Discursos I*, 55, o alvo são os poderosos, e não o povo.

Assim posto, o governo de um só surge como alternativa bastante razoável para o *vivere político* de uma cidade [*città*] que está abatida pela corrupção, da qual a servidão é seu efeito imediato. A corrupção nesse caso faz surgir o elemento de necessidade [*necessità*] “que determina a criação de novas ordenações” (*Discursos I*, 49). O poder régio figura como restauração das *leggi*, que se façam obedecer e, como *ordini*, capaz de restituir, pela “igualdade” de suas instituições, o espaço do *vivere civile*<sup>99</sup>.

Ao se reportar para a experiência moderna do reino da França, Maquiavel reforça seu argumento quando afirma que “[...] tal reino se manteve por ter sido um obstinado executor contra aquela *nobreza*: mas, se porventura deixasse alguém sem punição, e se os transgressores viessem a multiplicar-se, sem dúvida seria necessário corrigir a situação

---

<sup>99</sup> É nesse sentido que defendemos a ideia de que, num contexto de igualdade (em *Discursos*) o elemento socioeconômico não parece jogar um papel fundamental (no capítulo sobre o conflito civil em *História de Florença* já não temos a mesma convicção dessa conclusão), assim como num contexto de desigualdade, não nos parece que o aspecto político se sobressaia.

com grande desordem<sup>100</sup>, ou então aquele reino se dissolveria” (*Discursos* III, 1. Grifo nosso). O recurso ao poder régio não autoriza afirmar que Maquiavel desconfie de sua própria convicção sobre ser o regime republicano o que mais favorece o *vivere libero*. O que o secretário florentino nos ensina com a experiência da anulação da liberdade pela imersão generalizada na corrupção, é que mesmo o poder régio, embora se mostre uma alternativa mais pragmática para pôr fim à insolência e ambição dos nobres, não deixa de ser uma alternativa perigosa, pelos riscos<sup>101</sup> que carrega na atribuição do poder a um homem: E, como a reordenação de uma cidade para a vida política pressupõe um homem bom, e tornar-se príncipe de uma república pela violência pressupõe um homem mau, ver-se-á que raríssimas vezes um homem bom queira tornar-se príncipe por vias más, ainda que o fim seja bom (*Discursos* I, 18)<sup>102</sup>.

Esse recurso ao extraordinário, portanto, não esconde certo suspeita do próprio autor, uma vez que nos casos em que isso se torna necessário, são demandas em que as ordenações deveriam renovar-se “todas de uma só vez” (*Discursos* I, 18). O desafio está em encontrar *virtù* em “um cidadão que, corajosamente, faça de tudo para pô-las em prática” (*Discursos* III, 1), considerando que tais ações “extraordinárias” ao serem praticadas pressupõe “contrariar o poder daqueles que as transgridem” (*Discursos* III, 1). Resta a possibilidade de que essas ordenações se renovem aos poucos, embora Maquiavel também se mostre pessimista sobre essa alternativa, uma vez que deve ser

---

<sup>100</sup> Maquiavel procura nos convencer de que em situações de corrupção generalizada do *vivere libero*, a mão régia *pode* se evidenciar como um mal menor, justamente para evitar a correção de uma situação como essa com “grande desordem”. Na ausência da mão régia em casos de corrupção, a possibilidade de uma república arruinar-se é muito grande, a não ser que “passando por muitos perigos e derramamentos de sangue não renasça” (*Discursos* I, 17). Essa dimensão da crueldade que pode culminar em “derramamento de sangue” ou causar “grandes desordens” está relacionada àqueles “outros meios” referidos igualmente em *Discursos* I, 18. Mas nesses três casos citados, a situação apresenta um expediente de caos que foge do controle do próprio reino ou principado.

<sup>101</sup> A instituição do “principado civil” (*Príncipe*, 9) mostra um cenário que põe panos quentes a esse perigo, pelo formato que lhe é caracterizado por Maquiavel. Isso explica o fato desse capítulo geralmente ser inserido no contexto do debate do conflito civil entre grandes e povo.

<sup>102</sup> “O que é feito em favor do príncipe prejudica a cidade, e o que é feito em favor da cidade o prejudica” (*Discursos* II, 2).

promovido também “por um homem prudente, que perceba o inconveniente de antemão, quando ele nasce. Desse tipo de homem é fácil que nunca surja nenhum em dada cidade: e, mesmo que surgisse, pode ser que nunca persuadisse os outros daquilo que pretendesse” (*Discursos I*, 18). Seja aos poucos, ou seja, de uma só vez, “ambas as coisas [*ordini*] são quase impossíveis” (*Discursos I*, 18).

\* \* \*

Essa conclusão não abala, no entanto, a preferência pelo regime republicano, preferência essa que observa nos povos e cidades em geral: “É fácil entender donde provém nos povos essa afeição pela vida livre, porque a experiência mostra que as cidades nunca crescem em domínio nem em riquezas, a não ser quando são livres” (*Discursos II*, 2). Na sequência, Maquiavel confirma uma vez mais essa versão: “Porque são grandes os proveitos colhidos pelas cidades e províncias que vivem livres em todos os lugares [...]” (*Discursos II*, 2).

Como se percebe, a origem desses sintomas sociais (pertencentes à *vita* de uma república) depende dos graus de corrupção de uma cidadania. Ao consideramos a crítica sobre a necessidade (*necessità*) de ordenamento da “mão régia”, ela deve ser entendida pelas razões apontadas acima, ou seja, de que há diferenças marcantes entre uma cidade corrupta e uma cidade não corrupta.

Essa exigência na análise, nos leva a compreensão de que toda manipulação das leis, em função de ordenações que servem a benefícios apenas de uma mínima parcela da sociedade; de que toda ameaça e expropriação das instituições em função da ambição dos poderosos, vinculam-se inegavelmente ao problema da corrupção. O que procuramos avançar aqui, em virtude desse diagnóstico maquiaveliano, é a questão de que isso se explica, menos a um problema de ausência de virtudes ou força cívicas, mas a um problema de arranjo das instituições e, por consequência, no desequilíbrio entre grupos sociais em relação a esses arranjos, os quais permitem nascer ou se manifestar desigualdades excessivas entre tais grupos<sup>103</sup>. Esse diagnóstico será mais bem avaliado

---

<sup>103</sup> Guicciardini oferece (veremos no próximo capítulo) uma solução para essa presumível desigualdade (ele não faz menção específica sobre o termo desigualdade), num arranjo de cargos na república romana. Considerando a presente análise, esse arranjo não consegue dar conta de um problema que tem a

na medida em que mais bem investigarmos como, de fato, se constituem esses diferentes grupos sociais.

Com isso em vista, e já tendo antecipado alguns elementos que identificam a presença de uma “desigualdade existente na cidade (corrompida)” (*Discursos* I, 17), nosso esforço agora é de buscar esclarecer a oposição interna que faz do conflito civil entre *umori* distintos uma característica sem igual na compreensão do *vivere libero* maquiaveliano e uma possível resposta às questões acima que levam Maquiavel a introduzir a demanda do elemento extraordinário, movido em função da necessidade.

### 2.3 Conflito civil e a questão dos *umori de grandi e popolo*<sup>104</sup>

O tratamento da teoria do conflito civil em Maquiavel tem recebido nessa última década um impulso que se evidencia num catálogo nem um pouco desprezível. Mas nem sempre foi assim. Estudos clássicos abriram um espaço apenas modesto sobre o tratamento desse tema<sup>105</sup>. Essa pálida atenção antes recebida se projetava igualmente sobre as especificidades e as identidades daquelas categorias que estruturam, *grosso modo*, o próprio palco no qual se desenvolvem os conflitos civis, ou seja, as categorias de *grandi* e *popolo* e a correspondente análise dos humores a elas constitutiva.

A presente análise procura ressaltar o fato de que Maquiavel parte de um novo padrão para pensar a liberdade e o significado dela no quadro do pensamento republicano. Como bem observa Ménissier (2010, p. 150), para Maquiavel “as repúblicas são por natureza mais agitadas que os principados, e a república é um corpo do qual a norma vital é perpetuamente questionada, pelo fato de que as forças que a agitam jamais se acalmam enquanto a república permanecer viva”<sup>106</sup>. O emprego do termo humor (*umori*) é recorrente em Maquiavel. Através

---

ver com desejos e ambições que fazem nascer justamente essas “desigualdades excessivas”. Essa reflexão faremos no interior, portanto, do tema dos distintos desejos dos grupos sociais.

<sup>104</sup> Mantemos o termo *popolo* no original para fins de confrontação no contexto do quarto capítulo.

<sup>105</sup> Remetemos para as primeiras páginas da introdução.

<sup>106</sup> Conferir igualmente Ménissier (2006).

dessa terminologia, derivada da ciência médica do renascimento<sup>107</sup>, o secretário florentino procura traçar um paralelo entre corpo humano e corpo político. Essa aproximação entre a linguagem política e a linguagem médica é maior do que se imagina. O sujeito político como tal se aproxima muito do médico na medida em que deve estar apto a diagnosticar os males de uma cidade e a propor um tratamento<sup>108</sup>. Sobre esse ponto, estamos de acordo com Del Lucchese (2010, p. 219), quando afirma que “a linguagem da medicina é particularmente eficaz por afirmar a centralidade da categoria de mudança e a necessidade de a ela se adaptar”. Não estranharia que Maquiavel utilizasse distintas significações para o termo humor, como bem observado por Parel (1992). Segundo este estudioso, o termo designa, num primeiro momento, desejos inerentes a um grupo social particular. Semelhantes humores são naturais e procuram satisfação de maneira imperiosa. São encontrados, desde sempre, no conjunto das sociedades humanas (*Discursos I*, 39). Pelo conteúdo desses humores, chegamos a uma segunda acepção, qual seja, a de que há um grupo social (os *grandi*, que são poucos) que quer dominar outro grupo social, a plebe (que são muitos) e que desejam não ser dominados, ou, para expressar esse humor de forma mais positiva, que deseja a liberdade (*Príncipe*, 9). Desse embate entre grandes e povo (plebe), pode-se perceber outro estágio de significação do termo humor, segundo Parel, que se evidencia na dinâmica mesma dos enfrentamentos entre esses dois grupos. Nesse

---

<sup>107</sup> Sobre essa reflexão de uma teoria dos humores em Maquiavel a partir da linguagem médica, destacam-se os trabalhos de Gerbier (1999) e (2003); Gaille-Nikodimov (2003a), (2004a) e (2004b). Para um consulta sintética sobre o termo em Maquiavel – incluído aí igualmente a origem hipocrática e galênica – remetemos para Ménissier (2002).

<sup>108</sup> Sobre esse aspecto, Gaille-Nikodimov (2003a, p. 70) observa que, “a cidade como organismo vivo e mortal e, mais precisamente, como corpo misto composto de humores, a ação do governante compreende como terapia política e dietética, particularmente através da figura do príncipe-médico, a crise como momento chave da história da cidade. Partindo do princípio de que a escrita maquiaveliana não pode ser considerada como um todo homogêneo, mas como uma espécie de patchwork – Maquiavel usaria livremente essa ou aquela língua particular, uma vez que permite expressar suas teses de maneira mais clara e mais impressionante – diríamos de maneira geral, que a medicina de inspiração hipocrático-galênica serve melhor do que qualquer outra língua, o convite maquiaveliano para agir e não se deixar abandonar ao acaso, porque ela repousa sobre a convicção de que intervenção humana sobre a doença é possível e potencialmente eficaz”.

caso, a luta entre esses dois humores sociais de grandes e povo, produzem, simplesmente, humores. O resultado desse conflito é o humor mesmo. Ainda encontramos, considerando a contribuição de Parel, um significado de humor que se evidencia na luta entre Estados e, por fim, um significado que atende à classificação regimes políticos. Sobre essa última acepção do termo, Maquiavel observa que os distintos regimes políticos se estabelecem seguindo a direção que é dada pelo conflito entre os humores. O principado, a república e a licença são pensados *a posteriori* a esse jogo de conflito entre grupos: “desses dois apetites diferentes, *nasce* nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença” (*Príncipe*, 9. Grifo nosso)<sup>109</sup>.

A reflexão sobre a questão dos humores nos leva a compreender, com efeito, o propósito da crítica maquiaveliana à visão florentina vigente sobre a república romana. Partindo da existência de dois humores adversários e intransponíveis, dos quais, o conflito que se origina é necessário para a manutenção da liberdade, Maquiavel põe às claras sua crítica àquela representação conservadora de Roma produzida por estudiosos de sua cidade. É nesse contexto que sua crítica se desenha como original, tornando legítimas as pretensões da plebe por mais espaços no *vivere político*, uma vez que ela é a guardiã da liberdade. Assim, para Maquiavel, duas teses se configuram em sua obra. A primeira é a de que o conflito é a razão principal da liberdade e grandeza romana e a segunda é a emergência da plebe como sujeito que melhor defende e garante aquela liberdade.

Desse modo, nossa análise sobre essas duas principais noções (*grandi e popolo*), procura mostrar em que sentido poderíamos mesmo afirmar um afastamento maquiaveliano, seja da *communis opinio doctorum*, seja de modelos aristocráticos e oligárquicos de governo e da administração das ordenações político-institucionais realizadas por estes

---

<sup>109</sup> Percebe-se que, no primeiro efeito criado pelos humores, é o príncipe mesmo que deverá satisfazer esses desejos. Dependendo das circunstâncias, ele deve se apoiar sobre os grandes ou sobre o povo. Mas em um *vivere libero*, é a própria dinâmica dos humores que cria as condições pelas quais é assegurada a liberdade. Por último, no regime de licença, observa Parel (1992, p. 108), o antagonismo existente gera apenas instabilidade e desequilíbrio dos humores. Parel, que na sequência (p. 108-112) relaciona esses três diferentes registros de regimes políticos às três obras mais importantes de Maquiavel (principado/*O príncipe*; liberdade/*Discursos*; licença/*História de Florença*) acaba não aprofundando as condições objetivas dessa relação. Fato esse que não passou despercebido na análise de Souza (2011, p. 18).

modelos. Mas há que se dizer que, pelo fato de Maquiavel erigir sobre o povo a guarda da liberdade em regimes nomeadamente republicanos, não faz do povo igualmente o guardião da moralidade. Nesse ponto, não podemos concluir da segunda – se é que exista mesmo esse horizonte em Maquiavel – a mesma conclusão da primeira. Quando avançarmos nossa reflexão para o conteúdo mesmo dos conflitos sociais, a saber, aquilo que Maquiavel chama de *umori*, devemos, no mínimo, ser cautelosos quanto a um possível pendor moral em relação ao objetivo último do conteúdo desses humores: não existe *a priori* um humor bom, seja o dos grandes, seja do povo<sup>110</sup>.

Seguindo, portanto, o compromisso estabelecido acima, investigar as nuances sobre o par conceitual grandes/povo é antecipar-se de maneira a prevenir ulteriores dificuldades sobre a questão de como avançar a compreensão do conflito, bem como as soluções maquiavelianas para discussões que gravitam sobre o pensamento republicano<sup>111</sup>.

O antagonismo grandes/povo percorre as principais obras de Maquiavel. *O Príncipe*, os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* e *História de Florença* atestam isso. Uma referência sumária às obras acima dão conta da existência de duas classes sociais que se polarizam numa estratificação sociopolítica mais ou menos recorrente e permanente. Nos *Discursos* I, 4: “[...] em toda república existem dois

---

<sup>110</sup> Antecipando já esse aspecto relacionado a uma possível moralidade com respeito ao conteúdo dos *umori*, Lefort (1999, p. 172) apontará justamente para os perigos de ver, por exemplo, o povo como depositário último de um humor bom: “[...] por mais obstinado que seja o desejo do povo de não ser comandado, jamais atinge seu objetivo. O povo não pode se tornar livre, no sentido em que ser livre supõe a libertação de toda dominação”. Podemos acrescentar, ainda com Lefort, que “da destruição de uma classe dominante surgiu não uma sociedade homogênea, mas sim uma nova figura da divisão social” (LEFORT, 1999, p. 172). O fato de nós procurarmos defender que na teoria do conflito civil em Maquiavel, considerando a dinâmica dos *umori* que opõem grandes e *popolo*, existem fenômenos socioeconômicos que jogam um papel relativamente importante nessa teoria, não supõe igualmente que o elemento econômico pressuponha o elemento moral.

<sup>111</sup> O papel que verdadeiramente joga o conflito em sua teoria política republicana ainda gera inúmeras controvérsias entre os estudiosos e sobre os desdobramentos dessa discussão nas democracias modernas e contemporâneas, inobstante, não fazemos aqui um estudo sobre esse legado do pensamento maquiaveliano, o que demandaria de um espaço temporal e de escrita que está além de nosso alcance para o momento.



humores diversos, o do povo e o dos grandes [...]”. Em *O Príncipe* IX: “[...] porque em toda cidade existem estes dois humores diversos [grandes e povo]”. E, por último, na *História de Florença* II, 2: “[...] permaneceram acesos somente aqueles humores que naturalmente costumam existir nas cidades, entre os poderosos e o povo [...]”. Vê-se por aí com que “normalidade” Maquiavel entende a presença do dissenso civil nas cidades constituído por esses dois principais grupos ou classes rivais.

No contexto dos comentários de Maquiavel sobre o cenário da Roma Imperial, de Marco, o filósofo, até Maximino, é possível encontrar a interposição de um terceiro grupo social muito importante que são os soldados profissionais<sup>112</sup>, grupo este que ameaça desintegrar a polarização grandes/povo. Temos n’*O Príncipe* XIX o seguinte: “em primeiro lugar, é preciso notar que, enquanto nos demais principados basta lutar contra a ambição dos grandes e a insolência do povo, os imperadores romanos tinham uma terceira dificuldade a enfrentar: a crueldade e a ganância dos soldados”<sup>113</sup>. Segundo Maquiavel, essa diferença entre povo e soldados repousava na índole de cada um desses grupos. O primeiro porque preconizava a tranquilidade e o governante moderado ganhava seu apreço. Ao contrário, o exército gostava de governantes com temperamento militar. O resultado disso era satisfazer o exército pouco se importando em injuriar o povo.

Não obstante ofereça elementos para tornar ambígua essa polarização entre grandes e povo, o exército não parece ser um grupo social que venha a comprometer aquela divisão principal genericamente pensada entre grandes e povo. Isso fica ressaltado no próprio *O Príncipe*, 19, quando Maquiavel afirma que, [...] se naquela época era necessário satisfazer mais aos exércitos do que ao povo, a razão é que os soldados eram mais poderosos do que o povo; enquanto *agora* se faz

---

<sup>112</sup> Traduzido como “comunidade” pela versão portuguesa que aqui adotamos, esse terceiro grupo social é nomeado de *università* no original. “Maquiavel salienta aqui que a comunidade mais poderosa para esses imperadores não era o povo – como nas situações examinadas por ele –, mas o exército. O Estado romano havia, de fato, se transformado em uma sociedade que somente se podia manter unificada mediante guerras contínuas, que pareciam já a sua única razão de existir” (*O Príncipe*, 19, nota 7). Sobre a discussão desse terceiro “humor” social, remetemos para Zancarini (2001, p. 26).

<sup>113</sup> “Et è prima da notare che, dove nelli altri principati si ha solo a contendere con la ambizione de’ Populi, gl’imperatori romani avevano una terza difficoltà, di avere a sopportare la crudeltà et avarizia de’ soldati”.

mais necessário a todos os príncipes, exceto ao grão-turco e ao sultão, satisfazerem antes ao povo do que aos soldados, porque o povo é quem tem mais poder (grifo nosso).

Vê-se, portanto, uma situação (a influência e o poder dos exércitos) que para aquele momento era de ser levada em consideração. No capítulo 9 do *Príncipe*, Maquiavel sugere ao príncipe novo que uma das condições para dar sustentação ao seu governo é reafirmar a aliança com o povo. O contexto moderno como se vê é diferente daquele do romano descrito acima.

Feita a devida ressalva, o que se depreende é uma linha de continuidade entre conceitos de nobreza e senado na composição terminológica de “grandes”, na mesma medida que ao conceito de povo é possível agregar o termo plebe. Ao voltarmos aos *Discursos* I, 4, identificamos na fala de Maquiavel algumas frases apontando para tumultos existentes entre nobreza e classe plebeia, para logo em seguida remeter ao mesmo cenário de tumultos no qual a terminologia migra para a oposição entre senado e povo.

Se no *Príncipe* e nos *Discursos* os termos que fazem referência às diferentes classes sociais são mais sólidos e menos passíveis de subdivisão, constituindo assim o expediente principal que move as diversas preocupações de uma cidade, não é o que encontramos em *História de Florença*. Nessa obra, a composição dos grupos sociais está em constante mutabilidade e relacionada também a um pano de fundo socioeconômico – o que não pressupõe que o elemento socioeconômico esteja ausente do conflito no contexto romano –, o que requer um tratamento distinto para compreender as subdivisões ali encontradas. Mas por ora, vamos refletir o problema do conflito civil nos atendo preponderantemente sobre os *Discursos* e tomando como divisão genérica mais aceita e mais recorrente a que coloca grandes e povo em permanente conflito. Ao avançar a compreensão do conflito civil e seus desdobramentos em Maquiavel, a questão dos humores sociais (*umori*) se constrói em momentos específicos: um desses momentos envolve a homogeneidade dos desejos; no outro envolve a heterogeneidade dos desejos.

Sobre a homogeneidade dos desejos, Maquiavel argui n’*O Príncipe*, 25, que os homens são desejosos, *ad infinitum*, de honras e riquezas. Mas como ele está falando de príncipes, há que se ter cautela sobre essa generalização da regra acima.

Parece vigorar em Maquiavel uma compreensão, ainda provisória, de que há uma característica no desejo humano que é insaciável e se dirige desmedidamente a tudo. O ato de desejar encontra limites no conteúdo real dos desejos, contudo, o desejo enquanto tal, além de ineliminável, é infinito em suas carências. Essa é, talvez, uma amarga experiência humana segundo a compreensão de Maquiavel: temos consciência que nossos desejos são inatingíveis, mas nem por isso deixamos de desejar. A esse respeito nosso autor acresce: “[...] nada pode saciar os apetites humanos, pois a natureza nos deu a faculdade de tudo desejar, mas a sorte não nos deixa senão provar poucas coisas, disto resultando um descontentamento permanente, e um desgosto pelo que possuímos [...]” (*Discursos II*, Introdução). Uma passagem quase similar a essa encontramos nos *Discursos I*, 37: “[...] a natureza criou os homens de tal modo que eles podem desejar tudo, mas não podem obter tudo, e, assim, sendo o desejo sempre maior que o poder de adquirir, surgem o tédio e a pouca satisfação com o que se possui [...]”. O desejo se alimenta na própria dinâmica do desejar. Não há, nesse momento em que essas paixões são homogêneas, um intervalo de não desejo, o que levaria a contrariar a própria natureza do ato de desejar, que é, segundo Maquiavel, insaciável e desmedida.

É nesse sentido que a análise parece apontar para uma caracterização pela qual os desejos seriam homogêneos: pertencem e atuam em todos os indivíduos, indistintamente, porque o ato de desejar é do gênero humano. Alguns intérpretes supõem momentos distintos de manifestação dos desejos. Haveria um momento pelo qual o desejo atuaria nos indivíduos enquanto seres singulares, mas num plano como que anterior ao sociopolítico propriamente dito<sup>114</sup>. Uma hipótese assim pode ser suposta em frases tais como: “a natureza que cria os homens de tal forma”; “a natureza nos capacitou...”, esses desejos vão produzir guerra, inimizade, concorrência e disputas tais, mas que ainda não identificaria o conflito civil como o pensa Maquiavel. Assim, [...] 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 [...]” (*Discursos I*, 37). Nesse contexto da citação, é suficiente concluir que Maquiavel está trabalhando na perspectiva pela qual os desejos são simétricos e alcançam um padrão comum e indistinto em

---

<sup>114</sup> É preciso considerar que Maquiavel não discute um estado de natureza como o será discutido com os contratualistas modernos. Podemos apenas supô-lo e isso já é suficientemente um projeto demasiadamente arriscado em Maquiavel.

relação a todos os indivíduos? Poderíamos afirmar que ainda não se constituíram forças políticas antagônicas e grupos sociais opostos?

Se respondermos positivamente sobre um contexto de desejos que se expressam num momento anterior ao daquelas forças sociais, as quais se opõem como grupos distintos e que, por isso, darão a tônica do conflito *na cidade*, então esses desejos *podem* se medir pela ideia de apropriação<sup>115</sup>. É pelo critério de apropriação e acúmulo de bens (riquezas, honras e glória), que se manifestaria aquela condição humana simétrica e homogênea. Nesse simetrismo dos desejos, os indivíduos estariam invariavelmente submetidos à noção de uma “mesma aspiração” (SFEZ, 1999, p. 186)<sup>116</sup>.

Entretanto, essa maneira peculiar de entender o movimento dos desejos em Maquiavel em dois distintos momentos (ou tempos) não nos parece adequada. Essa hipótese de dois tempos fica implícita na interpretação de Sfez sobre os desejos, agora não mais do gênero humano, mas de grupos sociais distintamente constituídos na cidade. Quando Sfez discorre sobre esse confronto dos desejos de grandes e povo em Maquiavel, bem como a possibilidade desses desejos relativos a cada grupo serem trocados de um grupo para outro, fica evidente a recorrência à ideia de dois tempos diversos na análise de Sfez:

os grandes somente perdem seu humor sem ganhar o do povo, eles podem apenas imitar o desejo do povo, eles ignoram dele radicalmente a forma de desmedida, o desejo de liberdade; enquanto no caso contrário, o povo pode contrair o outro humor, se tornar ‘grandes’, por assim dizer, e para isso lhe basta dar o *primado ao desejo humano sobre o humor político* (SFEZ, 1999, p. 195. Grifo nosso).

---

<sup>115</sup> O trabalho de Sfez (1999) aponta para a existência, em Maquiavel, de uma grade antropológica de desejos que atuam num momento mais “primitivo”, anterior ao que se identificará mais tarde como conflito político propriamente. Um momento mais “primordial” de manifestação dos desejos humanos se projetaria a partir da “lógica de apropriação” (SFEZ, 1999, p. 173).

<sup>116</sup> Não vemos maiores dificuldades em visualizar esse expediente de apropriação em Maquiavel, mas é necessário avançar a argumentação para aferir se podemos concluir por uma ideia de desejo homogêneo de apropriação.

Essa linha divisória entre um humor constituído como político em relação a uma condição de desejo humano mais primitivo e universal mostra os desafios do presente argumento. Por mais que Maquiavel que se possa aferir uma determinada simetria e homogeneidade sobre os desejos humanos, seu interesse, ressaltamos, é o das relações que se constituem *na cidade*. É a partir dela que se originam suas preocupações. Sobre esse aspecto, Ménessier (2010, p. 152) observa que “nenhuma terapia jamais poderá harmonizar aquilo que, no corpo político é, por natureza, discordante. [...] Os conflitos sociais representam o princípio ativo do corpo social”. O elemento discordante já é ele mesmo uma natureza, como aquilo que organiza e identifica a sociedade. Buscar esse critério “fora” dos limites da própria cidade abre espaço para categorizações que serão examinadas, assim pensamos, por uma estrutura teórico-conceitual muito próxima do jusnaturalismo ou a partir de uma linguagem cosmológica como em Parel<sup>117</sup>. Se a perspectiva das contradições intrínsecas da teoria do conflito civil é construída *na cidade*, pensamos que uma fundamentação desde a perspectiva de um “fora”, como algo anterior ou separado daquilo que para nós é a ardidura do social, não parece consoante com os propósitos autor dos *Discursos*.

O problema desse modelo de interpretação defendido por Sfez é o de pressupor a existência de uma condição humana desmedida de desejar que se converta em desejos de grupos diversos e heterogêneos no plano político, do qual, eventualmente, deixa de assim ser caracterizado para assumir novamente a roupagem daquela condição humana universal. Esse ir e vir entre uma condição mais genérica e universal de desejos e um contexto político e social desses mesmos desejos nos parece problemático por duas razões. A primeira se traduz, como já dito acima, pela emergência de uma linguagem caracteristicamente jusnaturalista e, por isso, anacrônica a Maquiavel bem como estranha a critérios objetivos presentes em sua teoria. A segunda faz surgir, pelo contexto de desejos heterogêneos<sup>118</sup>, a

---

<sup>117</sup> Cf. Parel (1992).

<sup>118</sup> A característica de heterogeneidade dos humores é como um segundo estágio da ordem dos desejos humanos, qual seja, a dos desejos que se movem no plano da heterogeneidade e da diferença, tendo na cidade, a arena na qual se dará essa (segunda) confrontação, muito embora, agora matizada por humores diversos. Maquiavel faz desse conflito civil, no qual os desejos são pensados sempre como acesso ou não acesso aos bens políticos, um campo de análise privilegiado de seu pensamento sobre a liberdade, pois é desse conflito que se

perspectiva do argumento do esvaziamento político no desejo do povo, identificável em importantes estudiosos de Maquiavel, dos quais Sfez é um de seus propositores<sup>119</sup>.

Assim, semelhante interpretação de “dois tempos” ou “duas substâncias” diferentes de desejos, na estruturação do conflito em Maquiavel, não parece ter resolvido o problema de como uma malha de desejos humanos por glória, riquezas e honrarias – presente nas ações dos homens ainda num estágio singular de suas existências –, se repõe

---

constitui, para ele, o equilíbrio sociopolítico para o ordenamento da cidadania e do poder. Equilíbrio sociopolítico não supõe, como veremos, harmonia ou concórdia social. Sobre esse aspecto, Lefort (1986, p. 470) salienta que “[...] a *virtù* da república romana, aprendemos, é devida à desunião do senado e da plebe; os eventos que lhe sucedem não estão privados de inteligência: eles se organizam em razão da luta do povo e da nobreza. Assim, propõe-se uma tese totalmente nova: há na desordem aquilo do qual se produz a ordem; os apetites de classe não são necessariamente ruins, uma vez que de seu entrechoque pode nascer a potência (*puissance*) da cidade; a história não é somente degradação de uma boa forma primitiva, uma vez que porta a possibilidade de criação romana”. É inegável que, sobre esse ponto, Maquiavel se oponha a toda tradição do humanismo. Toda ação política que procurava evitar as divisões internas considerava-se até então como condição de grandeza cívica. Mas essa perspectiva de unidade e harmonia, assumida por muitos interpretes contemporâneos, não parece representar o pensamento maquiaveliano sobre essa questão do conflito civil. Sugerimos a esse respeito, Skinner (1990). Sobre essa perspectiva lefortiana, desde a tensão entre conflito e ordem, Berns (2003, p. 136), observa sobre a manutenção do conflito em Maquiavel é mais difícil do que a manutenção da ordem.

<sup>119</sup> Com efeito, Sfez (1999, p. 182) defende que o povo, “[...] do poder, não quer nada saber e não se preocupa sobre as condições necessárias à criação dessa não opressão”. Esse modelo interpretativo propõe um papel negativo no desejo do povo, como em Foucault (2004) e Chabod (1994) que falam em desejo ingênuo do povo; em Merleau-Ponty (2008) que defende a presença de uma característica de inocência no desejo do povo; e de outros estudiosos como Strauss, Sasso, Mansfield e Skinner que destacam um papel meramente passivo no desejo de povo. Sobre o problema do esvaziamento político no desejo que o povo tem de não ser dominado pelos grandes, alertamos para o fato de que isso não representa que ao desejo do povo seja necessário associar as noções de liberdade negativa dos liberais, ou seja, uma liberdade que represente, por seu turno, uma posição de relativo distanciamento em relação à esfera pública pela via da efetiva participação nos ordenamentos e instituições. Longe disso. Mesmo assim, é preciso aprofundar mais essa noção do desejo do povo. Cf. Adverse (2007, p. 37-42) e Ames (2009).

na perspectiva social e com diferenças em sua densidade. Pode-se, a partir disso, concluir que o desejo do povo (desejo de não ser dominado) é menos denso, por assim dizer, do que o desejo dos grandes? O que tornou aquela simetria dos desejos em assimetria? Como a homogeneidade dos desejos agora é analisada em termos de heterogeneidade? O que fez com que o desejo do povo enfraquecesse em sua densidade<sup>120</sup> a ponto de tornar-se apenas desejo de não dominação? O desejo de não ser dominado é a única alternativa para acessar o núcleo do desejo do povo? Se *antes* ele era simétrico, equivalente e tão forte em relação a qualquer desejo humano, porque uma parte considerável dos homens se vê desejando com menor “densidade” comparativamente ao grupo dos grandes?

Procuramos mostrar na sequência que, poder e liberdade são diferentes mecanismos de manifestação dos desejos do povo e dos grandes. Essa é a medida para aquilo que Gaille-Nikodimov (2004a, p. 18) observou ser “[...] o caráter irreduzível do conflito civil, o qual se manifesta [...] pela impossibilidade dos diferentes ‘humores’ da cidade de compartilhar um mesmo ponto de vista”. Em primeiro lugar, não compartilham um mesmo ponto de vista, em virtude do *conteúdo* do desejo ser diferente; em segundo, não podem realizar o ponto de vista específico do desejo de forma *simultânea*.

Uma comunidade efetivamente política é o confronto de desejos assimétricos e essa perspectiva está presente, como visto anteriormente, nas principais obras políticas de Maquiavel. Pelo confronto entre o desejo popular, que prima pelo bem comum e pela liberdade, e o desejo dos grandes que buscam dar vazão a um sofisticado leque de ambições por glória, honrarias e principalmente por acúmulo de posses e riquezas, podemos compreender melhor, assim nos parece, as posições contra aristocráticas de Maquiavel e sua peculiar noção de *vivere libero*<sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup> Não queremos com isso isolar o termo fazendo com que ele seja mais nobre entre os grandes, mas apenas destacar que entre estes, o desejo por domínio, politicamente pensado, é mais impetuoso e sobressalente.

<sup>121</sup> Isso não quer dizer que os desejos não se tornem homogêneos e tendam aos mesmos objetos. Não discordamos disso. Contudo, ao explicar a dinâmica dessa recorrência ao elemento de homogeneidade dos desejos, pela inflexão do desejo do povo – uma vez que o contrário não acontece, já que os grandes não podem *ser* como o povo, como quer Sfez –, acaba fazendo da homogeneidade um mero recurso descritivo, sem explicitar as razões inerentes ao próprio conflito que abriram a possibilidade da homogeneidade. A homogeneidade é sempre indicativo de supressão do conflito e, portanto, de corrupção e dissolução do

Com isso em mente, Maquiavel desenvolve o raciocínio de que os grandes não reconhecem a liberdade como um bem comum, uma vez que os seus desejos ainda estão enraizados numa esfera privada de poder e influência política que fará a república ser ameaçada pelo *vivere servo*. Essa caracterização em Maquiavel foi observada por Lefort (1999, p. 172) que sustentou sobre os grandes serem livres à sua maneira. Esse é o significado, ainda pouco preciso, é claro, de o conteúdo dos desejos entre grandes e povo serem distintos. Como estamos trabalhando a partir da visão republicana de Maquiavel, o pressuposto do qual partimos é de que, pelo fato de o conteúdo do desejo ser diferente entre os grupos em conflito, é razoável justificar o posicionamento de nosso autor sobre a atribuição ao povo como aquele grupo social que melhor vigia a liberdade:<sup>122</sup> “[...] se deve dar a guarda de uma coisa àqueles que têm *menos desejo de usurpá-la* [...]” (*Discursos* I, 5). É com esse sentido de usurpação do espaço público que Maquiavel compreende que, por mais importante que seja o conflito civil, como aquilo que favorece a criação de leis que garantam e promovam a liberdade, mais importante ainda é que a essa liberdade enquanto tal nasce do desejo do povo, o que podemos encontrar no final do *Discursos* I, 4<sup>123</sup>. Dessa tensão contínua entre grandes e povo, Maquiavel leva seu leitor a tomar partido, pois da heterogeneidade dos desejos, conclui-se por uma heterogeneidade de teses aristocráticas e populares.

Assim, o conflito político maquiaveliano não se subtrai ao conflito social. Ele o repercute, o reconhece e o assimila como condição *sine qua non* de que o social não se veja condenado a se desintegrar. Em Maquiavel o conflito civil manifesta as divisões sociais que lhe estão atreladas. Isso explica em grande medida porque essa conjunção do

---

*vivere libero*. Mas homogeneidade não se explica à distância das razões que a fez emergir.

<sup>122</sup> Vencer uma classe, para Maquiavel, equivale a instaurar um regime político faccioso e, com ele, a desintegração social e o início da tirania. Isso não quer dizer que a eminência da desintegração não seja sempre uma constante na história dos regimes republicanos, porém Maquiavel não crê ser importante ultrapassar o conflito social para se certificar do que existe “do outro lado”. Ele sabe que lá existe ruína do Estado e não a igualdade social – muito menos a liberdade.

<sup>123</sup> Nesse mesmo sentido se desenvolve o raciocínio de Silva (2010, p. 50): “se no capítulo quatro Maquiavel desenvolve a tese do conflito como causa da liberdade, no capítulo cinco ele desenvolve a tese do povo como o ‘guardião da liberdade’”.



político com o socioeconômico em Maquiavel acaba sendo uma questão das mais controversas entre os estudiosos. A esse respeito, McCormick (2011, p. 4-5) pondera sobre a caracterização das elites em Maquiavel:

muitos intérpretes, quando abordam essa questão, minimizam ou destituem os aspectos materiais e econômicos das descrições feitas por Maquiavel sobre as motivações e condutas dos grandes. O desejo de oprimir que Maquiavel atribui aos grandes, segundo esses intérpretes, corresponde mais precisamente com a busca de honra, glória e fama. Supostamente, isso tem pouco a ver, se é que tem alguma coisa, com a aquisição de riqueza ou o uso de privilégio material para maximizar vantagem política. Contudo, Maquiavel enfatiza de forma consistente a riqueza dos grandes e aponta para as extremidades da opressão com que eles, invariavelmente, fazem nascer. Por exemplo, os romanos mais ricos, observa Maquiavel, constituem “a maior parte da nobreza” (*Discursos* I, 37); Maquiavel identifica a classe dominante da república de Siracusa como os senadores e os ricos (*Príncipe*, 8); no início dos *Discursos*, Maquiavel caracteriza os grandes como aqueles que “possuem muito” e que usam a sua liberalidade [*largesse*] “incorretamente e ambiciosamente,” especificamente, para oprimir os cidadãos comuns e minar o governo popular (*Discursos* I, 5). Na sequência de seu texto, ele fala em conjunto de ‘grande ambição’ da nobreza e sua ‘grande avareza’ (*Discursos* I, 40). Mais decisivo, acredito, é o julgamento de Maquiavel, revelado no seu capítulo sobre as Leis Agrárias de Roma: Maquiavel observa que, durante a história da república, os nobres ‘sempre concederam honras ou funções para a plebe sem escândalos extraordinários, mas defendiam o patrimônio com a maior obstinação’ (*Discursos* I, 37). Isso é um eufemismo gritante. Aqui Maquiavel elípticamente refere-se ao exemplo fatídico envolvendo os senadores romanos, que buscando proteger seus privilégios econômicos cada vez maiores, assassinaram o reformador Tibério Graco, ao ar livre do espaço cívico da república.

Claramente, Maquiavel entende os nobres, os aristocratas, ‘os *grandi*’, como aqueles que dão valor aos bens materiais muito mais do que dão a sua própria reputação e prestígio, sua honra e dignidade. Na verdade, eles próprios demonstram abertamente este fato em ocasiões pelas quais se veem pressionados com demandas redistributivas.

Com efeito, a despeito da longa citação acima, observa-se que no conflito civil existe sim uma segmentação social que lhe é conexas. Em *Discursos I*, 37, Maquiavel pressupõe a ruína da república independentemente da Lei Agrária. A Lei Agrária foi o estopim de uma ruína anunciada, e que se relaciona fortemente com o elemento socioeconômico<sup>124</sup>. Essa característica suscita pensar que, no limite do político, cargos e honras não parecem mitigar aquele aspecto que foi analisado no interior de *Discursos I*, 17, qual seja, o problema da desigualdade. Os tumultos se mantiveram ordenados quando a demanda foi por honras, assegura Maquiavel. Mas quando se tratou de dividir patrimônios, riquezas e bens materiais, a obstinação foi tão grande da nobreza que fez com que o “mal fosse acelerado” [*accelerare quel male*] com a criação da lei agrária<sup>125</sup>. Esse raciocínio de Maquiavel não autoriza a concluir na direção de Sfez, que defende que o povo pode contrair os desejos dos grandes, na medida em que “se faz grandes”.

No limite do tema dos tumultos, Maquiavel procura analisar quem, considerando grandes e povo, detém maior pretexto para causar desordens e alterações na república. Essa questão que se depreende de *Discursos I*, 5, procura justificar a necessidade de uma guarda ou garantia para a liberdade. Segundo Maquiavel,

---

<sup>124</sup> “[...] embora o conflito da lei agrária tenha demorado trezentos anos para acarretar a servidão de Roma, isso *teria ocorrido* muito mais cedo caso a plebe, seja com essa lei, seja com outros desejos seus, *não tivesse refreado a ambição dos nobres*” (*Discursos I*, 37. Grifo nosso). Mas o que chama atenção é justamente esse elemento econômico que faz o conflito enveredar para o derramamento de sangue, perspectiva essa que ganhará destaque em *História de Florença*. Para uma posição que procura sintetizar algumas posições contrárias a presença desse elemento econômico na discussão de *Discursos I*, 37, remetemos a Nelson (2004, p. 49-86); Bock (1990, p. 191-195).

<sup>125</sup> Devemos lembrar que Maquiavel desonera a intenção dos Gracos com a criação da Lei Agrária, censurando a falta de prudência no “trato” com essa delicada questão.

[...] dependendo do modo como esta seja instituída, dura mais ou menos tempo aquela vida livre. E, como em toda república há homens grandes e populares, não se sabe bem em que mãos é melhor depositar tal guarda. Entre os lacedemônios [*spartani*] e, nos nossos tempos, entre os venezianos, ela foi posta nas mãos dos nobres; mas entre os romanos, foi posta nas mãos da plebe.

Trata-se, portanto, de refletir quem fez melhor escolha, interroga Maquiavel na sequência. Não se furtando a uma resposta objetiva sobre esse problema, Maquiavel oferece duas ordens distintas das escolhas realizadas: em se tratando dos *resultados*, “ficaríamos do lado dos nobres, visto que a liberdade de Esparta e de Veneza teve vida mais longa que a de Roma”. Mas em se tratando das *razões*, “se deve dar a guarda de uma coisa àqueles que têm menos desejo de usurpá-la”. Essa perspectiva parece contradizer o próprio texto de *Príncipe*, 18, quando ali nosso autor defende que “[...] o que conta por fim são os resultados”<sup>126</sup>. Não obstante essa ressalva, podemos afirmar que entre a ordem das razões e a dos resultados, Maquiavel defende a primeira, o que evidencia que o secretário florentino foi, muitas vezes, equivocadamente reduzido a um “técnico frio”, um “analista objetivo”, preocupado apenas com a “pragmática política”<sup>127</sup>. Além do que, Maquiavel defende que “[...] toda cidade deve ter os seus próprio modos” (*Discursos* I, 4) para justificar a escolha em quem depositar como garante, a conservação da liberdade. Além de subtrair-se ao elemento meramente pragmático, ele pressupõe não haver apenas *uma* forma ou padrão para justificar a escolha.

Considerando, no entanto, que ele parte do modelo republicano romano, devemos buscar compreender quais foram os motivos pela escolha do povo como depositário da liberdade. Maquiavel defende que a liberdade deve ser posta em mãos de quem se nega a dela se apropriar de forma abusiva. No entanto devemos nos interrogar igualmente o

---

<sup>126</sup> “si guarda al fine”.

<sup>127</sup> Sobre um balanço do problema do realismo político maquiaveliano, ver, entre outros, Mindle (1985); Cassirer (1992); Strauss (2006); Haslam (2006). Para uma síntese das principais interpretações sobre Maquiavel, conferir Berlin (2002c) e Lefort (1972).

caminho inverso, ou seja, qual seriam os motivos de apoiar a liberdade na nobreza, para aqueles que defendem o modelo dos *resultados* (Esparta e Veneza)? Segundo o secretário florentino, duas vantagens encontram os defensores dessa “liberdade aristocrática”:

uma é satisfazer mais à ambição deles, que, tendo mais participação na república com tal bastão nas mãos, têm mais motivo para contentamento; outra é que negam certo tipo de autoridade aos ânimos inquietos da plebe, razão de infinitas dissensões e tumultos numa república, capazes de causar alguma reação desesperada à nobreza, o que, com o tempo, produzirá maus efeitos (*Discursos I, 5*).

Levando em conta a constituição heterogênea dos humores de grandes e povo, o desafio é, portanto, resolver entre dois motivos os quais, por sua vez, estão fundamentados sobre dois princípios radicalmente antagônicos.

Uma característica digna de atenção nessa argumentação é que Maquiavel observa que, mesmo para os que defendem que a liberdade deve ser resguardada pelos grandes, partem igualmente do exemplo romano: os tribunos da plebe, não contentes com apenas um cargo no consulado, logo passaram a perseguir o outro. Do desejo pelo segundo consulado, “quiseram a censura, o pretor e todos os outros cargos do governo da cidade: mas nem por isso lhes bastou, pois, levados pelo mesmo furor, começaram depois, com o tempo, a adorar os homens que lhes pareciam aptos a combater a nobreza; daí nasceram o poder de Mário e a ruína de Roma” (*Discursos I, 5*). Mas essas críticas remetidas ao governo de feição mais popular, contrabalançadas às críticas a quem deposita a guarda da liberdade na nobreza, leva Maquiavel a introduzir outra interrogação na sequência: “e, realmente, quem discorresse bem sobre uma coisa e outra poderia não saber o que escolher para encarregar da guarda de tal liberdade, por não saber que tipo de humor é mais nocivo a uma república, se aquele que deseja manter as honras já conquistadas ou o que deseja conquistar as que não têm” (*Discursos I, 5*).

Distanciando-se do tema dos humores de grandes e povo, Maquiavel introduzi a temática do expansionismo da república: “ou se pensa numa república que queira fazer um império, como Roma, ou numa à qual baste manter-se” (*Discursos I, 5*). A argumentação não fala

sobre o problema dos ordenamentos internos do Estado e o próprio Maquiavel observa a necessidade de “[...] voltar a discorrer sobre o tipo de homem mais nocivo numa república” (*Discursos* I, 5). Entendemos que a discussão proposta por Maquiavel passa pela questão de para quais homens a ambição torna-se mais nociva e prejudicial. Pois é dessa discussão que se compreende aquilo que causa a corrupção e, conseqüentemente, a extinção da liberdade interna, ou seja, da liberdade da cidade.

A linguagem maquiaveliana e o uso de termos intercambiáveis torna a discussão ainda mais complexa. Buscando ainda oferecer resposta a qual humor é mais nocivo, ele discorre sobre as ambições do povo por mais cargos nas magistraturas o que levou ao questionamento sobre quem tem mais ambição: os grandes ou o povo? Maquiavel responde:

e então muito se discutiu sobre quem seria mais ambicioso, se aquele que quer manter ou se aquele que quer conquistar<sup>128</sup>; porque facilmente ambos os desejos podem dar razão a enormes tumultos. No entanto, no mais das vezes estes são causados por aqueles que mais possuem, porque o medo de perder gera neles as mesmas vontades que há nos que desejam conquistar; pois os homens só acham que possuem com segurança o que têm quando acabam de conquistá-lo do outro. E há muitos que, *possuindo muito*, podem com mais poder e maior efeito [*moto*] provocar mudanças. E também 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 [os grandes] (*Discursos* I, 5. Grifo nosso).

---

<sup>128</sup> Em linhas anteriores desse mesmo capítulo, os termos *conquistar* e *manter* estavam relacionados com a honra. Agora os termos passam a acomodar sentidos que tem a ver com conquista e manutenção de patrimônio, como será explicitado no final de *Discursos* I, 5.

Observa-se, em *primeiro lugar*, que a resposta de Maquiavel reconhece como na origem dos tumultos, os homens que possuem, pois estes, pelo medo e pela insegurança de perder o que tem, além de gerarem os mesmos desejos nos que não têm, buscam por todos os meios *obter mais*. É o medo e a insegurança sobre a posse daquilo que já se possui que impele a possuir ainda mais. A ideia de segurança tem dupla função: a primeira faz defender aquilo que se tem e a segunda procura obter mais. Até aqui, o argumento de Maquiavel não esclarece quem, dentre nobres e povo, é mais ambicioso. O medo que faz defender o que se tem e o desejo de possuir (conservar e conquistar) aparentemente caracteriza ambos os grupos em conflito.

*Em segundo lugar*, os tumultos que “provocam mudanças” – o que permite Maquiavel falar em “graus de corrupção” (*Discursos* I, 18) ou mesmo desníveis de desigualdade – não se originam da pura e simples ação de desejar os bens de forma segura<sup>129</sup> (desejo de apropriação como quer Sfez). Até esse ponto, realmente admite-se não haver diferenças acentuadas entre quem possui daquele que não possui, e que deseja possuir. Maquiavel introduz em seu argumento outro elemento capaz de mostrar a diferença entre nobres e plebe. Os primeiros, “[...] possuindo muito, podem com mais poder e maior efeito [*moto*] provocar mudanças”. É indesmentível no argumento uma característica que põe grandes e plebe em termos de uma importante diferença: os que “possuem muito” daqueles que querem “entrar” na posse de algo. Parece-nos forçoso demais defender aqui o argumento da homogeneidade dos desejos, se aos que possuem também lhes é atribuído o poder de possuir mais, inexistente entre os que nada ou pouco possuem. Aqui podemos nos reportar ao que já adiantamos na síntese em páginas atrás, de que os poderosos (*Discursos* I, 18, 55) são identificados como aqueles que apresentam leis, não em favor da liberdade comum, mas apenas do seu poder. Na realidade, o acúmulo econômico de bens gera uma *excessiva* influência política de um grupo sobre outro, originando dependência e uma lógica de subserviência e domínio nas relações de poder.

*Em terceiro lugar*, o raciocínio de Maquiavel aponta para um novo problema, agora a partir desse elemento de apropriação cumulativa de quem possui muito. A reflexão aponta para o horizonte do

---

<sup>129</sup> O que se consegue quando se obtém do outro (*Discursos* I, 5).

comportamento e da psicologia humana<sup>130</sup>. O possuir muito (comportamento ambicioso e incorreto) suscita o desejo de possuir de quem não tem, mas para cumprir duas finalidades que antes (numa condição de homogeneidade) estavam ausentes da discussão: a primeira para *vingar-se* daqueles que possuem (excessivamente), a segunda para se valer das riquezas e honrarias para fazerem *bom* uso<sup>131</sup>.

Essa última abordagem de Maquiavel da resposta sobre quem é mais ambicioso e, por consequência, sobre qual humor é mais nocivo para a república, nos parece fundamental para compreender o que impulsiona o povo ascender às riquezas. No caso específico das posses materiais (*ricchezza*), afirmar que o povo acessa tais posses e riquezas apenas porque, de forma homogênea, detém os mesmos desejos e ambições que os grandes, pode se revelar um raciocínio que contraria a eleição do povo como guardião da liberdade (*Discursos* I, 5). Ademais, um nivelamento universal dos humores pelo pendor às riquezas e bens materiais não fica claro no texto maquiaveliano. Ao contrário, quando o povo acessa tais riquezas é para dar uma finalidade mais honesta que, pelos grandes, são “mal empregadas”, e esse elemento é explícito em *Discursos* I, 5. Esse aspecto econômico é seriamente refletido por Maquiavel que, ao descrever o *vivere libero* dos romanos, não sem o pano de fundo do problema da corrupção, salienta que uma das razões da manutenção de uma vida política incorrupta nas repúblicas é que ali [para o caso dos romanos],

[...] não suportam que nenhum de seus cidadãos se apresente nem viva como gentil-homem; aliás, mantêm a igualdade entre seus cidadãos, sendo grandes inimigos dos senhores e gentis-homens que existem naquela província; e, se por acaso lhes caem nas mãos alguns que sejam motivo de corrupção e razão de escândalo, eles os matam (*Discursos* I, 55).

---

<sup>130</sup> Esse questionamento nos leva a concluir que Maquiavel combina em sua argumentação, uma análise cuidadosa sobre a história de Roma (contrabalançando com o modelo espartano e veneziano) e uma análise política centrada nos humores e paixões humanas.

<sup>131</sup> Duas características que reenviam para a revolta dos *Ciompi* em *História de Florença*.

O argumento da incansável busca por riquezas, desejo esse insaciável entre os grandes, contrasta com o do povo<sup>132</sup>. Maquiavel salienta que a pobreza em si não é sinal de desigualdade se ela, no entanto, não impedir o bom funcionamento do *vivere libero* e o respeito por suas leis, assim como o acesso às suas ordenações. Novamente a experiência romana descreve que “[...] por motivo de pobreza, ninguém tinha barrado o caminho a nenhum posto e a nenhuma honraria [...]” (*Discursos* III, 25). Tanto é verossímil essa constatação, que Maquiavel, no curso do texto descreve um caso de guerra e, portanto, de momentânea instabilidade, em que foi nomeado como ditador da república “[...] Lúcio Quíncio Cincinato, que então morava na sua pequena propriedade rural, lavrada por suas próprias mãos” (*Discursos* III, 5). Muitas pessoas do povo, observa Maquiavel, finda a guerra, “voltavam a ser cidadãos comuns, viviam de poucos recursos, eram humildes, cuidavam de suas pequenas propriedades [...]” (*Discursos* III, 25). O que arruína a cidade é, portanto, o apego desmedido às riquezas e à busca incansável por acúmulo de bens e de posses, o que se mostra contrário ao engrandecimento do bem comum (*Discursos* II, 2)<sup>133</sup>.

Assim, o problema das razões sobre quem é mais ambicioso leva a conclusão de quem está em melhores condições de guardar a liberdade. Mas essa conclusão está distante de ser definitiva. Lefort (1999, p. 173) nos lembra de que “a melhor república – entendamos

---

<sup>132</sup> Nessa relação entre oprimir (humor dos grandes) e não ser oprimido (humor do povo), Maquiavel provoca uma “reviravolta do positivo e do negativo que implica uma diferença na natureza do desejo. Os grandes desejam ter, o povo deseja ser. A liberdade está ligada ao desejo do povo, não porque este seja bom, mas porque esse desejo, quando pode se exprimir, quebra com a lógica da apropriação. Por isso, Maquiavel pode retomar a linguagem humanista sobre a virtude, os bons costumes, a boa educação, as boas leis e pode, ao mesmo tempo, submetê-la a uma notável distorção: ‘as virtudes nascem da boa educação, desta as boas leis [...] são fruto das agitações que a maioria condena com muito pouca consideração’ [*Discursos* I, 5]. Não há nenhum fetichismo da virtude, da educação, da lei. Estas ganham sentido somente numa sociedade efervescente, em que a definição do bem, da justiça, da legitimidade sempre estão em questão e na qual os imperativos da conservação se combinam com os imperativos da inovação. Apoiando-se nesses princípios, Maquiavel tende a rebaixar, na prática, a política da elite burguesa republicana de Florença” (LEFORT, 1999, p. 195-196).

<sup>133</sup> Sobre o debate que relaciona a coexistência da riqueza com o bom cidadão, conferir Gaille-Nikodimov (2007). Sobre a discussão em Maquiavel da tese “cidade rica/cidadão pobre”, conferir Baron (1938); Castilho Vegas (2013).



aquela em que as instituições não estão fadadas à cristalização, não estão completamente a serviço da preservação de uma oligarquia, em que existe ‘mais vida’ – não dá uma solução ao problema político”. Essa instabilidade que faz parte das repúblicas, a dinâmica das relações entre os diferentes componentes sociais e humores políticos, bem como a assunção de responsabilidades e iniciativas, jogam um papel decisivo sobre o destino delas (LEFORT, 1999, p. 173). Mas o que Maquiavel quer salientar é que, para os grandes, o valor da liberdade só faz sentido na medida em que assegure suas posses e seu patrimônio. Em *Discursos* I, 18, vimos que essa “liberdade” lhes comutava uma ligeira preferência ou privilégio na apresentação ou formulação de leis, “[...] não em favor da liberdade comum, mas do seu poder”.

A conclusão sobre quem é mais ambicioso, nos leva a compreender que, frente à insegurança que se baseia num medo constante de perder o que se tem, fazendo o possível para que aquilo que se possui possa aumentar ainda mais, a dominação crescente sobre o povo se apresenta como uma política sempre pujante e necessária pelos nobres. O povo procura arrostar um desejo de dominação; não tem poder e condições para resistir à ambição dos nobres e ao seu desejo desmedido por poder e riquezas. Dessa forma, as instabilidades e tumultos que precipitam uma república numa condição de irremediável corrupção e privação da liberdade são originados pelos grandes<sup>134</sup>.

---

<sup>134</sup> Reconhecemos as dificuldades que essa conclusão enfrenta na tradição interpretativa sobre esse tema em Maquiavel. Adverse (2007, p. 45), por exemplo, observa que “o desejo dos grandes, em princípio já determinado, é sempre idêntico a si. Por isso Maquiavel pode atribuir a responsabilidade pela grandeza ou decadência *ao desejo do povo*, como vemos também no livro III das *Istorie*. Se o povo passa a desejar como os grandes, isto é, quando se torna ambicioso, preocupado apenas em satisfazer seu próprio interesse, em detrimento do bem comum, então a república está com os dias contados. Desfecho catastrófico da oposição fundamental: o humor do povo se igualou ao dos grandes”. Contudo, procuramos mostrar que se o povo “deseja *como os grandes*” é porque o contexto é, invariavelmente, de corrupção, no qual a apropriação cumulativa, através do desejo de “possuir mais” dos grandes, permite igualmente pensar numa diferença entre o desejo de domínio e um contexto de *vivere servo* propriamente dito. Nesse sentido, o bom conflito é o que gera leis em proveito de toda a cidade. Se o contexto social, em que grandes e povo rivalizam, faz com que estes últimos não consigam mais impor resistência a aqueles, então o conflito passou a ser privação de liberdade.

Dessa forma, em uma sociedade ainda não corrupta, os indivíduos tratam de evitar como podem o *vivere servo* e a dependência, fazendo prevalecer o bem público. Pluralidade e conflito geram boas leis e instituições, as quais tendem a evitar tanto a dependência quanto a insegurança (*Discursos I*, 7). O equilíbrio entre os diversos humores que a compõe, bem como a saúde de suas instituições que favorecem o *sfogo* desses diferentes pontos de vistas, não se recriam mediante uma tirania que capitule opiniões e exija obediência cega. A obediência produzida pelo medo ou pelo receio de opor-se a uma pessoa ou a um grupo em função de sua influência e reputação destrói a liberdade (*Discursos I*, 33 e 46). Quando a característica do privado se sobrepõe ao plano público; quando as crenças em relação ao papel da lei e de suas ordenações se constroem de maneira equivocada; quando as diferenças políticas e a saudável divergência de opiniões se revestem de excessivas desigualdades econômicas e sociais, o quadro das relações sociopolíticas degenera em submissão, medo, passividade, dependência, subordinação e incapacidade de se subtrair a tais perigos.

Da conclusão acima, a interrogação que propomos é a de como passar a compreender o problema da liberdade – ainda partindo da tensão entre os diferentes grupos sociais –, considerando a perspectiva (*necessità*) de instituição do governo régio (*Discursos I*, 18; 55)? Sob o prisma da continuidade da reflexão iniciada nos *Discursos*, desde o regime republicano, o que o principado modifica ou acrescenta nessa relação entre grandes e povo?

Em *Príncipe*, 5, Maquiavel argumenta que um regime principesco com muita dificuldade consegue se impor sobre um povo habituado com o *vivere libero*<sup>135</sup>. Opinião que assume o seu oposto *Discursos I*, 16, já em seu título: “o povo acostumado a viver sob a autoridade de um príncipe, se por algum acontecimento se torna livre, dificilmente mantém a liberdade”<sup>136</sup>. Maquiavel trata em *Discursos I*, 16 sobre as condições de conservação da liberdade do povo, mesclando o contexto republicano, embora adotando, simultaneamente, a perspectiva das intenções do príncipe. A reflexão a partir do principado (“para não precisar retornar a este assunto”) remete a questão para o problema de como um príncipe deve fazer para conquistar a confiança e apoio de um

---

<sup>135</sup> Para uma análise sobre a função do conflito civil sob o regime principesco, cf. Ames (2013).

<sup>136</sup> Percebe-se aí a variabilidade característica do povo, não obstante Maquiavel insista na tese de ser o povo o melhor guardião da liberdade.

povo que perdeu sua liberdade. Tanto em *Discursos* como no *Príncipe*, Maquiavel propõe a reflexão centrada na ideia de príncipe novo e a relação dele com o problema do conflito entre grandes e povo. Em *Discursos* I, 16, a primeira coisa que o príncipe deve fazer é avaliar o que o povo deseja: “verá então que ele sempre deseja duas coisas: uma é vingar-se dos que lhe acarretam a servidão, e outra é recobrar a liberdade. O primeiro desejo pode ser satisfeito no todo; o segundo, em parte”. Conquistar a confiança do povo supõe realizar esses dois anseios: vingar-se dos que o submeteram ao *vivere servo* e reaver a liberdade.

## 2.4 Liberdade e desejo de vingança

Sobre o primeiro anseio popular, Maquiavel recorre ao exemplo de Clearco que, alçado ao poder pelos *ottimati* (grandes), levou o povo a ficar privado de liberdade. A partir daí,

Clearco, encontrando-se entre a insolência dos *ottimati*, que ele não conseguia de modo algum contentar nem corrigir, e a raiva do povo, que não podia suportar a perda da liberdade, decidiu de um só golpe livrar-se do incômodo causado pelos grandes e angariar a simpatia do povo. E, assim, aproveitando a ocasião oportuna, aniquilou todos os *ottimati*, para extrema satisfação do povo (*Discursos* I, 16).

O argumento, segundo o qual o povo deseja a liberdade e, portanto, é o que melhor guarda o *vivere libero*, se confirma pelo desejo que o povo nutre de se vingar daqueles que o levaram ao *vivere servo*. O desejo de vingança irrompe contra qualquer regime ou pessoa que lhe subtraia a liberdade<sup>137</sup>. A esse caso específico de Clearco, citado por

---

<sup>137</sup> Daí a dificuldade de um príncipe manter a cidade que conquistou na qual o povo vivia livre. “[...] porque ela [a cidade] sempre invocará, na rebelião, o nome de sua liberdade e de sua antiga ordem, as quais nem o passar do tempo nem os benefícios jamais farão esquecer” (*Príncipe*, 5). A ligação com a vingança aparece logo na sequência desse capítulo: “mas nas repúblicas há mais vida, mas ódio, mais desejo de vingança. Ali, a recordação da antiga liberdade não as deixa [...]”. Observa-se assim uma maior diversidade do *vivere civile*

Maquiavel, juntam-se outras experiências nas quais prevalece a ideia de que os grandes (nobreza ou *ottimati*) são os principais responsáveis por levarem o povo a perder a liberdade, ascendendo neste o desejo por vingança<sup>138</sup>, que se mostra a Maquiavel, um desejo mais fácil para satisfazer.

Uma ressalva a ser feita aqui se relaciona com esse desejo obnubilado por vingança no povo, a partir da experiência negativa imposta por aqueles que o dominavam e o puseram em regime de servidão. É de se esperar que esse desejo por vingança surja contra aqueles que, com o único propósito de alargar seu domínio sobre o povo, tenham levado esse a perder a liberdade. Dessa experiência de opressão e servidão do povo, não seria de estranhar se o desejo por vingança levasse o povo a promover um príncipe que lhe servisse como instrumento de sua desforra. O argumento pode se revelar ambíguo se considerarmos que a dominação sobre o povo levado a efeito pelos nobres, agora pode se transmutar no príncipe novo. O desejo de liberdade, igualmente manifestado no desejo de vingança sobre aqueles que subtraíram do povo esse *vivere libero*, carrega consigo a inegável ameaça de uma nova forma de *vivere servo*.

A vingança sobre os nobres não deixa de realizar o primeiro desejo do povo em sua integridade. O que está em questão agora são as condições de possibilidade de atender o segundo desejo do povo, qual seja, a reaquisição da liberdade, o que segundo Maquiavel, não poderá

numa república, como o atesta novamente Maquiavel em *Discursos* III, 9, sem bem que ainda refletindo sobre ações dos dirigentes de Estado: “[...] as repúblicas têm vida mais longa e mais demorada boa fortuna que os principados, porque podem, mais que os príncipes, acomodar-se à diversidade dos tempos, em razão da diversidade dos cidadãos que nelas há”.

<sup>138</sup> Não é de estranhar que os povos se vinguem de maneira extraordinária daqueles que o privaram do *vivere libero*, diz Maquiavel (*Discursos* II, 2). “[...] visto que na referida cidade [Corcira, cidade de Atenas à época da guerra do Peloponeso] prevaleciam os nobres e que eles haviam sufocado a liberdade do povo, os populares, com a ajuda dos atenienses, retomaram o poder e, pondo as mãos sobre todos os nobres, encerraram-nos numa prisão onde cabiam todos e de onde os iam retirando, oito ou dez por vez, sob pretexto de manda-los para o exílio em diferentes lugares, mas na verdade os matavam com muitos suplícios cruéis. [...] e assim se vê que com maior ímpeto se vinga a liberdade roubada do que aquela que se quis roubar”. Já vimos essa perspectiva acima (*Discursos* I, 5) mas no contexto da apropriação e de como as posses excessivas criam o desejo por vingança nos que não tem.

ser feita de maneira integral. Maquiavel novamente introduz a necessidade de buscar as razões para compreender o que, com efeito, leva os homens a perseguirem a liberdade: “descobrirá que uma pequena parte deles deseja ser livre para comandar [os *grandi*], mas todos os outros, que são infinitos [*il popolo*], desejam a liberdade para viverem com segurança” (*Discursos* I, 16). O recurso ao tema da segurança explica, para nós, esse movimento dos *Discursos* à *História de Florença*, como um movimento que tende a dissociar liberdade e vida pública de liberdade e vida privada. Também explica os efeitos que o conflito toma nas duas cidades: da disputa para o combate.

## 2.5 O desejo de segurança como característica redutora do *vivere libero*

Segundo Maquiavel, o sujeito político deve estar de posse dessas diferentes compreensões sobre o problema da liberdade, ambientadas numa estrutura de paixões e humores sociais que balizam a experiência genérica entre grandes e povo. O príncipe, consciente desse desejo de vingança popular ante a subtração da liberdade, deve considerar agora o movimento em si que deseja a liberdade. É desse exame que descobre dois distintos movimentos nesse desejo específico por liberdade: o de comandar e o de viver em segurança, como mencionado acima. Na sequência do capítulo, pode-se notar que Maquiavel reflete uma forma diferenciada de governo ou de Estado, pois defende que “[...] em todas as repúblicas, sejam elas ordenadas como forem, aos escalões do comando nunca chegam quarenta ou cinquenta cidadãos”. Esse número não parece ser correto, segundo o que o próprio Maquiavel nos legou em suas obras e que se confirma em seu *Discursus florentinarum rerum*<sup>139</sup>. O número de quarenta ou cinquenta não condiz com a variada lista de instituições da república florentina, bem como com a constante rotatividade e circulação de cidadãos no assento desses cargos. Trata-se, por hipótese, de que Maquiavel esteja se referindo a uma ideia de

---

<sup>139</sup> *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices. [Discurso sobre as formas de governo de Florença após a morte do jovem Lorenzo de Medici]*, escrito entre 1520 e 1521. Para introdução e tradução desse pequeno opúsculo, remetemos para Maquiavel (2010). Para um estudo comparado entre as obras *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* e *Discurso sobre as formas de governo de Florença*, remetemos para Pancera (2010).

república (“sejam elas ordenadas como forem”) mais restrita e conforme ao modelo de *principado civil*, trabalhado em *Príncipe*, 9<sup>140</sup>. É nesse contexto que o desejo de liberdade dos poucos pode ser satisfeito (acesso aos cargos e honras, de acordo com “suas condições”), bem como o desejo de liberdade do povo (sua conformidade com uma vida em segurança), “criando ordenações e leis que contemplem tanto o poder de príncipe quanto a segurança de todos [*universale*]”. Devidamente apaziguados ambos os desejos e, “se o povo vir que, por nenhum acontecimento, tais leis serão violadas”, finalmente, o próprio príncipe começará a viver seguro e contente (*Discursos* I, 16).

Esse entrecruzamento entre república e principado civil se evidencia com a referência de Maquiavel do exemplo da monarquia francesa, em que o rei tem parte de suas ações limitadas, uma vez que essa limitação pressupõe a segurança de seu povo, experiência essa igualmente realizada entre os romanos (*Discursos* I, 16).

Ao analisarmos o conflito civil entre grandes e povo, mas agora intermediado pela ideia de segurança, possível de ser realizada numa monarquia limitada pela lei ou num contexto de principado civil, observamos que Maquiavel afirma que, nessas condições, o príncipe pode realizar o desejo de liberdade do povo em parte e depois afirma que esse desejo pode ser realizado plenamente. Um indício de desatenção em Maquiavel? Uma análise mais cuidadosa sobre esse ponto mostrará diferentes modos de composição entre o reino da França, inserido em *Discursos* I, 16, com o exemplo romano.

O reino da França nunca foi livre e Maquiavel repetidas vezes o analisa como sendo, invariavelmente, um modelo corrupto<sup>141</sup>, e no qual

---

<sup>140</sup> “O capítulo 9 de *O príncipe* trata de uma figura anfíbia, espécie de oximoro que Maquiavel denomina ‘principado civil’, uma mistura de principado com república que mantém sua ambiguidade até mesmo no modo de ascensão ao poder: não é nem por fortuna nem por *virtù*, mas por uma ‘astúcia afortunada’ que um cidadão torna-se governante de sua pátria” (ADVERSE, 2007, p. 35).

<sup>141</sup> Em *Discursos* I, 55 Maquiavel observa que “[...] nenhum bem pode ser esperado, como não pode ser esperado nas províncias onde, nestes tempos, se vê que são corrompidas, como a Itália, acima de todas, e também em parte a França e a Espanha”. Logo na sequência Maquiavel praticamente repete seu diagnóstico: “[...] franceses, espanhóis ou italianos, nações estas que, em conjunto, são a corrupção do mundo” (*Discursos* I, 58). Em textos políticos menores e relatórios, Maquiavel mostra certa antipatia com a França e os franceses. Em da *Natureza dos franceses*, caracteriza-os como retrógrados, cúpidos de dinheiro, inconstantes, levianos... “pretendendo um benefício,

o rei e a nobreza são contidos pelo arranjo de suas leis e suas ordenações. Do que segue que, o desejo por segurança do povo, considerando uma sociedade calcada na influência do sangue real e no influxo das riquezas concentradas pela aristocracia, resume aquilo de que subsiste (ou que resta) do desejo de liberdade. O reino da França mantém um razoável equilíbrio entre seus diferentes grupos sociais porque, genericamente, “são povos humildes e obedientísimos [*ubbidientissimi*], e têm em grande veneração o seu rei” (MAQUIAVEL, 1973, p. 191). Mas esse quadro não disfarça a institucionalização de desigualdades que põe o reino da França na contramão da ideia de *vivere libero*.

Daqui observamos a diferença traçada por Maquiavel entre o modelo francês e o romano. Ao retornarmos ao final de *Discursos* I, 16, com efeito, nosso autor pondera que “o povo romano, pois, como ainda não estava corrompido<sup>142</sup> quando recuperou a liberdade [...] pôde conservá-la com todos aqueles modos e ordenações sobre os quais de outra vez discorreremos”. No modelo francês, o príncipe (o monarca) realiza o desejo do povo em sua totalidade, uma vez que ao povo, como visto, lhe basta viver em segurança. O povo romano, ao tomar parte nas deliberações de sua cidade e de suas instituições, se torna o depositário de si próprio de sua segurança, embora sua liberdade esteja naquele permanente conflito com o desejo de domínio dos grandes. O contexto de corrupção (o que não é diferente do contexto de grande desigualdade) joga um papel fundamental para compreendermos aquilo que Maquiavel

---

pensam antes na utilidade que dele podem tirar, do que no serviço que poderão prestar” (MAQUIAVEL, 1973, p. 181-182). Na *Relação sobre a França* [Ritratto di Francia] Maquiavel descreve muitos barões e gentis-homens ricos que, por serem de ascendência real e, faltando descendentes na linha sucessória, procuram “manter-se unidos à coroa, esperando que ele mesmo ou um de seus filhos possam chegar àquele grau” (Idem, p. 186), enquanto que no cotidiano da vida e perambulando pelas cidades, os homens, “todos de condição popular e trabalhadores, estão de tal maneira submetidos aos nobres [...] que chegam a ser desprezíveis” (p. 186). Em *O príncipe*, 3, enfim, “dizendo-me o cardeal de Ruão que os italianos não entendiam de guerra, respondi-lhe que os franceses não entendiam de Estado [...]”. Seus reis e dirigentes somente não se encontram em condição ainda mais corrupta e seu reino degenerado porque as leis e ordenações os moderam (*Discursos* I, 16; I, 19; I, 55; I, 58; III, 1).

<sup>142</sup> Essa relação que se mede pela impossibilidade de introduzir a república em um povo corrompido, bem como a tirania em um povo virtuoso se fez notar como um dos elementos mais importantes no desenvolvimento do pensamento de Algernon Sidney. Sobre esse ponto em específico, cf. Hamel (2011, p. 41).

identifica como *vivere libero*: cidades atravessadas por esse contexto conduzem a ideia de que, mesmo que o povo desfrute de segurança, essa realização não pode ser considerada como uma genuína realização política, pois o conflito civil – aquele conflito que não está “amortecido” por um contexto de extrema corrupção – já não é o principal gerador do que poderíamos aqui nomear como *vivere libero*. Essa cisão entre realização e identificação no *vivere libero* de um lado e o mero desejo por segurança de outro, pode levar – como leva – o povo a aceitar as condições que lhe impõe a garantia, mínimas que sejam, de ver preservada sua vida e seus bens<sup>143</sup>.

Essa maneira peculiar de ver o problema por Maquiavel pressupõe a compreensão desses mecanismos de desejos e paixões como diretamente implicadas nas relações sociopolíticas. Nas relações sociopolíticas, os desejos humanos vão tomando identidade e, nesse horizonte de compreensão do problema da liberdade, o contexto

---

<sup>143</sup> Esse contexto de busca de segurança e garantias que possam ser dadas a vida e aos bens privados, antecipa, em algum sentido, o que mais tarde denominar-se-á por liberdade dos antigos e liberdade dos modernos. Não temos como propósito albergar essa discussão no contexto que nos ocupa, mas apenas apontar que ela se origina nos trabalhos de Constant (1985) e Berlin (2002b), entre outros. Pensamos que a proposta de P. Pettit (2004) se ambienta nesse contexto de resposta alternativa a essas duas distintas noções de liberdade, a negativa e a positiva. Uma das dificuldades que observamos nessa discussão é não atentar para a diferença de contexto corrupto e não corrupto na cidade, bem como as injunções da perspectiva maquiaveliana de conflito civil. Além desse problema tão importante, pela tradição de debates que o gravita, pode-se igualmente relacionar a discussão ulterior que perpassará a tradição do direito natural e do próprio liberalismo na modernidade. Pensamos que, em função das experiências sociopolíticas estarem, em grande parte, relacionadas com as experiências socioeconômicas, a emergência cada vez mais acentuada do debate a partir da ideia de paz e segurança, produz consequências irreparáveis no espírito de cidadania e na busca por espaços de liberdade (*vivere libero*). É como se as condições para o desfrute de uma vida segura (do indivíduo e seus bens) fosse emitido com promissórias de concentração de poderes de governança e administração nas mãos dos novos *signori* pós regime feudal e de uma crescente burguesia mercantil renascentista. Isso já evidencia um prelúdio, certamente de forma ainda difusa, do contratualismo moderno e do individualismo liberal. Sobre o direito natural moderno ter sido “preparado por Maquiavel” para depois ser efetivamente desenvolvido, sugerimos Manent (2007, prefácio); sobre a reflexão que põe o realismo maquiaveliano como precursor das leis de natureza em Hobbes, remetemos para Strauss (2008, pp. 162-164).



republicano e o do principado supõem diferenças na *forma* como os desejos e humores reagem, se mesclam e se identificam.

Partindo do fato objetivo para Maquiavel de que o *vivere libero* é uma constante construção das e nas relações que os grupos humanos travam entre si, nada seria mais estranho a Maquiavel do que a noção de liberdade pensada com as categorias da metafísica. A liberdade, assim como a própria política, são construções que pressupõe o concurso das paixões e desejos humanos, que no jogo das relações sociais, se chocam e se antagonizam. Maquiavel procura, com senso acurado de observação, aquilo que, na história, pode se revelar um ensinamento para o seu momento social e político.

O que pensamos ter mostrado até aqui é que Maquiavel mobiliza, já nos *Discursos*, um quadro conceitual mais inclusivo em sua teoria dos humores e do conflito civil, sem que isso pressuponha algum aspecto de populismo. Sua percepção é de que, no interior do conflito entre grandes e povo, abre-se um conjunto de argumentos passíveis de atribuir uma maior importância sobre as qualidades e desejos do povo, concomitantemente a crítica que é endereçada aos nobres, como aqueles a quem mais vantagens econômicas obtêm de sua influência ambiciosa e desejosa na esfera política.

Pela distância temporal que separa o modelo político da república romana da experiência florentina de suas instituições, somos impelidos a interrogar se essa distância, para Maquiavel, não é também a que faz com que Florença se enquadre numa situação corrompidíssima [*republica corrottissima*]. Essa remissão ao tema da liberdade do povo pensado como desejo de poder viver em segurança, sinaliza para um quadro em que a resposta pode estar mais bem organizada em *História de Florença*<sup>144</sup>.

---

<sup>144</sup> Atento sobre essa proeminência do elemento privado sobre a coisa pública, Guicciardini observa em seu *Diálogo* que “[...] ter por único fim a segurança e a comodidade convém aos cidadãos privados” (GUICCIARDINI, 1997, p. 218). Mas aqui, há que se ter o cuidado de observar que, enquanto para Maquiavel a relação entre liberdade e segurança se constrói num contexto de ausência – mesmo que provisória – de um regime republicano (com seu modelo em Roma), a passagem acima prescreve o que para Guicciardini é um princípio. Esse princípio não considera os efeitos que têm o recurso ao critério do *extraordinário* em Maquiavel, capaz de devolver, senão a liberdade, ao menos a segurança.

Podemos assim distinguir Florença da Roma republicana por duas características principais. A primeira é dada pela tradição cristã, na qual o valor da individualidade e a busca pela salvação se revelará antagônico com a defesa do *vivere libero*; a segunda característica se relaciona com a ascensão de modernas relações econômicas e industriais, as quais se organizam em torno de uma classe social burguesa, a qual suscita nos homens um apego ainda mais desmedido por patrimônio e riquezas materiais, pelas quais, preocupações políticas são geradas em função de dar garantias a esses bens e segurança a sua vida.

\* \* \*

A forma institucional do Estado é dada pela forma como o conflito é vivido, ou seja, o conflito não origina somente a liberdade (claramente esse é o resultado mais defeso por Maquiavel, mas não é o único). N’*O Príncipe*, com efeito, ele argui que “[...] desses dois apetites diferentes, nasce nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença” (*Príncipe*, 9). Interessado em discutir o “regime” da liberdade, Maquiavel a faz nascer – o que não deixa de ser um escândalo em relação à tradição – precisamente da discórdia e do conflito social.

Ainda de acordo com o conteúdo dos desejos em conflito, entendemos que o desejo dos grandes, por ser mais impetuoso e afirmativo, por outro lado, é o desejo do povo que está sempre na eminência de ser realizado. Como isso acontece? Pelo fato de as leis civis se identificarem mais com o povo, pois nascem sempre dos tumultos entre este e os grandes, e como estes últimos querem sempre estender seu domínio sobre aquele, então o resultado é que fatias consideráveis de representação institucional sejam destinadas a plebe e incorporadas nos ordenamentos governamentais. Isso é resultado de inúmeras tentativas de refrear a ambição dos grandes. Se as leis viessem para atender o desejo ambicioso dos grandes, estaríamos na iminência da tirania. Nesse sentido, quem melhor realiza o desejo dentre os dois grupos em conflito é o povo. Mas vale destacar que essa realização é menos propositiva, no sentido de que ela comporta sempre uma política de defesa, de obstaculização ao desejo mais desenfreado dos grandes. Maquiavel supõe que desejar liberdade é desejar não usurpá-la no

espaço da *res publica*, o que não significa que “menos propositivo” seja, do ponto de vista da intensidade do desejo, menos político.

Em síntese, não nos parece que tenhamos que recorrer a uma explicação de “dois tempos” para esclarecer a inconciliável diferença entre desejos de grandes e povo, como assim nos pareceu sugerir Sfez. Para este, o desejo num primeiro momento seria pensado no interior de uma condição antropológica universal e, ao momento de se efetivar no plano político, daquela igualdade assimétrica do plano universal, fundada em uma lógica do indivíduo singular dotado dos mesmos desejos que seus pares, o desejo se estruturaria em dois genéricos grupos distintos: o desejo do povo – de não ser oprimido – e o desejo dos grandes – de oprimir o povo. A ruína da república e a subjugação de um grupo pelo outro é simultâneo à reposição daquela condição humana universal, segundo Sfez. Mas essa maneira de entender o conflito civil não nos parece satisfatória. A deterioração do desejo, de um ou de outro daqueles grupos é a deterioração da própria perspectiva de conflito. Ao menos do ponto de vista dos fundamentos da política, pensar o aspecto antropológico para Maquiavel é possível de dentro apenas dessa tensão social permanente entre grupos rivais. Não há a reposição de uma condição humana com a iminência da perspectiva do vencedor ou do vencido. Pelo contrário, vencedor e vencido supõe apenas o começo de um regime tirânico – antropológicamente falando – desumano.

A facção ou um partido que se torne vitorioso tenderá a abafar aquilo pelo qual é inerente ao próprio elemento humano do grupo derrotado: o ato de desejar, seja pelo conteúdo da liberdade, seja pelo conteúdo do domínio. Isso resulta que, em Maquiavel, o conflito, se for adequadamente regulado pelas instituições republicanas, é não somente aquilo pelo qual cria as condições da liberdade, senão que possibilita a existência mesma da humanidade enquanto tal, seja no desejo dos grandes e seus vetores ligados ao poder e ao domínio, seja no desejo do povo em geral e seus liames de liberdade e desejo de não ser oprimido.

O modelo romano de república mostra para Maquiavel as razões para compreender que, dos conflitos sociais entre senado e plebe, pode – por que assim sempre é esperável – nascer o *vivere libero*, pela qualidade de suas *leggi* e suas *ordini*. O que o autor sugere é de não se deixar influenciar por eventos de superfície, como barulhos, gritos e agitações, mas avaliar sempre os efeitos práticos e, por consequência, políticos, desses conflitos. O fundamento das “boas leis” invariavelmente tem sua origem no antagonismo entre grandes e povo. Contudo, observa Ames (2009, p. 189), “ao inscrever a ordem da lei na

desordem dos dissensos, Maquiavel descartou a ideia de uma ordem institucional como solução definitiva da desordem dos dissensos. Consequentemente, nenhuma lei é capaz de resistir definitivamente ao risco da corrupção”. A ressalva visualiza o caráter um tanto que indeterminado dessa “ordem” sempre provisória das relações sociopolíticas. Mas é inegável que, independente desse risco permanente de dissolução do *vivere libero*, Maquiavel tenha posto no centro de sua reflexão da teoria política e da liberdade, o dissenso social<sup>145</sup>.

Esse aspecto positivo sobre os conflitos em Maquiavel é enriquecido por seu posicionamento que defende ao povo [plebe] a expressão de seus humores. Ele pondera “[...] 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” (*Discursos I*, 4). Esse desejo por liberdade pode parecer que o povo se veja estimulado a adquirir mais liberdade, enquanto os grandes não desejariam mais do que garantir a ordem estabelecida e a concórdia civil. Mas essa ideia de que os grandes buscam apenas a manutenção da ordem é um engano aristocrático<sup>146</sup>.

---

<sup>145</sup> “Essa confiança se exprime positivamente por diversas teses gerais sobre o mundo: a ideia de que qualquer forma estabelecida repousa sobre um fundo caótico primordial, ou a ideia de uma divisão originária do social, ou ainda a afirmação dos efeitos benéficos do *agon* e do conflito, ou, pelo menos, a constatação de uma pluralidade insuperável de bens incomensuráveis” (COUTURE, 2012). Essa observação de uma divisão originária e constitutiva do social, ideia essa muito explorada em Maquiavel por Lefort, pressupõe uma dimensão simbólica da sociedade. “Dessa forma, Maquiavel permitiria pensar que o poder envolve uma dimensão simbólica da sociedade que não é ancorada no real, mas absorve suas divisões constitutivas, que, permanecendo exterior e não idêntico ao real, torna o mundo social unimaginável sem essa sua referência simbólica” (TRINDADE, 2013, p. 164).

<sup>146</sup> A reflexão introduzida por Maquiavel sobre humores de grandes e povo e as consequências “sociais” dessa reflexão são indelévels. “Por certo, a ruptura de Maquiavel com os princípios da filosofia clássica é manifesta. Não se deve a que Aristóteles ignore o fato de uma divisão universal: entre ricos e pobres. Um cidadão, observa ele, pode se posicionar em diversas categorias simultaneamente; mas não pode ser ao mesmo tempo pobre e rico. Maquiavel conhece essa divisão, mas ela não lhe parece primordial. A divisão em função da qual se agencia a sociedade não é uma divisão de fato, não é uma divisão que seja efeito de uma necessidade ‘natural’, surgida da raridade dos bens; é divisão entre dois desejos (mandar, oprimir e não ser comandado, oprimido) que só se definem na relação de um com outro. Desta ‘verdade’ não se deve concluir que

### 3 AS CRÍTICAS DE FRANCESCO GUICCIARDINI AO REPUBLICANISMO POPULAR DE MAQUIAVEL

O presente capítulo tem como propósito ilustrar algumas ideias de Francesco Guicciardini, como contraponto teórico a Maquiavel. Procuramos mostrar que as críticas de Guicciardini, ambientadas inicialmente em sua posição de um republicanismo moderado (ou temperado) vão, aos poucos, ganhando um formato mais aristocrático, em grande medida (a) pela desconfiança em relação à ideia de *povo* e, por consequência, de governos mais amplos (*governo largo*), bem como (b) pela noção de *civiltà* de Guicciardini que, igualmente, vai soçobrando na companhia da própria história das instituições republicanas de Florença.

Faz-se em um primeiro momento, breve avaliação das metodologias operadas por Maquiavel e Guicciardini, que embora se mostrem próximas no tratamento dos temas, se revelam antagônicas nos resultados de suas reflexões. Após, procuramos acionar as ideias guicciardinianas referentes à liberdade e ao conflito civil, mostrando 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. Essa discussão nos leva a constatar uma ausência do elemento socioeconômico em Guicciardini no compasso de suas críticas ao elemento social e popular em Maquiavel. Muito embora, muitas remissões sejam feitas à *Discurso de Logroño*, *Dialogo* e *Ricordi*, nossa intenção é avaliar algumas das discussões e críticas de Guicciardini a Maquiavel nas *Considerazioni*.

---

a discórdia seja boa em si. Toda sociedade política supõe uma certa concórdia. Mas se esta é adquirida ao custo de instituições que mascaram a divisão daqueles desejos, que impedem o povo de satisfazer seu ‘humor’, então a concórdia descortina os sinais de uma sociedade *mutilada*. Emprego de propósito este último termo, pois, em tais condições, um regime pode muito bem se revelar estável por um longo período, eficazmente regrado por leis, porém não permite que a sociedade desenvolva tudo que potencialmente contém” (LEFORT, 1999, p. 166. *Grifo do autor*). Essa mutilação a que este intérprete se refere é uma mutilação da própria liberdade e consegue, segundo julgamos, compreender o sentido daquilo que Maquiavel defende ser a conteúdo de sua preferência, o regime republicano.

### 3.1 A *verità effettuale della cosa* e a *natura delle cose in verità*: método em Maquiavel e Guicciardini

Guicciardini é, com certeza, o melhor interlocutor de Maquiavel. Escritor, embaixador, é também o que mais apresenta críticas às ideias do secretário florentino. Ambos, no entanto, compartilham muitas preocupações relacionadas à teoria política e às condições pelas quais se apresentam o quadro político florentino e italiano. A aproximação entre Maquiavel e Guicciardini não é apenas a de dois amigos, interlocutores e agentes de Estado, mas a de dois teóricos que dividem métodos muito semelhantes.

Como teóricos e autores da política, o “pensamento” sobre ela sempre se construiu muito próximo da própria experiência que obtiveram junto a cargos e ofícios em governos de sua época. Em Maquiavel, a busca pela verdade efetiva das coisas (*verità effettuale della cosa*) (*Príncipe*, 15), exprime, de forma geral, os propósitos de seu opúsculo<sup>147</sup>. Uma intensa tradição de intérpretes e análises dessa obra propende a reduzir o contexto maquiaveliano de manutenção e/ou ruína do Estado, partindo da perspectiva do “realismo político”, o qual procuraria distinguir o que é daquilo que deveria ser. Para marcar essa

---

<sup>147</sup> Questões relativas ao método de Maquiavel, remetemos ao trabalho de Varotti (2006). Sobre esse intervalo específico de capítulos do *Príncipe* (15-18) é impossível remeter aos principais trabalhos que, até hoje, seguramente, mantém importância analítica entre os estudiosos de Maquiavel. Mesmo assim, sugerimos a discussão – bem como as referências para outras investigações – proposta por Adverse (2009, p. 62-97) e Lefort (1999, p. 141-177). Sobre a questão do método maquiaveliano e as afinidades do autor com a narrativa historiográfica são fundamentais os estudos produzidos por Aranovich (2007, p. 36): “o fato do capítulo 15 ser o único no *Príncipe* que não contém nenhuma referência histórica coloca-o na posição de uma declaração de princípios, comum às obras históricas. Entretanto, apesar daquilo que compartilha com as narrativas históricas, O Príncipe não é uma obra histórica e, portanto, a história não está nesse livro na forma de uma narrativa completa, mas de seleção de fragmentos de narrativas. O meio pelo qual Maquiavel procura a ‘verdade efetivas da coisa’ é a análise dos eventos históricos, o que no texto é expresso como ‘demonstrar a partir de exemplos’ (antigos e modernos)”. Para um estudo diligente sobre a relação entre história e política em Maquiavel, remetemos para a obra da mesma autora, Aranovich (2007), bem como para Ames (2004). Para a mesma relação, mas agora ambientada a partir do pensamento de Guicciardini, nossa sugestão é Bignotto (2006, Capítulo I).

diferença Maquiavel, na sequência do capítulo, afirma 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”. Mas como fazer para acessar essa *verità effettuale*? O que há nessa presunção metodológica inovadora da *verità effettuale* que faz Maquiavel “afastar-se das linhas traçadas pelos outros”? A dedicatória do *Príncipe* sinaliza uma hipótese para responder essa questão. Ali, com efeito, Maquiavel introduz a noção de que “[...] o conhecimento das ações dos grandes homens [foi] aprendido por uma longa experiência das coisas modernas e uma contínua lição das antigas”. Para operar teoricamente a *verità effettuale*, presente e passado se conectam, mostrando com que aquele que se ocupa da reflexão sobre política, retenha o aprendizado sobre ela a partir de uma “longa prática e contínuas lições”<sup>148</sup> das coisas do mundo” (*Discursos*, Dedicatória).

A experiência aparece para Maquiavel como lugar privilegiado de conhecimento sobre como as coisas são. Quando confidencia a Vettori sobre seu desejo de voltar a servir o Estado de Florença, mesmo sob os Médici, ele torna claro ao seu amigo o valor que creditava à experiência: “[...] os quinze anos que dediquei ao estudo da arte do Estado não os passei dormindo ou jogando; e a qualquer um deveria resultar agradável querer servir-se de um homem provido de uma *experiência* que nada lhes custou” (MAQUIAVEL, 1990, p. 139. Grifo nosso). Da mesma forma, depois de haver experimentado a “rua”, a “praça”, os “corredores” e “salões” de Estado, de haver travado contato com personalidades políticas, chega sempre a hora de regressar para casa e, antes de entrar no escritório,

trocar a vestimenta cotidiana, suja e enlameada, para vestir as roupas da corte real e pontifical. E vestido apropriadamente penetro nas antigas cortes dos homens da Antiguidade, recebido afavelmente, sirvo-me do alimento que por excelência me nutre e para o qual nasci. Não me

---

<sup>148</sup> “Una lunga pratica e continua lezione: una lunga esperienza, ricavata dai fatti accaduti, e una constanze lezione, ricavata dalla lettura dei testi antichi”. Capata estabelece a equivalência entre *lezione* e *lettura*. Confirma *Príncipe*, Dedicatória.

envergonho de conversar com eles, de interrogá-los sobre as razões do seu suas ações, e eles com humanidade me respondem (MAQUIAVEL, 1990, p. 138).

Experiências com as “coisas modernas”; leitura assídua das “coisas antigas”: o saber político se constrói, genericamente, na conjunção dessas duas condições da metodologia maquiaveliana. Para nosso autor, as duas perspectivas se constroem conjuntamente, sob o risco de, em não procedendo dessa forma, ser desacreditado e cair em ruína. *Desacreditado* como o foi Messer Nícia que ouve de Ligúrio um juízo que põe suas lições *lezzione* em descompasso com as “coisas do mundo”: “[...] porque um homem de vosso feitio, que consome o dia todo no estudo, entende de seus livros, mas não sabe pesar bem as coisas deste mundo [*cosa del mondo*]” (MAQUIAVEL. Mandrágora, 2004, Ato 3, Cena 2). A *ruína* pode ser imputada a Piero Soderine que “[...] procedia em tudo com humanidade e paciência. Prosperaram ele e sua pátria enquanto os tempos se conformaram ao seu modo de proceder; quando, porém, mais tarde, chegaram os tempos em que precisava desfazer-se da paciência e da humildade, não o soube fazer e, assim, arruinou-se junto com sua pátria” (*Discursos III, 9; Discursos III, 3*).

Faz-se necessário *ler* em sentido duplo: ler a história e os exemplos que ela nos cumula e da qual somos seus herdeiros imediatos, o que leva Maquiavel a queixar-se da excessiva admiração que se tem pelos feitos praticados e seus exemplos, em prejuízo da pouca imitação (*Discursos I, Introdução*) levada a cabo pelos homens, “de tal modo que 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, devido à semelhança dos acontecimentos” (*Discursos I, 39*). Faz-se necessário igualmente ler os eventos em curso, preferencialmente, ao sabor da própria experiência e do contato que se leva com eles.

Depreende-se daqui a noção de “qualidade dos tempos”, o que demanda ainda mais por conhecimento seguro sobre as coisas antigas sem perder a sintonia com a experiência com as coisas modernas. Mas não há fórmula prefixada assim como não pode haver distância entre o dirigente político e a matéria a ser ordenada e administrada. Atento a esse problema, Adverse observa que “em Maquiavel, o problema do exercício do poder não pode ser dissociado do juízo daqueles sobre



quem e com quem o poder é exercido” (2009, p. 20). Assim, a necessidade de ler adequadamente “as coisas do mundo”, sem deixar de observar as lições da história e dos exemplos do passado, evitando cair assim nas armadilhas do imaginário e da ilusão, nos leva a compreender que o método maquiaveliano não é nenhuma descoberta ou intuição original<sup>149</sup>. Mais uma vez Adverse (2009, p. 18) observa a esse respeito que

um destacado aspecto da cultura e da sociedade do renascimento italiano, então, é a grande importância concedida à visibilidade. Não se trata de um fenômeno restrito às artes ou à ciência, mas de uma forma de experiência que podemos encontrar em outras esferas da existência individual e coletiva, assim como nos escritos filosóficos e políticos, de caráter teórico ou prático. Aí, os termos relacionados à noção de visibilidade (como ‘luz’, ‘sol’, ‘olho’, ‘imagem’) são facilmente detectáveis e, é preciso ressaltar, sua utilização é mais do que simplesmente metafórica<sup>150</sup>.

Assim, para Maquiavel, a *verità effettuale* oportuniza o acesso a uma compreensão fundamental, “a de que todas as coisas do mundo [*cose del mondo*] têm seu tempo de vida” (*Discursos* III, 1), demandando do homem de 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.

---

<sup>149</sup> Faz sentido que a esse respeito Maquiavel observe certo “costume” de homens prudentes argüirem “não por acaso nem indevidamente, que quem quiser saber o que haverá de acontecer deverá considerar o que já aconteceu; porque todas as coisas do mundo [*cose del mondo*], em todos os tempos, encontram correspondência nos tempos antigos” (*Discursos* III, 43).

<sup>150</sup> Ressalvamos aqui, entretanto, que o propósito de Adverse é submeter essa estrutura conceitual relacionada à visibilidade – tópica característica do renascimento italiano – ao “aspecto retórico da atividade política” no pensamento de Maquiavel (ADVERSE, 2009, p. 19).

Em Guicciardini, o elemento metodológico é igualmente decisivo para compreender algumas de suas principais teses sobre a política a partir das significativas mudanças sociais e culturais de seu tempo. O dilema entre o que é e o que deveria ser, presente no programa analítico de Maquiavel, também se encontra neste autor: “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” (GUICCIARDINI, 1995, §179, p. 127)<sup>151</sup>. Observaremos que, para Guicciardini, a característica de realismo é bastante pujante se compreendermos que este contemporâneo de Maquiavel apoia suas análises a partir da experiência.

No embate metodológico com Maquiavel, observamos que este, com certa recorrência, ao se referir ao mundo (o que podemos aqui aproximá-lo com o conceito de história) caracteriza-o como sendo sempre o Mesmo (*Discursos II*, Introdução). O que variam são os juízos dos homens, pautados pela diversidade de seus desejos, predileções e considerações distintas. A esse respeito, os homens, “em vez de acusarem seu modo de julgar, acusam os tempos” (*Discursos II*, Introdução). Assim, o modo de julgar (uma vez que Maquiavel fala de

---

<sup>151</sup> “Sanza que, lo abondare di tutti gli intrattenimenti apre la via a’ favor de’ príncipe, 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* (dos quais 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). O título ‘*ricordi*’ aparece pela primeira vez na edição de Canestrini, em 1857, mas o termo é empregado repetidamente por Guicciardini; não trata-se de ‘lembranças’, mas de reflexões que é necessário guardar ao espírito, que é necessário considerar frequentemente e com atenção, de onde nossa tradução por ‘conselhos’ [*avertissements*] quando publicamos, em 1988, a primeira edição francesa desse texto” (FOURNEL & ZANCARINI, 1997, p. 13, nota 1). 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. Para fins de cotejamento, tomamos a edição francesa traduzida por Françoise Bouillot e Alain Pons, Guicciardini (1998).

variações entre o bom e o mau), pelo fato da variação dos desejos, percepções dos homens, bem como variações em seus costumes, não impede que haja certa *unidade* nos tempos. O mundo, invariavelmente, é o mesmo o que permite Maquiavel auferir o critério de repetição, *grosso modo*, em seus eventos. A narrativa que recorre a exemplos é pensada nesse horizonte, portanto<sup>152</sup>.

Entretanto, à utilização do exemplo proposta por Maquiavel, Guicciardini se coloca em posição de aberta discordância. A esse respeito, recorremos ao comentário de Adverse (2006, p. 434)<sup>153</sup>:

a ideia – típica dos antecessores humanistas de Guicciardini – segundo a qual os eventos seguem uma ordem determinada porque o mundo conserva uma regularidade inabalável, presente na primeira metade do recorde, tem sua contrapartida na perspectiva cética da segunda metade, que afirma a dificuldade de reconhecer o Mesmo devido às novas configurações que todas as coisas adquirem. Toda a tradição da reflexão histórica humanista é colocada em xeque: a tese da exemplaridade da história é fortemente abalada pelo reconhecimento da existência de uma ‘barreira entre os tempos’ responsável pela variação das causas e dos efeitos.

Com efeito, para Guicciardini, nenhuma situação se repete de maneira idêntica, e mesmo as condições pelas quais poderia haver concordância sobre certo grau de permanência e generalidade, a mudança se faz sem cessar, em decorrência da “variação natural das coisas do mundo” (GUICCIARDINI, 1995, § 33, p. 67) assim levando a que haja alternância em suas épocas. Essa compreensão guicciardiniana de variabilidade e mutabilidade das coisas, encontramos com toda ênfase no *Ricordi* 76: “tudo aquilo que foi no passado e é no presente será ainda no futuro; mas os nomes e as aparências das coisas mudam de tal maneira que quem não tem bom olho não as reconhece [...]”

---

<sup>152</sup> Remetemos para a discussão do subtítulo “O governo misto como um governo dos *ottimati* nas *Considerazioni*” nesse mesmo capítulo.

<sup>153</sup> Esse texto de Adverse é uma resenha do livro de Bignotto (2006), o qual servirá de guia para muitas discussões do presente capítulo.

(GUICCIARDINI, 1995, § 76, p. 83). Guicciardini observa sobre essa mutabilidade das coisas em carta ao próprio Maquiavel:

observa que, modificando apenas os rostos dos homens e as cores externas, as mesmas coisas sempre retornam, e não vemos nenhum acontecimento que já não tenhamos visto em outros tempos. Mas o variar de nomes e figuras das coisas, permite que somente os prudentes as reconheçam e, por isso, é boa e útil a história: porque te põe diante [dos acontecimentos] e te faz reconhecer e rever o que nunca havias conhecido nem visto (MAQUIAVEL, 1990, p. 239).

Essa carta é escrita no mesmo ano que Guicciardini inicia o escrito do *Dialogo del reggimento di Firenze*, do qual essa ideia reaparece uma vez mais.

E assim, tudo aquilo que foi no passado, é, em parte, no presente, e em parte será em outros tempos, e recomeça a ser a cada dia, mas sob variadas cores e aparências, de maneira que aqueles que não têm muito bons olhos, o toma por novo e não os reconhece; mas aquele que tem olhos atentos e que sabe se adaptar, distinguir um caso de outro e considerar quais são as diferenças substanciais e quais são aquelas que menos importam, o reconhece facilmente e, com os cálculos e a medida das coisas passadas, sabe calcular e medir parte relevante do futuro (GUICCIARDINI, 1997, p. 125).

Para o autor, as mudanças ocorrem “[...] 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, de modo que um alimento que foi apreciado numa época é frequentemente menos estimado na outra” (GUICCIARDINI, 1995, § 69, p. 81). Dessa maneira, continua o autor, “é falacíssimo julgar pelos exemplos porque, se não 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, p. 101, § 117)<sup>154</sup>.

Guicciardini parece sugerir um abismo intransponível entre o passado e o mundo presente. Concluir por uma ruptura entre os eventos longevos e as experiências presentes não parece exagero, considerando que sua monumental *Storia d'Italia* cobre um espaço temporal que vai de 1492 a 1534. Outras obras historiográficas de Guicciardini, como *Storie Fiorentine*, por exemplo, inicia em 1378 fazendo alusão ao tumulto dos *Ciampi*<sup>155</sup>, mas logo nas primeiras páginas subsequentes, o vemos narrando os eventos da *Conjuração dos Pazzi*, cinco anos antes de seu nascimento. Não podemos esquecer que sua herança póstuma é a de historiador, e estranharia qualquer índice de indiferença com o passado. Mas sua atenção se volta continuamente para o presente, com todos os desafios e instabilidades que se lhe apresentam. Mas esse seu peculiar enraizamento com os problemas do tempo presente não impede que o olhar perspicaz e a diligente experiência com os fatos sejam construídos no curso dos acontecimentos e eventos passados. Segundo o que sugere Bignotto (2006, p. 184), “o que ele 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”. Por esse filtro temporal, a história para Guicciardini não deve ser considerada como um conservatório de exemplos, de modelos

---

<sup>154</sup> É um aspecto recorrente em Guicciardini a diferença (descontinuidade) existente entre as épocas e que tende a inclinar os homens para opiniões omissas sobre o presente, caso não se tenha um olhar atento sobre os diferentes aspectos de um mesmo evento: “as coisas do mundo não podem ser julgadas a tanta distância, mas é preciso julgá-las e resolvê-las dia a dia” (1995, p. 99, § 114). Não obstante a discussão e aprofundamento do método guicciardiniano, de vigorosa matiz realista, baseada na experiência e nesse contato direto com os eventos, consideramos oportuno esclarecer – o quanto possível –, o sentido desse “dia a dia”. Para tanto, nos valem de uma observação, sugerida por Bignotto, que nos parece muito acertada sobre esse aspecto: “Diante de um acontecimento ao qual deve reagir o ator político pode contar, sobretudo, com a experiência para tomar a decisão correta. Essa experiência, entretanto, não ultrapassa as fronteiras de sua própria vida. O manancial disponível para cada ator é derivado de sua interação com um meio ao qual ele pertence e com o qual está em troca constante” (2006, p. 184).

<sup>155</sup> São apenas 5 remissões ao termo *Ciampi*.

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.

Nesse horizonte de compreensão de seu método, Guicciardini ensaia um afastamento da ideia de regras pré-estabelecidas e válidas de maneira absoluta. A categoria do “bom olho” nesse autor – igualmente subentendida em Maquiavel na construção do juízo do valor a partir da categoria da visibilidade<sup>156</sup> – acaba por se mostrar fundamental. Sobre esse aspecto, Bignotto (2006, p. 54) salienta 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 guicciardiano 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.

Sem a faculdade do “bom olhar”, do observar as “coisas do mundo” com diligência e apoio na experiência, incorremos no perigo sempre recorrente de fazer valer “a vontade e o desejo dos homens” em prejuízo da “consideração e do exame das coisas” (GUICCIARDINI, 1997, p. 111). O discurso que se pretende político repousa sobre a experiência direta com as coisas, sobre situações reais de vida, sobre como as coisas são e não sobre o que se imagina delas<sup>157</sup>, do que implica

---

<sup>156</sup> Remetemos sobre essa categoria da *visibilidade* em Maquiavel, ao texto introdutório de Adverse (2009).

<sup>157</sup> Essa característica do real sobre o imaginado – em Maquiavel ele também está presente, como visto no *Príncipe*, 15) é bastante recorrente em Guicciardini e reforça aqui a compreensão sobre a característica metodológica que estamos refletindo também nesse autor. Segundo Guicciardini (1997, p. 116), “[...] não sei qual maior prazer eu poderia experimentar que ouvir falar dos negócios públicos da cidade um homem de grande idade e de uma singular prudência, que não aprendeu essas coisas em livros de filósofos, mas por experiência e ações, que é a verdadeira forma de aprender”. No mesmo texto ele segue

ser “um grande erro falar das coisas do mundo indistinta e absolutamente e, por assim dizer, por hábito; porque quase todas 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<sup>158</sup>, mas é preciso que a discrição [*discrezione*] as ensine” (GUICCIARDINI, 1995, p. 53, § 6)<sup>159</sup>. Desse modo, quando se quer compreender o significado dos eventos históricos e políticos, deve-se regular-se e julgar por meio da observação (GUICCIARDINI, 1995, p. 83, § 76). É a contínua observação e experiência que, a partir de eventos particulares, criam as condições para uma regra geral. Guicciardini não nega a existência de regras gerais que, para Maquiavel, servem de base para apoiar muitas decisões a partir de ações exemplares. Guicciardini mostra, valendo-se do conceito de *discrezione*, que é necessário uma dose de sensibilidade e atenção para as distâncias que separam as épocas, de consideração às distinções e pluralidades dos eventos, como “procedimento que visa imunizar o pensamento das generalizações vazias, sem, no entanto, recusar completamente a generalização” (ADVERSE, 2006, p. 435). A *discrezione*, o “bom olho”, *la natura delle cose in verità*<sup>160</sup>, compreendidas como uma *démarche* pragmática em Guicciardini, procura combater, portanto, propostas teóricas imaginárias como fundamento das ações. Muitas de suas críticas opõem-se a essa maneira redutora de considerar que existem regras gerais para boa parte das *coisas do mundo*.

Essa maneira com que Guicciardini pensa as condições de possibilidade de “entrar no mundo”, de servir-se da *discrezione* e, com

ponderando sobre essa relação do real e do imaginário: “[...] é por isso que não devemos procurar um governo imaginado e que surgisse mais facilmente nos livros do que na prática, como o foi, talvez, a república de Platão” (GUICCIARDINI, 1997, p. 223).

<sup>158</sup> Ver nota anterior.

<sup>159</sup> Em *Dialogue*, o personagem Bernardo já havia antecipado essa perspectiva guicciardiniana dos muitos casos particulares que servem de exceção: “toute règle a des exceptions et celles-ci dans les choses du monde, c’est le discernement qui les enseigne plutôt qu’on ne peut les distinguer suffisamment ou qu’on ne les trouve écrites dans les livres: il faut qu’elles soient distinguées par le jugement de celui qui prend en considération les circonstances de chaque cas” (Guichardin, 1997, p. 186).

<sup>160</sup> Expressão essa encontrada em Guichardin (1997, p. 298) para a qual Fournel e Zancarini fazem corresponder à expressão maquiaveliana da *verità effettuale delle cosa* (*Príncipe*, 15).

bom olho, atentar para o papel decisivo que tem os eventos particulares, acaba por reenviar ao expediente que joga a *fortuna* nos assuntos humanos. Dessa maneira, uma das características de seu realismo na teoria política é aceitar a limitação humana e a insuficiência no trato com as *coisas do mundo*, dada a variedade com que se apresentam ao juízo dos homens.

O poder da *fortuna* se estende, portanto, ao âmbito metodológico: os eventos do mundo não podem ser inteiramente absorvidos pelo discurso racional porque não se submetem a uma rigorosa regularidade. O saber histórico, assim como a filosofia política, têm de se servir de um método de investigação que contemple a presença da contingência. Isso significa que as ações dos homens são marcadas por uma opacidade ineliminável, assim como o curso dos acontecimentos (ADVERSE, 2006, p. 436).

O pensamento de Guicciardini é voltado continuamente à ação. A ação não é para ele um terreno do abstrato, mas uma maneira de aceitar primeiramente que os eventos são particulares e, por consequência, imprevisíveis<sup>161</sup>. Portanto, encontramos-nos sempre diante de circunstâncias e situações novas, nas quais é imprescindível “buscar um novo olhar” (BIGNOTTO, 2006, p. 55).

Com isso, podemos, mesmo que de maneira breve, concluir que o método pode ser insuficiente, como de fato o é, no trato com os eventos políticos e na compreensão de como agir sobre eles. A tópica da *fortuna*, muito discutida no renascimento e que alcança Maquiavel e Guicciardini de maneira muito exigente, é por nós aqui resgatada como parte determinante na compreensão de suas próprias metodologias, que pressupõe, que o homem não pode racionalmente dominar esse espaço inteiramente imprevisível na política.

Não temos aqui a pretensão de analisar o conceito de fortuna de forma mais detida, não obstante, considerarmos importante a observação, sobre esse aspecto, nuançada por Teixeira (2010, p. 72),

---

<sup>161</sup> Esse caráter de imprevisibilidade se deve a que “os eventos do mundo não poderem ser inteiramente absorvidos pelo discurso racional porque não se submetem a uma rigorosa regularidade” (ADVERSE, 2006, p. 436).



A discussão sobre a interferência da *Fortuna* nos assuntos humanos adquire evidência, uma vez que o poder do acaso e os caprichos da deusa passam a ser associados, por escritores da passagem do século XV para o XVI como Pontano, Rucellai, Maquiavel e Guicciardini, às mudanças dos ventos na península Itálica. Também o conceito de *prudentia*, ou *prudenzia*, ganha novo destaque, sendo reconfigurado a partir das demandas por novas formas de compreender as significativas mudanças políticas da época. Compõe-se, assim, um horizonte de expectativas bastante amplo que, todavia, se mostrava cada vez mais difícil de mobilizar, por ser incapaz de fornecer, por si só e de forma evidente, as respostas necessárias às indagações sobre os rumos imprevisos das ‘coisas do mundo’<sup>162</sup>.

### 3.2 A questão da liberdade em Guicciardini

A partir de 1494, Florença se precipita em uma série de guerras internas e externas, das quais o pensamento político dessa época produziu, sem dúvida nenhuma, os mais importantes textos de teoria política. As questões mais fundamentais passam pela discussão sobre o estatuto das instituições florentinas e suas ordenações e regimentos, bem

---

<sup>162</sup> Sobre essa proximidade terminológica de “Fortuna” com o aspecto incerto relacionado às “coisas do mundo”, amplamente utilizadas por Maquiavel e Guicciardini em seus textos, Teixeira, seguindo aqui uma categorização empregada por Koselleck, observa: “não se trata de uma contração do espaço de experiências atrelado a um alargamento do horizonte de expectativas, e sim de um espaço de experiências quase hipertrofiado, porém incapaz de lidar plenamente com o problema da aceleração temporal – questão decisiva para a compreensão da ideia de prudência em Maquiavel e Guicciardini –, e um horizonte de expectativas obscuro, incerto, sem um critério delimitador capaz de fornecer respostas especulativas à questão do devir” (TEIXEIRA, 2010, p. 72. Nota 162). Sobre a referência a Koselleck, trata-se do livro *Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*, 2006. Para uma abordagem mais aprofundada sobre a caracterização “coisas do mundo” em Maquiavel, remetemos para a Primeira Parte (*Da política à história*) do estudo de Aranovich (2007).

como o impacto dessas no *vivere civile* da cidade. O ano de 1494 é especial se considerarmos os acontecimentos que levaram a família Médici ao exílio e ao reordenamento da república tendo no Grande Conselho [*Consiglio grande*]<sup>163</sup>, o resultado mais imediato dessas transformações.

Guicciardini, que nos últimos anos de sua vida escreve uma obra monumental da historiografia italiana, não deixa de reconhecer essa transformação: “foi considerado, então, que se constituísse o Grande Conselho, como fundamento da nova liberdade” (GUICCIARDINI, 1996, p. 120, v, 1)<sup>164</sup>. Para Guicciardini – como mostrado em linhas gerais pelo seu método – a liberdade deixa de ser um valor absoluto para ganhar uma característica mais prática. Tendo isso em mente, a compreensão da liberdade será pensada no contexto da conjuntura política [*condizione de' tempi*] da época, uma vez que a cidade está entregue a constantes mudanças em seu cenário político. Para confirmar essa noção de que os eventos são particulares em suas “condições” e contextos, Guicciardini analisa a situação dos Médici em 1530, muito diferente daquela de quase cem anos atrás, na ocasião em que Cosme de Médici detinha uma posição considerada de maior influência junto ao governo florentino.

É difícil para a casa dos Médici, muito poderosa e com dois papados, conservar o Estado de Florença, muito mais do que foi para Cosme, cidadão civil, porque, além do excessivo poder que possuía, concorreu para isso a condição dos tempos, pois Cosme teve de combater o Estado com a força de poucos, sem afligir o geral, que não conhecia a liberdade; aliás, em cada questão

---

<sup>163</sup> O *Consiglio Grande* foi criado pelo Frei Girolamo Savonarola em 1494 e desempenhou um papel de parlamento do povo, elegendo magistrados e votando suas leis. 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, reordenado novamente em 1527 e abolido definitivamente em 1530. Guicciardini escreve um pequeno texto sobre o modo de eleição aos ofícios no Conselho Grande. Ver Guicciardini (2004) em tradução francesa. Savonarola foi executado por heresia em 1498. Para esse evento, remetemos para Martines (2011).

<sup>164</sup> “Fu giudicato che per allora si costituisse il consiglio grande, come fundamento della nuova libertà” (volume 1, II, 2).

entre os poderosos e em cada mudança os homens medíocres e os mais baixos melhoravam de condição. Mas hoje, tendo sido experimentado o Conselho grande, não se pensa mais em tirar ou manter a usurpação do governo de quatro, seis, dez ou vinte cidadãos, mas de todo o povo, que aspira tanto àquela liberdade que não se pode esperar que a esqueça, com toda a doçura, com todos os bons governos e exaltação do público que os Médici ou outros poderosos costumam usar (GUICCIARDINI, 1995, p. 69, § 38).

Guicciardini sustenta, por essa passagem, que a noção de liberdade está circunscrita no horizonte da experiência, pela observação das coisas, pela habilidade de discernir (*discrezione*) e perceber distinções e exceções, dada a diversidade das circunstâncias (1995, p. 53, § 6). Contudo, Guicciardini faz referência à característica de doçura [*dolcezza*] associada ao nome liberdade como visto no *Ricordi* acima<sup>165</sup>. Nessa acepção da palavra liberdade, Guicciardini faz referência a uma caracterização natural do termo – o que não significa que ele concorde com isso –, considerando a discussão desenvolvida pelos humanistas sobre ela. De qualquer forma, em textos como *Discurso de Logroño*, Guicciardini define o *vivere con libertà e a popolo*<sup>166</sup>, operando com um sentido “natural” do termo. Ele afirma, pondera Zancarini (2007, p. 69), “que, em uma cidade, [o *vivere con libertà e a popolo*] tem alguma coisa de ‘natural’ e a definição que ele dava de liberdade, é uma cópia das formulações anteriores de Coluccio Salutati ou de Leonardo Bruni”. Contudo, essa compreensão desenvolvida em alguns de seus escritos anteriores ao *Dialogo*, e que compartilha, em algum sentido, a compreensão genérica da *libertà fiorentina*, vai se revestindo aos poucos de uma compreensão mais transitiva, mais dinâmica, até enfim, perder esse aspecto natural da compreensão. Estamos interessados justamente nesse processo de compreensão da liberdade em Guicciardini, processo esse, que está em sintonia com o próprio desenrolar dos acontecimentos da cidade.

---

<sup>165</sup> Essa imagem da “doçura” como aquilo capaz de levar ao encantamento, pode ocultar a armadilha do engano, pois os homens como que arrebatados por esse nome, “se deixam mais facilmente enganar por ele” [si lasciono piú facilmente ingannare da lui] (GUICCIARDINI, 1997, p. 225 e 277).

<sup>166</sup> Guicciardini (1997, p. 92).

Observa-se que, por intermédio de Bernardo del Nero, um dos personagens do *Dialogo*, Guicciardini introduz uma nota crítica, em que os fundamentos da compreensão sobre liberdade acaba se perdendo, caso se deixe enganar pela confusão do termo<sup>167</sup>. Tomando de empréstimo a voz de seu personagem, Guicciardini pondera que ao considerar com frequência a forma com que esse nome de liberdade, conclui 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 seria tão *natural* nos homens” (1997b, p. 149. Grifo nosso). Com a introdução da noção de antagonismo que separa grandes de povo, Guicciardini trabalha com a hipótese de que a liberdade é, como visto anteriormente, um pretexto para ambos os grupos buscarem satisfazer pendores relacionados ao domínio e superioridade de um grupo sobre outro. Procedendo dessa forma, a conclusão “[...] de que o desejo de um governo livre não é nem natural nem universal [...]” (1997b, p. 153), leva o autor a questionar um dos pilares mais convencionais do pensamento republicano até então. Ao não considerar a liberdade como valor mais fundamental, Guicciardini reposiciona a discussão a partir dos efeitos práticos dos distintos regimes políticos. Assim, ao partir do “exame das coisas”, o que reenvia para a investigação da *natura delle cose in veritá*, Guicciardini (Bernardo del Nero) afirma que “[...] são os efeitos dos governos que dão a sentença; por isso é necessário calcular quais são maiores, os bens que se alcançaram do governo dos Médici *ou aquele que será desse novo governo popular*” (GUICCIARDINI, 1997, p. 153. Grifo nosso)<sup>168</sup>. Podemos observar que Guicciardini toma distância da tradição nesse

---

<sup>167</sup> Bernardo faz referência a governos livres que, “mesmo se trouxesse com ele as piores condições, deveria ser mais apreciado que um Estado em mãos de um só homem” (GUICCIARDINI, 1997, p. 149).

<sup>168</sup> “Che gli effetti de’ governi sono quegli che danno la sentenza; però è necessario calcolare quali siano maggiori, o’ beni che si avevano dal governo de’ Medici, o quelli che si aranno da questo nuovo popolare”. A passagem grifada remete ao processo de escrita do *Dialogo* de Guicciardini, que põe sua reflexão em sintonia temporal com os eventos que se iniciam com a queda dos Médici em 1494 e a consequente instauração do Grande Conselho por Savonarola. “O texto toma a forma de uma discussão que ocorre durante os primeiros meses da República entre quatro cidadãos de Florença: a data escolhida para localizar o diálogo mostra bem que o estabelecimento do Grande Conselho é um evento de fundação pela qual nenhuma reflexão política pode ignorar” (ZANCARINI, 2010b). Ainda sobre o processo de escrita dos textos de Guicciardini, remetemos a Fournel e Zancarini (1997a).

ponto específico, qual seja, de contrariar a característica “natural” da noção da liberdade na cidade e, com isso, contraria igualmente a pressuposição de existir por natureza um bom governo, sem que haja consideração de seus efeitos.

A sequência dos escritos de Guicciardini, bem como o desenrolar dos acontecimentos em torno ao governo de Florença, mostram que ele se alia, progressivamente e com maior ímpeto, à compreensão de que, na conjuntura dos fatos, bem como pelos efeitos originados dos distintos governos, que são poucas pessoas a conduzirem a cidade para uma boa ordenação, assim como tudo o que é grande e glorioso nasce da virtude de poucos<sup>169</sup>, Guicciardini passa a refletir sobre a forma de composição desse novo governo – que é construído após a queda dos Médici –, defendendo um modo “temperado”, para não cair na confusão<sup>170</sup>. Para ele, o regimento de Florença deve compor-se de três instâncias: o Grande Conselho, o Senado e o Gonfaloneiro. O segundo livro do *Dialogo* é dedicado a pensar e organizar as ideias sobre o regimento florentino. As 28 remissões à expressão *consiglio grande* apenas no *Dialogo*, mostra com que centralidade é tomada essa instância do novo regime de Florença, como aquela que teria a responsabilidade de justamente opor-se a uma ou a poucas pessoas que tentassem usurpar as leis em benefício próprio. A centralidade em relação ao órgão mais representativo do *vivere libero*, o *Consiglio grande*, ao menos enquanto órgão que represente institucionalmente, não disfarça o tom de desconfiança do autor. Como percebemos, ao passar do critério “natural” para a avaliação dos efeitos que estão atrelados aos governos, Guicciardini questiona se, de fato, o governo popular é o mais preferível para Florença. Pocock observa a esse respeito que, “para o caso da superioridade intrínseca do governo popular em Florença, parece ser feito com antecedência” (1975, p. 225)<sup>171</sup>. Essa antecedência do valor superior do governo popular, como sugerido por Pocock, poderia produzir efeitos nocivos.

---

<sup>169</sup> “su la virtù di pochi” (GUICCIARDINI, 1997b, p. 217).

<sup>170</sup> “che questo nuovo governo si temperi in modo che non transcorra in uno caos” (GUICCIARDINI, 1997, p. 217).

<sup>171</sup> Podemos observar isso no *Diálogo*: “E, embora eu acredite que os políticos [ou seja, escritores e filósofos que se interrogaram sobre a vida das cidades], embora normalmente sugiram a existência de três graus de governo, o de um, de poucos e de muitos, não negam, porém, que o melhor governo que possa existir em uma cidade é aquele que lhe é natural. É por isso que eu não entendo como, uma vez que os termos da questão são tão desproporcionais, podemos proceder

que mesmo uma forma de governo enraizada na natureza das pessoas, pensamento claramente preferível, em teoria, pode, em casos específicos produzir efeitos nocivos; e que o propósito de *libertà* não é garantir a participação de todos em todos os níveis de governo, mas assegurar a conservação do Estado de Direito e do bem comum, um objetivo que pode ser melhor alcançado sob o governo de um só homem do que de outros modos<sup>172</sup>.

Em Guicciardini, portanto, não haveria essa sujeição dos efeitos práticos a princípios absolutos como, por exemplo, a compreensão muito em voga em sua cidade de que a liberdade se apresentaria como um fim irremovível do imaginário do povo florentino.

### 3.3 Críticas de Guicciardini às posições pró-populares de Maquiavel

Se Guicciardini considerava os *ottimati*<sup>173</sup> como a pedra angular da estrutura de governo, ele não alimentava quaisquer ilusões sobre a forma como eles se comportariam, se autorizados a monopolizar poder e

---

com sua regra, nem como poderíamos jamais admitir que o governo livre, que em Florença, como todos sabem, é tão natural, não seja melhor que qualquer outro que se possa introduzir” (GUICCIARDINI, 1997, p. 126).

<sup>172</sup> “that even a form of government rooted in the nature of the people, thought clearly preferable in theory, may in specific cases produce harmful effects; and that the purpose of *libertà* is not to ensure the participation of everyone at all levels of government, but to ensure the conservation of the rule of law and the common good an aim which may be better achieved under the rule of one man than in other ways” (POCOCK, 1975, p. 226).

<sup>173</sup> Para Guicciardini, o emprego desse termo se relaciona a aqueles que, pela elevada posição social e econômica, defendiam um governo oligárquico para Florença. Vale lembrar que tanto Guicciardini como Maquiavel empregam o nome com muita recorrência para “regime” ou “forma” de governo. Mesmo nesse caso em que o termo retrata uma forma ou regime de governo, ela é realizada e dirigida por indivíduos ou famílias que são nominadas igualmente com termos como “grandi” e o derivado “grandi cittadini”, “maggiori”, “potenti”, “nobili” e o derivado “nobili antichi”, “senatori” e o derivado “uomini di qualità”, “patrizi”, “ricchi”, “gentiluomini”.

cargos. O mínimo que ele permite às demais classes políticas é o papel de facilitadores de uma estrutura dentro da qual as virtudes da aristocracia, ou seja, a experiência prática e à busca da honra, podem permanecer incorruptas e eficazes (POCOCK, 1975, p. 219). Com essa forma de pensar as instituições florentinas, considerando o ambiente radicalmente instável originado pelo jogo pendular de duas forças (regime mediceu e Conselho Grande da república) que catalizam todas as atenções da política da cidade, Guicciardini começa a se preocupar não apenas com questões ligadas ao regime livre<sup>174</sup> e seus fundamentos políticos, mas a consequências práticas relacionadas à segurança da cidade.

Daqui se depreende algumas das razões pelas quais investigamos as ideias de Guicciardini: a) a possibilidade de aferir os fundamentos teóricos sobre liberdade, conflito civil e o resultado dessas questões na configuração do republicanismo de feição popular em Maquiavel, sem, no entanto, presumir um confronto de ideias que corresponda à existência de vencedor e vencido; b) de mobilizar as críticas de Guicciardini a Maquiavel, como forma de confirmar aquilo com o qual consideramos uma *démarche* maquiaveliana: o aspecto socioeconômico atrelado à dinâmica de conflito que opõe grandes e povo, e a consequente crítica aos modelos aristocráticos de república.

Uma vez que Guicciardini tenha travado amizade com Maquiavel a partir da década de 20 e trocado correspondências sobre uma conjuntura sociohistórica e política da Itália e de sua cidade natal que os coloquem em estreita concordância; considerando uma razoável propensão a ver um diagnóstico muito familiar entre ambos sobre o contexto político degradado de suas épocas; concordando – como sustentam alguns estudiosos – haver preocupações muito semelhantes entre os dois florentinos, podemos supor que haja uma sintonia entre ambos que leva a desacreditar um argumento a contrário. Ressaltando-se que a) as obras de Guicciardini não foram publicadas durante sua vida<sup>175</sup>; b) segundo opinião de que era sua vontade não ser lido<sup>176</sup>; c)

---

<sup>174</sup> Uma vez que os fundamentos para tal se mostram doces nos termos, mas desagradáveis no sabor dos efeitos.

<sup>175</sup> Guicciardini não teve sua obra tão vulgarizada quanto seu conterrâneo; ainda assim, desde 1561 – data da primeira publicação da *Storia d'Italia* – seu nome tornou-se sinônimo do relato mais agudo da crise da Península Itálica no século XVI, e porque não dizer da crise dos valores que caracterizaram a Renascença. Pode-se afirmar que o “historiador Guicciardini” ficou conhecido antes do ‘analista político’: apenas em meados do século XIX, seus opúsculos anteriores

partindo do fato que as concordâncias entre os dois partiriam de Guicciardini em direção a Maquiavel, é a partir dessa direção que se constrói a discussão que aproxima os dois autores. Nesse sentido, Guicciardini concorda sobre os efeitos das guerras no pensamento político e militar (ZANCARINI, 2012, p. 25); há concordância do diplomata<sup>177</sup> florentino sobre a função da história da cidade na construção teórica da natureza da constituição ideal; há concordância sobre mecanismos institucionais que se interponham aos efeitos negativos da calúnia; há concordância sobre um posicionamento firme em relação aos males da tirania<sup>178</sup>; *et cetera*. O que deve ser questionado nessa suposta sintonia teórica de Guicciardini pelo secretário florentino é que os termos da concordância são, na realidade, meramente aparentes. Na verdade, o acordo não é pontualmente com Maquiavel, mas uma concordância, afirma Bignotto (2006, p. 168), “apenas com o que podemos considerar como sendo lugares-comuns do pensamento político florentino do Renascimento”. Mesmo se houvessem divergências, as quais passariam a ser mitigadas ou disfarçadas pelo próprio Guicciardini, a grande maioria consente que ambos “viriam a desenvolver interpretações concorrentes” (BIGNOTTO, 2006, p. 162).

Depois da morte de Maquiavel e presenciando a república florentina ser restaurada novamente, ao mesmo tempo em que as circunstâncias políticas levaram ao saque de Roma, Guicciardini, durante esses três anos da *segunda república* (1527 a 1530), não bastasse ser alijado dos serviços junto a ela, em 1530 vê seus bens serem confiscados e vendidos (ZANCARINI, 2007, p. 71). Nesse mesmo ano, Guicciardini escreve sua última versão dos *Ricordi* (C), bem como as *Considerazioni sopra i discorsi di Machiavelli*. Nosso objetivo não é

---

a 1527 foram redescobertos. Os ‘papéis secretos’ de Guicciardini, conservados por mais de 300 anos em um ‘baú’ familiar, foram publicados por Giuseppe Canestrini entre 1857 e 1867 em diversos volumes. Deles constavam textos até então inéditos, como o *Discorso di Logrogno*, o *Dialogo del reggimento di Firenze*, as várias versões dos *Ricordi*, as *Considerazioni sopra i discorsi di Machiavelli*, as *Storie Fiorentine*, entre outros (CHARBEL, 2007, p. 326).

<sup>176</sup> Bignotto (2006, p. 166) supõe que ao não querer ser lido, esse desejo se traduziria igualmente pela vontade de mitigar a polêmica sobre os temas tratados em seus escritos. Exceto o texto da *Considerazioni*, no qual o alvo era determinado, embora morto.

<sup>177</sup> Guicciardini foi embaixador florentino na Espanha. Daí se origina nossa forma de tratamento, utilizada por muitos outros pesquisadores de sua obra.

<sup>178</sup> Os três últimos itens seguem o raciocínio de Bignotto (2006, p. 168).



avaliar a veracidade da tese de Caprariis (1993) apoiada sobre uma ruptura que vai da busca pela instauração de um governo bem ordenado e que tem sua perpetuação sob uma república na perspectiva do *Dialogo*, para um recolhimento do autor na perspectiva do governo dos Médici ou mesmo da escritura historiográfica, materializada em *Storia d'Italia*<sup>179</sup>. Nosso propósito é avaliar de que forma a discussão sobre o problema da liberdade pensada por Maquiavel, analisada na perspectiva de conflito civil, se reflete nas *Considerazioni* – obra que estaria alimentada por esse intenso debate de Guicciardini, mesmo que *post mortem* com Maquiavel – pendendo para uma região de crítica contundente aos aspectos relacionados ao governo popular.

### 3.4 As *Considerazioni* de Guicciardini

Esse texto de Guicciardini evidencia menos contenção na crítica e mais objetividade nos posicionamentos<sup>180</sup>. O texto é mais transparente se damos valor ao critério de objetividade sobre contra quem e contra o que são remetidas algumas de suas convicções. O “quem” é Maquiavel; o “o que” é a sua teoria liberdade a partir do conflito civil.

A despeito das *Considerazioni* ser um texto inacabado e mesmo considerado uma obra de menor importância, uma vez que suas ideias estariam mais bem formuladas principalmente no *Dialogo*, não há como negar que o contraponto oferecido por Guicciardini ao comentar alguns dos capítulos dos *Discursos* que nos interessam, nos levam a repensar, confirmar, melhorar algumas de nossas intuições trabalhadas no capítulo precedente de nossa pesquisa.

---

<sup>179</sup> Essa ruptura que se mede pelo afastamento guicciardiniano da perspectiva do Grande Conselho em direção a uma fidelidade aos Médici está sintetizada, entre outros, em Teixeira (2010, p. 153, nota 97); (ZANCARINI, 2007, p. 72).

<sup>180</sup> Não obstante, alguns estudiosos de Guicciardini observaram certa ambiguidade no autor – no próêmio do *Dialogo* – que, *a*) por um lado afirmava não poder esperar mais perenidade em uma república que de uma família e, *b*) sentia-se comprometido e grato à casa dos Médici [*a*) E tanto piú, che sanza dubio si può piú difficilmente sperare perpetuitá di una famiglia che non si può di una republica; *b*) se bene io abbia le grandissime anzi straordinarie obligazione alla casa de' Medici (GUICCIARDINI, 1997, p. 108 e 110, respectivamente)].

Esse texto comenta 39 capítulos dos 142 dos *Discursos* de Maquiavel<sup>181</sup>. A grande maioria dos capítulos comentados se refere ao primeiro livro dos *Discursos* e desse livro, 12 capítulos<sup>182</sup> comentados integram os primeiros 18 capítulos iniciais dos *Discursos* que, como visto, fazem parte do que se chama do pequeno tratado sobre a república<sup>183</sup>.

Maquiavel rompe com o passado na esteira do pensamento e da teoria política. Essa ruptura teórica com o passado serve para que ele, paradoxalmente, acabe por se aliar ao próprio passado, naquilo que justamente os modelos vigentes não souberam captar e apreender. Não haveria regra geral em Maquiavel, bem como uma acurada sensibilidade com os eventos exemplares, se o elemento político do passado não fosse reinterpretado e resignificado. Essa resignificação do passado permite a Maquiavel pensar o seu presente e assim, poder, na medida do possível e no horizonte da “qualidade dos tempos” [*qualità de’ tempi*], recorrer ou aplicar “julgamentos ou remédios que pelos antigos foram proferidos ou ordenados” (*Discursos* I, Introdução). Nesse sentido, as *Considerazioni* de Guicciardini é como um *continuum* dos *Discursos*, pois mostram, pela crítica, a importância dos temas e das posições do secretário florentino.

Contudo, observamos que os comentários de Guicciardini procuram vincular Maquiavel à tradição do humanismo renascentista

---

<sup>181</sup> 28 capítulos comentados dos 60 do primeiro livro dos *Discursos*; 8 capítulos comentados dos 33 do segundo livro dos *Discursos* e 3 capítulos abordados dos 49 do terceiro e último livro dos *Discursos*.

<sup>182</sup> Faltaram comentar por Guicciardini, os capítulos 13, 15, 17 e 18. Pela importância que tem esses 18 capítulos do primeiro livro dos *Discursos* de Maquiavel, daremos uma atenção maior sobre as considerações de Guicciardini sobre eles, além do capítulo 58 do primeiro livro, igualmente importante pela discussão que suscita.

<sup>183</sup> A tese, defendida por F. Gilbert, é a de que esses primeiros 18 capítulos fazem parte de uma seção muito particular em Maquiavel e que não estaria incluído em seu projeto de comentar a obra de Tito Lívio. Gilbert argumenta que isso se revela pela sequência relativa aos textos de Lívio que é respeitada somente a partir do décimo nono capítulo do primeiro livro. Mas são esses 18 capítulos iniciais, os quais “propõem uma discussão sistemática sobre os problemas do governo republicano e sobre a natureza de suas instituições” (SANTOS, 1997, 22), que parece ter, de fato, chamado mais atenção de Guicciardini, que não estaria convencido, como observado por seu método, em garimpar no passado longínquo de Roma, “regras” e lições para compreender o presente.

que, para muitos aspectos, ignoram as características marcadamente originais do pensamento maquiaveliano. Quando trabalharmos os comentários sobre a noção de povo em Maquiavel criticada por Guicciardini, observaremos que nada é mais estranho para Maquiavel do que sua inserção entre os humanistas. O que leva Guicciardini a promover essa aproximação de Maquiavel junto aos humanistas, se deve, entre outras coisas, a uma divergência sobre o plano do método (LANDI, 2006, p. 48)<sup>184</sup>. O fato de Maquiavel ter se dedicado igualmente a buscar na história de Roma as origens da cidade de Florença, não o torna um humanista. Mas para Guicciardini, Maquiavel segue uma tradição de “emprestar ao estudo da história das cidades um papel importante dentro do esforço de elaboração de uma teoria mais geral sobre a política” (BIGNOTTO, 2006, p. 169).

### 3.5 O governo misto como governo dos *ottimati* nas *Considerazioni*

O capítulo segundo do primeiro livro dos *Discursos* é comentado como sendo um lugar comum entre os historiadores e teóricos da política, observa Guicciardini, de se deixar seduzir pela teoria da *anacyclosis* de Políbio. Guicciardini não chega a tecer maiores comentários sobre as conclusões discordantes de Maquiavel em relação à tradição da teoria da *anacyclosis*. Colonna d'Istria; Frapet (1980, p. 155) questionam justamente em que medida Maquiavel seria fiel a essa teoria polibiana. Considerando que os regimes “[...] raras vezes retornam aos mesmos governos, porque quase nenhuma república [no sentido genérico de *stato*/Estado] pode ter tanta vida que consiga passar muitas vezes por tais mutações e continuar em pé” (*Discursos* I, 2), pode-se minimamente concluir disso, observa Bignotto (1991, p. 176), “[...] que a adesão de Maquiavel às teorias de Políbio é apenas parcial”. Como diz Maquiavel, “[...] raras vezes retornam aos mesmos governos, porque quase nenhuma república (no sentido genérico de *stato*/Estado) pode ter tanta vida que consiga passar muitas vezes por tais mutações e continuar em pé” (*Discursos* I, 2).

---

<sup>184</sup> À diferença de Maquiavel, para o qual a *démarche* consiste em determinar regras gerais, admitindo, entretanto, a possibilidade de invalidá-las por contradições e aporias, Guicciardini procede por tentativa e erro [*tâtonnements* (fr.) e *Try-and-Error* (ing.)], à busca de verdades parciais (LANDI, 2006, p. 48).

Um dos que mais contribuíram para inúmeras controvérsias sobre essa autonomia de Maquiavel em relação à teoria polibiana da *Anacyclosis* foi Francesco Bausi. Em seu estudo clássico sobre o texto dos *Discursos*, ele sustenta que há em Maquiavel uma complexa “estrutura caótica e desarmônica. [...] Em seus *Discursos*, com efeito, encontra-se tudo e o contrário de tudo [*tutto e il contrario di tutto*]: a teorização da república popular (*Discursos* I, 3-8) e aquela do governo misto (*Discursos* I, 2)” (BAUSI, 2001, p. XV). Em seu *I Discorsi di Niccolò Machiavelli: genesi e strutture*, Bausi sustenta o seguinte sobre a questão da *anacyclosis*: “A estrutura marcadamente binária que assume o pensamento de Maquiavel nesses capítulos (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”.

As deduções de Bausi para aquilo que ele afirma ser uma estrutura binária nesse conjunto de capítulos é que, “em síntese, governo misto e luta sociopolítica são duas realidades incompatíveis no plano sincrônico, pelo menos nessa teoria polibiana que Maquiavel parece seguir fielmente no capítulo 2 [dos *Discursos* I] (1985, p. 17-22)”. A posição de Bausi nos parece acertada quanto a essa estrutura binária, mas suas conclusões apontam para uma capitulação do secretário florentino – após haver reproduzido em *Discursos* I, 2, a teoria do governo misto – aos interesses da aristocracia de Florença. Pensamos que Maquiavel, após reproduzir esse ideal de governo misto, faz da oposição dos humores entre grandes e povo, seu singular fundamento da teoria republicana<sup>185</sup>.

---

<sup>185</sup> Nesse sentido, seguimos Lefort sobre esses capítulos iniciais do livro I dos *Discursos*. Ele observa: “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, 1986, 471-472).

Assim, a remissão à discussão sobre “eventos exemplares” – ambientado no início desse capítulo, em função da questão do método em Guicciardini – não deve confundir Maquiavel como irresoluto signatário da teoria da *anacyclosis* das formas de governo de Políbio<sup>186</sup>.

Na sequência das considerações sobre *Discursos* I, 2, à discussão do regime misto, Guicciardini apresenta uma amostra de sua compreensão sobre a ineficácia do povo como sujeito político e a afirmação contrária de que o bom governo é realizado pelos *ottimati*. De sua descrença quanto às reais funções em relação ao tribunato do povo na república romana, Guicciardini não demora em expressar sua presente compreensão.

No governo dos *ottimati* há isso de bom: como são vários, não podem fazer nascer uma tirania tão

---

<sup>186</sup> Para um aprofundamento dessa discussão sobre o modelo polibiano de história e tempo na teoria maquiaveliana, remetemos para os já citados Colonna d'Istria; Frapet (1980. Capítulo 3); Bignotto (1991, p. 175-182). Para uma leitura sobre a presença da teoria polibiana em Maquiavel, ao menos, como índice de uma discussão mais ambígua e tendente à adesão do secretário a ela, conferir Garin (2006, p. 9-45). Garin não deixa de mencionar em seu texto o “inquérito policial” sobre a existência ou não de tradução do sexto livro da *História* de Políbio e o possível ou não acesso desse livro por Maquiavel. Sobre uma síntese dessa questão, segue sendo obrigatório o texto de Hexter (1956). Sobre a tradição do governo misto, remetemos para Cardoso (2008). Essa confiança guicciardiniana desproporcionalmente assumida em favor dos *ottimati* interfere no equilíbrio do que se poderia aludir com “regime misto”, uma vez que o autor compartilha dessa ideia. Mantendo um vocabulário preponderantemente republicano, o governo veneziano é a encarnação do regime misto. O segundo livro do *Dialogo* já apontava isso, através de uma conclusão de Bernardo del Nero sobre o governo veneziano: “me parece, em todo caso que, no conjunto, esse governo é bom, que ele tem partes principais que requer uma república livre e que tem uma grande proximidade com o governo veneziano, o qual, se não me engano, é não somente o mais bom e o melhor governo de nosso tempo, mas também, talvez, porque é a única cidade que teve desde os tempos antigos, porque ele participa de todos os governos, de maneira que recolheu a maior parte das qualidades que cada governo tem e ela mesma evita a maior parte dos maus” (GUICCIARDINI, 1997b, p. 268). Como observa Gaille-Nikodimov (2004a, p. 137), “desse discurso de Bernardo percebe-se muito bem dois aspectos principais do modelo veneziano aos olhos dos que são favoráveis da república *stretta*: a mistura do governo veneziano e o papel predominante do senado em suas instituições”.

facilmente como o pode um só homem; como esses são os homens mais qualificados da cidade, eles a governam com mais inteligência e prudência do que faria uma multidão; e como eles são honrados, têm menos razão de atormentá-la, o que poderiam facilmente fazer se estivessem descontentes. O problema é que, como têm uma grande autoridade, eles favorecem as coisas que são úteis para eles e inferiorizam o povo (GUICCIARDINI, 1997, p. 50).

As objeções de Guicciardini, bem observadas por Bignotto (2006, p. 171), “reproduzem com fidelidade as que podíamos esperar de um aristocrata da época: a desconfiança em relação ao povo, o elogio do Senado enquanto órgão de governo, a crítica ao suposto irrealismo de alguns humanistas do *quattrocento*”.

Em ligeira divergência em função das inclinações de Maquiavel referentes ao lugar de cada grupo ou classe na composição republicana – o que não corresponde necessariamente a uma ideia de governo misto, como visto acima –, Guicciardini procura mostrar as qualidades inerentes na centralização do poder deliberativo e decisório entre os *ottimati*. Mesmo que – e isso não deixa de ser uma forma de ressalva – essa centralidade do “poder” se concentre nas mãos dos aristocratas, deve-se tomar uma importante precaução de que a participação destes não se dê por linha sucessória:

É necessário – para retirar o que há de bom nessa espécie de governo e evitar o mal – que os *ottimati* não sejam sempre das mesmas linhagens e famílias, mas que, entre todo o corpo da cidade, ou seja, entre todos aqueles que, segundo as leis, estão aptos a fazer parte das magistraturas, constitua-se um Senado que tenha de tratar dos assuntos difíceis, que seja a flor<sup>187</sup> dos homens

---

<sup>187</sup> “Bisogna, a trarre di questa spezie di governo quel che si può di bene e fuggire el male, che gli ottimati non siano sempre le medesime linee e famiglie, ma che di tutto el corpo della città, cioè di tutti quegli che secondo le legge sono abili a partecipare de’ magistrati, si elegga uno senato che abbia a trattare le cose ardue, cioè che sia el fiore degli uomini prudenti, nobili e ricchi della città; sia perpetuo, o almanco durino per lunghissimo tempo”. Na tradução francesa das

prudentes, nobres e ricos da cidade; que os senadores sejam nomeados por toda a vida ou ao menos por muito tempo (GUICCIARDINI, 1997c, p. 51).

Pode-se observar, portanto, que Guicciardini mantém certa cautela na forma com que os aristocratas acedem às magistraturas, no sentido de que se evitem linhagens de sucessão – ensejo do qual aproveita para criticar o modelo romano, caro a Maquiavel, contrapondo o modelo veneziano, ao contrário, criticado pelo autor dos *Discursos* – que precipitem o Estado num governo tirânico, causando a ruína da cidade. Assim, se “são *ottimati* por sucessão e não por eleição, as coisas públicas passam rapidamente das mãos de homens prudentes e bons para aquelas de imprudentes e perniciosas” (GUICCIARDINI, 1997c, p. 50)<sup>188</sup>. Por esse modo, Guicciardini toma o cuidado em tornar claro que a aristocracia não deve ter poder absoluto sobre todas as coisas públicas [*cose pubbliche*],

a fim de que não se arroguem tanta autoridade, sobretudo para nomear magistrados – especialmente os que têm alta, média ou baixa jurisdição, ou que ocupem as magistraturas a fim de obter ganhos elevados. Que as leis não sejam feitas sem o consentimento do povo, a fim de não poderem, com isso, alterar a forma do governo, ou transformar as ordens da cidade para benefício dos poderosos e em detrimento dos mais fracos (GUICCIARDINI, 1997c, p. 51).

São ressalvas, porém, que não disfarçam seu posicionamento em favor do lugar que deve ocupar a aristocracia nas instituições (republicanas em geral). Na sequência do texto, Guicciardini observa que cabe aos *ottimati* “deliberar e decidir as coisas”, principalmente em assuntos relativos à guerra, tratados de paz, tratativas com os príncipes e

---

*Considerazioni*, para o termo “*fiore*”, mantém-se “*fleur*”. Tanto em Spinelli & Casasanta (1983) com para Le Robert (2011), o sentido figurado trabalha a ideia de fina flor; do que é constituído do melhor; da nata; da elite.

<sup>188</sup> “e se sono ottimati per successione e non per elezione, di prudenti e buoni vengono presto le cose in mano di imprudenti e cattivi”.

todas as demais coisas “essenciais à conservação e *augumento del dominio*<sup>189</sup>” (GUICCIARDINI, 1997c, p. 51). Ponderando sobre o ordenamento do Conselho Grande (da república florentina), a despeito do formato excessivamente amplo [*largo*]<sup>190</sup>, o autor observa, no mesmo capítulo que, para evitar qualquer infortúnio maior proveniente geralmente da incapacidade popular, devendo por isso, “não confiar ao povo nenhuma coisa importante [...] se não forem primeiramente digeridas e aprovadas pelas supremas magistraturas e pelo senado”<sup>191</sup>. Com o intuito de impedir sedições<sup>192</sup> e outras coisas desagradáveis, Guicciardini (1997c, p. 53) sugere inclusive o impedimento de debates públicos, sendo necessário junto ao conselho do povo, que usem da

---

<sup>189</sup> O termo *dominio* é comumente utilizado como *signoria*, e remete a um estatuto de poder que é exercido no interior de correspondente território ou ao território mesmo, considerado em seu sentido mais amplo. *Dominio* ou *stato* (*signoria*) engloba as cidades sujeitas, conquistadas pela cidade dominante. Florença tem a seu entorno um histórico de pequenas cidades-Estados que a gravitam, ora sob seu *dominio*, ora como cidades-Estados rebeladas.

<sup>190</sup> Com a ruína dos Médici, em 1494, rivalizam os que são simpáticos do *governo largo* e os que pendem para um *governo stretto*. “Os primeiros querem alargar a base da classe dirigente, enquanto que os segundos desejam um retorno à oligarquia das grandes famílias tradicionais” (Nota 1 da página 51 em GUICCIARDINI, 1997c).

<sup>191</sup> “non rimettere al popolo alcuna cosa importante [...] se non prima digestite ed approvate da’ magistrati supremi e dal senato”.

<sup>192</sup> “A forma de se reagrupar por regiões como de hábito, é uma coisa inábil e que não permite nenhuma boa discussão” (GUICCIARDINI, 1997a, p. 90). Trata-se de assembleias do povo sem poder legislativo. “Nesses conselhos, [...] os participantes se reagrupam por regiões ou por funções e ofícios e confrontam entre eles diferentes pontos de vista ante de emitir uma só opinião comum ao grupo pela voz de um representante que falava ao nome de todos sem exprimir, em princípio, o ponto de vista individual. Além do funcionamento técnico das instituições políticas florentinas, Guicciardini critica um dos fundamentos da ordem comunal (o primado da representação por região ou por corporações e a recusa, em nome do bem comum, da expressão de posições pessoais nas discussões públicas)” (GUICCIARDINI, 1997a, p. 90, nota 2). Esses conselhos que são criticados por Guicciardini não devem ser confundidos com as *pratiche*. As *pratiche*, assim como as *consulta*, são termos que cobrem relativamente a mesma realidade: trata-se de reuniões informais de sábios cidadãos aos quais a *Signoria* demanda seu ponto de vista sobre uma questão importante. Existe uma publicação desses processos realizados verbalmente durante os anos de 1498 a 1512, em Fachard (1988 e 1993). Existe portanto diferenças entre essas assembleias consultivas do povo, podendo serem *pratiche strette* ou *pratiche larga*.



palavra somente àqueles que foram eleitos pelos magistrados. Para Guicciardini, assim compreendemos, se afigura muito mais um *governo largo* de direito, mas *governo stretto* de fato.

Fundamentalmente, a maneira como o autor compreende os diferentes regimes de governo, o leva a desarticular a noção mesma de governo misto em benefício de uma forma aristocrática de condução da *cose pubbliche*. Assim, a caracterização do regime é construída muito em função dos efeitos advindos de cada um. Ao comentar *Discursos I*, 58, e em relação à preferência maquiaveliana de regimes populares com relação a governos principescos, Guicciardini, em mãos de uma crítica severa, desafia: “não é pertinente dizer que uma cidade cresce mais sob um governo popular que sob um príncipe, porque isso nasce de outras razões; mas se tu me deres cinquenta anos de um bom governo popular e outros cinquenta de um bom governo de príncipe, não duvido que é sob um príncipe que haveria maiores vantagens” (GUICCIARDINI, 1997c, p. 114).

Na comparação entre governo popular e governo principesco, mesmo Guicciardini admitindo que um principado seja dessemelhante em sua linha sucessória, ao passo que nas repúblicas haja mais continuidade e durabilidade, o elemento de inconstância e imprudência popular fará com que Guicciardini reprove esse formato de governo. Voltando para a comparação de governo popular e governo aristocrático, Guicciardini conclui, enfim, que “o governo de Roma era misto, e não plebeu. E essa conclusão é conforme a opinião de todos aqueles que escreveram sobre as repúblicas, os quais põem o governo dos *ottimati* acima daquele da multidão” (GUICCIARDINI, 1997c, 61). Percebe-se que a maneira de pensar os diferentes regimes políticos não está dissociada de questões relativas à maneira como Guicciardini constrói sua visão, que poderíamos concluir como sendo “antropológica” sobre os diferentes grupos que integram uma cidade. O pressuposto é, portanto, a de uma categorização sobre a “personalidade” dos grupos sociais, muito evidente nas *Considerazioni*. O próximo passo é caracterizar essa personalidade desses diferentes grupos sociais.

### 3.5.1 “Um monstro cheio de confusão e erro”: *il popolo* nas *Considerazioni*

O posicionamento de Guicciardini caminha progressivamente em direção à desconfiança das ações promovidas pelo povo<sup>193</sup>. Tal desconfiança emerge do fato de Maquiavel ter dado importância demasiada a esse segmento social; de tê-lo inserido como sujeito político determinante no espaço das instituições políticas. Não é de estranhar que semelhante visibilidade do aspecto popular em Maquiavel receba a mais “flagrante desaprovação por Guicciardini” (LANDI, 2006, p. 46). Essa desaprovação repousa na noção de prudência<sup>194</sup> que, segundo Guicciardini, “é a virtude por excelência dos aristocratas e só ela pode evitar que os problemas inerentes a cada regime corrompam suas estruturas de forma mais rápida do que o normal” (BIGNOTTO, 2006, p. 189). É possível observar que o autor trabalha na perspectiva de grupos sociais, porém, isolando cada um deles e operando por comparação, como já fez com a discussão sobre regimes de governo.

As convicções de Guicciardini sobre suas posições divergentes em relação à ideia de povo nos permitem aferir que, a partir dos eventos que culminaram com a restauração republicana de 1527 e que duraria

---

<sup>193</sup> Guicciardini utiliza comumente expressões como *cittadino* para designar os indivíduos que são investidos de direitos a participar das instituições. Para o caso específico de Florença, os critérios mais ou menos amplos determinam a extensão e o pertencimento a uma comunidade de cidadãos (*cittadini*), podendo regularmente variar esse número. Observa-se, contudo, uma digressão do termo para o sentido de *popolo*, que compreende um conjunto relativamente majoritário de habitantes, não cidadãos, e pertencentes às diversas corporações comerciais da cidade. Não tarda para que *popolo* seja utilizada frequentemente de forma pejorativa para designar a maioria das pessoas por oposição às elites. Nesse horizonte do significado de povo, Guicciardini junta dois outros termos, o de *plebe* e o de *multitudine*, com os quais se vale para a caracterização de uma população confusa e ignorante. Essa terminologia está ligada genericamente às instituições romanas e florentinas. É preciso não confundir com súdito (*suddito*), termo que caracteriza igualmente a ausência de direitos políticos, porém, em conjunturas tais como uma população pertencente a cidades conquistadas ou pela ocasião da transformação da república em principado, a qual tornaria todos os súditos em “iguais”, abolindo hierarquias no interior da cidade ou mesmo entre a cidade e outras que lhe são sujeitas.

<sup>194</sup> Para um aprofundamento dessa característica em Guicciardini, remetemos para Manche (1999) e Teixeira (2010).

três anos, essas convicções estão atreladas a sua própria classe social e a função que ela tem na condução da política florentina como vimos. Estigma social e desconfiança com a jovem geração republicana que assume a condução da república no ano da morte de Maquiavel leva Guicciardini a “aumentar o tom” de suas críticas ao autor dos *Discursos*.

Como dito acima, a última versão dos *Ricordi* (C), escrita antes do término da república restaurada, no ano de 1530, mostra que Guicciardini não deixa dúvidas sobre o que pensa ser o povo: “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” (1996, p. 109, § 140)<sup>195</sup>. É curioso observar como a caracterização do povo como sendo confuso em suas ações, aparece apenas nos escritos da década de 30 em diante. No *Dialogo*, por exemplo, nenhuma ocorrência desse aspecto da confusão foi relacionada especificamente ao sujeito em questão. Em *Storia d’Italia*, o autor pondera que “de um juiz incapaz e inexperiente não se pode esperar sentença reta, assim, de um povo que está cheio de confusão e ignorância não se pode esperar, a não ser por acaso, eleição ou deliberação prudente ou razoável” (GUICCIARDINI, 1996, p. 116)<sup>196</sup>. Mas é nas *Considerazioni* que a imagem de um povo

---

<sup>195</sup> “Chi disse uno popolo disse veramente uno animale, pazzo, pieno di mille errori, di mille confusione, senza gusto, senza delecto, senza stabilità”.

<sup>196</sup> “Perché, come da uno giudice incapace e imperito non si possono aspettare sentenze rette così da uno popolo che è pieno di confusione e di ignoranza non si può aspettare, se non per caso, elezione o deliberazione prudente o ragionevole”. Nessa sua última obra importante, selecionamos outras duas passagens que ajudam a ilustrar as posições do autor a respeito do povo, da autoridade popular, governo popular.

- 1) Perché quando fu fondata da principio l’autorità popolare non erano stati mescolati quegli temperamenti che, insieme con l’assicurare co’ modi debiti la libertà, impedivano che la republica non fosse disordinata dalla imperizia e dalla licenza della moltitudine. Però, essendo in minore prezzo i cittadini di maggiore condizione che non pareva conveniente, e sospetta da altra parte al popolo la loro ambizione, e intervenendo spesso nelle deliberazioni importanti molti che n’erano poco capaci, e scambiandosi di due mesi in due mesi il supremo magistrato al quale si referiva la somma delle cose più ardue, si governava la republica con molta confusione (*História da Itália*, Liv. 3, cap. 13).
- 2) Alle quali cose faceva più difficile il provedere la discordia civile, nata da’ disordini del governo popolare, nel quale, non essendo alcuno che avesse cura ferma delle cose, e molti de’ cittadini principali sospetti, o

cheio de confusão é mais recorrente. São quatro ocorrências das quais, três delas estão relacionadas com a ideia de ignorância<sup>197</sup>. Associada ao povo, a confusão é, segundo nos parece, o resultado de algo ainda mais grave na caracterização negativa de povo. Este, segundo Guicciardini, é desprovido de qualquer senso de “constância”, de “prudência”, de “resolução fundada”, de “ação firme” (I, 58); geralmente o povo é inquieto, agitado (I, 16) e, *ipso facto*, os faz se agitar (se sacudir<sup>198</sup>) rapidamente à cada vã suspeita, a cada vão rumor; não discernem, nem distinguem e, com a mesma rapidez, “retornam às decisões que eles haviam primeiramente condenados, se põem a odiar aquilo que eles amavam e a amar o que eles odiavam; assim, não é sem razão que se compara a multidão às ondas do mar que, segundo os ventos que sopram, vão tanto para uma direção como para outra, sem nenhuma regra, sem nenhuma firmeza”.

O capítulo (I, 58), no qual Maquiavel afirma que a multidão é mais sábia (nesse caso do que o príncipe), Guicciardini o contraria afirmando que é justamente esse aspecto que falta ao povo, e que produz imoderação, inconstância, ignorância, ausência de discernimento, em suma, falta de prudência. Assim, afirma o autor, “é necessário, então, avaliar bem essa situação e, segundo minha opinião, é muito perigoso fazer com que o povo seja juiz das acusações, porque não entende nem examina bem as coisas, e está pronto a se abalar pelos rumores e falsas calúnias”<sup>199</sup>. Duas observações que julgamos serem necessárias para melhor compreender essa visão guicciardiniana sobre o povo.

A primeira delas é a relação estabelecida entre a capacidade de julgamento (*discrezione*) popular e o método de Guicciardini. No comentário de *Discursos* I, 47, observamos que o julgamento do povo se fundamenta não sobre um conhecimento que teria por si mesmo do valor

come amici de' Medici o come desiderosi di altra forma di governo, si reggevano piú con confusione che con consiglio (*História da Itália*, Liv. 5, cap. 4).

<sup>197</sup> “[...] una plebe la quale essendo piena di ignoranzia e di confusione e di molte male qualità” (I, 5);

<sup>198</sup> Pode-se pensar esse aspecto do se deixar abalar, sacudir, como sendo também um movimento maior, mais potente que o faz balançar, como ondas do mar.

<sup>199</sup> “È adunche necessario misurare bene questa parte, e secondo la opinione mia, troppo pericoloso fare che delle accusazione sia giudice el popolo, el quale non intende né esamina le cose bene, ed [è] facile muoversi a' romori e calunnie false”.

do cidadão, uma forma – poderíamos afirmar – autônoma de refletir sobre as “coisas do mundo”. Ao contrário, Guicciardini pondera que o povo se baseia sobre a opinião universal que resulta de um tempo dilatado<sup>200</sup> e por experiência que teve esse ou aquele indivíduo (GUICCIARDINI, 1997c, p. 109). Depreende-se desse aspecto, pelo qual o povo se governa “não por um conhecimento particular, mas com opiniões universais”, uma observação passível de questionamento. Se o povo segue a opinião universal, podemos compreendê-la como uma opinião que é compartilhada por um grande número de pessoas e que se relaciona com a ideia de uma regra universal compartilhada. Essa ideia de uma opinião universal é prescrita num tempo dilatado, comprido, diluído, e que toma distância do conhecimento particular e da experiência em que é possível, pelo bom olho e pela observação, conferir as distinções de que o autor faz alusão. A natureza do povo pressupõe que é o próprio espaço da observação e da experiência que se torna dilatado. Mas em assim sendo, como defender a ideia de que o povo é sempre ávido por novidades [ *cose nuove*] (I, 2, 58; II, 24)? Esse aspecto da discussão faz nascer, segundo nos parece, um desencontro entre, por um lado, uma perspectiva metodológica e, por outro, um conteúdo antropológico dos desejos do povo.

A segunda – e que explica em grande parte a observação anterior – que gostaríamos de salientar diz respeito a um conjunto de indivíduos que, pela junção do elemento teórico com o elemento da prática, não têm acesso às razões [*ragione*] que, em geral, organizam o espaço político. Guicciardini, com muita recorrência, afirma que o povo é desprovido de capacidade e de uma conduta moderada e constante no trato com “as coisas do mundo”. Escapa ao povo o domínio da experiência e da razão, concebida como capacidade de imitar juízos com *discrezione*. Pode-se aferir em Guicciardini, por esse aspecto, uma relação de conhecimento e distância, postos sobre domínios autônomos e intransponíveis, o *pallazzo* e a *piazza*. No *Ricordi* § 141, Guicciardini afirma 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 ou da razão por que o faz quanto das coisas que se fazem na *Índia*. E por isso o mundo se enche facilmente de opiniões errôneas e vãs” (GUICCIARDINI, 1995, p. 111. Grifo nosso). Essa ideia do nevoeiro que torna a realidade ainda

---

<sup>200</sup> “[...] ma in su quella opinione universale che nasce dalla lunghezza del tempo e dalla esperienza che n'hanno avuto questo e quello particolare”.

mais difícil para o observador, só faz valorizar o discernimento e a experiência direta com os eventos, qualidades ausentes no povo. O olho do povo é desprovido de discernimento (*discrezione*), qualidade essa, pondera Landi (2006, p. 54), “[...] que permite penetrar abaixo da superfície das coisas; de decifrar as imagens que embaralham a justa percepção da realidade. Seu discurso, necessariamente condenado ao círculo vicioso da *doxa*, é totalmente diferente da *ratio* que guia e (auto)legitima as ações daquele que governa”. Para além do espaço constituído entre palácio e praça, no *Ricordi* § 141 – porém em suas duas versões anteriores (B 123 = A 101) – Guicciardini introduz um fator de distanciamento – provocado pela descoberta cultural das populações do Novo Mundo – que torna possível um olhar etnológico sobre o povo: “quem disse um povo, disse verdadeiramente um louco, porque é um *monstro* cheio de confusão e erro, e as suas opiniões vãs estão tão longe da verdade quanto é, de acordo com Tolomeu, a Espanha da Índia” (GUICCIARDINI, 1994, p. 64. Grifo nosso)<sup>201</sup>. À identificação do povo como animal ou mesmo como “monstro”,<sup>202</sup> é inevitável a ausência de toda evidência racional. Não estamos longe, lendo Guicciardini, de concluir sobre uma relação de domínio<sup>203</sup> em que o povo aparece alijado, tanto da esfera moral e intelectual quanto da esfera política.

Esse repertório crítico sobre o povo operado por Guicciardini guarda ainda outras nuances que não convém aqui detalhar. Em síntese, importa reter desses elementos aqui trabalhados, a ideia central de ausência de qualquer mínimo de discrição e de julgamento racional por parte do povo. Contudo, a despeito de suas mais íntimas convicções sobre a “personalidade” do povo, Guicciardini tem consciência de haver sempre o risco, afirma Bignotto (2006, p. 189), de a aristocracia ignorar os desejos do povo, tornando instáveis as relações no Estado e colocando em risco a saúde do corpo político. As duas curtas

---

<sup>201</sup> “Chi disse uno popolo disse veramente uno pazzo, perché è uno monstro pieno di confusione e di errori, e le sue vane opinione sono tanto lontane dalla verità quanto è, secondo Tolomeo, la Spagna dalla India”. Para essa característica etnológica, remetemos a Landi (2006, p. 50).

<sup>202</sup> Sobre o tema da monstruosidade do povo como lugar comum no ambiente literário e artístico, remetemos para Landi (2006, p. 77-83).

<sup>203</sup> A esse respeito, Landi (2006, p. 54) observa que o distanciamento do povo da esfera política e seu desconhecimento “é considerado não somente como um dado comum à maioria dos homens, mas também como a condição constitutiva da relação de subordinação política”.

experiências republicanas observadas em vida traduzem ao autor esse jogo de forças entre, por um lado, a necessidade de que as instituições sejam bem ordenadas e governadas (por pessoas bem preparadas e oriundas da aristocracia) e a presença quase “intrusa” do povo com suas demandas e desejos no interior das instituições (que tem o Conselho Grande a forma mais explícita desse alcance político do povo). A resposta, como já observado anteriormente, é uma aproximação ao modelo veneziano de república ou das duas últimas décadas que precederam o governo de Cosme de Médici em 1434. A saída do autor é a distinção entre uma multidão que toma decisões por si mesma, que emite seus juízos, e entre um governo popular instituído, mas delegando aos indivíduos mais prudentes (*ottimati*) a responsabilidade pelas decisões mais sérias e importantes (GUICCIARDINI, 1997c, p. 113)<sup>204</sup>.

### 3.5.2 Os *ottimati* em Guicciardini

Mas quem são os *ottimati*? Qual o lugar que efetivamente ocupam na perspectiva da teoria política de Guicciardini? Os desafios ao procurar respostas a tais questões são, curiosamente, mais difíceis do que a caracterização sobre o povo e sobre seu lugar na esfera política.

Com as agitações que fazem o Estado florentino mudar de [regime] governo entre 1494 a 1530, é inevitável que essa oscilação se reproduza igualmente na configuração do pensamento teórico do autor<sup>205</sup>. Assim, a tensão política daquele momento era atravessada por muitas incertezas teóricas, temperadas pelo pessimismo sobre o destino da cidade. Guicciardini, entretanto, procura distinguir uma instância de soberania que se subtraía de regimes de governo que mudam com mais frequência, como comprovam a sequência dos fatos. A caracterização dos *ottimati* se relaciona com essa peculiar forma de compreensão do aspecto de soberania no autor. E o elemento de soberania em Guicciardini está intimamente ligado à criação do Grande Conselho no final de 1494.

---

<sup>204</sup> “[...] perché altro è considerare una moltitudine che per sé stessa deliberi, altro uno governo popolare ordinato in modo che le deliberazione grave ed importante abbino a essere fatte da' piú prudenti”.

<sup>205</sup> Observamos isso na caracterização progressivamente negativa que ele faz do povo.

Esperava-se – considerando mesmo um esgotamento dos primeiros 60 anos de governo dos Médici – que o governo retornaria a um regime próximo à das famílias aristocráticas que antecederam o período que se inicia com Cosme de Médici. Mas o que a cidade ouve são gritos de *popolo e libertà*, fazendo ecoar a memória dos eventos de 1378, quando do tumulto dos *Ciampi*. É o Conselho Grande que se estabelece, inspirado no *Maggior Consiglio* veneziano<sup>206</sup>. Para Guicciardini, “o principal fundamento e a alma do governo popular é, então, [...] o Conselho Grande”, que se caracteriza pela capacidade de conservar a liberdade; de distribuir dignidades e ofícios; de impedir que alguém se faça grande; de criar novas leis e corrigir as antigas (1997b, p. 226; 227; 228).

Contudo, convém lembrar que no próprio *Dialogo*, Guicciardini opera com uma noção de liberdade que não deve ser considerada como valor absoluto e intemporal<sup>207</sup>. E isso se reflete na compreensão – para nós não sem um índice de ambiguidade no autor – de que o Conselho Grande, como instância maior de soberania (e como “alma do governo popular”), não deve delegar ao povo decisões concretas e a deliberação dos assuntos mais importantes. É nesse momento específico da teoria política de Guicciardini que podemos compreender melhor a figura dos *ottimati*, como aqueles a quem deve ser dada a prerrogativa das decisões mais importantes e sérias do governo. Em *Discurso de Logroño*, Guicciardini observa que “todo o peso do governo acaba por repousar sobre os ombros de poucas pessoas” (GUICCIARDINI, 1997a, p. 63)<sup>208</sup>. Esse mesmo raciocínio acompanha o autor, posteriormente, no *Dialogo*:

---

<sup>206</sup> “Sua implantação modifica profundamente a fisionomia da vida política de Florença: não são mais somente grandes famílias de *ottimati*, como antes de 1434, nem o pequeno grupo dos amigos e partidários dos Médici – aqueles que eram do círculo – como entre 1434 e 1494, que tem parte no governo da cidade, mas mais de três mil cidadãos. Para eles, o ‘vivere libero’ significa essencialmente o Grande Conselho. Essa existência é, então, o problema central do período: os Médici se apressam em suprimir a cada vez que retornam ao poder, em 1512 e, depois, em 1530” (FOURNEL & ZANCARINI, 1997a, p. 11). Sobre questões relativas à identificação de quem são precisamente os *ottimati*, se as famílias que governavam Florença antes de 1434 ou as pessoas do “círculo dos Médici”, incluindo-se aí Guicciardini, ver (FOURNEL & ZANCARINI, 1997a, p. 34-35).

<sup>207</sup> A esse respeito, remetemos para a análise relativa ao método guicciardiniano nas páginas iniciais desse capítulo.

<sup>208</sup> “su la virtù di pochi” (GUICCIARDINI, 1997b, p. 217), ou seja, os grandes, a aristocracia, que são poucos (*i pochi*).



“[...] sempre, em qualquer *vivere* ordenado, o peso das cidades repousou sobre os ombros dessas pessoas, que a cada época foram pouco numerosos, e jamais nada de grande e de glorioso foi posto em movimento ou conduzido por outras mãos” (GUICCIARDINI, 1997b, p. 217). Portanto, na contramão da caracterização dada ao povo, o autor sugere confiança sobre os “cidadãos sábios e de qualidade”. O autor, com efeito, fala deles como homens de qualidade [*qualità*]: “como são os homens mais qualificados da cidade, eles a governam com mais inteligência e prudência que o faria uma multidão” (GUICCIARDINI, 1997c, p. 50)<sup>209</sup>. Fazem parte da elite social e intelectual da cidade e reúnem as qualidades que são necessárias para governar. É a eles que devem ser confiadas as mais importantes decisões, deliberações e a direção do governo<sup>210</sup>. Os homens de qualidade [*qualità*] formam uma elite que, por nascimento e mérito<sup>211</sup>, devem constituir a classe dirigente da cidade. Soma-se a esses termos, o de *facultà*:

---

<sup>209</sup> “essendo e’ piú qualificati uomini della città, la governano con piú intelletto e con piú prudenzia che non farebbe una moltitudine”. Para a caracterização de homens (*cittadine*) “bene qualificato”, ver *Considerazioni* (I, 10).

<sup>210</sup> Percebe-se aí uma tensão muito grande que identifica os diferentes grupos sociais em Guicciardini. Essa tensão é vista com boa dose de desgosto em função das ações do Grande Conselho e do próprio Gonfaloneiro da República adotar procedimentos que eram do governo “anterior”. A suspeita é de que o novo governo havia se beneficiado de um controle de finanças e de arrecadação de impostos – a partir de experiências praticadas pelos Médici –, procurando favorecer amigos e “clientes”, mas aproveitando-se das posses de famílias mais abastadas. Encontramos essa suspeita de Guicciardini em (1997b, p. 165-170). Sobre esse aspecto, Jérémie Barthas, ao comentar a *Storia fiorentina* de Pierro Parenti, observa que a competência do Conselho Grande em matéria financeira e de ordem legislativa era acentuadamente negativa, mas que essa “incompetência” não podia ser relacionada a órgãos como os *Ufficiali del Monte* ou os *Dieci della guerra*, sob controle dos aristocratas, geralmente escolhidos em assembleias informais entre os mais poderosos. “Se a república do Conselho Grande se encontrava então sob a dependência financeira de uma aristocracia que era a única capaz de responder às urgências financeiras, por seus recursos e sua capacidade de crédito, ao mesmo tempo, o Conselho Grande tinha o poder de recusar e aprovar medidas financeiras propostas pela aristocracia” (BARTHAS, 2011, p. 231). Em *Discurso de Logroño*, Guicciardini (1997a), escrito em 1512, já constatava que grande parte das receitas públicas em Florença eram confiscadas pelo *Monte*.

<sup>211</sup> Na análise lexical dessa terminologia, Lucie de Los Santos (GUICCIARDINI, 1997c, p. 303-316), observa: “Nos *Ricordi*, Guicciardini explicita essas noções por oposição, que não aparecem nas *Considerazioni*,

Esse termo designa ao mesmo tempo a possibilidade concreta, a capacidade, e ainda o poder de realizar um empreendimento; mas pode também reenviar aos ‘bens materiais’ e às riquezas. Nesse caso, a noção de riqueza é frequentemente ligada àquela de ‘bom nascimento’ (*qualità*) por descrever aqueles que Guicciardini considera como a elite. Os ‘grandes’ (*grandi*) devem, com efeito, segundo ele, aliar boa posição social, riqueza, instrução e ‘experiência’ (*esperienza*)<sup>212</sup>.

Desse modo, Guicciardini (I, 58) ao se referir ao povo, os contrapõe àqueles que possuem *facultá o qualità*.

### 3.6 Guicciardini e Maquiavel: entre unidade e conflito

Vimos no início desse capítulo algumas considerações a respeito do método de Maquiavel (bem como de Guicciardini) e a aproximação que ali se fazia entre a *leitura* dos eventos passados e sua ilação na forma de ensinamentos (*lezione*) para o presente. A percepção da *verità effettuale* equivale a fazer essa conexão. Mantendo a equivalência terminológica estabelecida por Capata entre *lezione* e *lettura*, alcançamos agora o próêmio de *História de Florença*, mas com um importante acréscimo a respeito do método maquiaveliano. Vejamos o que há em uma passagem que aqui nos interessa:

---

entre a posição (*grado*) atribuída a cada um por seu nascimento e o mérito (*merito*) que cada um pode adquirir por suas ações ao longo de sua vida”. Sobre essa questão, Fournel & Zancarini (1997, p. 35-36) sugerem que Guicciardini, por intermédio de Bernardo del Polo, pensa o nobre, o homem prudente e sábio, como aquele que, por experiência, mas igualmente porque também possui entendimento [*ingegno*] e capacidade de julgamento [*giudicio*], pode, então, adquirir as competências necessárias e o discernimento [*discrezione*] necessárias para agir. Ao menos não há em sua principal obra, o *Dialogo*, formulações que afirmem ser necessário distinguir o mérito e o bom nascimento.

<sup>212</sup> Lucie de los Santos em (GUICCIARDINI, 1997c, p. 307).

se alguma *lição* há que seja útil aos cidadãos que governam as repúblicas, é aquela que demonstra os motivos dos ódios e das divisões das cidades, para que, diante do perigo em que incorreram outros, eles possam ganhar sabedoria e manter-se unidos. E, se todo e qualquer exemplo de república comove, muito mais comovem e são úteis aqueles que lemos de nossa própria república, e, se houve república cujas divisões foram notáveis, as de Florença as excedem em tudo, porque a maioria das outras repúblicas das quais se tem notícia contentou-se com uma divisão, em razão da qual, segundo os acontecimentos, ora cresceram, ora declinaram, mas Florença, não contente com uma, criou muitas (*História de Florença*, Proêmio)<sup>213</sup>.

O aspecto da *lezione* presente nessa passagem e que integra o método maquiaveliano, chama a atenção para o problema do conflito civil como sendo o expediente mais fundamental para pensar a teoria republicana do secretário florentino<sup>214</sup>. Segundo o autor dos *Discursos* é pelo conflito civil que a república romana se alçou como Estado potente e como condição na qual a liberdade se desenvolveu. A crítica guicciardiniana ao povo e sua defesa austera do governo aristocrático nas *Considerazioni* tem, segundo pensamos, o propósito de combater fundamentalmente essa teoria do conflito civil em Maquiavel. Divergências de método; distintas percepções sobre a configuração do regime misto; desencontros sobre caracterizações e índole dos diferentes grupos que compõe uma sociedade política, assim como outros tantos fatores que fazem de Maquiavel e Guicciardini, detentores de diferentes

---

<sup>213</sup> “se niuna lezione è utile a cittadini che governono le repubbliche, è quella che dimostra e cagioni degli odi e delle divisioni delle città, acciò che possino con il pericolo d’altri diventati savi mantenersi uniti. E se ogni esempio di repubblica muove, quegli che si leggono della propria muovono molto più e molto più sono utili e se di niuna repubblica furono mai le divisioni notabili di quella di Firenze sono notabilissime, perché la maggior parte delle altre repubbliche delle quali si ha qualche notizia sono state contente d’una divisione, con la quale, secondo gli accidenti, hanno ora accresciuta, ora rovinata la città loro; ma Firenze, non contenta d’una ne ha fatte molte”.

<sup>214</sup> Daremos sequência em capítulo subsequente sobre a teoria do conflito em Maquiavel na *História de Florença*.

pontos de vista sobre aquilo pelo qual discutem e escrevem. Mas essas diferenças políticas mais imediatas, diz Bignotto (2006, p. 175), apenas ocultam uma divergência ainda mais grave. A teoria do conflito anima um debate que se relaciona, *ad extremum*, à “formulação dos princípios de uma filosofia política” (BIGNOTTO, 2006, p. 175).

Nada poderia causar mais espanto a Guicciardini do que a defesa da doença, em razão da bondade do remédio com que se administra ao doente (GUICCIARDINI, 1997c, p. 57)<sup>215</sup>. Para o autor das *Considerazioni*, o conflito é sempre sinônimo de desagregação, de ruptura, de instabilidade e uma teoria que dê “essência à diferença”<sup>216</sup>, acaba invertendo aquilo pelo qual é a meta maior de toda política. O conflito se transforma assim num desacordo de fundamento da vida política. Guicciardini, segundo o que observa Bignotto (2006, p. 179) não está aqui apontando para preferências aristocráticas, mas firmando um lugar-comum da tradição do pensamento político a partir das categorias de unidade e de paz. Importante destacar que mesmo o acontecimento que levou a reconstrução da república em Florença em 1494, após 60 anos dos Médici à frente da administração da cidade, o ideal de *concordia civil* continua muito presente, como é possível atestar no *Tratatto sul governo di Firenze* de Savonarola, que ao discorrer sobre o propósito do governo, conclui ser ela a “a união e a paz do povo” [*Perché essendo la unione e pace del popolo el fine del governo...*] (SAVONAROLA, 1991, p. 137)<sup>217</sup>. Contudo, unidade e paz não são termos tão adjacentes como se imagina, principalmente se consideramos o contexto cultural e político que precederam Maquiavel e Guicciardini. Dessa forma, o ideal resgatado por Savonarola pode ser o resultado mais provável de injunções políticas, culturais e religiosas nem sempre fáceis de compreender e que, por isso, não escondem uma boa dose de ambiguidade. A proposição da paz não parece reter maiores problemas, considerada seu “valor universal perfeitamente atemporal”. Contudo, a questão mais delicada, observa Bignotto (2006, p. 178) “era o de

---

<sup>215</sup> “ma laudare le disunione è come laudare in uno infermo la infermità, per la bontà del remedio che gli è stato applicato”.

<sup>216</sup> Bignotto (2006, p. 180).

<sup>217</sup> Sobre o termo “administração da cidade” que utilizamos acima, refere-se a governo que os florentinos reportavam como *signoria*. Era o principal órgão executivo do governo formado por um colégio de oito Priores, mais um nono representante constituído como gonfaloneiro geral da justiça. Eram acessorados por outros dois colégios, os 12 bons homens (*dodici buonomini*), e os 16 gonfaloneiros (*sedici gonfaloniere*).

assegurar que as pequenas repúblicas italianas pudessem aspirar a uma unidade mesmo sendo, na lógica da Igreja, apenas uma parte do todo”. O efeito dessas injunções penderam progressivamente para uma maior autonomia<sup>218</sup> das pequenas cidades-Estados e pelo aparecimento das primeiras nações modernas, ante a pretensão pela universalidade<sup>219</sup>. Seja

---

<sup>218</sup> É preciso destacar que essa discussão a partir do elemento de autonomia não deve esconder intenções ideológicas que se relaciona com uma verdadeira capitulação da esfera republicana. O próprio conceito de liberdade é alvo de uma *querela* que mostra as ambiguidades do termo. Depois da morte de Maquiavel (1527), Florença assistiu em 1535 uma contenda interna entre os *Fuorusciti* (um grupo de florentinos exilados da cidade) por ocasião da restauração do regime dos Médici. Em função da liberdade florentina (*libertas florentina*), os *Fuorusciti* acusaram Alexandre de Médici diante do Imperador Carlos V & I (títulos nobiliárquicos para o Sacro Império Romano-Germânico e para Rei da Espanha, respectivamente), de não observar o tratado de capitulação de Florença em 1530 que prometia, mesmo assim, a conservação e o respeito pela “liberdade” da cidade. Zancarini (1997, p. 203), ao escrever a respeito sugere não haver concordância (entre advogados e defensores de ambas as partes) sobre o valor dado ao conceito de liberdade, tido como um dos mais fundamentais do vocabulário tradicional da política florentina. O ponto central do argumento [argumento pró-Médici elaborada por Guicciardini, seu advogado] é um “passe de mágica teórico” sobre o sentido mesmo do conceito de liberdade (*libertà*). Duas noções de liberdade estavam em discussão: “[...] a ideia de independência da cidade e aquela de uma forma de governo pelos cidadãos, forma que se opõe à senhoria de um só” (ZANCARINI, 2007, p. 67). Guicciardini defende que o rei tem inteira faculdade de ordenar o Estado: seja popular; pró-Médici ou qualquer outro, contanto que preserve Florença do domínio estrangeiro. Da *forma republicana de governo*, para um sentido limitado de *independência da cidade*. “Uma época histórica e um uso linguístico estabelecido desde séculos acaba de terminar” (ZANCARINI, 2007, p. 73). Para subsidiar a compreensão a ideia de *libertà fiorentina*, cf. Zancarini (2008). Para a possibilidade de elaboração de um novo discurso republicano à época dos *Fuorusciti*, ver Santos (2002) e Santos & Cosentino (2001). Em relação a uma matriz republicana no renascimento, sugerimos Adverse (2013c).

<sup>219</sup> “Essa diferença de percepção dos dois problemas era, no entanto, bastante diferente no século XV. Há muito as ‘forças universais’ haviam deixado de galvanizar as atenções. O surgimento das nações modernas, como a França e a Espanha, havia ao longo do tempo mudado completamente a face da Europa. As pretensões temporais da Igreja esbarravam no fato de que a disputa por território e poder não se dava mais entre instituições com pretensão à universalidade, mas entre países e nações, que defendiam ferozmente sua identidade e seus direitos” (BIGNOTTO, 2006, p. 178). Nesse contexto, pensamos que o significado de “cristandade” se recobre de universalidade: “[...] o termo ‘cristandade’ foi

na Florença de fisionomia republicana, ou de fisionomia oligárquica de seu tempo, a unidade (e a paz) deve ser buscada intermitentemente<sup>220</sup>, pensa Guicciardini. Na prática, significa que ele considera como fundamental “evitar toda distinção entre nobres e plebeus” (GUICCIARDINI, 1997c, p. 60)<sup>221</sup>. Surpreende que a leitura de Guicciardini pareça considerar uma distinção, muito mais terminológica sobre a oposição de grandes e povo, do que por uma atenção mais ponderada sobre a conjuntura dos desejos correspondentes a cada classe social. É necessário refletir melhor sobre isso. No comentário sobre *Discursos* I, 4, o autor observa que “se, no início [da república romana] não tivesse havido essa distinção entre patrícios e plebeus – ou se ao menos fosse dado metade das honras [cargos, magistraturas] à plebe, como se fez em seguida – essas divisões, que não podem ser elogiadas, não teriam nascido” (GUICCIARDINI, 1997c, p. 56). Se a divisão social e o confronto de humores que originam os tumultos provêm

inventado por volta do século IX e gradualmente foi caindo em desuso político até o século XVII. [...] Quem quer que vivesse no âmbito da cristandade era então beneficiário de um sentimento ressonante de identidade, e com efeito gozava de dupla identidade como, por exemplo, o padoano, o florentino, ou o inglês, que eram, também, membros da cristandade” (CONDREN, 1983, p. 95).

<sup>220</sup> Esse ideal ecoa em muitos outros textos religiosos ou políticos à época da escrita das *Considerazioni*. Cavalcanti (1530, IV, § 35) assim pondera: “la cui legge se bene riguarderemo, potremo conoscere chiaramente quanto gli spiaccino gli animi d’inimicizia, d’odio, d’invidia e dell’altre umane passioni ripieni, volendo lui il suo cristiano ancor verso il nimico esser armato d’ardente carità, e che nel popolo suo regni la santa unione, la pace e la concordia”. Em seguida, (IV, § 40): “Non sapete quanto vi sien grandi e suavi i frutti della civile concordia, e quanto aspri e gravi i danni della discordia?”.

<sup>221</sup> Essa indistinção entre patrícios e plebeus, e que Guicciardini afirma ter sobre ela já “escrito longamente” (I, 4), a encontramos explicitada no *Diálogo*: “Ma ritornando a proposito, voi vedete quale fu la causa delle sedizione di Roma, perché si trovò male condizionata quella parte che senza comparazione era maggiore e senza la quale la città, che aveva ogni fondamento suo nelle arme, non poteva fare la guerra. Né si può negare che questo fussi grande disordine, ordinare uno governo che si può dire che aveva bisogno di ognuno, e che quasi ognuno ne fussi ragionevolmente mal contento. Però el modo vero sarebbe stato che la città fussi tutta di uno medesimo corpo, e quanto al partecipare del governo non fussi distinzione da’ patrizi a’ plebei; così sarebbero stati uniti, e cessavano le cagione delle ingiurie, né alcuno arebbe avuto causa di suscitare el popolo a tumulti per aprirsi la via agli onori” (GUICCIARDINI, 1997b, p. 286. Sobre essa questão, conferir nessa mesma obra o intervalo das páginas 282-289).

unicamente da divisão dos cargos e magistraturas, então Guicciardini está certo: basta entregar a plebe metade desses *onori*.

O problema não parece tão simples assim. Pelo fato de o próprio autor admitir a exclusão da plebe das magistraturas, das quais nem mesmo esperança entretinha em obtê-los, já é um indício de que semelhante divisão de cargos é, por hipótese, consequência de uma divisão ainda mais fundamental: uma divisão que ameaça por fim à própria liberdade. Como bem apontou Maquiavel, isso se explica pelo fato de que o desejo dos nobres se dirige à opressão e dominação do povo, enquanto que este deseja liberdade. Entretanto, as observações de Guicciardini não fazem mais do que mitigar o problema do conflito, propondo uma conta deveras simples: dividir cargos entre os grupos<sup>222</sup>. Assim procedendo, “a plebe não teria desejado a criação dos tribunos e essa magistratura não mais seria necessária uma vez que, não se constituiriam em ameaça para a liberdade, tanto patrícios como plebeus”<sup>223</sup>. Contudo, essa distribuição de cargos defendida aqui por Guicciardini pressupõe a subsunção de um princípio inclusivo, de um autor verdadeiramente preocupado com o destino do povo e da necessidade das *ordini* acolherem o quanto possível suas demandas no espaço político. Mas essa maneira de pensar as considerações de Guicciardini contribui efetivamente para confirmar essas posições como sendo suas mais íntimas convicções? Não pensamos dessa forma.

Uma vez criado os tribunos da plebe, Guicciardini se põe a desacreditá-lo em retrospectiva<sup>224</sup>. Nos últimos momentos da república em Roma, observa, essa instituição popular “foi mais prejudicial do que útil”, não podendo com isso, segundo sua opinião, nem propor leis, nem intermediar conflitos. Vemos aí que o argumento da equanimidade na repartição dos cargos é aparente. Já observamos anteriormente, a partir da discussão sobre o governo aristocrático, que essa repartição de cargos não anula o abismo escavado entre um governo popular instituído, mas que deve delegar aos homens mais prudentes (*ottimati*) a responsabilidade pelas decisões mais sérias e importantes

---

<sup>222</sup> “Permitir uma melhor repartição do poder é para nosso autor a melhor forma de evitar os conflitos, que dilaceram a cidade e impedem seu pleno desenvolvimento” (BIGNOTTO, 2006, p. 177).

<sup>223</sup> “non arebbe la plebe desiderato la creazione de’ tribuni, né sarebbe stato necessario quello magistrato, perché communicati gli onori, era communicata la potenza, né piú pericolo arebbe portato la libertà da’ patrizi che da’ plebei”.

<sup>224</sup> Tendo em mente, como é possível se depreender de seus escritos, o Grande Conselho estabelecido em Florença em 1494.

(GUICCIARDINI, 1997c, p. 113). Unidade do corpo político que não impede, portanto, que se prescrevam graus diferenciados nos poderes decisórios das instituições. Mesmo assim, é indubitável que, para Guicciardini, essa ideia de unidade o leve a destituir de um mínimo sentido possível a defesa do conflito como mola propulsora da liberdade. Se a plebe tinha razão em reivindicar sua parte nas magistraturas, conseqüentemente, sugere Bignotto (2006, p. 177), “os conflitos eram ‘inevitáveis’ em muitas situações<sup>225</sup>, [e] fazer-lhes o elogio correspondia a seus olhos [Guicciardini] manter um estado de coisas que era nefasto para todos”. Depreende-se sobre esse aspecto as considerações sobre *Discursos* I, 5, que discute sobre a questão da guarda da liberdade. É incompreensível, diz Guicciardini, a proposição sobre quem deve guardar a liberdade, se grandes ou povo. Em conformidade com esse horizonte político calcado sobre a ideia de unidade, Guicciardini afirma que, se uma das condições fundamentais para estabelecer a unidade do corpo político, como anteriormente observado, é procurar subtrair as distinções entre grandes e povo, não haveria justificativa, pensa ele, para fazer do povo o *único* guardião e depositário da liberdade da república romana. Ao comentar *Discursos* I, 5, Guicciardini afirma:

Mas quanto ao título<sup>226</sup> da questão, de todos os outros governos, elogiarei sempre mais um governo misto [...]”<sup>227</sup>, e em tal governo eu quero que a guarda da liberdade, contra aqueles que desejam oprimir a república, pertençam a todos, evitando sempre que possível toda distinção entre nobres e plebeus; e um governo misto é

---

<sup>225</sup> Em ocasiões, no entanto, que envolvia a iminência de uma guerra, era necessário contentar a plebe.

<sup>226</sup> “Onde se deposita com mais segurança a guarda da liberdade: no povo ou nos grandes; e quem tem maior razão para criar tumultos: quem deseja conquistar ou quem quer manter”. [Dove piú sicuramente si ponga la guardia della libertà, o nel popolo o ne’ grandi; e quali hanno maggiore cagione di tumultuare, o chi vuole acquistare o chi vuole mantenerne].

<sup>227</sup> “Ma quanto al titolo della quistione, io loderò sempre piú che tutti gli altri governi uno governo misto [...], 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; e per necessitá uno governo misto è temperato in modo, che in favore della libertà l’uno ordine è guardia dell’altro”.



necessariamente temperado de tal maneira que cada ordem é o vigia da outra, para o benefício da liberdade.

Ao ponderar sobre o fato de que a desunião em Roma teria levado à instituição dos tribunos da plebe, tendo como causa a não repartição de cargos, é supor que os tumultos “poderiam” ser evitados. Guicciardini não atenta para o fato de que os desejos que se organizam num ineliminável conflito civil entre grandes e povo, estão ancorados sobre objetos distintos de seus humores. Dessa forma, não há como evitar os conflitos e a desunião entre grandes e povo. É justamente nessa inevitabilidade do conflito, da impossibilidade de suprimi-lo das relações intestinas de uma cidade, que repousa o fundamento maior da política para Maquiavel.

\* \* \*

Nosso entendimento é de que Guicciardini contribui de maneira decisiva quando se tem por objetivo confirmar hipóteses, como as que desenvolvemos no capítulo precedente e que se repõe no capítulo que dedicaremos ao tema do conflito civil em *História de Florença*. O comentário do autor sobre *Discursos* I, 4, por exemplo, confirma isso. Uma maior inserção do povo no conjunto das instituições republicanas é consequência, em Maquiavel, de sua teoria do conflito. Procedendo dessa forma, o secretário florentino atribui um espaço considerável à ação e às demandas populares nas instituições. Contudo, o engajamento de Guicciardini a uma visão de feição oligárquico de governo misto, em que o peso das decisões e a responsabilidade pela “gerência” do Estado se reservam preponderantemente à aristocracia, o leva a contrariar o esquema proposto por Maquiavel. Não há sentido para Guicciardini uma polarização entre grandes e povo – o que não supõe para ele a ausência de tensões sociais e de opressão sobre o povo – e menos sentido ainda em elevar o povo a uma condição de guardião da liberdade.

Assim, pela teoria do conflito em Maquiavel, o povo adquire maior visibilidade política e sua integração às instituições republicanas – seja pela criação dos tribunos da plebe em Roma, seja pela instituição do *Grande Consiglio* em Florença – se constituem em espaços consideráveis de ação. Ao comentar sobre aqueles que se preocupam mais com os gritos e com o barulho oriundos dos tumultos sociais, do

que pelos efeitos que têm tais tumultos na fundamentação do *vivere libero*, Maquiavel sugere que as *ordini* e as *leggi*, são em algum sentido, consequência imediata do próprio conflito. As instituições republicanas devem acolher e incentivar esses tumultos, mas de tal maneira que eles permaneçam moderados e não produzam alterações capazes de levar a república à ruína. As instituições devem prever, portanto, que a disputa saudável entre diferentes demandas dos grupos em dissenso não se transformem em conflito faccioso. A transformação do conflito, para Maquiavel, equivale a passar das disputas que criam leis e levam à liberdade para um combate que faz nascer à opressão e à degeneração do corpo político. Evidentemente, a corrupção é um dado intrínseco às instituições, e sobre esse ponto, os dois amigos não parecem se iludir quanto à “condição dos tempos” e ao processo inexorável das “coisas do mundo” que levam continuamente à alterações das *ordini*. Mas a diferença entre eles é que para Maquiavel a corrupção é pensada, em grande medida, na perspectiva de sua própria teoria do conflito. Cidades corrompidíssimas, observa Maquiavel, são aquelas em que o conflito moderado e que gera vantagens ao *vivere libero* deixou de existir. Observamos no capítulo precedente que, nessas circunstâncias, o *vivere libero* dá lugar para o *vivere servo*. E veremos no próximo capítulo que essa perspectiva de um conflito moderado que avança para relações de violência e combate armado retoma em larga escala aquela imersão na servidão e irreparável perda da liberdade.

Diferentemente de Guicciardini, ao elogiar o conflito entre grandes e povo como um aspecto saudável e positivo, Maquiavel acolhe igualmente a *necessità* em sua teoria. Observamos, principalmente em *Discursos* I, 17, 18, 55, que o enunciado da *necessità* – quando as *ordini* da cidade tornaram-se obsoletas e suas leis, sinônimo de opressão – faz valer o recurso ao extraordinário [*straordinari*], o que pressupõe o “uso da força, da violência, enfim, das armas”. A *necessità*, pensada a partir das “chagas” da corrupção, é deduzida a partir da “dificuldade ou impossibilidade, de nas cidades corrompidas manter ou criar uma república” (*Discursos* I, 18).

Contudo, Guicciardini não aprofunda essas questões em seus comentários aos *Discursos*. O conflito civil pensado por Maquiavel encontra seu limite na distribuição de cargos no autor das *Considerazioni*. Recusando o pressuposto da heterogeneidade dos conflitos nos *Discursos*, realmente deixa de fazer sentido – como já apontamos acima – pôr a guarda da liberdade sobre os cuidados do

povo, uma vez que ambos os grupos desejam a liberdade, segundo o autor.

Em consequência disso, Guicciardini não se coloca o problema da corrupção – com seus diferentes graus –, muito menos a partir da peculiaridade da teoria do conflito. Ao conferir pouco valor a esse problema, observa Bignotto (2006, p. 186), “retira-lhe inteiramente a radicalidade ao sugerir que a experiência das coisas pode sempre oferecer um caminho para a solução dos dilemas aos quais as cidades são confrontadas”. Por esse modo de compreender a questão, Guicciardini, no fundo, permanece fiel a seu método, se negando a emprestar a essa questão um alcance universal: “para cada povo corrompido existe a seus olhos um problema, que não pode ser abordado com o auxílio de leis gerais retiradas da história” (BIGNOTTO, 2006, 187).

Considerando os três últimos capítulos desse possível *Pequeno tratado sobre as repúblicas* (*Discursos* I, 16, 17, 18), observamos que Guicciardini, com efeito, comenta apenas I, 16. E nesse capítulo não existe uma discussão aprofundada sobre a corrupção. Guicciardini direciona assim a abordagem para uma relação paralela entre o povo e o príncipe, como podemos notar:

quanto a um príncipe para o qual o povo seria inimigo, considerando que isso também é abordado em seus *Discursos*, digo que se ele é seu inimigo em função da opressão e da servidão, é fácil de tomar medidas a esse respeito, ao suprimir as injustiças e governando de forma justa e humana; mas se a origem dessa inimizade é o desejo da liberdade, como observamos em nosso povo de Florença que desejava ser livre para participar das magistraturas, e tomar parte no governo, então nenhuma doçura, nenhuma clemência, nenhuma bondade é capaz de extinguir esse desejo e jamais o tirano, não obstante todos o bons tratamentos, pode confiar nele.

Maquiavel, portanto, está preocupado com algo mais abrangente, ou seja, sobre as condições pelas quais uma cidade ou um povo corrompido pode recuperar (ou não), nas mais diferentes situações possíveis, a liberdade. Em Guicciardini, ela “não ocupa um papel

determinante uma vez que sua ocorrência parece conduzir a um território teórico difícil de ser equacionado”, lembra Bignotto (2006, p. 186). Prendendo-se à perspectiva da unidade, da paz e da concórdia como requisitos de qualquer *vivere político*, Guicciardini tende a reduzir o conflito à versão mais diminuída possível de facção<sup>228</sup>.

Para nós, um primeiro aspecto sobre as conclusões de Guicciardini para o problema da teoria do conflito civil em Maquiavel é de que elas são anacrônicas, pela razão de, ao serem respondidas como contraponto aos *Discursos*, são pensadas, no entanto, no contexto das instituições florentinas. Se considerarmos distintas respostas que são dadas por estudiosos de Maquiavel sobre o contexto dos conflitos civis abordados em *História de Florença* – obra da qual nos ocupará no próximo capítulo –, na qual aparece uma abordagem negativa desses conflitos, no sentido de aí ser mostrado o que os conflitos não devem ser, então Guicciardini tem muita razão em não fazer desses conflitos um fundamento com tal importância como o é para Maquiavel. Outro aspecto das conclusões de Guicciardini que não são sequer consideradas em suas *Considerazioni*, como mostrado acima, é a ausência de um aprofundamento do problema da corrupção.

A abrangência dada por Maquiavel ao problema da corrupção nos leva igualmente a pensar um cenário de desigualdade, para a qual as leis já não resultam dos conflitos, mas do desejo de “possuir mais” e da ambição desmedida dos poderosos. Assim, Maquiavel não parece consignar uma discussão somente pela via dos fundamentos do político, sem pressupor conjunturas sociais e, em algum sentido, aspectos econômicos que, pelo confronto entre grandes e povo, fazem nascer um desequilíbrio de ordem social capaz de influenciar justamente o – sadio

---

<sup>228</sup> Ao operar por uma diferença de graus de corrupção, Maquiavel discute o problema do conflito a partir de duas circunstâncias mais ou menos distintas. É numa circunstância de extrema corrupção que o conflito é pensado como violento, mesmo quando se pense que ao vencer uma facção a cidade desfruta de paz e tranquilidade, pois da facção vencedora nascem outras divisões. É por isso que, “expulso um partido e extinta uma divisão, sempre surgem outras; porque na cidade que quiser manter-se com facções do que com leis, a facção que ficar sem oposição haverá de, necessariamente, dividir-se” (*História de Florença* III, 4). Sobre essa transformação (*mutazione*) de uma disputa entre partes que geram leis que resultam em liberdade, para um combate entre grupos do qual “provém mortes e exílios” (*História de Florença* III, 4), trataremos no próximo capítulo.

e necessário – conflito político<sup>229</sup>. Bignotto (2006, p. 176), observa que “a estratégia de extensão dos privilégios a certos membros da plebe seguia a visão mais ampla de que a preservação do poder pela elite patricia exigia uma mudança em seu comportamento com a massa dos mais pobres”. Mas essa era uma estratégia. Ela não elimina uma tensão originada pelo desejo de “possuir sempre mais” e que acaba desestabilizando um equilíbrio moderado entre os grupos. Procuramos mostrar isso no segundo capítulo.

De resto, é inegável o desencontro teórico entre os dois amigos. Ao republicanismo popular de Maquiavel, Guicciardini propõe um regime abertamente aristocrático, opondo à ignorância popular, a prudência de “homens sábios e experimentados” (GUICCIARDINI, 1997a, p. 63). A virtude da prudência, portanto, é própria aos aristocratas, no mesmo compasso que a ignorância e a falta de *discrezione* é própria ao povo. Assim,

Como negar que se trata de uma conclusão universal? Mas, para que fique claro que não há contradição em Guicciardini, é preciso insistir que se trata de uma conclusão, isto é, essa afirmação universal não encabeça sua análise dos acontecimentos políticos; antes, é extraída da observação dos fatos e aí pode ser utilizada como ferramenta para lançar luz sobre os problemas da cidade como, por exemplo, o das formas de governo. Do particular ao universal e do universal ao particular, portanto (ADVERSE, 2006, p. 436-437).

Com esse importante contraponto à teoria maquiaveliana do conflito civil podemos agora avançar a discussão para *História de Florença* de Maquiavel.

---

<sup>229</sup> Capítulos centrais nos quais essas categorias – patrimônio, riquezas, bens, desigualdade, pobreza – são mobilizadas em Maquiavel (mesmo que de forma pálida), ou não são comentados (são os casos de *Discursos* I, 17, 18, 37, 55; II, 2), ou são comentados mas sem entrar no mérito da questão (*Discursos* I, 5, 6).



## 4 CONFLITO CIVIL E LIBERDADE NAS *ISTORIE FIORENTINI* DE MAQUIAVEL

### 4.1 Alguns aspectos sobre as *Istorie Fiorentini*

Em 1512 Maquiavel é afastado do *Palazzo Vecchio* e em vão havia requerido seu retorno ao “serviço público” no governo da cidade. Como não escondia sua preferência pelas coisas de Estado e pelo trato com aquilo que unicamente lhe importava, é compreensível que dedique seu opúsculo sobre os principados ao jovem Lorenzo de Médici na esperança de alcançar algum cargo ou algum serviço nesse palácio que era, na prática, sua verdadeira casa. Como seu espírito estava completamente imerso nesse universo da política, o meio que encontrou foi escrever os *Discursos*. Excertos desse material são lidos e apreciados nos jardins de Cosimo Rucellai<sup>230</sup>.

No entanto, oito anos o separaram de uma ligação formal com o *Pallazo*. A mesma família que o mandou prender e torturar, agora lhe incumbe de escrever um projeto que pensasse a nova disposição do governo de Florença<sup>231</sup>, em função da morte do duque de Urbino, último herdeiro da família. Em 1524 Maquiavel recebe outra incumbência, agora para escrever a história da cidade. Não pensamos que seja um falso dilema Maquiavel se propor a escrever a história de Florença, a pedido de uma família que sempre suspeitou de um regime republicano mais aberto. Com efeito, Maquiavel já havia expressado no *Príncipe*, 5, que “quem se torna senhor de uma cidade habituada a viver livre, e não a destrói, será destruído por ela, porque ela sempre invocará, na rebelião, o nome de sua liberdade e de sua antiga ordem, as quais nem o passar do tempo nem os benefícios jamais farão esquecer”<sup>232</sup>. Contudo, apenas o nome da liberdade [*nome della libertà*] já não parece produzir algum efeito prático sobre os florentinos. Em nosso terceiro capítulo, Guicciardini apontava para esse aspecto de superfície recolhido na

---

<sup>230</sup> Período incerto mas que tem probabilidade de ter ocorrido entre os anos de 1515 a 1517.

<sup>231</sup> *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*. Há uma tradução para o português em Maquiavel (2010).

<sup>232</sup> Ao que parece essa admoestação não produziu muitos efeitos práticos. Embora a república fosse restaurada novamente no ano da morte de Maquiavel, três anos depois, os Médici a tomam novamente para definitivamente governarem até 1737.

palavra. Em virtude do nome (liberdade), há os que (povo e todos aqueles simpáticos ao governo do Conselho Grande) “se deixam mais facilmente enganar por ele” [*si lasciono piú facilmente ingannare da lui*] (GUICCIARDINI, 1997, p. 225 e 277), uma vez que ele produz um encantamento, em virtude de sua doçura [*dolcezza*], levando, por isso, os homens a caírem nas armadilhas do engano. Essa característica da liberdade que se nutre apenas da aparência e do nome, também é pensada por Maquiavel como maneira de identificar as instabilidades e oscilações de sua cidade. Contudo, diferente de Guicciardini, essa abrangência do nome engloba tanto o povo como os grandes: “porque apenas o nome liberdade é celebrado pelos arautos da licença, que são os populares, e pelos da servidão, que são os nobres [...]” (*História de Florença IV, 1*).

*História de Florença* é instigadora com relação a certo silêncio sobre o tema do conflito na obra de Maquiavel, uma vez que essa obra é, seguramente, fonte riquíssima de material referente aos desdobramentos do tema do conflito, agora na perspectiva da cidade natal de Maquiavel. Neste ponto estamos de acordo com Gaille-Nikodimov: “ela [*História de Florença*] oferece, com efeito, uma matéria inesgotável para a análise do conflito civil e de sua relação com a liberdade, que Maquiavel coloca explicitamente no centro de sua narrativa” (2004a, p. 17). É sobre as condições<sup>233</sup> pelas quais se dão a teoria do conflito e sua imbricação com questões de ordem socioeconômica que investigamos o presente capítulo.

Nessa obra, historiográfica na apresentação geral dos conteúdos, filosófica na abordagem dos mesmos, Maquiavel enfatiza, em certo sentido, o caráter distinto às teses levantadas nos *Discursos*, ou seja, ele procura evidenciar os desatinos e instabilidades com os quais Florença se depara no transcurso de sua própria história político-institucional. As condições institucionais e a maneira como os ideais políticos são vivenciados em Florença é tal que, a construção de um *vivere libero* lhe é sempre estranha. Muito atento a esse deslocamento do espírito de *vivere libero* cada vez mais para preocupações centradas na ideia de segurança<sup>234</sup> como garante da vida e dos bens, já nos *Discursos* Maquiavel adverte que sua própria cidade “foi-se arranjando por

---

<sup>233</sup> As condições da liberdade é o terceiro elemento apontado e aprofundando por GAILLE-NIKODIMOV (2004a, p. 9-14).

<sup>234</sup> Como observado ao final do segundo capítulo [2.5 O desejo de segurança como característica redutora do *vivere libero*].



duzentos anos, intervalo de que se tem segura memória, sem jamais ter possuído um estado pelo qual pudesse realmente ser chamado república” (*Discursos I*, 49).

Se o diagnóstico é de que Florença jamais poderia ser considerada como uma república, pois como visto acima, o povo não fazia mais do que nascer a licença e os grandes a servidão, então lhe falta como se vê uma identidade em que o nome corresponda à realidade. Como explicar isso? Del Lucchese (2010, p. 118s) observa que para Maquiavel, o conflito e a potência representam o centro mesmo do discurso político. No Proêmio de *História de Florença*<sup>235</sup>, Maquiavel aponta para um dos aspectos fundamentais que o põe na contramão de seus predecessores humanistas, Leonardo Bruni e Poggio Bracciolini:

[...] depois de ler diligentemente seus escritos, para ver com que ordem e de que modo procediam, a fim de que, imitando-os, nossa história recebesse melhor aprovação dos leitores, percebi que foram muitíssimo diligentes na descrição das guerras travadas pelos florentinos contra príncipes e os povos estrangeiros, mas que, no que se refere às discórdias civis e às inimizades internas<sup>236</sup>, bem como aos seus efeitos, eles calaram de todo uma parte e descreveram a outra com tanta brevidade que nela os leitores não podem encontrar utilidade nem prazer algum (*História de Florença*, Proêmio).

Ao mergulhar efetivamente na realidade de sua cidade, Maquiavel marca seu afastamento com uma historiografia na qual as discórdias dos diferentes grupos eram vistas como negação do *ideal* de unidade política. É preciso reconhecer, no entanto, que os conflitos já não são os mesmos; o contexto histórico mudou; e assim, os operadores conceituais devem dar conta de um novo cenário para explicar aquele

---

<sup>235</sup> Parte desse excerto do proêmio já utilizamos na seção “Unidade e conflito”, no capítulo 3.

<sup>236</sup> As ações que incentivam o desaforo dos distintos apetites e desejos devem se circunscrever nos limites internos da república: “[...] pois a execução não é feita com forças privadas e forças estrangeiras, que são as que arruinam a vida livre, mas sim com forças e ordens públicas, dentro de seus próprios termos, não se ultrapassando o limite além do qual se arruína a república” (*Discursos I*, 7).

padrão teórico presente nos *Discursos*. Del Lucchese (2010, p. 117) observa que “partindo de uma revisão das categorias fundamentais de seu discurso político, Maquiavel aprofundou sua reflexão”<sup>237</sup>. Essa revisão permite pensar o conflito civil como uma “teoria da crise”<sup>238</sup>. Não nos parece que essa chave interpretativa de Del Lucchese seja determinante para compreender a complexidade dos problemas presente na *História de Florença*, mas ela pressupõe o que para Maquiavel é resultado de uma alteração na forma de compreender a dinâmica dos conflitos, quer seja, pelos efeitos que se originaram entre o modelo romano e o florentino.

Como então Maquiavel se posiciona diante das alterações dos efeitos dos conflitos entre o modelo romano e o florentino? Continuar recorrendo ao expediente do extraordinário diante de uma condição de aberta fraqueza do “Estado” florentino? Esperar que algum lampejo de *virtù* de um “sábio legislador” possa ordenar a condição abjeta de uma cidade que oscila, como já destacado, entre licença e servidão? Aguardar que a religião, à maneira dos romanos, produza alguma coragem, alguma ousadia, alguma determinação no espírito de uma cidade que parece cada vez mais capitulada por forças que agem contra a liberdade e “extinguem a *virtù* militar”<sup>239</sup>? Com essas interrogações, que não são as únicas certamente a serem feitas, pode-se mesmo concluir, como observa Ames (2014, p. 266), de que “teria Maquiavel renunciado à ideia de conflito como fundamento da liberdade republicana e se entregado à utopia de uma ordem homogênea e estável? Levando em conta as consequências das discórdias sobre a vida florentina, seriam todas as divisões no seio da sociedade definitivamente prejudiciais à integridade da vida republicana?”.

---

<sup>237</sup> Sobre a possibilidade de ler o conflito civil em *História de Florença* como marcando uma “segunda fase” do autor, remetemos para Suchowlansky (2012) e seu *Skinner contra Skinner: Civic Discord and Republican Liberty in Machiavelli's 'Mature' Texts*.

<sup>238</sup> Del Lucchese (2010, p. 118) sustenta que a crise – para utilizar o esquema hipocrático-galênico – “é o momento decisivo do processo da doença”. Esse aspecto de crise vista por Del Lucchese é bem observada em Ames (2014).

<sup>239</sup> No último capítulo de nosso trabalho, analisaremos essa relação entre religião como geradora de *virtù* militar e a proposta maquiaveliana do “retorno aos princípios”, uma vez que Maquiavel credita a sua cidade a mesma vocação de grandeza e expansionismo oriunda, em grande medida, pela manutenção do conflito civil como propulsor dessa “vocação”.

Partindo dos questionamentos acima, García (2010, p. 59) propõe três estratégias principais para ler *História de Florença*: “certa ideia de história que implica uma transcendental ruptura com a teoria circular de Políbio, o primeiro esboço de uma categorização moderna de corrupção, e a intenção de construir um exemplo moral desde a noção de antimodelo”. Sobre aspectos da discussão com a teoria do regime misto em Políbio, a tese de Bausi nos parece interessante para pensar o problema em Maquiavel, visto no terceiro capítulo<sup>240</sup>. Sobre a ideia de antimodelo, a sequência do capítulo mostrará que essa estratégia de leitura nos parece muito razoável, uma vez que chama a atenção, através de um recurso moral, das características negativas atreladas ao conflito florentino<sup>241</sup>. Sobre a categorização moderna de corrupção, pensamos que da forma como a trabalharemos em *História de Florença*, consideramos que as condições que levam à corrupção estão antecipadas nos *Discursos*, devendo a nós ambientá-la para o contexto florentino. Pela análise dos diferentes aspectos que identificam os humores sociais, pode-se estabelecer um liame entre as condições que propiciam a corrupção em *Discursos* e *História de Florença*. A análise emprestada às questões socioeconômicas naquela primeira obra é aqui radicalizada. Com isso, as pressões advindas de um contexto socioeconômico jogam um papel ainda mais importante nas condições pelas quais são dados os conflitos. Para por à prova essa hipótese, daremos uma atenção maior para o tumulto dos *Ciompi* do livro III da *História de Florença*. Assim, combinando os mecanismos conflituais discutidos nos *Discursos* com aqueles encontrados em *História de Florença*, podemos constituir-los como um conflito entre efeitos positivos observados em Roma e efeitos negativos visualizados nas relações dissensuais de Florença<sup>242</sup>.

---

<sup>240</sup> Remetemos para a página 100.

<sup>241</sup> Esse horizonte moral pode ser percebido no *Proêmio de História de Florença* ao pressupor que sua obra será lida (diferente de Guicciardini que não escrevia para ser lido) e “mais bem entendida em qualquer tempo” (grifo nosso).

<sup>242</sup> Sobre essa análise somos igualmente devedores das recentes pesquisas levadas a cabo por Ames (2014) que investiga a transformação dos elementos teóricos do conflito civil nos *Discursos* em direção aos elementos em *História de Florença*. Segundo este intérprete, a análise dos conflitos nos *Discursos* em direção a *História de Florença*, sintetiza-se a um confronto binário no qual o primeiro termo é sempre positivo e o segundo negativo: os *onori* opostos à *roba*; o público oposto ao privado; a luta moderada oposta à luta violenta.

## 4.2 Distintas nomenclaturas para os grupos sociais nas *Istorie Fiorentine*

Devemos reconhecer a dificuldade que existe em proceder por um mapeamento das diferentes composições que Maquiavel utiliza para “decompor” os grupos sociopolíticos que atuam no contexto florentino. O próêmio de *História de Florença* confirma essa distinta composição de grupos que se estabelecem no contexto da cidade:

Em Roma, como todos sabem, depois que os reis foram expulsos, nasceu a desunião entre os nobres e a plebe, que se manteve até sua ruína; o mesmo ocorreu com Atenas e com todas as outras repúblicas que floresceram naqueles tempos. Mas em Florença, primeiro os nobres se dividiram entre si, e depois houve a divisão entre os nobres e o povo, e, por último, entre o povo e a plebe; e muitas vezes ocorreu que uma dessas partes, tendo vencido, dividiu-se em duas, e de tais divisões tiveram origem tantas mortes, tantos exílios, tantas destruições de famílias, como nunca ocorreu em nenhuma cidade de que se tenha memória.

Pode-se perceber que a divisão social se dilui em outras distintas divisões nem sempre possíveis de caracterizar, como veremos. As lutas intestinas no coração da cidade fazem aparecer novos personagens na cena política com *status* de protagonistas políticos. Para oferecer uma imagem mesmo que provisória desses diferentes grupos que compõem a cidade florentina pode-se detectar três grupos: grandes, populares e artesãos. Mas essa composição deve considerar um contexto bem específico: ao comentar sobre as reformas e demais decisões que deram motivos a ódios contra o Duque de Atenas que era então príncipe da cidade,

muitos cidadãos, de todas as condições, decidiram perder a vida ou recuperar a liberdade, e, de três lados, três tipos de cidadãos tramaram três conjurações, os Grandes, os populares e os artesãos; além das causas gerais, [*universalis*], os

Grandes estavam descontentes por não terem recuperados o estado; os populares, por o terem perdido; os artesão, por não o terem ganhado (*História de Florença* II, 36).

Esses três grupos, com suas distintas pretensões, expressam um descontentamento com relação ao seu quinhão no Estado: alguns porque não o recuperaram, outros porque o perderam, outros porque não o ganharam. Esse descontentamento parece ser generalizado, mas em se tratando de Florença, não é unívoco. Para Maquiavel há exceções: “alguns dos Buondelmonti e dos Cavalcanti e mais as quatro famílias do povo que haviam contribuído para pô-lo no poder: estes, ao lado dos magarefes [*beccai*]<sup>243</sup> e de outra gente da *ínfima plebe*, correram armados à Praça para defender o duque” (*História de Florença* II, 37. Grifo nosso). Aqui a *ínfima plebe* é meramente nomeada. No livro III será a grande personagem.

Após a destituição do Duque de Atenas, os três diferentes grupos, embora também se constituam como uma noção maior de *povo florentino*<sup>244</sup>, voltam a medir forças entre si. Com efeito, dá-se um novo

---

<sup>243</sup> Açougueiros e carneiros. Pertenciam a uma das 14 *Minori Arti*.

<sup>244</sup> Por vezes esses humores distintos são reunidos em um só, ou seja, em um único humor que permite Maquiavel trabalhar com o conceito de “povo”, não mais como uma categoria intermediária entre grandes e plebe. Para esse caso que envolveu um movimento mais geral contra as ações do Duque de Atenas, “povo” é a junção de *potente*, *mediocre* e *basso* e designa todo o conjunto de pessoas de uma cidade [*popolo tutto*]: “porque aquela cidade, acostumada que estava a fazer e a dizer todas as coisas com toda a liberdade, não podia suportar que lhes atassem as mãos e lhe calassem a boca” (*História de Florença* II, 36). Esse episódio que envolveu as ações do Duque de Atenas e originou um ódio generalizado, foi capaz de integrar os diferentes grupos apenas em um. A compreensão do povo como categoria de totalidade não é predominante em Maquiavel. Particularmente, situações que envolvam essa noção mais geral de *um povo* não são predominantes em sua obra. Mas há nele já, preocupações, por exemplo, com instituições republicanas que prevejam penas capitais, como é o caso entre os romanos. Para caso dessa natureza, como observa McCormick (2013, p. 278), Maquiavel “não faz distinção entre o povo como um todo e suas assembleias, ou entre os muito diferentes tipos de assembleias em Roma. Parece que os casos envolvendo pena capital eram julgados em vários pontos, perante a *comitia centuriata*, mais oligárquica, e o mais popular *concilium plebis*. Não é claro a qual dessas duas assembleias era dirigido especificamente o “apelo ao povo”, ou *provocatio*. De qualquer forma, os casos de pena capital são

tumulto entre nobres e povo em 1343. Este acabou subjugando aquele. A partir daí, observa Maquiavel,

o povo reordenou o estado; e, como havia três espécies de povo, o poderoso, o mediano e o baixo [*potente, mediocre, basso*], estabeleceu-se que os poderosos teriam dois senhores, os medianos três, e o baixo, três; o gonfaloneiro deveria ser ora de uma, ora de outra espécie. Além disso, foram restabelecidas todas as ordenações da justiça contra os Grandes; e para torna-los mais fracos, misturaram muitos deles à multidão popular. A ruína dos nobres [*nobili*] foi tão grande e afligiu de tal modo seu partido que nunca mais ousaram empunhar armas contra o povo [...]” (*História de Florença* II, 42).

Como se observa, a classe intermediária – os *mediocre cittadini* (povo) – é formada de três grupos. Mas do ponto de vista da divisão dos cargos no governo principal da cidade (a *Signoria*), todas as três “versões” são devidamente investidas de priores: dois para o poderoso, dois para o mediano e três para o baixo, sendo que o gonfaloneiro de justiça revesaria de dentro os três grupos. Maquiavel afirma que com a ruína do Duque de Atenas e depois com a dos nobres, a cidade ficou “quieta” até 1353. Mas embora “a nobreza estivesse destruída, a fortuna

---

especialmente importantes num regime misto: o povo está inclinado a interpretar uma sentença de morte contra alguém do povo como um ato de opressão de classe por parte da nobreza. Ele necessita a oportunidade de derrubar ou reduzir tais sentenças, e em Roma podia fazê-lo de várias maneiras”. Maquiavel também se mostrou preocupado pela forma adotada para o julgamento envolvendo o caso de Piero Soderini. Este foi acusado perante um órgão composto por apenas oito cidadãos, número insuficiente em uma república (*Discursos* I, 7; I, 49). Maquiavel via a necessidade de que houvesse mais pessoas para realizar semelhante julgamento, porque “os poucos sempre agem em favor dos poucos” (*Discursos* I, 7); . A esse respeito, observa uma vez mais McCormick (2013, p. 276) “Um número insuficiente refletirá apenas os interesses de algum grupo de elite, não podendo arbitrar com justiça, isto é, fora de seu próprio interesse. Maquiavel afirma que se os florentinos houvessem sido capazes de julgar Soderini de modo institucional, não teria sido necessário que o exército espanhol fosse trazido à Itália para resolver definitivamente o assunto. Esse evento levou à restauração dos Médici e ao fim da república, em 1512”.

não deixou de encontrar modos de, com novas divisões, trazer novos tormentos” (*História de Florença* II, 42). E esses novos tormentos começaram com uma peste que dizimou 90 mil florentinos. Depois, seguiu-se a guerra dos Oito Santos que reacendeu a luta facciosa novamente entre guelfos e gibelinos<sup>245</sup>. Maquiavel então diz quais são os personagens:

Ao partido dos guelfos pertenciam todos os antigos nobres, bem como a maioria dos mais poderosos homens do povo; seus príncipes eram Lapo, Piero e Carlo; do outro lado estavam todos os populares de menor condição, e seus chefes eram os Oito da guerra, mais messer Giorgio Scali, Tommaso Strozzi; a estes se somavam os Ricci, os Alberti e os Medici; o restante da multidão, como quase sempre ocorre, aliava-se à parte descontente (*História de Florença* III, 8).

Têm-se as duas facções, guelfos e gibelinos, que agora são composições “dentro” do mesmo grupo, o povo, e a entrada em cena desse novo personagem: a multidão, os *sottoposti* mencionados atrás (*História de Florença* II, 8; II, 36). Mas sua inserção é muito discreta. Os três capítulos seguintes não a mencionam de forma direta, e ela retorna no capítulo 12 do mesmo livro III, quando Maquiavel então afirma que enquanto “tais coisas ocorriam (conflito pelo governo no interior das Artes) surgiu outro tumulto [o dos *Ciompì*] (*História de Florença* III, 12)”.

Tomando aqui o cenário político florentino ordenado a partir das artes maiores e menores e traçando um paralelo entre plebe e grandes (*grandi; nobili antichi*), identificamos um aspecto que os tornam absolutamente iguais e diferentes ao mesmo tempo: a igualdade é política, mas na sua versão negativa, dado que ambos são alijados da direção política da cidade; a diferença é o abismo econômico que os separam. Contudo, a revolta da plebe e sua inserção na cena política e

---

<sup>245</sup> “porque a soberba e a ambição dos Grandi não se extinguiram, mas foram arrebatadas por nossos homens do povo que, agora, segundo o costume dos ambiciosos, procuram obter o primeiro posto da república; e, como não têm outros modos de tomá-lo, a não ser pelas discórdias, dividiram de novo a cidade e ressuscitaram os nomes guelfo e gibelino, que estavam mortos, e que nunca deveriam ter existido nesta república” (*História de Florença* III, 5).

social a partir de julho de 1378 se dão num contexto de oposição direta com o povo e não com os grandes<sup>246</sup>. Os termos utilizados por Maquiavel revelam a complexidade das nomenclaturas dos grupos sociais em Florença. Os mais recorrentes são *infima plebe*, *popolo minuto* e desses, a variação/junção para *plebe minuta*. Mas ao narrar os eventos que concorreram para a revolta e o legado desta, Maquiavel se vale de uma terminologia variada: *moltitudini*, *sciolta moltitudine*, *turba degli armati*. Em síntese, de *ignobili* e *infima condizione* para uma condição real de representação política que se formaliza na criação das três artes novas [*nuove arti*]<sup>247</sup>.

Em síntese, esse novo quadro de composição dos grupos sociais florentinos oferece sérios desafios para quem se propõe defender uma teoria do conflito com tanta diversidade de interesses e demandas. Essa nova modelagem, portanto, parece se subtrair a qualquer categorização. Então, como continuar operando por uma teoria do conflito se há dificuldades em reconhecer quem são os seus próprios sujeitos? Dessa forma, mesmo persistindo com uma teoria calcada no conflito, havemos de convir que esse “novo” esquematismo presente no contexto florentino não parece se deixar capturar por aquela divisão anterior restrita a grandes e povo, tomada de forma genérica por Maquiavel em suas outras obras<sup>248</sup>.

---

<sup>246</sup> Esse é um dos conflitos anunciados por Maquiavel no *Proêmio*.

<sup>247</sup> “uma para cardadores e tintureiros, outra para os barbeiros, coleteiros, alfaiates e semelhantes ofícios braçais, e a terceira para o povo miúdo” (*História de Florença* III, 15).

<sup>248</sup> Mesmo com essa dificuldade em vista, há uma contínua busca do autor em dirimir esse nó das relações entre os grupos que compõe a cidade: “os antigos nobres [*nobili antichi*], chamados grandes [*grandi*], não podiam suportar o fato de terem sido privados dos cargos públicos, e por isso diligenciavam recuperá-los com todo o empenho, e por isso queriam que se desse autoridade aos capitães de partido; os nobres populares e as Artes Maiores [*arti maggiori*] se desagradavam de dividir o estado com as Artes Menores [*arti minori*] e com o povo miúdo [*popolo minuto*]; por outro lado, as Artes Menores queriam aumentar, e não diminuir, sua participação nos cargos [*dignità*]; e o povo miúdo temia perder as corporações de suas Artes. Tais diferenças causaram vários tumultos em Florença ao longo de um ano; e quem empunhava armas eram ora os Grandes, ora as Artes Maiores, ora as Artes Menores e o povo miúdo com elas; e, quase sempre, de uma só vez estavam todos armados em diferentes lugares da cidade” (*História de Florença* III, 21). Onde reside esse nó complexo das relações da supracitada passagem? Na verdade reside na particularização dos distintos fenômenos que organizam essa intrincada relação. A esse respeito,



Que interrogações se colocam a partir dessa tensão dos aspectos dos humores sociais que organizam a teoria do conflito civil? Ao concluir que “na cidade havia muitos humores diferentes”, Maquiavel se vê enredado por dificuldades pelas quais não consegue superar completamente<sup>249</sup>. Como observa a esse respeito Zancarini (2001, p. 30-31),

quando a cidade está recheada de humores, a conceitualização entra em crise, a linguagem política tende a se tornar descritiva e não mais teórica. A reflexão sobre o corpo político fica suspensa, com seus corolários: é necessário outorgar um espaço (qual) àqueles que não têm? Como proceder para que os conflitos que dividem a cidade produzam a liberdade e não a guerra interna?

---

nos valem das considerações de Zancarini (2001, p. 32-33): “para descrever a situação, Maquiavel deve: fazer intervir a história política da cidade que fez emergir os novos nobres (*i nobili popolani*) entre aqueles que haviam lutado contra os antigos nobres; pôr em evidência o papel da Artes e suas oposições (*maggiori Arti vs Arti minori*); analisar as aspirações e os desejos políticos dos atores (*vario fine, dispareri*); invocar as alianças (*nobili popolani/maggiori Arti vs Arti minori/popolo minuto*). A cada instante, a maneira da qual pode-se descrever o corpo da cidade, põem-se problemas, as definições e os reagrupamentos jamais são dados de uma vez por todas. Trata-se de pensar a dinâmica das forças no presente, não a estabilidade: é necessário estar pronto a pensar e a repensar o estado das forças no interior da cidade em função dos ‘tempos que giram’”.

<sup>249</sup> São dificuldades que se traduzem pela busca de uma identidade para os grupos em função das diferentes composições que assumem. Como observa Klapisch-Zuber (1988, p. 1206), “Maquiavel observará mais tarde no processo de assimilação dos nobres pelo povo, os primórdios da decadência não só dos primeiros, mas igualmente do segundo”. Para um estudo mais detalhado sobre essa fusão dos magnatas no interior do *popolo*, bem como as diferentes imbricações de camadas sociais mais abastadas com outros setores mais modestos do ponto de vista social e econômico de Florença, remetemos para Klapisch-Zuber (1993; 2004; 2006); Najemy (2006). Para uma apresentação mais sintética das diferentes composições sociais na Itália no tempo de Maquiavel, cf. Larivaille (1988).

O questionamento de Zancarini recobre todos os oito livros de *História de Florença*. Contudo, aquela composição com a qual Maquiavel trabalha em *Discursos* e da qual reaparece já no Proêmio de *História de Florença*, vez por outra ressurge de maneira muito discreta em meio a tanto faccionismo e tumultos violentos que assolam a cidade: “visto que o povo quer viver de acordo com as leis, e os poderosos querem comandá-las, não é possível que se ajustem”; “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 da cidade” (*História de Florença* II, 12 e III, 1, respectivamente)<sup>250</sup>.

Diante do quadro complexo de nomes e grupos de interesse acima discriminado, e considerando as nomenclaturas surgidas a partir do tumulto dos *Ciompi*, oferecemos aqui uma pequena síntese\*:

Grandes	Povo	Plebe
- <i>potenti</i>	- <i>popolo grasso</i>	- <i>popolo basso</i>
- <i>grandi cittadini</i>	- <i>mediocre cittadini</i>	- <i>popolo minuto</i>
- <i>potenti cittadini</i>	- <i>nobili popolani</i>	- <i>plebe infima</i>
- <i>nobili antichi</i>	- <i>ghibellini</i>	- <i>plebe minuta</i>
- <i>ottimati</i>	- <i>maggiori arti</i>	- <i>moltitudine</i>
- <i>guelfi</i>	- <i>bianchi*</i>	- <i>sottoposti</i>
- <i>neri**</i>	- <i>minori arti</i>	- <i>ignobili</i>

<sup>250</sup> Nota-se, no entanto, que é a primeira vez que a divisão genérica dos dois principais sujeitos políticos, grandes e povo, são concebidos como geradores de males na cidade. Com isso, Maquiavel não daria razão aqueles que, nos *Discursos*, atacavam os “gritos e barulhos” do conflito como prejudiciais à saúde do Estado? Bruni e Bracciolini não estariam livres da censura maquiaveliana por não haverem dado a devida atenção aos conflitos internos de Florença? À frente essas questões receberão um tratamento melhor.

\* Esse quadro faz referência às divisões que encontramos, não sem dificuldades na classificação desses nomes, em *História de Florença*. Não sintetizam o quadro de divisões sociais encontradas em *Discursos*, por exemplo.

\*\* *História de Florença* II, 16.

Essas nomenclaturas são apenas uma tentativa mínima de categorização das diferentes composições sociais. Segundo Maquiavel, era muito comum num cenário degradado como o de Florença que cada um com seus diversos fins, antes de deporem as armas pensassem em alcançar apenas o que desejassem (*História de Florença* III, 21). Nesse trajeto, a fusão e movimentação entre os grupos eram motivados por circunstâncias difíceis de serem reduzidas num conceito.

### 4.3 A dimensão política do econômico: elementos de análise histórica

Como foi sugerido por Del Lucchese mais acima, uma chave de leitura para melhor acessar o delicado contexto florentino seria compreendê-lo pelo elemento de “crise”. A crise se revelaria por seus efeitos negativos. Após havermos elencado de maneira sumária os diferentes grupos de humores e suas composições, vejamos o que Maquiavel diz a respeito dos efeitos dessa miscelânea de desejos sociais: “porque 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” (*História de Florença* III, 1). Segundo nos parece, o propósito fundamental aqui é de como ligar a ruína da república romana ou mesmo uma teoria que pressupõe uma república (cidade) corrompidíssima com a condição pensada em *História de Florença*. Essa passagem (III, 1) pressupõe uma dinâmica totalmente distinta já no processo do conflito. A disputa havida em Roma se direciona em combate em Florença. Com isso, Maquiavel quer salientar que mesmo que os conflitos de *umori* sejam irredutíveis e inultrapassáveis, seus efeitos em Florença resultaram prejudiciais para a cidade<sup>251</sup>.

Esse histórico de conflitos entre grupos, como veremos na sequência, tem conotação social e econômica inegavelmente marcante. Mas se no início, essas rivalidades continham aspectos econômicos – assim como numa disputa que envolvia guelfos e gibelinos<sup>252</sup>, extensiva

---

<sup>251</sup> Essa interpretação é explorada em Ames (2014).

<sup>252</sup> Sobre essas duas “facções”, Aranha (1993, p. 24) sintetiza: “ainda na Idade Média, os territórios italianos pertenciam ao Sacro Império Romano-Germânico, mas se livraram da tutela dos imperadores alemães por volta de

a toda a Itália<sup>253</sup> –, e considerando que muitas dessas disputas envolviam famílias nobres às quais se juntaram famílias populares, passando quase toda a cidade a respirar essa divisão (*História de Florença* II, 4), então realmente parece não haver conflito político propriamente dito, da maneira como o entende Maquiavel. Essa é uma questão ligeiramente importante, pois procura definir uma maneira muito peculiar dos florentinos e que tem relação direta com a teoria maquiaveliana do conflito civil apresentada em *História de Florença*.

Do ponto de vista historiográfico, um dos primeiros estudos sobre a questão econômica fundada sobre a ideia de segmentos sociais florentinos à época dos Ordenamentos de Justiça [*Ordinamenti della iustizia*] foi, observa Klapisch-Zuber (2006, p. 8), de Gaetano Salvemini<sup>254</sup>, para quem “as raízes econômicas e sociais dos confrontos políticos” se encontram na luta de classes entre grandes e povo<sup>255</sup>. Os argumentos de Salvemini foram postos à prova pela interpretação do historiador russo Nicola Ottokar, “que mostra que a classe dirigente florentina, a qual incluía nos anos de 1280 o grupo então designado como *magnata*, não se diferenciava por suas orientações e compromissos (engajamentos) econômicos” (Klapisch-Zuber (2006, p. 8). Se tomarmos a complexidade dos nomes para designar a segmentação social da época anterior aos Ordenamentos de Justiça, devemos reconhecer o desafio em mostrar quem pertence ao grupo dos magnatas (*nobili antiche; ottimati; grandi*) ou ao povo (*nobili popolani*): o que efetivamente os diferenciava? Pelo que “conflitavam”?<sup>256</sup> A

---

1250, o que não impediu as tentativas de recuperação do antigo controle imperial. Como os territórios da Igreja sempre significaram um freio às ambições dos imperadores, persistiu a luta de facções entre guelfos (partidários do papa) e gibelinos (partidários do imperador). Os gibelinos representavam, em última instância, o ideal da secularização do poder em oposição à interferência da Igreja nos negócios políticos”.

<sup>253</sup> “e, assim, nossa cidade, que, como toda a Itália, havia muito estava dividida entre guelfos e gibelinos, dividiu-se ainda mais” (*História de Florença* II, 4).

<sup>254</sup> Gaetano Salvemini. *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295*. In: \_\_\_\_\_. **Opere**: Scritti di storia-medievale. Milan, 1974.

<sup>255</sup> Segundo Klapisch-Zuber (2006, p. 8), a tese de Salvemini se acentava sobre “a necessidade de um controle cidadão em um período de crescimento demográfico e econômicos acelerado, do qual resultava a rivalidade entre classes definidas por suas orientações econômicas”.

<sup>256</sup> “Esses homens [segundo Nicola Ottokar] não agem sob a influência de necessidades ou interesses econômicos ou por instigação de ideais; eles não só

própria definição de *popolo* e de magnatas nessa época não era suficientemente clara. Alguns estudos mais recentes evidenciam essa confusão acentada sobre imprecisões terminológicas. Para Najemy, uma primeira confusão se origina pelo próprio termo magnata (*magnati*). Nem todas as famílias da elite da época eram magnatas. Segundo Najemy (2006, p. 38), “magnatas eram uma ampla e visível parte da classe elitista, não uma classe em si mesma. Mas isso não deve ser confundido com a distinção social entre elite e popolo: o único sentido em que as famílias da elite não-magnata eram *popolani* é que elas, por não serem magnatas, poderiam exercer cargos”. Na intenção de subtrair a pesquisa de uma primeira confusão sobre esse momento específico da história de Florença, Najemy desloca a reflexão imprecisa entre magnatas e famílias *popolani* não-magnatas para uma segmentação socioeconômica que opõe elite (magnata e não-magnata) e povo<sup>257</sup>. Uma segunda fonte de confusão origina-se “do fato de que a distinção entre elite e povo nunca foi definida do ponto de vista legal ou considerada formalmente assim pelo governo da época: era uma área muito “cinzenta”. Como aponta o intérprete,

não havia em Florença, do ponto de vista legal, nenhuma designação para nobreza: nenhum limite institucional entre elite e *popolo*, nenhum título nobre para distinguir o antigo do mais recente<sup>258</sup>.

---

desconhecem para onde vão realmente, como não sabem para onde realmente querem ir” (SESTAN citado por BARTHAS, 2011, p. 145).

<sup>257</sup> Segundo Najemy (2006, p. 38), “Muitos reconheceram que o Bardi (magnatas) e os Alberti (não magnatas) foram ambas grandes famílias da elite, e ninguém pensou que Dino Compagni, mesmo que fosse um rico comerciante, pertencia a essa classe. Mas, em determinadas circunstâncias, havia famílias que pairavam sobre a fronteira invisível entre as classes. Os Girolami são um bom exemplo: uma família politicamente bem sucedida, mas relativamente pequenos fabricantes de tecidos de lã, que apareceram primeiramente no final dos anos 1270 e início dos anos 1280 e apoiaram o *popolo* durante as próximas duas décadas, mas que passaram a ocupar um lugar entre o segundo nível de famílias notáveis de Florença. Eles faziam parte de uma pequena elite ou dos escalões superiores do *popolo*?” (Grifo nosso). Vida pública e vida privada emprestavam um colorido especial a essa confusão, pela determinação social de família que, à época, desafiava o próprio modelo de segmentação proposto por Najemy.

<sup>258</sup> Ao menos formalmente, já que no discurso do *Ciempo* anônimo em *História de Florença* III, 13, essa questão envolvendo a antiguidade do sangue,

O *popolo* admitiu membros de corporações principais que estavam próximos da elite em muitos aspectos e, com frequência, formavam parcerias de negócios com membros dessas famílias. A linha divisória entre elite e não elite era um problema de percepção que algumas vezes tornava difícil afirmar se determinados indivíduos ou famílias pertenceram à elite ou ao *popolo* (NAJEMY, 2006, p. 38).

Contudo, as duas confusões acima não autorizam, assim pensa Najemy, concluir pela inexistência de conflitos de classe em Florença nesse momento preciso da história. Najemy concorda com a crítica de Ottokar quando este afirma que os magnatas não se constituíam precisamente enquanto grupo social<sup>259</sup>, embora muitas de suas atividades econômicas tenham sido idênticas às dos *popolani*. O que Najemy discorda do estudioso russo e de alguns outros que seguem suas teses é que a partir disso, concluíram inexistir qualquer forma de conflito social, a não ser disputas de nobres com nobres – como, aliás, também afirma Maquiavel no Proêmio – no interior de uma mesma classe dominante da época (2006, p. 39). Assim, partindo das categorias de *popolo* e elite, trabalha uma segmentação social que não deixou de existir e que se consolidou ainda mais com a afirmação das corporações de artes à frente da direção do governo da cidade. A noção mesma de *popolo* é compreendida como expressão política que se confirmava pelo pertencimento às corporações das artes, muito embora, o conceito de povo era constantemente objeto de readequação em função da divisão entre *Artes Majoeres* e *Artes Menores*.

Mas enquanto as *Arti* não haviam sido instituídas formalmente como “governo” e após alguns primeiros embates, mortes e exílios, “[...] unidos, acharam que já era tempo de tomarem uma forma de vida livre e uma ordenação para poderem defender-se, antes que o novo imperador ganhasse força” (*História de Florença* II, 4). Florença então foi dividida

---

combatida pelo orador empresta à questão uma nova discussão envolvendo os *Ciampi* e a classe dirigente.

<sup>259</sup> Klapisch-Zuber (2006, p. 9) menos preocupada em ajuizar ou definir se os magnatas se contituem ou não enquanto segmento social, não deixa de observar que, entre conflitos e reconciliações envolvendo magnatas e *popolani*, os primeiros nunca foram considerados como merecedores de um estudo específico.

em seis partes para as quais foram eleitos doze cidadãos, dois para cada uma delas: “se chamaram Anciãos e a cada ano deviam ser substituídos por outros” (*História de Florença* II, 5). Mas as constantes atualizações dessas inimizades sempre os precipitavam a incontáveis enfrentamentos a tal ponto que, ao vencerem os guelfos, os gibelinos pensaram que era o momento de reformular o estado florentino<sup>260</sup>. Aquela divisão do povo aludida na seção anterior (*História de Florença* II, 42), inicia-se apenas em 1266 com a instituição da divisão das Artes<sup>261</sup>. Até o final do século, as inimizades eram entre os próprios nobres (*História de Florença* II, 12) com consequências injuriosas para famílias populares. É nesse contexto que é instituído os Ordenamentos de Justiça [*Ordinamenti della iustizia*]<sup>262</sup> pelas Artes, das quais uma das principais ordenações estipulava que todos os nobres ficariam privados de participar do governo (*História de Florença* II, 13). Maquiavel reconhece o poder dessas 21 Artes sobre o governo da cidade: “atingiram tal poder que em poucos anos tomaram todo o governo da cidade” (*História de Florença* III, 12). Se observarmos, a sempre cambaleante república florentina se firmou ao redor do governo das Artes (1266) até o desfecho do tumulto dos *Ciompi*. Com o afastamento dos *ottimati* dos cargos do governo em função dos Ordenamentos de Justiça, pode-se afirmar que se constituiu um governo quase que exclusivo das corporações até 1382, quando as

---

<sup>260</sup> A essa altura, estamos na segunda metade do século XIII.

<sup>261</sup> “[...] dividiram toda a cidade em Artes, e acima da cada Arte estabeleceram um magistrado, que distribuiria a justiça àqueles que estivessem submetidos àquela Arte; além disso, deram a cada Arte uma bandeira, para que todos os homens pertencentes a cada uma dessas artes acorressem armados a tal bandeira sempre que a cidade deles precisasse. No início, tais Artes eram doze, sete maiores e cinco menores; depois, as menores cresceram chegando a catorze, até que o número total delas chegasse, tal como no presente, a vinte e um” (*História de Florença* II, 8). As Artes eram *Corporações de Ofícios*. As *maggiori arti* eram assim dispostas: juizes e notários, mercadores, banqueiros, produtores de lã, produtores de seda, médicos e droguistas, coureiros e peteleiros. As *minori arti* eram: cabriteiros, sapateiros, ferreiros e forjadores, curtidores, canteiros e marceneiros, vinhateiros, padeiros, azeiteiros, linheiros, serralheiros, couraceiros, arreeiros, lenhadores e albergueiros (*História de Florença* II, 8. Nota 88). Para um quadro mais detalhado das ocupações – por Arte – dos chefes de família florentinos, consultar Stella (1993, p. 163, Quadro 14).

<sup>262</sup> *Ordinamenti di Giustizia* são leis “constitucionais” criadas em 1293 e emendadas em 1295. Estabelecia as normas para eleição dos órgãos supremos da República e elencava os nomes (lista) das famílias excluídas dos direitos políticos porque são considerados grandes.

grandes famílias retomam o poder<sup>263</sup>. Com a instituição do governo das corporações e suas divisões internas em maiores (*maggiori*) e menores (*minori*), temos contornos de tensões que não mascaram problemas de ordem social e econômica. Grande parte dos tumultos na cidade se dá em função da *divisão* das *Artes*. Considerando um dos embates entre grandes e povo aludido por Maquiavel em *História de Florença* II, 42, e considerando que os nobres estão “misturados” entre o *popolo*, é no interior mesmo do governo das corporações que, segundo Najemy, se tem uma diferenciação entre elite e *popolo*. Contudo o que se percebe pela interpretação de Najemy é que, por mais que haja uma divisão das artes entre *maggiori* e *minori*, essa divisão não é suficientemente clara para estabelecer quem é elite e quem é *popolo*. Nas principais corporações havia certo predomínio da elite sobre o *popolo*, em algumas outras, do *popolo* sobre a elite, do que se conclui, segundo Najemy (2006, p. 35-36), que “o centro de força política do *popolo* estava entre os membros não elite das mesmas grandes corporações em que mercadores e banqueiros de famílias de elite foram inscritos. A distinção entre a elite e o *popolo* atravessa os membros das *Artes Majoeres*, tornando a política interna destas alianças um terreno chave do conflito de classes”. Mas é preciso salientar que é o *popolo* não elite das *Artes Majoeres* que desempenham o equilíbrio de forças entre os outros grupos da cidade.

As principais causas da turbulência da vida política florentina, até cerca de 1400, foi a posição flutuante e ambivalente dessas camadas não elite das *Artes Majoeres* que, eventualmente –

---

<sup>263</sup> Relativa insistência sobre uma discussão que tem nas “famílias aristocráticas” (ou da elite) o destino invariavelmente prejudicial à(s) república(s) encontramos explícito em Maquiavel: “É determinado *a partir de cima* que, nas coisas humanas nada haja de perpétuo ou quieto, em todas as repúblicas há famílias fatais [*famiglie fatali*], que nascem para a sua ruína. Em tais famílias a nossa república abundou mais que qualquer outra, porque não foi perturbada e afligida por uma, mas por muitas, tais como antes os Buondelmonti e os Uberti, depois os Donati e os Cerchi, e agora, – ó coisa vergonhosa e ridícula! – os Ricci e os Albizzi a perturbam e dividem” (*História de Florença* III, 5. Grifo nosso). Isso “para não mencionar os Médici e os Albizzi”, observa Parel (1991, p. 326). Grifamos “a partir de cima” para referir ao aspecto cósmico presente na interpretação de Parel. Sobre essa relação de um pensamento cósmico em Maquiavel, remetemos para o mesmo autor: Parel (1992).



geralmente em períodos de prosperidade econômica – aceitou a liderança política da elite e compartilhou o poder com ela em regimes, dos quais o restante das artes menores foram excluídas, produzindo assim, períodos de que se costuma pensar como governo oligárquico, mas que sempre dependeu da cooperação dos principais membros não elite das artes maiores.

Ao menos até 1382, como veremos na seção subsequente, podemos afirmar que o governo das corporações das *Artes* representa uma alternativa republicana face à influência oligárquica de algumas famílias. Ao menos ela abafou um potencial oligarquista até que aos poucos é capitulada diante dos efeitos que estavam tomando a sublevação social dos *Ciampi*. Uma ideologia republicana gravitando por uma comunidade que integra com muita aproximação o que se concebe por *popolo*. Em síntese, o governo florentino, mas não sem incontáveis distúrbios e conflitos internos, foi se organizando e se defendendo numa espécie de aliança maior constituída contra a ação de grandes famílias. Como observa Gilli (2004, p. 335), “durante todo o século XIV, o pivô da vida política local é assegurada pelos representantes das *Artes Majoeres* que não pertencem ao núcleo duro da elite”. Essa ideia remete àquela de Najemy, de ambivalência e flutuação sobre as posições do *popolo* na república das artes. Mas em função desse movimento pendular, criam-se as condições para o tumulto dos *Ciampi*. Pela divisão entre *popolo* e elite, e considerando os pressupostos que essa divisão acarreta em relação aos componentes republicanos do pensamento de Maquiavel, resta-nos identificar que elementos dignos de serem avaliados nessa inserção do *Tumulto dos Ciampi* como um dos principais eventos da cidade de Florença, e com presença abundante na *História de Florença*.

#### 4.4 O sangue foi derramado: “O Tumulto dos *Ciampi*”<sup>264</sup> – *il pololo di Dio*

No capítulo primeiro do livro III, Maquiavel afirma que “em Roma, a igualdade entre os cidadãos levou a grandíssima desigualdade, enquanto em Florença, da desigualdade, chegou-se a uma assombrosa [*mirabile*]<sup>265</sup> igualdade”. A igualdade romana, como aponta Pancera (2010, p. 88), denota um conteúdo político: “dizer que um povo leva a marca da igualdade é dizer que os vínculos de obediência que nele existem são estabelecidos com as leis e as instituições”. O intérprete

---

<sup>264</sup> “O título mesmo de ‘Tumulto dos *Ciampi*’ empregado tradicionalmente para designar os eventos de junho a agosto de 1378 não exprime somente ser caráter violento e o papel desempenhado pelas mais humildes camadas subalternas (os *sottoposti*) da indústria florentina; ele traduz igualmente seu aspecto de improvisação sem futuro” (MOLLAT; WOLFF, 1993, p. 143). Duas obras recentes

<sup>265</sup> “quelli di Roma da una ugualità di cittadini in una disuguaglianza grandissima quella città condussono, quelle di Firenze da una disuguaglianza ad una *mirabile ugualità* l’hanno ridutta”. *Mirabili ugualità* sugere uma significação positiva: admirável, maravilhosa. Capata (Machiavelli. *Tutte le Opere*, p. 529, nota 3), compreende como sendo *strana* (estranha), ou seja, “che desta meraviglia” (que desperta maravilha, admiração). Mas é uma admiração causada pelo estranhamento, pelo espanto diante de algo que, de certa maneira não estava previsto e aconteceu. Nisso a característica de estranhamento. Se a tradução na edição de Martins Fontes adota “admirável igualdade”, por outro lado, a tradução pela Editora Musa, adota “assombrosa igualdade”. Nossa escolha por essa última se deve a que “assombrosa” direciona a noção de igualdade, presente nesse excerto, para uma área mais neutra, subtraída tanto da positivação quanto da negativação. *Mirabile ugualità* causa admiração porque, talvez, ela guarde a perspectiva da exceção, daquilo que se desmembra da regra, e nos leve a pensar que a regra ou o padrão mesmo do conflito civil também deva ser compreendida nesse horizonte, ou seja, do que escapou de uma relativa regularidade. Essa perspectiva da exceção nos ajuda a vislumbrar o desenho de um conceito que se transforma diante de novos contextos e configurações sociopolíticas. Podemos, com isso, admitir a possibilidade de um novo quadro de compreensão da teoria do conflito civil, igualmente transformado. Isso abre a possibilidade de compreender os humores desse conflito florentino, permeado por demandas que são políticas, mas que já não prescindem de composições sociais e econômicas. Assim, a própria estrutura mercantil e industrial de uma Florença que se caracteriza como pólo financeiro da Europa, não deve ser afastada da análise: e não nos parece que Maquiavel prescinda ele mesmo dessa nova composição.

defende, assim como nós, a ausência (contexto romano) de aspectos de “subordinação de uns a outros” (PANCERA, 2010, p. 87). A igualdade política que se relaciona ao núcleo mesmo da teoria do conflito em Maquiavel, não elimina, contudo, diferenças intrínsecas entre humores de nobres e plebe. Defendemos atrás<sup>266</sup> a compreensão de que a corrupção da república nos *Discursos* está intimamente ligada por um desequilíbrio dos desejos. O critério do que é heterogêneo nos *umori* é influenciado pelo aspecto desregrado, pelo componente excedível de uma “excessiva ambição dos poderosos” (*Discursos* I, 55) em não se contentar com o que possui, buscando continuamente “possuir mais”. Assim, o conflito civil revela outros critérios que o permeiam, a saber, fenômenos de natureza econômica e a valorização do privado em prejuízo do público e do que é comum.

Mas o problema que se coloca agora diz respeito a essa inversão manifesta em Florença: da desigualdade à igualdade. Um *primeiro questionamento* que fazemos é: a igualdade a que se chegou *ainda* se identifica como igualdade política? A resposta para essa questão é negativa por duas razões que consideramos complementares: a) os *Ordenamentos de Justiça* (1293-1295) somados aos conflitos entre grandes e *popolani* depois da ruína do Duque de Atenas (1343-1348), resultam, ambos, em alijamento dos antigos nobres<sup>267</sup> dos cargos públicos<sup>268</sup>, o que se configura como desigualdade política; b) o desenrolar dos eventos culmina com a própria indistinção entre *nobili antichi* (elite como quer Najemy e McCormick) e *nobili popolani*, atestada pela mistura [*mescolorono*] daqueles a estes. Essa segunda resposta tem o efeito de reproduzir, com ligeira aproximação, a tese de Ottokar.

Já o *segundo questionamento* que sugerimos é: essa igualdade a que se chegou consegue repor o conflito civil como em Roma antes de sua corrupção (*Discursos* I, 37)? Para responder precisamos observar o que está na sequência do texto maquiaveliano: “[...] Florença chegou a um ponto em que um legislador sábio facilmente poderia reordená-la em

---

<sup>266</sup> Capítulo dois.

<sup>267</sup> Maquiavel restata isso mais tarde quando observa que “os nobres antigos [*nobili antichi*], chamados grandes [*grandi*], não podiam suportar o fato de terem sido privados dos cargos públicos” (*História de Florença* III, 21).

<sup>268</sup> Assim que conquistou a senhoria [*acquistato che ebbe la signoria*], o Duque aboliu as *Ordenações da Justiça* contra os grandes, que novamente foram restabelecidas pelos *popolani* após a ruína do Duque (*História de Florença* II, 36; 42).

qualquer forma de governo” [*in qualunque forma*] (*História de Florença* III, 1). Se as condições da igualdade, como afirma Maquiavel, estão dadas, seria de esperar que o “legislador sábio” tivesse uma única opção: a reordenação de uma república. Mas considerando que essa igualdade não impede que se reordene *qualquer forma* de governo, então temos uma relativa mudança do próprio significado de igualdade. A esse respeito, Sasso apud Ames (2014, p. 272) observa que,

se diz que, longe de opor-se à *inequalità*, em Florença a *equalità* é tal que, sem que por isso se saia de seu âmbito específico, desta pode-se extrair a república, mas também o principado; o principado, mas também a república; [...] se podemos argumentar assim, então é evidente que o conceito se transformou, e que *equalità* significa, aqui e agora, de modo muito diferente daquele que inicialmente significava.

Do que se depreende que a resposta ao segundo questionamento parece igualmente ser negativa, mas apenas se considerarmos pertinente o argumento de que a igualdade, como supõe Sasso, tenha se transformado e adquirido identidade desfavorável à forma republicana.

Os dois questionamentos acima reforçam ainda mais a tese de uma teoria do conflito civil que parece se guiar unicamente por uma lógica de vencedor e vencido, tornando Florença “cada vez mais vil e abjeta” (*História de Florença* III, 1), e confirmando a inexistência – pelas razões acima apontadas – de igualdade política. Mas ao retroagir para o final do livro II, encontramos um elemento novo: “enquanto tais coisas aconteciam, havia grande escassez na cidade, de modo que os Grandes e o povo miúdo [*popolo minuto*] estavam descontentes: este em razão da fome [*questo per la fame*], aqueles por terem perdido seus cargos” (*História de Florença* II, 40). Até o Livro III Maquiavel havia considerado os tumultos envolvendo nobres com nobres (anteriores à instituição da divisão das *Artes*) e nobres e *popolo*, trata-se agora de refletir os tumultos entre *popolo* e plebe (*História de Florença* III, 1).

Até esse momento, a plebe experimenta uma dupla desigualdade em relação ao *popolo*: desigualdade *política*, pois uma imensa maioria da população – Maquiavel se refere a uma grande *multitudine* – ficou sem corporações; e desigualdade *econômica*, pois como observa-se,

além de passar fome, a pobreza a deixa em condições extremas de alijamento social.

Assim, o que se desenha é uma classe média que detém consideráveis privilégios políticos ao final do *trecento* e até início da década de oitenta do *quattrocento*<sup>269</sup>: cresce financeiramente na mesma proporção de distanciamento das classes menos privilegiadas que se concentram nas *Artes Menores* e, de maneira geral, a todo o conjunto da população pobre<sup>270</sup>. Em Florença, por toda parte, observa Larivaille (1998, p. 196), “pode-se encontrar uma distância comparável entre uma classe dirigente numericamente ínfima e uma plebe miserável muito numerosa e desprovida de qualquer direito”<sup>271</sup>.

Maquiavel se utiliza de um quadro conceitual que reconhece estar em constante mutabilidade, porém, sem disfarçar o abismo social que separa essa mesma classe média *popolani* cada vez mais aristocrática de uma *moltitudine* cada vez mais afundada na pobreza. Em *História de Florença III*, 12, Maquiavel alude a essas diferenças ao se reportar à divisão do governo por *Artes*:

Mas como, ao ordenar as corporações das *Artes*, muitos dos ofícios nos quais labutavam o povo miúdo [*popolo minuto*] e a ínfima plebe [*plebe infima*] ficaram sem corporações próprias, seus membros precisaram submeter-se a outras *Artes*,

---

<sup>269</sup> As Artes Maiores sempre deteram a maioria absoluta dos cargos, exceto em períodos curtos nos quais se esboçava uma proporção um pouco mais equilibrada. Sobre o sistema político florentino que vai do século XIV ao XV, remetemos a Taddei (2004).

<sup>270</sup> Ao observar a resistência da nobreza em deflagrar casamentos entre seus filhos com os das famílias *popolani* [mediocre ou classe burguesa], Larivaille (1988, p. 193) aponta que isso não impede que a burguesia “com ou sem consentimento da nobreza, à medida que ela se enriquece e que cresce o seu poder, adote cada vez mais o estilo de vida e os valores aristocráticos: desprezo pelo trabalho manual, ostentação social, apego aos patrimônios fundiários. Cada vez mais, as suas maneiras e a sua fortuna aumentam a distância que a separam de suas origens populares. De modo que, de fato se não de direito, nobreza e alta burguesia acabam por formar uma única classe dominante, separada do resto da população por um abismo econômico, político e cultural, que não para de crescer”.

<sup>271</sup> Sobre estatísticas sociais do pagamento de imposto em Florença em função das diferenças entre classes, consultar Larivaille (1988, cap. 8).

de acordo com as qualidades dos ofícios, e daí provinha que, quando não ficavam satisfeitos com o pagamento por sua labuta, ou eram de algum modo oprimidos por seus patrões, não tinham a quem recorrer senão ao magistrado daquela *Arte* que os governava. [...] E, de todas as *Artes*, a que tinha e tem mais desses subalternos [*sottoposti*] era e é a da lã, que, por ser poderosíssima e ter mais autoridade que todas, nutria e nutre com sua indústria a maior parte da plebe e do povo miúdo [*popolo minuto*].

A classe subalterna (*sottoposti*) e desprovida de qualquer direito, ao não pertencer as *Artes* ou quando pertence não ver suas demandas atendidas, alimenta grande ódio pelos cidadãos ricos e pelos príncipes das *Artes* (*i cittadini ricchi e principi delle Arti*). É nesse cenário extremamente degradado, social e politicamente, que Maquiavel insere os relatos em torno ao tumulto dos *Ciampi*<sup>272</sup>.

---

<sup>272</sup> Sobre a hipótese mais “convicente” para a origem do termo *Ciampi*, faz-se necessário uma remissão ao estudo de Zancarini (2004, p. 9-10): “os eventos de junho a agosto de 1378 são narrados em uma série de crônicas e relatos contemporâneos, publicados por Gino Scaramella, nas *Cronache e memorie sul Tumulto dei Ciampi*, v. XVIII, n. 3,3 das *Rerum italicarum scriptores*, Città di Castello, 1917-1934. Este volume inclui, entre outros, a crônica de Alamanno Acciaiuoli (já publicada no século XVIII por Ludovico A. Muratori que havia sido atribuído a Gino Capponi), as adições anônimas a essa crônica, uma favorável aos *Ciampi* dita *dello Squittinatore*, outra de Piero delle Riformagioni e outras histórias anônimas. Uma outra crônica contemporânea dos eventos é a de Marchionne di Coppo Stefani, editado por Niccolò Rodolico no volume XXX, 1 das *Rerum italicarum scriptores*, Città di Castello, 1903. Para uma bibliografia dos trabalhos modernos sobre o *Tumulto*, bem como uma análise detalhada dos eventos, atores e trabalhos, indicamos o livro de Alessandro Stella, *La Révolte des Ciampi* [Paris, EHESS, 1993]. Sobre o significado do termo *Ciampi*, Robert Paris desenvolveu uma hipótese muito atraente, recuperando a explicação dada, à época dos fatos, por Marchionne di Coppo Stefani; esse último, relatando que foi um nome dado para as pessoas das classes mais baixas por soldados franceses do Duque de Atenas, considerava que era uma deformação do francês ‘*compère*’. Observando, como a maior parte dos comentadores modernos, que é impossível foneticamente que ‘*compar*’ produza *ciompo*, Robert Paris emitiu, em um artigo da *Revue Médiévales*, a hipótese convincente que trata-se de uma denominação proveniente do francês: segundo ele, os soldados franceses se direcionavam aos *minuti* os chamando de

O Tumulto dos *Ciampi* é uma das revoltas plebeias mais conhecidas da Europa pré-renascentista e que permite, em grande medida, não somente pensar os efeitos que ela produziu no cenário deformado das instituições florentinas, mas também refletir acerca de algumas posições teóricas de Maquiavel emprestadas a esse evento<sup>273</sup>. Com efeito, é indesmentível a importância dada por ele sobre o período que culminou no tumulto social florentino envolvendo os *Ciampi*. Para o autor, Leonardo Bruni e Poggio Bracciolini não se detiveram, talvez “por acharem que aquelas ações eram pouco importantes que as consideraram indignas de entrar para a memória das letras, ou então porque temiam ofender os descendentes daqueles que, naquelas narrativas, se houvesse de caluniar” (*História de Florença*, Proêmio). Desprezo ou prudência, como observa Marietti (2002, p. 130), o fato é que em *História de Florença*, Maquiavel se demora sobre o ano de 1378 e sobre o levante popular que entrou definitivamente na história florentina<sup>274</sup>. São 29 capítulos que dispõem os temas no terceiro livro de

---

‘*champi*’ [pária], ou seja, ‘nascidos nos campos’, ‘bastardos’. Trata-se, de qualquer forma, de um nome por demais depreciativo. Quando eles se atribuem um nome, os *Ciampi* se proclamam de ‘povo de Deus’ [*popolo di Dio*]. Maquiavel, diferente de outros historiadores florentinos do século XVI como Cerretani e Guicciardini, jamais emprega o termo *Ciampi* como o fazem Marchionne di Coppo Stefani ou Alamanno Acciaiuoli (bem como a maior parte dos cronistas contemporâneos). Ele emprega as categorias florentinas tradicionais, que encontramos na tradução vulgar de Bruni por Donato Acciaiuoli: *plebe, uomini plebei, infima plebe, popolo minuto, moltitudine*. Em geral, não encontramos em sua pena, para designar a plebe, termos injuriosos que abundam nos escritos de historiadores do século XV (*bestiale popolazzo, gente dissoluta e d’ogni mala condizione...*). Para a avaliação sobre a incompatibilidade fonética entre “*compar*” e “*ciampi*”, passando pela tese “fraca” do vocábulo “zompo” [*zombare*], até a bem aceita tese do vocábulo “*champi*” como origem do termo *Ciampi*, cf. Paris (1996). Adicionamos a recente publicação de Screpanti (2008), editada após a publicação do artigo de Zancarini.

<sup>273</sup> A tarefa é a de averiguar quais indicações de classes sociais Maquiavel dispõe e quais os enlaces dessas noções com aquelas desenvolvidas em outras obras suas, especialmente, no cotejo com os *Discursos*.

<sup>274</sup> Mas é preciso ressaltar que os humanistas que o precederam não deram tanta importância assim a esse evento. Segundo Hankins (2007, p. 61), “Bruni exclui assim o tumulto dos *Ciampi* e suas consequências (1378-1382), de que ele não foi testemunha ocular”. Ver do mesmo autor, *Notes on the composition and textual tradition of Leonardo Bruni’s historiarum florentini populi libri XII*.

sua história e que refletem o período que vai de 1353 a 1414<sup>275</sup>. Mas é no ano de 1378 que Maquiavel efetivamente se concentra. São 10 capítulos para tratar dos fatos somente daquele ano<sup>276</sup>, além de capítulos que já antecipam esses fatos<sup>277</sup> e capítulos que discutem o recém-governo instituído das artes menores<sup>278</sup>.

Se existe uma pressuposição de relativa importância do *Tumulto* em Maquiavel, que aspectos, enfim, são refletidos nele? Para refletir esse problema, dois discursos no livro III sintetizam as principais ideias de Maquiavel sobre esse acontecimento: o de Luiggi Guicciardini (III, 11) representando a classe dirigente da cidade e o de um *ciompo* anônimo (III, 13) representando a plebe<sup>279</sup>. Esse confronto de “discursos” vai em direção daquilo que imaginamos ser um confronto ideológico, no qual, entrecruzam-se problemas de ordem política, mas não com menos importância, questões de natureza socioeconômica.

Embora vários aspectos se depreendam do confronto desses dois discursos, o principal elemento que gostaríamos de apontar é o que se relaciona com a premência das ações que devem ser praticadas pela plebe: esta, por razões de ordem econômica e política, adiantadas no capítulo anterior de *História de Florença* (III, 12), “estava cheia de indignação” (III, 13). Submissão, injustiça, insatisfação, ódio, desejo de vingança: esses elementos explicam, em grande medida, a primeira parte do discurso do *Ciompo*: “mesmo que nada mais nos ensinasse, a necessidade [*necessità*] nos ensinaria” (III, 13). Não parece meramente fortuita a ligação com o que foi desenvolvido em *Discursos* I, 18: a *necessità*, fundada numa condição extrema de corrupção, aciona o recurso do *extraordinário*. Mas a *necessità* não se conjuga numa perspectiva beligerante cega e destituída de propósitos: considerando que os Magistrados “estão armando armadilhas para nós e preparando novas forças contra as nossas pessoas”, observa o *Ciompo*, as ações devem ter por fim “viver com mais *liberdade* e mais satisfação [...]. A multiplicação dos males, portanto, nos dará mais facilmente o perdão e

---

<sup>275</sup> Assim como Marietti pressupõe a importância do evento dado por Maquiavel em função do “volume” do conteúdo acerca do evento, Aranovich (2007) chama a atenção para o alargamento desse volume num curto espaço de tempo: são nove capítulos apenas para um lapso temporal de quatro anos.

<sup>276</sup> Intervalo entre os capítulos IX a XVIII.

<sup>277</sup> Intervalo entre os capítulos IV a VIII.

<sup>278</sup> Intervalo entre os capítulos XIX a XXIV.

<sup>279</sup> Pela centralidade que ocupam os dois discursos em *História de Florença*, a íntegra do texto encontra-se nos anexos desse trabalho.



nos abrirá o caminho para alcançarmos as coisas que desejamos obter com a nossa *liberdade*” (III, 13. Grifo nosso). Os primeiros tumultos que precederam ao discurso de Luiggi Guicciardini levaram a classe dirigente a fazer concessões à plebe: “os grandes, para vosso agrado, foram refreados com novas ordenações” (III, 11). Deduz-se desses elementos o que consideramos o núcleo da teoria do conflito em Maquiavel: a heterogeneidade dos humores. Por mais que L. Guicciardini tenha mostrado que os grandes haviam sido refreados, o conflito se garante pelo critério de sua própria inevitabilidade. Não há acordo possível entre o desejo de domínio dos grandes (que se depreende de alguns aspectos do discurso de Guicciardini) e o desejo de liberdade da plebe. Isso reforça uma diferença que consideramos de muita importância até esse momento da *História de Florença*: a que opõe a divisão por *sette/partigiani* e aquela por *umori*. Nossa compreensão de que o *Tumulto dos Ciompi* se caracteriza por um conflito de *umori*, é confirmado pelo que já apontamos acima, ou seja, pelo desejo de domínio dos grandes, que leva a fazer concessões, e pelo desejo de liberdade da plebe, que a leva a uma reação mais contundente.

Confirma-se também pela ausência da terminologia de *sette e partigiani*<sup>280</sup>. No intervalo dos capítulos dedicado exclusivamente ao ano de 1378, é curioso que Maquiavel não empregue esses termos. Contudo, a distinção entre conflito de *umori* e conflito de facção se constrói sobre fronteiras muito sutis e imperceptíveis. Retroagindo uma vez mais no texto, Maquiavel fala em certo momento que, em decorrência de guerras tanto externas como internas, esses dois *partigiani* (guelfos e gibelinos) “havia como que se extinguido [...]”, ficando, continua o autor, “acesos apenas os humores que naturalmente costumam existir em todas as cidades entre os poderosos e o povo” (*História de Florença* II, 12). Observa-se que Maquiavel trabalha, portanto, com dois níveis de divisões. Embora haja diferenças entre discórdias por inimizade – naturais, inevitáveis e que parecem hibernar por determinado tempo – e discórdias por *sette e/ou partigiani* – as quais se extinguem ou mesmo se “aquietam” por curtos lapsos de tempo, como se depreende da cidade de Florença –, a tarefa é procurar justamente identificar quando ocorre uma ou outra. Como bem observa Ames (2014, p. 268), “em Florença os grupos em confronto não se

---

<sup>280</sup> Entre os capítulos dedicados a narrar os eventos de 1378, o termo *setta* aparece no capítulo IX, como continuidade de uma narrativa sobre a divisão entre guelfos e gibelinos no contexto da guerra dos Oito Santos.

deixam distinguir para saber quando se trata de discórdias naturais e, portanto, inevitáveis (isto é, do confronto entre *umori*) e quando se trata de divisões produzidas artificialmente pelas facções na luta pelo controle do poder e, portanto, evitáveis (isto é, de disputa entre *sette*)”.

Maquiavel mesmo reconhece essa dificuldade. Mas para ele existem diferenças mais ou menos identificáveis entre essas divisões sociais. A verdade, diz ele, “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” (*História de Florença* VII, 1)<sup>281</sup>. Em *Discursos*, ao se referir à cidade de Florença, Maquiavel afirma que, “de todos os lados surgia o ódio: deste se chegava à divisão, e da divisão às facções; das facções à ruína” (*Discursos* I, 8)<sup>282</sup>. Apoiando-se, assim, na teoria do conflito civil que prevê as inimizades internas e suas discórdias (*História de Florença*, Proêmio) como propulsores do que considera as condições mesmas de um *vivere civile*, extremamente contundentes são suas críticas contra aqueles que fazem nascer as *sette* e os *partigiani*<sup>283</sup>. Indesmentivelmente emprega esses termos para conferir uma divisão de origem privada, que atende interesses somente do grupo e por isso são exclusivas<sup>284</sup>. Trata-se de conflitos bons e conflitos nocivos à cidade e a república. Portanto, quem funda uma república, sentencia o Secretário Florentino, “como não pode evitar que nela haja

---

<sup>281</sup> “Vera cosa è che alcune divisioni nuococono alle republiche, e alcune giovano: quelle nuococono che sono dalle sette e da partigiani accompagnate; quelle giovano che senza sette e senza partigiani si mantengono”.

<sup>282</sup> “[...] che da ogni parte se surgeva odio: donde si veniva alla divisione, dalla divisione alla sette, dalla sette alla rovina”. O caráter negativo das facções não se ausenta igualmente de *A Arte da Guerra* (I, § 8), quando na ocasião Fabrizio declara seu desejo de “viver sem facções” [*a vivere sanza sette*].

<sup>283</sup> Com efeito, elas voltam depois com toda força: os *braccasca* e os *sforzesca* (*História de Florença* V, 2); os sectarismos a partir de Savonarola.

<sup>284</sup> Após mais um revés para os gibelinos, agora na guerra dos *Oito Santos*, o partido guelfo concluiu, observa Maquiavel, que “uma vez que todos os cargos lhes haviam tirados, eles lhes tirariam a cidade, ocupando pela força o Palácio dos Senhores e formando todo o estado *apenas* com gente de sua facção, à imitação dos antigos guelfos, que só viveram seguros na cidade porque expulsaram seus adversários” (*História de Florença* III, 8).

inimizades, precisa pelo menos cuidar que nela não haja facções (*História de Florença* VII, 1)<sup>285</sup>.

É nesse sentido que compreendemos as demais questões que o *Ciampo* anônimo discute na sequência de seu discurso em relação ao de Guicciardini, como um momento peculiarmente fundamental da teoria do conflito civil: trata-se de discutir temas não mais no horizonte do faccioso, do privado e do que é exclusivo, mas de um espaço que é de todos, não obstante as diferenças de opiniões. O discurso do *Ciampo* rebate acima de tudo a tendência na fala do gonfaloneiro que era a de compreender as instituições políticas e administrativas da cidade como fundadas no *privilégio* de uns sobre outros.

Um elemento de grande tensão no discurso do *Ciampo* é o realce na ideia de que muitas questões relativas à discussão sobre a desigualdade entre esses dois lados em disputa, se encontra na pobreza de uns e na riqueza de outros (*História de Florença* III, 13). A nudez de ambos revelaria a igualdade e não a diferença: “fiquemos todos nus, e vereis que somos semelhantes; e se nos vertirmos com as vestes deles, e eles com as nossas, vereis que, sem dúvida, nós pareceremos nobres [*nobili*], e eles, não nobres [*ignobili*]” (*História de Florença* III, 13). As diferenças aqui retratadas são um constructo histórico, fundamentadas num critério externo de posses e bens materiais. Relacionam-se com a maneira de “proceder dos homens”, diz o *Ciampo*. Assim, passíveis de serem observadas pela experiência com as coisas,

Vereis que todos aqueles que conseguem grandes riquezas e grande poder os conseguiram com a fraude ou com a força; e, depois que tomaram tais coisas com engano ou violência, para disfarçarem a fealdade da conquista, conestam-na sob o falso nome de ganho. E aqueles que, por pouca prudência ou excessiva tolice, evitam tais métodos, sempre afundam na servidão e na pobreza; porque os servos fiéis sempre são servos, e os homens bons sempre são pobres (*História de Florença* III, 13).

---

<sup>285</sup> “Non potendo adunque provedere uno fondatore di una republica che non sieno inimicizie in quella, ha a provedere almeno che non vi sieno *sètte*”.

A discussão que envolve essa tensão entre pobreza e riqueza está muito longe de um “final feliz”. Gaille-Nikodimov (2004a, p. 185) alude sobre esse aspecto afirmando que “[...] toda distribuição desigual das riquezas (aquela dos bens móveis e do comércio, por oposição àquela da propriedade da terra) não contradiz a liberdade”. Realmente Maquiavel parece apontar para isso, o que não impede tamanha sedução em ver num evento como o *Tumulto dos Ciompi*, observa Zancarini, uma tradução de um vocabulário marxista (2004, p. 18), “amarrando o discurso político maquiaveliano com um discurso radical de classes” (2004, p. 20)<sup>286</sup>. Em geral, Maquiavel não vê a pobreza como situação que marque uma divisão essencialmente nociva com os ricos. Nesse sentido, concordamos com Gaille-Nikodimov (2004a, p. 186), para quem o evento da Lei Agrária (*Discursos I*, 37) e as riquezas suscitem conflitos mais agudos que de costume entre grandes e povo. À diferença com Gaille-Nikodimov, no entanto, consideramos que os aspectos econômicos estão sempre implícitos na dinâmica do conflito. E é no umori dos grandes que ele é mais manifesto por ocasião que diz respeito à própria constituição desse humor. O que percebemos são situações em que o povo/plebe reage à riqueza menos em função de um propósito igualitarista e de uma sociedade sem classes, tornando a riqueza um mal a ser eliminado a todo custo, mas à riqueza que é mal empregada (*Discursos I*, 5), que é conquistada por meio espúrio, por fraude, engano e violência (*História de Florença III*, 13). Nesse horizonte, Maquiavel parece alertar para o permanente perigo no desejo dos grandes por “possuírem sempre mais” e não encontrarem freios a esse desregramento. Esse alerta é direcionado fundamentalmente às instituições que devem prever não a ambição dos grandes, mas a excessiva ambição deles. O que Maquiavel observa é que dessas diferenças sociais e econômicas, quando conquistadas por meios falsos, se projetam igualmente em alijamento das classes menos privilegiadas de um mínimo de participação política.

Dessa maneira, a relação entre nobreza e virtude<sup>287</sup>, que reveste a continuidade do que é discutido no interior do discurso do *Ciampo*, é permeada pela permanente discussão sobre pobreza e riqueza. Se existe virtude entre a nobreza, especialmente a virtude em armas e em generosidade de ânimo (*História de Florença III*, 1), essa virtude não

---

<sup>286</sup> Há muitas publicações que amarram o *Tumulto dos Ciompi* com uma revolta proletária. Dentre essas publicações ele cita, entre outros, Weil (1960). Cf. nossa introdução sobre essa relação.

<sup>287</sup> Nos servimos aqui da reflexão de Aranovich (2007, p. 283-289).

é um dado intrínseco, uma informação da natureza e que é constitutiva apenas a um segmento social. Assim, igualmente a pobreza não é constituída de um elemento natural. O príncipe, por exemplo, pode dispor as classes em função da pobreza e da riqueza como o aprouver (*Príncipe*, 9). Como observa Aranovich (2007, p. 284), “a virtude da nobreza não está vinculada ao exercício do governo”. Se assim fosse, o discurso do *Ciomo* deveria supor que aquilo pelo qual era o verdadeiro motivo do tumulto seria apenas se apossar da riqueza dos nobres. Essa perspectiva não está descartada, uma vez que a riqueza dos grandes, depois de vencida essa “guerra civil”, facilitaria a manutenção do poder. Mas não resume o desejo da plebe. Pode haver motivações de vingança quando se descobre que muito dessa riqueza foi conquistada pela fraude e por violência. Mas o que motiva é a participação no governo e isso se evidenciará depois com a criação das Novas Artes (*arti nuove*) em História de Florença III, 15, 21<sup>288</sup>. Assim, a relação entre nobreza e virtude não é um dado constitutivo e inalterável. Em primeiro lugar porque “a probabilidade maior de participação dos nobres no governo vem de serem nobres e não de serem virtuosos, sendo assim circunstancial a aquisição da virtude” (ARANOVICH, 2007, p. 286). Em segundo lugar, porque a antiguidade do sangue [*antichità del sangue*] não transforma o nobre em virtuoso. O discurso do *Ciomo* adverte a “turba dos armados” [*turba degle armati*] (*História de Florença* III, 14) de que “não deve assustar-vos a antiguidade do sangue que eles nos jogam ao rosto; porque os homens tiveram o mesmo princípio e são, por isso, igualmente antigos, e foram feitos de um mesmo modo pela natureza” (*História de Florença* III, 13). Se os homens são “igualmente antigos” o que os separa? Segundo o *Ciomo*, no lugar dessa pretensa antiguidade de sangue que poderia distinguir plebe de grandes, é falsa.

Como característica peculiar a Maquiavel, na parte final do discurso, o *Ciomo* lembra a ocasião [*occasione*] que é dada para fazer valer pela força aquilo que da plebe é de direito. O sangue é derramado, em dois sentidos: o sangue do combate, do enfrentamento armado e da guerra civil, que diante das circunstâncias é inevitável, dado a premência da ação (*necessità*); e o sangue que simboliza a segregação, que separa

---

<sup>288</sup> Marchionne di Coppo Stefani se vale de palavras duras em suas crônicas florentinas ao final do século XIV, comentando sobre os *Ciomi*, os “quais deveriam ser governados e que pretendem [se arrogam o direito de] governar” (GILLI, 2004, p. 336).

os grandes da plebe por títulos de nobreza, da falsa virtude, da pretensa *descrizione* da nobreza.

\* \* \*

Não podemos deduzir do *Tumulto dos Ciompi* um posicionamento incondicional de Maquiavel em favor da plebe. Mas o fato de alçar os *Ciompi* a uma qualidade de personagem social e política, em comparação com toda uma literatura hostil a esse segmento, indica de que ele não vê nos *umori* da plebe uma expressão momentânea de interesses circunstanciais e que tende a ser passageiro. É verdade que as circunstâncias levaram o governo a ser destituído: “o povo nobre e os guelfos reassumiram o estado, e a plebe perdeu-o [...]” (*História de Florença* III, 1), mas disso não resulta que as instituições florentinas até 1494 tenham repousado na virtude dos grandes sábios ou na prudência de homens de *qualità*, como pensa Francesco Guicciardini.

Das ilações do discurso do *Ciomo*, pode-se pensar a construção de um formato de poder e governança que segue os parâmetros que já vigorava: uma política que tende a exclusividade e ao domínio econômico sobre os demais. Mas é um discurso que não disfarça o ódio, a indignação e uma revolta que pretende ser também vingativa. Esse não é um efeito que Maquiavel espere do conflito, mas também não é um efeito que não possa se esperar diante das circunstâncias tão degradadas como as que vigoravam. O espaço desses *uomini plebei* sempre foi marginal. Difícil imaginar que Maquiavel tenha um propósito de elevá-los a uma condição de visibilidade – embora em circunstâncias de violência e revolta civil na cidade – apenas com o objetivo de recriminá-los. Antes, nos parece que ele os resgata como uma coletividade social. O *Ciomo* não tem nome, porque ele representa toda essa coletividade. “Ele não tem nome, mas tem experiência, e a história que vai contar para estimular os outros, seus iguais, a ocupar o estado, não tem nomes próprios, como as outras histórias, e precisa ser, por isso, uma história segundo a razão” (ARANOVICH, 2007, p. 295).

Maquiavel pode, portanto, ser acusado de prolongar<sup>289</sup> demais sua narrativa (reflexão) ao redor do *Tumulto dos Ciompi*. Contudo, esse evento acaba servindo de fronteira entre um passado recente, marcado pelo predomínio das *Corporações de Artes* como centro do qual

---

<sup>289</sup> Sobre essa ideia remetemos para Bagge (2007, p. 59).

gravitam todos os interesses até então<sup>290</sup>, e um futuro que se desenha pela imposição de um centro de poder familiar, oligárquico e que terá na família Médici a mais firme representação. Imputar aos *Ciampi* a pecha de ambiciosos e de estarem unicamente buscando, no desespero, se servir de riquezas alheias, pode servir apenas de artifício para esconder dos *potenti* aquilo pelo qual ajuda a explicar em grande medida os móveis de seu desejo: o poder e a influência socioeconômica sobre quem ouse interpor-se a ele. A sequência dos eventos após 1381 restabelece o poder do ganho e a influência do dinheiro e das posses nas relações de poder e de prestígio sobre os demais. É nesse horizonte de influência que o dinheiro mantém sobre os demais que Maquiavel se refere a Cosimo de Médici (*História de Florença* IV, 27; *Discursos* I, 33)<sup>291</sup>, como alguém que soube tirar proveito de sua liberalidade e de sua presumível bondade para ganhar influência do povo e tornar-se “príncipe” de Florença.

Assim, *História de Florença* é marcada definitivamente por outra conjuntura sociopolítica. As composições sociais e políticas apresentam inúmeros desafios para o estudioso, restando como preocupação, investigar qual a saída para um problema que se coloca como um verdadeiro impasse: de um lado temos o critério binário do humor entre grandes e povo (plebe) nos *Discursos*, e por outro lado, temos a insistência de um contexto que admite três grupos sociais em *História de Florença*. Grandes, novos nobres (*i popolani*) e plebe ou *popolo minuto* (III, 21). A teoria do conflito civil em *Discursos* parece se perder em meio a diferentes composições sociais presente em *História de Florença*.

---

<sup>290</sup> Somente as 21 corporações anteriores ao *Tumulto* voltaram a dirigir o estado florentino, mas com cada vez menos influência diante do domínio que seria conquistado pelos Médici.

<sup>291</sup> Cosimo obteve reputação privada em função de seu prestígio e de seu dinheiro diante da comunidade, a ponto de causar medo entre os magistrados, e respeito entre muitas pessoas da cidade. Para essa discussão envolvendo as lições que se podem tirar desses eventos, remetemos para o trabalho de Najemy (1982). Para uma breve apresentação dos interesses econômicos dos Médici a frente do Estado florentino e a consolidação do monopólio financeiro através do Banco dos Médici, ver Padgett (2000). Sobre a utilização de algumas guerras no período oligárquico dos Médici, remetemos para Hale (1971, p. 26-32). Para um panorama sobre a ascensão e queda dos Médici, ver Hibbert (1993); Tenenti (1973); Sobre os eventos que levaram à conjuração dos Pazzi contra os Medici, remetemos para Martines (2003).

O desafio que se apresenta é como pensar possíveis soluções para essa condição corrompida das relações entre os grupos sociais e suas instituições cada vez menos republicanas.



## 5 TEORIA DO CONFLITO CIVIL À PROVA: POSSÍVEIS SOLUÇÕES

O recurso ao extraordinário em repúblicas corrompidas, requer a ordenação do “Estado régio” (*Discursos I*, 18) ou da “mão régia” (*Discursos I*, 55). Essa resposta se vê fortalecida não porque seja a mais atraente ou a mais defesa para Maquiavel. Ela se mostra, antes, a mais razoável diante de uma imprecisão entre essa ordenação e a pouco convicta crença de que a república corrompida pode recobrar forças por medidas a partir de suas próprias instituições. Essa indecisão por uma medida mais contundente em Florença, observamos, levou Maquiavel, como já citado, a concluir que sua cidade foi se “arranjando” aqui e ali, mas sem nunca constituir uma república *de fato*. Formalmente, Florença foi considerada democrática desde a instituição do priorado na cidade em 1292, à época dos *Ordenamentos de Justiça*, até a supressão do *Conselho Grande* da república restaurada em 1530. Mas “ao risco de desagradar aqueles que procuram os mitos fundadores, é necessário afirmar claramente que o modelo florentino de república popular foi simplesmente uma ilusão”, observa Stella (1993, p. 35).

### 5.1 O argumento retorno aos princípios

Talvez fosse justamente para um quadro de república em muito degradada, como o era a florentina, que Maquiavel tenha proposto uma resposta como a que encontramos em *Discursos III*, 1, quando na ocasião afirma que uma solução adequada – e contínua – que possa obstaculizar a corrupção seria o “retorno aos princípios” [*il ritorno al principio*]. Para essa solução é preciso reconhecer a precariedade do remédio. Sobre esse ponto, seguimos aqui a observação simples mas precisa de Adverse (2013c, p. 110) que afirma estar Maquiavel consciente que o retorno aos princípios “não protegerá a república para sempre dos males do tempo”. Com essa ressalva, é preciso investigar esse recurso de *Discursos III*, 1, com mais profundidade.

Sobre as questões relativas à interpretação do problema do retorno aos princípios nesse capítulo são duas situações que ocupam Maquiavel em relação a isso: o retorno às origens das seitas (*sette*) e o retorno às origens dos Estados. Após uma leitura preliminar do texto, pode nos ocorrer pensar que esse recurso é descritivo-sociológico (“a grande verdade é que todas as coisas do mundo têm seu tempo de vida

[...]”). Nesse sentido, Maquiavel teria por intenção apontar uma determinada regra geral que produz, valendo-se de determinadas causas, resultados invariavelmente próximos. Contudo, ao citar esse tema do retorno aos princípios, é inegável a presença do elemento normativo na sequência do excerto: “*é preciso fazê-los voltar aos seus princípios*”. Se não houver renovação das instituições e corpos (Estados e seitas), é certo que a durabilidade dos mesmos ficará ameaçada. A exigência de que as instituições políticas assim como as instituições religiosas revigorem aquela energia e força original em seu momento de fundação é necessária porque renovam as leis e ordenamentos que as instituíram. O que fica ainda obscuro é a relação que tem especificamente o retorno aos princípios operados na religião cristã – alvo do comentário de Maquiavel em *Discursos* III, 1 – e as benesses dessa renovação “religiosa” para as ordenações no campo político republicano. Os distintos usos dados por Maquiavel sobre o papel desempenhado pela religião dos romanos como trunfo para as boas ordenações políticas exigem uma investigação mais atenta e detalhada, o que não é nossa intenção aqui. Nosso propósito é apenas apontar aquela a existência de uma determinada plasticidade e continuidade entre o religioso e o político, e de como essa relação acaba facilitando uma possível reordenação da república. Para Maquiavel, antes de tudo, o retorno aos princípios no campo religioso interessa-lhe em função do campo político. “[...] assim como a observância do culto religioso é razão da grandeza das repúblicas, também o seu desprezo é razão de sua ruína” (*Discursos* I, 11). É amplamente conhecido esse recurso maquiaveliano para a religião como aquela capaz de ajudar a *predispor* o corpo político para uma perspectiva de cumprimento e obediência às leis civis. Na sequência do capítulo acima, Maquiavel defende a relação entre a estabilidade e manutenção do Estado no mesmo compasso de preservação da religião (*Discursos* I, 12).

Ao falar de alguma bondade presidindo o momento originário (aquele da fundação), Maquiavel salienta ao mesmo tempo, que é essa bondade que produz estabilidade do corpo e impede, de alguma forma, a corruptibilidade (mesmo que à corrupção estejam sujeitos esses corpos, faça o que fizer, haja o que houver).

O retorno aos princípios originários pode ser exitoso no caso dos Estados e igualmente exitoso no caso da religião (a cristã). Então, qual é o problema a ser investigado com esse tema do retorno aos princípios como boa resposta para a manutenção e melhoramento das relações hipoteticamente corrompidas? Ao considerar a hipótese de que existe

um *continuum* entre religião e política, tal renovação habilita tanto religiões como Reinos e Repúblicas a reviver seus valores e sobreviver no tempo. Contudo, nosso propósito é mostrar que, paradoxalmente às razões que levam a buscar a renovação das leis e ordenamentos religiosos, quer seja, o revigoramento das virtudes cristãs e sua consequente sobrevivência (e, portanto, um resultado que beneficia o próprio cristianismo), é possível admitir a tese de incompatibilidade religiosa entre cristianismo e paganismo em Maquiavel, como assim pensa, entre outros, Isaiah Berlin (2002a). Se consideramos acertada essa tese, então estamos muito próximos de mostrar que Maquiavel faz nascer um problema que pode estar distante de uma solução adequada aos objetivos que ele mesmo se propõe, ao querer aproximar, no contexto de sua época, cristianismo e republicanismo sob a prerrogativa do retorno aos princípios. A sequência de nosso texto expõe os desafios de pensar o retorno aos princípios, valendo-se da religião cristã, no contexto de abordagem sobre uma categoria de resposta que possa ser aplicada ao contexto degenerado da república contemporânea de Maquiavel.

A recondução aos princípios originários acontece, quando relacionado aos Estados, de três formas: por acontecimentos extrínsecos (uma forma) e intrínsecos (outras duas formas). Sobre os acontecimentos extrínsecos (1), ao citar o exemplo de Roma, nosso autor fala da “tomada pelos franceses que fez renascer, por causa disso, a observância da religião e da justiça, que lá começavam a macular-se” (*Discursos* III, 1). Na sequência, continua a narrar como aquele evento extrínseco fez mostrar ao povo a “necessidade de manter a religião e a justiça”. Enfim, esse é o movimento de recondução às “condições iniciais” pela via dos acontecimentos extrínsecos.

Já pela via das ações intrínsecas ele alude sobre a importância da renovação de alguma lei (2) ou da imitação dos exemplos de homens de virtude (3). Sobre a segunda forma de operar o retorno aos princípios – a primeira das formas intrínsecas –, aquilo pelo qual Maquiavel faz alusão são precisamente as “boas leis”, às quais estão dotadas dessa capacidade de provocar, de instigar o retorno à origem do Estado. Trata-se de um momento constitutivo enquanto tal que deve ser revivido; não o “modo de viver” anterior à instituição do Estado, mas à experiência vivida na sua gênese: a virtude, certamente, mas, sobretudo, o “medo”, o “terror” e a “punição”. Não se trata, pois, “de uma volta a um momento determinado do passado, mas a uma experiência originária que deve, na medida do possível, repetir-se periodicamente”, como observa Ames

(2011, p. 38). Exemplos de instituições que possibilitaram a Roma o retorno aos princípios são “[...] os tribunos da plebe, os censores e todas as outras leis contra a ambição e a insolência dos homens” (*Discursos* III, 1). Em síntese, ao controlar a ambição da nobreza e do rei, o Parlamento produz o retorno ao princípio, pelo fato de reafirmar a autoridade originária da lei, que como se desfígura quando se naturaliza.

Sobre a terceira forma de operar um retorno aos princípios – a segunda das formas intrínsecas – Bruto é apontado como exemplo: pelo sacrifício à morte dos filhos, cuja “[...] severidade foi tão necessária quanto útil para manter em Roma a liberdade” (*Discursos* III, 3), provoca um retorno à origem, mostrando que a ordem da lei não é natural, que ela jamais está instaurada de maneira indefinida, uma vez que o risco da corrupção a espreita a todo momento. O exemplar nas ações de Bruto, segundo Maquiavel, não são as reformas que introduz, mas o fato de remeterem à afirmação da não naturalidade da lei, na medida em que submete seus próprios filhos a ela, condenando-os à morte. Não vamos nos ater aqui ao debate sobre o retorno aos princípios com relação aos Estados. Faremos isso em outro momento.

Passamos a discutir o processo que leva à renovação das seitas (*sètte*), ou seja, da renovação daquela que parece ser a única seita disponível no momento, a saber, “nossa religião” (a cristã), como o próprio Maquiavel afirma. Berlin, no ensaio *A busca do ideal* (2002a, p. 47), escreve:

mas Maquiavel também põe lado a lado com essas ideias a noção de virtudes cristãs – humildade, aceitação do sofrimento, desmerecimento, a esperança de salvação numa vida após a morte<sup>292</sup> – e observa que se, como ele próprio claramente prefere, um Estado do tipo romano deve ser estabelecido, essas qualidades não o promoverão: aqueles que vivem segundo os preceitos da moralidade cristã estão fadados a ser atropelados pela busca cruel de poder por parte daqueles homens que unicamente podem recriar e dominar

---

<sup>292</sup> Essa lista de virtudes cristãs é encontrada igualmente em Berlin (2002c, p. 314): “Os ideais do cristianismo são a caridade, a misericórdia, o sacrifício, o amor a Deus, o perdão aos inimigos, o desprezo pelos bens deste mundo, a fé na vida depois da morte, a crença na salvação da alma individual como algo de incomparável valor”.

a república que ele quer ver estabelecida. Ele não condena as virtudes cristãs. Apenas aponta que as duas moralidades são incompatíveis e não reconhece um critério abrangente que nos capacite a decidir a vida correta para os homens. A combinação de *virtù* e *valores cristãos é para ele uma impossibilidade*. Ele simplesmente deixa o leitor escolher – sabe muito bem o que ele próprio prefere (sublinhado nosso).

Se Berlin estiver com razão em sua análise, então precisamos discutir melhor o excerto dos *Discursos* abaixo. Vejamos o que ele diz:

Quanto às seitas, percebe-se que essas renovações também são necessárias pelo exemplo da nossa religião, que, se não fosse levada de volta ao seu princípio por São Francisco de Assis e São Domingos, já se teria extinguido. Porque eles, com a pobreza e com o exemplo da vida de Cristo, levaram-na de volta à mente dos homens, onde já estava extinta: e é por serem tão fortes as suas novas ordenações que a desonestidade dos prelados e dos pontífices religiosos não a arruinam; vivem ainda na pobreza e têm muito crédito nas confissões dos povos e nas pregações, dando a entender que é mau falar mal do mal e que é bom viver sob a obediência deles, e, se aqueles cometem erros, que Deus os castigue: e assim aqueles fazem o pior que podem, porque não temem a punição que não vêem e na qual não acreditam. Portanto, tal renovação manteve e mantém essa religião. (*Discursos* III, 1).

Vejamos o que se depreende daqui: ou Maquiavel está apenas fazendo descrição histórica ou apresentando uma análise comparativa de como “esta seita” [o cristianismo] foi imunizada de sua autodestruição, nos fazendo entender como se deve fazer em contextos semelhantes – para o bem e para sua sobrevivência – ou o normativismo está implícito novamente nessa sua análise. A questão que levantamos é: qual a intenção de Maquiavel em mostrar a necessidade do retorno aos princípios (em relação aqui exclusivamente à religião cristã) se ele já

sabe de antemão que isso em nada facilitará a promoção de cidadãos mais zelosos à pátria e aos prestigiosos destinos de uma república? (lembrando novamente que Berlin afirma que as virtudes cristãs são “humildade, aceitação do sofrimento, desmerecimento, a esperança de salvação numa vida após a morte”). Propomos esse questionamento, considerando que o próprio Maquiavel mostra a necessidade de “manter a religião e a justiça” (III, 1).

Assim, vemos surgir uma dificuldade: aceitar a religião como ela se mostra ou aceitar o argumento de que existe uma ineliminável incompatibilidade entre o paganismo e o cristianismo impossíveis de serem combinadas, porque do contrário seria necessário unir (enxertar) humildade cristã com *virtù* pagã? Lembremos então da frase final de Berlin na citação acima: “ele [Maquiavel] simplesmente deixa o leitor escolher – sabe muito bem o que prefere”. Assim, se pensarmos em sintonia com as características que Berlin põe em evidência, então reconduzir o cristianismo aos seus princípios, infundir-se-á ainda mais desprezo pelo mundo (pela pátria e pelos negócios que a envolvem); levar-se-á os fiéis-cidadãos a serem ainda mais humildes como foram os pais do cristianismo; aceitar-se-á ainda mais o sofrimento como mostrou Cristo e posteriormente os apóstolos e propagadores e continuadores da obra cristã primitiva; manter-se-á uma posição de indiferença à “cidade dos homens” e agir-se-á com desprezo aos destinos da “polis”; far-se-á com que as virtudes cristãs, no espírito e nas ações de seus fiéis, sejam ainda mais desencorajadoras com relação às ações que se espera do “cidadão republicano”; reviver-se-á, enfim, a esperança de salvação numa vida *post mortem* que supõe um não engajamento nesse mundo.

Se Maquiavel nutre confiança em algum ‘formato’ qualquer de religião republicana ou civil, não é com a renovação do cristianismo que isso se fará possível. Mostrando a necessidade da recondução do cristianismo aos seus princípios e às suas condições iniciais pelas obras e ações dos mestres mendicantes (Domingos e Francisco), ele sabe (ou ignora?) que isso fará com que a religião se torne ainda mais distante e apartada dos interesses da vida republicana, das decisões e atitudes que a vivência republicana demanda na qual os cidadãos se aferram aos “interesses” e destinos consoantes aos da república. Se o cristianismo é (de tempos em tempos) reconduzido aos seus princípios iniciais, subtraindo-se de sua de sua ruína definitiva, isso seria uma questão interna do cristianismo e de sua teologia doutrinária: não vemos o porquê de Maquiavel associar ao tema do retorno aos princípios, “o problema interno e específico da religião cristã”, muito embora, a partir

do critério de sobrevivência dessa religião, seu argumento tenha a mesma lucidez e a mesma densidade prática que acompanha seu pensamento político.

Há ainda um segundo ponto importante a ser questionado aqui: Domingos e Francisco, pelos seus “contraexemplos” em relação aos prelados e a cúpula da cúria cristã, fazem entender, diz Maquiavel, que é “mau falar mal do mal”, orientando os fiéis a não dar crédito aos erros e a vida nada exemplar dos padres e membros dessa cúpula como um todo. Assim, o virar às costas supõe um gesto de recusa e desprezo em relação à insensatez e os maus exemplos dos frades. Domingos e Francisco, eles sim, pela vida regrada e simples, pela pobreza e humildade, orientam os fiéis a que vivam, não obstante tais contraexemplos, sob a obediência porque isso é *bom*, deixando o julgamento a esses padres unicamente a Deus, mesmo que Maquiavel admita em seguida (com que tamanha resignação, talvez) que assim ficando as coisas, os prelados “cometam proezas ainda piores, já que não temem punição que não veem e na qual não acreditam” (III, 1)<sup>293</sup>.

Ao inserir o cristianismo e sua renovação no interior do tema do retorno aos princípios, Maquiavel faz emergir outros problemas sobre os alcances e possibilidades de uma república mais bem ordenada<sup>294</sup>. O

---

<sup>293</sup> Isso se relaciona de fato com a ideia de “os grandes serem dotados de uma astúcia, ou um saber mais elevado, percebendo quando a religião é apenas um instrumento, algo que escaparia ao povo devido à sua maior credulidade.” – aqui estamos considerando que essa cúpula da religião cristã detém igualmente uma similaridade com atitudes e conceitos que o aproxima ainda mais a uma classe “nobre” no interior da estrutura rigidamente hierárquica do cristianismo, porque detém uma formação e preparo maior em relação ao *popolo*. O discurso do *Cimpo* anônimo no capítulo anterior rebate esse pressuposto.

<sup>294</sup> Há um comentário instigante sobre esse problema da renovação e recondução aos princípios norteadores da religião, mas agora sob o filtro do tema da *imitatio*. “Cutinelli-Rèndina, estudioso italiano, chama a atenção para o aspecto paradoxal presente nas explicações (duas) de Maquiavel sobre o triunfo do cristianismo em relação ao problema da imitação dos antigos. Na primeira, apresenta o cristianismo e o paganismo como essencialmente opostos [incompatíveis, diz Berlin]: a fraqueza dos modernos e a exemplaridade dos antigos têm fundamento na diferença radical de suas respectivas religiões e no conteúdo destas. Na segunda, o cristianismo, como ‘seita’ entre as ‘seitas’, nasce, permanece e morre como qualquer ‘seita’. Como a diferença entre as épocas é feita pelas religiões, e como as religiões são idênticas, a diferença entre o antigo e o moderno não tem como ser estabelecida desde o seu fundamento. As duas explicações, entende Cutinelli-Rèndina, revelam-se impróprias para

tema do cristianismo em Maquiavel<sup>295</sup> e suas recorrentes críticas ao modo interpretativo que fazem dela os prelados católicos, não podem ser compreendidos como passagens meramente ocasionais e sem maiores exigências teóricas em seu desenvolvimento argumentativo. Voltamos a defender uma exigência normativa presidindo seu argumento do retorno aos princípios e nos forçando a verter desse argumento os propósitos que lhe são inerentes.

## 5.2 Em torno ao secularismo e à religião civil em Maquiavel

O tema do retorno aos princípios e a introdução das críticas e observações de Maquiavel sobre o problema da religião são instigantes e exercem um papel fundamental em sua estrutura de pensamento político republicano<sup>296</sup>.

As observações de Maquiavel a respeito da religião, tomadas sob um prisma mais genérico, se traduzem na perspectiva da ideia de *instrumentum regni*. A religião destina-se a promover ações que assegurem a vinculação das pessoas aos propósitos políticos<sup>297</sup>. Ela “[...] ensina a reconhecer e a respeitar as regras políticas a partir do

---

descobrir um ponto de apoio a partir do qual a possibilidade da imitação possa ser fundada de maneira crítica. Na primeira explicação, ‘Maquiavel escavou um abismo entre o antigo e o moderno e, por isso, tornou a imitação, exatamente por causa do abismo criado pela diferença entre as religiões, impossível’. Na segunda explicação, ‘a relação entre a religião dos antigos e a religião dos modernos se apresenta em termos de substancial identidade. Portanto, na perspectiva do quinto capítulo, a imitação torna-se problemática, se não impossível, mas por uma outra razão, uma vez que se imita o diverso, não o idêntico: como pode, com efeito, constituir objeto de imitação aquilo que é constituído segundo as mesmas leis e age segundo a mesma lógica daquilo que da imitação deve ser o tema?’ (AMES, 2006, p. 67)”.

<sup>295</sup> Ou então de uma religião civil no interior de seu pensamento republicano.

<sup>296</sup> Tendo como escopo apresentar esse debate apenas de forma genérica, não pretendemos aqui tecer maiores considerações ou mesmo aprofundar as nuances dessa discussão. No entanto, esse aporte sobre o problema da religião civil e do secularismo servirá como subsídio ao tratamento do problema do retorno aos princípios investigado por Maquiavel em *Discursos* III, 1. Tomamos como referencial o texto de Adverse (2013, p. 271-278).

<sup>297</sup> Para uma análise sobre essa estreita vinculação da religião com finalidades políticas, cf. Colonna D’Istria (1980).



mandamento religioso” (AMES, 2006, p. 53)<sup>298</sup>. A religião contribui singularmente para criar condições que tornam possíveis a conservação do *vivere politico* através de uma ordem legal e de instrumentos que apontam sempre para a maximização dos laços humanos com esse espaço. Para atender esse horizonte de vinculação das pessoas com a esfera pública e política, Maquiavel se vale de dois modelos muito específicos de religião, o cristão e o pagão. O primeiro modelo aniquilou o segundo pelas razões que seguem:

Quando surge uma nova seita, isto é, uma religião nova [*una setta nuova, cioè una religione nuova*], sua primeira preocupação, para alcançar reputação, é extinguir a antiga. Quando acontece que os organizadores da nova seita falam uma língua diferente, a extinguem facilmente. Isso se vê claramente observando o comportamento da seita cristã com respeito à pagã, pois anulou todos os seus ordenamentos e cerimônias, e apagou toda lembrança da antiga teologia (*Discursos II, 5*).

Ao se colocar no lugar que era ocupado pelo paganismo, a religião cristã se afirmou hegemonicamente. Porém, é recorrente a censura maquiaveliana àquela que teria produzido fraqueza (*debolezza*) nos homens ao invés de fortalecer os laços que permitem estreitar as relações dos indivíduos com aquilo que é relacionado aos destinos da cidade e da república.

É legítimo inferir a desqualificação política do cristianismo, por um lado, e, por outro lado, o reconhecimento da superioridade política do paganismo. Se a esses fatores somarmos o fato de que a religião é imprescindível para a vida cívica, então Maquiavel teria se visto constrangido a postular a criação de uma nova religião civil para atender às exigências políticas mais fundamentais. Esta tese, porém, encontra uma dificuldade

---

<sup>298</sup> A religião teria uma dupla função: a coerção e a persuasão. A coerção é externa e se traduz como disciplina militar ou como autoridade política. A persuasão se traduz como educação moral e cívica e atua como componente que faz nascer o consenso coletivo. Ames (2006).

evidente: o cristianismo se disseminou entre os homens, tornando-se um fenômeno cultural incontornável. A religião cristã é a religião de seu tempo (ADVERSE, 2013, p. 273).

Não havendo outra possibilidade a não ser aceitar – com resignação ou não – esse fato “incontornável” da presença inequívoca do cristianismo como *única* religião, duas principais interpretações têm sido avaliadas por estudiosos de Maquiavel sobre os recursos disponíveis para relacionar religião com política. Esse primeiro recurso o encontramos em Viroli através de seu *Machiavelli's god* (2010), que propõe, “um ‘Cristianismo Republicano’ que já se encontrava formulado em linhas gerais no contexto do humanismo cívico”, como observa Adverse (2013b, p. 274). Essa interpretação de Viroli põe em evidência um raciocínio que tenta nos persuadir de que uma crença religiosa estrutura o pensamento político de Maquiavel. Viroli defende sua tese baseado nas recorrentes críticas de Maquiavel remetidas aqueles que interpretaram o cristianismo segundo conveniências muito particulares. O problema não estaria no cristianismo enquanto tal, mas na forma como ele foi sendo interpretado em sua doutrina. Portanto, Segundo o que aponta Adverse (2013b, p. 274),

Viroli se apoia – e é muito importante salientar que esta é a principal base textual de sua argumentação – em uma passagem muito discutida do capítulo dois do segundo livro dos *Discursos*, onde Maquiavel, após fazer a detração do cristianismo, que já vimos, afirma que os malefícios advindos do cristianismo se devem muito mais ‘à covardia dos homens que interpretaram nossa religião segundo o ócio e não segundo a *virtù*’ (*Discursos* II, 2).

Para Viroli, Maquiavel é um pensador fortemente comprometido com essa religião – a cristã – e, portanto, não duvidava da possibilidade de aclimatá-la na geografia republicana. Para isso, era necessário interpretar de modo conveniente, aponta Adverse (2013b, p. 274), os preceitos dessa religião.

A segunda possibilidade de fazer valer o recurso que procura relacionar religião e política é a ‘paganização’ do cristianismo, para

poder conferir uma nova roupagem que esteja mais conforme aos interesses políticos de uma república (ADVERSE, 2013b, p. 274). Essa proposta foi oferecida por Beiner:

O que Maquiavel está dizendo é que permanece aberto para nós, como uma civilização (ou para algum inovador empreendedor em nossa civilização) reinterpretar o cristianismo de modo que ele assegure as vantagens políticas que os romanos gostavam tanto de explorar através de uma manipulação judiciosa de práticas e crenças religiosas. Culpar a uma falsa interpretação pelos males operados pelo cristianismo é convidar a uma nova interpretação, mais consoante às demandas culturais de uma política neopagã. Aqui Maquiavel expõe seu programa com clareza inconfundível: falando sobre a busca cristã de salvação no outro mundo como se fosse o produto de uma interpretação errônea, Maquiavel indica que o cristianismo pode e deve ser reinterpretado como se não fosse cristianismo, especialmente como um tipo de paganismo (isto é, uma religião civil). O cristianismo deve ser paganizado (BEINER apud ADVERSE, 2013b, p. 275).

Percebe-se que ambas as teses sobre a religião civil em Maquiavel radicalizam em suas propostas e/ou interpretações. Violi procura transformar Maquiavel um autêntico cristão. Beiner sobredimensiona o paganismo. Segundo Adverse, o problema da religião em Maquiavel não seria um problema de exegese cristã ou uma questão que demandasse uma reflexão doutrinária ou teológica. Violi parece não concordar com isso. Beiner, por outro lado, ao postular que Maquiavel faria uma redução do elemento sobrenatural e extramundano do cristianismo em direção à moralidade e às virtudes, conclui que, assim procedendo, o cristianismo deixa de ser religião, pois seus pressupostos doutrinários estariam alinhados a fins eminentemente políticos. Se a) a república haveria de absorver as virtudes cristãs ou, se b) o cristianismo reduzido à moralidade haveria de se constituir em uma forma modificada de paganismo, uma característica parece resistir em ambas posições: a vinculação maquiaveliana ao que se convencionou chamar de teologia política.

O pensamento político moderno ainda estaria se apropriando, segundo Carl Schmitt, de uma estrutura de conceitos teológicos secularizados (2006, p. 35). Alguns intérpretes de Maquiavel o leem a partir dessa perspectiva. Gaille-Nikodimov gravita em torno dessa ideia, o que faria com que o corpo político estivesse em plena dependência da religião. Semelhante dependência fortaleceria os vínculos entre os cidadãos, manteria os conflitos dentro de “limites civis” e asseguraria a obediência às leis (ADVERSE, 2013b, p. 276). Essa inter-relação do político com o religioso explicaria porque, segundo Gaille-Nikodimov, Maquiavel estaria à margem da secularização.

Adverse questiona essa posição. E seu questionamento parte da teoria do conflito civil em Maquiavel. Mas em que especificamente sinaliza o papel determinante dos conflitos sobre o problema acima?

Sinaliza a impossibilidade de referir o fundamento do poder seja a um “fora” seja a um “dentro” (uma unidade) que pudesse lhe dar consistência. Isso significa que o exercício do poder nada tem a ver com a aplicação à realidade concreta de um princípio normativo, de uma ideia de cidade ou de uma ordem justa. A lógica da mediação entre o transcendente e o empírico não é capaz de capturar a verdadeira natureza da ação política (ADVERSE, 2013b, p. 277).

Dessa maneira, uma reflexão como essa – aqui apenas apontada – serve de subsídio na tentativa de buscar respostas ao tema do retorno aos princípios evocado no início dessa seção.

### **5.3 O efeito aristocrático do argumento do retorno aos princípios aplicado à religião**

A partir desse debate sobre a religião civil e secularismo em Maquiavel, retomamos a discussão sobre a passagem dos *Discursos* III, 1, para ensaiar algumas hipóteses que justifiquem a inserção do tema do retorno aos princípios operada por Maquiavel, considerando nosso propósito de avaliar respostas sobre o problema da uma cidade corrompidíssima, na qual o conflito civil declinou em mera divisão de *sètte* e *partigiani*.

Ao mostrar o problema da incompatibilidade entre dois modelos de religião em Maquiavel, Berlin pressupõe um conjunto de dados, como valores e princípios, como aqueles para os quais o cristianismo seria identificado. Maquiavel é consciente desses elementos no cristianismo e por isso seu recurso ao retorno aos princípios, passível de ser aplicado, como o é nas repúblicas e reinos, também nessa religião.

Contudo, não é a algo instituído a que é preciso retornar, e sim, a uma experiência<sup>299</sup>. Essa perspectiva parece escapar da interpretação berliniana quando tomamos o excerto do livro III, 1 dos *Discursos*. Berlin não pressupõe a remissão a certa experiência originária pensada no argumento maquiaveliano de III, 1 dos *Discursos*. O “originário”, aquilo que preside as ações do gesto inaugural e, que, portanto, vigora naquele momento pelo qual se nomeia “princípios”, antecede ao instituído. No caso dos estados é a experiência do “medo”, do “terror” e da eminência da característica punitiva. Então, para qual experiência o retorno aos princípios seria movido no caso da religião?

Na passagem transcrita acima, Maquiavel contribui com uma pista: “porque eles [Francisco e Domingos], com a *pobreza* e com o exemplo da vida de Cristo, levaram-na [a religião cristã] de volta à mente dos homens, onde já estava extinta” (*Discursos* III, 1. Grifo nosso). Considerando este aspecto, a experiência à qual Maquiavel supõe remeter a religião cristã é a experiência da pobreza, não considerada na interpretação de Berlin. É esta experiência que teria marcado a comunidade originária através do exemplo de Cristo e de seus primeiros fundadores e continuadores. Trata-se de algo anterior ou “à parte” do instituído. É a pobreza como experiência humana na base da qual se criam as regras e instituições da igreja que deve ser revivida, revigorada para, enfim, ser *novamente* praticada. Esta pobreza tinha sido paulatinamente esquecida ou mesmo abandonada da prática cristã e missionária de seus principais agentes e promotores: o presbiterado. Se a Itália, na visão de Maquiavel, perdeu a devoção e a religião, isso se deve aos “maus exemplos daquela corte” (*Discursos* I, 12).

A esse respeito, cabe destacar que a crítica aos maus exemplos dos prelados não é exclusivamente maquiaveliana. Vários contemporâneos seus também entendem dessa forma: podem-se observar as várias literaturas satíricas da época endereçadas contra a

---

<sup>299</sup> Esse argumento em particular, do que é instituído e do que é revivido pela experiência, devemos aos comentários do professor Ames.

Igreja e seus prelados, destacando-se *O Cortesão*, de Castiglione<sup>300</sup>. Não bastasse a crítica aos prelados, nota-se, na sequência, que a literatura satírica e sardônica remetida contra os prelados católicos logo alcança o próprio gesto e experiência da pobreza. Nessa literatura, assiste-se o tema da pobreza é vigorosamente desprezada, em virtude da maneira como sacerdotes e clérigos se entregam a toda sorte de maus exemplos.

Essa questão não esconde, por sua vez, certas ambiguidades. Maquiavel não considera a Igreja e a religião como sinônimos, assim como não concebeu, necessariamente, a ideia de bons exemplos em absoluta oposição aos maus exemplos. Para ele, depende de qual ponto de vista se está partindo: ou o da moralidade cristã ou o da política, *stricto sensu*. Do ponto de vista da moral, um mau exemplo não abre concessões. Essa análise o faz Tomás de Aquino e outros tantos autores que escrevem sobre a conduta do príncipe virtuoso. Contudo, na política, os maus e bons exemplos se condicionam, muitas vezes, às circunstâncias da ação do sujeito político. Aqui estamos novamente no problema da interpretação. Isso não minimiza facilmente o problema da moralidade, mas nos coloca na responsabilidade de resolver uma questão de definição: o que é afinal, do ponto de vista da política em Maquiavel, um mau e um bom exemplo? Para Maquiavel, o julgamento de um mau ou bom exemplo depende dos efeitos sobre a vida política, tendo no povo o juiz imediato dessa ação, que ao observá-la como uma conduta desregrada, se oporá a ela não prestando crédito a quem a praticou. Um determinado comportamento considerado pela moral cristã como mau exemplo pode ser julgado de forma positiva por Maquiavel, se os efeitos daquele for considerado benéfico ao *vivere civile*. Essa é a

---

<sup>300</sup> Destacamos dessa literatura, aquela dos *novellino*, contos de autores diversos que se prestavam a escarnecer os prelados, dentre eles, principalmente as ordens mendicantes. “Dois séculos antes de Maquiavel, a primeira dessas coletâneas de contos, o *Novellino*, no qual Boccaccio se inspirará às vezes, dá o tom. Ao lado de uma vocação edificante da legendária bondade de São Paulino, bispo de Nola no século X, encontramos aí condensado, em algumas breves narrativas, o essencial dos defeitos dos quais os romancistas [...] acusarão regularmente os eclesiásticos. [...] Os contistas, ou os intérpretes fiéis, embora parciais, rivalizarão na criação de encenações e de pormenores divertidos. Mas os motivos recorrentes permanecerão fundamentalmente os que já aparecem no *Novellino*: os da luxúria e da avidez de bens materiais do clero, qualquer que seja o nível considerado, com todo o cortejo de variações decorrentes dessas duas taras maiores: a gula, a esperteza, a hipocrisia dos eclesiásticos de todas as categorias e os *maus exemplos* que eles dão às suas ovelhas” (LARIVAILLE, 1988, p. 98, 99, 100. Grifo nosso).

passagem da ação da virtude no sentido cristão, para a ação da *virtù*, de significado diverso daquele. Na perspectiva da defesa do bem coletivo, o cidadão não deve “fazer consideração alguma sobre o que é justo ou injusto, piedoso ou cruel, louvável ou ignominioso” (*Discursos* III, 41). Com efeito, Maquiavel defende uma atitude oposta a esta consideração de caráter moralista, sem deixar de perder de vista a moralidade. Contudo, esta deve atender restritamente objetivos que tenha como finalidade a defesa e o cuidado com fins eminentemente políticos. Assim, a um cidadão, “[...] desprezando-se qualquer outra consideração, deve-se adotar plenamente a medida que lhe salve a vida e mantenha a liberdade” (*Discursos* III, 41).

Para Maquiavel, o “bom” e o “mau” exemplo se produzem a partir dos resultados e efeitos das ações humanas. O aspecto ambíguo dos exemplos é dependente da maneira como se interpretam essas ações e pela forma como são tornadas conhecidas ao povo. Se os clérigos têm ostentado maus exemplos, isso se deve, antes de qualquer coisa, à manifestação pública dessas ações: cupidez, usura, vileza, luxúria, libertinagem, volúpia, glotonaria, bebedeira, esperteza, hipocrisia, ambição, simonia, enriquecimento material, relaxamento dos costumes, toda espécie de abusos em proveito próprio, e uma lista inumerável de outros vícios. Ao que parece, esse desregramento tem se tornado manifesto ao povo gerando críticas, sarcasmos, escárnios e, o que é pior para Maquiavel, a consequência fatal disso tudo que é a “[...] de termos tornado sem religião e maus” (*Discursos* I, 12).

Partindo dos efeitos do mau exemplo, Maquiavel considera que, enquanto no mundo antigo a conduta desregrada de um dirigente (capitão, tribuno, senador) era condenada, no mundo cristão parece haver uma condescendência geral, ou seja, há uma educação passiva do povo que o faz cúmplice de exemplos que levam o Estado à derrocada. É o resultado, segundo Maquiavel, de uma religião e de uma moral que efeminou o mundo, tornando os homens moles, fracos e desfibrados (*Discursos* II, 2). Está fora de dúvida de que homens santos e humildes como São Francisco de Assis e São Domingos tiveram a grandeza de fazer rejuvenescer a mensagem fundadora do cristianismo na época decadente em que viveram. O exemplo desses humildes e simples homens fez reavivar aqueles princípios originários da mensagem cristã, que para Maquiavel, como estamos vendo, refere-se à pobreza. Contudo – e por isso até esses exemplos são ambíguos na perspectiva da política maquiaveliana –, até mesmo a obra e o exemplo desses dois extraordinários homens deram ensejo para que a hierarquia eclesiástica

se tornasse ainda mais permissiva e corrupta. Maquiavel argumenta que esses dois santos persuadiram as multidões de fiéis que é feio, é errado, é “mau falar mal do mal”, e que vivessem, ao contrário, “sob à obediência da Igreja”, pois se de fato os padres estão errados, Deus os julgará e os castigará em conformidade com a justiça divina. O resultado da fé desses dois santos fez nascerem efeitos inesperadamente inversos: agora, “[os padres] fazem o pior que podem, porque não temem a punição que não veem e na qual não acreditam” (*Discursos* III, 1). Contudo, insiste Maquiavel, a religião cristã decaiu muito, “haja vista que os povos mais próximos da Igreja romana, capital da nossa religião, são os que têm menos religião” (*Discursos* I, 12). E isso já não requer provas. Maquiavel reconhece que, mesmo o homem estando sujeito a aprimorar-se moralmente, a despeito de sua natureza propensa à maldade, ele não vê muito otimismo na religião de sua época, ela mesma dada a mais repugnante imoralidade pelas ações de seus prelados.

Francesco Guicciardini, homem de alta notoriedade e distinção que, por muito tempo, participou da política pontifical de Leão X e de Clemente VII<sup>301</sup>, presenciou melhor do que ninguém os maus exemplos do clero romano<sup>302</sup>. Na comédia *A Mandrágora* Maquiavel não se furta ao escárnio e fina ironia em relação ao personagem do Frei Timóteo.

---

<sup>301</sup> Governador de Modena e de Reggio, comissário-geral dos exércitos pontificais, depois presidente da Romagna, plenipotenciário pontifical junto à liga de Cognac e lugar-tenente-general do exército e dos Estados Pontifícios. “Guicciardini pertencia a uma das mais nobres e ricas famílias florentinas; era um mestre do cálculo, da prudência e da discrição, tanto nas palavras quanto nos atos. Era tão capaz de dissimular seus sentimentos que chegara a obter dos papas os postos de maior prestígio, mesmo odiando e desprezando o clero de todo seu coração. Era muitíssimo ambicioso e apegado ao dinheiro, e em sua vida conheceu apenas o sucesso” (VIROLI, 2002, p. 236).

<sup>302</sup> “Ninguém mais do que eu deplora a ambição, a cupidez e a fraqueza da gente da Igreja: não só porque cada um desses vícios é odioso em si mesmo, como também porque cada um deles isoladamente e todos reunidos se ajustam com dificuldade a quem se comprometeu a viver para o serviço de Deus, e também porque são vícios tão contraditórios que só podem coexistir em gente fora do comum. Apesar de tudo, a posição que eu ocupei junto a vários papas me forçou a amar sua grandeza pela preocupação com o meu interesse pessoal. Mas, se não fosse isso, eu teria amado Martinho Lutero como a mim mesmo: não para livrar-me das regras ensinadas pela religião cristã, tal como é interpretada e compreendida comumente, mas para ver essa multidão de celerados reduzidos à condição que eles merecem, isto é, ou purgados de seus vícios ou privados de toda a autoridade (GUICCIARDINI, 1995, p. 63).



Valendo-se de Calímaco, observamos uma das afirmações que Maquiavel menos põe em dúvida: “Oh, monges! Quem conhece um, conhece-os todos” (MAQUIAVEL, 2004, p. 131).

Considerando essa caracterização negativa da pobreza (religiosa e mendicante), visto acima, e tomando o cenário de desconstrução da pobreza (econômica) como pressuposto de inaptidão política, operada no discurso do *Ciomo*, pode-se esboçar uma caracterização dessa ideia descrita no argumento do retorno aos princípios. Quais significados essa experiência da pobreza poderia estar pressuposta no argumento do retorno aos princípios?

Uma primeira hipótese pode se relacionar com o entendimento de uma prática de pobreza que é, antes de tudo, evangélica, teológica e que não deixa de organizar um caminho peculiar de exercício e prática cristã. Ela estaria ligada a um esquema de ascetismo em relação aos valores terrenos, políticos e materiais do mundo. Como variante desse conceito de pobreza teológico-religiosa, concluiríamos ser uma prática que carrega um profundo desapego e indiferença com os aspectos materiais da vida. Trata-se de se fazer pobre em função de um valor espiritual elevado e não de uma condição abjeta em que a pobreza aparece como resultado resignado e em que o apego à religião serve como forma de atenuar um sofrimento que é reconhecido pelo sujeito e que a ele é imposto à força: forças da natureza ou força dos homens, mas sempre forças externas.

Recorremos aqui a Berlin, a propósito da caracterização da liberdade positiva em *Dois conceitos de liberdade*<sup>303</sup>. Se a experiência da pobreza, ligado aqui ao esquema ascético da religião cristã<sup>304</sup> é uma forma de acessar os exemplos de Francisco e Domingos citados por Maquiavel, como forma de renovar o próprio cristianismo, então aquela experiência se traduziria em abnegação, mas ao mesmo tempo em compromisso com um mundo que não é regido por forças unicamente humanas e permeadas por aspectos políticos e sociais. A relação – tomando aqui explicitamente a contribuição de Berlin – desse conceito de pobreza com o conceito de liberdade seria, então, uma forma de desprendimento que se traduz em uma prática de independência.

---

<sup>303</sup> Berlin (2002, p. 226-272).

<sup>304</sup> Mas igualmente extensivo aos quietistas, aos estoicos e sábios budistas, bem como a qualquer forma de isolacionismo ou qualquer autarquia econômica ou autonomia que tenham em si algo dessa atitude ascética (cf. Berlin, 2002, p. 241).

O tirano me ameaça com a destruição de minha propriedade, com a prisão, com o exílio ou a morte daqueles a quem amo. Mas se já não me sinto ligado à propriedade, se já não me importo se estou ou não na prisão, se matei dentro de mim mesmo meus afetos naturais, então ele não pode me curvar à sua vontade, pois tudo o que resta de mim não se encontra mais sujeito a medos ou desejos empíricos. É como se eu tivesse realizado uma retirada estratégica para uma cidadela interior – minha razão, minha alma, meu eu ‘numênico’ – que, façam o que quiserem, nem a força cega externa, nem a maldade humana podem abalar. Eu me retirei para dentro de mim mesmo; ali, e tão-somente ali, estou seguro. É como se eu dissesse: ‘tenho uma ferida na perna. Há dois métodos para me livrar da dor. Um é curar a ferida. Mas se a cura é demasiado difícil ou incerta, há um outro método. Posso me ver livre da ferida cortando fora a perna. Se me educo a não querer nada que torne a posse da perna indispensável, não vou sentir falta dela (BERLIN, 2002, p. 240).

Uma segunda presunção de resposta na experiência de pobreza aludida no argumento do retorno aos princípios pode ser relacionada à pobreza enquanto experiência coletiva e de comunidade. A introdução do conceito de comunidade como uma experiência originária do cristianismo é, indubitavelmente, perceptível. O que a torna próxima a um possível vínculo com a experiência de pobreza, a qual orienta a prática de um genuíno espírito cristão nos exemplos de Francisco e Domingos, convocados no texto maquiaveliano, é uma prática comum de relações humanas acompanhada de relativa partilha dos bens (materiais)<sup>305</sup>, além da identificação dos cristãos a partir de um perfil

---

<sup>305</sup> “Comunhão é empregada aqui sem complemento. Faz-se mister entendê-la certamente como comunhão de bens, que exprime e reforça a união dos corações, resultante da partilha de evangelho e de todos os bens recebidos de Deus por Jesus Cristo na comunidade apostólica” (A BÍBLIA Sagrada, At 2. 42, 1986, p. 2051). Na sequência, um excerto bíblico de At 4.32, precisa outras informações relativas a partilha de bens materiais: “Ninguém considerava exclusivamente seu o que possuía, mas tudo entre eles era comum”. At 4.34-35: “Não havia entre eles necessitado algum. De fato, os que possuíam terrenos ou casas, vendendo-os, traziam os valores das vendas e os depunham aos pés dos

coletivo, de inter-relações e intercomunicação de experiências que se configuram na ideia de um bem comum superposto a um bem particular, e na experiência genérica de pertencimento e identificação a uma comunidade específica.

Essa hipótese que fundamenta a pobreza a partir de uma genuína experiência de comunidade e de coletividade, não pode ser integralmente ignorada, é verdade, como possibilidade a que o próprio Maquiavel procura introduzir com seus dois personagens. Esse perfil centrado na experiência da pobreza, da simplicidade e da vida comunitária deve ao menos ser analisada. Equacionada a *Discursos III*, 1, ela avança um pouco mais em relação à primeira, ao permitir mitigar o peso de um argumento centrado sobremaneira no elemento teológico. Com a introdução de critérios sociais e materiais associados à ideia de pobreza, poderíamos avaliar essa perspectiva de comunidade cristã numa combinação possível com o argumento do Estado rico/cidadão (povo) pobre.

#### **5.4 Problemas do argumento do retorno aos princípios**

Em relação à primeira hipótese, que leva a uma interpretação teológico-ascética da pobreza como fundamento dos princípios originários do cristianismo, os quais deveriam ser renovados novamente como apontam os exemplos de Francisco e Domingos, é pouco plausível ao considerarmos as finalidades políticas da religião em Maquiavel. Uma forma de pobreza que leve as pessoas a se subtraírem às preocupações com a cidade e com os destinos do espaço público é um movimento em contramão às ideias de Maquiavel. A abnegação ascética, conclui Berlin, “pode ser uma fonte de integridade, serenidade e força espiritual, mas é difícil entender como pode ser considerada um aumento de liberdade” (2002, p. 244). Se não bastasse, essa maneira de ver o problema acaba empurrando para o interior da reflexão de Maquiavel sobre a religião, considerações de ordem teológico-doutrinária, que não parecem condizer com suas preocupações teóricas. Uma resposta que se alberga numa experiência de pobreza ascética deve

---

apóstolos. Distribuía-se então, a cada um, segundo a sua necessidade”. Essas citações reforçam a experiência de comunidade fundamentada na partilha dos bens para mitigar as diferenças e desigualdades entre os partícipes desta comunidade.

ser, portanto, descartada. Não vemos qualquer possibilidade de concessão maquiaveliana a esse argumento. Berlin (2002c, p. 327) mostra com acurado acerto em seus comentários e de forma bastante sintética os problemas contíguos a essa possibilidade de uma pobreza ascética passível de gerar benefícios para a república.

Temos todo o direito de levar uma vida moralmente boa, ser cidadãos privados (ou monges), procurar algum canto nosso. Mas, nessa eventualidade, não devemos nos tornar responsáveis pela vida de outros ou esperar uma boa sorte; num sentido material, devemos esperar ser ignorados ou destruídos. Em outras palavras, podemos optar por permanecer fora do mundo público, mas nesse caso ele [Maquiavel] nada tem a nos dizer, pois é ao mundo público e aos homens em tal mundo que ele se dirige.

Para Maquiavel há mais de um conjunto de virtudes e confundidos pode se mostrar extremamente desastroso. Considerando os propósitos de nosso autor com relação à afirmação da liberdade republicana a partir de um quadro institucional que, de tempos em tempos, revive experiências que presidem as origens dessas instituições, toda ação que subtraia os homens da vida social e política, bem como aos desafios advindos daí, deveria, em tese, ser afastada. Assim, devemos buscar avaliar a outra resposta para aquela experiência de pobreza operada por Francisco e Domingos e sujeita a manter algum vínculo possível com a prática da liberdade republicana.

Em relação à segunda hipótese, que busca compreender o gesto da experiência relacionada à comunidade, à vida simples e regrada por práticas e anseios comuns, ela é igualmente problemática. O conceito de comunidade cristã não se deixa facilmente prender num pretenso civismo presente na experiência das primeiras comunidades cristãs, uma vez que o cristianismo é, essencialmente, extramundano, mas também porque se pretende como uma religião universal. Segundo Adverse (2013, p. 272), “a comunidade que ela [religião cristã] inaugura entre os homens rivaliza, então, com a comunidade política (sempre particular) e essa oposição é insuperável” (ADVERSE, 2013b, p. 272).

Numa perspectiva contrária a essa, Viroli defende que o cristianismo poderia muito bem ser associado às aspirações

republicanas, bastando que os exemplos de Francisco e Domingos fossem positivamente alocados segundo aquela perspectiva do bem comum e de aspirações que vinculam as pessoas num ideal de coletividade, na qual a partilha dos bens seria um de seus fundamentos. Mas esse ideal de vida coletiva republicana associada à religião cristã não é tão simples assim. Como observa Mollat (1998, p. 112), “o sentido de um Deus salvador e o de um homem pecador e redimido explicam a compreensão íntima dos problemas da pobreza vivida em Domingos e em Francisco”.

Com isso, o recurso argumentativo do “povo pobre e rico apenas o Estado”, apoiado e facilitado pelo horizonte religioso, poderia ser simpático num *contexto romano* de república, no qual a característica de cidadão como Lúcio Quíncio Cincinato<sup>306</sup> não se movia diretamente pela contraposição pobreza/riqueza, ou ao menos enquanto a república se encontrasse, em seus limites, incorrupta. Mas o desafio é como fazer valer o argumento do Estado rico/povo pobre num contexto de ódio e indignação das classes marginalizadas da “república” de Florença e manifesta no discurso do *Ciampo*, no qual o horizonte de pobreza é integralmente rejeitado.

Mas aquilo que enfraquece mais ainda esse a segunda hipótese – igualmente extensiva à primeira – é a anulação do conflito civil como fundamento da própria coletividade, da própria comunidade. Nada seria mais intolerável e inaceitável do que a possibilidade de uma comunidade cristã originária fundada sobre o dissenso. Ainda poderíamos aludir nessa segunda hipótese questões relacionadas a uma relativa igualdade material presumível nessas comunidades cristãs originárias. Essa perspectiva não é prioritária em Maquiavel, muito embora o quadro florentino – bem como a composição social romana que a levou a ruína – as questões de natureza econômica, como visto no capítulo quarto (principalmente), influenciam, indelutavelmente, as distintas composições sociais.

O argumento, portanto, de retorno aos princípios confirma a censura maquiaveliana remetida a Igreja Católica e alcançaria igualmente a interpretação de Berlin e a forma como este intérprete compreende o cristianismo no pensamento de Maquiavel. Berlin, ao deter-se em valores morais como “humildade, aceitação do sofrimento, desmerecimento, esperança de salvação numa vida após a morte”, acaba prescindindo do argumento maquiaveliano do retorno aos princípios,

---

<sup>306</sup> Cf. p. 77.

que mostra, por intermédio da experiência de Domingos e Francisco, a possibilidade de reconduzir os modos e práticas cristãs, àquela pobreza inicial. A experiência da pobreza acessada por essa dinâmica do retorno aos princípios revigora o cristianismo em seus fundamentos, porém, não vemos em que isso possa traduzir algum benefício para a república. A experiência da pobreza em Francisco e Domingos, do ponto de vista dos arranjos teológico, missionário ou pastoral, se relaciona a questões que são de ordem interna do próprio cristianismo. Não há, em tese, correspondência entre o sentido de existência e vida republicana conforme pensa Maquiavel, com o modo de vida cristã. Seu propósito é furtar-se do esquema moral e doutrinário da religião, pulverizando esse esquema numa estrutura mais laica, mais terrena, mais humana.

Com isso, a intenção no recurso de recondução aos princípios pelo filtro da pobreza, ao não prescindir do elemento teológico-religioso, acabaria por produzir um efeito contrário, ou seja, revigoraria no cristianismo aspectos tanto mais transcendentais, quanto mais distanciados de uma caracterização terrena, laica e, por isso mesmo, mais humana. Aplicado à religião, o argumento do retorno ao princípio pouco empresta ao *vivere civile* republicano instrumentos que municiem e revigorem algum significado. Como observa Adverse (2013b, p. 278):

escrevendo em um contexto em que os teólogos ainda não se silenciaram, em que Estado e Igreja ainda não se separaram efetivamente, a religião é chamada a desempenhar uma função que, contudo, ela não pode mais cumprir. Em um mundo que experimentava a perda de seus referenciais transcendentais, muitos deles exauridos do cristianismo, está fechada a via para a reinvenção de sua religião. O corpo político terá, de agora em diante, de enfrentar as dificuldades e contradições decorrentes da supressão de seus fundamentos últimos. A proposição de uma religião civil, ao invés de sanar o problema, apenas o coloca a céu aberto.

Isso explica a solidão do republicanismo de Maquiavel. A vida republicana está entregue a seus próprios mecanismos, a relações que não conhecem uma ligação exterior a ela mesma. A república, menos ou mais corrupta, deve encontrar soluções em seus próprios ordenamentos.

\* \* \*

Se os fundamentos da teoria do conflito civil pressupõem humores distintos de *popolo* e *grandi*, significa que não pode haver harmonia numa república, qualquer que seja o bem comum que se procure. Ao contrário, “os efeitos positivos derivam da dissensão gerada entre esses dois humores em vez da boa vontade e da cooperação entre eles” (MANSFIELD, 2001, p. 115). Contudo, na dinâmica desses mesmos humores, os fundamentos da teoria do conflito e, por consequência, os fundamentos da vida republicana estão entregues a um contínuo movimento em direção à corrupção. E considerando que não haja mais uma experiência positiva no conflito civil, mas apenas violência e enfraquecimento de suas instituições, acreditar numa solução em que a reforma (a reordenação) dessas mesmas instituições, bem como o conjunto de suas leis, sejam levadas a efeito a partir dessas mesmas instituições, nos parece uma solução menos provável. O que alguns estudiosos supõem a partir desse quadro acima é, que, para garantir-se um mínimo de preservação de direitos e liberdades, os quais levariam toda a comunidade a aumentar seus territórios e sua riqueza pública, a solução passa pela “ideia militar de virtude que é essencial ao imperialismo republicano. Ele [Maquiavel] está, definitivamente, referindo-se a isso quando evoca a *virtù romana*” (DESCENDRE, 2014, p. 13). O que o intérprete acima conclui, é que essa solução republicana passa por um esforço interno de reavivamento dos laços entre cidadania ligada de maneira muito peculiar às leis e conquista imperial. *Vivere civile* e *virtù militar* se manteriam como duas forças estreitamente ligadas, fornecendo aquilo pelo qual se fundamentaria a vida republicana. Como afirma García (2010, p. 65), “somente recuperando a *virtù* guerreira será possível recuperar a *virtù* política, porque ambas são o mesmo (na milícia como na vida política é necessário o concurso de todos os estratos da Cidade). A milícia cidadã é a alternativa à corrupção civil. Desde esse estado de corrupção, Maquiavel lança seu remédio: a ação guiada pela *virtù*, ou seja, *ridurre ai principi!*”

O que procuramos discutir nesse último capítulo são justamente as dificuldades impostas em continuar alimentando um contexto – como era o romano –, em que a conservação da religião atuaria como importante contributo no que se referia ao repositório das leis e como um antídoto contra o enfraquecimento das instituições e do *vivere*

*civile*<sup>307</sup>. A solução republicana que passa por essa composição entre *virtù* militar e experiência religiosa está destinada a cair em desuso, não pelo conteúdo dessa solução, mas pelo contexto de sua aplicação. Não se trata de alinhar-se a uma solução unicamente estabelecida pela *mão régia*, como pressuposto na análise de alguns textos dos *Discursos* em nosso segundo capítulo, mas em um contexto como o de Florença, essa solução não pode ser totalmente ignorada<sup>308</sup>. Embora Florença se acredite republicana, mesmo numa condição “cada vez mais vil e abjeta” (*História de Florença* III, 1), Maquiavel supõe que essa condição permite – não sem um entendimento de que o conflito civil e a igualdade tenham sido relativamente transformados – o estabelecimento *in qualunque forma* de governo.

---

<sup>307</sup> Esse contexto em que religião e *vivere civile* se entrecruzam, resultando em “solidez” e coesão do estado, encontramos em Pancera (2010, p. 82-86). Um estudo centrado especificamente sobre esse problema, encontramos em Ames (2006).

<sup>308</sup> Ames (2014, p. 285) aponta igualmente para as distintas soluções que são apresentadas para uma condição deteriorada que tem por modelo o Estado florentino.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A recente biografia de Maquiavel escrita por Maurizio Viroli [*Il sorriso de Niccolò*, 1998], teve uma importante recepção em língua inglesa<sup>309</sup>, ajudada pelo fato do autor ser professor na Universidade de Princeton, nos Estados Unidos. Nela, Viroli procura ressaltar a ideia de uma inabalável crença maquiaveliana pelo “livre viver”<sup>310</sup>. Mas a imagem sorridente de Maquiavel não pode esconder inúmeras variações e paradoxos presente em seu pensamento político, bem como em seu percurso biográfico. Essa caracterização recente em Viroli já a encontramos no trabalho de Renaudet, ainda nos anos quarenta, ocasião em que o estudioso alerta com relação a esse expediente enigmático e para conclusões atravessadas por incertezas teóricas<sup>311</sup>.

---

<sup>309</sup> VIROLI, M. *Niccolò's Smile: a biography of Machiavelli*. Londres-New York: Farrar/Straus and Giroux, 2000. No Brasil, editado pela Estação Liberdade, a biografia foi publicada em 2002.

<sup>310</sup> “Após quinze anos [da ruína da república em 1512 até sua restauração, em 1527], finalmente era reaberta a ‘sala’, e Florença se tornara livre. Nesse meio tempo, Maquiavel se comprometera com Guicciardini a socorrer o papa Clemente VII que, por estupidez, não soubera impedir a tragédia do saque de Roma. Quando voltou a Florença, encontrou-a cheia de cidadãos felizes com a liberdade reencontrada. A alegria deles era também sua, ou melhor, principalmente sua. Tinha sido sempre republicano: servira a república durante quinze anos com toda paixão, a inteligência e uma honestidade impecável. Quando os Medici o destituíram de seu cargo de secretário, escrevera a obra fundamental do republicanismo moderno, os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, um livro totalmente inspirado pelo amor do ‘livre viver’. Seguiram-se *Da arte da guerra* e a *História de Florença*, que também ensinaram que a liberdade deve ser defendida com as armas sob o domínio das leis, protegendo a cidade da peste do sectarismo. Havia educado muitos jovens florentinos sob os ideais republicanos, e esses jovens iriam ser os protagonistas justamente daquela que seria a última República florentina. Enfim, sempre que tivera ocasião de fazê-lo, tinha dito aos Medici que o único governo adequado a Florença era um república bem ordenada, fundada na soberania do Grande Conselho” (VIROLI, 2002, p. 293).

<sup>311</sup> “Ainsi, Machiavel, pendant quatorze années de voyages diplomatiques et d’action gouvernementale, quinze autres de regrets, de rancunes, d’ennui et de méditations solitaires, s’était efforcé de définir une pensée qui restait comme à dessein énigmatique et fuyante. La dure netteté de formules concises et dédaigneuses contraste dans son oeuvre avec l’incertitude aparente d’une

Essas incertezas aludidas por Renaudet se devem, antes, a uma teoria do conflito civil que deve lidar com contextos distintos de vida social e econômica, com transformações dos valores religiosos e morais, entre outros. Do ponto de vista metodológico, essas transformações eram sentidas muito de perto por Guicciardini como expressão de um horizonte que é acima de tudo particular. Claramente, não se segue que tenhamos que reduzir o aristocratismo político de Guicciardini a esse elemento metodológico. Mas é inegável que o confronto de seu método com o de Maquiavel nos leve a entender situações que, a este último, são dotadas de um grande desafio.

Esse desafio em Maquiavel é o de tentarmos encontrar sempre o mesmo padrão de resposta para uma possível regra geral. Isso, claro, demandaria um esforço maior de nossa parte. Mas nosso objetivo foi o de mostrar que a compreensão do declínio do *vivere libero* não é unicamente um problema de virtude cívica ou de falta de amor à pátria e escassez de *virtù militar*. É indesmentível em Maquiavel, que a generalizada corrupção que vige na Itália está particularmente fundada em hábitos e comportamentos humanos e em práticas institucionais, que eram reflexo de uma cultura política na qual a boa ação era ilusão e a esperança de um mínimo senso de moralidade e bem comum cediam aos interesses privados, favorecidos por conjunturas políticas e sociais contaminadas por sectarismos e faccionismos. E isso acaba favorecendo um conflito calcado na violência e na exclusão.

Esse “senso de moralidade” passa por uma crítica a um dos maiores alvos de Maquiavel – a Igreja Romana – e a inadequação dos valores promovidos por ela, que por um modo peculiar de viver, “enfraqueceu o mundo, que se tornou presa dos homens celerados” (*Discursos* II, 2). Dificuldades que fazem Maquiavel sugerir que os bons costumes somente são encontrados longe da cidade, entre os montanheses. “[...] quem hoje quisesse criar uma república encontraria mais facilidade nos montanheses, entre os quais não há civilidade [*civiltà*], do que naqueles que estão acostumados a viver nas cidades, onde a civilidade é corrompida: e um escultor extrairá com mais facilidade uma bela estátua do mármore bruto do que dum mármore mal esboçado por outrem” (*Discursos* I, 11).

Para Maquiavel, semelhante engajamento com uma forma primitiva (ou natural) de vida não tem importância como terá em

---

double doctrine dont les thèses ne cherchent pas à réduire leurs antinomies” (RENAUDET, 1942, 289).

Rousseau, por exemplo. Sua obra não autoriza esse tipo de interpretação. Entretanto, essa remissão aos modos de vida do povo montanhês não escondem a preocupação que Maquiavel tinha ao estado de corruptibilidade dos costumes e a influência a tudo aquilo que fosse pertinente e, para tal, fizesse jus ao que se identificava verdadeiramente com a república. Esse engajamento com sua cidade o levava a vislumbrar que *se* “Florença, depois de libertar-se do Império, *tivesse* tido a felicidade de assumir uma forma de governo que a *mantivesse* unida, não sei que república, moderna ou antiga, *lhe seria superior*” (*História de Florença*, Proêmio. Grifo nosso).

Todavia, nossa pesquisa não foi procurar negar ou de alguma forma desmentir o relevo que joga uma estrutura de virtudes cívicas no republicanismo de Maquiavel. Nosso objetivo foi o de mobilizar alguns conceitos e problemas presentes nesse autor, os quais propõem novos cenários para refletir a questão da corrupção, em função da durabilidade do *vivere libero*.

Com isso em mente, nos permitimos pensar que, as condições que fortalecem essa durabilidade da república no mesmo compasso que mitiguem os constrangimentos da corrupção, são mais tênues se as disposições se restringirem apenas a uma questão de fortalecimento de uma estrutura genérica de virtudes cívicas, sem atenção às condições pelas quais se dão os desejos e ambições humanos. Essa é uma das diferenças que o colocam em direção distinta a “daqueles nobilíssimos escritores” que não mobilizaram esse expediente dos *umori* sociais.

A consequência de estabelecer fundamentos para a cidade unicamente por uma cartilha de virtudes cívicas acaba por onerar e responsabilizar apenas o indivíduo, não impedindo que ambiciosos e poderosos ocupem desmedidamente as instituições a partir dos arranjos e rearranjos dos cargos e de composições movidas por interesses privados. Ao contrário, nosso objetivo foi o de mostrar que Maquiavel promove uma defesa do caráter durável do *vivere libero* desde um conjunto de *ordini* e *leggi* que equalize as diferenças de desejos, permitindo, mesmo numa conjuntura de ineliminável conflito, uma saudável coexistência – concidadania com afirma Gaille-Nikodimov. Para que isso aconteça, Maquiavel também espera que o conjunto das instituições faça recrudescer desigualdades econômicas acentuadas que possam neutralizar e extinguir o conflito. Nossas hipóteses se confirmam, em grande medida, no movimento reflexivo que vai dos *Discursos* a *História de Florença*, pois o desejo de *possuir mais*, acentado sobre o temor de perder o que se tem, joga um papel muito

importante para a compreensão do elemento econômico na estrutura dos desejos.

Assim, ao mesmo tempo em que é possível e legítimo, a) localizar um acento crítico nos modos e costumes de um mundo medieval em decadência, pensamos que a crítica maquiaveliana b) igualmente revelou, através de um mundo do comércio em ascensão, os retrocessos de uma estrutura social excessivamente desigual, influenciando diretamente as categorias políticas do conflito civil. Partindo da legitimidade dessas duas conjunturas sociopolíticas, trata-se menos de fazer uma escolha entre elas, mas ao mobilizarmos a reflexão em direção à segunda proposta conjuntural, semelhante opção se justifica por considerarmos a que é mais marginalizada entre os estudiosos de Maquiavel. Assim, pelo fato de termos dado ênfase à segunda é por admitirmos que Maquiavel não deixa, o quanto possível, de atentar para uma nova dinâmica social fomentada por uma cada vez maior influência das relações socioeconômicas modernas<sup>312</sup>, capaz de alterar de forma expressiva os mecanismos de sua teoria do conflito civil e, por consequência, desfigurar a identidade do *vivere libero*. As categorias que mobilizam sua teoria do conflito civil são primordialmente políticas, mas no processo mesmo de constituição dessas categorias, a partir de enfrentamentos cotidianos dos grupos

---

<sup>312</sup> À compreensão dos processos acelerados de uma mudança estrutural da sociedade, Honneth (2009, p. 32) reconhece que “com a introdução de novos métodos de comércio, a constituição da imprensa e da manufatura e por fim a autonomização de principados e de cidades comerciais, o processo político e econômico desenvolveu-se a ponto de não caber mais no quadro protetor dos costumes tradicionais, e já não haver mais sentido pleno em estudá-lo unicamente a título de uma ordem normativa do comportamento virtuoso”. Concordamos nesse ponto com Honneth (Os elementos de crítica ao neorpublicanismo, inseridas no primeiro capítulo, atenta para um quadro interpretativo demasiadamente fundado nesses aspectos, tendo em Maquiavel uma fonte clássica para essas leituras). Na sequência, Honneth se refere a Maquiavel como aquele que soube se desligar de premissas antropológicas tradicionais, homologando nesse mesmo espaço de compreensão de homem, um ser “egocêntrico” e inclinado somente ao “proveito próprio”. Do ponto de vista mais geral da obra de Maquiavel, essa concepção de homem não deixar de fazer sentido. Nosso questionamento, no entanto, é que Honneth deduz desse mecanismo como aquele que faz verter o desejo humano unicamente em função de ambições de ordem privada e individual. Essa orientação levaria o homem, afirma Honneth, “a uma luta permanente dos sujeitos pela conservação de sua identidade física” (2010, p. 33).

plurais, os fenômenos socioeconômicos se revelam determinantes para compreender o dimensionamento desse conflito.

Com efeito, algumas regiões da Itália estavam cheias de nobres que viviam no ócio e na abundância sem contribuir em nada para o que quer que tenha relação com a liberdade republicana. Nos estados onde esse tipo de população vivia, Maquiavel defende que muito depressa o corpo social se corrompia pela imposição de uma excessiva desigualdade e pouca aptidão à vida livre (virtude cívica), como visto em *Discursos I*, 17 e *Discursos I*, 55. Embora essa paisagem feudal ceda cada vez mais espaço a cidades como Florença, por exemplo, em seu lugar o comércio fará com que indivíduos enriqueçam de tal maneira que suas posses (bens) e seu dinheiro acabam impondo a mesma medida do nobre do castelo e do grande proprietário do campo, levando ao extravio da liberdade política (*Discursos I*, 34, 37, 40 e 42).

No momento em que escreve a *História de Florença*, tendo a lembrança de um “regime” mediceu que se inaugura com Cósimo, noventa anos antes, Maquiavel em muitos momentos recria um discurso político, no qual excessivas desigualdades sociais e acúmulo de riquezas acabam insuflando a corrupção (*História de Florença IV*, 27 e 28). São por esses aspectos que acreditamos que a teoria republicana de nosso autor é marcadamente antiaristocrata e que a presença de fenômenos econômicos o torna ainda mais atento às mudanças que insidem sobre sua época. Sua teoria republicana é antiaristocrata porque, em muito sentido, Maquiavel não deixou de reconhecer a desigualdade do ponto de vista social e seu impacto na saudável teoria do conflito civil. São normalmente nessas ocasiões que o povo toma uma decisão que pode ser considerada desesperada ou irracional. Mas age assim porque percebe que “honorarias e riquezas são mal empregadas” (*Discursos I*, 5); cria a Lei Agrária para “refrear a ambição dos nobres” (*Discursos I*, 37); se rebela e se amotiva porque “Ihe parece que não é feita a justiça que considera necessária” (*História de Florença III*, 12). Age assi, dirá Maquiavel, levado pelo ensinamento da *necessità*, reforçada pela presença da *occasione*.

Há situações, contudo, em que Maquiavel reivindica a pobreza na esfera privada, para que, rico, grande e abundante possa ser apenas o Estado (*Discursos I*, 35; III, 16 e 25)<sup>313</sup>, o que não implica concluir que

---

<sup>313</sup> Como argui a esse respeito Ménissier (2006, p. 169), “não é a riqueza privada que constitui a riqueza pública, mas, ao contrário, a frugalidade privada que torna potente o Estado”. Ménissier está certo a esse respeito porque parece

Maquiavel faça um elogio cego à pobreza enquanto tal. O que nosso autor parece salientar é que a riqueza geralmente tende a alargar seu domínio pela influência política excessiva, gerando medo e dependência dos cidadãos “não poderosos” (*Discursos* I, 18). Não é à relação pobreza/riqueza que Maquiavel constrói seu pensamento sobre as condições que produzem a liberdade. Ele não critica o nobre rico porque ele faz parte da nobreza: ele critica o nobre rico que, por ocasião da riqueza, deixa de ser nobre e deixa de ser virtuoso. O discurso do *Ciomo* no livro III de *História de Florença* ataca precisamente esse elemento.

O tema do conflito civil avaliado na perspectiva da *História de Florença* mostrou que as revoltas sociais que se constituem nessa cidade pressionam os teóricos da época a levarem em consideração esse contingente social como uma nova força política. É verdade que o curto intervalo de tempo em que os *Ciomi* viram suas demandas hospedadas nas instituições “republicanas” do frágil governo das *Arti* do final do *trecento*, não deixou de pressionar quadros mentais da época. Tais revoltas que se organizaram a partir de um sufocamento social e de condições inegáveis de desigualdade econômica, levaram a *popolo minuto* a uma maior visibilidade política<sup>314</sup>. Uma percepção singular

---

quase subscrever o próprio Maquiavel quando este argumenta a esse respeito em *Discursos* III, 25: “[...] por motivo de pobreza, ninguém tinha barrado o caminho a nenhum posto e a nenhuma honraria, e que a *virtù* era encontrada em qualquer casa onde a pobreza habitasse. Esse modo de vida fazia que as riquezas não fossem desejadas”. O que está em questão é a pobreza que não é constrangida a isso por outros elementos opressores, sejam de fora ou de dentro do Estado. É uma pobreza que está alinhada à perspectiva pública, por mais estranho que isso pareça, pois, com efeito, ela não é impedimento à virtude e nem obstrui o acesso “a nenhum posto e honraria”. Nesse mesmo capítulo, Maquiavel faz questão de realçar que o lavrador, Lúcio Quíncio Cincinato é, subitamente, alçado a ditador de Roma, por ser homem virtuoso, muito embora fosse pobre. Maquiavel, nesse ponto, vai de encontro com Tito Lívio que diz: “[...] ouçam isto aqueles que honram a riqueza acima de qualquer outra coisa humana e acham que não pode haver honra nem virtude onde não houver opulência”.<sup>313</sup> “*Operae pretium est audire, qui omnia prae divitiis humana spernunt, neque honori magno locum, neque virtuti putant esse, nisi effusae affluant opes*” (*Discursos* III, 25). Relacionada a essa questão, Gaille-Nikodimov (2007) põe em discussão os limites e alcances da conjunção entre ser rico e ser bom cidadão.

<sup>314</sup> Um dos elementos que emergem dessa reflexão é pôr em relevo a necessidade de relacionar toda uma literatura humanista, com os componentes

aferida a partir dos textos do autor, bem como trabalhos analíticos que se viram somados a alguns levantamentos historiográficos, mostram que Maquiavel não é indiferente a tais demandas e pressões desses grupos subalternos. Quando uma estrutura social denunciar um forte acento hierárquico que coloque uma classe socialmente empobrecida e numericamente superior de um lado, em desproporção a outra classe numericamente inferior configurada por uma nobreza esplendidamente rica e afortunada, ociosa e autossuficiente, concluir-se-á ser essa cidade muito corrompida [*città corrottissima*] (*Discursos* I, 18). Por esse aspecto, *Discursos* e *História de Florença* se complementam.

A compreensão de que à condição geral em que se encontra Florença, estabelecer um principado, pode se revelar a solução mais razoável. Isso não anula a preferência do argumento republicano em favor da liberdade e a manutenção da ideia do conflito civil em Maquiavel. Dessa forma, pensar uma alternativa para um “Estado” tão desfigurado como o é em Florença, não oculta a mais genuína percepção dos tempos e dos contextos nos quais Maquiavel igualmente vive. Nossa percepção é de que a própria ideia de *vivere libero* é vista no interior de uma reflexão que permite sua clivagem com a ideia de segurança, como apontamos ao final do segundo capítulo. Esse é um dos aspectos que merece um melhor aprofundamento em Maquiavel: em que sentido o início da modernidade conjuga a relação entre liberdade e segurança. É curioso que Maquiavel não empregue em suas duas últimas obras – *História de Florença* e *A Arte da Guerra* – a expressão *vivere politico*. Daí a necessidade de melhor investigar a perspectiva de um *vivere civile* e sua vinculação cada vez mais “formal” das relações entre o povo e suas instituições. A querela dos *fuorusciti* serve de ocasião para pensarmos essa “transformação” do significado de liberdade.

Devemos admitir aqui, se tomarmos a complexidade de uma terminologia como *civile*, *libero* (e *libertas*) e *politico*, que nossa

---

ideológicos que permeiam as categorias políticas e sociais. Não pensamos que o humanismo, com o qual Maquiavel está intimamente ligado, seja criticando-o, seja incorporando alguns de seus pressupostos, se revele desatento às questões socioeconômicas, contudo, se do humanismo se depreende a versão cívica, como aponta Baron, “é necessário esclarecer o alcance e o significado do que é cívico. E isso é somente possível por um recurso à história político-social do fim do século XIV e do início do século XV. Uma primeira dificuldade se apresenta a quem confronta a ideologia do humanismo cívico à realidade social: a distância entre o discurso e a prática é tal que o historiador se sente amarrado” (GILLI, 2004, p. 333).

pesquisa não procurou pormenorizar – embora tenhamos consciência da importância do tema – as discussões em relação a problemas como, por exemplo, o que é proposto por Pocock, sobre as linguagens da teoria política servindo de base para importantes teóricos do início da modernidade. Fizemos, quando muito, apenas um apanhado sumário de questionamentos provenientes do modelo historiográfico de Pocock, porque é sabido as implicações que tais perspectivas de linguagens – traduzidas em dois distintos e incompatíveis vocabulários – oferecem a teóricos como Maquiavel, Guicciardini e demais pensadores políticos dessa época. Todavia, essa consciência sobre o mérito que tem semelhantes discussões não poderiam forçar nossa pesquisa a precipitar-se nesse oceano que alimenta acaloradas controvérsias até os dias atuais. Quando muito, procuramos apenas traduzir como alguns desses aspectos se manifestam na teoria política de Maquiavel, assim como de seu interlocutor e amigo, Guicciardini. Contudo, essa discussão não pode ser adjetivada como sendo tomada de maneira superficial no autor dos *Discursos*. Nesse aspecto, nos alinhamos às críticas que mostram que Pocock teria efetuado certa redução, mesmo que moderada, das teorias jurídicas dos séculos que precedem a Maquiavel, como jogando um papel exclusivamente de anteparo dos direitos individuais. E isso não é verdade. Ao menos não é verdade na linguagem política de Maquiavel. A discussão que gravita sobre direitos individuais tende a soar anacrônico no secretário florentino, mas não evita que se investigue com mais profundidade as razões dessa anacronia. Afirmar que Maquiavel seria em seu tempo um resoluto “liberal”, porque em determinadas passagens de sua obra uma, ele se vale de uma linguagem com esse perfil, ou então afirmar que ele seria, para o seu tempo, um neomarxista por igualmente utilizar uma linguagem que lembre as categorias dessa última, bom, isso tudo são questionamentos que só o bom debate pode oportunizar.

\* \* \*

Ao investigar um autor clássico da filosofia política é inevitável uma sensação como aquela que sente um pesquisador que entra na “biblioteca de babel de Borges”. Assim, esse trabalho não deixou de ser uma recusa: de um tipo singular de bibliotecário que nos insinua continuamente que todo esforço pode ser em vão, por parecer não haver sentido qualquer nos livros que investigamos. Algo muito constrangedor durante esse trabalho foi reconhecer que o bibliotecário, em muitos momentos, era nós mesmos.



## **BIBLIOGRAFIA**

### **Fontes primárias para Nicolau Maquiavel**

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe e escritos políticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MAQUIAVELO, Nicolás. **Epistolário**: 1512-1527. Tradução de Stella Mastrangelo. México: FCE, 1990.

MACHIAVEL, Nicolau. **Le Prince**. Traduction et commentaire de Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini. Texte établi par Giorgio Inglese. Paris: PUF, 2000.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MACHIAVEL, Nicolau. **Machiavel Oeuvres Completes**. Paris: Pleiade, 2005.

MAQUIAVEL, Nicolau. **A arte da guerra**. Tradução de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. Tradução de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MAQUIAVEL, Nicolau. **História de Florença**. Tradução de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MAQUIAVEL. **Diálogo sobre nossa língua e Discurso sobre as formas de governo de Florença**. Traduzido por Helton Adverse e Gabriel Pancera. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

MACHIAVELLI, Niccolò. **Tutte le opere storiche, politiche e letterarie**. A cura de Alessandro Capata. Roma: Grandi Tascabili Economici (Newton), 2011.

### **Demais fontes primárias**

A BÍBLIA. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulinas, 1986.

CAVALCANTI, B. Orazione di Bartolomeu Cavalcanti Patrizio Fiorentino fatta ala Militare Ordinanza Fiorentina. In: CAVALCANTI, B.; GUIDICIONI, G.; NARDI, I.; (et alli). **Orazioni Scelte del secolo XVI**. Firenze: Sansoni, 1897. Original on-line digitalizado.

GUICCIARDINI, F. **Ricordi**. (Org. por Giorgio Masi). Mursia/Milano: 1994 (Letteratura Italiana Einaudi).  
[Http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume\\_4/t326.pdf](http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume_4/t326.pdf)

GUICCIARDINI, F. **Reflexões**. Tradução de Sérgio Mauro. São Paulo: Hucitec, 1995.

GUICCIARDINI, F. **Histoire d'Italie** (1492-1534). Traduzido pelo centro de pesquisa sobre o pensamento político italiano, sob a direção de J.-L. Fournel e J.-C. Zancarini. Paris: Robert Laffont, 1996. 2 v.

GUICHARDIN, François. Discours de Logronõ. In: \_\_\_\_\_. **Les écrits politiques**. Tradução por Jean-Louis Fournel e Jean-Claude Zancarini. Paris: PUF, 1997a.

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.

GUICHARDIN, François. **Considérations à propôs des Discours de Machiavel**. Traduzido por Lucie De Los Santos. Paris: L'harmattan, 1997c.

GUICHARDIN, François. **Ricordi, conseils et avertissements en matière politique et privée**. Traduzido por Françoise Bouillot e Alain Pons. Paris: IVREA, 1998.

GUICHARDIN, François. Du mode d'élection aux offices dans le Grand Conseil. Traduzido do italiano por Yves Sintomer. **Raisons politiques**, v. 4, n. 36, p. 85-107, 2004.

SAVONAROLA, Jerônimo. **Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença**. Tradução de Maria Brandini de Boni e Luis A. de Boni. Petrópolis: Vozes, 1991.

SAVONAROLA, Girolamo. **Tratatto sul governo di Firenze**. Organização de Elisabetta Schisto. Introdução de Michele Ciliberto. Roma: Editori riuniti, 1999. (Biblioteca del pensiero italiano). <http://www.liberliber.it/biblioteca/licenze/> acesso em novembro de 2014.

VETTORI, Francesco. Lettere di Francesco Vettori a Niccolò Machiavelli. In: MACHIAVELLI, Niccolò. **Tutte le opere storiche, politiche e letterarie**. A cura de Alessandro Capata. Roma: Grandi Tascabili Economici (Newton), 2011, p. 982-1012.

### Fontes secundárias

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/Form/Ação**, v. 30, n. 2, p. 33-52, São Paulo, nov. 2007.

\_\_\_\_\_. **Maquiavel**: política e retórica. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

\_\_\_\_\_. Virtude moral e virtude política no renascimento italiano: o “sonho” de Dante no *Vita Civile* de Matteo Palmieri. In: ADVERSE, Helton (Org.). **Filosofia política no renascimento italiano**. São Paulo: Annablume, 2013a, p. 39-55.

\_\_\_\_\_. Maquiavel, política e secularização. In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinicius. **Encontro Nacional ANPOF**: textos (Filosofia do renascimento e moderna). São Paulo: ANPOF, 2013b, p. 272.

\_\_\_\_\_. A matriz italiana. In: BIGNOTTO, Newton. **Matrizes do republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013c.

AMES, J. L. História e ação política em Maquiavel. **Mediações**, v. 9, n. 1, p. 101-118, 2004.

\_\_\_\_\_. Religião e política no pensamento de Maquiavel. **Kritérion**, Belo Horizonte, n. 113, p. 51-72, jun. 2006.

\_\_\_\_\_. Uma teoria do conflito: Maquiavel e Marx. **Educere e educare**, v. 3, n. 6, Cascavel, p. 55-66, jul./dez. 2008.

\_\_\_\_\_. Liberdade e conflito: o confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel. **Kriterion**, v. 50, n. 119, Belo Horizonte, jun. 2009.

\_\_\_\_\_. Lei e violência ou a legitimação política em Maquiavel. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 34, n. 1, p. 21-42, 2011.

\_\_\_\_\_. Função do conflito sob um governo principesco: poder político e jogo de alianças em Maquiavel. In: ADVERSE, Helton (Org.). **Filosofia política no renascimento italiano**. São Paulo: Annablume, 2013, p. 97-144.

\_\_\_\_\_. Transformações do significado de conflito na *História de Florença* de Maquiavel. **kriterion**, Belo Horizonte, n. 129, p. 265-286, Jun. 2014.

ANSALDI, Saverio. Conflit, démocratie et multitude: l'enjeu Spinoza-Machiavel. **Multitudes**, n. 27, pp. 217-225, abr. 2006.

ARANHA, M. L. A. **Maquiavel: a lógica da força**. São Paulo: Moderna, 1993.

ARANOVICH, Patrícia Fontoura. **História e política em Maquiavel**. São Paulo: Discurso, 2007.

ARAÚJO, C. República e democracia. **Lua Nova**, n. 51, p. 5-30, 2000.

AUDIER, Serge. **Machiavel, conflit et liberté**. Paris: Vrin/Ehess, 2005.

BADIOU, A. et al. **Qu'est-ce qu'un peuple?** Paris: La Fabrique, 2013.

BAGGE, Svere. Actors and structures in Machiavelli's *Istorie Fiorentine*. **Quaderni d'italianistica**, v. 28, n. 2, p. 45-87, 2007.

BARON, Hans. Franciscan poverty and Civic wealth as factors in the rise of humanistic. **Speculum**, v. 13, n. 1, p. 1-37, jan., 1938.

\_\_\_\_\_. **The crisis of the early Italian Renaissance**. Princeton: Princeton University Press, 1989.

BARTHAS, Jérémie. Machiavelli in political thought from the age of revolutions to the present. In: NAJEMY, John M. **The Cambridge Companion to Machiavelli**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 255-273.

\_\_\_\_\_. **L'argent n'est pas le nerf de la guerre**: essai sur une prétendue erreur de machiavel. Roma: École française de Rome, 2011.

BAUSI, F. Introdução. In: **Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio**. Rome: Salerno Editrice, 2001, p. IX-XXXIII. (V.1).

\_\_\_\_\_. **I Discorsi di Niccolò Machiavelli**: genesi e strutture. Firenze: Sansoni, 1989.

BENTO, António. Maquiavel, o pai da filosofia política moderna. **IHU On-Line**: Revista do Instituto Humanitas Unisinos, a. 13, n. 427, São Leopoldo, p. 10-18, set. 2013. <[www.ihu.unisinos.br](http://www.ihu.unisinos.br)>. Acesso em 24 de dezembro de 2014.

BERGÈS, Michel. **Machiavel, un penseur masqué?** Bruxelles: Éditions Complexe, 2000.

BERLIN, I. A busca do ideal. In: \_\_\_\_\_. **Estudos sobre a humanidade**: uma antologia de ensaios. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002a, p. 41-57.

\_\_\_\_\_. Dois conceitos de liberdade. In: \_\_\_\_\_. **Estudos sobre a humanidade**: uma antologia de ensaios. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002b, p. 226-272.

\_\_\_\_\_. A originalidade de Maquiavel. In: \_\_\_\_\_. **Estudos sobre a humanidade**: uma antologia de ensaios. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002c, p. 299-348.

BERNS, Thomas. Conflict, guerre, violence et corruption. **Multitudes**, n. 13, p. 135-139, mar. 2003.

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

\_\_\_\_\_. **O tirano e a cidade**. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

\_\_\_\_\_. **Republicanismo e realismo**: um perfil de Francesco Guicciardini. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

BOCK, G. Civil discord in Machiavelli's *Istorie Fiorentine*. In: BOCK, G.; SKINNER, Q.; VIROLI, M. (Org.). **Machiavelli and republicanism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 181-201.

BREAUGH, Martin. **L'expérience plebeienne**: une histoire discontinue de la liberté politique. Paris: Payot, 2007.

BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do renascimento na Itália**: um ensaio. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

BURKE, P.; PORTER, R. **História social da linguagem**. Tradução de Alvaro Hattcher. São Paulo: UNESP/Cambridge, 1997.

CADONI, Giorgio. **Crisi della mediazione politica e conflitti sociali**: N. Machiavelli, F. Guicciardini e D. Giannotti di fronte al tramonto della "Florentina libertas". Itália: Jouvence, 1994.

CAPRARIIS, V. de. **Francesco Guicciardini**: dalla politica alla storia. Nápoles: Società Editrice Il Mulino, 1993.

CARDOSO, Sérgio. Que república? Notas sobre a tradição do "governo misto". In: BIGNOTTO, N. **Pensar a república**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2008. p. 27-48.

CASSIRER, E. **El mito del Estado**. México: FCE, 1992.

CASTILHO VEGAS, Jesús Luis. Ciudad rica y ciudadanos pobres: la consideración de la riqueza en el republicanismo florentino. **Ingenium** (Revista de historia del pensamiento moderno), n. 7, 2013, pp. 71-91.

CHABOD, F. **Escritos sobre Maquiavelo**. México: FCE, 1994.

COLLONA D'ISTRIA, G.; FRAPET, R. **L'art politique chez Machiavel: principes et méthode**. Paris: Vrin, 1980.

CONDREN, Conal. Marsílio e Maquiavel. In: FITZGERALD, Ross. (Org.). **Pensadores políticos comparados**. Tradução de Antônio Patriota. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983, p. 93-109.

CONSTANT, Benjamin. **Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Porto Alegre: L&PM, 1985.

COUTURE, Y. **Le politique, la démocratie et les droits de l'homme chez Lefort, Castoriadis et Gauchet**. Texto lido no seminário de 7 novembro de 2012, 12h30, local A-1715, UQAM. [<http://chaire-mcd.uqam.ca/component/search/?searchword=lefort&ordering=&searchphrase=all>].

DANTE. **Monarquia**. Tradução dos originais, italiano e latino: Carlos E. de Soveral. Lisboa: Guimarães Editores, 1984.

DE SIMONE, Antonio. Conflitto e potere. L'inquieta persistenza del classico: Machiavelli tra filosofia e politica. **Lo Sguardo**, n. 13, p. 37-72, mar. 2013.

DEL LUCCHESI, F. S'accoutumer à la diversité: figures de la multitude chez Machiavel et Spinoza. **Multitudes**, n. 13, p. 141-149, mar. 2003.

\_\_\_\_\_. **Tumultes et indignation**: conflit, droit e multitude chez Machiavel et Spinoza. Paris: Éditions Amsterdam, 2010.

DESCENDRE, Romain. Raison d'État, puissance et économie: le mercantilisme de Giovanni Botero. **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 3, p. 311-321, 2003.

\_\_\_\_\_. Giovanni Botero e a língua maquiaveliana da política e da guerra. In: ZANCARINI, J.-C.; FOURNEL, J.-L.; DESCENDRE, R. **Estudos sobre a língua política**. Cáceres/Unemat; Lyon, ANR-TRIANGLE; Campinas, RG, 2008.

\_\_\_\_\_. O que é a vida civil? O *vivere civile* no *Discorsi* de Maquiavel. **Entremeios**: Revista de Estudos do Discurso, n. 8, p. 1-13, jan., 2014,

disponível em <<http://www.entremeios.inf.br>> acesso em 11 de outubro de 2014.

FACHARD, D. **Consulte e pratiche della repubblica fiorentina**. 3 vol. Genève: Droz, 1988 e 1993.

FOCHER, Ferruccio. **Liberta e teoria dell'ordine político**: Machiavelli, Guicciardini e altri studi. Parma: Franco Angeli, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Il faut défendre la société**. Editada por M. Bertani e A. Fontana. Paris: Gallimard/Le Seuil, 1997.

FOURNEL, J.-L. Ritorno su una vecchia questione: la traduzione della parola stato nel Principe di Machiavelli. **Chroniques italiennes**, web 13, p. 1-11, jan. 2008.

\_\_\_\_\_.; ZANCARINI, J.-C. Le “désir des hommes” et l’ “examen des choses” (Introdução). In: GUICHARDIN, François. **Les écrits politiques**. Paris: PUF, 1997a, p. 7-45.

\_\_\_\_\_.; \_\_\_\_\_. Mots de la politique, mots de la république (Posfácio). In: GUICHARDIN, François. **Les écrits politiques**. Paris: PUF, 1997b, p. 323-351.

\_\_\_\_\_.; \_\_\_\_\_. **La civiltà à Florence au temps des guerres d'Italie**: “âme de la cité” ou “espèce d’ânerie”? Communication au colloque de Montpellier, jan. 1998.  
<<http://cerphi.net/archives/cerphi%202002-2007/cours/machiavel/civilita1.htm>>. Acesso dez. 2013.

GAILLE-NIKODIMOV, M. Machiavel au prisme du ‘moment machiavélien’. In: SFEZ, Gérald & SENELLART, Michel. **L'enjeu Machiavel**. Paris: PUF, 2001, p. 231-240.

\_\_\_\_\_. A la recherche d’une définition des institutions de la liberté. **Astérior**, n. 1, p. 70-86, 2003a. [<http://asterion.revues.org/>].

\_\_\_\_\_. Ordre conflictuel du politique, une formule ambiguë: Schmitt et Foucault, lecteurs de Machiavel. **Multitudes**, n. 13, p. 165-175, mar. de 2003b.



\_\_\_\_\_. **Conflit civil et liberté**: la politique machiavélienne entre histoire et médecine. Paris: Honoré Champion, 2004a.

\_\_\_\_\_. Machiavel, médecin de la cité?: le diagnostic comme écriture du politique. **Cahiers philosophiques**, n. 97, p. 40-55, abr. 2004b.

\_\_\_\_\_. Peut-on être riche et bon citoyen? L'Aristote humaniste au secours de l'esprit du capitalisme florentin. **Astérion**, n. 5, 2007, [<http://asterion.revues.org/>].

GAILLE-NIKODIMOV, M.; MÉNISSIER, T (Org.). **Lectures de Machiavel**. Paris: Ellipses, 2006.

GARCÍA, E. *Istorie Fiorentine* de maquiavelo: una primera definición moderna de corrupción. **Teoría y realidad constitucional**, n. 25, p. 57-67, 1 sem. 2010.

GARIN, E. **Machiavel entre politique et histoire**. Traduzido por Filippo Del Lucchese e Frédéric Gabriel. Paris: Allia, 2006.

GERBIER, L. **Histoire, médecine et politique**: *les figures du temps dans Le prince et les Discours de Machiavel* [tese de doutorado]. Tours: Université de Tours, 1999.

\_\_\_\_\_. Médecine et politique dans l'art machiavélien de la prévision. **Nouvelle Revue du Seizième Siècle**, n. 21, p. 25-42, 2003.

GIACOMIN, A. *La 'roba' e gli 'onori'*: conflitto distributivo e ordine politico nel pensiero di machiavelli. **Note di Lavoro** (Dipartimento di Scienze Economiche Università Ca' Foscari di Venezia) v. 11, 2007, p. 1-46. <[www.dse.unive.it/publicazioni/](http://www.dse.unive.it/publicazioni/)> Per contatti: [wp.dse@unive.it](mailto:wp.dse@unive.it) (Altro)> Acesso dez. 2014.

GILBERT, F. The composition and structure of Machiavelli's *Discorsi*. **Jornal of the History of Ideas**, a. 14, p. 136-156, 1953.

GILBERT, F. **Machiavel et Guichardin**. Paris: Seuil, 1996.

GILLI, P. Le discours politique florentin à la Renaissance: autour de l'humanisme civique. In: BOUTIER, Jean; LANDI, Sandro; ROUCHON,

Olivier. **Florence et la Toscane, XIV-XIX siècles: les dynamiques d'un état italien.** Rennes: PUR, 2004.

GRAMSCI. A. **Maquiavel: a política e o Estado moderno.** Tradução de Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GUILLEMAIN, B. **Machiavel: l'anthologie politique.** Genève: Droz, 1974.

HAMEL, Christopher. **L'esprit républicain: droits naturels et vertu civique chez Algernon Sidney.** Paris: Classiques Garnier, 2011.

HALE, J. R. **Machiavelli and Renaissance Italy.** Middlesex: Penguin Books, 1971.

HANKINS, James. The chronology of Leonardo Bruni's later works (1437-1443). **Studi medievali e umanistici**, 6, 2007.  
[http://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/2961721/Hankins\\_Brunidates.pdf?sequence=4](http://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/2961721/Hankins_Brunidates.pdf?sequence=4). Acesso dez. 2014.

HASLAM, Jonatham. **A necessidade é a maior virtude: o pensamento realista nas relações internacionais desde Maquiavel.** Tradução de W. Barcellos. Rev. P.P. Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HERLIHY, D.; KLAPISCH-ZUBER, C. **Les toscans et leurs familles: une étude du catasto florentin de 1427.** Paris: l'EHESS, 1978.

HEXTER, J. H. Seyssel, Machiavelli, and Polybius VI: the mystery of the missing translation. **Studies in the Renaissance**, v. 3, p. 75-96, 1956.  
<http://www.jstor.org/stable/2857102>. Acesso em 19/03/2013.

HIBBERT, C. **Ascensão e queda da casa dos Medici: o renascimento em Florença.** Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.** Tradução de Luiz Repa. São Paulo: 34, 2010.

KLAPISCH-ZUBER, C. Ruptures de parenté et changements d'identité chez les magnats florentins du XIV<sup>e</sup> siècle. In: **Annales: Économies, Sociétés, Civilisations**, a. 43, n. 5, p. 1205-1240, 1988.

\_\_\_\_\_. Honneur de noble, renommée de puissant: la définition des magnats italiens (1280-1400). **Médiévale**, n. 24, p. 81-100, 1993.

\_\_\_\_\_. Le *catasto* florentin et son environnement. **Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques**, n. 14-15, 1995.  
<<http://ccrh.revues.org/2659>>. Acesso set. 2014.

\_\_\_\_\_. Les acteurs politiques de la Florence communale (1350-1430). In: BOUTIER, Jean; LANDI, Sandro; ROUCHON, Olivier. **Florence et la Toscane, XIV-XIX siècles**: les dynamiques d'un état italien. Rennes: PUR, 2004, p. 215-240.

\_\_\_\_\_. **Retour à la cité**: les magnats de Florence (1340-1440). Paris: Éditions de l'EHESS, 2006, 519 p.

KOSELLECK, R. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Mass e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Contraponto, 2006.

LANDI, S. **Naissance de l'opinion publique dans l'Italie moderne**: sagesse du peuple et savoir de gouvernement de Machiavel aux lumières. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2006.

\_\_\_\_\_. **Machiavel**. Paris: Ellipses, 2008.

LARIVAILLE, Paul. **La pensée politique de Machiavel**: les Discours sur la première décade de Tite-Live. Nancy: Press Universitaire de Nancy, 1982.

LARIVAILLE, Paul. **A Itália no tempo de Maquiavel**: Florença e Roma. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEFORT, C. Préface. In: Machiavel. **Discours sur la première décade de Tite Live**. Traduzido do italiano por Toussaint Guiraudet. Paris: Bibliothèque Berger/Levrault, 1980, p. 14-21.

LEFORT, C. **Le travail de l'oeuvre Machiavel**. Paris: Gallimard, 1986.

\_\_\_\_\_. **Desafios da escrita política**. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

\_\_\_\_\_. Maquiavel: a dimensão econômica do político. In: \_\_\_\_\_. **As formas da história**: Ensaios sobre antropologia política. São Paulo: Brasiliense, 1990.

LEONETTI, C. A. **O imposto sobre a renda como instrumento de justiça social no Brasil**. Barueri: Manole, 2003.

MAFFEI, D. **II Giovane Machiavelli banchiere con Berto Bertì a Roma**. Florence: Giunti, 1973.

MAGNI, Beatrice. **Conflitto è liberta**: saggio su Machiavelli. Itália: ETS, 2012.

MANCHE, F. Le concept de prudence chez Guichardin. **Chroniques italiennes**, n. 60, p. 63-75, abr. 1999.

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

MANSFIELD, Harvey C. Bruni, Machiavel et l'humanisme civique. In: SFEZ, Gérald & SENELLART, Michel. **L'enjeu Machiavel**. Paris: PUF, 2001, p. 103-122.

MARIETTI, M. Une figure emblématique: Michele di Lando vu par Machiavel. **Chroniques italiennes**, n. 69/70, p. 129-138, fev.-mar. 2002.

MARTINES, Lauro. **Abril sangrento**: Florença e o complô contra os Médici. Tradução de Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

\_\_\_\_\_. **Fogo na cidade**: Savonarola e a batalha pela alma da Florença renascentista. Tradução de Rodrigo Peixoto. Rio de Janeiro: Record, 2011.

MARTINS, José Antônio. **Os fundamentos da república e sua corrupção nos Discursos de Maquiavel**. Tese de doutorado (2007). <[http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posgraduacao/defesas/2007\\_docs/2007\\_doc\\_jamartins\\_196.pdf](http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posgraduacao/defesas/2007_docs/2007_doc_jamartins_196.pdf)> Acesso jul. 2013.

McCORMICK, J. P. Contain the wealthy and patrol the magistrates: restoring elite accountability to popular government. **American Political Science Review**, v. 100, n. 2, p. 147-163, may. 2006.

\_\_\_\_\_. Machiavelli's political trials and "The Free Way of Life". **Political Theory**, v. 35, n. 4, p. 385-411, ago. 2007.

\_\_\_\_\_. **Machiavellian democracy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. Democracia maquiaveliana: controlando as elites com um populismo feroz. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 12, p. 253-298, set.-dez. 2013.

MÉNISSIER, T. **Le vocabulaire de Machiavel**. Paris: Ellipses, 2002.

\_\_\_\_\_. République, ordre collectif et liberté civile. GAILLE-NIKODIMOV, Marie.; MÉNISSIER, T (Org.). **Lectures de Machiavel**. Paris: Ellipses, 2006, p. 151-192.

MÉNISSIER, T. **Machiavel ou la politique du centaure**. Paris: Hermann, 2010.

MINDLE, Grant B. Machiavelli's realism. **The Review of Politics**, v. 47, n. 2, p. 212-230, abr., 1985.

MOLLAT, Michel; WOLFF, Philippe. **Les révolutions populaires en Europe aux XIV et XV siècles**. Paris: Flammarion, 1993. (Cet ouvrage a été publié aux éditions Calmann-Lévy en 1970, sous le titre *Ongles bleus, Jacques et Ciompi*: les révolutions populaires en Europe aux XIV et XV siècles.

MOLLAT, Michel. **Pobres, humildes y miserables en la Edad Media**: estudio social. México: Fondo de cultura económica, 1998.

MERLEAU-PONTY, M. **Signes**. Paris: Gallimard, 2008.

NAJEMY, J. M. **A history of Florence 1200-1575**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

NAJEMY, J. M. Il Giovane Machiavelli banchiere con Berto Berti a Roma by Domenico Maffei; L'altro Niccolò di Bernardo Machiavelli by Mario Martelli. **Speculum**, v. 52, n. 1, p. 156-161, jan., 1977.  
<<http://www.jstor.org/stable/2856915>>, acesso em 22 de novembro de 2014.

NAJEMY, John M. Machiavelli and the Medici: the lessons of florentine history. **Renaissance Quarterly**, v. 35, n. 4, p. 551-576, 1982.

NEGRI, Antonio. Machiavel ou les prospérités de la lutte. *Multitudes*, v. 3, n. 13, p. 177-181, 2003.

NELSON, Eric. The Roman agrarian laws and Machiavelli's: modo privati. In: \_\_\_\_\_. **The Greek tradition in republican thought**. New York: Cambridge University Press, 2004, p. 49-86.

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

\_\_\_\_\_. Liberdade e igualdade no pensamento maquiaveliano. In: ADVERSE, Helton (Org.). **Filosofia política no renascimento italiano**. São Paulo: Annablume, 2013, p. 145-170.

PAREL, Anthony. The Question of Machiavelli's Modernity. **The Review of Politics**, v. 53, n. 2, 1991, p. 320-339.

\_\_\_\_\_. **The Machiavellian cosmos**. New Haven/London: Yale University Press, 1992.

PARIS, R. Les "ciompi": cardeurs, foulons, bâtards? **Médiévales**, n. 30, p. 109-115, 1996.

PINZANI, A. Republicanismo(s), democracia, poder. **Veritas**, Porto Alegre, v. 52, n. 1, p. 5-14, mar. 2007.

\_\_\_\_\_. Alienados e culpados. **Ethica**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 267-288, dez. 2010.

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

POCOCK, J. G. A. O conceito de linguagem e o *métier d'historien*. In: \_\_\_\_\_. **Linguagens do ideário político**. Tradução de Fábio Fernandez. São Paulo: EDUSP, 2003a. p. 63-82.

\_\_\_\_\_. Virtudes, direitos e maneiras. In: \_\_\_\_\_. **Linguagens do ideário político**. Tradução de Fábio Fernandez. São Paulo: EDUSP, 2003b. p. 83-100.

\_\_\_\_\_. Quentin Skinner: a história da política e a política da história. **Topoi**, v. 13, n. 25, p. 193-206, jul./dez. 2012.

PONS, Alain. Guichardin, l'action et le poids des choses. In: GUICHARDIN, François. **Ricordi, conseils et avertissements en matière politique et privée**. Traduzido por Françoise Bouillot et Alain Pons. Paris: IVREA, 1998, p. 7-97.

PRADOS, Alfredo Cruz. Republicanismo y democracia liberal: dos conceptos de participación. **Anuário Filosófico**, v. 35, n. 1, p. 83-109, 2003.

RENAUDET, A. **Machiavel**. Paris: Gallimard, 1942.

RICCIARDI, M. La repubblica prima dello Stato: Niccolò Machiavelli sulla soglia del discorso politico moderno. In: DUSO, G. **Il potere**: per la storia della filosofia politica moderna. Roma: Carocci, 1999, p. 37-49.

RIDOLFI, R. **Biografia de Nicolau Maquiavel**. Tradução de Nelson Canabarro. São Paulo: Musa, 2003.

ROMAN, Sébastien. **Conflit civil et imaginaire social**: une approche néo-machiavélique de la démocratie par l'espace public dissensusuel. Lyon, 2011, 589 p. Tese de Doutorado – Ecole Normale Supérieure de Lyon – ENS LYON.

ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Victor Civita, 1978.

SANTI, Victor A. **La ‘gloria’ nel pensiero di Machiavelli**. Ravena: Longo, 1979.

SANTOS, L. de Los. Introdução. In: Francesco Guichardin. **Considérations à propôs des *Discours* de Machiavel**. Paris: L’harmattan, 1997.

SANTOS, L. de Los; COSENTINO, P. Un nuovo documento sul fuoriuscitismo fiorentino: undici lettere inedite di Luigi Alamanni a Filippo Strozzi. (aprile 1536-febbraio 1537). **Laboratoire italien**, p. 141-167, jan. 2001, <<http://laboratoireitalien.revues.org/406/laboratoireitalien.406>>. Acesso out. 2012.

SANTOS, L. de Los. Iacopo Nardi et les exilés florentins (1534-1537) : élaboration d’un nouveau discours républicain. **Laboratoire italien**, p. 51-78, mar. 2002. <<http://laboratoireitalien.revues.org/364;DOI:10.4000/laboratoireitalien.364>>. Acesso em out. 2012.

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCREPANTI, E. **L’angelo della liberazione nel tumulto dei Ciompi**: Firenze, giugno-agosto, 1378. Itália: Protagon, 2008.

SENELLART, Michel. La crise de l’idée de concorde chez Machiavel. **Cahiers philosophiques de Strasbourg**, 1996. v. 4, p. 117-133. Disponível em: <<http://web.archive.org/web/20010121144900/www.ens-fcl.fr/sections/philo/section/agreg/mach/concord/concord2.htm>> Acesso fev. 2008.

\_\_\_\_\_. Machiavel à l’épreuve de la ‘gouvernementalité’. In: SFEZ, Gérald & SENELLART, Michel. **L’enjeu Machiavel**. Paris: PUF, 2001, p. 211-230.

SFEZ, Gérald. **Machiavel: la politique du moindre mal**. Paris: PUF, 1999.



SILVA, R. 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. de 2010.

SKINNER, Q. The republican ideal of political liberty. In: BOCK, G.; SKINNER, Q.; VIROLI, M. (Org.). **Machiavelli and republicanism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

\_\_\_\_\_. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SPITZ, Jean-Fabien. **La liberté politique**. Paris: PUF, 1995.

STELLA, Alessandro. **La révolte des Ciompi**: les hommes, les lieux, le travail. Préface de Christiane Klapisch-Zuber. Paris: Editions EHESS, 1993.

STRAUSS, L. **Thoughts on Machiavel**. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

\_\_\_\_\_. **Droit naturel et histoire**. Tradução de Monique Nathan e Éric de Dampierre. Paris: Flammarion, 2008.

SUCHOWLANSKY, M. Skinner contra Skinner Civic Discord and Republican Liberty in Machiavelli's 'Mature' Texts. **Journal of Interdisciplinary History of Ideas**, v.1, p. 1-33, 2012.

TABET, X. Ce qu'il reste de Machiavel (1943-1948). **Laboratoire italien**, p. 217-231, dez. 2012, <<http://laboratoireitalien.revues.org/660>>. Acesso em fev. 2013.

TADDEI, I. Le système politique florentin au XV siècle. In: BOUTIER, Jean; LANDI, Sandro; ROUCHON, Olivier. **Florence et la Toscane, XIV-XIX siècles**. Les dynamiques d'un état italien. Rennes: PUR, 2004. p. 39-62.

TEIXEIRA, F. C. **Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini**. Campinas: Unicamp, 2010.

TENENTI, A. **Florença na época dos Médici**: da cidade ao estado. Tradução de Vera Helena de Aguiar Costa. São Paulo: Perspectiva, 1973.

TORRES, Sebastián. Machiavelli y Spinoza: entre securitas y libertas. **Conatus** (Filosofia de Spinoza), v. 1, n. 1, p. 87-103, jul. 2007.

\_\_\_\_\_. La presencia de Machiavelli en el Tratado Político de Spinoza: conjeturas en torno al gobierno aristocrático. **Conatus** (Filosofia de Spinoza), v. 4, n. 7, p. 81-95, jul. 2010.

TRINDADE, Gleyton. Maquiavel e a dimensão simbólica do poder: fundamentos da teoria democrática de Claude Lefort. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 12, p. 155-180, set.-dez. 2013.

VAROTTI, C. Une écriture fondée sur l'expérience. In: GAILLE-NIKODIMOV, M.; MÉNISSIER, T (Org.). **Lectures de Machiavel**. Paris: Ellipses, 2006, p. 15-50.

VIROLI, Maurizio. **O sorriso de Nicolau**: história de Maquiavel. Tradução de Valéria Pereira da Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

\_\_\_\_\_. **Libertà politica e virtù civile**: significative percorsi del repubblicanesimo classico. Torino: Fondazione Giovanni Agnelli, 2004.

WEIL, S. Un soulèvement prolétarien à Florence au XIV siècle. In: \_\_\_\_\_. **Écrits historiques et politiques**. Paris: Gallimard, 1960.

ZANCARINI, J.-C. **Étude lexicale du stato** (versão não definitiva). Centre d'Étude en Rhétorique Philosophie et Histoire des Idées, <<http://cerphi.net/cours/machiavel/stato.htm>>. Acesso em fev. 2013.

ZANCARINI, J.-C. Les humeurs du corps politique. Le peuple et la plèbe chez Machiavel. **Laboratoire italien**. Politique et société, p. 25-33, jan. 2001.

ZANCARINI, J.-C. La révolte des Ciompi: Machiavel, ses sources et ses lecteurs. **Cahiers philosophiques** (SCEREN), n. 97, p. 9-22, avr.

2004. <<http://www.sceren.fr/RevueCPhil/97/00902211.pdf>>. Acesso em fev. 2013.

ZANCARINI, J.-C. Une philologie politique: les temps et les enjeux des mots (Florence, 1494-1530), **Laboratoire italien**, p. 61-74, jul. 2007. <<http://laboratoireitalien.revus.org/132;>> acesso em 14 de abril de 2013.

ZANCARINI, J.-C. Tradição republicana e a república nova em Florença: Guicciardini e a *libertà fiorentina*. In: \_\_\_\_\_; FOURNEL, J.-L.; DESCENDRE, R. **Estudos sobre a língua política**. Cáceres/Unemat; Lyon, ANR-TRIangle; Campinas, RG, 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 20 de novembro de 2014.

ZANCARINI, J.-C. Machiavel et Guicciardini. Guerre et politique au prisme des guerres d'Italie. **Laboratoire italien**, n. 10, p. 9-25, 2010b, <[http://laboratoireitalien.revues.org/500;DOI:10.4000/laboratoireitalien.500.](http://laboratoireitalien.revues.org/500;DOI:10.4000/laboratoireitalien.500)> Acesso out. 2012.



## ANEXO 1

MAQUIAVEL, N. **História de Florença** [III, 11]. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Discurso do Gonfaloneiro Luiggi Guicciardini

[...] Mas como os homens não se contentam em recobrar o que é seu, mas também querem tomar o que é dos outros e vingar-se, aqueles que depositavam suas esperanças em desordens mostravam aos artesãos que eles só estariam seguros depois que muitos de seus inimigos fossem expulsos e destruídos. Os senhores, pressentindo tais coisas, chamaram à sua presença os magistrados das Artes em conjunto com seus representantes; e Luiggi Guicciardini, gonfaloneiro, falou-lhes desta forma:

“Se estes Senhores e eu há muito tempo não conhecêssemos a fortuna desta cidade, que a faz entregar-se a guerras internas assim que terminam as externas, estaríamos mais admirados com os tumultos ocorridos, e eles mais desprazer nos teriam dado. Mas, como aquilo que é costumeiro menos tristezas traz, suportamos com paciência as desordens havidas, que começaram não por vossa culpa, esperando que elas, conforme exemplos passados, em algum momento chegassem ao fim, já que atendemos a tantas e tão graves reivindicações vossas; mas, percebendo que não vos aquietais, que, aliás, quereis que novas injúrias se cometam contra os cidadãos, condenando-os com novos exílios, cresce com a vossa desonestidade o nosso desagrado. E, realmente, se soubéssemos que, no tempo de nossa magistratura, a nossa cidade se arruinaria por nos opormos a vós ou por atender-vos, teríamos recorrido à fuga ou ao exílio para escapar a tais cargos; mas, esperando tratar com homens que tivessem alguma humanidade e algum amor à pátria, aceitamos de bom grado a magistratura, acreditando que, com a nossa humanidade, venceríamos de algum modo a vossa ambição. Mas vemos agora, por experiência, que, quanto mais humildemente nos comportarmos, quanto mais concessões vos fazemos, mais soberbos vos tornais e mais coisas desonestas exigis. E, se assim falamos, não o fazemos para ofender-vos, mas para fazer-vos reconsiderar; porque desejamos que outros vos digam o que vos agrada; nós queremos dizer-vos o que vos é útil. Dizei, por vossa fé, o que, honestamente, podeis mais desejar de nós? Quisestes abolir a autoridade dos capitães de

partido: ela foi abolida; quisestes que suas bolsas fossem queimadas e que se fizessem novas reformas: nós consentimos; quisestes que os advertidos recuperassem seus cargos: e permitimos; atendendo a vosso pedido, perdoamos aqueles que atearam fogo às casas e roubaram as igrejas, e muitos cidadãos honrados e poderosos foram mandados para o exílio, para satisfazer-vos; os Grandes, para vosso agrado, foram refreados com novas ordenações. Quando terão fim vossas reivindicações, ou quanto tempo abusareis da nossa liberalidade? Não vedes que suportamos com mais paciência a derrota, do que vós a vitória? A que fim essas vossas desuniões levarão vossa cidade? Não vos lembrais de que, quando ela esteve desunida, Castruccio, vil cidadão de Lucca, a derrotou? Um duque de Atenas, *condottiero* privado vosso, a subjugou? Mas que, quando esteve unida, nem mesmo um arcebispo de Milão e um papa conseguiram sobrepujá-la? E que eles, depois de tantos anos de guerra, acabaram humilhados? Por que quereis que as vossas discórdias tornem escrava na paz a cidade que tantos inimigos poderosos deixaram livre na guerra? Que ganhareis com vossas desuniões, além da servidão? Ou dos bens que nos roubastes ou roubaríeis, que mais além de pobreza? Porque são esses bens que, com nossas indústrias, alimentam toda a cidade; e, se formos deles espoliados não a poderemos alimentar; e aqueles que os tiveram tomado, por ser coisa mal conquistada, não os saberão conservar: e daí advirão a fome e a pobreza da cidade. Eu e estes Senhores vos mandamos, e, se vossa honestidade permitir, vos suplicamos que aquieteis de uma vez vossos ânimos e vos contenteis com as vossas ordenações estabelecidas por nós; e, se porventura quiserdes alguma coisa nova, tende a bondade de pedi-la civilmente, e não com tumultos e armas, porque, sempre que forem coisas honestas, sereis atendidos, e não dareis ocasião a que homens malvados arruinem a pátria às vossas costas, para vossa culpa e dano”.

## ANEXO 2

A NATUREZA HUMANA SEGUNDO MAQUIAVEL<sup>315\*</sup>

[MACHIAVELLI, Niccolò. *Istorie Fiorentine*. Libro III, 13. In: **Tutte le Opere**. Organizado por M. Martelli. Firenze, Sansoni, 1971, p. 700-702].

Assim, os homens plebeus, tanto os que se dedicam à arte da lã quanto às outras [artes], pelos motivos indicados, estavam cheios de

---

<sup>315</sup> Tradução portuguesa por Selvino José Assmann, Doutor em Filosofia pela Università Lateranense, PUL, Itália, Professor do Departamento de Filosofia e do Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas, CFH/UFSC, e publicada em: ASSMANN, S. A natureza segundo Maquiavel. *Interthesis*, v. 3, n. 2, jul./dez. 2006.

\* NOTA DO TRADUTOR. Niccolò Machiavelli (1469-1527), sob encomenda dos Medici de Florença, escreveu *Istorie Fiorentine* (História de Florença). A obra, menos conhecida entre nós, endereçada, ao ser publicada, ao Papa Clemente VII, é a mais extensa escrita pelo intelectual teatrólogo e político renascentista. Se *O Príncipe* apresenta a política a partir do governante, e os *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* o fazem sobretudo a partir dos governados, as *Istorie Fiorentine* mostram um Maquiavel preocupado com sua cidade, o que o levou até a modificar fatos históricos para argumentar melhor a favor de suas próprias teses políticas. Na passagem aqui traduzida, aparece de forma muito evidente o que é considerado por alguns estudiosos a mais importante marca da análise maquiaveliana: a tensão entre a natureza e a cultura, entre uma natureza humana comum a todos, governantes e governados, e a política na sua pragmaticidade, na sua temporalidade e contingência. Neste contexto, o discurso traduzido, feito por alguém que poderia ser chamado “líder sindical” dos trabalhadores da lã de Florença, revela de maneira muito clara, transparente e dura o que Maquiavel pensa dos seres humanos como tais – “a verdade efetual das coisas” também a respeito da natureza humana. Sendo os homens como são, fizeram com que Florença chegasse a ter a importância cultural e política que usufruía no período. Mesmo assim, durante o governo dos Medici, os dirigentes da cidade viviam em conflito entre si. Esta é a “*occasione*” que deve ser aproveitada pelos que sempre se sentiram governados e oprimidos, e com medo dos governantes e do inferno: também eles devem abandonar uma visão otimista da natureza humana, e passar a assumir uma visão realista, sem a qual não seria possível nenhuma mudança política de fato.

indignação: crescendo-se a isso o medo devido aos incêndios e roubos feitos por eles, reuniram-se de noite algumas vezes, falando sobre os casos acontecidos e chamando-se mutuamente a atenção para os perigos em que se encontravam. Nesta circunstância, um dos mais corajosos e de maior experiência, para encorajar os outros, fez o seguinte discurso:

“Se agora tivéssemos que deliberar entre tomar as armas, incendiar e roubar as casas dos cidadãos, saquear as igrejas, eu seria um dos que renunciaria a pensá-lo, e talvez aprovaria que fosse preferível uma tranqüila pobreza a um ganho perigoso; mas tendo em conta que as armas foram tomadas e muitos males foram feitos, me parece que se deve pensar em como não renunciar às mesmas e em como podemos protegernos dos males cometidos. Acredito certamente que, se nada mais nos ensinasse, que a necessidade no-lo ensina. Vocês vêem toda esta cidade cheia de lamentações e de ódio contra nós: os cidadãos se reaproximam, a Senhoria está sempre com os Magistrados: saibam que se estão armando ardis contra nós, e novas forças estão sendo preparadas contra nossas cabeças. Diante disso, nós devemos procurar duas coisas, e ter, em nossas deliberações, dois objetivos: o primeiro é fazer com que não possamos ser castigados por aquilo que fizemos nos próximos dias, o outro, fazer com que possamos viver com mais liberdade e mais satisfação do que no passado. Por isso nos convém, na minha opinião, para que nos sejam perdoados os velhos erros, fazer novos erros, duplicando os males, multiplicando os incêndios e os roubos, e preocuparnos em contar para isso com muitos companheiros, porque onde muitos erram ninguém é castigado, e as falhas pequenas são punidas, enquanto as grandes e as graves são premiadas; e quando muitos sofrem, poucos procuram vingar-se, porque as injúrias universais são suportadas com mais paciência do que as particulares. O fato de multiplicarmos os males fará, portanto, com que mais facilmente encontremos perdão, abrindo-nos o caminho para alcançarmos as coisas que, pela nossa liberdade, desejamos ter. E parece-me que iremos ao encontro de um ganho certo, pois os que nos poderiam impedir de o alcançar estão desunidos e ricos: a desunião deles, por um lado, nos dará a vitória, e as suas riquezas, quando se tornarem nossas, nos garantirão a manutenção da mesma. Nem sequer nos deve impressionar aquela antiguidade do sangue de que eles nos repreendem, pois todos os homens, tendo tido um mesmo princípio, são igualmente antigos, tendo sido feitos pela natureza da mesma maneira. Fiquemos todos nus: vocês nos verão semelhantes; ponham-se em nós as vestes deles e neles as nossas: nós sem dúvida pareceremos nobres e eles ignóbeis, porque só a



pobreza e a riqueza nos desigualam. Lamento sentir que muitos de vocês se arrependem, por consciência, das coisas feitas, e que procurem abster-se de fazer coisas novas; certamente, se isso for verdade, vocês não são os homens que acreditava que fossem, porque nem consciência nem infâmia devem aterrorizar vocês; porque aqueles que vencem, qualquer que seja o modo como vencem, nunca sentem vergonha disso. E nunca devemos ter em conta a consciência, pois onde existe, como em nós, o medo da fome e do cárcere, não pode nem deve caber o medo do inferno. Mas se vocês observarem a maneira de agir dos homens, poderão verificar que todos os que puderam alcançar grandes riquezas e grande potência usaram ou a fraude ou a força; e que depois disso, para encobrirem a brutalidade da aquisição das coisas que eles usurparam ou com engano ou com violência, eles procuram parecer honestos apelando para o falso nome do lucro. E aqueles que, ou por pouca prudência ou por demasiada estupidez, evitam tais comportamentos, se afogam sempre na servidão e na pobreza; isso se deve ao fato de que os servos fiéis sempre são servos e os homens bons sempre são pobres; jamais saem da servidão senão os infiéis e audazes, e da pobreza, senão os rapaces e os fraudulentos. Porque Deus e a natureza puseram todas as fortunas dos homens no meio deles, e elas estão disponíveis mais às rapinas do que à industriabilidade, mais às más do que às boas artes; daí nasce o fato de os homens se engolirem um ao outro e sempre vão com o pior quem pode menos. Portanto, se deve usar a força quando nos é dada a ocasião. Ela não nos pode ser oferecida pela fortuna maior, estando os cidadãos ainda desunidos, a Senhoria em dúvida, e os magistrados estarecidos; por isso, podem ser oprimidos facilmente, antes que se unam e firmem o ânimo; assim, ou nós seremos completamente príncipes da cidade, ou teremos tanta participação que não só os erros passados nos serão perdoados, mas teremos autoridade tal que poderemos ameaçá-los com novas injúrias. Confesso que esta alternativa é audaz e perigosa, mas onde a necessidade aperta a audácia passa a ser vista como prudência, e ao perigo nas coisas grandes os homens corajosos nunca dão importância, pois sempre acabam premiadas as empresas que começam com perigo, e de um perigo nunca se sai sem perigo. Mesmo que eu acredite, onde se vê serem preparados os cárceres, os tormentos e as mortes, que se deva temer mais o ficar parado do que a busca de segurança, pois no primeiro caso os males são certos, no outro são duvidosos. Quantas vezes ouvi vocês se queixarem da avarizia dos seus superiores e da injustiça dos seus magistrados! Chegou a hora não só de vocês se libertarem deles, mas de se tornarem tão superiores aos mesmos, a ponto de eles terem mais do que queixar-

se e temer de vocês do que vocês com relação a eles. A oportunidade que nos é proporcionada pela ocasião voa, e em vão se procura depois retomá-la, quando ela escapa. Observem os preparativos dos adversários: nós preocupamos os pensamentos deles, e quem de nós primeiro vier a tomar em armas, sem dúvida será vencedor, com a ruína do inimigo e a própria exaltação. Isso trará honra para muitos de nós, e segurança para todos”.

Essas persuasões acenderam fortemente os já para eles acesos ânimos para o mal, a ponto de terem deliberado tomar as armas, depois de terem atraído mais companheiros para os seus propósitos; e sob juramento assumiram como obrigação socorrerem-se mutuamente, quando viesse a acontecer que alguém deles fosse oprimido pelos magistrados.