



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

Marcone Costa Cerqueira

**Teoria da ação política em Maquiavel: uma perspectiva ético-política**

Florianópolis

2020

Marcone Costa Cerqueira

**Teoria da ação política em Maquiavel: uma perspectiva ético-política**

Tese submetida ao Programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.  
Orientador: Prof. Alessandro Pinzani, Dr.

Florianópolis

2020

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

Cerqueira, Marcone Costa  
Teoria da ação política em Maquiavel : uma perspectiva  
ético-política / Marcone Costa Cerqueira ; orientador,  
Alessandro Pinzani, 2020.  
286 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2020.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Maquiavel. 3. Teoria da ação política.  
4. Agostinho. 5. Ética. I. Pinzani, Alessandro. II.  
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós  
Graduação em Filosofia. III. Título.

Marcone Costa Cerqueira

**Teoria da ação política em Maquiavel: uma perspectiva ético-política**

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. José Luiz Ames, Dr.

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Ricardo Virgilino da Silva, Dr.

Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.<sup>a</sup> Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha, Dr.(a)

Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

---

Prof. Ivan Ferreira da Cunha, Dr.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

---

Prof. Alessandro Pinzani, Dr.

Orientador(a)

Florianópolis, 2020

Para Adelina da Costa Cerqueira e Maurany Cerqueira.

Ambos em constante presença.

## AGRADECIMENTOS

*À minha filha, Marina*

*E ao meu filho, Heitor, que está para chegar*

Por dar-me esperança e um motivo para ir em frente.

*Aos meus irmãos, Maurício e Mauro*

Pela constante ajuda, apoio e sustentação.

*Às minhas irmãs, Mara e Marly*

Pela constante presença e apoio.

*Ao professor Alessandro Pinzani, Dr.*

Por sua paciência, competência, compreensão e orientação.

*À Universidade Federal de Santa Catarina*

Por acolher-me.

*Ao Departamento de Pós-graduação em Filosofia*

Por apoiar-me e dar-me suporte.

*À Capes*

Pelo fomento ao trabalho através de Bolsa de Estudo.

“A questão de saber se cabe ao pensar humano uma verdade objetiva – não é uma questão da teoria, mas sim uma questão *prática*. É na práxis que o ser humano tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno de seu pensar. A controvérsia acerca da realidade ou não realidade do pensar – que está isolado da práxis – é uma questão puramente *escolástica*.” (MARX/ENGELS, 2007)

## RESUMO

O objetivo primevo deste trabalho é apresentar uma teoria da ação política na obra de Nicolau Maquiavel, definindo tal teoria a partir de três eixos constitutivos, a saber, o eixo antropológico, o eixo legislativo e, por fim, o eixo político. Este movimento é empreendido à contraluz de uma teoria da ação política apresentada como existente na tradição cristã-medieval, que toma seus fundamentos de uma incipiente teoria da vontade. A argumentação central deste trabalho é a de que esta tradição cristã-medieval, por meio da incipiente teoria da vontade, instaura um paradigma ético-político que subjuga a materialidade das ações, suas consequências, à intencionalidade do querer, por meio dos princípios ético-formais interiorizados. Isto faz, no cenário ético-político, as ações políticas serem valorizadas apenas pela intenção ética. Nosso argumento é o de que N. Maquiavel rechaça tal construção, subverti-a, e assenta uma teoria da ação política que restabelece a centralidade da materialidade da ação, suas consequências, invertendo a ordem de predominância existente na tradição cristã-medieval. Para demonstrarmos a validade desta argumentação, começamos por apresentar os traços da incipiente teoria da vontade no início do medievo, seu desdobramento político na construção agostiniana e reverberação ainda no humanismo italiano 'quatrocentista'. Em seguida, para balizar o pensamento maquiaveliano, demonstramos sua retomada da tradição romana clássica, bem como seus fundamentos ético-políticos centrados na ação. Por fim, apresentamos a configuração de uma teoria da ação política em Maquiavel, por meio dos três eixos já indicados, demonstrando seu movimento de superação da tradição cristã-medieval que subordina a validade das ações políticas a uma valoração ético-formal.

**Palavras-chave:** Maquiavel; Teoria da ação política; Agostinho; Política; Ética



## ABSTRACT

The primary objective of this work is to present a theory of political action in the work of Nicolau Machiavelli, defining this theory from three constitutive axes, namely, the anthropological axis, the legislative axis and, finally, the political axis. This movement is undertaken against the back of a theory of political action presented as existing in the Christian-medieval tradition, which takes its foundations from an incipient theory of the will. The central argument of this work is that this Christian-medieval tradition, by means of the incipient theory of the will, establishes an ethical-political paradigm that subjugates the materiality of the actions, their consequences, to the intentionality of the will, through the ethical- formalized internalized. This makes, in the ethical-political scenario, political actions to be valued only by ethical intention. Our argument is that N. Machiavelli rejects such a construction, subverted it, and establishes a theory of political action that reestablishes the centrality of the materiality of the action, its consequences, inverting the order of predominance existing in the Christian-medieval tradition. In order to demonstrate the validity of this argument, we begin by presenting the traces of the incipient theory of the will in the early medieval period, its political development in the Augustinian construction and its reverberation still in the Italian humanism 'fourteenth century'. Then, to mark Machiavelli's thinking, we demonstrate his resumption of classical Roman tradition, as well as his ethical-political foundations centered on action. Finally, we present the configuration of a theory of political action in Machiavelli, through the three axes already indicated, demonstrating his movement to overcome the Christian-medieval tradition that subordinates the validity of political actions to an ethical-formal valuation.

**Keywords:** Machiavelli; Theory of political action; Augustine; Politics; Ethic.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

EN. Ética a Nicomaqueia

Ep. Epístolas

D. Discorsi

De Civ. Dei De Civitate Dei

P. *Principe*

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	15
<b>2</b>	<b>A TEORIA DA VONTADE EM AGOSTINHO: SUAS IMPLICAÇÕES EM UMA TEORIA DA AÇÃO POLÍTICA E SUA PRESENÇA NO HUMANISMO ITALIANO</b> .....	21
2.1	BASES CONSTITUTIVAS DE UMA TEORIA DA VONTADE.....	23
2.1.1	<b>O estamento da intencionalidade no pensamento estoico</b> .....	28
2.1.2	<b>A construção de uma teoria da vontade na Cristandade medieval</b> .....	34
2.2	O ASSENTAMENTO DA VONTADE EM SANTO AGOSTINHO.....	39
2.3	AGOSTINHO E O FIM DA CULTURA CLÁSSICA ROMANA.....	48
2.4	A TEORIA DA AÇÃO POLÍTICA EM AGOSTINHO.....	51
2.5	HUMANISMO ITALIANO: RESSONÂNCIAS E SUPERAÇÕES DE UMA INFLUÊNCIA DA VONTADE AGOSTINIANA.....	58
2.5.1	<b>Coluccio Salutati</b> .....	62
2.5.1.1	<i>O aspecto legislativo em Salutati</i> .....	64
<b>3</b>	<b>MAQUIAVEL E O PROBLEMA DA AÇÃO NA CONSTRUÇÃO DO “POLÍTICO”: A TRADIÇÃO CLÁSSICA ROMANA E SUA RETOMADA</b> .....	75
3.1	A CONSTRUÇÃO DE ROMA E O ESTABELECIMENTO DE SUA TRADIÇÃO.....	80
3.1.1	<b>As origens de Roma e a influência de outras civilizações: Etruscos e Gregos</b> .....	81
3.1.1.1	<i>Os Etruscos</i> .....	82
3.1.1.2	<i>Os gregos</i> .....	85
3.2	A TRADIÇÃO ROMANA: FUNDAMENTOS E VALORES.....	88
3.2.1	<b>A educação dos indivíduos</b> .....	90
3.3	A TRADIÇÃO LATINA NO MEDIEVO.....	91
3.3.1	<b>A tradição romana na península itálica</b> .....	92
3.4	MATERIALIDADE DA AÇÃO POLÍTICA NO PENSAMENTO DE MAQUIAVEL: A IMITAÇÃO DOS ANTIGOS.....	95
3.4.1	<b>Bases antropológicas para o retorno aos antigos</b> .....	99
3.4.2	<b>Assentamentos culturais para o retorno ao ideal antigo de homem</b> .....	105
3.4.3	<b>As bases da educação para o retorno aos antigos</b> .....	110
3.4.4	<b>As bases para o fator político de retorno aos antigos e a possibilidade de imitação dos clássicos</b> .....	115
3.4.5	<b>A materialidade da ação e o surgimento de uma nova teoria da ação política</b> ...124	

<b>4</b>	<b>A TEORIA DA AÇÃO POLÍTICA EM MAQUIAVEL.....</b>	<b>131</b>
4.1	PODE SE DIZER DE UMA TEORIA DA AÇÃO POLÍTICA EM MAQUIAVEL? .....	132
4.2	POSSÍVEIS INFLUÊNCIAS E DISTENSÕES HUMANISTAS NA CONSTRUÇÃO DE UMA TEORIA DA AÇÃO POLÍTICA EM MAQUIAVEL.....	139
4.3	OS EIXOS CONSTITUTIVOS DE UMA TEORIA DA AÇÃO POLÍTICA EM MAQUIAVEL.....	147
<b>4.3.1</b>	<b>O eixo antropológico.....</b>	<b>151</b>
4.3.1.1	<i>A “antropologia vazia” maquiaveliana.....</i>	155
4.3.1.2	<i>Uma natureza não essencial do ser humano: ser natural e ser político.....</i>	163
4.3.1.3	<i>A politização do conceito de mal e a superação do mal teológico-filosófico.....</i>	170
4.3.1.4	<i>Os sentimentos humanos na dimensão política: ambição, desejo e paixões.....</i>	185
<b>4.3.2</b>	<b>O eixo legislativo.....</b>	<b>196</b>
4.3.2.1	<i>Fundamentos materiais da justiça.....</i>	200
4.3.2.2	<i>A politização do conceito de justo.....</i>	206
4.3.2.3	<i>A constituição material-instrumental da lei.....</i>	217
4.3.2.4	<i>A adequação da lei à forma de governo: civismo e coerção.....</i>	229
<b>4.3.3</b>	<b>O eixo político.....</b>	<b>235</b>
4.3.3.1	<i>A materialidade da ação como fundação do “político”: Virtù e Necessidade.....</i>	236
4.3.3.2	<i>A valoração ética das ações no âmbito político: intenção ou consequência.....</i>	249
4.3.3.3	<i>Honra e Glória: o reconhecimento político do indivíduo de ação.....</i>	262
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>273</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>276</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Este trabalho constitui-se como tentativa de prescrutar uma teoria da ação política em Nicolau Maquiavel, tendo como pressuposto que tal teoria fundamenta-se em três eixos, a saber, um antropológico, um legislativo e um político. Tal movimento se fará à contraluz de uma teoria da ação presente no medievo cristão, oriunda da construção de uma teoria da vontade, a qual tem assentamentos no pensamento agostiniano. Tal construção deu ensejo a um paradigma ético-político formal, que por sua vez impingiu o modelo de relação entre ética e política no campo social

Ao tomarmos como objeto de trabalho a extensa obra do florentino, estamos cômnicos das diversas questões que a permeiam, bem como a também extensa e conflitante rede de comentários e leituras sobre sua obra. Os meandros constitutivos do pensamento político de Maquiavel foram, e são, exaustivamente analisados, criticados e elogiados. O foco de nossa pesquisa, na obra maquiaveliana, é o pensamento que visa a *materialidade* da ação política e o antagonismo que o permeia. Certamente o texto que melhor exprime o que seja um pensamento político realista de Maquiavel é o seguinte trecho de *O Príncipe*:

Mas, sendo minha intenção escrever coisa útil a que a entende, me pareceu mais conveniente ir direto à *verdade efetiva da coisa* que à imaginação dessa. E muitos têm imaginado repúblicas e principados que não foram nunca vistos nem conhecidos que existiram na realidade. Porque se é tão distante como se vive e como se deveria viver, que aquele que deixa aquilo que se faz por aquilo que se deveria fazer, aprende mais rápido à arruinar-se que à preservar-se: porque um homem que queira fazer, em todas as partes, profissão de bom, vem à arruinar-se entre tantos que não são bons. P. XV.

Certamente este passo é um dos mais conhecidos, discutidos e mal interpretados da obra maquiaveliana. Ele sempre foi tomado como bitola para se compreende o pensamento político do florentino. A leitura mais imediata e óbvia é sem dúvida a de uma busca ferrenha pela objetividade da ação política e os meandros que a constituem em vista do seu fim. O foco da política como ciência autônoma e extremamente realista sempre se impôs na maioria das colocações críticas sobre o texto maquiaveliano.

Nossa perspectiva será posta a partir do ângulo da relação entre ética e política, propondo, ou melhor, ressaltando um antagonismo, que parece claro no texto citado, mas, que muitas vezes é aglutinado pelo foco da objetividade política. Tal antagonismo se dá entre a

intencionalidade do *querer* (*prescrição*) e a materialidade da *ação* (*descrição*) no contexto ético-político. Quando dissemos que o ângulo de origem de nossa perspectiva é a relação entre ética e política, indicamos já o cerne do antagonismo e a chave de leitura pela qual pretendemos abordar a obra do florentino.

Mais do que delimitar um realismo baseado na ação política, a asserção maquiaveliana aponta para uma digressão, uma dissonância existente entre a *prescrição* do que se deve fazer e a *descrição* do que se faz realmente. Surge aí uma crítica a toda uma tradição teórica que subjugou a ação à intenção, a descrição à prescrição, o concreto ao formal. O Florentino acena para um problema teórico que deve ser superado em prol do surgimento de um pensamento político efetivo e concreto. Mais do que uma simples crítica a uma tradição ético-política anterior a ele, Maquiavel, em seu movimento, estabelece uma teoria da ação política que articula *intenção* e *ação*, *querer* e *agir*, o que entendemos ser a base de todo pensamento ético-político, sem prejuízo à valoração última do resultado do agir.

As questões que se põem diante de tal perspectiva são: I - qual tradição teórica criou um antagonismo, uma predominância da intenção sobre a ação, da prescrição sobre a descrição, no Ocidente? II - como se deu tal processo teórico? III – de que forma esta lacuna estava presente no contexto ao qual Maquiavel se inscreve e como ele busca saná-la a partir de sua teoria política? Estas questões se constituem como espinha dorsal de nosso projeto de pesquisa. A primeira questão será respondida a partir da teoria da vontade de vertente agostiniana, que entendemos ser o substrato teórico no qual se assenta a principal tradição ético-política medieval no Ocidente. Seu processo teórico será exposto a partir de três eixos; um eixo antropológico (do *fim homem*), um eixo epistemológico (do *fim da lei*) e finalmente, um eixo político (do *fim da ação*).

Em sequência, a segunda questão será respondida a partir da análise da produção teórica existente no humanismo renascentista italiano e de como ela reflete a influência, tanto ética quanto política, da construção teórica da teoria da vontade de vertente agostiniana. Todo este movimento será empreendido no primeiro capítulo, o qual, por se tratar de uma demonstração do surgimento da tradição cristã-medieval, buscará alinhar o surgimento de uma noção de vontade, enquanto querer autônomo, fonte da liberdade humana, as bases do pensamento agostiniano em vista de um paradigma de compreensão da relação entre ética e

político, e a percepção deste paradigma ainda no humanismo italiano, por meio da obra de Coluccio Salutati.

Para se compreender como o novo paradigma erigido no medievo cristão, em vista da relação entre ética e política, distanciou-se do paradigma clássico, principalmente romano, no segundo capítulo deste sucinto trabalho, buscaremos apresentar os pontos principais da tradição romana clássica e a forma como Maquiavel a busca retomar, tendo como fio condutor a noção de imitação. Este será um movimento importante, pois deverá nos proporcionar um vislumbre mais aproximada da fratura que o pensamento cristão causou na relação entre ética e política marcadamente presente no período clássico. Maquiavel, ao se voltar para a tradição romana, tem que se ‘indispor’ tanto com seus contemporâneos quanto com a ampla tradição de uma teoria da ação política que se mostrou hegemônica no medievo cristão.

Por fim, no terceiro e último capítulo, como resultado desde itinerário, pretendemos demonstrar que o pensamento político maquiaveliano surge como superação do processo de antagonismo entre *intencionalidade* e *materialidade* da ação política, constituindo-se numa teoria da ação política que visa a efetividade da agir no contexto político. Mais que isso, acreditamos poder demonstrar, ou pelo menos, discutir, um processo de superação existente no pensamento de Maquiavel.

Entendemos que Maquiavel detecta uma dissonância entre *querer* e *agir* e a condição de superá-la será restituindo o lugar da *materialidade* da ação diante da necessidade política. Tal intuito só é possível contrapondo-se a uma tradição ético-política que relega ao segundo plano a validade das ações exercidas em vista da necessidade política e que lança ao primeiro plano a superioridade valorativa da boa intenção.

Esta tradição é obviamente a construção ético-moral de corte cristão, que será tomada aqui na teoria da vontade agostiniana, sendo assim, o movimento teórico de Maquiavel se dá primeiro por via negativa, contrapondo e rechaçando os desdobramentos políticos de tal tradição, o que ele faz em sua crítica. O movimento se completa por via positiva ao contrapor tais desdobramentos restituindo o lugar da *materialidade* da ação no contexto político. Sendo assim, nosso foco teórico não é apenas comparar, em tela, a teoria da ação política em Maquiavel à teoria da ação política presente na tradição cristã-medieval, agostiniana, e humanista. Antes, pretendemos, com este movimento, demonstrar, à contraluz da tradição criticada por Maquiavel, a originalidade e a radicalidade de seu pensamento político.

Mas, como a tradição moral cristã, alicerçada teoricamente na doutrina agostiniana da vontade prejudica os desdobramentos desta *materialidade* da ação política? Vejamos primeiro a perspicaz colocação de Ames (2002, p.167) sobre este ponto: “Se o autor [Maquiavel] critica a moral tradicional, não é por outro motivo, parece, senão para opor ao seu formalismo abstrato as exigências concretas, práticas, impostas pela ação política.”

Como já apontamos, esta moral tradicional à qual Maquiavel critica é a moral cristã, cuja estrutura teórica pode ser percebida na teoria da vontade. Sendo assim, avançando em nosso itinerário de justificar os objetivos propostos, dedicando, como planejado, uma sucinta análise dos meandros constitutivos da teoria da vontade, mais precisamente em sua vertente agostiniana. Após este importante passo, nos dedicaremos a buscar na tradição humanista italiana ressonâncias das pressupostos erigidos na construção agostiniana.

Faz-se necessário indicar que obviamente não esperamos encontrar claras e diretas reproduções teóricas do construto agostiniano da vontade no humanismo italiano, o que teoricamente não invalida a demonstração de implicações conceituais na forma como tais autores compreendiam a relação entre agir político e querer ético. O que buscaremos diligentemente clarificar é a maneira como o arranjo de uma teoria da ação política foi cuidadosamente sendo imbricado desde a promulgação de uma compreensão ético-política no medievo até o início da modernidade, encontrando à sua frente um opositor capaz de contrapô-la.

No humanismo italiano acreditamos ser possível mapear os desdobramentos advindos de uma compreensão ético-política que herda do Medievo suas bases formais, estruturadas a partir dos três eixos constitutivos de uma teoria da ação já indicada. No entanto, ainda no humanismo, a compreensão de homem, de lei, de político, encampando ainda estas bases formais, recebe um elemento de confrontação, sendo por isso este momento o prelúdio do que se constituiria como ruptura no pensamento maquiaveliano.

A confrontação à qual fazemos referência é a retomada dos clássicos, gregos ou romanos, por vias de estudos que os contextualiza em seu mundo político-cultural, a partir de uma mudança na perspectiva histórica, bem como diante da imposição de uma realidade política que impele à busca de respostas na concretude das ações. Como se buscará demonstrar, o momento político-histórico no qual se irrompe o movimento humanista é dramaticamente marcado por arranjos políticos que põe em xeque o modelo medieval de



compreensão das relações ético-políticas. Porém, o grau de adesão dos humanistas à retomada de todos os elementos das tradições clássicas não os permite uma ruptura com os conceitos, compreensões e parâmetros ético-políticos moldados pela tradição cristã-medieval, a partir da teoria da vontade.

Nossa argumentação centrará foco nestes aspectos que se constituem como transitórios, ou seja, dentro da confrontação ocorrida no período humanista, os elementos de uma teoria da ação política se encontram em choque. Maquiavel será o autor responsável pela completa ruptura com o modelo cristão-medieval exatamente porque empreenderá o processo de superação, cisão, a partir da postulação de elementos que permitem a construção de uma nova teoria da ação política. Seu movimento não se constituirá por uma mera confrontação entre os elementos herdados da tradição medieval em contraponto à retomada de elementos buscados na tradição clássica. Antes, sua empresa teórica será construída a partir de um completo rearranjo dos elementos que dão à teoria da ação política sua característica central.

Por esta perspectiva, a teoria da ação advinda da tradição medieval, como já apontamos, estabelece um quadro de predominância da esfera ética sobre a política, anulando qualquer tipo de centralidade material das consequências das ações políticas. Tal quadro se mantém no humanismo, mesmo que fraturado pela confrontação da realidade política e retomada dos clássicos, mas encontra na obra do florentino sua obliteração. Ao evocar os elementos ético-políticos dos clássicos, Maquiavel repõe a centralidade da materialidade da ação, não anulando a ética, mas atrelando-a primeiro às consequências do agir na esfera política.

Ao empreender esta retomada da tradição clássica, o florentino tem que estabelecer nova forma de alinhamento entre o eixo antropológico, o qual buscaremos defender como sendo ancorado em uma ‘antropologia vazia’, não negativa ou positiva; o eixo legislativo, no qual tanto a noção de justiça quanto de justo, são politizadas e utilizadas como base para se compreender a função da lei no arranjo social; e por fim, o eixo político, dentro do qual a materialidade da ação, suas consequências, têm primazia sobre a intencionalidade (intenção interiorizada).

Por fim, estamos cientes de que nossa tentativa aqui posta em prática não é nada mais que isso, uma ‘tentativa’, de contribuir para a discussão em torno da obra do florentino, não pretendendo que nossas afirmações sejam tomadas como engessadas, mas apenas como

reflexões que são agora compartilhadas e postas à prova. Fazemos nossa, a prudência acadêmica de Lear (2006, p.31), ao dizer sobre sua posição como comentador da obra de Aristóteles: “O leitor deverá estar consciente de que, para cada afirmação que eu fizer neste livro, existe virtualmente uma outra afirmação conflitante, de um estudioso de Aristóteles sério e ponderado, oferecendo uma interpretação diferente.”

Certamente que cada tentativa de assertiva neste trabalho será conflitante com alguma posição solidamente defendida por outro comentador da obra maquiaveliana, todavia, satisfaz-nos a contribuição, se ela existir, para o perene movimento do filosofar.

## 2 A TEORIA DA VONTADE EM AGOSTINHO: SUAS IMPLICAÇÕES EM UMA TEORIA DA AÇÃO POLÍTICA E SUA PRESENÇA NO HUMANISMO ITALIANO

O amplo construto teórico, a qual se denomina em geral como ‘teoria da vontade’, não é um sistema teórico fruto da empresa de um único pensador, muito menos se desenrola em um período restrito, temporal ou geograficamente. O processo de estabelecimento de tal teoria se desenvolve por cenários diversos no amplo espectro intelectual do Ocidente, do fim da antiguidade clássica até o alvorecer da modernidade. Faz-se necessária uma demonstração da disposição dos termos que fundamentam tal teoria em suas expressões mais particulares, tendo como objetivo seu assentamento mais delineado.

Em vista de apresentar esta disposição, não podemos negligenciar a tarefa de traçar um criterioso itinerário em suas linhas mais gerais, sendo obviamente importante apresentar os pontos mais desnudos em cada momento de sua evolução. No campo ético-moral, principal cenário de seu desenvolvimento, as implicações práticas da busca de uma compreensão da vontade livre são certamente as mais intrincadas, uma vez que seus desdobramentos entrelaçam-se em diversas correntes de pensamento<sup>1</sup>.

Há a necessidade de plena pavimentação do caminho a ser percorrido, uma vez que a teoria da vontade está diluída em séculos de reflexão, filosófica e teológica, empreendida por uma heterogênea gama de pensadores. A formatação da noção teórica da vontade nos permite, figuradamente, afirmar que suas raízes já estão à mostra na antiguidade, no entanto, seu tronco e galhos se desenvolvem no decorrer do medievo e da modernidade, sendo necessário compreender o substrato que lhe dá sustentação. Demonstraremos o início teórico do conceito em suas estruturas mais básicas no pensamento clássico tardio e no medievo, centralmente como produção de pensadores cristãos<sup>2</sup>, e sua influência a partir do pensamento agostiniano até o renascimento.

---

1 “As pessoas muito geralmente, seja seguidores do estoicismo, do platonismo ou de uma corrente cristã, sentiram-se levadas a acreditar em uma vontade livre.” FREDE, 2011, p. 01. Vê-se expressa nesta opinião de Frede as três correntes que primeiro fundamentaram e sustentaram uma noção de agir que pudesse ser tida como livre, ou ao menos, interessada apenas na defesa de uma posição autônoma do indivíduo.

2 “A vontade é uma noção que os fundadores da filosofia antiga ignoram. Ela fará sua verdadeira aparição no estoicismo e só alcançará uma posição central num pensamento inspirado e determinado pela religião. *Velle, voluntas* tornam-se um tema dominante no pensamento de Agostinho. Os sistemas escolásticos vão elaborar a estrutura conceitual da noção, e é nas filosofias modernas de inspiração cristã que ela conseguirá acender à sua formulação quase definitiva.” VETÔ, 2005, p. 11.

Compreendida desta forma, com raízes teóricas encrustadas em solo cristão, pode parecer realmente demasiado improvável que se encontre algum traço teórico em algum pensador antigo que se relacione minimamente com a noção de vontade presente na tradição cristã. De certo modo, é mais fácil começar a dirimir o assunto a partir de sua face já delineada, por outro lado é diametralmente difícil realçar os contornos que o tornaram delineado. É exatamente esse movimento que nos obriga a realçar os contornos que deram à noção de vontade uma faceta delineada, partindo de suas reivindicações teóricas basilares e avançando em sentido à sua disposição mais refinada. Neste movimento, o que se destaca é a discussão que se coloca como uma busca por enxergar, na história do pensamento, a evolução de uma noção ética que corresponda à capacidade de expressar a liberdade necessária para se pensar um agir próprio da racionalidade humana.

Empreendendo a compreensão do assentamento de uma teoria tão densa e ramificada, entendemos que a abordagem assumida para tal fim deva apontar e criticar os momentos mais destacados da evolução da noção de vontade, tendo como premissa indicar apenas os pontos nevrálgicos que influenciam os desdobramentos dela advindos. Por este entendimento, deteremo-nos de início no que define uma teoria da vontade, suas reivindicações centrais e suas principais implicações, observando que para a instauração destas reivindicações será preciso distinguir a posição de todos os elementos presentes no processo da ação.

Este itinerário deve nos permitir demonstrar a gestação da noção de vontade no estoicismo e o nascimento no medievo, principalmente no seio da cristandade, sabendo que no pensamento cristão essa noção será de conveniente necessidade. Em sequência nos dedicaremos a apresentar os traços agostinianos que dão vigor e assentamento a bases mais sólidas da teoria da vontade no alvorecer do medievo.<sup>3</sup> Agostinho é sem dúvidas o mais influente iniciador do delineamento teórico de uma noção de vontade que se estenderá por todo o período medieval e alcançará a modernidade.

No entanto, o peso de sua construção teórica é tão singular que não se restringe ao campo ético-religioso, as implicações advindas de sua teorização encontraram, também,

---

3 A questão de se pontuar um alvorecer do medievo nos escritos agostinianos não se dá por vias unicamente cronológicas, ademais, a questão se põe de forma conceitual, ao se vislumbrar neste autor uma profunda viragem na constituição da compreensão entre ética e política em relação à Antiguidade Clássica. Segundo Kent: “Ao colocar a caridade, ou amor, no lugar da sabedoria como virtude original, Agostinho desvia a ética ocidental do foco clássico padrão, voltado para a razão ou o intelecto. A virtude passa a requerer, acima de tudo, uma boa vontade.” KENT, 2008, p. 279”.

profunda ressonância no campo da política. Por este prisma, entendemos que a teoria da vontade, impulsionada e fortalecida por Agostinho, ressoará no construto de uma teoria da ação política que dominará o cenário medieval, tendo reflexo nas principais correntes políticas, pelo menos até o início da modernidade.

Desta maneira, apresentaremos a base da noção de vontade no pensamento agostiniano e suas implicações na construção de uma teoria política da ação, levando em consideração a já referida intenção de executar todo este expediente de forma sucinta e rigorosa, obviamente, não deixando passar a largo a fundamentação teórica própria da produção filosófica. Após esta apresentação, nos dedicaremos a analisar aspectos presentes no humanismo italiano, centralmente a partir do pensamento de Coluccio Salutati, em vista de perceber desdobramentos e influências da construção agostiniana neste pensador e no contexto intelectual de sua época. Sendo esta época, como já se indicou, anterior e influenciadora do período no qual se inscreve Nicolau Maquiavel.

## 2.1 BASES CONSTITUTIVAS DE UMA TEORIA DA VONTADE

Pode parecer profícuo pensar em uma noção de vontade sem antes tê-la definido, tendo como simples intuição a relação entre querer e agir, mas seria penosamente difícil defini-la sem antes compreendê-la em seu fundamento central, a saber, a busca da autonomia e liberdade necessariamente humana. Faz-se necessário compreender a estrutura da teoria da vontade para então defini-la de forma a expressá-la em sua constituição primária. Tal compreensão nos possibilita o entendimento da formação estrutural que apresenta o conceito em sua concepção mais básica, permitindo a reconstrução do processo que o delinea.

De início é preciso estabelecer que o termo vontade, empregado na discussão aqui proposta, não segue os termos de simples voluntarismo, algo como aquele presente na contemporaneidade nos pensamentos de Schopenhauer ou Nietzsche. Não se trata de um querer que se impõe concretamente no âmbito político ou social, ou seja, não é uma vontade que carrega em si mesma o ônus da ‘execução’. Ao contrário, a vontade enquanto construção ética que se pauta pela busca da autonomia e da liberdade do querer humano, não deve estar obrigada com a concretização de seus princípios.

Em outros termos, aquele sentido de vontade enquanto simples busca de aquisição, conquista, de algo, seja material, social, intelectual ou político, não tem ligação com o sentido de vontade surgido a partir da contribuição estoica de intencionalidade, como se verá, e a ‘*démarche*’ empreendida pela tradição cristã, principalmente a partir do agostinianismo. Enfim, não se trata da ‘vontade’ napoleônica de dominação e conquista, mas sim da ‘vontade’ interiorizada do mártir, espiritual ou moral, que se desliga de toda e qualquer influência externa que possa demovê-lo dos princípios formais que ele abraçou.

No âmago de uma teoria da vontade desenvolvida em nossa argumentação está a concepção básica de uma liberdade autônoma assegurada ao indivíduo na proposição de suas ações. “A vontade será tematizada quando a atenção se encontrar centralizada no agir do sujeito em si mesmo, independentemente dos resultados e das consequências eventuais desse agir.” (VETÖ, 2005, p. 12). Esta disposição aponta para o movimento empreendido pelos pensadores que fundaram e desenvolveram o conceito de vontade, este afã de defender a autonomia humana trará uma ‘inflação’ do formal, o que necessariamente colocará em xeque a validade da materialidade que circunda o homem e o influencia em seu agir. Podemos pensar que a condição primeira para uma construção independente de uma ação é o conhecimento das opções que estão dispostas na escolha, importando saber, no entanto, de forma valorativa, qual a melhor opção a ser escolhida.

Apresenta-se de início a existência de uma instância *cognitiva* que abarca uma característica de simples discernimento entre melhor ou pior, ou seja, o indivíduo reconhece entre duas opções aquela que lhe garante o bem e nunca o contrário.<sup>4</sup> O simples intelectualismo puro não atende às exigências de fundamentação de uma noção de vontade, existe nele a simples constatação de que o indivíduo precisa reconhecer primariamente o bem, para então efetuar-lo. O mal seria fruto de um ato feito involuntariamente, sem poder ser tido como uma escolha, sendo apenas o resultado de um ato de ignorância, tornando a culpa algo inimputável, o que se torna problemático em uma teoria da vontade. Este ponto será

---

<sup>4</sup> Ver ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*, p. 171. Zingano apresenta o reconhecimento desta instância como fruto do pensamento socrático, onde a simples faculdade de discernimento entre o bem e o mal já define por si só a ação de escolha do indivíduo. Sendo assim, Sócrates é o representante do intelectualismo, acreditando que só por ignorância alguém escolhe o mal nocivo a si mesmo, e ninguém o faz voluntariamente.

amplamente tratado pelos pensadores cristãos em todo o medievo, principalmente a partir do bispo de Hippona<sup>5</sup>.

O imanente intelectualismo carece de sofisticação teórica, deve ser acrescido de uma instância que dê lugar ao impulso do desejo enquanto participe da produção da ação em si, mesmo que ele direcione o indivíduo para o mal. O desejo do mal, ou a possibilidade de acatar o desejo do que é nocivo e prejudicial, aponta para a existência de uma falha imputável do indivíduo, uma falha da escolha, não por ignorância apenas, mas, por haver no indivíduo um conflito entre desejos. Tal instância é apontada por Zingano (2007, p. 171) como *desiderativa*, trazida à baila por Aristóteles, ela pode ajudar a compor a explicação da ação humana diante da fraqueza de um desejo tendenciado para o mal. Esta via desiderativa, o império do desejo, abre o campo de discussão do estabelecimento da ação, a barreira que impede o bem agir não está apenas na incapacidade de se saber o que é certo ou errado, bom ou mal, mas, na escolha em se fazer o que é bom.

Não obstante a constatação da existência de um bem e de um mal o indivíduo opta pelo mal, não por ignorância, mas por fraqueza, caracterizando uma *akrasia*.<sup>6</sup> Nestes cenários, seja pela via do intelectualismo, seja pela via desiderativa, a falta de autonomia do querer do indivíduo se destaca, sendo que, a partir da existência apenas destas duas instâncias não se concebe o indivíduo como ativo de suas ações. A partir deste foco fica óbvia a reivindicação de uma instância que eleve o indivíduo a uma condição de autonomia, não apenas discernindo *cognitivamente* o bem do mal, e nem apenas tomado por desejos conflituosos provenientes de sua capacidade *desiderativa*.

Tomando-se estes indicativos básicos, percebe-se a necessidade, para se conceber uma teoria da vontade, de uma instância *autônoma* que resgate o indivíduo de uma condição de passividade e o conduza no caminho espontâneo da liberdade, sem obviamente, o deixar a

5 Não se pode obliterar o fato de que o pecado, bem como a questão da culpa e da própria remissão desta culpa, são questões centrais na construção cristã medieval. Desta forma, seria impensável atribuir à simples ignorância todo o peso de culpa que recai sobre o pecador a partir de seus atos, principalmente se não houver a possibilidade de lhe atribuir um querer livre que lhe permita uma escolha. Como argumenta Vetö: “A dissociação entre a vontade e a força natural do desejo realiza-se na obra de Agostinho. O teólogo cristão deve explicar o pecado e não pode admitir a teoria antiga: *ninguém faz o mal voluntariamente*.” VETÖ, 2005, p. 16.

6 O termo é geralmente traduzido por como “intemperança” (*Éthique de Nicomaque*. Texte, traduction, préface et notes par Jean Voilquin. Paris: Garnier Frères, [19-], p.291) ou “desregramento” (*Ética a Nicômaco*. Tradução de Edson Bini. 2.ed. São Paulo: Edipro, 2007, p. 20), podendo ainda ser “descontrole”. Tal conceito é introduzido e analisado por Aristóteles no Livro VII da *Ética Nicomaqueia*, sendo claramente uma análise crítica a partir da ideia socrática, já mencionada, sobre a execução de uma má ação por parte do indivíduo como fruto da simples ignorância do bem.

mercê de uma situação de estagnação ética. Por este entendimento, a condição de passividade só é anulada se introduzirmos uma instância que seja fonte de uma escolha autônoma e livre em relação aos desejos existentes<sup>7</sup>. Esta instância *autônoma*, que reflete e escolhe livremente entre os desejos, e mais, que dá a si mesma uma alternativa diferente das apontadas por fatores externos, é a mola mestra da ideia de vontade entendida como fruto de uma espontaneidade da razão.

Nestes termos, espera-se que a razão<sup>8</sup> não esteja subjugada aos rompantes do impulso desiderativo e nem limitada ao discernimento simples entre bem e mal, mas ao contrário, que instaure no homem a condição de arbitrar autonomamente entre os desejos, contrapondo-lhes se necessário. Posto isto, enxergamos mais desanuviadamente os caminhos que perpassam a construção teórica de uma noção de vontade, postuladas as instâncias que compõem seu caminho, aparece enfim a estrutura na qual se estabelece a teoria da vontade como fruto da disposição racional em vista da liberdade autônoma.

O móbil desiderativo aristotélico, bem como o intelectualismo socrático, parecem não satisfazer as reivindicações de uma teoria da vontade que se guia pela, já citada, liberdade autônoma de uma ação moral espontânea. O caráter ativo do agir autônomo é resguardado pela independência da vontade diante dos desejos existentes no indivíduo, a composição moral da vontade se instaura como instância superior, livre e julgadora dos impulsos do simples desejo empírico. Nestes termos, podemos considerar a vontade como instância na qual a liberdade do indivíduo se exacerba através da contraposição de uma ‘*intenção*’ arbitrada racionalmente ante um desejo deterministicamente imposto pela simples natureza desiderativa. Desta maneira, a definição de uma teoria da vontade se pauta pela centralidade da intencionalidade livre, do querer, em determinar uma contraposição autônoma ao determinismo natural dos desejos, aparecendo como instância independente e superior. O

---

7 Pode-se argumentar que a questão da liberdade passa a se voltar para uma formatação menos dependente do cenário natural, mesmo que político e social, no qual o indivíduo experimenta um tipo de conflito interno, tendo como campo de batalha sua própria consciência. Vejamos o que diz Vetö: “A liberdade interna significa a liberdade em relação a si próprio, uma relação de ‘escolha’ para consigo mesmo [...]. Ora, essa relação para consigo mesmo não pode ser um simples desdobramento material; as fissuras interiores da subjetividade não são simples processos mecânicos, elas correspondem a uma fratura. A liberdade interna, a liberdade moral, é vivida como uma divisão violenta, uma cisão dolorosa. Ela traduz a oposição do sujeito a si mesmo, o combate interno que surge da conscientização da transgressão.” VETÖ, 2005, p. 15

8 É necessário apontar aqui que na teoria da vontade agostiniana, a qual teremos por objeto em momento oportuno de nossa discussão, não estabelece a autonomia da vontade na razão, no entanto, indicamos aqui apenas uma compreensão mais geral do que se delineou acerca da autonomia da vontade no decurso de evolução da teoria.



intelectualismo e o determinismo desiderativo são estágios inferiores onde a passividade do indivíduo é notória, principalmente na condição dependente da razão frente os impulsos naturais dos desejos.

No decurso de evolução de construção da teoria, maduramente estabelecida na modernidade, a noção de vontade se caracterizará como marca indelével da racionalidade humana abstraída do domínio natural do desejo empírico, é vontade pura e autônoma, marcadamente centrada na necessidade de se resguardar o querer do indivíduo no decurso de seu agir moral. A vontade surge como valorativa em si mesma, ou seja, seu valor moral independe da ação concretizada ou dos meios necessários para tal, ela é a expressão do querer, blindado pela autonomia racional, não maculada pelo assédio do desejo puro e simples. A atividade autônoma da vontade é fruto da racionalidade que a funda, a passividade gerada pela simples determinação dos desejos é a marca de um agir moral falho e ainda preso a certa animalidade<sup>9</sup> estranha ao homem racional.

Posta esta sucinta descrição do quadro teórico geral no qual se começa a moldar a noção de vontade, nos ateremos à tarefa de dirimir o já anunciado percurso seguido na construção da teoria da vontade, retomando a premissa de apenas apontar os pontos nevrálgicos de cada momento abordado. Principiaremos por demonstrar como uma noção de intencionalidade começa a se gestar no pensamento estoico, levando a discussão ética para um afastamento da materialidade da ação. Neste sentido, o caráter formal do querer, no qual o móbil da ação é mais precioso que suas consequências, ou mesmo possibilidades, sobrepuja o sentido material que configura o agir enquanto objetivação do fim colimado.

Este movimento inicia-se no estoicismo por vias de uma compreensão cosmológica do agir frente as impossibilidades de adequação aos fatores contingentes do mundo, restando ao homem aprimorar sua interiorização ética. Tal disposição dará as bases para a construção de um edifício teórico da vontade em solo cristão, a necessidade de se salvaguardar o homem em seu querer interiorizado, alforriado dos ditames do mundo, será providencialmente suprida

---

9 Ao tratarmos da obra de Maquiavel certamente nos confrontaremos com questões centrais em seu pensamento que perpassam de forma essencial os temas do desejo, da ambição, do querer, bem como do uso de certa animosidade que deixa extrapolar a parte “animalesca” do homem. Estes temas foram amplamente estudados, discutidos e delineados durante o medievo, sob a influência do pensamento cristão, no qual os desejos, bem como a ambição e principalmente a natureza animalesca do homem foram duramente combatidos. No entanto, como se vê na indicação do capítulo XVIII de O Príncipe, segundo o Florentino, os grandes heróis foram educados por um Centauro, metade homem metade besta, afirmando que há momentos em que a porção “animalesca” deve ser evocada.

pelo estamento estoico. Em vista desse encadeamento teórico, o próximo passo em nossa argumentação será apresentar, ainda em linhas sucintas, o desenvolvimento de uma teoria da vontade no pensamento cristão medieval.

Todo este arranjo, que reconhecemos ser apenas nuançado, será imprescindível na tentativa de clarificar o caminho seguido por Agostinho no estabelecimento de sua teoria, mais ainda, esperamos que nos permita demonstrar que seus desdobramentos no âmbito ético-político estipularam uma teoria da ação ético-política que subjuga a materialidade da ação a sua intencionalidade.

### **2.1.1 O estamento da intencionalidade no pensamento estoico**

A importância de se analisar a raiz, ou ao menos a origem mais perceptível, de uma ideia de intencionalidade é preponderante para delimitar sua compreensão dentro de nossa argumentação. Por intencionalidade entendemos o movimento de primazia de um querer interiorizado, uma intenção, não necessariamente direcionado para o fim de determinada ação, cuja origem está tão somente na autonomia do indivíduo em estabelecer seu móbil, independente da realização de tal querer e de suas relações com as contingências do mundo. É fundamental distinguir esta definição de ‘intenção interiorizada’ de uma ‘intenção imposta’, ou implantada, por um móbil externo ao agente ou que necessariamente se volta para uma finalidade concreta.

Como buscaremos apresentar, no estoicismo surge uma concepção de intenção que se torna reflexiva, ou seja, volta-se para si mesma. Este movimento reflexivo se dá em dois sentidos, primeiro, a intenção se volta para si mesma enquanto seu próprio móbil, não estando dependente de qualquer outro móbil externo, objetivo, objeto ou objetividade; segundo, sua valoração não depende de qualquer efetividade material, externa, mas se fundamenta apenas, e tão somente, nos princípios que abraçou para fundamentar seu móbil.

Sendo assim, não se trata de uma noção de intenção que surge a partir de um objetivo concreto de ação, um desejo à ser realizado em vista de um objeto ou uma objetividade. Em outros termos, não se trata de ter, por exemplo, a ‘intenção de se casar’, ou a ‘intenção de ficar rico’, tais intenções estão necessária e indelevelmente dependentes de uma ‘concretização’.

Em contrapartida, a intenção, ou intencionalidade, que fundamenta a noção de vontade enquanto liberdade do querer, não depende de qualquer ‘prova de realização material’, depende unicamente da autonomia de seu querer a partir de seus princípios, formais. Em vista deste delineamento, voltamo-nos para o estoicismo como primeira seara na qual tal compreensão pode ser percebida em vista de um assentimento com as contingências do real que não podem ser alteradas<sup>10</sup>. A escola<sup>11</sup> estoica surge como uma corrente direcionada a contrapor-se, juntamente ao epicurismo, à metafísica e toda forma de transcendência predominante na Grécia. O materialismo abraçado por Zenão, fundador da escola estoica, colocou-a em franca disputa com a discussão metafísica o que, por conseguinte, significou a existência de uma via alternativa à forte tradição socrático-platônica, tornado-se uma das maiores e mais duradouras escolas da época helenística.

Esta disposição de pensamento direcionou o ensinamento estoico em diversos campos, na lógica, na física e na ética. “Uma relativa ênfase sobre a primeira e a segunda pode ter diferido de quando em quando, porém a primazia concedida à ética é invariável”(WENLEY, 1948, p. 86). No campo da ética a doutrina estoica mais uma vez se aproxima do epicurismo, dando uma conotação naturalista à busca da felicidade ou bem, o homem depende de uma conciliação com a natureza, em vista de uma apropriação do que o conserva e atualiza. O estoicismo, no entanto, reconhece uma condição humana ímpar, a da racionalidade com sua capacidade própria, indicando que a conservação e atualização da realidade da razão é distinta da conservação e atualização da natureza puramente animal, e que a determinação de bem ou mal está contida na realidade da razão e se encontra na esfera moral<sup>12</sup>.

---

10 No estoicismo a questão central não é tão somente se conformar com os ditames do destino ou com a imutável organização do cosmos, antes, a centralidade do desprendimento em relação à exterioridade do mundo é fundamental, abrindo caminho para uma valorização interior da fruição de uma vida moralmente livre. Como aponta Frede: “Este foco em nossa vida interna é moldado pelo fato de que, de acordo com o estoicismo, a prudência é o único bem, que uma vida prudente é uma vida boa, e que nada mais interessa. Tanto quanto uma pessoa age prudentemente ela vive uma vida de inimaginável satisfação e benção, independente do que possa acontecer a ela, ainda que seja torturada, presa ou morta.”. FREDE, 2011, p. 43

11 O termo escola é sem dúvida, mais apropriado para designar o início do movimento estoico na Grécia, como nos aponta Wenley: “A escola grega era, pois, uma associação de almas selecionadas, as quais, sob a direção de um mentor livremente escolhido, tratavam, não de entender a aparência transitória, mas sim de alcançar um conhecimento mais profundo”. WENLEY, 1948, p. 37

12 É possível apontar que esta compreensão estoica será fortemente assimilada e adaptada pelo pensamento cristão medieval, principalmente no que se refere à compreensão de um bem e um mal interiorizados. No entanto, o cristianismo medieval centrará fogo contra o risco que representa para o bem moral a influência perniciosa da carne e do mundo social e político deturpado. Esta percepção não está presente na doutrina estoica, para a qual, a indiferença para como os ditames dos desejos do corpo, bem como para as atribulações da vida política, em valorização da vida moral, já são suficientes para a busca do verdadeiro bem. Sobre isto

Tal compreensão é preponderante na forma como o estoicismo concebe a relação entre natureza e moral, não descartando obviamente o lado positivo da satisfação natural e do bem-estar físico, expresso na ideia de “*valor*” ou “*estima*” do que é benéfico ao corpo, mas mantendo tal satisfação como moralmente indiferente. A possibilidade de conciliação com a natureza remete o homem a uma aceitação do que não pode ser alterado, ficando livre em sua conservação e atualização racional, mas, em amplo sentido dependente do destino expresso pelas condições naturais, o qual pode lhe opor com situações adversas<sup>13</sup>.

Nestes termos, a indiferença moral em relação às condições externas da corporeidade representa uma liberdade em relação à aceitação do inevitável, não como simples submissão determinista, mas como modificação de seu sentido, como aceitação dos eventos assimilados livremente, previstos como fruto da inevitabilidade do destino. Posto assim, o estoicismo desvencilha a esfera moral da razão da esfera natural do corpo, não identificando uma como condicionante da outra, uma vez que as condições externas impostas pela natureza são aceitas livremente, apesar de não poderem ser mudadas, mas, não determinando moralmente a conservação racional do indivíduo<sup>14</sup>. Esta posição de aceitação do inevitável natural não

---

opinam Reale e Antiseri: “Pois bem, segundo os estoicos, o bem moral é exatamente o que incrementa o *logos* e o mal é o que lhe causa dano. O verdadeiro bem, para o homem, é somente a virtude; o verdadeiro mal é só o vício. Como considerar então aquilo que é útil ao corpo e à nossa natureza biológica? E como denominaremos o contrário disso? A tendência de fundo do estoicismo é a de negar a todas estas coisas o qualificativo de ‘bem’ e de ‘mal’, exatamente porque, como se viu, bem e mal são somente o que é útil e o que é nocivo ao *logos*, portanto só o bem e o mal moral. Por isso, todas as coisas que são relativas ao corpo, quer sejam nocivas, quer não, são consideradas ‘indiferentes’ (*adiaphora*) ou, mais exatamente, ‘moralmente indiferentes.’ REALE/ANTISERI, 1990, p. 262.

13 Na doutrina estoica sobre a imutabilidade da organização do Cosmos, parece haver um fatalismo, ou ao menos um não otimismo, que restringe as expectativas humanas em vista de seus desejos e anseios, a possibilidade de existência de um percalço é inevitável, sendo assim, seria irracionalmente otimista demais acreditar que o simples desejar algo é certeza de tê-lo. Para o principal pensador estoico, esta expectativa imprudente de esperar sempre o melhor pode ser tida como um vício, ao passo que a previsão realista da existência de obstáculos é a fonte da prudência. Tomemos sua opinião: “Eis que isto nos leva a dizer que nada acontece ao sábio, contra sua expectativa: não o subtraímos das desgraças humanas, mas sim dos vícios humanos; e todas as coisas que lhe sucedem não conforme seus desejos, mas conforme suas previsões. Ora, o que ele prevê, antes de tudo, é que os obstáculos podem sempre opor-se aos seus projetos. Não é, pois evidente, que o pesar causado por uma decepção é bem menos sensível, quando não se prometeu antecipadamente o sucesso com segurança?” *Da tranquilidade da alma*. XIII, 50. SÊNECA, [19-], p. 105-106.

14 A perspectiva estoica de *adiaphora* parece apontar para uma visão bastante próxima do que foi a definição de *Fortuna* em alguns períodos do medievo, principalmente em vista de se aceitar a ocorrência das fatalidades e buscar refúgio seguro na interiorização moral, um aperfeiçoamento que independe dos acontecimentos concretos do mundo externo ao próprio indivíduo. Vejamos o que nos instrui Vetö: “O estoico compreende o cosmos como um grande todo perfeitamente coerente [...] no qual os acontecimentos organicamente ligados sucedem-se necessariamente uns aos outros. Os homens sempre se queixaram dos golpes irracionais da fortuna, da contingência das coisas, do acaso, eles se dedicaram com todas as suas forças a evitar os perigos e os males. Ora, a despeito das aparências, jamais se poderia impedir o advento das desgraças; jamais se

vincula um determinismo engessado a uma passividade de existência, antes aponta para a interiorização de uma hierarquia existente, onde a parte cambiável é aquela que pertence à racionalização do querer, ou seja, o que não pode ser mudado é assimilado espontaneamente, o que pode ser almejado é fruto de uma realidade inteiramente produzida pelo indivíduo.

Estabelece-se os fundamentos para valoração e aprimoramento de uma intencionalidade interiorizada, a construção de uma intenção que se postula como fundamento de um querer, uma ação projetada, mesmo que não executada ou impossibilitada pela contingência do real natural. A esfera moral se conserva e atualiza pela realidade racional do homem, sendo por isso campo de ação da realidade produzida pelo indivíduo, em vista disto, podemos apontar para a identificação de uma distinção entre material real e formal racional<sup>15</sup>.

A assimilação do material, ocorrida pela apreensão empírica do mundo físico, condiciona o indivíduo a compreender a realidade como produto da união dos corpos existentes, organizados hierarquicamente e dispostos em sentido ordenado. De tal maneira que a potencialização desta compreensão se exprime como aceitação consentida, ou seja, o indivíduo reconhece a realidade como existente, racionaliza sua estrutura ordenada e a assimila de forma espontânea<sup>16</sup>. A realidade própria da razão, impulsionada pela compreensão de sua ação no mundo ordenado, direciona o querer do indivíduo para uma realidade onde o cambiável é possível, não oposto à ordem natural das coisas, mas harmonizando com esta ordem.

Em termos desta aceitação consentida, ou assimilação da ordenação natural, possibilita-se o surgimento de uma concepção basilar na teoria da vontade. O conceito de

---

poderia escapar dos males que sobrevêm. O que o homem pode e o que o homem deve fazer é não tentar evitar o inevitável, mas submeter-se a ele”. VETÖ, 2005, p. 28.

15 Esta compreensão de uma relação entre um material real que de certa forma se adéqua a uma construção formal racional está muito próxima de correntes filosóficas surgidas na Modernidade, as quais identificam nas faculdades racionais os princípios de conhecimento do mundo real. No entanto, a questão estoica da relação entre material e formal está centrada na possibilidade de construção de uma espécie de “natureza alternativa”, ou melhor, uma natureza que não determina os desejos do indivíduos, mas, ao contrário, é assimilada e condicionada às próprias construções racionais deste indivíduo. Em outros termos, não é o real que determina o formal, antes, é o inverso que deve ocorrer na maneira como o indivíduo interage com a realidade à sua volta. Sobre isto argumenta Wenley: “Ademais, segundo a teoria, a ‘alma’ descarrega a tensão em forma de sensações, presta assentimento aos juízos, se impulsiona a si mesma fazendo os objetos desejáveis, desenvolvendo deste modo, através da experiência sensível e do raciocínio, sua própria natureza, vazia a princípio. O sentir e o conhecer, suas principais atividades, se produzem quando o mundo físico entra em contato com ela.” WENLEY, 1948, p. 95.

16 Para Spanneut: “A moral é aceitação da natureza impregnada de razão, harmonização com a natureza.” SPANNEUT, 1973, p. 37.

intenção vai aparecer como resultado desta aceitação da hierarquia existente na compreensão do mundo natural, apontando para a condição do querer como entendimento de uma formulação racional sobre o mundo real existente, uma disposição para a superação do determinismo natural<sup>17</sup>. Uma vez estabelecida a compreensão do real ordenado e sua condição de indiferença em vista da conservação e atualização da natureza racional na esfera moral, fica aberta a possibilidade de se atribuir o valor ao querer e não apenas ao objeto deste. “Com o advento da distinção entre o material e o formal do agir moral, o estoicismo que pede o consentimento voluntário à ordem do mundo poderá tornar-se uma verdadeira filosofia da intenção.” (VETÖ, 2005, p. 31).

Postula-se desta forma que a intenção não é a expressão de um querer escravizado e determinado pelo destino, pelo contrário, é aceitação, consentimento deste destino, mas antes de mais nada é construção de uma natureza alternativa, determinada pela razão, sendo assim uma condição de completa liberdade interiorizada. A escolha contida na intenção é a expressão de liberdade do indivíduo em relação à hierarquia natural do mundo, sendo assim, o indivíduo tem na intenção seu querer abstraído do inevitável natural, do que não pode ser mudado, mas, ao mesmo tempo, este querer é conciliado com o inevitável, com o destino.

Como nos instrui Spanneut(1973, p. 42) ao tratar dos estoicos, “eles sustentam o primado da intenção, do fim, da mentalidade, indiferente ao conteúdo ou, dos meios, adaptáveis a todos os conteúdos”. Esta posição caracteriza uma valorização da intenção em nível racional, em detrimento à valorização da ação em nível material, o que de forma contundente arrasta a discussão moral da ação para uma verdade direcionada pela intenção. A boa intenção por si só se caracteriza como uma “ação”, independentemente da conclusão desta boa intenção, o indivíduo já se encontra como merecedor da apreciação em vista de sua intenção.

---

<sup>17</sup>A completa resignação conquistada pelo estoico não fruto apenas de uma passividade medíocre, antes, configuração como um exercício de profunda imersão racional e ética em sua própria alma, voltada tão somente para sua própria autonomia frente ao mundo natural. Não seria esdrúxulo identificar o cristianismo patristico, principalmente em sua vertente ética, com os assentimentos estoicos. Novamente, Sêneca nos dá a dimensão do grau de interiorização buscado pelos estoicos e que, a nosso ver, influenciou indelevelmente o pensamento medieval cristão: “É preciso finalmente que nossa alma, renunciando a todos os benefícios exteriores, se recolha inteiramente em si mesma: que ela só confie em si e só se alegre consigo, que ela só aprecie seus próprios bens, que ela se afaste o mais possível dos estranhos e se consagre exclusivamente a si mesma, que os prejuízos materiais a deixem insensível e que ela chegue mesmo a encontrar um lado bom nas suas desgraças.” *Da tranquilidade da alma*. XIV, 50. SÊNECA, [19-] p. 106.

As construções teóricas surgidas desta posição se mostrarão com mais clareza no aprofundamento da moral a partir do estoicismo em seu período romano (ou imperial).<sup>18</sup> O principal autor deste período, sendo o que mais claramente contribui para a consolidação desta ideia de intenção é sem dúvidas Sêneca<sup>19</sup>. O que nos interessa nesta construção estoica sobre o primado da intenção sobre a materialidade concreta da ação é exatamente o surgimento da noção de intencionalidade na ação moral do indivíduo que se cerca do mundo real, a partir de sua apreensão e de seu entendimento, no qual a aceitação consentida de sua ordenação representa uma liberdade racional por meio da existência de uma possibilidade de fuga do inevitável através da valorização moral do querer.

A transposição do foco moral da ação concreta para a intenção prenuncia o caráter metafísico da vontade, entendida como querer. O sentido destas afirmações se encontra na perspectiva de se resguardar a intenção como querer moral valorativo, livre do peso da realização concreta do ato, o querer por si só já representa a disposição do indivíduo para realizar o que seria moralmente determinado como bem<sup>20</sup>.

Esta matriz de compreensão da ação moral oferece uma distinção entre o que pode ser chamado bem ou mal, que se encontram na esfera moral dada pela realidade racional, e os indiferentes materiais, que se encontram na inevitabilidade dos processos materiais determinados naturalmente. O agir moral expresso no *bem-fazer* exclui a materialidade das consequências e se justifica pela interiorização do querer. O indivíduo aparece como agente, isso por si só já lhe outorga certa condição de autonomia, juntando-se a isso a possibilidade de apreciação moral pautada no critério da boa intenção do querer. Esta ideia de intenção trará

---

18 Para uma complementação a respeito da distinção dos períodos históricos do pensamento estoico, ver Reale/Antiseri (2003), ver também Spanneut (1973).

19 Mesmo que o tema da vontade, na forma como se delineia no medievo, ainda não esteja presente no pensamento grego, muito menos estoico ou romano, os fundamentos formais da intencionalidade já estão postos e são fortalecidos com Sêneca. Novamente nos aponta Vetö: “O consentimento do curso do mundo é um tema central, comum a todos os mestres estoicos desde Crísipo. Todavia, ele só se desenvolve numa verdadeira moral da intenção com Sêneca, que aparece como o primeiro grande filósofo da vontade”. VETÖ, 2005, p. 28.

20 É importante perceber como a construção estoica, já em seu período romano, altera os fundamentos clássicos da valoração ética das ações, principalmente no que diz respeito à materialidade da ação e suas consequências no mundo. Em Sêneca a valoração ética que determina uma ação como boa já está ancorada tão somente na intenção interiorizada, vejamos: “Ainda, o importante não é a ação concluída ou a coisa dada, mais a intenção, porque o bem-fazer não consiste no que é feito ou dado, mas nos sentimentos, sem mais, daquele que dá ou faz. [...] É a intenção que aumenta as pequenas coisas, dá esplendor ao que não tem [...]”. *Des bienfaits*. I, VI 1,2. SÈNÈQUE, 1972. Tomo I, p. 13.

uma base metafísica a uma futura teoria da vontade, ou concepção sobre a vontade, principalmente em sua conotação de livre arbítrio do indivíduo.

O direcionamento teórico construído no estoicismo, em vista desta discussão moral, será ainda mais trabalhada nos autores cristãos da Idade Média. Em todos os sentidos, podemos afirmar que o estoicismo inseriu uma ideia de subjetividade que valoriza a visão do homem como um ser moralmente autônomo, capaz de criar uma realidade abstraída, por mais que isso possa parecer paradoxal, e consagra a intenção, enquanto capacidade humana, como independente dos obstáculos do destino e do mundo naturalmente determinado. É necessário continuar a perscrutar o desenvolvimento deste processo desencadeado e delinear suas implicações nas já citadas tradições cristã-ocidentais, para tanto, nos direcionaremos aos pensadores mais basilares na construção destas tradições, tendo foco principalmente nos aspectos que contribuíram para a consolidação da teoria da vontade.

O arranjo que tal princípio teórico receberá na tradição cristã é marcadamente direcionado não só para a salvaguarda da autonomia da intenção enquanto alforriada dos ditames do mundo físico, mas assentar-se-á mais profusamente na possibilidade de despregamento da vontade em relação à própria natureza errática da compleição humana. Por este viés, é possível entender que na tradição cristã a valoração ético-moral da intenção será destacada em vista da própria apreciação de suas possibilidades de concretização.

### **2.1.2 A construção de uma teoria da vontade na Cristandade medieval**

Mantendo o caráter sucinto, mas objetivo, de nossa discussão a respeito da formação do conceito de vontade, como nos propusemos a realizar, devemos procurar na tradição cristã os traços constitutivos de uma teoria da vontade, averiguando até que ponto, tais traços se unem à antiguidade e à modernidade. “O que conhecemos como filosofia medieval emergiu no final do Império Romano, a partir de um surpreendente ajuste completo entre fé cristã e pensamento clássico.” (MARRONE, 2008, p. 27). Este período histórico do pensamento filosófico foi especialmente importante para a consolidação da tradição moralista da intelectualidade ocidental<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Ao contrário do que muitos pensam, ou tentam demonstrar, o medievo não rompeu completamente com as discussões empreendidas no período clássico, muito menos foi completamente obliterado na modernidade. Pode-se afirmar que no medievo cristão houve intensa e profícua revisão, em uma ótica religiosa obviamente,



Este movimento de apropriação da filosofia antiga por parte dos pensadores cristãos se mostrará um tanto quanto problemático, se pensarmos em como tal apropriação ocorreu. Levando-se em consideração que esta apropriação se deu por meio de uma cristianização das matrizes filosóficas pagãs, o que de certa forma produziu uma espécie de tentativa de purificação do pensamento antigo, teremos que levar em conta os traços próprios do pensamento cristão-medieval e os traços herdados do pensamento antigo.

A curvatura teórica que distingue estes traços é muito tênue e por vezes imperceptível, sendo desta forma uma tarefa bastante penosa, entretanto podemos vislumbrar como ocorre a transmutação destes traços<sup>22</sup>. Nossa intenção não é produzir um esquema histórico que demonstre apenas a forma estrutural como se deu a já aludida apropriação medieval do pensamento antigo, pretendemos antes, demonstrar como o conceito de vontade, sofisticado no pensamento cristão, tem desdobramentos vindos do pensamento estoico apresentado, desdobramentos estes que culminam com a originalidade do pensamento agostiniano. Certamente que as sutilezas que envolvem este processo são demasiadamente extensas para serem elucidadas de forma pormenorizada, sendo assim, nos ateremos na prática de uma explanação sucinta.

É preciso ponderar sobre a necessidade de assentamento dos preceitos cristãos em bases lógico-filosóficas, respondendo a uma premente urgência de organização teórica, até a condição de base referencial para toda produção intelectual no Ocidente, percebemos que o movimento de apropriação do pensamento antigo por parte da cristandade começou já no início da Igreja, com a patrística, e alcançou seu auge na escolástica.

Com relação ao tema da vontade e a formação do seu conceito teórico não foi diferente, o início do processo de cristianização do pensamento antigo não ampliou o que já se

---

dos temas éticos tratados na antiguidade. Segundo Kent: “Do alvorecer da Idade Média ao fim desta, os teóricos morais lutaram para explicar o que torna uma pessoa boa pelos padrões humanos, o que é necessário para merecer a felicidade na pós-vida e o que as duas coisas têm a ver uma com a outra, se é que têm. Alguns investiram contra a ética mundana dos filósofos antigos; outros louvaram os antigos por seus importantes *insights* morais.” KENT, 2008, p. 273.

22 Ao usarmos o termo transmutação estamos aludindo a uma ideia de alteração que não suprime por completo as bases nas quais se dá a discussão teórica, antes as atualiza em uma nova perspectiva. Tomemos a opinião de Wenley: “Depois da época agostiniana o fator cosmológico grego no estoicismo eclético retrocede, porque a especulação tem projetado um mundo onde o homem pode sentir-se confortável. A teologia sobrepõe-se a metafísica; as qualidades do universo, desde a ordem estoica até o amor platônico, se convertem em atributos divinos. O destino se transforma na providência que manifesta o plano de salvação. Os homens *in puris naturalibus* são protegidos pela graça. Da mesma forma, o interesse prático do cristianismo e o consentimento da vida monástica ocultam a tendência ascética do estoicismo moralista romano.” WENLEY, 1948, p. 141.

havia estabelecido, principalmente o que veio do pensamento estoico, a partir da noção de intenção<sup>23</sup>. A partir destas colocações, podemos nos fixar no eixo central da discussão concernente à conceituação de uma teoria da vontade, entendendo esta conceituação como produção existente em sua forma inicialmente delineada apenas no pensamento cristão.

Como já aludido anteriormente, a teoria da vontade é uma construção que se forjou pelas mentes de diversos autores, tomando feições que a fizeram galgar um caminho ascendente em relação à busca de uma pretensa liberdade ético-moral. Podemos mesmo afirmar que se trata disto, a busca de salvaguardar uma liberdade que permita ao homem a autonomia que sua dignidade lhe demanda. Pensadores posteriores a Agostinho, tais como Duns Scotus, foram preponderantes na sofisticação do conceito de vontade e ainda refletiam uma herança clássica em sua teorização. Scotus “considera como algo evidente que a vontade no sentido próprio nada mais é que a intenção e não cessa de opor o material e o formal do ato voluntário.”(VETÖ, 2005, p. 49). Sua construção do conceito de vontade como intencionalidade desinteressada o levará a compor um pensamento pautado pela constante busca da realização de uma formalidade perfeita em relação ao objeto da vontade<sup>24</sup>. Sendo assim, a vontade não visa uma satisfação, ou ação final, e nem é determinada por motivos externos, antes, visa expressar sua própria intenção, abstraída das solitudes exteriores ou finalidades outras que não sua própria liberdade.

A busca de Scotus pauta-se por uma justificação da vontade como faculdade autonomamente constituída no homem, e capaz de se concatenar à perfeita vontade de Deus. “Visto que em relação à presença e ao conhecimento a natureza humana reflete os predicados

---

23 Para autores como Vetö, é possível pensar em uma espécie de “maioridade intelectual”, em relação ao pensamento clássico, da cristandade apenas a partir de Agostinho, principalmente ao que concerne ao tema da vontade e da liberdade do querer. Analisemos o que ele nos diz: “Os pensadores da época da patrística expõem o ensinamento cristão num instrumental conceitual essencialmente neoplatônico ou estoico, e esses teólogos ainda não apresentam uma verdadeira tematização da vontade. É apenas na obra de santo Agostinho que as intuições e os temas cristãos darão nascimento a uma filosofia da vontade original e originária”. VETÖ, 2005, p. 39. Apesar de não nos lançarmos em um nível de aprofundamento desta temática nos pensadores patrísticos, aceitamos a opinião de Vetö e comungamos com a perspectiva de que o incipiente pensamento cristão é uma tentativa de adequação dos pressupostos teóricos clássicos a uma nova perspectiva ético-religiosa.

24 Pode-se asseverar que existe em Scotus a semente da noção de autonomia da razão que se verá florescer na Modernidade, principalmente no pensamento kantiano. A questão está posta em uma perspectiva de liberdade e autonomia ativa do querer, o que por si mesma fomenta a noção de uma vontade que independe dos ditames do mundo concreto, natural. Tomemos a indicação de Cezar: “A vontade para Scotus não é uma potência passiva, cujo ato é determinado por algo que lhe seja exterior. [...]. Ela é uma potência ativa, capaz de produzir por si mesma seu ato, capaz de autodeterminação.” CEZAR, 2010, p. 19.

divinos, devemos saber se também no que se refere à sua vontade o ser humano não difere de Deus.”(BAUCHWITZ, 2004, p. 102). Não há dúvidas de que o pensamento de Scotus é um pensamento cristão desde a raiz, onde não pode haver outro entendimento senão o de uma total dependência da lei divina.

Sendo o homem executor de sua existência no mundo natural, ele está sujeito à sua ordenação e por isso sujeito às circunstâncias que o interpelam. Esta ordenação é fruto da própria lei divina. Mas, tal sujeição em momento algum tolhe o homem de sua vontade, certamente que as circunstâncias podem impedi-lo de realizar o ato de sua vontade, mas nunca interferirem em sua autonomia<sup>25</sup>. Este quadro de constante luta entre a materialidade da ação, sua concretude no mundo frente as contingências naturais, e a intencionalidade, a liberdade expressa na interiorização de uma boa intenção, marcaram não só o pensamento de Scotus, mas o desenrolar da concepção de vontade em todo o medievo. A promulgação de um indivíduo humano dividido em duas realidades ao mesmo tempo coadunantes, mas antagônicas. A compleição dualista de uma antropologia platônica emprestada à construção cristã da disposição da verdadeira liberdade. Este dualismo se retrata no postulado de duas inclinações, duas faces da mesma realidade coadunante da ação humana, a saber, a primeira é nomeada *Affectio commodi*, a segunda *affectio iustitiae*<sup>26</sup>.

O nível de disputa entre a inclinação que dispõe o querer para a execução daquilo que é agradável, voltado para o bem físico do indivíduo, em contraposição à inclinação do que é justo, livremente disposto pelo querer interiorizado da boa intenção, será o nível da relação entre a prescrição do querer e a descrição do agir. Todo o pensamento cristão-medieval subsequente à Scotus será ainda permeado por esta dicotomia que se traduz em uma percepção ético-política da própria relação do indivíduo com o mundo natural e com o mundo

25 A conceituação da vontade em Scotus, bem como no decorrer de todo o medievo cristão, assimila e aprimora as bases estoicas que dão ao querer interiorizado liberdade e autonomia em relação ao mundo natural. Neste sentido, o foco centra-se ainda mais na valoração moral da intenção que fundamenta o querer, a vontade como senhora de sua própria determinação. Como aponta ainda Cezar: “A vontade, portanto, pode ser impedida de produzir seu ato por vários fatores externos a ela. Mas, se estes fatores externos podem impedir o ato da vontade, eles não o determinam, não são a causa ativa dele. Assim como a semente pode ser impedida por fatores externos (falta de água, pragas etc.) de se tornar árvore, mas não são estes fatores externos a causa ativa da árvore, e sim a semente, assim também ocorre na vontade.” Ibid, p. 28.

26 “Nesse sentido, Scotus assume a diferença encontrada por Anselmo de Cantuária, em associação a Agostinho, que ordena à vontade humana uma dupla inclinação; por um lado, a vontade se inclina para o bem que reside no aperfeiçoamento da natureza do agente, o que com Anselmo, pode ser descrito como ‘inclinação para o agradável’ (*affectio commodi*); por outro lado, ela se inclina para aquilo que, em si e independentemente das inclinações ligadas à natureza do agente, é bom, o que pode ser descrito como ‘inclinação para o justo’.” (*affectio iustitiae*). HONNEFELDER, 2010, p. 164

social. No entanto, a construção scotiana já aponta para uma vontade pensada em termos mais formais, assentadas em pressupostos teológico-filosóficos que se aprofundam na compreensão de uma liberdade puramente espiritual e interiorizada.

Nossa atenção deve se voltar para o processo primordial que deu traços claramente ético-políticos à teoria da vontade no alvorecer da cristandade medieval, a saber, em Agostinho de Hippona. As disposições tanto éticas quanto políticas que se desdobram de uma compreensão formal da intenção enquanto móbil interiorizado, serão mais notadamente ampliadas no pensamento do bispo de Hippona. O contexto no qual emerge o pensamento agostiniano é antes de mais nada um processo de ruptura entre o mundo Antigo e o incipiente mundo Medieval. As alterações políticas daí decorrentes não permitem que o pensador cristão se volte apenas para questões teológicas, o próprio assentamento de bases religiosas na nova configuração política demanda uma construção ético-política que forneça uma nova percepção do indivíduo. Será este exatamente o movimento empreendido por Agostinho. A construção de um edifício teológico-filosófico que abarcará uma compreensão antropológica do indivíduo, um arranjo novo das concepções de leis e constituições republicanas, como consequência destes dois primeiros, uma nova construção do político na realidade das relações sociais.

Toda a apresentação feita sobre os fundamentos teóricos da vontade no pensamento cristão serve para demonstrar como a viragem ético-política ocorrida no início do medievo trouxe consigo uma nova percepção sobre a valorização ética da ação e modificou radicalmente a relação entre o material e o formal da ação política. Tais modificações serão a pedra angular de uma teoria da ação política que permeou toda a construção ocidental de cunho cristão, indo até as portas da Modernidade. Nosso próximo passo é prescrutar os pensamentos agostiniano em busca do delineamento desta teoria da ação política que identificamos como central no medievo cristão, tendo o cuidado de perceber nela as ressonâncias da teoria da vontade.

Ao confrontarmos os autores do renascimento italiano com os fundamentos, tanto da teoria da vontade, quanto das bases agostinianas, esperamos demonstrar o eco de tais teorias nestes autores. No entanto, ao contrapormos tais teorias, fundantes de uma concepção da ação política medieval, frente ao pensamento maquiaveliano, esperamos poder demonstrar uma profunda modificação na relação entre a materialidade e o formalismo da ação ético-política,

apresentando no Florentino uma teoria da ação política que traz indelevelmente a primazia do material sobre o formal.

## 2.2 O ASSENTAMENTO DA VONTADE EM SANTO AGOSTINHO

O termo ‘vontade’ tem inúmeras conotações na história do pensamento filosófico ocidental, bem como no desenvolvimento das modernas ciências psicológicas e psiquiátricas. No entanto, o caráter próprio do conceito de vontade ao qual nos debruçamos até o momento neste trabalho é bem claro e foi sendo delineado de forma compassada e robusta. Postulamos até agora o entendimento de que ele surge primeiro como a tentativa de se garantir ao indivíduo humano sua principal característica, a liberdade. Esta liberdade é sem dúvidas um valor que se desprende, na tradição cristã, dos laços políticos que envolviam o indivíduo no pensamento clássico, bem como das próprias contingências do real expressas na natureza. No entanto, nas tradições antigas, principalmente romana e grega, a liberdade é um valor atrelado indelevelmente ao âmbito político, de certa forma isso era um impeditivo a se pensar em tal liberdade como algo proveniente apenas de uma atualização ético-moral dos indivíduos separadamente.

Sendo assim, o conceito de vontade foi sendo moldado, no início do medievo, sob os auspícios de um grande rompimento entre paradigmas culturais que estabeleciam seus pressupostos de liberdade e ação ético-política, principalmente aquele da Roma clássica.<sup>27</sup> Isso é extremamente importante para compreendermos o surgimento do conceito de vontade como algo dependente de todo um rearranjo de compreensões políticas, éticas e religiosas a respeito do ser humano.

Como posto, nas tradições antigas, grega e romana principalmente, a liberdade do indivíduo é um valor intrínseco à vida política, sendo esta por sua vez a composição de todo

---

<sup>27</sup> A questão da pertença social do indivíduo, sua adesão aos princípios constitutivos do modelo político de uma república centrada em valores cívicos, pautados em costumes, leis e aspectos religiosos estritamente nacionais, é profundamente modificada por uma visão universal trazida pela religião cristã. A falência de uma visão centrada na liberdade enquanto valor social, própria das sociedades clássicas, é suprida por uma visão religiosa de liberdade enquanto autonomia frente aos ditames políticos de convivência, primordialmente espiritual, trazida pela cristandade. Segundo a visão de Brown: “Um aspecto da sociedade tardio-romana – frequentemente mais evidente para o medievalista do que para o estudioso do mundo clássico – é o lento surgimento de uma sociedade de contornos sempre mais claramente definidos pelo credo religioso. O herético, o hebreu e o pagão tornam-se cidadãos de segunda categoria.” BROWN, 1975, p. 7.

um arranjo religioso e moral, com diversas normas e concepções a respeito do indivíduo. No entanto, o movimento de mudança se dá em um cenário no qual os laços culturais são fragilizados em todos os seus âmbitos, político, social e principalmente religioso. Sendo assim, a dependência do indivíduo em relação aos laços culturais é rompida quando o paradigma civilizacional sob o qual está inserido sofre extrema ruptura. Isso é indicado pela mudança na relação entre indivíduo e sociedade, a forma como é concebida a natureza do indivíduo e seu papel no mundo e na sociedade, dando-se principalmente a partir da sobreposição de um novo paradigma sobre o antigo.

Ora, podemos intuir que este era exatamente o caso do período no qual o conceito de vontade começa a ser gestado. O fim da antiguidade clássica trouxe consigo a extrema ruptura entre profundos laços culturais e uma profunda cisão no paradigma civilizacional que marcou este período histórico. Certamente não estamos a tratar apenas de fatores político-históricos, mas antes, buscamos deixar clara a tese de que o conceito de vontade surge exatamente no momento em que uma profunda mudança civilizacional ocorre no seio da cultura ocidental. Nesta profunda mudança estão incluídas uma nova forma de compreensão da essência humana e das relações políticas entre indivíduo e sociedade. Não podemos, no entanto, atribuir esse excepcional acontecimento a apenas um fator, podemos elencar os principais, a saber, o declínio dos impérios antigos, a fragmentação dos povos europeus e principalmente o surgimento de uma religião desprendida de raízes culturais de um único povo<sup>28</sup>.

Posto este cenário, podemos perceber que a liberdade no âmbito político passa a ser entendida como uma liberdade no sentido individual, ou seja, com a mudança do paradigma civilizacional antigo os indivíduos não são apenas extensões de suas sociedades. Desta forma, a liberdade ético-política a ser buscada não é aquela presa aos costumes culturais de um povo, ao contrário, ela significa a individualização do sujeito em relação a estes mesmos costumes. No campo religioso a liberdade passa a ser uma dádiva proporcionada pela essência mesma

---

28 Não se pode negar o fato de que o cristianismo se fortalece em um período no qual uma profunda crise civilizacional está em curso. A queda do Império Romano do Ocidente não deve ser visto como a causa de tal crise, mas antes como sua consequência, neste sentido, não é apenas pensar o cristianismo como motor da falência romana. As bases culturais de sustentação da civilização antiga estão corroídas e são amplamente abaladas pelos novos preceitos universais de uma religião que se postura como religião da humanidade, não apenas de um povo. Como bem argumenta Labriolle: “Devoção sem limites ao estado, gosto pelas honras, respeito pelo culto estabelecido, seja qual for a verdade intrínseca, amor ao conforto, orgulho da vida, nenhum desses valores constitutivos da civilização antiga compromete o espírito cristão...” LABRIOLLE, 1942, p.13.

do homem, uma vez que a nova religião emergente, o cristianismo, compreende o indivíduo em termos individuais e desprendidos do contexto mundano, tanto da sociedade quanto dos desejos.

Em Agostinho a vontade será tematizada a partir de suas bases mais formais cristianizadas, tendo obviamente, como indicaremos, um forte traçado basicamente teológico, mas também influenciado por construções advindas do estoicismo. Além disso, Agostinho se inscreve no período de cisão civilizacional, que já aludimos anteriormente, no qual o cristianismo emerge como religião marginalizada, de início, mas que posteriormente se arvora a condição de religião universal<sup>29</sup>. Suas disputas contra os pagãos o levam a escrever sua obra máxima<sup>30</sup>, *A Cidade de Deus*, e a compor a maioria de sua obra teológica. Diante disto, é correto dizer que um dos motivos pelos quais Agostinho se lança a pensar a autonomia e liberdade do indivíduo é a necessidade de justificar tais pressupostos em bases não só teológicas, mas também políticas.<sup>31</sup>

Estes primeiros aspectos centrais na compreensão do pensamento agostiniano são preponderantes para fixarmos o ponto de partida de nossa exposição de sua importância para a construção de uma tradição ético-política que se tornará hegemônica por todo o medievo. A relação entre ética e política será o mote sobre o qual se assenta a incipiente busca de uma instância autônoma, despregando o indivíduo da obrigação política e o premiando com uma liberdade que independe da aprovação de seus pares. Neste sentido, a construção de uma

---

29 Ainda segundo Labriolle: “Em suas horas de otimismo, Santo Agostinho comemorou de maneira entusiasmada a prodigiosa transformação que havia ocorrido no mundo, desde a geração que precedeu a sua - aquele golpe de fortuna graças a que uma religião há tanto tempo odiada, perseguida, garantiu a complacência do poder e, aparecendo como um culto privilegiado, desenvolveu suas conquistas todos os dias” Ibid, 1942, p. 437 - 438.

30 Nas palavras do próprio bispo de Hippona, vemos que sua intenção em escrever sobre a relação entre fé e política não parte tão somente de um fervor doutrinal. Antes, parte de uma necessidade propriamente política, a defesa, frente aos romanos mais tradicionais, de uma nova forma de organização social que tem como fundamento as doutrinas cristãs. Como segue: “Ontem, respondendo à carta de Marcelino, tribuno. Sendo ele um justo homem, católico fervoroso e amigo cordial. Insta-me a que escreva, após o saque de Roma, uma obra cujo tema seja a Cidade de Deus. É um grande e árduo compromisso! Escrevê-la-ei, se Deus quiser. AGOSTINHO, Sermões, 356, 10. E ainda: Por isso, ardendo no zelo à casa de Deus, resolvi escrever os livros sobre a Cidade de Deus contra as blasfêmias ...” AGOSTINHO, Retratações, II, 43.

31 Podemos argumentar que Agostinho não pôde fugir à confrontação com a questão da organização política, mesmo que sua intenção primeva fosse fazer uma defesa teologicamente doutrinal das bases cristãs, a profunda crise civilizacional de sua época o levou a fundamentar uma visão crista da política. De acordo com Brown: “O problema central do pensamento agostiniano é um problema do qual somos todos chamados a enfrentar: em qual medida é possível considerar o homem capaz de exercitar uma forma de controle racional sobre seu ambiente político?” BROWN, 1975, p. 19.

teoria da vontade em Agostinho diferirá da busca empreendida por outros autores cristãos do medievo, principalmente do fim do décimo primeiro século em diante.

Ao analisarmos, por exemplo, o estágio no qual se encontram Abelardo, Duns Scotus, até mesmo Tomás de Aquino, perceberemos que as discussões em torno da questão da liberdade, da autonomia e da ação ética, estão completamente dominadas por postulados advindos de uma construção mais refinada da noção de vontade. A querela na obra destes autores em relação à autonomia da vontade não está direcionada para a imposição de uma relação de primado da ética sobre a política, mas, sobre a possibilidade da vontade ser promulgada pela razão enquanto escolha ou por uma instância distinta da razão, receptora da graça divina. Como aponta Vetö(2005, p. 54) sobre a doutrina scotiana: “a vontade deve subtrair-se à dominação do intelecto sob pena de compartilhar sua naturalidade irremediável.”

Já em Abelardo, vê-se uma influência das premissas estoicas que deram substrato para o surgimento da noção de intenção, principalmente por conta da noção de “consentimento”. Ao contrário de Scotus, Abelardo acentua a proposição racional, ou consentimento racional, no momento da falta moral, ou na fraqueza da vontade. Sendo um dialético, Abelardo aloca no intelecto o consentimento prévio das ações, a intenção ética é válida pelo motivo conhecido que a originou, o porquê de se agir. Abelardo é tido como um herético, como indica Gorini(1907, p. 498)ao comentar sobre sua posição frente aos dogmas da Igreja: “Tal é a arrogância dos dialéticos! Eles não imaginam poder existir uma coisa sobre a qual seus argumentos não forneçam a inteligência e a explicação.”

A querela sobre a relação entre intelecto(razão), vontade, assentimento e consentimento, só é apaziguada por Tomás de Aquino que, na Questão XV de sua Suma (q. XV, a. I, ad 3), postula que a razão é responsável pelo assentimento, cabendo à vontade o consentimento. Desta forma, não excluindo o papel da razão, mas não implicando a liberdade e autonomia da vontade. Como se percebe, tais discussões estão atreladas a uma profunda preocupação escolástica, centrada em termos puramente éticos. O cenário no qual se inseri Agostinho é diverso, como posto, por exigir a resposta do Bispo em termos que abarquem também a liberdade no âmbito da política.

A partir da perspectiva de compreensão da fundamentação do pensamento agostiniano dentro de um cenário político-social de crise, frente a uma profunda ruptura civilizacional no fim da Antiguidade, é preciso entender como a teoria da vontade por ele sofisticada embasa



também uma teoria da ação política. A questão pode ser posta de forma a nos permitir demonstrar como o trauma político causado pelo rompimento dos fundamentos clássicos de sociedade favoreceu o surgimento de uma teoria da ação que se pautasse pela busca da liberdade e autonomia interiorizada do querer ético, bem como tal configuração favoreceu a implementação da doutrina cristã. Desta forma, parece-nos necessário apresentar primeiro as bases constitutivas da compreensão de uma teoria da vontade em agostinho, a qual estabelece de forma robusta a supremacia do formal sobre o material em relação à ação ética.

A estruturação teórica dos pressupostos constitutivos da vontade em Agostinho se dá a partir de um viés teológico-metafísico, obviamente, uma vez que a principal discussão presente na produção cristã é a transcendência do homem em sua natureza espiritual, permeada pela imanência do divino presente na verdade da existência de uma hierarquia não só natural, mas também sobrenatural. O fator metafísico-teológico presente na conceituação de ‘intenção’ a partir do pensamento estoico será transmutado em uma metafísica da vontade, ou ainda mais, em uma busca de justificação da ação moral do homem a partir de sua realidade espiritual sobreposta à realidade política. Tal abordagem terá como fio condutor o conflito interior da vontade, uma dualidade que se pauta na busca da distinção entre o que é espiritual e o que é natural. Esta luta interior terá sua arena montada sobre a ação moral expressa na escolha<sup>32</sup>.

A preocupação com o distanciamento em relação às perturbações do destino, ou da ordem natural inevitável, que fazia do estoico um sábio capaz de uma liberdade completa através da interiorização de sua intenção moral, cede lugar a busca do distanciamento da natureza física que agrilhoa o homem em um querer deturpado. Agostinho faz a vontade

---

32 O tema de uma nova natureza impingida ao homem convertido, que pode-se dizer que remonta à construção paulina de “duas naturezas”, uma velha e uma nova, é muito marcada no agostinianismo. Ao contrário do estoicismo, que não propunha uma nova natureza humana, o cristianismo terá este movimento. Em Agostinho o tema da liberdade da vontade está intrinsecamente ligado a uma ferrenha luta interna entre as duas naturezas humanas, uma decaída e uma que deve tomar seu lugar, uma natureza remida. Vejamos as palavras do Bispo: “O inimigo dominava o meu querer, e dele me forjava uma cadeia com que me apertava. Ora, a luxúria provém da vontade perversa; enquanto se serve à luxúria contrai-se o hábito; e se não se resiste a um hábito, origina-se uma necessidade. Era assim que, por uma espécie de anéis entrelaçados — por isso lhes chamei cadeia —, me segurava apertado em dura escravidão. A vontade nova, que começava a existir em mim, a vontade de Vos honrar gratuitamente e de querer gozar de Vós, ó meu Deus, único contentamento seguro, ainda se não achava apta para superar a outra vontade, fortificada pela concupiscência. Assim, duas vontades, uma concupiscente, outra dominada, uma carnal e outra espiritual, batalhavam mutuamente em mim. Discordando, dilaceravam-me a alma.” AGOSTINHO, *Confissões*. VIII 5, 10.

surgir como intenção<sup>33</sup> purificada pela realidade espiritual que supre a falta de querer da natureza carnal, ou física, a qual pelo hábito vil anula o querer da alma<sup>34</sup>. Postula-se como existentes duas vontades se digladiando no mais íntimo do homem, com implicações aparentemente pessimistas e fatalistas.

Ao passo que, no estoicismo, o agente compreendia a hierarquia da realidade natural, entendendo-a como inevitável e ele mesmo sujeito a esta ordenação, e exatamente por isso sua aceitação consentida enquanto querer unísono com essa inevitabilidade tornava-o livre. Em Agostinho encontramos uma hierarquia completa, entre o material e o espiritual, sendo que tal ordem é estabelecida por Deus e inclui o próprio homem, e o consentimento deste com esta ordem o harmoniza à vontade de Deus<sup>35</sup>.

Não pretendemos explicitar uma construção cosmológica em Agostinho, antes apontamos para a constatação de uma aproximação entre seus traços metafísicos na constituição da vontade em da intenção no estoicismo. É preciso deixar bem claro que o

33 No agostinianismo a busca por uma vontade interiorizada, que desprende o homem de sua natureza decaída e o liga ao querer perfeito de Deus, impulsionará ainda mais a construção de uma ideia de moralidade pautada na intencionalidade. Este movimento implicará diretamente na relação entre intenção e ação, sendo esta última julgada somente por vias da intenção que lhe deu origem. Tomemos a opinião de Rohmer: “A boa intenção é, portanto, a única fonte da moralidade das virtudes. A metafísica subjetivista da felicidade acaba de chegar à conclusão de que ela continha suas premissas; basta aplicar esse princípio à própria moralidade de nossas ações para estar na presença de uma ética da intenção. Cedo ou tarde, a tradição agostiniana seria bem-sucedida.” ROHMER, 1939, p. 30.

34 A questão do hábito relacionado ao tema da moralidade, algo que está muito presente nas construções gregas clássicas, principalmente no Estagirita, estará também presente em toda a discussão cristã medieval. No entanto, a visão cristã, principalmente agostiniana, tratará o hábito como uma limitação da liberdade moral do homem, algo que o impede de tomar uma ‘nova vida’ redimida. Podemos adiantar que tal tema do hábito aparecerá em Maquiavel, principalmente em relação à disposição da ação do indivíduo frente aos fatores da Ocasão e da Fortuna, porém, em momento algum ele entrará na discussão relativa à liberdade do querer e da valoração moral em relação ao hábito. Já Agostinho estabelece um padrão que será referência para todo o medievo, o hábito será sempre limitador do querer livre, reflexo da natureza decaída do ser humano, como segue: “Portanto, não é prodígio nenhum em parte querer e em parte não querer, mas doença da alma. Com efeito, esta, sobrecarregada pelo hábito, não se levanta totalmente, apesar de socorrida pela verdade.” AGOSTINHO, *Confissões*. VIII 9, 21.

35 Gilson apresenta uma profícua delimitação da estrutura hierárquica traçada por Agostinho em relação à dependência do ser humano para como o ordenamento divino da natureza, mas apontando sua possibilidade de liberdade de querer por meio da vontade. Como segue: “O conjunto das essências eternas e das coisas temporais, que participam dessas essências, forma uma hierarquia de realidades superiores ou inferiores umas às outras; as relações que nascem dessa hierarquia constituem o que denominamos ordem. A natureza é regida necessariamente por essa ordem, que Deus lhe impôs, e o homem, na medida em que é uma parte da natureza, submete-se à ordem divina sem poder subtrair-se dela. Ao contrário, uma diferença capital aparece com as ações que dependem da vontade humana; no lugar de serem necessariamente regidas pela ordem divina, essas ações têm como objeto realizá-la. Aqui, não se trata mais de submeter-se à lei, mas de querê-la e de colaborar com seu cumprimento. O homem conhece a regra; a questão é se ele a quer. Consequentemente, tudo depende da decisão que o homem tomar ou não tomar, de fazer reinar em si mesmo a ordem que ele vê ser imposta por Deus à natureza. (...) A força de que uma decisão tão importante depende é tão somente à vontade.” GILSON, 2006, p. 252.

entendimento em relação à configuração moral de ambos é distinto, no estoicismo a natureza humana é dotada de razão e por isso capaz de conhecer e aceitar a ordem natural da realidade inevitável, consentindo com ela e sendo livre em sua intenção. Em Agostinho, o homem absorve em sua ação a vontade divina expressa na ordenação da natureza, não apenas submetendo-se a ela, mas aceitando-a, o não consentimento com esta vontade divina é puramente resultado de uma má vontade do homem<sup>36</sup>, fruto de sua natureza viciosa e pecadora<sup>37</sup>.

Pode-se asseverar que apesar de levemente distintas em alguns pontos correlatos, o cerne das duas visões está no mesmo ponto, a discussão moral não está no campo da materialidade simples. O consentimento estoico com a ordem da realidade natural e sua liberdade expressa na intenção, bem como a aceitação da ordenação divina da natureza e o querer da vontade ajustado à vontade divina em Agostinho, lançam o homem para fora da simples natureza determinista. “O querer não surge do universo físico; a vontade não é uma natureza” (VETÖ, 2005, p. 41). Sendo assim, em ambos o homem tem em si algo que escapa à simples condição determinista, algo que o torna ímpar.

“O reconhecimento da não-naturalidade essencial da vontade permite a Agostinho estabelecer as balizas de uma moral não-material em que a matéria, o conteúdo da ação, ainda não prejulga seu alcance moral.”(IBID, p. 46). Esta característica já foi apontada no estoicismo em sua concepção de intenção, no entanto, em Agostinho a vontade é tomada como boa em sua harmonização da intenção com a vontade de Deus, uma superação da metafísica ontológica pela teologia, algo que em sua obra é fortemente marcado. Em sentido amplo, esta visão agostiniana de uma vontade teocêntrica traz um estranhamento frente às

---

36 Mesmo ao apresentar a possibilidade de liberdade do querer humano a partir da vontade, Agostinho restringe sua condição de ‘bom’ ao submetê-lo a uma adequação a vontade divina, expressa pela lei moral que age no homem. Saranyana nos dá um indicativo disto: “Já o *mal moral*, o pecado, é o único mal verdadeiro, e procede da livre vontade das criaturas racionais. Como isso é possível? A vontade livre é má? A resposta de Santo Agostinho é clara: a vontade humana, considerada em si mesma, é boa, e o livre arbítrio, em si mesmo, é um bem e condição para alcançar a felicidade; no entanto, a vontade criada é falível, pode equivocar-se, e o exercício do livre arbítrio traz consigo o risco do pecado. Desse modo, a vontade livre torna-se má quando está privada da ordem *devida*.” SARANYANA, 2006, p. 85.

37 A visão Agostiniana de um pessimismo em relação à natureza caída do homem levantou a suspeita de que sua orientação maniqueísta ainda se mantinha. Segundo Costa (2004, p. 39-40): “Ou seja, a ideia agostiniana de que a natureza humana, descendente de Adão, está tão viciada pelo pecado original que não pode valer-se a si mesma para alcançar a salvação, pois cairá inevitavelmente no pecado, e que, portanto, dependerá necessariamente da ação redentora da graça divina para salvar-se, cheira a fatalismo maniqueu.”

noções de virtude e bem, oriundas das civilizações não cristãs (pagãos), uma vez que qualquer virtude que não seja acordada com a vontade divina não pode ser tida como boa<sup>38</sup>.

Tal construção de relação entre as noções de virtudes e a valoração do caráter moral é determinante na tese agostiniana, apesar de alguns comentadores discordarem da visão radical sobre ela<sup>39</sup>, pois ela lança a condição de uma vontade referendada por uma ‘intenção’ liberta pela graça divina. Livre das amarras da fragilidade humana induzida pelo desejo das coisas materiais, mas, articulada segundo a boa condução da vontade divina. Neste ponto aparece algo que podemos apontar como o direcionamento para uma universalização que dirige a determinação da boa vontade, ou da boa ‘intenção’<sup>40</sup>.

Nestes termos, o que se estabelece é uma impossibilidade de um indivíduo se tornar virtuoso apenas por suas próprias qualidades intelectuais, ou por seus costumes austeros, como visto no comentário de Vetö, surge a necessidade de uma condição universalizadora de um marco regulador da vontade. Ainda que minimamente desenhado, aparece aqui o traço

38 O desdobramento desta doutrina agostiniana da dependência moral da vontade do indivíduo em relação a adesão a vontade divina abrirá uma ampla senda de crítica e desvalorização dos exemplos(exemplum) advindos das histórias clássicas, dos mitos pagãos e da própria cultura romana. Este movimento desembocará na desconstrução dos clássicos literários e das bases culturais clássicas por parte da cristandade, como veremos mais adiante em nosso trabalho. Vetö nos instrui sobre este tema demonstrando as bases que sustentaram o movimento agostiniano de desconstrução dos preceitos morais de virtude dos clássicos: “Santo Agostinho é pregador da moral e da fé cristã e professa com alarde que a verdade do agir moral e da piedade religiosa é função da orientação da alma para o soberano bem, o Deus-Trindade enquanto objeto e princípio da fé. Agostinho identifica a fé com a verdadeira vontade de crer: na ausência dessa vontade, nenhuma obra humana pode ser boa. Os romanos cantam a virtude de seus heróis, de um Catão, de um Múcio Sévola, louvam os costumes simples e frugais dos antigos, levam às nuvens a fidelidade e a castidade dos esposos honestos. Na realidade, todos os comportamentos virtuosos que não nascem da fé são corrompidos.” VETÖ, 2005, p. 45.

39 Como é o caso de Saranyana (2006), p, 87. “Quanto às virtudes dos pagãos, ou seja, quanto à possibilidade de que os não cristãos (os não-batizados) adquiram verdadeiras virtudes, o bispo de Hippona sustenta afirmações que confundiram alguns comentaristas, como se Agostinho negasse absolutamente aos pagãos a capacidade de uma vida mais ou menos virtuosa. Quando Agostinho qualifica como falsas as virtudes dos pagãos, só desqualifica aquelas virtudes que carecem de retidão de intenção e, por isso, não alcançam os requisitos de virtude moral tomada genericamente, que seja de pagãos, judeus ou cristãos.”

40 Pode-se argumentar que agostinho assenta as bases morais, por meio da conceitualização da vontade boa centrada na lei moral, de uma ideia que proporcionará uma república universal, a ‘república dos fiéis’. A base de unificação dos cidadãos desta república é exatamente a lei eterna, advinda de Deus, que não reconhece cidadanias terrenas, está condicionada apenas a conversão do indivíduo. A ação do indivíduo está condicionada à sua consciência, esta por sua vez deve ser iluminada pela lei eterna, a qual emana de Deus e cobre todos os convertidos. Como demonstra Gilson: “Há no agostinianismo, portanto, uma iluminação física e uma iluminação moral (...). Considerado como um ser dotado de conhecimento, o homem recebe de Deus uma luz natural; considerado como ser submetido às necessidades da ação, o homem recebe de Deus uma consciência moral, *conscientia*. Ademais, em ambas as ordens, o homem recebe de Deus a necessidade de seus julgamentos. Há em Deus uma lei, que está nele como ele mesmo, e à qual encontra-se submisso tudo aquilo que não é ele, é a *lei eterna*. Seu conteúdo é a prescrição da razão divina, ou da vontade de Deus, que ordena conservar a ordem natural e impede que esta seja perturbada. Essa lei imutável ilumina nossa consciência como a luz divina ilumina nossa inteligência.” GILSON, 2006, p. 247-248.

necessário para se pensar uma lei moral universal, como dito, um marco regulador que universalize a ideia de boa vontade. Não basta ter costumes virtuosos, pois os hábitos são naturalmente viciados por nossa natureza carnal, não basta ter uma boa intenção, pois ela deve refletir o querer divino, ser segundo a vontade de Deus, e não basta ter livre-arbítrio, a vontade deve ser dirigida pela lei divina eterna, dada ao homem através de sua consciência moral.

Agostinho sofisticava o conceito antigo de intenção presente no estoicismo, e ainda lança bases, mesmo que incipientes, de um entendimento voltado para a autonomia moral inevitavelmente universalizadora, presente no homem a partir de sua consciência moral. Este caráter universalizador, despregado de constituições naturais, políticas, sociais ou intelectuais, será a pedra angular para se construir uma teoria da ação política que garanta ao indivíduo uma liberdade frente ao próprio arranjo político-social. A forte distinção entre o conteúdo formal e o material da ação ético-política deslindar-se-á em um construto ancorado em um tripé teórico.

A compreensão antropológica dos fundamentos da vontade estabeleceram em Agostinho uma nova visão do homem e de sua finalidade; bem como o entendimento da relação do viver dos indivíduos em um corpo legislativamente constituído também foi alterado, a própria constituição de origem e validade das leis é reestruturada; por fim, o arranjo político é expresso em termos que assentem os pressupostos da liberdade da vontade do indivíduo livre das amarras contingentes que promulgam o viver social. Este três eixos ou aspectos, são o que consideramos a estrutura constitutiva de uma teoria da ação política a partir da construção do conceito de vontade em Agostinho.

A demonstração de tal assertiva carece de uma explicitação de cada um dos eixos e de seus desdobramentos em vista do entendimento da ação política dentro do arranjo social, no entanto, ao empreendermos este movimento, faz-se necessária sua coadunação na proposição de uma teoria da ação política. A ressonância de tal teoria da ação política deve ser percebida na maneira como a política foi pensada no agostinianismo, desaguando ainda nas sendas teóricas do humanismo renascentista. Na construção de nossa argumentação central neste trabalho, principalmente ao monitorarmos no humanismo italiano seu reflexo e em Maquiavel sua contraposição, é imprescindível a compreensão da arquitetura destes três eixos, ou aspectos, no construto de uma teoria da ação política iniciada por Agostinho.

Porém, estabelecemos da seguinte maneira nosso itinerário neste processo de apreensão do que foi a construção do pensamento político agostiniano, uma teoria da ação política, a partir de sua teoria da vontade já explicitada: primeiro intentaremos demonstrar como Agostinho rechaça os fundamentos da cultura clássica, principalmente romana, destruindo os alicerces ético e políticos que a funda; segundo, decorreremos sobre cada um dos três eixos indicados, o antropológico, o legislativo e, por fim, o político. Desta maneira, esperamos poder desanuviar de forma satisfatória o construto da teoria política que acreditamos haver no pensamento agostiniano e que reverberou ainda no pensar político no humanismo italiano, no qual o Florentino empreende sua própria construção do postulado de uma nova teoria da ação política.

### 2.3 AGOSTINHO E O FIM DA CULTURA ROMANA

Ao tratarmos do início do Medievo enquanto ruptura com o pensamento clássico antigo, não podemos nos bitolarmos a simples questão histórica da queda de Roma, da ascensão do cristianismo e do fim de uma mera mentalidade política centrada na pertença coletiva do indivíduo ao corpo social. Esta última, a pertença político-social, vinha impregnada nas religiões, costumes, leis, artes e literatura que o povo produzia refletindo sua construção cultural. O caráter identitário deste conjunto perfazia o arranjo de formação dos próprios indivíduos em vista da assimilação e reprodução dos valores aí arraigados. Nestes termos, a mudança ocorrida gradativamente a partir dos fatores históricos, a queda de Roma, a ascensão da nova religião Cristã, bem como o fator cultural como um todo, foi lastreada por uma profunda mudança ético-política.

Em sentido amplo, esta mudança ocorre no seio da própria Roma em declínio, por diversos motivos, entre eles o caráter já ‘cosmopolita’ e ‘universalizador’ do Império do Lácio, o que propiciava uma base abrangente de aceitação de uma nova forma de religião e cultura. Este fenômeno se atrela a própria história de formação e expansão do Império Romano, aglutinando e sincretizando frações de cultura e costumes de todos os povos que conquistava, bem como os indivíduos de diversas nacionalidades, o que diametralmente

estava bem distante da prática grega, e será, em certo sentido, um fator transposto para a formação das incipientes cidades na Idade Média cristã<sup>41</sup>.

Porém, a cultura clássica romana se estabelecia em preceitos bem definidos<sup>42</sup>, profundamente permeados pelo caráter identitário de pertença social e política dos indivíduos e refletindo um nítido espírito aguerrido e voltado para a glória da nação. Este perfil de construção cultural trazia em seu bojo um forte e nítido sistema de valores morais, políticos, religiosos e artísticos. Mesmo que o processo de formação de Roma tenha sido de aglutinação e sincretismo cultural, o resultado de tal processo gestou um massivo arranjo ético-político próprio. Tão massiva e profunda foi a construção de uma cultura clássica e tão ressonante sua importância, que muitos autores discutem se ela realmente veio a cabo com o surgimento da Idade Média ou se apenas tomou feições menos centrais no processo de formação do indivíduo medieval cristão e continuou à inspirá-los<sup>43</sup>.

Agostinho é fruto da cultura clássica romana e grega<sup>44</sup>, toda sua formação intelectual se deu sob os auspícios dos grandes mestres retores e sob a sombra augusta de Cícero, Lívio, Salústio, Ovídio e diversos outros ícones da cultura romana e grega. Seu direcionamento enquanto homem romano foi pautado pelos mesmos ideais aos quais ele mais tarde lançou

---

41 Uma das atitudes que os medievais absorveram dos romanos e não dos gregos foi a noção de cidade aberta a pessoas de fora que pudessem ser livremente admitidas e assimiladas sem a exigência de ter nascido cidadão. A cidadania pode ser adquirida pelo serviço ao 'estado'. COLEMAN, 2000, p. 08.

42 Faz-se necessário aqui a advertimento de que trataremos destes aspectos constitutivos da cultura clássica romana de forma mais demorada no capítulo 3 deste trabalho. Nossa pretensão neste momento é apenas emoldurar o movimento empreendido pelo agostinianismo em contribuição à mudança ocorrida no fim da Idade Antiga e início da Idade Média.

43 Nossa perspectiva é a de uma paulatina e graduação busca de anulação da cultura clássica por parte da cristandade, principalmente em vista da centralidade das figuras tidas como exemplos de virtude cívica e moral. No entanto, é preciso entender que a cristandade nunca chegou a obliterar por completo os traços de tal cultura, prova disto é o próprio fato de autores clássicos serem retomados no Renascimento. Na leitura de alguns autores medievalistas o medievo apenas experimentou uma espécie de 'cristianização' das bases culturais clássicas, sem contudo suprimi-las completamente, como nos aponta Marrou: O historiador da Idade Média nos convida a colocar a questão de maneira oposta. Ele constata que a civilização medieval não é autônoma; em uma larga medida ela não faz mais que continuar e retomar (em transformação, é claro) a herança da civilização antiga. MARROU, 1938, p. IV.

44 Não se pode obliterar o fato de que Agostinho era um romano desde a raiz, sua formação intelectual foi solidamente sedimentada nos clássicos e em seus instrumentais teóricos. Não há dúvidas de que tal instrumental se manteve como sustentáculo para as próprias construções agostinianas, preenchidas é claro com um profundo fervor cristão. Tomemos a indicação de Combes sobre esta questão: "Criado nos gritos da escola, Santo Agostinho estava familiarizado com os fundamentos e obras retóricas de Cícero desde o início. [...] Foi principalmente no de *Legibus*, no de *Officiis* e na de *República* que ele desenhou suas ideias políticas com as duas mãos. Platão deu a ele os fundamentos de sua doutrina. Cícero o forneceu uma profusão de materiais e argumentos" COMBES, 1927, p. 42 - 43.

mortais dardos retóricos e teóricos, pondo em dúvida a própria natureza dos costumes romanos e o que ele entendia como suas claras perfídias e fratricídios desde seu início<sup>45</sup>.

É preciso compreender quais são as distensões agostinianas em relação ao ideal da cultura romana e como seu movimento teórico em busca de uma premissa da liberdade, a partir do conceito de vontade, faz surgir uma nova concepção de arranjo ético-político em vista desta premissa. A questão se põe no próprio âmbito da formação do indivíduo em vista de sua pertença político-social, como aludimos, tal pertença se construía no compartilhamento dos valores ético-políticos através da cultura, dos costumes e de suas expressões. Mais especificamente, era na educação do indivíduo, através das histórias, dos costumes religiosos, da literatura, dos valores políticos e morais, que se sedimentava os traços culturais de pertença político-social do indivíduo.

Sendo profundo conhecedor dos métodos e parâmetros de educação romanos, Agostinho pode centrar seu ataque no cerne de formação do indivíduo a partir dos elementos mais importantes para a transmissão dos valores políticos e morais da tradição romana. Em nossa exposição sobre a constituição do conceito de vontade no pensamento do bispo de Hippona, deixamos transparecer seu ataque aos preceitos morais e religiosos tradicionais da cultura romana, o que para ele era, obviamente, leviandades produzidas pelo engano pagão.

Tendo em vista a presunção de já termos tratado destes aspectos, nos debruçaremos sobre as questões da formação clássica do indivíduo e os valores políticos e éticos fundamentais advindos da literatura e da educação para a constituição da tradição romana. Logo em seguida apresentaremos os traços agostinianos, e cristãos em geral que se posturaram como crítica e busca de superação dos modelos expressos pela literatura e pela educação clássica.

---

45 A lente pela qual Agostinho enxerga a história romana é claramente cristã, no entanto, sua visão original o leva a ter uma perspectiva histórico-teológica. Principalmente em vista de uma construção linear da história, o bispo de Hippona interpreta a ação de Rômulo como um dos pilares de sustentação do edifício deturpado da política na 'Cidade Terrena'. Não podemos nos furtar a citar a visão maquiaveliana sobre o mesmo fato, na qual vê-se o fundamento da justificativa de que a república deve ser fundada por um indivíduo só. No entanto, esta relação nos será muito útil em nossa discussão do capítulo 5 deste trabalho. Vejamos a visão do bispo em suas próprias palavras: "O fundador da Cidade Terrena foi fraticida. Levado pela inveja, matou o irmão, cidadão da Cidade Eterna e peregrino na terra. Por isso não é de maravilhar haja tal exemplo, ou, como diriam os gregos, tal arquétipo sido imitado, depois de tanto tempo, pelo fundador da Cidade que com o tempo havia de ser a cabeça da Cidade Terrena de que falamos e senhora de inúmeros povos. Também ali, como diz um de seus poetas, se regaram com sangue fraterno os primeiros muros. Foi o que aconteceu na fundação de Roma, durante a qual, segundo a História, Rômulo matou o irmão, Remo, com a diferença de aqui serem ambos cidadãos da Cidade Terrena." De Civ. Dei, XVI, 4.



## 2.4 A TEORIA DA AÇÃO POLÍTICA EM AGOSTINHO

Constitui-se uma difícil e onerosa tarefa demonstrar uma teoria política nos escritos de Agostinho, primeiro pela clara constatação de que o Bispo de Hippona não escreve uma obra especificamente política<sup>46</sup>, muito menos teoriza o tema em um sistema nos moldes da tradição da filosofia política. Segundo, Agostinho está mais preocupado com a redenção humana de sua situação degradada de afastamento da presença divina, sua intenção é propiciar um entendimento ético-político que permita ao convertido ansiar por sua verdadeira ‘pátria mãe’. Neste sentido, o que se constitui em Agostinho uma discussão sobre fundamentos políticos, é antes, uma defesa da possibilidade de construção de uma cidade terrena que seja, de certo modo, um exercício para o crente que anseia pela cidade celeste<sup>47</sup>.

No entanto, seguindo a coerência de nossa argumentação até o momento, podemos asseverar que o movimento agostiniano empreendido na constituição de uma teoria da vontade, bem como sua necessidade de assentar tal constituição em bases ético-políticas que sobrepujassem os cordames da tradição clássica pagã, o leva a postular conceitos que se constituem como fundantes de uma compreensão da ação política. Certamente não podemos enquadrar a teoria agostiniana nos talhes de teorias políticas modernas, o que seria no mínimo

---

46 Não é difícil encontrar diversas relutâncias, por parte de inúmeros comentadores, sobre a discussão de uma teoria, ou até mesmo, um pensamento político em Agostinho. Todavia, a questão é saber distinguir o que seja uma discussão política nos termos modernos e o que seja uma construção sistemática de uma doutrina que permeia todos os aspectos que tocam a discussão política. Este parece ser o caso da obra agostiniana, a qual constrói um sólido sistema doutrinário, o agostinianismo, que certamente influencia toda a discussão intelectual no medievo, além disso postula temas caros à política, tais como a justiça, a paz, etc, como argumenta Boyer (1970, p. 19 – 20): “O amor do soberano bem que é o cimento da Cidade de Deus, ao mesmo tempo que responde à inclinação mais nobre da alma humana, tornando-se a fonte do universalismo característico e destacado do pensamento agostiniano. A verdade, a justiça, a caridade, a paz, estes bens verdadeiramente são os reflexos da face de Deus e isto porque sua busca e sua possessão unem os homens, ao invés de dividi-los.”

47 Não se trata então de dizer que Agostinho apenas tangencia o tema da política ao fazer uma defesa teológica da fé ante as agruras da vida terrena. Muito menos se trata do movimento de defender a contemplação como única saída para a vida cristã. Agostinho estabelece sim um vínculo direto entre a fé cristã e a possibilidade de construção de uma organização social minimamente instruída pelas virtudes espirituais. Neste sentido, toda a elaboração deste vínculo se dará por clara submissão da vida social e política à vida espiritual contemplativa, assim, é possível encontrar em Agostinho a defesa da possibilidade de construção de uma república, ou um viver social, que possa minimamente corresponder aos fundamentos da fé. Como argumenta Costa: “Do ponto de vista político, o que Agostinho nos apresenta são os fundamentos ético-políticos, cristãos, sobre os quais se possa edificar uma Civitas (Estado terreno) justa que, ao mesmo tempo, seja capaz de promover a felicidade temporal do homem – finalidade imediata da Civitas terrena – e que, ademais, o leve à ‘Verdadeira Felicidade’, a ser alcançada na Vida Eterna – finalidade sobrenatural do homem e da Civitas terrena.” COSTA, 2009, p. 13.

anacrônico e improdutivo. Todavia, é plausível e exequível a extração de seus conceitos e a percepção de seus desdobramentos na discussão acerca da construção de um modelo ético-político de constituição do agir dos indivíduos na esfera política<sup>48</sup>, pela compreensão mesma do homem, pela constituição das leis e do arranjo político, o que nos permite amear tais elementos em uma teoria da ação política.

Tomando este norte de compreensão acerca da construção de uma incipiente teoria da ação política em Agostinho, não tencionamos encontrar termos e conceitos que possam simplesmente ser plasmados em autores do Renascimento ou do início da Modernidade. Não seria o caso de apenas buscarmos identificar em tela, nos textos humanistas ou políticos do medievo e modernidade, conceitos à *tout court* que se encontram ou surgiram no pensamento agostiniano. Mesmo na longa construção da teoria da vontade, não vemos Agostinho falar somente de intenção, intencionalidade, no entanto, o movimento teórico por ele empreendido dá a toada na qual tais compreensões se formaram e se arraigaram. O mesmo pode se intuir de diversos outros conceitos e compreensões advindas de sua construção ético-política<sup>49</sup>.

Empreendendo o intuito de demonstrar os traços constitutivos de uma teoria da ação política em Agostinho, ou ao menos as construções teóricas que permitam perceber suas influências na formação de um pensamento político articulado, é preponderante compreender que o movimento por ele iniciado põe o ‘político’ sob o jugo do ‘ético’. Os desdobramentos advindos deste arranjo colocaram as bitolas necessárias para se pensar os próprios aspectos

48 Agostinho não podia fugir ao confronto necessário entre a defesa da fé cristã, emergente, e a tradição política romana, decadente, que se enfrentavam em um cenário caótico do ponto de vista político e cultural. A necessidade de construir um arcabouço doutrinário que pudesse sustentar sua visão de existência de duas cidades o levou a teorizar as bases de um pensamento político coerente com suas alegações. Sua intenção é mais instruir o crente que vive na Cidade Terrena do que propor alguma salvação política para a mesma, assim, sua construção política centra-se mais no indivíduo do que no corpo político. É possível que esteja aí uma das chaves para compreender os desdobramentos de toda sua teorização. Como nos aponta Brown: “Nesse ponto, deve ficar claro que o que chamamos de pensamento político de Agostinho gravita em torno dos problemas do comportamento humano na política. Os súditos cristãos a quem ele pregava e as autoridades cristãs a quem ele escreveu dando conselhos, não eram, para Agostinho, ‘animais políticos naturais’; eram homens que se depararam com toda uma série de propósitos e objetos de amor, que eram apenas alguns dentre os muitos criados por viver em uma sociedade política.” BROWN, 1972, p. 24.

49 Segundo Arquillière, essa centralidade agostiniana na construção de diversas noções políticas da Idade Média já foi levantada por importantes comentadores, como segue: “Um historiador alemão, Ernst Bernheim, estudou repetidamente a influência agostiniana em certos conceitos políticos da Idade Média. Ele pensou ter visto na ideia de *pax*, como é explicado em *De civitate Dei*, ‘a pedra angular’ de uma série de conceitos que se repetem constantemente na literatura política medieval, como os de *justitia*, *inoboedientia*, *libertas ecclesiae*, *tyrannus*, etc [...] Seu grande mérito é suspeitar da riqueza desses termos e tentar algumas aplicações.” ARQUILLIÈRE, 1934, p. 09. E. Bernheim, *Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins*, dans *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 1896, pp. 1 – 23. Apud. ARQUILLIÈRE, 1934, p. 09.

constitutivos de uma teoria da ação política reverberada ainda no Humanismo Italiano. O que antes na tradição clássica se colocava como objetivação de um construto material do agir político, passa a se posturar como subjetivação de uma adequação formal a preceitos universais e despregados de qualquer vínculo com particularidades da vivência social do indivíduos.

O que se pode argumenta sobre o ataque agostiniano a toda a construção político-cultural em torno dos exemplos de virtude cívica, heroica, voltada para a exaltação da glória e da efetividade da ação concreta, expressos na educação por meio da literatura e dos costumes tradicionais romanos, nos indica exatamente o objetivo deste processo de desvalorização da perspectiva ativa da política em prol de uma perspectiva contemplativa e abnegada do agir ético. Obviamente a base ético-moral evocada por Agostinho é aquela desenvolvida em sua teoria da vontade, nestes termos, a salvaguarda da ‘boa intenção’, seja na formação do querer, seja na ação no âmbito político, deve ser o mote principal de toda e qualquer orientação do indivíduo. A implicação deste formato é claramente intuída na perspectiva de uma construção política que permita ao indivíduo aprimorar suas virtudes espirituais, gozar de relativa paz e felicidade no âmbito mundano da política, mas não logrando neste a completude de seu ‘Bem supremo’, pois sua verdadeira felicidade está na Cidade Celeste<sup>50</sup>.

É possível apontar na obra agostiniana a possibilidade da existência de momentânea paz e felicidade para os indivíduos na Cidade Terrena, sendo estas, no entanto, frívolas, passageiras e passíveis de tornar o homem refém de um viver deturpado. Tal caráter conspurcado da constituição terrena da política não pode oferecer ao homem nenhum tipo de glória ou honra duradoura, muito menos uma felicidade que se estabeleça como seu fim ou supremo bem.

O âmbito decrépito do político para Agostinho é o âmbito da luta entre as duas Cidades, sendo ainda o indivíduo dividido em tal realidade dualista. O homem está cindido

---

50 A possibilidade de construção de um viver social precariamente estabelecido por instituições políticas é justificada apenas pela necessidade de aprimoramento do amor, a *Caritas*, bem como o exercício do princípio de Justiça que move o crente, a saber, sua adesão à vontade divina. Sendo assim, a vida social é espelhada pela definição da vida espiritual, a qual será plenamente realizada apenas na ‘Cidade Celeste’. Por este entendimento, a paz conseguida no viver social é apenas uma sombra disforme da verdadeira paz a ser experimentada na vida eterna. Nas palavras de Agostinho: “Na paz final, porém, que deve ser o objetivo da Justiça que tratamos de adquirir, nesta terra, como a natureza estará dotada de imortalidade, de incorrupção, carecerá de vícios e não sentiremos nenhuma resistência interior ou exterior, não será preciso, à Razão, mandar nas paixões, pois não existirão [...] Este estado será eterno e estaremos certos de sua eternidade. Por isso, na paz dessa felicidade e na felicidade dessa paz consistirá o soberano bem.” De Civ. Dei. XIX, 27

entre a imposição de uma cidadania natural, aquela da Cidade Terrena, e uma cidadania por escolha, conversão, aquela da Cidade Celeste<sup>51</sup>. Diante desta realidade, não se pode formar uma sociedade ordenada, voltada para o engrandecimento das virtudes e do aprimoramento espiritual, tendo-se como ‘arquétipos’, indivíduos que buscam a fama, a honra e a dignidade puramente terrena. Segundo o bispo de Hippona, é exatamente a busca de glória, honra e fama mundana que origina e alimenta a sanha da Cidade Terrena, enquanto o amor a Deus origina e alimenta a Cidade Celeste<sup>52</sup>.

No caso do Humanismo Italiano, a perspectiva de busca de uma paz e uma justiça que possibilite um corpo político ordenado ainda será percebida em alguns autores, principalmente em Coluccio Salutati, Savonarola e Bruni. No entanto, este movimento ainda se dará numa perspectiva na qual o resultado de tal arranjo é propedêutico a uma paz e felicidade eterna.

O postulado agostiniano da possibilidade de se estabelecer um corpo político ordenado em vista de se garantir, mesmo na Cidade Terrena, certa paz e justiça, traz consigo a necessidade de se assentar bases legislativas para tal ordenamento. Em vista desta premissa, Agostinho erigirá balizas conceituais que direcionaram a compreensão das leis para um viés profundamente formal, universalista e completamente dependente da ordenação divina. Como já aludido inúmeras vezes, seu apreço pela filosofia platônica, bem como pelo escopo jurídico ciceroniano, fê-lo refletir uma construção teórica que ponderasse pela centralidade das leis na constituição do corpo político.

---

51 Este ponto é crucial para se compreender um dos fundamentos da doutrina política agostiniana, o ‘despregamento’ do cidadão em relação às suas obrigações para com sua pátria terrena. Sua importância se dá por dois vieses, primeiro, o entendimento de que a natureza carnal, inclusive política, deve ser subjugada por uma nova natureza espiritual, inclusive para com sua cidadania na Cidade Celeste; segundo, a compreensão histórico-teológica de uma linearidade que teve início e inevitavelmente terá um término. Como segue: “Quando as ‘duas cidades’ empreenderam seu curso evolutivo, por nascimentos e mortes sucessivas, nasceu primeiro o cidadão desse mundo e depois o peregrino do tempo, que pertence à Cidade de Deus.” AGOSTINHO, *De Civ. Dei*. XV, 2.

52 É de extrema importância a compreensão desta distinção empreendida por Agostinho a respeito do “sentimento” fundador das duas cidades antagônicas. Seja pelo fundamento de um amor pátrio, voltado para a defesa da pátria, a aceitação de suas leis e costumes, seja pela restrição dos vários motivos e modos de fundação das diversas cidades, algo que será de fundamental importância na teoria maquiaveliana, a proposição agostiniana desmembra as principais fundações que legitimavam e sustentavam as bases políticas das sociedades clássicas antigas. Em sua visão, não se pode conciliar os dois amores fundantes, como segue: “Dois amores fundaram, pois, ‘duas cidades’, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo de Deus, a terrena; o amor a Deus, levando ao desprezo de si próprio, a Celestial. Gloriosa-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens, e tem essa, por máxima, a glória de Deus...” *Ibid*, XIV, 28.

Todavia, sua compreensão formal do estabelecimento de ordenação das leis levou-o a um construto teológico-metafísico, no qual a origem das leis está obviamente em Deus e irradia-se para o homem de forma, primeiro espiritual, depois natural e, por fim, racional, positiva. Nestes termos, a obediência a Deus, a concórdia social no amor ao próximo e a submissão política a lei positiva dos homens, constituem os três âmbitos nos quais Agostinho pensará o construto das leis<sup>53</sup>. Ora, como argumenta Combes<sup>54</sup>, todos os povos antigos tomavam da religião a legitimação necessária para o estabelecimento das leis e dos costumes, tendo na figura de seu líder político um porta-voz dos deuses. No entanto, tal legitimação por meio da intervenção divina na ordenação das leis tinha um caráter marcado pela identidade político-social do povo.

No caso da construção agostiniana, a lei de Deus não é voltada apenas para um povo específico depois da vinda do Cristo, nem mesmo os judeus, tal legislação é instituída para todo ser humano. Neste sentido, o homem enquanto peregrino na Cidade Terrena, segue as leis desta por ordenação de submissão à autoridade, mas se tal submissão lhe impede de seguir as leis que lhe prendem a obediência a Deus e a sua cidadania celeste, ele deve se abster de seguir as leis terrenas<sup>55</sup>. Por este prisma, obviamente se tem alterada a relação entre religião, costumes e leis, o que na tradição clássica se dava como arranjo de dependência e legitimação a partir dos costumes políticos por vias da legitimação advinda da religião, passa a se configurar como independência completa da religião sobre os costumes políticos.

Como se verá no estudo da construção de um entendimento legislativo da república no Humanismo Italiano, centralmente em Salutati, em certa medida, a perspectiva imposta por

53 “... a paz entre o homem, ser mortal, e Deus é a obediência ordenada pela fé sob a Lei Eterna. A paz dos homens entre si, sua ordenada concórdia [...]. A paz da Civitas, a ordenada concórdia entre os governantes e os governados.” Ibid, XIX, 13.

54 Combes nos apresenta o que era a base de constituição das religiões pagãs dentro do âmbito político-social, em diversos termos, esta compreensão segue os direcionamentos empreendidos por Maquiavel ao fazer sua leitura do papel da religião nos povos antigos. No entanto, como salientado, Agostinho implementa um universalismo que era até impensável na construção da relação entre leis e religião nacional. Tomemos a opinião de Combes sobre o papel das religiões nos povos clássicos pagãos: “A essência da lei é determinar, com efeito, em fórmulas curtas e expressivas, o que, em ordem superior e no interesse do país, todos os cidadãos, sem exceção, devem fazer ou evitar. Originalmente, como a autoridade, como vimos, está intimamente ligada ao culto, a lei tinha um caráter claramente religioso. Todos os povos acreditavam que tinham seu código de deuses. Minos era apenas o porta-voz de Júpiter, Licurgo de Apolo, Numa da ninfa Egéria.” COMBES, 1927, p. 119.

55 “Não se preocupa com a diversidade de leis, de costumes nem de institutos, que destroem ou mantêm a paz terrena [...] se não impede que a religião ensine que deva ser adorado o Deus único, verdadeiro e sumo.” AGOSTINHO, De Civ. Dei. XIX, 17).

Agostinho ainda se fará fundante da idealização de um corpo político virtuosamente ancorado em leis universais que permitam a boa ordenação social e a salvaguarda da justiça. O movimento maquiaveliano sobre este tema terá como pressuposto principal um entendimento distinto, redirecionado para as bases que marcadamente impulsionaram a compreensão da utilidade política e legitimação social das leis a partir da religião.

É necessário apontar que dentro de uma teoria da ação política, em vista do arranjo entre os aspectos antropológico, legislativo e político, o caráter de dependência do indivíduo em relação ao corpo político está intrinsecamente ligado ao grau de compromisso das leis para com um ideal ético-político de cidadão. Desta forma, furtando-se à lei um caráter necessário de centralidade na identificação do indivíduo para com o corpo político, vê-se abalroado o vínculo de comprometimento do cidadão com a própria estrutura de organização ético-política da sociedade.

O construto agostiniano a respeito de uma estrutura legislativa, em sentido amplo, oferece exatamente a possibilidade do indivíduo se constituir como agente desligado, em âmbito ético-moral, das implicações político-sociais de leis que não se baseiam em princípios válidos para coadunação à sua fé e anseios espirituais. O rebatimento desta disposição na compreensão de um arranjo social levará a uma completa predominância do ético sobre o político, em outros termos, a salvaguarda da intencionalidade ética, interiorizada no querer baseado em princípios espirituais, põe em xeque a premência de um compromisso do indivíduo baseado em costumes, leis e ideais puramente estabelecidos em prol da materialidade da ação política.

A argamassa que sustenta o edifício ético-político na tradição clássica é justamente o compromisso do indivíduo com as instituições políticas e seus costumes, bem como, com sua ação concreta no âmbito social junto aos demais indivíduos da sociedade. É exatamente a este compromisso que Agostinho contrapõe, sua compreensão da relação entre intenção ética e ação política. No aspecto político, constitutivo de uma teoria da ação política clássica, a aceitação, participação e compromisso do indivíduo para com a vida pública é imprescindível para determinar seu grau de adesão e pertença social.

Na teoria agostiniana este aspecto é subjugado e posto em segundo plano, a própria estrutura política das instituições é indiferente frente a supremacia da disposição ético-moral

que o indivíduo deve assumir a partir de sua busca de aprimoramento moral e espiritual<sup>56</sup>. A compreensão política impressa por Agostinho trará uma inversão do modelo clássico, algo que reverberará por todo o Medievo e adapta-se aos diversos arranjos políticos sofridos neste longo período. A disposição de uma relação de predominância da ética sobre a política permanecerá firme até o início da Modernidade, sendo parâmetro para a maioria das construções teóricas sobre política dentro da Cristandade.

Os apontamentos empreendidos até o momento nos impõem a perspectiva de que uma teoria da ação política no pensamento agostiniano se estabelece pelo três eixos aludidos como centrais para qualquer teoria política, uma compreensão de ser humano(homem) e seu ‘telos’, um arranjo legislativo que reflete esta compreensão antropológica e busca ordená-la, bem como um aspecto político que busca justificar a precária existência do ser humano no plano terreno e sua compromisso com um ‘pátria’ presente apenas de maneira transcendental, mas existente de maneira espiritual. Esperamos ter demonstrado, ainda que resumida e sucintamente as bases agostinianas que se constituíram como ruptura da tradição ético-política clássica e assentamento de uma teoria da ação política que se fez presente ainda no Humanismo Italiano.

---

56 Pode-se argumentar que há uma espécie de indiferença, uma *adiáphora* quase que estoica, que leva o indivíduo a não tomar em conta as discussões relativas a melhor forma de governo, a busca da liberdade política ou mesmo a relação entre as instituições sociais. Para Agostinho, o indivíduo crente, cidadão da Cidade Celeste, não deve se ater a questões que dizem respeito à disputa política e à forma de governo, como segue: “Na realidade, não importa em nada o gênero de Civitas adotado por quem abraça a fé que leva a Deus, contanto que não vá de encontro aos preceitos divinos.” AGOSTINHO, De Civ. Dei. XIX, 19)

## 2.5 HUMANISMO ITALIANO: RESSONÂNCIAS E SUPERAÇÕES DE UMA INFLUÊNCIA DA VONTADE AGOSTINIANA

As discussões pertinentes a relação entre ética e política, em toda a história do Ocidente, mostraram-se como empreitadas enveredadas de forma desbravadora, mas, ao mesmo tempo, cautelosas. Não é difícil perceber pontos de tensão e encruzilhadas teóricas desconcertantes que se apresentaram no decurso do caminho. Porém, a despeito de tais obstáculos, o que realmente se ressalta como marca indelével deste processo de construção teórica no Ocidente é o gigantesco esforço empreendido por diversos autores no intuito de traçar com linhas fortes seus posicionamentos. Desde a Antiguidade esta discussão tem suscitado inúmeras abordagens distintas e, até mesmo, polarizadas. Algumas abordagens comportando a intrínseca ligação entre o campo ético e o político, outras, no entanto, suspendendo ou no mínimo subestimando tal ligação.

É imperioso levar em conta a existência de importantes momentos de tensão, e por consequência destes momentos, o surgimento de novas abordagens menos polarizadas e mais amplas no que se refere ao estudo desta problemática. Haja vista que esta colocação parece-nos verdadeira, porque trivialmente verdadeira, devemos, porém, atentar para a homérica tarefa que se constituiria rastrear e mapear tais momentos de tensão e suas particularidades marcantes. Posta, de forma sucinta a amplitude que caracteriza o assunto e a necessidade de sua delimitação, fica evidente o imperativo de se estabelecer parâmetros que limitem, ou melhor, deem foco ao ponto a ser abordado no estudo da problemática ético-político da ação. Tais parâmetros devem indicar um elo que seja verificável nos dois campos de estudo, aspectos que se inscrevam tanto na ética quanto na política. Ainda assim carecemos de certas delimitações, principalmente no tocante ao que possa ser entendido como fator tangencial entre as preocupações teóricas expressas nas duas ciências.

Em vista de se evitar um circunlóquio infrutífero em torno desta necessidade de delimitação teórica, apontaremos a ação e a liberdade como sendo os principais elos entre a ciência ética e a ciência política. Os parâmetros então seriam a definição da natureza ética do indivíduo em sua ação e suas implicações e desdobramentos em sua liberdade. Por si só o estabelecimento destes dois aspectos, ação e liberdade, ainda não responde à necessidade de



uma abordagem específica sobre momentos de tensão no pensamento ético-político da tradição ocidental.

Sendo assim, restringir-se-á ainda o contexto em que tais parâmetros serão tidos como delimitadores do objeto de análise dos pontos de tensão. Tomaremos a ação no contexto restrito da vida ética na cidade, uma vida ativa, e a liberdade como possibilidade de prática desta ação ética empreendida na vida em sociedade. Estabelecidos os parâmetros de abordagem da problemática acerca da relação entre ética e política, estabelecido também o contexto de tal abordagem, faz-se necessário estabelecer os momentos históricos em que serão averiguados tais parâmetros.

Seria certamente um ato de extrema inconsequência querer abarcar um período demasiadamente longo. Mas, paradoxalmente, seria ainda mais inconsequente querer vislumbrar um momento histórico-teórico, no percurso de formação do pensamento ético-político no Ocidente, isolado ou dissociado completamente do contexto no qual surgiu. Isto é, faz-se necessário uma busca de influências recebidas e superações empreendidas que justifiquem as tensões a serem avaliadas. Em vista da prudência neste ponto, elegeremos a transição da Idade Média para o humanismo renascentista italiano como período histórico-teórico no qual analisaremos as possíveis tensões entre a ética e a política na compreensão da vida ativa dentro do contexto social, bem como as ressonâncias de construtos advindos de uma tradição agostiniana.

Este período em questão é extremamente delicado, por haver nele um turbilhão de mudanças profundas, nos mais diversos níveis sociais e das mais diversas vertentes. Bignotto(2001, p. 33), tratando deste assunto, nos esclarece argumentando que “é mister reconhecer que não podemos falar de uma passagem de uma época à outra, mas de várias transformações, que ocorreram em tempos diferentes e de maneiras nem sempre compatíveis.” Não se pode negligenciar tal argumentação que se mostra relevante e pertinente, sendo assim, a delimitação anteriormente proposta parece ainda carecer de um ponto que defina ainda mais precisamente nosso objeto de análise. Estabelecidos os parâmetros, o contexto e o momento a ser analisado, carecemos ainda da definição de um autor ou teoria a ser tomada como objeto de análise da problemática e que reflita as ressonâncias das tensões existentes.

A aludida transição entre o pensamento medieval e o incipiente surgimento de uma compreensão mais alargada da relação entre ética e política, entre ação e liberdade, pode ser tomada como a gestação do período chamado Moderno. “A Idade Média estabeleceu sua própria agenda e uma coleção de diferentes discursos políticos que seriam absorvidos, transformados ou discutidos até o período do início da modernidade.” (COLEMAN, 2000, p. 05).

A análise do humanismo italiano, bem como a posterior análise do pensamento maquiaveliano, não se dá por motivos alheios, pode-se asseverar que neste momento do desenvolvimento do pensamento político ocidental vê-se uma fratura teórica que ocorre, primeiro, em termos de confrontação entre teoria e realidade, segundo, em termos de superação e ruptura. O movimento de confrontação entre teoria e realidade pode ser rastreado na retomada, por parte dos humanistas, de textos da antiguidade, bem como a restauração de preceitos, valores e compreensões políticas advindas desta retomada.

Tomando como subsídio nossa argumentação no capítulo anterior, no qual buscamos demonstrar como a tradição agostiniana rompe com os valores da antiguidade clássica e instaura um parâmetro próprio de compreensão ético-político entre ação e liberdade, principalmente por vias políticas e culturais. Este estabelecimento agostiniano ressoou por toda Idade Média e, em sentido amplo, pôs obliterado todo o arranjo ético, político e cultural da Antiguidade. A questão é que no humanismo italiano, o agostinianismo ainda se fazia reverberar, dando substratos teóricos que se reproduziam por meio de conceitos, ideias e termos fartamente encontrados nos principais pensadores do chamado humanismo cívico italiano. As construções teóricas encontradas nos três aspectos da teoria da ação surgida no pensamento agostiniano, a saber, o aspecto antropológico, o legislativo e o político, se faziam reconhecer em muitos dos escritos dos humanistas italianos, principalmente aqueles anteriores à Maquiavel.

Neste quadro, o que se verá é a retomada de valores clássicos, tais como a honra, a glória, o valor do indivíduo humano, a vida ativa na cidade, impulsionada pela ampla tradução e estudo dos textos da Antiguidade. O próprio contexto da vida política que se imprimia nas repúblicas italianas, com destaque para Florença, exigia este movimento de valorização dos preceitos próprios da vida política representada na cultura clássica. Afirmamos que este é o imperativo da realidade, ou seja, a exigência de se pensar uma organização ético-política que

possibilitasse o fortalecimento e primazia da ação política sobre os formalismos teóricos. Porém, o forte referencial medieval, principalmente composto pela tradição agostiniana-tomista, pelos quais se fazia chegar Platão, Aristóteles e outros clássicos antigos, destoava dos fundamentos ético-políticos percebidos pelos estudiosos dos textos clássicos.

Por este prisma, mesmo reconhecendo que em certa medida os clássicos estavam presentes no medievo, entendemos que a confrontação entre a realidade posta pelas exigências da vida ativa, a ação política, na sociedade renascentista e sua construção cultural, pôs em xeque o substrato teórico herdado dos medievais<sup>57</sup>. O edifício teórico erigido no Medievo, mesmo na presença das sombras clássicas, não dava consistente terreno para se pensar a realidade e a premência de restaurar o lugar do político no ambiente renascentista e no incipiente surgimento da modernidade. O Humanismo Italiano, cívico ou não, teve a iniciativa de se voltar diretamente para os clássicos com uma vontade imensa de ler os textos dentro de seus contextos de origem, neste sentido, a confrontação começa a engendrar os pressupostos da superação.

No entanto, se mostrava extremamente difícil desvencilhar-se de séculos de teorização ético-política influenciada pela construção cristã, como dito, principalmente agostiniana-tomista. Este primeiro movimento do humanismo deveria ser completado por uma vanguarda mais preparada, tanto teórica quanto culturalmente, para empreender a completa ruptura e sua avassaladora superação. Acreditamos ser possível indicar a geração seguinte aos primeiros humanistas como sendo esta vanguarda, tendo à frente Maquiavel, principalmente em vista de sua incisiva crítica a construção ético-política cristã medieval e sua irrestrita adesão aos valores políticos da antiguidade clássica.

Postas estas breves premissas, debruçaremos-nos sobre o primeiro movimento, aquele de confrontação entre teoria e realidade, em outros termos, entre a retomada da leitura dos clássicos não mediada pela tradição cristã-medieval e os dilemas em tentar mesclar conceitos, termos e ideias herdadas desta tradição frente as prementes exigências da realidade política em sua sociedade. Em vista deste objetivo, tomaremos para análise a obra de um dos principais autores do humanismo cívico e do humanismo italiano anterior à Maquiavel.

---

57 Como argumenta Garin: “Era necessário perceber que, sim, a Idade Média, de modo alguma sombria e bárbara, mas cheia de luzes da civilização e da grandeza do pensamento, alimentava-se da antiguidade e a tornava sua. Exceto que o problema mais sério está em outro lugar, nomeadamente na determinação positiva de diferentes formas, tons e formas de vida e cultura.” GARIN, 2008, p. 19.

Fatores como a mudança na perspectiva histórica de leitura e interpretação dos textos clássicos, valorização da *vita activa*, construção do corpo legislativo e organização política da república, são preponderantes para se perceber o movimento de confrontação e superação iniciado pelos humanistas. No entanto, perceber-se-á também que tais fatores não promulgaram uma completa ruptura com os traços teóricos advindos dos aspectos da teoria da ação política surgidos no pensamento agostiniano e predominantes no medievo. Esta ruptura ocorrerá somente no pensamento maquiaveliano através de sua radicalização na retomada dos valores clássicos romanos<sup>58</sup> e sua crítica atroz contra a predominância de um formalismo ético sobre a materialidade da ação no contexto político. Sendo assim, tomaremos agora, sucintamente, a discussão sobre a obra de Coluccio Salutati, um pensador pouco conhecido entre os comentadores de política, mas que teve um papel preponderante na construção do humanismo italiano e no cenário florentino no qual emerge Maquiavel.

### 2.5.1 Coluccio Salutati

Como indicado, período de transição da Idade Média para o humanismo italiano é um cenário de intensa efervescência teórica, apresentando autores interessantíssimos. Certamente que o autor ou teoria a ser definida como objeto de análise de nossa investigação deve abarcar em seu bojo os pontos que traçamos anteriormente como parâmetros norteadores. A confrontação entre uma ampla e massiva tradição cristã-medieval, fortemente arraigada em conceitos e ideias advindas principalmente da tradição agostiniana, e ainda presente, frente as novas posturas de estudo e recepção dos clássicos e o reconhecimento de sua cultura e construção ético-política.

A partir da premissa de analisar a obra de um autor que trate da relação entre ação e liberdade no contexto da vida social no período de formação do humanismo cívico italiano, cujo pensamento ainda mescla conceitos medievais e novas perspectivas humanistas advinda do estudo dos clássicos, nos voltamos para Coluccio Salutati. “A obra de Salutati fornece-nos

---

58 Sobre este tema, Sasso tem uma interessante opinião, como segue: “A história romana torna-se assim o critério ideal pelo qual Maquiavel tenta penetrar, compreendendo, no desenvolvimento da história de Florença, o exemplo vivo de uma sabedoria política, de uma capacidade de enfrentar as coisas e dominá-las, que sua cidade nunca conseguiu provar como autêntica.” SASSO, 1993, p. 488.

um documento interessante para a compreensão da passagem da problemática política medieval para a renascentista.” (BIGNOTTO, 1991. p. 21)

O distinto chanceler florentino se destaca por sua atuação tanto intelectual quanto política, notoriamente sua produção teórica não está desvinculada de sua vivência empírica dos assuntos políticos de sua nação. “É Coluccio Salutati [...] que melhor representa a união e soube encarnar, com seus tratados morais, suas cartas, seus panfletos políticos, o modelo do intelectual engajado.”(TARANTO, 2001, p. 210) A condição de chanceler de uma importante cidade italiana do século XIV, Florença, certamente lhe impôs a necessidade de se voltar para as questões da vida ativa na cidade. Esta necessidade, no entanto, acabou se tornando um dos pontos centrais de seus questionamentos e de seus escritos.

Como proeminente humanista ele se voltou para a rica produção teórica da Antiguidade, tendo certamente fortíssima influência dos pensadores greco-romanos<sup>59</sup>. No entanto, não se pode negligenciar que Salutati é um homem cristão pensando e agindo em uma sociedade guiada ainda por valores gestados em uma tradição ético-política medieval<sup>60</sup>. O ideal de recolhimento contemplativo, os valores religiosos e a busca de uma vida espiritual pia, ainda representavam uma marca indelével na formação ético-moral do homem italiano no Renascimento<sup>61</sup>, como pressuposto para a verdadeira liberdade do indivíduo.

O contexto político no qual Salutati está inserido pode ser caracterizado pelo nascimento do humanismo<sup>62</sup> e como pilar do pensamento republicano moderno. Estes dois fatores, o nascimento do humanismo e o republicanismo, suscitaram um ponto de tensão entre a velha tradição ético-política medieval, marcadamente escolástica pautada na supremacia da contemplação sobre a ação política, e a necessidade de uma nova tradição capaz de justificar a

---

59 Bianca nos dá notícia da forma como Salutati vai sedimentando as bases para sua aproximação com os autores clássicos, principalmente romanos, vejamos: “Aos 23 anos, portanto, com Prisciano, Virgílio, Lucano, Orazio, Coluccio lançou as bases de sua biblioteca e começou a anotar seus códigos. Este foi o ponto de virada, a possibilidade de ler os autores da antiguidade direta e integralmente...” BIANCA, 2010, p. XII.

60 Ullman é bastante prudente em tentar perceber em Salutati traços que possam sustentar uma tese de ampla ruptura entre o humanismo italiano e a tradição medieval, segundo ele: “Coluccio em particular era um humanista em um estado de evolução, com muitos traços medievais ainda o agarrando.” ULLMAN, 1963, p. 27.

61 “A irreligiosidade inerente e geral do humanismo renascentista é uma criação de historiadores do século XIX, liberais seculares (que aprovaram) e católicos conservadores (que ficaram horrorizados), mas não do próprio Renascimento.” NAUERT, 2000, p. 56.

62 Como aponta Bignotto: “Essas poucas observações sobre o panorama da política italiana e da história de Florença no final do século XIV, começo do século XV, interessa-nos por permitir situar o nascimento do humanismo em relação direta com o contexto da época”. BIGNOTTO, 2001. p. 86.

vida ativa na república. Como conciliar o ideal cristão de contemplação e a necessidade de uma vida amplamente ativa na república?

Este foi um dos combustíveis que alimentou a produção de Coluccio Salutati. “Vida política e vida de pensamento se mostram de fato em Salutati [...] o sábio, o douto, não é um solitário separado das coisas dos homens, mas um homem que responde à sua vocação, que serve o seu senhor celeste entre o turbilhão da vida terrena.” (GARIN, 1952, p. 38). O chanceler florentino se vê diante da necessidade de defender a constituição humanista da república a partir da vida ativa, ao mesmo tempo em que não pode se desvencilhar de sua fé e de seus pressupostos ético-morais. Certamente que estes apontamentos não passam de truísmos, não trazem nenhuma novidade ao exercício de compreensão da transição entre a tradição ético-político medieval e o humanismo italiano representado por Salutati. Qual seria então o ponto basilar para a compreensão deste fato tão explícito? Ou melhor, quais seriam as tensões existentes intrinsecamente nesta transição e quais as influências e as superações percebidas?

A partir destas intrincadas questões surgem nossas propostas de compreensão deste momento de tensão. As influências advindas da tradição cristã-medieval e as superações operadas pelo humanismo de Salutati precisam aflorar em um movimento uníssono de análise. Sendo assim, fixaremos o eixo no qual gira o pensamento de Salutati, a questão da lei como diretriz para se pensar a vida ativa e a liberdade na república; segundo, rastreamos as influências da tradição cristã medieval, principalmente agostinianas, que ainda incidem sobre a formulação do ideal de liberdade e do fim da ação ética; e por fim, as possíveis superações empreendidas por Salutati, bem como suas limitações, em relação a esta tradição cristã medieval, e sua contribuição para a formação do humanismo italiano.

#### 2.5.1.1 *O aspecto legislativo em Salutati*

De princípio é necessário ambientar sucintamente Salutati dentro da atmosfera que se formava na Florença do século XIV. Quando de sua indicação para o cargo de chanceler da república, Salutati assume um cargo que até então era apenas devotado a representar Florença, por meio de correspondência oficial, junto a governos externos. No entanto, a capacidade

intelectual dos indivíduos que ocupavam o cargo<sup>63</sup>, bem como o prestígio que gozavam frente as autoridades da república, fazia do chanceler um verdadeiro Secretário de Estado. Diante desta constatação, é fácil intuir que sua postura como representante de um governo republicano deveria refletir seu apreço pelo arranjo legislativo que fundava tal governo e a defesa da república frente aos ataques de governos despóticos e tirânicos vizinhos.

Durante os 31 anos, de 1375 a 1406<sup>64</sup>, nos quais Salutati esteve à frente da chancelaria de Florença, foram muitas as oportunidades que teve de pôr em prática a defesa da constituição republicana de sua cidade e combater, em sentido teórico, as investidas tanto internas quanto externas contra ela. Após meados do século XIV, Florença passa por inúmeras situações adversas, desde a peste negra, que arruinou a cidade em 1348, até a instabilidade causada por tumultos populares até a década de 1370. A culminância desta instabilidade se dá com a revolta dos *Ciompi*<sup>65</sup>, na qual instaura-se um governo provisório que dura de 22 de julho de 1378 a 31 de agosto de 1378. A reivindicação de maior participação popular no governo florentino, uma das exigências dos trabalhadores que impulsionaram a revolta, tem um período de curtíssima duração, mas, que deixou reflexos que duraram ainda por alguns anos após seu término. Porém, ainda nas últimas décadas desse século, Florença verá a ascensão dos oligarcas e fortalecimento da burguesia, principalmente financeira<sup>66</sup>.

---

63 Não se pode negar que o paradigma central do renascimento é a retomada das artes clássicas, principalmente retóricas e literárias, assim, os chanceleres deviam ser homens versados nesta tradição, como aponta Garin: “Os chanceleres florentinos, que permaneciam estáveis em meio às rápidas mudanças das magistraturas supremas da República, eram reconhecidos especialistas em ciência jurídica e em retórica, ou seja, nas técnicas do discurso persuasivo e das relações humanas.” GARIN, 1996. p. 23.

64 Vejamos a descrição de Garin sobre o cenário no qual Salutati assume a chancelaria: “O momento era dramático. A guerra dos Cem Anos chegara a um ponto crítico, com os ingleses quase rechaçados para o mar; Carlos IV estava para desaparecer, deixando Wenceslau em meio a dificuldades; a Igreja afligia-se, entre Avignon e o cisma; Bernabò Visconti via crescer o pouco e confiável Gian Galeazzo; Joana I caminhava para o fim; ardia a luta entre Veneza e Gênova. Florença estava para declarar guerra a Gregório XI, apelando para Pisa, Lucca, os Visconti e a Hungria. Cairia sobre a cidade a interdição; e o fim da guerra veria as ruas ensanguentadas e os palácios incendiados pelos Ciompi revoltados.” IBID, p. 25.

65 Este episódio dos *Ciompi* criou uma espécie de “trauma” na elite florentina, e até mesmo na visão daqueles intelectuais mais conservadores, por assim dizer. Como indica Najemy: Meio século depois, as Histórias do Povo Florentino, de Leonardo Bruni, esclareceria quão crucial era a memória dos *Ciompi* e o medo da revolução social para a visão do humanismo cívico do passado florentino. Seu relato dos acontecimentos de 1378 contém uma passagem memorável que evoca simultaneamente os medos ainda vívidos dos trabalhadores na mente das classes altas florentinas e nega qualquer legitimidade aos seus objetivos políticos...” NAJEMY, 2000 p. 85.

66 “Os oligarcas perceberam o perigo. Se, de 1378 a 1382, um regime mais aberto às camadas mais pobres da população governou Florença, a partir dessa data assistiremos à consolidação do poder dos banqueiros e dos grandes comerciantes.” BIGNOTTO, 1991, p. 14.

No entanto, os distúrbios internos não foram as principais investidas contra a liberdade florentina, os valores assumidos em vista de sua defesa do regime republicano deveriam ser defendidos frente aos crescentes ataques dos governos tirânicos que apossavam a Toscana. Uma das principais disputas travada por Salutati foi a defesa do governo republicano de Florença frente aos ataques de reinos principescos. As disputas entre o governo republicano de Florença e o governo principesco de Milão giravam em torno da discussão acerca da liberdade e da melhor forma de governo. Todo o cenário de fins do século XIV foi marcado por intensa disputa entre estes dois polos políticos e econômicos da Itália<sup>67</sup>.

Neste contexto vemos o chanceler florentino travar uma de suas mais intensas e acaloradas defesas da liberdade de seu povo. O embate contra Antonio Loschi da Vicenza, secretário do Duque de Milão entre os anos de 1398 e 1404, demonstrou a sanha com a qual o tema da liberdade era discutido e como a liberdade florentina era defendida por seu chanceler<sup>68</sup>. Neste episódio de sua carreira, Salutati se vê obrigado a responder à investida contra o próprio caráter de liberdade arrogado pela república florentina, neste sentido, o mero tom retórico e conceitual de liberdade deveria dar lugar a uma imposição mais incisiva sobre a natureza da própria República. O contexto político no qual se insere a disputa, como já aludido, punha em embate a defesa de um governo principesco, expansionista e tirânico, expresso na figura do Duque de Milão, feito por Loschi, frente a defesa de um governo republicano, pautado na liberdade, representado por Florença.

Este quadro no qual Salutati desempenha o papel de defensor da liberdade e da vida ativa, em uma república que se mantém ainda entre momentos de estabilidade e instabilidade, pode ser tomado como o aspecto da realidade na qual os pensadores do humanismo italiano serão confrontados. A “colcha de retalhos” política na qual se constituía a Itália da transição entre os séculos XIV e XV, erigia-se como um desafio à retomada dos valores e ideais da Antiguidade Clássica, bem como um hiato entre a tradição política medieval e o surgimento

---

67 Não entraremos em uma discussão detalhada de todos os meandros constitutivos das relações políticas existentes entre as principais cidades italianas entre os séculos XIV e XV. Sobre este tema a obra de referência ainda parece ser o trabalho de Hans Baron, *The Crisis o the early Italian Renaissance*.

68 Como nos instrui Garin: “Em 1399, parece, o vincentino Antonio Loschi(1368 – 1441), sucessor de Pasquino Capelli na chancelaria viscontiana, escreve uma breve *Invectiva in Florentinos*, que é um verdadeiro e próprio opúsculo de propaganda a favor da política de expansão de Gian Galeazzo Visconti. A Pietro Tuchi, que lhe tinha enviado o livreto, Salutati faz retornar, em 11 de setembro de 1403, a sua resposta, uma *Invectiva*, que, embora seja uma condenação feroz à política viscontiana, torna-se um hino às *florentina libertas*.” GARIN, 1952, p. 4 – 5.



de um pensamento político moderno. Não se pode negligenciar o fato de que o cenário geral na Europa pendia para a imposição dos regimes centralizados, principalmente em vista dos movimentos ocorridos em países como a Espanha, França e Inglaterra. Neste sentido, a defesa de uma liberdade republicana, centrada em valores cívicos e pautada no arranjo de leis sólidas que possibilitassem uma ampla participação popular, era cada vez mais penosa.

Colocar em linha os valores e ideais republicanos herdados dos clássicos, retomados a custa de extenso estudo de seus textos e contextualização de seu ambiente de escrita, com os conceitos e pressupostos ético-políticos advindo da tradição medieval, era o grande passo que deveria ser empreendido por humanistas como Salutati. No entanto, este passo não seria ainda de ruptura com as tradições medievais, seria ainda uma confrontação que prenunciava a necessária superação. O que encontramos em Salutati, bem como em outros humanistas de sua cepa, é ainda o período de ‘metamorfose’, o estágio no qual duas formas de concepção de temas como a política, a liberdade, a vida ativa, estão amorficamente se entrelaçando. Por este entendimento, percebe-se que será necessário ainda um novo estágio de superação e ruptura.

As questões postas pela realidade enfrentada por Salutati permanecerão até o período no qual Maquiavel escreve suas principais obras, no entanto, como já apontamos, será ele o arauto de uma cisão mais profunda e irreversível. Porém, continuemos a prescrutar no pensamento de Salutati os conceitos, termos e construções que notadamente podem ser identificadas com a tradição cristã medieval, principalmente agostiniana. Estes traços, mesmo diante da ampla defesa feita em vista da liberdade e do arranjo republicano, se mostram de forma implícita ou explícita em conceitos e definições alinhadas às temáticas trabalhadas no medieval. Tomemos mais a fundo o tema das leis na obra do chanceler florentino, buscando demonstrar a validade de nossa argumentação, tendo como lastro o que já apresentamos até o momento relativo à sua defesa da liberdade e do modelo republicano de governo.

Não há dúvidas de que os temas da pátria, da justiça e da verdade são extremamente caras a Salutati, são estes os bastiões que sustentam sua defesa da liberdade florentina frente as já aludidas investidas do secretário milanês<sup>69</sup>. Estas serão as marcas indelévels presentes na maioria das construções teóricas dos humanistas, tendo porém nuances que ainda pertencem

---

69 “Sendo cada cidadão um membro da sua cidade e de seu povo, e não um estrangeiro, eu assumo a causa da minha pátria, aquela pátria que cada um tem obrigação de defender, e peço àqueles que dedicarão um pouco de tempo a ler estas minhas coisas, que me observem benignamente enquanto discuto pela verdade, pela justiça e pela pátria.” SALUTATI, 1952, p. 09.

aos construtos medievais, mesmo que nelas se possa entrever os movimentos de ruptura. Em *Salutati* estes temas serão profundamente ligados à compreensão da lei e seu lugar de predominância sobre os demais aspectos da vida política. Como bem aponta Ullman<sup>70</sup>, *Salutati* foi um dos mais exímios *dictator*, escritor de cartas, tendo uma vasta produção de cartas oficiais e pessoais. Nestas cartas ele expressa muito do seu pensamento sobre as questões da liberdade, da pátria e, principalmente, das leis. Porém, o tom mais informal das cartas não permite entrever os traços mais delineados a respeito de sua posição sobre estes temas. Em vista disto, nos voltaremos para sua principal obra sobre o tema da lei, tendo o cuidado de nos debruçarmos sobre as demais obras nas quais ele discutiu estes assuntos.

*Salutati* faz uma extensa defesa da primazia da ciência das leis sobre as demais ciências, principalmente sobre aquelas tidas por ele como especulativas. Em sua obra *De nobilitate legum et medicinae*, ele faz tal defesa diante da ciência médica. No entanto, no decorrer de sua argumentação, bem como se vê no restante de suas obras, o chanceler toca nos temas basilares de seu pensamento, a verdade, a justiça, a família e a pátria, resguardando ainda sua identidade cristã, mesmo em relação à questão da vida ativa<sup>71</sup>.

Nesta obra central do pensamento de *Salutati*, esperamos identificar os traços mais nítidos de sua dupla ascendência, seja por vias de um relutante embasamento agostiniano da universalidade das leis e predominância de seu formalismo, seja no socorro de clássicos como Aristóteles, Sêneca e Cícero. Sua intenção é deixar marcada a posição de centralidade das leis na construção de uma liberdade republicana, principiando por demonstrar sua natureza e aplicações<sup>72</sup>. No entanto, esta liberdade adquirida na vida ativa dentro da república apresenta sua raiz no caráter formal da própria lei, mesmo tendo seu horizonte de realização no âmbito do político, ela impõe-se por seu formalismo. Será este seu mote central e sua pedra de ancoragem frente a discussão com Mestre Bernardo na *De Nobilitate*.

A formalidade na compreensão salutatiana do aspecto legislativo se caracteriza por dois pontos, o primeiro é a constituição universal que fundamenta a liberdade que é o objeto da lei que rege a ação livre do homem, em vista de seu bem supremo, e que tem sua origem na

---

70 ULLMAN, 1963, p. 20.

71 “O aspecto mais conhecido do trabalho de *Salutati* é justamente aqui, na ardente celebração da vida ativa, da caridade cristã diante da mera contemplação, do bem comum, da família, da amizade, do amor à liberdade e à pátria.” GARIN, 2009, p. 193.

72 “Vou dizer em primeiro lugar o que é a lei, a fim de obter e emitir, o que é a sua natureza, aplicações e tarefa.” SALUTATI, 1947. p. 13.

vontade<sup>73</sup>. Neste entendimento, Salutati faz a liberdade pertencer ao âmbito da vontade, como expresso em sua assertiva, cada homem é livre em sua vontade e razão. Pode-se perceber o princípio formalista da vontade no fino arranjo entre liberdade e fim último, um bem, próprio do homem. Certamente que esta construção não está alinhada a uma estrutura aristotélica, sua base de proposição está direcionada por uma compreensão formalista da vontade que assegura a liberdade do indivíduo. Salutati, de certa forma, reflete uma concepção agostiniana que baseia a compreensão da liberdade em termo formal-universal<sup>74</sup> a partir da vontade.

A perspectiva assumida por Salutati pondo o móbil da liberdade na vontade e razão, atrelada a ação em vista de um bem, não exclui a possibilidade de se pensar tal liberdade na construção de uma *vita ativa* na cidade. Ao contrário, na verdade este é o ponto no qual sua leitura dos clássicos o impele a querer ‘plasmar’ a liberdade de volta na ação. Este se configura como o movimento de confrontação com a realidade, do qual já aludimos, que cobrava dos humanistas uma postura de resposta à necessidade de defesa de um novo entendimento de liberdade, algo que correspondesse à real condição política constituída em seu contexto.

No entanto, tal movimento está condicionado à fonte formal, ainda utilizada por Salutati, da própria liberdade enquanto constitutiva de cada ato humano provida pela vontade. Neste sentido, podemos apontar para uma continuação da tradição cristão-medieval, centrada na temática da liberdade enquanto bem do indivíduo surgida em sua própria vontade e alheia ao destino<sup>75</sup>. A intenção de Salutati em plasmar a liberdade no ato ainda esbarra na compreensão formal de que isso só é possível pensando a própria liberdade como surgida antes no próprio homem.

A superação deste paradoxo, a cisão entre uma compreensão formal de liberdade e a exigência concreta de uma nova concepção de liberdade que partisse da realidade mesma do

---

73 “Sendo assim cada ato humano propriamente livre, sendo a liberdade propriedade da vontade e da razão e sendo objeto da vontade um fim e um bem, resulta daí que o homem, enquanto homem, age por um fim e um bem.” Ibid, p. 15.

74 Vejamos o que nos diz Bignotto sobre esta questão: “Mais do que operar a distinção entre um saber de caráter empírico e um saber teórico, ele procura, usando para isso alguns elementos da teoria política de Santo Agostinho, encontrar a validade prática de um conhecimento que deveria espelhar um ponto de vista universal.” BIGNOTTO, 1991, p. 21.

75 Na opinião de Garin: “Na realidade, todo o texto de Salutati *De fato, fortuna et casu* havia resolvido, no nível da certeza prática, as dificuldades e os contrastes insolúveis que o problema do destino apresenta à razão humana. É o livre ato de vontade que liberta o homem, enquanto a razão lhe mostra a impossibilidade da liberdade.” GARIN, 2008, p. 39.

arranjo político, só viria a emergir no pensamento maquiaveliano. O que se vê ainda em *Salutati*, bem como em outros humanistas de seu tempo, é a continuidade de uma construção ético-política que expressa a predominância do formal sobre o material, principalmente no âmbito da ação política.

O segundo ponto está na origem mesmo do caráter universal da lei, o bem supremo que se encontra constituído como fim do ato humano, sendo direcionado pela liberdade provida pela vontade e razão, coaduna-se e é precedido pela lei divina<sup>76</sup>. Certamente esta perspectiva formal da lei resguarda o lugar de importância da contemplação, um ideal da tradição cristã, na construção de uma liberdade dentro do contexto socialmente ativo da república no qual surge a realidade da lei. A lei natural, expressa por Agostinho, toma corpo na construção salutariana de precedência da lei divina como diretriz para a própria liberdade do homem advinda de sua vontade. Nestes termos, o elo que liga *Salutati* à tradição cristã-medieval se mostra representado em sua submissão a uma visão na qual a própria possibilidade de reconhecimento da liberdade, bem como de uma sociedade minimamente ordenada, só está garantida no caráter universal de leis coadunadas à vontade divina.

O ponto de inflexão está exatamente no objetivo ao qual o autor se lança ao empreender sua obra, sua principal preocupação é combater o que ele pensa ser o erro da especulação vazia, ou seja, a busca de conhecimento não embasado em parâmetros universais aplicáveis<sup>77</sup>. A investida contra os argumentos de mestre Bernardo, que era médico e que defende a primazia da medicina sobre o império das leis, tem exatamente o objetivo de resguardar a preminência destas últimas em vista de seu caráter universal aplicável. Diante desta observação, fica posta a base de entendimento que ele desenvolverá durante toda sua obra, sua disposição em fazer uma defesa da supremacia das leis, bem como a liberdade que elas garantem, só é exequível a partir de bases universais de compreensão de suas origens e manutenção.

Ao desenvolver sua compreensão deste arranjo de origem e manutenção das leis, bem como sua legitimação enquanto fundamento universal, *Salutati* claramente reproduz a

---

76 “Sendo de fato cada lei uma direção, um princípio e uma regra da razão prática, convém dizer que tudo é precedido pela lei divina, porque Deus governa e rege todas as coisas e os próprios homens. Agora, tudo o que é governado por outro deve necessariamente ter em si uma correspondência com aqueles que o governam, caso contrário não passaria nele aquela operação.” *SALUTATI*, 1947. p. 15.

77 Com bem observa Ulmman: “Em *De nobilitate Coluccio* mostrou sua relativamente baixa estima sobre a medicina e a ciência em geral.” *ULMMAN*, 1963, p. 89.

compreensão agostiniana de ascendência das leis. Neste sentido, as leis ditas humanas devem ser coadunadas as leis naturais, enquanto estas são vestígios da lei divina, por esta via, a origem de todas as leis é a lei divina, que expressa sua precedência sobre todas as leis humanas e naturais<sup>78</sup>. A formalidade da compreensão legislativa de *Salutati* o liga indelevelmente à tradição medieval que predominantemente reflete a compreensão agostiniana de ascendência divino-natural das leis, no entanto, seu caráter de humanista ainda o faz buscar a aplicabilidade das leis no âmbito da vida ativa.

Seguindo a coerência de nossa argumentação, é preciso compreender que o estágio de confrontação, que se constitui como prelúdio para o estágio de ruptura em Maquiavel, traz em seu bojo exatamente o contraste paradoxal que buscamos até o momento em *Salutati*. Os autores clássicos, tais como Cícero e Aristóteles aparecem em *De nobilitate*, no entanto, como forma de sustentação retórica e literária para as afirmações que expressam uma base claramente cristã. Neste sentido, o uso dos clássicos reflete uma necessidade retórica de buscar justificação na própria constituição clássica de compreensão das leis. Obviamente este movimento é proveitoso para se resguardar o espírito republicano, figurado em Cícero, bem como o espírito erudito da autoridade filosófica, em Aristóteles. Encontraremos na obra de *Salutati*, o recurso desses e outros autores clássicos, no entanto, já precavidos da construção retórica do autor, somos forçados a identificar o que realmente mantém sua argumentação teórica.

Sendo o objetivo de *Salutati* apresentar uma defesa das leis como conhecimentos universais aplicáveis, parâmetros cuja origem é imutável e eterna e cuja representação na sociedade humana é aplicável exatamente por tais qualidades, podemos identificar sua tentativa de apresentar a materialidade de tais conhecimentos. A materialidade da lei, sua concretude, se firma exatamente por sua aplicabilidade na produção e na manutenção do equilíbrio político e da ordem na república a partir da ação dos próprios indivíduos<sup>79</sup>. A lei

---

78 “A verdadeira lei nasce da natureza, não do decreto humano, por quanto venha dito ser humana. Nenhuma determinação humana pode de fato ser dita lei se não concorda plenamente com a lei natural que é vestígio daquela divina. A lei divina imprime nas mentes humanas a lei natural que é princípio comum dos atos humanos e que, nas nossas almas, os empurra em direção ao que é decretado por aquela primeira lei imutável divina e eterna.” SALUTATI, 1952, p. 17.

79 “A lei ao contrário tem como fim principal o bem comum, enquanto julga o indivíduo com justiça e equidade, é este o bem maior e a salvação da cidade e da nação.” Ibid, p. 145.

estabelece a diretriz das ações dos indivíduos assegurando a equidade nas relações e a manutenção da ordem. A concretização da formalidade da lei.

A questão que se coloca, no entanto, nesta aplicabilidade da lei, sua materialidade na busca do bem comum, é que ainda está permeada de conceitos e compreensões que remetem a predominância da intenção na força da vontade<sup>80</sup>. *Salutati* ainda reflete a visão agostiniana dualista entre sociedade terrena e sociedade celeste, submetendo a esta visão sua própria compreensão da necessidade de ordem naquela primeira em vista da esperança daquela segunda. Diante disto, a lei tem o caráter terreno de ordenar a sociedade, visando o bem comum, mas, refletindo sua origem divina na promulgação da justiça e equidade.

Como apontamos, *Salutati* recebe a influência do pensamento cristão constante na tradição medieval, tal pensamento é predominantemente agostiniano. A teoria da vontade de Agostinho serve de base para a compreensão da liberdade, sua centralidade na construção ética do paradigma político medieval é clara. A teoria da vontade em si é uma produção de pensadores cristãos, ela não existia na Antiguidade, sua formulação percorre um longo período deste o estoicismo até a escolástica. A preocupação do agostinianismo é resguardar a liberdade ética da vontade do homem ante as investidas das relações e entraves políticos que se colocam como constituintes da sociedade humana. Como já afirmamos, a formalidade da vontade marca esta posição de Agostinho, principalmente quando sua intenção é apontar que existe no homem uma faculdade capaz de receber da vontade divina as diretrizes de formação de sua própria vontade e o pressuposto de sua liberdade. Desta forma, a vontade humana, expressa no seu livre-arbítrio, só é verdadeiramente livre quando norteadada pela lei que exprime a vontade divina.

Obviamente *Salutati* é influenciado por esta visão agostiniana, o que se vê claramente expresso em sua concepção formal da composição das leis e de sua origem na vontade divina. E é exatamente esta influência que lhe faz querer resguardar o lugar da predominância da intenção e força da vontade como busca de apreciação da vontade divina e de sua

---

80 “Como observa na epístola ao Zambecari, a Jerusalém celeste e aquela terrestre se confundem sobre o plano desta vida, onde os cidadãos das duas cidades se encontram lado a lado e em constante contraste. A cidade divina, o reino da caridade e da paz, se conquista enquanto se vendo construindo; mas esse construir se completa na luta terrena. O mundo – lemos no *De Saeculo et religione* – é a via dos mortais, o traço que guia nosso peregrinar. É uma prova contínua na qual não se pode falhar. É o ginásio do diabo – acrescenta *Salutati* – onde caímos para lutar como bons cavaleiros, mas indefesos como lutadores nus na arena, sem outra arma que não a força de nossa vontade...” GARIN, 2009, p. 195.

decodificação na construção das leis humanas. No entanto, o formalismo da vontade agostiniana defende a liberdade do homem enquanto cidadão do reino celeste habitando temporariamente o reino terreno, marcado pelo pecado e pela corrupção. Salutati precisa de um formalismo que defenda a liberdade do homem enquanto cidadão da república. No que vimos até agora, tal formalismo se encontra exatamente na concepção de um bem que se estabelece como proveniente da vontade divina impressa na realidade das leis, que se realiza, mesmo que temporariamente, na vida ativa na cidade<sup>81</sup>.

Assim Salutati mantém a posição de primazia da vontade, reconhecendo sua necessidade na justificação de uma liberdade expressa na universalidade da lei. Mas, ao mesmo tempo traz em mesmo nível de importância a vida ativa enquanto concretização coletiva da liberdade. A confrontação entre a realidade da necessidade de materialidade da lei, frente o assentamento formal que lhe dá universalidade e legitimação, aparecem na construção empreendida por Salutati. Sua contribuição para a futura ruptura em relação ao paradigma ético-político da Idade Média está exatamente no fato de se associar a lei à concretização do bem comum na vida coletiva da cidade. A ação no contexto coletivo da vida social recebe um contorno delineado por traços do pensamento clássico, como já aludido, principalmente por influências gregas e romanas, Aristóteles<sup>82</sup> e Cícero. O paradigma humanista surgido no pensamento de Salutati traz a marca que se tornará indelével em todo o desenvolvimento do humanismo italiano e que servirá de baliza para a consolidação do pensamento republicano.

É preciso aqui fazer uma tentativa de argumentação que nos permita compreender porque Salutati, bem como os humanistas ‘pré-maquavelianos’, não conseguem a total ruptura com o pensamento cristão-medieval. Serão três os problemas constitutivos de nossa argumentação. O primeiro é o fato de que antropologicamente a teoria da vontade agostiniana da qual Salutati recebe influência opera uma cisão entre a intenção do querer moral e a

---

81 “As palavras de Agostinho te parecerão muito verdadeiras se as comparar a um outro conhecimento, ou seja, a ciência à sabedoria. Agora, posto que o verdadeiro e supremo fim do homem não é o conhecer ou o saber, mas aquela suma bem-aventurança que consiste no ver a Deus como é, e desfrutar de sua vista, e amá-lo, e unir-se a ele eternamente no amor que assim une o amante ao amado, quem por esse amor se une a Deus torna-se um só espírito com ele; porque não podemos conseguir tudo isso com a ciência ou a especulação humana, mas pela graça de Deus através da virtude de nossas ações, é certo que a sua felicidade pertence à vida ativa, cujo princípio é a vontade, e não aquela especulativa, que se realiza pelo intelecto.” SALUTATI, 1947, p. 190.

82 “Nas leis o objetivo é a conservação da sociedade, o bem comum, a felicidade política. Neste tendem, segundo Aristóteles, os legisladores, cujo objetivo é tornar os cidadãos bons e obedientes as leis.” SALUTATI, 1947, p. 104 - 105.

materialidade da ação política, ou seja, a liberdade da vontade em Agostinho está no fato de se libertar o homem da necessidade de uma ação para concretização do bem.

O segundo problema é que no aspecto legislativo na Antiguidade, a compreensão da origem e realidade das leis era pautado principalmente pelo caráter político, dinâmico, das relações no corpo social. Seja no pensamento grego de Aristóteles no qual a lei faz parte do campo das ciências práticas. Isso significa que seu campo de atuação é o que se mostra como transitório e mutável, tal domínio pertence à *phronesis*. Enquanto a ideia de um Bem supremo pertence ao campo do que é perene e imutável, tal domínio pertence à *sophia*. Sendo assim, o legislador não opera mediante a busca de um bem universal, ou a partir deste, mas em vista do que é mutável e transitório. Ainda na tradição romana, por vias da apreensão do pensamento de Cícero, as leis eram ainda constitutivos que se posturavam como resposta as vicissitudes da vida política, fruto da própria cultura que impulsionava o indivíduo para o viver social.

O terceiro problema é a clara consequência política dos dois primeiros pressupostos. Não se pode negar que o humanismo italiano surge como pressuposto da defesa da liberdade e da valorização da ação, no entanto, ele se pauta pela formalização das normas que dirigem a vida ativa, as leis, tendo estas um parâmetro universal. A necessidade de manter um lugar de importância da universalização que fundamenta o regime das leis, na construção da república, gera uma supremacia do formal sobre o material. Isso se mostra na constituição do pensamento legislativo de Salutati que enxerga a lei como pressuposto universal da liberdade provinda da autoridade divina e concretizada no bem comum da vida ativa.

Certamente, faz-se necessário o adensamento destas problemáticas para se compreender mais a fundo toda a constituição ético-político do humanismo italiano em seu movimento de transição a partir da Idade Média. Obviamente as consequências deste movimento se farão sentir na construção do paradigma ético-político constitutivo do pensamento republicano moderno. Todavia, não teremos espaço hábil para empreender tal aprofundamento, acreditamos que apresentamos, ao menos satisfatoriamente, como os pressupostos teóricos da relação entre ética e política, advindos da construção agostiniana, podem ser percebidos em autores da envergadura de Salutati no humanismo italiano.

No próximo capítulo tentaremos demonstrar o contraponto da tradição cristã-medieval, ou melhor, a tradição que lhe antecedeu na história. Buscaremos tratar do paradigma romano clássico e da maneira como Maquiavel busca retomá-lo.



### 3 MAQUIAVEL E O PROBLEMA DA AÇÃO NA CONSTRUÇÃO DO “POLÍTICO”: A TRADIÇÃO CLÁSSICA ROMANA E SUA RETOMADA

Tendo-se como objetivo prescrutar, na obra de Maquiavel, os meandros que dão centralidade à ação como pressuposto de uma construção do político, faz-se necessário: apontar a matriz de referência ético-política que pauta sua visão de primazia da ação como fundadora de uma sociedade e a forma como ele a aborda; traçar, dentro desta matriz de referência, os aspectos que lhe dão um arcabouço teórico que privilegia a ação no contexto político a partir dos fundamentos éticos que a compõem; demonstrar como os pressupostos ético-políticos extraídos desta apropriação teórica de uma matriz de referência ético-política podem se traduzir em uma leitura concreta do cenário político por Maquiavel.

Este movimento deve compreender o objetivo central de apresentar o problema da ação como fundante de uma teoria do político, ou seja, uma construção teórica que se balize na efetividade da ação política e no estabelecimento de uma tradição que favoreça tal pensamento. Este estabelecimento de uma tradição pode ser entendido como sendo formado por alguns aspectos específicos, a saber, a educação do indivíduo<sup>83</sup>, a disposição da religião e demais instituições sociais em favorecer uma determinada compreensão de mundo, e uma valorização cultural dos indivíduos que demonstrem a eficácia de seus fundamentos.

Maquiavel ao acolher uma tradição, na história ocidental, que encarnasse o ideal político da efetividade da ação para referendar seu pensamento, estabeleceu o ponto de flexão que mais tarde o lançará em embate contra a tradição de seu próprio tempo<sup>84</sup>. Mesmo

83 O termo “indivíduo” carrega enormes implicações que precisam ser minimamente esclarecidas a partir do uso que fazemos dele em nossa discussão. Ao tratarmos da questão da vontade e da construção ética a partir do pensamento cristão, vemos uma incipiente noção de “Indivíduo” que amadurecerá no decorrer do medievo até culminar na moderna concepção do termo, tanto em um sentido político quanto ético, de expressa individualidade. Ao tratarmos da tradição clássica, principalmente romana, bem como na discussão sobre a teoria maquiaveliana como um todo, não usamos o termo “indivíduo” em um sentido moderno, o que seria anacrônico, expressando uma individualidade ética e política. Usamos o termo em um sentido “substantivo” para diferenciar aquilo que diz respeito ao “sujeito isolado” em oposição ao “coletivo”, “corpo político”. Sendo assim, não expressamos em Maquiavel, ou na tradição clássica romana, a noção de um “Indivíduo” autônomo em sua individualidade ética e política como expressa na modernidade.

84 Para Conde, o embate entre Maquiavel e os pensadores de seu tempo está pautado por uma distinta visão sobre o que é ser ‘virtuoso’, como segue: “A economia, a política, a arte e a literatura estão sintonizadas no ‘virtuosismo’. Mas com o virtuosismo a virtude genuína, que exige energia ativa, foi perdida. É exatamente isso, diz von Martin, o problema de Maquiavel. O trabalho do florentino, um compêndio nítido e completo de seu tempo, levanta o trágico problema da ausência de virtude como causa capital da falência de seu tempo. Maquiavel é o grande titã na luta contra seu próprio tempo. Os Discursos são uma crítica aguda e violenta de seu tempo, cujas fraquezas alertam com um olhar sutil” CONDE, 1976, p. 38.

ascendendo em um cenário humanista, refratário dos ideais clássicos, Maquiavel faz um caminho díspar dos humanistas de sua geração e da geração que iniciou o humanismo renascentista italiano<sup>85</sup>. A tradição romana que Maquiavel fará ressaltar em seu escopo teórico, dentro de um campo denominado como tradição latina clássica, será a pedra angular da retomada da predominância da ação política no construto de uma concepção de teoria da ação política. Ao tomar da cepa clássica dos textos latinos<sup>86</sup>, para base de suas elucubrações políticas, o Florentino faz uma leitura contundentemente divergente dos autores que tomam a mesma vereda. Certamente que não encontramos, explicitamente, apropriações teóricas ou literárias, na extensão da obra de Maquiavel, dos diversos poetas e prosadores desta tradição latina. Autores tais como Ovídio, Virgílio e Sêneca, não são bastiões a sustentar o edifício maquiaveliano, no entanto, isso não demonstra que não fizeram parte da apreensão que ele fez do vasto mundo romano.

Em diversos pontos tangenciais entre a apreensão maquiaveliana dos clássicos romanos e a constituição da tradição humanista renascentista, percebe-se o dissonante acento que Maquiavel dá à questão da conquista, da ação e da glória dela advinda<sup>87</sup>. Esta marca da leitura maquiaveliana sobre a tradição romana dará o mote de sua escrita e o norte de sua teorização. Para se compreender os traços fortes que dão forma a esta leitura é preciso centrar foco nesta tradição que fundamenta seu escopo e como ela se coaduna aos objetivos impingidos por Maquiavel.

O vigor da leitura maquiaveliana está mais na exaltação da ideia de efetividade da ação<sup>88</sup> do que nos arranjos literários que ornamentam tais ações. Certamente que os

85 Referimo-nos aqui aos escritores da tradição humanista renascentista, tais como Leonardo Bruni, Coluccio Salutati, iniciada ainda no século XIV, nomeadamente, por Francesco Petrarca. Como indica Garin: “Mas o pai verdadeiro da nova devoção pela *Humanitas* clássica foi, aos olhos de todos, Petrarca. O qual se aproximou da literatura, aos studia humanitas, com a consciência de seu significado, do valor que é para toda a humanidade ter uma educação do espírito conduzida no colóquio assíduo com os grandes mestres do mundo antigo. GARIN, 2008, p. 26.

86 A afirmação de que Maquiavel demonstra um relevante conhecimento dos textos clássicos latinos não se ampara apenas na apropriação de autores como Lívio, Cícero e Políbio, demonstrada por ele, mas antes, na própria formação clássica que o possibilitou tal substrato. Como aponta Gilbert: “No entanto, se ele não tivesse paixão por ação política, Maquiavel teria sido destinado a uma vida dedicada à literatura. Seus dons naturais (um espírito imaginativo e penetrante, um senso agudo de linguagem e estilo), bem como sua educação e treinamento o guiaram para uma carreira literária.” GILBERT, 1996, p. 137.

87 Como nos instrui Namer: “Sem dúvidas, Maquiavel se opõe aos outros humanistas da Renascença, da Itália e de outros lugares, não somente pela dureza e a originalidade de suas concepções, mas também pela orientação de suas pesquisas.” NAMER, 1961, p. 57.

88 Explicitaremos no decorrer de nossa argumentação este termo, “efetividade da ação”, o qual tratará da leitura maquiaveliana empreendida sobre a tradição romana. Em termos gerais, buscaremos demonstrar que

instrumentais retóricos e literários, marca indelével da tradição humanista, se apresentam na construção maquiaveliana, no entanto, a empáfia da retórica não sobrepuja a eloquência da glória advinda das grandes ações. Em outros termos, a apreensão da tradição romana em Maquiavel se mostrará como uma tentativa de retomar a centralidade da ação dos indivíduos, públicos e privados, na construção de uma sociedade forte, pungente, capaz de se expandir e rechaçar todas as ameaças internas e externas<sup>89</sup>.

Este entendimento nos guiará no decorrer deste capítulo, a centralidade da efetividade da ação é a pedra angular erigida por Maquiavel em sua apropriação da tradição romana, e clássica em geral, e será a bitola pela qual seguiremos seu rumo. Avaliando-se no contexto geral do que foi a retomada humanista dos valores intrínsecos à tradição romana, ao menos no caso italiano, o humanismo maquiaveliano<sup>90</sup> pode ser tido como sendo a retomada da compreensão dinâmica da potencialidade humana em vista das vicissitudes do transcurso inexpugnável do fado no cenário político. O móbil e o desfecho de tal potencialidade estão atrelados ao resultado que se consegue no arranjo tanto do natural quanto do social.

Ao estabelecer uma retomada da ação política nos moldes que se tornaram característicos da tradição romana, Maquiavel está evocando, antes de mais nada, o lugar do político na antiguidade clássica, sua materialidade e efetividade. A despeito de toda a construção retórica e pitoresca que se fará da antiguidade nos textos humanistas do renascimento, o enfoque empregado pelo Florentino aludirá mais à perene construção das relações políticas empreendidas pela ação dos indivíduos do que a alegórica fruição dos ideais clássicos de erudição ou cultura<sup>91</sup>. Metaforicamente pode-se dizer que Maquiavel está mais

---

Maquiavel retoma o lugar político da ação em sua efetividade enquanto motor de mudanças sociais.

89 Corroboramos a assertiva de Ames: “Este ideal, ou para dizer de modo mais preciso, o contraste deste ideal com a realidade contemporânea de uma Itália cercada por potências politicamente unificadas (especialmente as de seus principais algozes, Espanha e França), é o ponto de partida de Maquiavel e segundo o qual organiza e estrutura os elementos de sua análise.” AMES, 2002, p. 22.

90 Para corroborar nossa visão de Maquiavel como humanista, trazemos a opinião de Black: “Ao entender o humanismo de Maquiavel, o problema sempre foi o fato óbvio de que, como erudito, ele não pode ser classificado com as principais luzes florentinas de sua época, como Poliziano, Landino ou Ficino. De acordo com esses padrões, no entanto, o humanismo de um Scala ou Michelozzi, por exemplo, estaria aberto a dúvidas.” BLACK, 1993, p. 76.

91 “Ele cresceu, viveu e trabalhou em um mundo onde problemas e ideias políticas não podiam mais ser entendidos dentro da estrutura intelectual tradicional. Suas habilidades criativas o levaram a uma nova síntese. Mas deve-se acrescentar que ele tinha um impulso particular: a posição da qual ele considerava o mundo político era diferente da de seus contemporâneos que escreviam sobre política. Não era o dos humanistas nem o dos aristocratas de Florença” GILBERT, 1996. p. 135.

centrado na força do martelo que molda o granito social e menos na técnica desenvolvida pela mão do escultor que a esculpe.

Por este prisma, a construção do político se dá no âmbito da alternância dos cenários sociais causada pelas consequências das ações empreendidas pelos indivíduos em vista do império da necessidade. As formas de governo, principalmente a república, se adequam a matéria social que resulta desta relação inelutável, o perpétuo movimento político impingido pelo agir dos indivíduos face a incontrolável mudança dos tempos<sup>92</sup>. “O aspecto do pensamento político de Maquiavel em que sua dívida intelectual para com a tradição romana de *civilis scientia* é particularmente evidente é a sua teoria da República”. (VIROLI, 1998, p. 05).

O motor da dinamicidade intrínseca a esta construção política é por conseguinte a valorização de cada ação, individual ou coletiva, que se realiza no meandros constitutivos do tecido social. A despeito daquilo que se tornou o foco da retomada humanista do ideal clássico, mais próximo da forma que do conteúdo, a preocupação de Maquiavel é antes com o conteúdo final do conjunto das ações dos sujeitos que constituem o político.

Tomamos como empreitada, neste capítulo, explorar a forma como Maquiavel se lança ante a tradição romana clássica que se agiganta diante de si no cenário renascentista. Os pontos focais que guiam tal apreensão, e se apresentam como nevrálgicos na construção de uma leitura incisiva, centram-se na conquista e na glória. Sendo estes os frutos próprios de um construto político centrado na supremacia da ação e em sua centralidade no estabelecimento de uma teoria do agir político.

Certamente que o diapasão que usamos para aferir o grau de acuidade na compreensão maquiaveliana acerca dos valores e conceitos, éticos e políticos, da tradição romana não é o mesmo do cabedal literário humanístico. A civilização romana que deu ensejo ao surgimento do grande império do Lácio foi construída sobre matrizes éticas, políticas, religiosas e sociais que determinaram seu fado e seu apogeu. Estas mesmas matrizes, como intentamos demonstrar em nosso transcurso, são esquadrihadas por Maquiavel e retomadas às expensas de uma profunda clivagem em relação ao consenso que se tinha daquela grande civilização do passado.

---

92 “O homem vive em um mundo governado pelo tempo. É o tempo que trazer necessidades sempre novas, previsíveis ou imprevisíveis. O homem, como a sociedade, e como todas as coisas do mundo, cumpre seu tempo, do nascimento à morte.” COLONNAd’ISTRIA/FRAPET, 1980, p. 136.

Os valores éticos e políticos que constituíram a base da civilização romana estão ancorados em uma percepção de mundo, e de sociedade, que será abissalmente tolhida ainda antes da queda do império e a ascensão de outro cabedal de valores e preceitos religiosos. Referimo-nos aqui, obviamente, ao alvorecer da civilização da cristandade. No entanto, este movimento de viragem não começa apenas após a total derrocada do império e formação da Europa cristã, ele começa ainda no dois primeiros séculos da era cristã. “No curso destes dois séculos, o fator religioso conquistou um tal lugar e jogou um tal papel na vida, não somente individual, mas coletiva, que ele se integra a seus aspectos políticos, econômicos e sociais. (AYMARD/AUBOYER, 1954, p. 562).

Os valores do *mos maiorum*<sup>93</sup>, que deram a argamassa de sedimentação para a civilização romana, foram paulatina e visceralmente sendo obliterados por fatores que se acumularam durante séculos e culminaram na ascensão de um novo modelo civilizatório no Ocidente, o cristão. Pensar os preceitos desta tradição antiga, comparando-os com o cenário no qual se inscreve o pensamento maquiaveliano, é essencial para se vislumbrar acuradamente o que foi o motor propulsor de tal cultura e o que a distancia tanto, em termos ético-políticos, da tradição cristã ocidental do início da Modernidade. No entanto, é ainda uma tarefa que demanda extenuante trabalho de desobstrução de diversas camadas de construções éticas, políticas e sobretudo religiosas, que o soterraram.

Tendo como diligente a tarefa de clarear os preceitos, já aludidos até aqui, em referência à tradição romana aos quais Maquiavel retoma, demonstraremos quais eram os bastiões de sustentação, éticos, políticos e culturais da sociedade romana, enquanto civilização, principalmente em seus primeiros séculos. Em seguida, será necessário traçar o quadro no qual a tradição romana é apreendida e utilizada no cenário do Medievo, isso nos dará a contraluz que precisamos para compreender a maneira como Maquiavel se lança na tarefa de realçar os traços materiais dos valores éticos e políticos da antiga civilização romana. Neste segundo momento será possível perceber quais os reais, ou ao menos mais nítidos, motivos pelos quais o Secretário Florentino arregimenta os dois grandes historiadores

---

93 Tomemos a esclarecedora definição desta tradição, feita por Pereira: “Numa primeira fase, a arcaica, de base rural, a educação assenta na tradição (*mos maiorum*), na reverência para com os mais velhos e para com os deuses (*pietas*), no valor do paradigma (histórias como as de Múcio Cévola, Horácio Cocles e outras).” PEREIRA, 2002, p. 196.

da tradição romana, a saber, Tito Lívio e Políbio. Mas como dissemos, não sendo ignorante à vasta gama de autores literários desta tradição.

Por fim, parece-nos que será possível dar nuances claros aos temas da glória e da conquista como centrais na exposição maquiaveliana a partir da retomada dos traços que tornaram Roma o grande império da Antiguidade. Esta compreensão nos será necessária para arquitetar todo o processo de análise da construção da teoria maquiaveliana sobre a ação no contexto político.

### 3.1 A CONSTRUÇÃO DE ROMA E O ESTABELECIMENTO DE SUA TRADIÇÃO

Diversas áreas do conhecimento humano são dedicadas ao estudo daquele que foi um dos maiores, senão o maior, império da Antiguidade clássica, o império Romano. Podemos elencar neste rol áreas como a arqueologia, a filologia, a literatura, a antropologia e até mesmo a filosofia. No entanto, para nós, leitores afastados por mais de dois milênios desta grande civilização, valendo-nos dos substratos que tais ciências nos fornecem, é necessário fazer um esforço de depuração daquilo que foi sendo sedimentado nas inúmeras interpretações desta tradição.

Para a finalidade à qual nos interessa, a busca na tradição romana de uma clara explanação de seus aspectos éticos e políticos, não é necessário fazer um esforço de aprofundamento arqueológico ou filológico. Não sendo possível abarcar o universo completo de inúmeros trabalhos e pesquisas, nas várias áreas que elencamos, nos ateremos aos contributos que possam apontar para o florescimento dos preceitos formadores da sociedade romana. Em termos gerais, o itinerário a ser seguido na busca da demonstração dos ancoradouros culturais que deram o porto seguro no qual cresceu a sociedade romana, se dá por vias de apresentar três pontos basilares, a saber: as origens e influências do incipiente povo romano; seu estabelecimento enquanto poderio político e militar; por fim, os valores e preceitos que deram a argamassa de sustentação de sua cultura e a formação de sua tradição.

O passo sobre o primeiro ponto pode ser dado demonstrando-se que Roma não surge num berço nobre, uníssono e incólume, seu nascedouro é o cenário de lutas e espoliações. A península itálica, até os tempos de Maquiavel e além, nunca foi um lugar de extrema paz e anelo para os povos que ali habitavam. Sendo assim, é preciso demonstrar que o berço

romano é forjado no fogo e no metal, mas também nas artes e religião, na influência de outras grandes civilizações e na vitória sobre elas. Já o segundo ponto nos aparecerá quando demonstrarmos que a Roma expansionista do período republicano foi fundada sobre os espólios de civilizações que sucumbiram ante o empenho de seus cidadãos.

A extrema recuperação do povo romano após reveses históricos dá a toada da expansão de seu império. Tudo isso servirá para apresentarmos, em tela, os preceitos e valores romanos que, após este longo período de maturação, demonstraram sua eficácia e seu fator preponderante. Tal fator é a centralidade na ação, no valor da glória e na adesão a um claro e profundo sentimento de tradição. Ao fim deste processo, emergirá a figura do grande império que tanto material forneceu ao pensamento contundente e ácido do secretário florentino.

### **3.1.1 As origens de Roma e a influência de outras civilizações: Etruscos e Gregos**

A civilização romana foi sendo construída, paulatinamente, em seus primórdios como fruto de um movimento que se deu por meio do embate e sincretismo entre outras civilizações tão importantes quanto ela na história antiga. Etruscos, gregos e diversos outros povos fizeram parte do cenário tumultuado da península itálica até pelo menos o século III a.C. Aquelas duas primeiras civilizações, os gregos e os etruscos, foram sem dúvidas as grandes influenciadoras da constituição incipiente da civilização romana<sup>94</sup>. Os anos nos quais Roma recebeu as influências etruscas e gregas foram os mesmos nos quais suas disputas internas, no seio itálico, eram mais aguerridos.

Não se pode esquecer o fato de que aquelas duas potências eram as principais ameaças aos povos latinos, no entanto, não se pode também negligenciar o fato de que as diversas tribos e povos da península se digladiavam em constantes escaramuças. Muitas referências históricas são ofuscadas por relatos folclóricos e míticos contidos nos principais textos antigos que dão notícias sobre a fundação da cidade de Roma e seu verdadeiro processo de florescimento. Depurar aquelas referências históricas destes relatos míticos e folclóricos é uma tarefa que se faz indelevelmente necessária, não só para entender o grau de expansão da

<sup>94</sup> É bastante esclarecedora a instrução de Paratore sobre estas influências, como segue: “Embora conservando a própria individualidade étnica, Roma esteve, primeiro, submetida ao domínio e à civilização dos Etruscos: talvez o seu nome seja etrusco, e etruscos são alguns aspectos fundamentais do seu patrimônio teológico. [...] A luta entre Etruscos e Gregos, na Itália, comportava uma inevitável difusão da civilização do povo mais evoluído: os Gregos.” PARATORE, 1987, p. 9.

inventividade romana ante suas influências, como para compreender a visão que se tinha da Roma clássica nos períodos do Medievo e do Renascimento. Ou seja, a compreensão que temos hoje de todo o caminho histórico percorrido por Roma em sua ascensão é incomensuravelmente mais rico e preciso do que aquele que possuíam os humanistas medievais e renascentistas.

Compreender a espiral histórica que pôs em disputa duas grandes civilizações durante a formação e ascensão de uma ainda maior é o primeiro passo para se compreender e explicar os pontos nevrálgicos que possibilitaram o surgimento da tradição romana. Começaremos por dirimir os pontos desta compreensão a partir do papel da civilização etrusca, logo após, tomaremos a influência grega.

#### 3.1.1.1 *Os Etruscos*

A expansão etrusca sobre a península itálica se deu de forma concisa e bem direcionada. “Antes do fim do século VII a.C, os Etruscos asseguraram-se da passagem do Tibre ao ocupar o sítio de Roma: isto os serviu de cabeça de ponte em direção ao *Latium* e o sul da Itália.” (AYMARD/AUBOYER, 1954, p.21). Apesar deste quadro de clara opressão por parte de uma potência estrangeira, o povo romano foi se constituindo de forma a assimilar vários aspectos da cultura etrusca. O fato de não ser uma civilização fundada por alicerces monárquicos ou oriundos de outros povos minimamente configurados culturalmente, fez com que Roma aglutinasse, em seu processo de formação os pontos fortes da tradição etrusca. Assim como fez, aceitando todos os indivíduos que quisessem fazer parte de sua sociedade, isso demonstra bem o caráter aglutinador e aberto que marca sua construção<sup>95</sup>.

As influências etruscas se deram em vista de um forte sincretismo, no entanto, a formação da tradição romana, enquanto sociedade, exprimiu a formação de um modelo ímpar. No âmbito da religião, podemos destacar que o acréscimo trazido pelos etruscos está mais direcionado aos rituais e a valorização dos aspectos imponentes da religião que lança seu fervor na apreensão dos sinais enviados pelos deuses. É certo que as tradições religiosas do

<sup>95</sup> De acordo com Pereira: “A tradição de que Rômulo criara no Capitólio um lugar de asilo para toda a espécie de fugitivos, incluindo escravos, a do rapto das Sabinas, destinado a obter as esposas de que careciam, e subsequente aliança com o povo a que elas pertenciam, são hoje vistas como uma saga característica de um povo que tinha erigido o poder alargando a sua cidadania e admitindo continuamente novos elementos no meio dela.” PEREIRA, 2002, p. 19.



mediterrâneo, gregas e latinas, são, em essência, diversas daquelas tradições semitas e árabes em geral. No entanto, a religião etrusca tem o diferencial ainda maior de não se pautar centralmente na figura dos oráculos, sua característica ritualística valoriza mais a interpretação dos preságios e augúrios<sup>96</sup>. Esta disposição será marcante na apreensão romana da religião e na forma como são usados os rituais para a preparação para os combates e para as decisões políticas.

Algo interessante nesta configuração religiosa é a ligação que o povo tinha com a natureza à sua volta e os fenômenos que os cercavam. Alocar esta disposição dentro do cenário das religiões semitas e grega, como dissemos, nos dá a impressão de que os romanos herdaram dos etruscos um gosto maior pela ‘*materialidade*’ da religião. Em outros termos, uma disposição maior em usar a religião não apenas nos contextos onde a necessidade de ordem social era imposta, mas também na compreensão dos processos naturais e na ordenação da própria sociedade na esfera da natureza.

O impulso etrusco aos romanos se deu ainda por vias também estruturais, pode-se dizer que os romanos souberam se valer da tecnologia que os etruscos possuíam. As estruturas das cidades etruscas eram, sem sombra de dúvidas, mais eficazes e demonstravam o porquê de sua expansão sobre os diversos territórios do mediterrâneo. Alguns pesquisadores têm defendido a extrema contribuição da sociedade etrusca à formação do poderio e estabilidade romana, principalmente em vista do impulso por meio de sua tecnologia e estrutura social<sup>97</sup>.

É certo que o esteio tecnológico trazido pelos etruscos alicerçou os pilares de diversas artes romanas utilizadas na urbanização e otimização das cidades, mas, mais do que isso, ela

---

96 O tema dos preságios e augúrios é bastante recorrente na obra Maquiaveliana, algo que ele certamente toma da história romana e sua religião, sendo assim, é bastante interessante compreender de onde os próprios romanos tomaram tal compreensão religiosa para si mesmos, vejamos a opinião de Aymard/Auboyer: “A originalidade dos etruscos, pelo menos entre os povos ocidentais – porque a aproximação é essencial à religião da Mesopotâmia – vem da submissão humilhada, esmagada e total do homem à vontade de forças superiores animadas por desígnios misteriosos. Na sua fraqueza, o homem tem apenas um recurso: tentar detectar essa vontade, a fim de agir somente se ela prometer ser favorável e, na dúvida ou não, fazer tudo para torná-la tal. Daí a importância dada, não aos oráculos, mas aos presságios. Tudo, em teoria, é um presságio, desde que seja visto e interpretado, porque uma simpatia universal une os menores aspectos do mundo.” AYMARD/AUBOYER, 1954, p. 23 – 24.

97 Podemos citar Jean Bayet, sua posição é bem clara ao apontar os etruscos como forte razão da incipiente pujança que os romanos alcançariam, como segue: “Proprietários da Campânia, no século VI, os etruscos também eram de Roma e, graças a ela, sem dúvida dominaram a Lazio, que separava suas duas zonas de dominação. As consequências desses eventos foram de extrema importância. Primeiro, uma prosperidade considerável em Roma: esse é o patrimônio das cidades em trânsito, estabelecendo portos e comissões livres. E, além disso, a vigorosa ascensão da civilização etrusca: construções, artes plásticas, mentalidade, exceto a linguagem sem dúvida; tudo em Roma era etrusco.” BAYET, 1996, p. 25.

deixou a herança da busca constante pela excelência no fortalecimento das cidades. O espaço urbano passou a ser o lugar de reflexo do ânimo que elevava o povo<sup>98</sup>, a imponência dos edifícios é a mesma que se buscava nos rituais religiosos, a obsessão por eficácia e força se reflete em sentimentos sociais como a *severitas*. O espaço público era mais um ambiente no qual se forjava o cidadão romano.

Sobre o aspecto militar, podemos asseverar que a influência etrusca sobre os romanos foi mais restrita do que nas áreas que tocamos até agora. Haja vista que indicamos como a religião, baseada nos augúrios e presságios, pôde ser usada na preparação para os combates, bem como o espaço público refletia a ordem e disciplina. As estratégias romanas de guerra, suas formações militares e poderio bélico não foram construídas prioritariamente sobre experiências trazidas de outras culturais, tal aporte foi forjado no processo de fortalecimento de sua própria sociedade. É certo que o intercâmbio militar, composto de táticas de luta, armas e estratégias são inevitáveis, mas o modelo romano deve sua originalidade ao arranjo interno que se deu em vista de sua formação<sup>99</sup>.

As disposições políticas e sociais que impulsionaram o exército romano serão mais tarde o diferencial entre esta civilização e aquelas que mantiveram tradições militares menos adaptáveis ao contexto aberto da sociedade. Os valores etruscos, seja em vista das compreensões religiosas, seja por meio das tecnologias de estruturas e até mesmo pelo intercâmbio militar, fez parte importante da construção de uma tradição romana. Os aspectos mais formais de tal aporte serão mais claramente nuançado quando pudermos delinear os valores propriamente romanos e suas marcas que indicam os contributos etruscos que foram até agora indicados.

No entanto, como indicado anteriormente, é preciso ainda compreender o lugar dos gregos na construção da incipiente sociedade romana, seu contributo e herança. Isso será feito

---

98 “O sentido da ordem revela-se na capacidade de planejar para grandes multidões, como é o caso do fórum, onde estão centradas numa vasta área as principais actividades (religiosas, administrativas, judiciárias, comerciais), na atenção dada ao abastecimento de água e às ruas, na complexidade da planta das termas, cujo traçado se efectua num sistema organizado que faz lembrar a disciplina do exército romano.” PEREIRA, 2002, p. 441.

99 Pode-se argumentar que o amadurecimento militar dos romanos foi concomitante ao amadurecimento político, seja pela melhor organização, seja pela forma como as guerras foram fomentadas, como aponta Potter: “A transição do exército romano da inaptidão para a eficiência letal foi o resultado de uma das revoluções militares mais significativas da história europeia. Uma revolução militar é definida pela transformação da administração militar e civil de um estado para permitir um alto grau de coordenação entre os dois.” POTTER, 2004, p. 66.

nos moldes que até agora utilizamos para acomodar na história romana os traços herdados da civilização etrusca.

### 3.1.1.2 *Os gregos*

Aos tratarmos da influência grega sobre a construção da tradição romana temos em vista a necessidade de distinguir dois períodos. O primeiro, do qual nos ocuparemos neste inicial momento, dá vistas à influência grega percebida no período de fundação e sedimentação da sociedade romana. O segundo período, ao qual nos deteremos em outro momento, é aquele no qual a sociedade romana já não é mais apenas um bloco minimamente coeso e pronto à ser moldado em uma grande república, ao contrário é uma potência expansionista e pungente. Em ambos os períodos, será preciso ainda sintonizar os diversos aspectos que se tangenciam e se anulam, aspectos que, segundo tentaremos demonstrar, acompanharam a ascensão e a queda do império do Lácio.

“Roma só pôde respirar e afirmar a própria independência, quando os Etruscos, sob os golpes das derrotas infligidas pelos Gregos, começaram a recuar da Itália meridional.” PARATORE, 1983, p. 9. No entanto, isso não significou um movimento de total autonomia, a influência grega pairava ainda não só como aporte cultural ou de ordem social, sua influência bélica permaneceu no sul da Itália. Interessava à Grécia, certamente o controle total da península itálica, principalmente por conta do comércio que envolvia as diversas cidades gregas em torno do Mediterrâneo<sup>100</sup>. Esse cenário vai mudando à medida na qual cresce o poderio romano, por conta do aumento de seu contingente, e o fortalecimento de suas organizações políticas. Na verdade, a grande expansão de Roma, em vias de se tornar um império, ocorreu devido à sua marcha sobre áreas dominadas anteriormente pelos gregos.

Vários aspectos culturais, sociais e políticos da sociedade romana são percebidamente oriundos da presença grega no cenário mediterrâneo, não só os romanos, os demais povos da região também foram afetados pela presença grega. Se voltarmos ao caso dos etruscos, podemos afirmar que o sincretismo, principalmente religioso, é algo que demonstra o grau de

---

100 “O contacto dos Romanos com os Gregos começara mais cedo do que habitualmente se julga. A existência de relações comerciais está documentada pela presença de vasos gregos, desde a época arcaica. Assim. Perto da Igreja de Sant’Omobono, próximo do Capitólio, têm aparecido fragmentos cerâmicos provenientes da Eubeia, de Pithecusas, de Corinto e das Cíclades, datáveis do séc. VIII a.C.” PEREIRA, 2002, p. 46.

presença e influência grega na região há séculos. Inúmeros deuses do panteão grego foram assimilados pela religião etrusca e mais tarde pela religião romana.

Porém, ao contrário dos etruscos, a religião grega era direcionada pela intervenção dos deuses através dos oráculos. Não que os presságios fossem algo negligenciado, mas, a própria natureza de racionalidade da construção simbólica da religião grega dava maior centralidade à verbalização da mensagem religiosa. Um traço, porém, que se tornou integrado ao sistema religioso romano foi o culto aos antepassados e a valorização da tradição através deste culto. Não se pode objetar ao fato de que os gregos, mais que os etruscos, tinham um sistema de culto mais próximo dos laços familiares e comunitários.

Se asseverarmos que a sociedade romana assimilou da religião etrusca o apreço aos presságios e o seu uso na guerra e na organização social, podemos também fazê-lo em relação à assimilação dos rituais gregos de valorização da tradição por meio do culto aos antepassados, o que primeiro surge com traços de uma religião baseada nos valores da família e estendidos à sociedade<sup>101</sup>. Estas observações serão extremamente úteis quando passarmos em revista os valores<sup>102</sup> que constituíam a tradição romana do *Mos Maiorum*, ou seja, toda a base da educação romana e sua atuação na organização ético-política da sociedade.

No que tange aos demais aspectos de influência da cultura grega na construção de uma incipiente tradição romana, podemos aludir ao forte apelo das artes, da literatura e o intercâmbio bélico que certamente se fez presente. No entanto, no período inicial de configuração do povo romano, na organização de sua sociedade e no estabelecimento de seus valores, os aspectos formais de um espírito mais apurado pelas artes ainda não estão em desenvolvimento. Apesar de todo o comércio que já indicamos haver entre romanos e gregos, a produção artística, propriamente romana, ainda deveria sofrer outras influências até chegar ao seu ponto de maturação.

Como já tivemos a oportunidade de apontar, as influências gregas na formação de uma tradição romana estão mais centradas nos fundamentos constitutivos de estruturas culturais,

---

101 “O culto dos mortos representa verdadeiramente o culto dos antepassados. [...] Sucedia daí que na Grécia e em Roma, o filho tinha o dever de fazer libações e sacrifícios aos manes de seu pai e aos de todos os seus avós. Faltar a este dever era a mais grave impiedade de quantas podiam cometer-se, porque a interrupção do culto, destituindo do seu lugar à série de mortos, aniquilava-lhe a felicidade. Esta negligência tomava proporções de verdadeiro parricídio multiplicado por tantas vezes quantos os antepassados havidos na família.” COULANGES, 1903, p. 38.

102 Pensamos aqui na *Fides* e na *Pietas*, que serão devidamente analisadas quando tratarmos dos valores constitutivos da educação romana e sua sedimentação na tradição.

aportes religiosos e benefícios militares. No entanto, é necessário ressaltar que mesmo durante o período no qual a sociedade romana ia se configurando em traços próprios, as demais regiões itálicas permaneciam profundamente imersas na dependência grega. “Um fato cultural de extrema importância é a adaptação do alfabeto grego, a partir do modelo da ilha de Eubeia, ou seja, precisamente do lugar de origem dos primeiros helenos que se fixaram permanentemente na Itália. (PEREIRA, 2002, p. 48).

A história romana continuará a se entrelaçar à história grega, como já dissemos, até o fim do império. Este entrelaçamento ficará mais forte, no entanto, no que se refere ao pensamento mais formal, tanto no âmbito das leis quanto no da literatura e da retórica. A filosofia tomará assento nos principais lugares de formação do pensamento político e ético dos mais destacados pensadores romanos, principalmente no período final da república. Ressaltamos que tomamos como diretriz, ao contrário de alguns comentadores da tradição republicana estabelecida em Roma<sup>103</sup>, esta assertiva de que a influência grega se torna mais visível e pontual nas décadas finais do período republicano, mesmo que em seu início tal influência possa já ser vislumbrada.

Este movimento será melhor analisado quando nos debruçarmos sobre os aspectos mais centrais da tradição romana, aspectos estes já solidificados na sociedade e na vida dos indivíduos. As influências que até aqui aludimos são aquelas que se deram no íterim entre a libertação romana da presença etrusca e seu processo de estabelecimento enquanto sociedade autonomamente instituída. A tradição romana, autônoma e singular, se expressará mais agudamente nos valores que se tornaram seu esteio e sustentáculo, tal tradição terá como marca a exaltação à vida política, a participação dos indivíduos e a constante valorização da ação.

---

103 É o caso de Cardoso, ao expor as bases da tradição republicana expressas nos textos de Políbio e Cícero ele supervaloriza a influência grega e sua contribuição teórica desde o princípio da República. Como segue: “Entretanto, o que importa aqui não é tanto lembrar esse contexto e ambiente cultural em que se conformou o pensamento político romano, mas, sobretudo, assentar que a Roma republicana, sua história, instituições e valores foram pensados, ou representados, com conceitos, categorias e instrumentos analíticos gregos, pois foram gregos ou ‘romanos helenizados’ que os interpretaram e pensaram, que construíram o que identificamos como o ideário republicano romano.” CARDOSO, 2013, p. 17.

### 3.2 A TRADIÇÃO ROMANA: FUNDAMENTOS E VALORES

Os caminhos que levaram Roma a se tornar a grande república da Antiguidade denotam o caráter mutável e transitório das próprias relações sociais, internas e externas, no âmago de um conjunto político. Deste movimento político, traçado em linhas históricas, pode-se estabelecer alguns pontos centrais de tais relações sociais, principalmente a partir dos valores, éticos e políticos, que as impulsionam e estabilizam. Não se pretende aqui fazer uma historiografia dos valores que se constituíram como basilares na tradição romana, antes, intentamos apresentar o processo dinâmico pelo qual se estabeleceram e sua representação na construção política.

O próprio florescimento de uma república como Roma, nos moldes como foi constituída desde o início<sup>104</sup>, mostram o grau de importância das influências que teve e a apreensão dos subsídios destas influências. Esta especificidade, a possibilidade de uma república começar a partir de partes aparentemente desconexas e frágeis é o que mais chama atenção na história romana. No entanto, além desta primeira percepção, é preciso entender o enraizamento de valores e preceitos que direcionaram a república romana a uma expansão nunca vista no mundo civilizado. Os substratos políticos que deram solidez à sociedade romana são perceptíveis a partir do significado de suas bases culturais valorativas, ou seja, os sentimentos, tanto cultural quanto político, que moldaram as ações dos indivíduos no contexto social.

A partir desta acurada tomada de perspectiva em vista da organização político-cultural dos romanos, pode-se entrever as bases daquela que se tornou a tradição dominante no período republicano e que vai sofrer alterações e influências até o fim do período imperial. Não adentraremos neste segundo período, ou seja, não percorreremos o período imperial romano, muito menos nos deteremos nos fatores que causaram sua derrocada. Interessa-nos desnudar, como dito, as bases ético-políticas da constituição da tradição romana em seus aspectos mais fundamentais. Tal interesse se presta a finalidade de apresentarmos os pontos

---

104 Paratore destaca esta particularidade da fundação romana, como segue: “A história da progressiva ascensão de Roma, pequena cidade que, antes de mais nada, teve que se assegurar contra ameaças dos seus próprios conacionais, é um milagre único da história da humanidade: todos os outros grandes impérios foram obra de um povo que habitava um vasto território solidamente organizado sob um regime monárquico; só o de Roma foi obra de uma cidade, organizada em regime representativo (o de Atenas foi efêmero e de extensão limitada).” PARATORE, 1987, p. 08.

nos quais estão representados os valores que mais tarde Maquiavel ressaltará, explícita e implicitamente, em sua apreensão de tal tradição.

É crucial perceber que na tradição romana reavivada na obra do Florentino destacam-se os pontos que a distinguem da tradição que se impôs após a ascensão da cristandade e a viragem ético-política trazida por ela. A concepção de indivíduo, de lei e de organização política será dramaticamente afetada no mundo construído pela tradição cristã, sendo também dramaticamente alterada a antiga tradição da ação política presente no mundo romano. No início deste capítulo indicamos que uma tradição pode ser entendida a partir de alguns aspectos específicos, a educação dos indivíduos, a disposição da religião e demais instituições sociais em favorecer uma compreensão de mundo que se coadune a um fim e uma valorização cultural dos indivíduos que demonstrem a eficácia dos valores estipulados tanto por aquela educação quanto por esta religião e instituições.

Estes três âmbitos estão perpassados pelos valores, éticos e políticos, que fundamentam e dão solidez ao arranjo social deles emanados. Neste quadro, pode-se intuir que a verdadeira identidade constitutiva de uma tradição está na junção destes dispositivos sociais, as características políticas que surgem de tal identidade são a herança civilizatória do povo que a promulga. O povo romano promulgou uma tradição com extrema identidade política, tanto por seus valores próprios, quanto pela abrangência do nível civilizatório que ela alcançou. A questão está em fazer vir à tona, por vias conceituais, os pressupostos constitutivos desta tradição e a maneira como sua estrutura pode ser apresentada em termos válidos para a teorização da ação política em seu interior.

Tendo em vista esta última assertiva e a tarefa de dirimir a necessidade de sua apresentação, traçaremos um itinerário em talhes justos, centrando foco nos âmbitos que formam uma tradição e a apresentação de sua estrutura de maneira que possibilite o vislumbre conceitual de seus pontos. Os valores que se tornaram centrais na tradição romana apareceram alinhados nas três instâncias apontadas, ou seja, a educação do indivíduo, o direcionamento da religião e as instituições sociais de base, por fim, a valorização dos indivíduos e suas ações no contexto político.

### 3.2.1 A educação dos indivíduos

Já tivemos a oportunidade de aludir ao *mos maiorum*, o conjunto de preceitos pertencentes à tradição e basilar na construção da educação dos indivíduos romanos. Esta construção perpassava todas as instituições romanas, desde a família até o próprio senado<sup>105</sup>. No *mos maiorum* estão contidas as principais expressões dos valores que constituíram a tradição romana em sua base mais primeva. A especificidade da formação da sociedade romana impingiu a necessidade de se estabelecer bases sólidas de valorização das relações entre os indivíduos. A falta de um referencial social comum na incipiente formação da cidade, pelo menos no que tange à arregimentação de indivíduos de diversas origens, levou à necessidade de construção de um referencial próprio.

Este processo representa o cerne de formação da sociedade romana e sua singularidade em relação às outras culturais que a influenciaram, mesmo diante de todos os aspectos de sincretismo que já apontamos até agora. A educação do indivíduo dentro da sociedade romana é antes de mais nada a formação de um novo cidadão, os valores coletivos do grupo são transmitidos desde a relação parental da criança até a mais rígida formação militar dos jovens adultos<sup>106</sup>. Certamente que se tem aqui um referencial comum entre muitas das civilizações antigas, o indivíduo é suprassumido pela coletividade, o sujeito é pertencente ao conjunto de sujeitos que formam sua comunidade. O senso de pertença social do indivíduo é a base de sua adesão aos valores que lhe são transmitidos no transcurso de sua vida.

Este simples arranjo social da maneira como se estabelece a relação dos indivíduos em seu processo de assimilação ao grupo já é o suficiente para se embasar diversos valores nevrálgicos ao conjunto da tradição. Entre eles podemos elencar a *Honor*, a *Dignitas*, a

---

105 Como nos instrui Lintott: “A tradição constitucional (*instituta, mos, consuetudo*) tinha sob a República um enorme espectro, que ia desde leis básicas não escritas – ou seja, mesmo que não sejam *scriptum* – até o que se pode chamar de *mero mos*, a maneira como as coisas aconteciam na época” LINTOTT, 2009, p. 04.

106 Tomemos a instrutiva descrição dada por Pereira: “A partir dos sete anos, é o pai o educador. Um exemplo muito famoso é o de Catão-o-Antigo, que, segundo a biografia que dele fez Plutarco, não admitia que um escravo ralhasse ao filho ou lhe puxasse as orelhas, por ser lento a aprender... [...] A educação familiar termina, regra geral, aos dezasseis anos, com a tomada da toga viril. Segue-se um ano de aprendizado no fórum (*tirocinium fori*), com um amigo da família notável e idoso (no séc. I a.C., temos o conhecido exemplo de Cícero a escutar Quinto Múcio Cévola Águre e Quinto Múcio Cévola Pontífice). Depois, o serviço militar, para o qual o jovem fora preparado pelos exercícios físicos, executados, não com uma finalidade agônica, como entre os Gregos, mas para alcançar maior destreza e força.” PEREIRA, 2002, p. 196, 198.



*Gravitas*, a *Libertas* e a *Res publica*, sendo todos valores presentes na tradição e intrinsecamente estipulados em vista da ação do indivíduo na vida política.

### 3.3 A TRADIÇÃO LATINA NO MEDIEVO

Certamente não se pode negar que a tradição romana, enquanto uma espécie de ‘erário’ cultural comum às nações de línguas neolatinas, se manteve presente nos diversos ramos das artes que se mantiveram durante o Medievo. Porém, no que tange o arcabouço ético, político e religioso o quadro não é tão conciliatório. A antiga Roma, das grandes conquistas, dos impetuosos heróis cívicos e dos diversos deuses pagãos, é só uma construção do passado. A Europa medieval é um cenário dominado por novos preceitos éticos, políticos e religiosos, um novo modelo de civilização no qual a moral dos antigos romanos não passa de engodo criado pelos erros das trevas pagãs.

Não é conveniente reduzir o quadro medieval, em relação à tradição romana e latina em geral, apenas aos termos que se prestam a explicar um domínio de determinada cultura religiosa. Como dito acima, a Roma das grandes artes é ainda um baluarte que não se pode acanhar. Faz-se necessário discernir minimamente o que foi este processo de cisão ocorrido no medievo, o qual cria a imagem de uma Roma do passado, fruto de valores pagãos, e uma Roma ainda presente, fruto dos grandes oradores, magistrados, poetas e escritores<sup>107</sup>.

As etapas que compõem o processo de descrédito dos valores éticos e políticos da civilização romana se dão no mesmo diapasão daquele que declaramos ser o promulgador de uma tradição, ou seja, a formatação da educação do indivíduo, a disposição dos preceitos religiosos em favorecer uma compreensão de mundo que se coadune ao fim colimado na sociedade e, por fim, uma valorização cultural dos indivíduos que demonstrem a eficácia destas compreensões de indivíduo.

Parece óbvio, sendo até mesmo um truísmo, dizer que uma tradição se impõe sobre o ‘cadáver’ de outra, esta verdade é vista não somente no caso da passagem da civilização romana para a civilização da cristandade. A história humana em geral é repleta destes

<sup>107</sup> Certamente que a leitura medieval da rica ‘herança’ romana chegará aos humanistas, todavia, a principal via para este movimento é sem dúvidas o campo da retórica e da jurisprudência, como indica Lintott: “Roma originalmente afetou o pensamento político da Idade Média através dos professores de retórica, chamados (de certa forma desconcertantes para os estudantes da República Romana) ditadores, e através dos advogados.” LINTOTT, 2009, p. 235.

exemplos, como também é repleta de exemplos das formas como em geral, o ‘fantasma’ da tradição obliterada consegue sublevar-se em novas configurações. Parece ser este o caso da tradição romana que será exposta por Maquiavel e retomada em seus termos políticos pela tradição republicana após a modernidade.

Atendo-nos ao que nos propomos a fazer nesta seção, passaremos a prescrutar os aspectos que marcaram a apreensão da tradição latina no Medievo, os pontos de clivagem em relação aos preceitos ético-políticos romanos e aqueles que elencamos serem os promulgadores de uma tradição.

### 3.3.1 A tradição romana na península itálica

No apagar do medievo e alvorecer da modernidade, o vitupério desta região é causado por nações também herdeiras de um passado romano, mas, modificadas pelas alternâncias políticas, militares e econômicas que moldaram a Europa desde o fim do grande império do Lácio. A reminiscência daquela tradição romana que se arraigou no seio itálico tornou-se mais próxima de uma lembrança retórica de tempos idos de uma grande civilização do que a base para a construção de novos impérios onipresentes.

Parece ser um lugar-comum da historiografia ocidental o fato de a tradição latina, como dito, obliterada por quase todo o medievo, ter ressurgido na península itálica como resultado de um curso natural da retomada de uma herança cultural<sup>108</sup>. Certamente não é este o caso, não se trata de uma ‘reapropriação’ histórica alavancada por laços simplesmente culturais, haja vista, a cultura cristã dominante por todo o medievo se ocupou de alargar a distância que mantinha apagados os traços romanos de uma cultura pagã<sup>109</sup>. O ressurgimento

108 Nauert aponta que tal percepção não é correta, vejamos: “Os historiadores da cultura muitas vezes assumiram que a recuperação renascentista de línguas e literaturas antigas era de alguma maneira fácil porque a Itália, como terra natal da antiga civilização romana, nunca havia perdido completamente o contato com essa civilização. Mas essa suposição gratuita nunca é provada, pela simples razão de que não pode ser. Não apenas o ‘Renascimento do século XII’, mas todos os reavivamentos clássicos medievais anteriores (carolíngia, alfrediana, otoniana) estavam centralizados ao norte dos Alpes. No período renascentista, algumas importantes descobertas de manuscritos pouco conhecidos foram feitas nas bibliotecas italianas, mas as mais significativas saíram das bibliotecas ao norte dos Alpes, onde a civilização medieval floresceu enquanto a Itália permaneceu culturalmente atrasada. Poggio Bracciolini (1380-1459), o mais espetacular e bem-sucedido descobridor humanista de manuscritos perdidos, fez suas maiores descobertas nos mosteiros de Cluny, na Borgonha, e de St. Gallen, na Suíça.” NAUERT, 1995, p. 11.

109 Como argumenta Toffanin: “Não se fala aqui de lendas cristãs sobre os grandes latinos, Virgílio ou Estácio, oráculo popular, contraste de reverência e horror que floresceu na atmosfera da Idade Média; nem da tendência a interpretações alegóricas, das quais Ovídio se beneficiara facilmente; fala-se da equalização de

de uma nova perspectiva sobre a tradição latina, dos alicerces culturais que deram brilho à antiga civilização romana, as bases de todos os ideais que construíram aquele grande período de glória, era uma tarefa que não podia se dar por vias de simples sobreposição histórica.

Séculos de cristianização e acultramento da herança latina clássica tornaram ainda mais improvável a retomada de uma toada concisa dos traços tipicamente culturais da civilização romana. Sendo aqui entendidos, enquanto traços culturais, os ideais de educação dos indivíduos, os costumes religiosos e a compreensão do lugar do indivíduo no universo da comunidade política pela consequência de suas ações. Ao analisarmos o campo intelectual, religioso e político do quadro geral europeu no período do medievo, vemos mais acentuada a influência helênica, representada em seus traços principalmente filosóficos e políticos.

A começar pela necessidade de assentamento dos preceitos cristãos em bases lógico-filosóficas, respondendo a uma premente urgência de organização teórica, até a condição de base referencial para toda produção intelectual no Ocidente, percebemos que o movimento de apropriação do pensamento antigo por parte da cristandade começou já no início da Igreja, com a Patrística, e alcançou seu auge na Escolástica. Já nos séculos IV e V, com o fortalecimento da Patrística e da expansão cristã, o cenário intelectual europeu pende para uma hegemonia do pensamento helênico cristão. Os “Pais da Igreja” tiveram como primordial missão dar corpo teórico a uma religião até então marginalizada, fizeram isto moldando o edifício cristão sobre bases pagãs, principalmente gregas<sup>110</sup>.

Este movimento de apropriação do pensamento clássico antigo por parte dos pensadores cristãos se mostrará um tanto quanto problemático, se pensarmos em como tal apropriação ocorreu. Se levarmos em consideração que esta apropriação se deu por meio de uma cristianização das matrizes culturais pagãs, o que de certa forma produziu uma espécie de

---

certas escrituras latinas às verdades e aos fins da fé, que já haviam sido realizados por homens piedosos com escrúpulos teológicos. Daqui vem a persuasão silenciosa de que, especialmente com os últimos escritores de Roma, no raio das quatro estrelas (as virtudes cardeais) a centelha da revelação foi infundida.” TOFFANIN, 1953, p. 154.

110 “Depois da época agostiniana o fator cosmológico grego no estoicismo eclético retrocede, porque a especulação tem projetado um mundo onde o homem pode sentir-se cômodo. A teologia sobrepõe-se a metafísica; as qualidades do universo, desde a ordem estoica até o amor platônico, se convertem em atributos divinos. O destino se transforma na providência que manifesta o plano de salvação. Os homens *in puris naturalibus* são protegidos pela graça. Da mesma forma, o interesse prático do cristianismo e o consentimento da vida monástica ocultam a tendência ascética do estoicismo moralista romano.” WENLEY, 1948, p. 141.

tentativa de purificação do pensamento antigo<sup>111</sup>, teremos que levar em conta os traços próprios do pensamento cristão medieval e os traços herdados do pensamento antigo. A linha que distingue estes traços é muito tênue e por vezes imperceptível, sendo desta forma uma tarefa bastante penosa.

O que nos interessa pôr em relevo é o fato de que todo o movimento de retomada, obliteração e cristianização da tradição clássica pela cristandade, construiu uma espécie de fratura no eixo de compreensão das bases que solidificavam os valores clássicos. Certamente este movimento não foi aleatório, o principal objetivo era exatamente deixar para trás todos os fundamentos pagãos que caracterizavam as culturas pré-cristianizadas, não nos esquecendo que a própria civilização romana erigiu-se sobre bases etruscas, gregas e à luz de todas as religiões civis dos povos itálicos que compunham a península.

Este processo de cristianização da tradição clássica só será interrompido pelo movimento humanista, mas, que não se lança de forma contundente sobre o cerne da questão. O que o humanismo busca fazer, parece-nos, é idealizar em demasia a tradição clássica não correndo o risco de contrapô-la frontalmente contra a tradição cristã, principalmente aquela solidificada nos textos e ensinamentos dos pais da Igreja. O contraponto desta abordagem será exatamente a abordagem assumida por Maquiavel. Em sua disposição de não se basear no idealismo humanista em vista da retomada da tradição clássica, Maquiavel busca pôr em novas matizes exatamente aqueles fundamentos pagãos que caracterizavam as tradições clássicas, centralmente romana, mas que foram herdadas, como vimos, de povos como os etruscos, que se voltavam totalmente para os presságios e augúrios.

Sendo assim, se for plausível esta compreensão do movimento maquiaveliano, é preciso discutir a forma como o florentino empreende seu intento e como ele busca fundamentar a retomada da tradição romana através do fio condutor da imitação. Esta discussão é introdutória e deve servir como ponto de conexão para compreendermos como o pensamento maquiaveliano causa uma fratura na tradição cristã-medieval e como esta choca-se com a tradição clássica romana, principalmente no que tange à questão da valoração ético-política das ações dos indivíduos.

---

111 “Certamente que a produção ético-moral na cristandade não recebeu sem reservas os moldes morais e éticos adotados pelos pensadores antigos considerados pagãos, isso se reflete principalmente no movimento de análise e crítica da obra de tais pensadores por parte dos primeiros ‘construtores’ do pensamento cristão.” KENT, 2008, p. 279.

### 3.4 A MATERIALIDADE DA AÇÃO POLÍTICA NO PENSAMENTO DE MAQUIAVEL: A IMITAÇÃO DOS ANTIGOS

Uma aparente negatividade presente na definição de uma natureza humana em Maquiavel é fonte de inúmeras discussões sobre a viabilidade de se pensar em um direcionamento republicano neste autor<sup>112</sup>. Seria possível assentar-se as bases de uma virtude cívica se o ser humano tem como um de seus traços mais profundos a disposição ao mal? Qual a viabilidade de se postular instituições políticas incólumes e livres se os indivíduos são avessos, por predisposição, ao que é justo e bom? Em uma leitura estreita e superficial da obra do florentino, realmente poderia se intuir que sua percepção sobre o homem inviabiliza a proposta republicana de um arranjo social baseado na justiça, na liberdade e na busca do equilíbrio político.

No entanto, é preciso desobstruir alguns pontos que parecem estar solapados por leituras genéricas e ortodoxas sobre os principais conceitos presentes no pensamento maquiaveliano. As colocações feitas por Maquiavel sobre uma aparente disposição do homem ao mal não buscam ancorar uma antropologia sistemática, mas, também não se restringem a uma rasteira instrumentalidade político-legislativo que não levam em conta as mudanças sociais. Mais que isso, a tessitura da teia de pensamento deste autor é intrincada e profunda, não se pode amputar trechos, por mais assertivos que sejam, em nome de uma interpretação procustiana.

Em vista disto, para se confrontar o dilema existente em se pensar uma república que se sustente por bases estabelecidas por vias de instituições justas, livres, erigidas e mantidas por indivíduos portadores de predisposições corruptas, deve-se: compreender as implicações contidas na postulação do mau no homem por Maquiavel, o fator antropológico; como pode se validar uma preocupação em se estabelecer parâmetros cívicos de ação, ou seja, atitudes

---

112 Skinner tem essa dúvida, ao apontar o que seria um dilema na teoria maquiaveliana, ele parece apontar para uma centralidade do caráter cívico que na realidade não está completamente assentada no pensamento do florentino. Vejamos sua opinião: “O dilema de Maquiavel, de acordo com isso, é o seguinte: como pode o corpo dos cidadãos – nos quais a qualidade da virtù não se encontra naturalmente – ter essa qualidade implantada em si com êxito? Como podem ser impedidos de decair para a corrupção, como podem ser forçados a manter o interesse pelo bem comum por um período longo o suficiente para que se alcance a grandeza cívica?” SKINNER, 2012. p. 81.

que sejam valoradas no contexto social, principalmente por meio da busca da imitação dos bons exemplos, o fator educacional; como estes exemplos são vistos, inseridos e reconhecidos (*mérito*) em um contexto cultural que fortaleça a busca de ações que privilegiem o desenvolvimento da pátria, o fator político.

Em sentido amplo, ao tratarmos deste itinerário, prefaciamos o que será o desenvolvimento de nossa tese sobre a centralidade da ação política em Maquiavel e o cerne de sua teoria da ação política. Desta forma, buscaremos aderir esta discussão preliminar ao tema proposto da imitação dos antigos, trampolim para a retomada da tradição romana, e o ponto de partida para todo o desenvolvimento da problemática encarada pelo florentino, tendo em vista sua retomada da tradição clássica romana, principalmente em contraposição a toda a construção cristã-medieval.

Neste processo de análise da retomada da tradição clássica, em contraposição a tradição cristã-medieval, surge o ponto nevrálgico no qual apoiamos nossa compreensão de uma centralidade da materialidade da ação política no pensamento maquiaveliano. Desde o primeiro capítulo, no qual buscamos apresentar os fundamentos da teoria da vontade que sustenta a tradição cristã-medieval em sua valoração das intenções postas como centro do agir ético, apresentamos a maneira como a materialidade da ação, sua efetivação concreta, tem sido deixada em segundo plano em termos de valoração. Por esta materialidade da ação, entendemos que seja a efetivação concreta da ação em termos políticos, éticos ou sociais que resultem em consequências que podem ser valoradas, identificadas e atribuídas ao indivíduo que as empreendeu. Esta noção de materialidade, como buscamos demonstrar no primeiro capítulo, deixa de ser requerida na valoração ética de uma intenção que se sustenta por si mesma, baseadas em princípios formais que lhe dão justificativa.

Nosso propósito neste capítulo, à primeira vista, pode parecer ainda deficitário, no entanto, seu objetivo é demonstrar as bases que assentam, de forma sucinta, o edifício maquiaveliano em sua busca de pautar a valorização das ações individuais no contexto político, à contraluz da tradição romana por ele aludida, demonstrando a viabilidade de se constituir um governo profícuo através de instituições livres, justas e estáveis. Além disso, a necessidade de se estabelecer política e culturalmente a valorização dos indivíduos que servem como exemplo de ação cívica, ação essa que só é valorada em suas consequências para o bem da pátria. Como argumentamos, o movimento empreendido pelo humanismo

italiano não conseguiu impor o completo retorno as bases ético-políticas da tradição clássica, exatamente por manterem inerte a relação entre ação política e o assentamento de uma valoração ética. Em vista disto, buscamos identificar em Maquiavel o movimento que permite, segundo ele mesmo, restabelecer uma valoração da ação enquanto fundadora do espectro político.

O fio condutor desta perspectiva, a qual restabelece os fundamentos advindos da retomada da tradição clássica, é sem dúvidas a ideia de imitação, presente em Maquiavel, bem como em Lívio, Cícero, Aristóteles e diversos outros autores da Antiguidade. A busca da imitação das ações de indivíduos valorosos também está realçada na cristandade, no entanto, como buscaremos demonstrar, a maneira de se compreender a natureza humana, o fator antropológico; o direcionamento de utilização dos exemplos na educação dos jovens, o fator educacional; bem como a valorização e o reconhecimento político e cultural, o fator político; são bem distintos em vista dos pontos que são tomados como dignos de relevo na ação dos indivíduos. Tomemos o seguinte trecho dos *Discorsi*, no qual Maquiavel aponta sucintamente esta questão:

Pensando, portanto, donde possa nascer, que, naqueles tempos antigos, os povos fossem mais amantes da liberdade que neste; creio nasça daquela mesma causa que faz agora os homens menos fortes: a qual creio seja a diversidade da nossa educação em relação à antiga. Porque, havendo a nossa religião mostrado a verdade e o verdadeiro caminho, se faz estimar menos a honra mundana: onde os gentios, estimando-a bastante, e havendo posto nisso o sumo bem, eram em suas ações mais ferozes. [...]. A nossa religião tem glorificado mais os homens humildes e contemplativos, que os ativos. Tendo ainda posto o sumo bem na humildade, abnegação e no desprezo das coisas humanas; enquanto a outra o colocou na grandeza de ânimo, na fortaleza do corpo, e em todas as outras coisas capazes de fazer o homem fortíssimo. D. II, 2.

Este passo é bem conhecido e bastante utilizado para se pautar a crítica maquiaveliana à religião cristã, principalmente em seu ramo católico. No entanto, extrairemos daqui alguns sustentáculos para pautar nossa argumentação em vista de demonstrar nossa tese. Temos aqui os três fatores elencados, primeiro a compreensão da busca de um bem humano, um valor à ser ‘aderido’ à ação do homem em vista de sua natureza<sup>113</sup>, uma compreensão do humano que

113 Esta assertiva pode ser fonte de inúmeras detrações, uma vez que parece apontar para influências muito pouco traçadas no pensamento maquiaveliano, principalmente por parte da tradição aristotélica. Maquiavel usa o termo “*sommo bene*”, mas, isso não é o indicativo de que sua orientação esteja pautada por um aristotelismo sistemático ou platonismo. No entanto, indicamos que o autor está se remetendo ao entendimento, em cada uma das duas tradições, de um fim próprio para o homem em sua natureza, ou seja,

delineia sua atividade no contexto social. Certamente que a compreensão antropológica expressa pelo cristianismo aponta para uma natureza totalmente diversa daquela, aparentemente instrumental, indicada por Maquiavel.

O segundo ponto claramente destacado é a preocupação com a educação dos jovens em vista dos exemplos à serem seguidos, a valorização das ações dos indivíduos que se sobressaem na defesa da liberdade; o amor pela liberdade é o amor pela pátria. O terceiro ponto é a valorização, política e cultural, e a busca do reconhecimento das ações dos indivíduos em vista da busca da glória<sup>114</sup>. Como é óbvio, e truísticamente posto por inúmeros autores, a diferença entre as duas tradições, a antiga (pagã) e a cristã, é o mote da asserção maquiaveliana, no entanto, o destaque principal é o amor à liberdade. Não nos prenderemos muito neste antagonismo, já que é o movimento mais empreendido pelos autores que abordam o tema e do qual nos ocuparemos mais detidamente em momento oportuno.

Porém, nos voltaremos para a resolução do problema inicialmente posto. Como pensar a possibilidade de uma república livre, justa e estimuladora de ações, da imitação em principal, que exprimam uma virtude cívica indispensável à construção de uma sociedade estável e livre, isto em face de uma antropologia aparentemente negativa e instrumental? Através dos pontos propostos anteriormente buscaremos justificar nossa hipótese de que a assertiva maquiaveliana sobre a natureza do homem não inviabiliza a busca de um ideal republicano e tem como fio condutor a ideia de imitação em vista dos valores aceitos e preconizados no contexto social.

Este ponto é central para assentar a necessidade de uma materialidade da ação política, ação está que se valoriza por suas consequências e desdobramentos para o viver civil.

Como já direcionado, toda a discussão à ser travada neste momento servirá como preparação para a demonstração dos traços originais da teoria da ação política em Maquiavel no próximo capítulo. Desta forma, pretende-se aqui iniciar tal demonstração, ainda compreendendo o processo de apropriação da tradição romana, tendo como fio condutor a ideia de imitação e retorno às bases ético-políticas dos clássicos. Sendo assim, indicaremos os

---

para os antigos, o fim supremo do homem é a busca da glória e a fortaleza do corpo, já para os modernos, tal fim é a contemplação e a busca de uma glória alcançada no plano espiritual, não temporal.

114 Veremos mais à frente esta questão da glória em Maquiavel de forma mais detalhada, principalmente em seu movimento retórico de elencar as ações que merecem mais glória: a fundação de religião, a fundação de Estado e a conquista militar.



aspectos pertencentes aos eixos antropológico e político, no entanto, tal análise será devidamente aprofundada no próximo capítulo.

### 3.4.1 Bases antropológicas para o retorno aos antigos

De acordo com Pinzani: “a chave para se compreender melhor o pensamento de Maquiavel consiste consequentemente em uma correta compreensão de sua antropologia, pois essa constitui-se a base de seu pensamento político.”(PINZANI, 2006. p. 67)<sup>115</sup> A questão sobre a natureza do homem, expressa por Maquiavel, é o mote de uma ampla discussão acerca da utilidade política de uma antropológica concepção de “mal”. Há defensores da tese de que o florentino segue um pessimismo cristão, uma visão decaída e decrépita do homem.<sup>116</sup> Outros, indicam um nítido caráter instrumental direcionado à formatação do substrato legislativo, por parte dos magistrados ou fundadores, bem como do substrato político das instituições de um Estado<sup>117</sup>. Como enfaticamente afirmou Sasso(1993), para Maquiavel o mal é uma das possíveis consequências da existência histórica do homem, ele não pode ser tomado como um ‘Agostinho ou um Lutero secularizados’.

Certamente que a segunda perspectiva é mais próxima de uma coerência interna do escopo geral da obra maquiaveliana. No entanto, limitar a concepção maquiaveliana a um simples instrumentalismo político-legislativo parece ser temerário e tacanho. Ao se dizer que Maquiavel estabelece uma antropologia essencialista, ou instrumentalista, ou mesmo

---

115 Usamos aqui a opinião de Pinzani, pois, entendemos que ele indica a necessidade de se compreender a forma como o florentino compreende a natureza humana em vista de assentar seus pressupostos políticos. Parece-nos que ele indica a necessidade de confrontar a concepção maquiaveliana de ser humano dentro de uma tradicional discussão sobre a questão antropológica, mas entendendo que tal movimento, para Maquiavel, não corresponde à fundação de uma antropologia sistemática. Corroboramos com esta visão e buscaremos deslindá-la durante todo o capítulo e no eixo sobre a questão antropológica em Maquiavel no próximo capítulo.

116 A aproximação de Maquiavel aos teólogos pessimistas, tais como Agostinho, é uma tentação na qual diversos autores têm caído, no entanto, não aderimos a esta tendência, principalmente por nossa percepção de que o florentino trata de um tipo de mal distinto daquele teológico. Vejamos, por exemplo, a visão de Haslam sobre este tema: “Os comentários de Maquiavel sobre a natureza do homem são esparsos mas estão em perfeita consonância com um pessimismo agostiniano.” HASLAM, 2006. p. 52.

117 Segundo Ames há uma antropologia instrumental em Maquiavel, um pensamento sobre a natureza humana que serve a uma finalidade puramente legislativa e política, como segue: “O significado para Maquiavel, insistimos, não é a descrição da natureza humana como corrupta, no sentido antropológico. Antes, o fato de partir de uma pressuposição fundamentalmente pessimista acerca da natureza humana tem uma finalidade prática: partindo da hipótese da maldade humana, pode considerar cada vez a situação mais difícil da ação política.” AMES, 2002. p. 96.

negativa, o que se faz na realidade é tentar classificar uma descrição sobre o indivíduo político que não se aplica a nenhuma outra esfera. Sendo assim, parece mais produtivo e coerente buscar compreender como o autor constrói uma teoria mais ampla na qual a descrição do indivíduo em suas predisposições seja uma das variáveis à serem analisadas.

O interesse de Maquiavel não é estabelecer uma antropologia que demande profundo estudo ontológico, teológico ou mesmo sistemático<sup>118</sup>, esta compreensão é basilar para estabelecermos nossa discussão acerca da maneira como ele assenta as bases de sua teoria da ação política. Todavia, confrontamo-nos com uma questão extremamente complexa, a saber, postulamos que Maquiavel não estabelece uma “antropologia sistematizada”, porém, estamos presos ao próprio termo “antropologia” ou “antropológico”, para estruturarmos nossa argumentação. Esta dificuldade se dá ao fato de o termo já ter assumido um lugar de centralidade dentro da discussão ético-política ocidental, mesmo tendo surgido apenas nas sendas da modernidade.

Sendo assim, ao buscarmos descortinar na obra do florentino o que pode ser expresso como uma “concepção de ser humano”, ou de natureza humana, que componha sua teoria política, não sendo propriamente uma “antropologia” no sentido estrito, encontramos nesta difícil tarefa. Ou seja, a tarefa de postular que Maquiavel sustenta uma concepção de ser humano, ou natureza humana, que serve para elucidação de seu pensamento político, mas, que não se constitui necessariamente em uma “antropologia sistematizada”.

Como buscaremos sustentar, enfaticamente, sua meta é oferecer uma diretriz de partida para demonstrar que uma sociedade é feita de indivíduos diversos, mas, que possuem uma predisposição em comum. É esta a perspectiva que acolhemos nestas considerações sobre a assertiva proposta por Maquiavel. Em outros termos, podemos afirmar que a assertiva maquiaveliana: “*todos os homens são maus*”, carrega um caráter indutivo, uma diretiva que deve ser apreciada em conjunto com outras variáveis, nunca em separado como dedução

---

118 Desta forma entendemos excluir as três bases de concepção antropológica, presentes nos pensamentos políticos no Ocidente. Não há uma concepção ontológica, tal como nos gregos, muito menos uma concepção cristã, predominante no medievo, nem ainda uma concepção iluminista, sistemática, hegemônica na Modernidade. Tomemos a opinião de Namer sobre este caráter próprio da teoria maquiaveliana sobre o problema da concepção antropológica: “Maquiavel não estuda o mecanismo do homem em geral para examinar em seguida como este mecanismo se encontra empenhado na vida social. Ele não se pergunta como o homem abstratamente definido se comportaria na presença de tais categorias de seus iguais, em uma situação psicológica dada; ele não estuda o homem em si, como o faz Jean-Jacques Rousseau, que tem descoberto uma bondade primitiva e um sentimento que nos é dado por Deus para nos levar em direção à ordem.” NAMER, 1961, p. 98

formal. No entanto, sua intenção não parece ser a de estabelecer uma lógica indutiva que apenas justifique uma natureza errática do homem, antes, esse movimento assenta uma das bases de seu pensamento.

Os homens só podem ser julgados pelas consequências de suas ações, a *materialidade* da ação, mais que sua *intenção* movente, é o fator à ser apreciado num movimento valorativo. Mas, o legislador, até mesmo os indivíduos na sociedade, não conhecem tais consequências antes de se concretizarem as ações, obviamente, em todas as suas extensões. Neste caso, o princípio indutivo é um ‘dispositivo de segurança’, uma maneira de equiparar todos os homens, uma vez que não se conhece as consequências das ações *a priori*, simplesmente por seu móbil intencional. Por este prisma podemos intuir que o fator temporal é um determinante na lógica de estabelecimento da regra imposta pelo florentino, somente o tempo, juntamente à experiência, desvelará as consequências das ações dos indivíduos<sup>119</sup>.

O legislador não domina o tempo, mas deve legislar em vista do futuro, por isso a necessidade de equiparação da predisposição dos homens e da premissa de que todos são passíveis de cometer um “mau”. Além disso, as ações das quais Maquiavel parece partir são aquelas que representam dano ou benefício a terceiros e à própria pátria, não ao próprio indivíduo isoladamente. Ações que representam vícios sociais, os quais põem em risco a estabilidade social, no caso das relações entre os indivíduos, e as que põem em risco a estabilidade de governo, no caso das relações entre indivíduos e governantes<sup>120</sup>. Isso nos dá outra indicação da toada assumida por Maquiavel em sua análise da questão do mal nas ações humanas.

Ele não se volta para o “mal” teológico ou metafísico, não está preocupado, ao que parece, em criar uma teorização ético-valorativa das ações que dizem respeito ao indivíduo isoladamente em sua condição moral. A maldade à qual Maquiavel se refere é aquela que

119 Nas palavras do florentino: “... e quando alguma malignidade está oculta por um tempo, procede de uma razão oculta, que por não se ter experiência do contrário, não se conhece; mas a faz, pois, descobrir o tempo, o qual dizem ser pai de toda verdade.” D. I, 3.

120 É preciso compreender que há dois cenários de compreensão da maldade presumida do indivíduo em relação ao poder político estabelecido, podemos indicar o momento de governo republicano, no qual a maldade se mostra contra o bem comum, a pátria; bem como há o momento do principado, no qual a maldade e malignidade se mostram como traição e engano em relação ao príncipe. Como indica Maquiavel sobre o segundo caso: “Porque dos homens se pode dizer isto, geralmente, que são ingratos, volúveis, simuladores e dissimuladores, fogem dos perigos, cúpidos do ganho, quando se faz a eles um bem são todos por ti, oferecem-te o sangue, os bens, a vida e os filhos, como disse acima, quando o perigo está distante: mas quando está próximo o perigo, se revoltam, e aquele príncipe que se afiançou nas palavras deles, encontrando-se desprovido de outras preparações, arruína-se.” P. XVII.

atrapalha o viver em sociedade, as ações que geram a falta de justiça para com os demais indivíduos<sup>121</sup>, não aquela que atrapalha o indivíduo em uma pretensa ascensão moral no âmbito individual. Esta última compreensão de maldade está entrelaçada indelevelmente na construção cristã de uma antropologia teológica, individualmente imputada, mas universalmente conspurcada<sup>122</sup>.

A diferença principal entre as perspectivas expressas por Maquiavel e pela tradição cristã está na ação do homem, ou melhor, uma está centrada na consequência da ação, a maquiaveliana, a outra está pautada no móbil da ação, a cristã. Neste sentido, a má ação do homem em Maquiavel é expressa pela consequência que traz ao convívio social, como já indicamos, por isso, a simples intenção de bem agir não garante que tal ação trará benefícios ao corpo político<sup>123</sup>. Ao contrário, na perspectiva cristã, que comporta uma antropologia teológica na qual o mal é expresso na intenção que impulsiona a ação do homem, a vontade, o bem agir do homem é expresso pela pureza de sua intenção, não pelo fato de produzir ou não algum efeito<sup>124</sup>.

---

121 Este é uma tema do qual nos ocuparemos em diversos momentos de nossa discussão, a relação do mal a uma condição política estabelecida, algo que não existe no interior de um indivíduo ou em uma realidade não estabelecida por laços políticos e culturais. Vejamos a definição dada pelo próprio Maquiavel: “Disto nasce o conhecimento das coisas honestas e boas, diferentes das perniciosas e más; porque, vendo-se que alguém prejudicava seu benfeitor, vinha o ódio e a compaixão dentro dos homens, desprezando os ingratos e honrando aqueles que fossem gratos, e pensando ainda que aquelas mesmas injúrias podiam ser feitas a eles, para fugir de parecidos males, se puseram a fazer leis, ordenando punições à quem as desobedecesse: de onde vem o conhecimento da justiça.” D. I, 2. Sendo basilar esta citação para se discutir o tema do mal na pretensa antropologia maquiaveliana, certamente nos remeteremos a ela novamente em outros momentos.

122 Fazemos referência aqui ao construto agostiniano da vontade expresso no primeiro capítulo deste trabalho, sendo ainda refletido no pensamento humanista italiano, principalmente nas construções de Salutati e Savonarola, como buscamos demonstrar no segundo capítulo. Porém, como demonstramos no terceiro capítulo, a tradição clássica, principalmente romana, desenvolvia outra forma de compreensão sobre este tema.

123 No próximo capítulo, dentro do eixo político da teoria da ação política maquiaveliana, buscaremos deslindar melhor esta relação entre a intenção e a consequência na produção de uma valoração ética e política das ações, por ora, estabelecemos o entendimento maquiaveliano de que tal valoração, ética ou política, só é possível após a concretude da materialidade da ação e sua consequência, como segue: “Cesare Bórgia era tido como cruel: no entanto, sua crueldade pacificou a Romagna, unindo-a, trazendo a paz e a fé. O que bem considera, verá ter sido aquele bem mais piedoso que o povo florentino, o qual, para fugir ao nome de cruel, deixou destruir-se Pistoia.” P. XVII.

124 Vale renovar nossa indicação do paradigma cristão fundado pela teoria da vontade e estabelecido como fundamento do pensamento ético-político medieval, como bem se expressa no pensamento de um dos promulgadores da vontade, Scotus, como segue: “A nossa vontade, pois, é livre para atos opostos (como para querer e para desquerer, para amar e para odiar), e em segundo lugar, por meio de tais atos opostos, ela é livre para objetos opostos enquanto tende livremente para eles. Em terceiro lugar, ela é livre com relação aos efeitos que produz, seja imediatamente, seja movendo outras potências executivas.” SCOTUS, *Lecturas*. I, q. 5, n. 45.

Ora, como já explicitamos, o legislador ou fundador de Estado não conhece as intenções dos indivíduos, os próprios indivíduos vivendo em sociedade não conhecem as intenções uns dos outros, sendo assim, a equiparação dos homens é posta em vista das consequências das ações que possam empreender, boas ou más, não nas intenções que possam ter. O caminho inverso é feito pelas teorias baseadas nas virtudes, espirituais ou não, quando tomam como equiparação uma virtude. Nesta tradição todo homem pio agirá piedosamente, todo homem justo, agirá justamente, independente das situações e das necessidades postas em vista das consequências e objetivos à serem alcançados. Em Maquiavel, o que interferirá na determinação da execução de uma ação que represente um malefício a terceiros ou à pátria é a ocasião.

No pensamento maquiaveliano acerca do indivíduo e da constituição social, a ideia de ocasião é extremamente importante. Não só como complemento à necessidade de equiparação dos homens em vista de sua predisposição ao mal<sup>125</sup>, mas também na postulação da possibilidade de imitação dos bons exemplos. A ideia de ocasião carrega, em uma função indutiva para um cálculo político, a prerrogativa da atemporalidade, assim como a ideia de disposição ao mal no ser humano, como dissemos, o legislador não domina o tempo, mas, legisla para o futuro, ou seja, faz leis que devem reger a república por muito tempo. Mas, como já foi apontado, ele também não domina a intenção dos indivíduos, no entanto, ele pode prever as ocasiões nas quais uma ação pode representar um mal a um indivíduo ou ao governo.

Chega-se a uma compreensão da importância da ocasião na argumentação maquiaveliana. Ao se propor uma equiparação indutiva da natureza do homem, *todos os homens são maus*, o legislador, ou fundador de Estado, pode se concentrar na deliberação das ocasiões em que os indivíduos são mais tentados a agir de forma a causar prejuízo. Podemos intuir que este movimento funcione como uma projeção *ad eternum* das situações de interação social dos indivíduos, como seja, as ocasiões nas quais a única válvula de controle é a lei, ou melhor, a punição atrelada a ela.

O cálculo do legislador, tendo como parâmetro a equiparação negativa dos homens bem como a projeção das ocasiões, conta ainda com outro fator que também carrega a

---

125 D. I, 3.

prerrogativa da atemporalidade, a saber, as paixões humanas<sup>126</sup>. Em Maquiavel é bem nítida a imagem do homem enquanto um ser passional, guiado por paixões, desejos e ambições. Também este aspecto da perspectiva maquiaveliana sobre uma natureza do homem distingue-se de uma antropologia metafísica ou teológica, principalmente ao que tange à ação das paixões na vida social dos indivíduos.

Não é o caos interior, ou moral, causado pelas paixões, que parece interessar à Maquiavel. Em detrimento ao pensamento cristão, para o florentino, a inquietude humana<sup>127</sup> está direcionada à necessidade de mudança, mas não uma mudança moral, espiritual ou contemplativa, mas, antes uma mudança social, política. Para Maquiavel as paixões dos homens não conhecem limites temporais ou culturais, em todos os tempos e em todos os lugares os homens tiveram e terão sempre as mesmas paixões e inquietações<sup>128</sup>.

Estabelecidos os parâmetros que até aqui foram apresentados, pode-se vislumbrar o papel do fator antropológico no pensamento maquiaveliano. Seu aparente caráter negativo<sup>129</sup> não se presta apenas à instrumentalidade política, antes, ela serve como sustentáculo para outras concepções que dão forma a seu edifício teórico. Guiar o cálculo do legislador, ou

126 Maquiavel parece ter uma visão constante das disposições humanas, algo que marca todas as culturas, independente do período histórico e do contexto cultural. Sendo assim, não haveria margem para uma mudança essencial nos indivíduos, muito menos uma possibilidade de libertação dessas predisposições, algo que certamente é estranho ao pensamento cristão. O florentino chega mesmo a afirmar que todas as épocas estão sujeitas a presenciar as mesmas ações humanas direcionadas pelas mesmas paixões, como segue: “Não por acaso, ou sem princípio, que os sábios sempre dizem: considere o que foi para saber o que será. Certamente, em todas as épocas o que acontece no mundo tem similaridade com o já ocorrido. Isto provém do fato de que, sendo todas as coisas humanas tratadas por pessoas que têm e terão sempre as mesmas paixões, não podem deixar de apresentar os mesmos resultados.” D. III, 43.

127 Pode-se argumentar que a inquietude do homem, dentro de uma perspectiva cristã, está relacionada a uma espécie de remorso, culpa, um sentimento de querer voltar para um caminho natural desviado por uma ruptura extrema, algo que se completará apenas no pós-vida. Porém, para Maquiavel, a inquietude humana é fruto de sua natureza que a tudo deseja, seu ímpeto de sempre buscar novas conquistas. Conde nos dá uma instrutiva diferenciação a este respeito: “O coração do homem é inquieto. Porém um abismo separa a inquietude maquiavélica do agostiniano *inquietum cor*. A inquietude cristã é a consciência do pecado e o anelo de repousar em Deus, em contrapartida a inquietude maquiavélica não é, senão, o desassossego agudo da ambição...” CONDE, 1976. p 51

128 No próximo capítulo nos deteremos de forma mais acurada na questão dos sentimentos movimentos dos indivíduos no contexto político, por momento, interessa-nos estabelecer os parâmetros de construção das variáveis e das constantes que constituem a visão geral que o legislador ou o fundador de república deve ter. O legislador ou o fundador político deve ser, antes de mais nada, um conhecedor da história e das constantes de ação dos indivíduos, como indica o florentino: “Aquele que estuda a história atual e a antiga verá que os mesmos desejos e as mesmas inclinações reinaram e reinam em todos os governos, bem como em todos os povos. Por isto é fácil, ao que estuda com cuidado os acontecimentos passados, prever o que o futuro reserva a cada governo, propondo os remédios já utilizados pelos antigos ou, caso isto não seja possível, imaginando novos remédios, baseados na similaridade dos ocorridos.” D. I, 39

129 No capítulo cinco buscaremos estabelecer uma nova compreensão para a perspectiva antropológica postulada por Maquiavel.

fundador de Estado, ao constituir um corpo de leis não é o único objetivo de Maquiavel. A construção de uma malha de possibilidades de leitura da história e conseqüentemente uma fonte de inúmeros exemplos de virtù e ações cívicas em vistas de determinadas ocasiões, bem como de ações nocivas em vistas de outras ocasiões, é um produto precioso do escopo construído pelo secretário florentino.

Tais leituras são indelévels para a aplicabilidade da ideia de imitação e para a promulgação de parâmetros de ação que não se baseiem em virtudes universais, mas antes, em conseqüências previsíveis dentro do corpo político. A partir desta objetiva explanação dos aspectos antropológicos, que terão seu momento de aprofundamento no próximo capítulo, tomaremos agora a perspectiva da importância da retomada do modelo clássico de educação, a imitação dos clássicos. Este movimento, no construto geral do pensamento maquiaveliano, significará uma ruptura com os moldes da tradição cristã-medieval.

### 3.4.2 Assentamentos culturais para o retorno ao ideal antigo de homem

A crítica maquiaveliana<sup>130</sup>, empreendida já no prefácio dos *Discorsi*, a respeito da visão de impossibilidade de imitação das ações dos antigos, feita como rechaço à opinião de seus contemporâneos, pode nos indicar uma visão bastante clara de como o florentino via a divisão do problema. Não basta apenas discutir se Maquiavel acreditava ou não em uma possibilidade de imitação dos antigos e de suas ações contundentes, é preciso compreender como o autor vislumbrava o assunto e como ele estabelece seu campo argumentativo. Para esta tarefa, entendemos que seja possível buscar na própria crítica do autor uma indicação que nos permita sustentar nossa leitura acerca de sua tática argumentativa.

Parece claro que Maquiavel divide o assunto de forma a contemplar a maneira como seus contemporâneos entendiam os assuntos humanos, a saber, em questões que partem, primeiro, de princípios presumidamente imutáveis, tais como a noção de belo, beleza,

---

130 Segundo o florentino: “Considerando, portanto, quanta honra se atribui à antiguidade e como muitas vezes, deixando passar outros tantos exemplos, um fragmento de uma antiga estátua seja comprada por grande preço, para tê-la junto de si, ornando a sua casa e podendo fazer imitar aqueles que daquela arte se deleitam, e como os quais depois, com cada indústria, se esforçam em todas as suas obras a imitá-los; e vendo de outro lado as virtuosíssimas obras que a história os mostra, que são operadas por reinos, por repúblicas antigas, por reis, capitães, legisladores e outros que têm trabalhado incansavelmente por sua pátria, serem mais rapidamente admirados que imitados...” D. Proemio.

presente nas artes, bem como princípios de legislação, tais como as noções de justiça e de justo. Todos estes podendo ser imitados ou tomados como paradigmas por partirem de princípios atemporais ou imutáveis. Segundo, princípios presumidamente mutáveis, ações políticas e éticas a partir de um contexto variável e dependente. Porém, tais princípios não poderiam ser imitados por tratarem de questões permeadas por uma moral que não permite retornar à prática dos antigos. Desta maneira, Maquiavel acusa seus contemporâneos de assumirem a possibilidade de imitarem os antigos em relação as artes, à medicina e à jurisprudência, inspirando-se neles para estabelecer um padrão artístico, medicinal e jurídico.<sup>131</sup>

Parece estar implícita na crítica maquiaveliana uma compreensão que se tornou corrente no período do renascimento de que certas ciências ou práticas poderiam ser retomadas por meios dos fundamentos imutáveis que as sustentavam. No caso das artes, o retorno ao ideal de beleza dos antigos parece estar alicerçada em uma ideia de que o fundamento da noção de belo pode ser retomada em sua imutabilidade. Neste sentido, era possível, apreendendo a técnica correta e a correta noção de beleza, imitar as obras-primas dos antigos artistas. Não só imitá-las, mas, partindo delas, estabelecer um padrão que pudesse remeter a essência mesma da beleza enquanto parâmetro universal, atemporal, para o estabelecimento das artes.

O apreço pelas artes antigas, como já apontamos nos capítulos anteriores, tinha sido de certa forma anuviado pela tradição cristã, a qual estabelece um padrão puramente religioso para as artes em geral, principalmente a pictórica e a escultural. Desta forma, pode-se argumentar que o retorno aos princípios de beleza evocados dos antigos é uma forma de superação dos entraves cristãos à apreciação e imitação de tais princípios. Não se pode negar que esta é uma das tônicas do Humanismo e do Renascimento italiano e europeu como um todo.

---

131O florentino continua no proêmio: “E tanto mais quanto eu vejo nas diferenças que entre os cidadãos nascem, ou nos erros nos quais os homens incorrem, serem sempre recorridos àqueles juízos ou àqueles remédios que dos antigos são julgados ou ordenados: porque as leis civis não são outra coisa que sentenças dadas pelos antigos jurisconsultos, os quais, reduzidos em ordem, aos nossos presentes jurisconsultos ensinam a julgar. Nem ainda a medicina é outra que experiências feitas pelos antigos médicos, sobre os quais fundam os médicos presentes os seus juízos. No entanto, no ordenar as repúblicas, no manter os estados, no governar os reinos, no ordenar a milícia e administrar a guerra, no julgar os súditos, no acrescer o poder, não si encontra príncipe, nem república que aos exemplos dos antigos recorra.” Ibid.



Porém, como buscamos indicar, tal compreensão parte de princípios que parecem imutáveis, universais e atemporais, ou seja, os princípios antigos que regiam as noções de beleza, de belo, de sublime, poderiam ser novamente acessados por se tratarem de essências perenes, por isso, imitáveis. Em outras palavras, a crítica maquiaveliana aponta para uma tendência que marcou a própria construção do Renascimento enquanto movimento artístico, a saber, a busca pelos princípios universais de beleza dos antigos e alguns de seus ideais culturais. Princípios estes, como dito, obliterados pela cultura cristã e solapados por uma visão decaída das noções de beleza mundanas.

A mesma compreensão parece ser aplicada aos preceitos jurídicos, principalmente em relação aos temas que instruem a forma como os juízes devem se portar e como os indivíduos devem aderir a uma noção de justiça. Os jurisconsultos baseavam-se, segundo Maquiavel, em ensinamentos advindos dos antigos, o que pode se deduzir, vinha de uma tradição ligada às figuras de autores latinos como Cícero<sup>132</sup>, por exemplo. Certamente foi este outro dos fatores marcantes da retomada da antiguidade por parte dos renascentistas e dos humanistas em geral. A volta aos grandes juristas do passado necessariamente deveria ser proporcionada por uma compreensão de continuidade, através de princípios fundantes que pudessem ser retomados e aplicados nos casos contemporâneos.

Esta questão aponta para algo que deixa transparecer toda a carga de busca de uma universalidade presente na concepção de justiça, algo que foi amplamente aproveitado pela cristandade e por toda a construção jurídico-teológica baseada na ideia de leis eternas. Como apontamos no capítulo referente a tradição humanista, esta temática da universalidade dos princípios de justiça presente nas leis estava fortemente presente na obra de Salutati. A crítica maquiaveliana aponta já o que será seu campo de combate em praticamente toda a obra dos *Discorsi*, a saber, o rechaço às bases legislativas e políticas influenciadas pela tradição cristã medieval que ainda se apresentam como imprescindíveis na concepção humanista de tais âmbitos. Este movimento maquiaveliano é fundamental em sua proposição de discutir a forma

---

132 A figura de Cícero era tão importante no âmbito jurídico e político, por conta de suas obras dedicadas a estes temas, tais como *A República e Das Leis*, quanto no âmbito da retórica e da literatura em geral, como bem indica Burckhardt: “Desde o século XIV, Cícero era incontestavelmente tido como a fonte mais pura da prosa. Tal não se deveu de forma alguma a uma mera e abstrata convicção do poder de suas palavras, de seu fraseado e de sua maneira de compor, mas antes ao fato de que a amabilidade do epistológrafo, o brilho do orador, a clareza e serenidade de sua exposição filosófica encontraram total ressonância no espírito italiano.” BURCKHARDT, 2009, p. 238.

como os homens de seu tempo viam as ações dos antigos e a possibilidade de imitá-las ou não. Como indicamos, percebe-se ainda uma forte influência das bases cristãs que comportavam certas noções universalistas e atemporais, tais como a noção de justiça.

Porém, as noções de moral, ação política, ética e virtude, ainda estavam mais fortemente arraigadas nos preceitos cristãos, principalmente medievais, e que se escondiam por detrás da resistência a se imitar as ações éticas e políticas dos antigos. Parel<sup>133</sup> nos indica que a crítica maquiaveliana aponta para um duplo movimento dos indivíduos de sua época, se de um lado eles se voltam para a busca estética de fruição e prazer na arte antiga, por outro lado eles se voltam para a tradição cristã e seus ensinamentos para a busca de orientação moral. Parece-nos acertada esta interpretação de Parel, bem como parece-nos ainda mais acertada a própria indicação maquiaveliana da dupla postura dos indivíduos de sua época em relação à tradição cultural da antiguidade.

O resultado da falha indicada de modo implícito por Maquiavel é a formação de um paradoxo, um retorno aos princípios artísticos de beleza, bem como aos princípios jurídicos de leis, os quais são tomados por um viés aparentemente universalista e atemporal. Em detrimento a um rechaço das bases éticas e políticas, as quais não apresentam princípios universais e atemporais, expressas pelas ações dos grandes homens da antiguidade. A fonte de tal paradoxo foi apresentada por Maquiavel em diversos momentos da obra, mas já no proêmio ele a indica de forma peremptória, a saber, a tradição cristã e a forma como ela induz a leitura da história<sup>134</sup>.

A partir da constatação maquiaveliana desta ‘disfunção’, presente no movimento dos indivíduos de sua época em relação ao retorno à antiguidade, podemos estabelecer o que seria a retomada de um assentamento cultural necessário para uma verdadeira compreensão do ideal clássico de indivíduo político.

---

133 “Os cristãos têm interpretado sua religião de acordo com o ócio, não de acordo com a virtù, e fazendo isso eles têm sido influenciados por sua própria e particular visão de história, a qual por sua vez tem sido influenciada por sua cosmologia. Eles leem a história pagã não para aprender lições morais, mas meramente para apreciar o prazer estético de suas qualidades literárias. Eles tomam suas lições morais das quais precisam da história sagrada”. PAREL, 1992, p. 27.

134 “O que creio, nasce não tanto da fraqueza na qual a presente religião tem conduzido o mundo, ou do mal que tem feito a muitas províncias e cidades cristãs um ócio ambicioso, quanto de não terem verdadeiro conhecimento das histórias, por não saberem, lendo-as, extrair qual sentido, nem degustar qual sabor, elas tem em si.” D. Proêmio.

Ao apontar a forma como seus contemporâneos compreendiam, tanto cultural quanto politicamente, a marcha da história humana, Maquiavel impõe também sua própria compreensão do que deva ser uma retomada dos ideais antigos. Em outros termos, Maquiavel estabelece sua própria base de pensamento humanista. Não centrada em um retorno ideal, pautado em possibilidades de retomada de princípios atemporais e universais, seja na arte, na medicina ou na jurisprudência. Mas antes, centrada em uma compreensão dinâmica da história, na qual há a clara mutação dos tempos, das ocasiões e necessidades, mas há também a similaridade das ações e a fundação de regras que podem, estas sim, serem tomadas como aplicáveis no âmbito ético e político.

Os dois sustentáculos da visão maquiaveliana, os quais são também os seus pontos de crítica em relação à posição de seus contemporâneos, são a religião e o ensino da história. Podemos afirmar que o tema da religião é recorrente em diversas críticas do autor, não só pela ociosidade de suas práticas, mas principalmente pelos equívocos por ela perpetrados em relação à construção do político. Por este viés, seria necessário corrigir as falhas apontadas por Maquiavel em sua crítica, a ociosidade da religião e o equívoco na leitura da história, bem como modificar a forma como os indivíduos compreendiam a possibilidade de imitação de exemplos contidos no âmbito ético e político.

A questão então se desprende em duas vias, primeira, restabelecer a compreensão de que a história oferece exemplos imitáveis, tanto no campo político quanto ético, não baseados em princípios universais e atemporais, muito menos teológicos, mas em regras aplicáveis. Este caráter de retomada da história dos antigos esta baseada, principalmente, na ideia de que o agir político pode ser compreendido pelas regras aplicáveis que o direciona, sendo assim, os exemplos dos antigos não são princípios estáticos, abstratos ou perfeitos em suas essências<sup>135</sup>. Esta compreensão da história só é possível se confrontado o outro problema contido na crítica maquiaveliana, o qual seja, a forma como a religião cristã moldou culturalmente a busca de modelos éticos e políticos.

---

135 Para Sasso é clara a visão maquiaveliana de que o agir político pode ser compreendido através de suas regras, sendo que estas regras são aplicáveis por se direcionarem exatamente para as mais variadas situações que um agente político pode enfrentar no contexto social. Elas não representam um conhecimento abstrato, universal pelo simples fato de partir de princípios imutáveis. Como segue: “E se pode bem afirmar que o exemplo dos romanos não representa aqui, para Maquiavel, um ‘modelo’ de imóvel perfeição, o símbolo de uma sabedoria política que, nos antigos tempos, se realizou por inteiro nas coisas e depois se dispersou e não se reconstituiu mais; mas, sobretudo, o símbolo da complexidade intrínseca ao agir político, dos perigos, da extrema variedade dos meios necessários ao domínio da Fortuna.” SASSO, 1993, p. 407.

A retomada dos ideais antigos de indivíduo, só serão possíveis, para Maquiavel, se houver uma mudança na forma como os próprios indivíduos ‘modernos’ de sua época são educados e levados a buscarem os exemplos corretos e os imitarem na medida do necessário. Em sentido amplo, é preciso inverter a forma como os indivíduos modernos acessavam a cultura antiga, não mais buscando princípios imutáveis e atemporais que pudessem ser apreendidos nas artes, nas leis ou na religião, mas antes, buscando exemplos concretos de regras aplicáveis do agir político que pudessem ser imitadas de acordo com os tempos e a similaridade das situações. Este processo passa, indelevelmente, pela tônica da educação e a forma como ela deveria ser direcionada para a formação do indivíduo e sua leitura da história.

### **3.4.3 As bases da educação para o retorno aos antigos**

Diversos aspectos do pensamento maquiaveliano são tratados com extremo esmero e profundidade, enquanto outros são tidos como correlatos, o que se pode dizer, acontece com a obra de diversos autores clássicos. A questão da educação, em nosso entender, é um destes pontos marginalmente postos nas discussões sobre a obra do florentino. É certo que Maquiavel, assim como não produziu uma antropologia sistemática, não teve a pretensão de produzir uma pedagogia. No entanto, o peso que ele dá ao papel da educação é enorme, haja vista sua assertiva de que os modernos são menos amantes da liberdade por conta de sua moderna educação.

Por sua vez, a educação está intimamente atrelada à percepção religiosa predominante na sociedade e em sua influência sobre os indivíduos, este conjunto, educação/religião, compõe o tribunal no qual serão julgados os exemplos de ações tidos como dignos de imitação no contexto político e social. A preocupação de Maquiavel com os jovens é bem nítida em sua obra, não só com o jovem príncipe, mas com aqueles jovens que devem manter o viço de uma república saudável, bem como aqueles que devem vislumbrar um renovo naquelas que estão decrépitas. Esta preocupação já foi ressaltada por inúmeros comentadores<sup>136</sup> da obra do secretário florentino, sempre com o afã de demonstrar uma implícita crítica ao cenário contemporâneo do autor e um chamamento à mudança.

---

<sup>136</sup> Ver LEFORT, Claude. *Les formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*. [S.l.]: Gallimard, 1978; GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a política e o Estado Moderno*. Tradução de Luiz Mário Gazzaneo. 7 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

Mas, por que Maquiavel se preocuparia com a educação dos indivíduos se todos os homens são maus e sempre prontos a mostrarem sua maldade? Bem, parece-nos que a resposta se encontra, se é que ela existe, em consonância com o caráter indutivo-instrumental de sua concepção de uma natureza do homem. Tomando esta diretriz, podemos confrontá-la, por exemplo, à concepção cristã do homem, na qual a educação serve para suprir a alma de conhecimento em prol de sua descoberta da vontade divina. Podemos ainda tomar a concepção grega do homem, na qual a educação se presta a desvelar o conhecimento intrínseco à alma propriamente humana, a *psychê*, e moldar o indivíduo para a vida na pólis, através do cultivo das virtudes e das belas ações.

Em ambas as confrontações veremos diferenças essenciais, em relação à perspectiva cristã agostiniana, Maquiavel parece não acreditar em uma possibilidade de ascensão espiritual e moral do homem, na qual o corpo político se torne reflexo da pureza de tal ascensão. A ideia cristã, centralmente de cega agostiniana, de que o homem tem a possibilidade de controlar sua disposição ao mal através da adesão à vontade e à lei divina direciona a educação para uma introspecção do indivíduo<sup>137</sup>. Assim, não há espaço para a imitação de ações que tragam consequências válidas apenas para um aporte político, na verdade, qualquer ação que não seja resultado da adesão à lei divina é inócua. Neste sentido, a imitação dos bons exemplos é na verdade a busca da contemplação para se alcançar, individualmente, o mesmo nível de resignação e humildade daqueles que demonstram fé inabalável. “*Os homens que desprezam as coisas mundanas*”, são os heróis de uma religião que renega as ações políticas ao plano corrupto do palco puramente humano. O indivíduo, na perspectiva cristã, é educado para se destacar como cidadão de sua pátria celestial, sua verdadeira origem.

---

137 A educação toma um sentido espiritual de ordem cósmica dentro do cristianismo e principalmente no agostinianismo. O ser humano, como parte da natureza, responde a uma hierarquia imposta pelo criador e sua vontade, no entanto, seu livre-arbítrio o impele a ir além do simples cumprimento de leis instituídas, sua alma é capaz de compreender a vontade divina, aceitá-la e realizá-la no mundo a partir de sua ação. Sendo assim, a educação pode ser tomada como a preparação para esta função da alma, esta aplicação do livre-arbítrio, tendo como finalidade o aprimoramento e liberdade da vontade. Sobre este ponto nos instrui Gilson: “A natureza é regida necessariamente por essa ordem, que Deus lhe impôs, e o homem, na medida em que é uma parte da natureza, submete-se à ordem divina sem poder subtrair-se dela. Ao contrário, uma diferença capital aparece com as ações que dependem da vontade humana; no lugar de serem necessariamente regidas pela ordem divina, essas ações têm como objeto realizá-la. Aqui, não se trata mais de submeter-se à lei, mas de querê-la e de colaborar com seu cumprimento. O homem conhece a regra; a questão é se ele a quer. Consequentemente, tudo depende da decisão que o homem tomar ou não tomar, de fazer reinar em si mesmo a ordem que ele vê ser imposta por Deus à natureza. (...) A força de que uma decisão tão importante depende é tão somente à vontade.” GILSON, 2006. p. 252.

Para Maquiavel o incentivo à imitação dos indivíduos que agem contundentemente em prol da pátria é um dos fatores primordiais na tarefa da educação. Neste sentido, o foco não está na virtude movente da ação ou na adesão a um sentimento religioso que se traduza em uma resignação sem consequências efetivas. A própria religião, quando utilizada para incentivar uma ação que se deve esperar dos indivíduos em prol da pátria, pode falsear as interpretações dos auspícios e desígnios<sup>138</sup>. O papel da educação é o de promulgadora dos modelos de ação que representam um benefício para o corpo político, não o de uma via individual de ascensão moral resignada com o cenário político. A religião, segundo Maquiavel atua diretamente neste processo de organização social e manutenção política, interagindo com as demais instituições sociais, políticas e militares<sup>139</sup>.

Se confrontarmos ainda a perspectiva maquiaveliana à visão grega de educação poderemos elencar essenciais diferenças, apesar de termos algumas importantes similaridades. É certo que a educação do indivíduo grego era a educação para a pólis, ou seja, o indivíduo aprende que o convívio na cidade é o campo fértil no qual suas virtudes florescerão, bem como suas habilidades. Isso já é uma questão que se aproxima da perspectiva maquiaveliana e destoa da visão cristã, a preconização da educação enquanto preparação do indivíduo para o convívio social, a formação do cidadão. No entanto, se tomarmos esta perspectiva, e ainda uma concepção mais próxima da proposta aristotélica, poderemos perceber ainda uma predominância da valorização do móbil da ação, mais que de sua consequência.

Os gregos tinham um princípio conhecido como *paradigma*, algo que influenciou muito a educação romana e que se tornou um dos pilares da educação grega<sup>140</sup>. A tomada dos exemplos, no entanto, não constituem um via de certeza de que as mesmas consequências ocorrerão, isso porque a disposição dos indivíduos são diferentes. Mas, o que se destaca na tradição grega é a ação em vista da produção de uma disposição para determinada virtude, ou seja, o indivíduo que cria uma disposição para a justiça sempre agirá justamente. Neste

---

138 “Seguindo este preceito, ser-lhes-á fácil manter os sentimentos religiosos do Estado, a união e os bons costumes. Devem, ademais, favorecer tudo o que possa propagar esses sentimentos, mesmo que se trate de algo que se considerem ser um erro.” D. I, 12.

139 “Quando se examina o espírito da história romana, é forçoso reconhecer que a religião servia para comandar os exércitos, levar a concórdia ao povo, zelar pela segurança dos justos e fazer com que os maus corassem pelas suas infâmias. De modo que, se tivesse de dizer a quem Roma devia maiores obrigações, se a Rômulo ou a Numa, creio que este último teria a preferência.” Ibid. I, 11.

140 “A ideia de se tomar exemplos do passado para formular uma boa linha de conduta se encontra já nos trágicos e nos oradores do século IV antes de nossa era [...]” NATALI, 2004. p. 17.

sentido, a educação é um direcionamento para a prática das virtudes em vista da criação de uma disposição por meio de um hábito<sup>141</sup>. Apesar de atribuir importância às experiências do passado, Aristóteles, por exemplo, não achava possível uma imitação da ação de um indivíduo simplesmente em vista da ocasião na qual se encontra<sup>142</sup>.

A equiparação dedutiva da natureza humana feita por Aristóteles é a de que todos são políticos, o convívio em sociedade é algo natural, inato ao homem. Em vista disto, a educação tem uma função formadora de hábitos e virtudes que acompanharão o indivíduo por toda a vida, assim como os vícios o acompanharão se não tiver uma boa educação. Por este prisma, esperasse que o indivíduo, cuja disposição é bem constituída, aja sempre em vista da virtude tornada hábito. A consequência da ação ainda está em segundo plano nesta perspectiva de valoração do agir, primeiro vem a virtude criada por disposição juntamente a sua expressão no desenrolar da ação. A ideia aristotélica de felicidade se pauta pela ação (*energeia*), essa significa “o exercício ativo das faculdades da alma humana em conformidade com a virtude, ou se houver diversas virtudes, em conformidade com a melhor e mais perfeita delas.”<sup>143</sup>

Maquiavel não é avesso ao trato das virtudes no processo de organização social e formação do cidadão, pelo contrário, ele argumenta que quanto mais a educação e a religião fortalecem a busca de virtudes, mais a república ganha. No entanto, como estamos a defender, o foco posto pelo florentino está na consequência, no desenrolar das ações empreendidas no seio político da sociedade e da importância destinada à imitação de tais ações. Ao aludir à educação dos antigos, Maquiavel está aludindo, principalmente, à educação dos romanos e

---

141 Para o estagirita, a prática das virtudes, trabalhadas exaustivamente a partir das faculdades da alma, era a única maneira de se estabelecer uma disposição virtuosa, ou seja, uma virtude impregnada de forma que o indivíduo agia quase que sem pensar, sua ação seria sempre em vista da virtude trabalhada. Como segue: “E, portanto, fica evidente que nenhuma das virtudes morais é em nós engendrada pela natureza, uma vez que nenhuma propriedade natural é passível de ser alterada pelo hábito. [...] As virtudes, portanto, não são geradas em nós nem através da natureza nem contra a natureza. A natureza nos confere a capacidade de recebê-las, e essa capacidade é aprimorada e amadurecida pelo hábito.” EN II 1103a 1 20-25. A capacidade citada pelo estagirita está exatamente nas faculdades da parte racional da alma, as quais devem ser trabalhadas pela educação, estimuladas por boas leis e praticada á exaustão. Porém, no cristianismo, a ideia de se criar um hábito, mesmo que virtuoso, será fortemente condenada, qualquer hábito, segundo Agostinho, engendra uma corrente de pecado, é necessário estabelecer a liberdade da vontade, coadunada à vontade divina, por meio do livre-arbítrio.

142 De acordo com Natali: “Portanto, Aristóteles é de acordo com Isócrates que, como vimos, sustenta que o passado e um patrimônio comum, mesmo se ele não é imediatamente evidente, no que concerne ao futuro, ao contrário, para Aristóteles não é possível construir deduções necessárias, ao menos na esfera das ações humanas, mas somente de inferir do passado as opiniões prováveis sobre o que se é conveniente fazer.” NATALI, 2004. p. 19.

143 EN I 1098a1 15-19.

sua efetividade no seio político. Haja vista sua demonstrada reflexão sobre a história romana e seus fundamentos, é fácil perceber os traços que estão a preencher a concepção da leitura maquiaveliana.

Ao apontarmos a retomada maquiaveliana da tradição clássica, ressaltamos na cultura romana o papel do *mos maiorum*<sup>144</sup>, o conjunto de preceitos pertencentes à tradição e basilar na construção da educação dos indivíduos romanos. Esta construção perpassava todas as instituições romanas, desde a família até o próprio senado<sup>145</sup>. Como explicitado, na tradição romana do *mos maiorum* estão expressos os valores que constituíram a tradição romana em sua base mais primeva. A característica própria da formação da sociedade romana impingiu a necessidade de se estabelecer bases sólidas de valorização das relações entre os indivíduos. A falta de um ponto inicial cultural, comum na incipiente formação da cidade, pelo menos no que tange à arregimentação de indivíduos de diversas origens, levou à necessidade de construção de um referencial próprio.

Este movimento indica o ponto central do caráter de formação da sociedade romana e sua singularidade em relação às outras culturas que a influenciaram, mesmo diante de todos os aspectos de sincretismo que possam se apresentar. A preparação do indivíduo dentro da sociedade romana é antes de mais nada a preparação de um novo cidadão, os valores coletivos do grupo são transmitidos desde a relação parental da criança até a mais rígida formação militar dos jovens adultos. Não há muitas diferenças entre o modo de formação do cidadão romano e os referenciais comuns entre muitas das civilizações antigas, o indivíduo é absorvido pela comunidade, o sujeito é pertencente ao conjunto de sujeitos que formam sua comunidade. O senso de pertença social do indivíduo é a base de sua adesão aos valores que lhe são transmitidos no transcurso de sua vida.

Pode-se asseverar que esta forma de educação, centrada na formação do cidadão para a vida em comunidade, na forma como se pauta a relação dos indivíduos em seu processo de

---

144 Segundo exposição e discussão anterior.

145 Cardoso nos dá um vislumbre do que se pode ter como parâmetro de aceitação e reconhecimento dos governantes nos primeiros momentos da república romana em seu período áureo. Os valores instituídos na educação romana, o respeito à tradição familiar, a busca de reconhecimento por meio de ações públicas valorosas em prol da pátria, bem como da justiça e bem comum, eram os esteios dos indivíduos que conseguiam cargos públicos de destaque, inclusive no Senado. Vejamos o que nos indica Cardoso: “Será sempre ao reconhecimento popular de seus méritos (e, logo, aos de suas famílias e antepassados) – sua coragem, prudência, capacidade de julgamento e raciocínio, postos a serviço da proteção do povo, da realização da justiça e do interesse comum – que os governantes deverão seu poder.” CARDOSO, 2013, 28.



assimilação ao grupo, já é o suficiente para se embasar diversos valores nevrálgicos ao conjunto da tradição romana. Como já ressaltado em outros momentos, valores como a *Honor*, a *Dignitas*, a *Glória* e a *Gravitas*, são todos valores presentes na tradição e intrinsecamente estipulados em vista da ação do indivíduo na vida política. Estes valores eram expressão da ênfase dada ao agir do indivíduo na vida política da sociedade, eram aquisições pessoais, ou seja, a liberdade e as leis são para todos, mas a *dignitas*, a *honor*, a *glória*, são reconhecimentos conquistados pelo valor da ação individual<sup>146</sup>.

Tais valores são mensurados por seu significado em relação ao desenvolvimento e defesa da pátria. Os exemplos dos homens que conquistavam tais distinções passavam à fazer parte do *paradigma (exemplum)*. O que Maquiavel extraí desta tradição é o incentivo à imitação da ação, o *exemplum*, das ações vitais para manutenção do equilíbrio político e da liberdade da república.

Para Maquiavel a imitação das ações valorosas em suas consequências para o bem da república, como já dissemos, não está presa à limitações do tempo, do lugar ou da cultura. Os fatores que permitem sua postulação: a equiparação indutiva da natureza humana, a atemporalidade das paixões e da ocasião, ainda estão presentes entre os modernos. No entanto, eles foram obliterados pela fraqueza impingida pela educação da religião cristã, ou pelo menos, na interpretação que se fez dela<sup>147</sup>. O principal uso que o secretário florentino fará deste princípio está no âmbito da política, a imitação das ações contundentes será atrelada ao conhecimento do passado e à precaução contra o futuro, tendo como baliza o uso da virtù.

#### **3.4.4 As bases para o fator político de retorno aos antigos e a possibilidade de imitação dos clássicos**

O pensamento político maquiaveliano não deve ser cindido em dois, não existe um Maquiavel republicano (*Discorsi*) e outro monárquico (*Principatibus*), é preciso entender sua

---

146 “Como Cícero definiu, a glória é o louvor dado às ações corretas e a reputação de grandes méritos no serviço da república, que é aprovado não apenas pelo testemunho da multidão, mas pelo testemunho de todos os melhores homens..” VIROLI, 1998, p. 36.

147 “Contudo, se os homens perderam a fibra, e se os céus não impõem mais a guerra, estas transformações se originam na covardia dos que interpretam a religião de acordo com a sua fraqueza, e não segundo a virtude verdadeira; se se levasse em conta que a fê permite a grandeza e a defesa da pátria, ver-se-ia que é compatível com a boa religião amar e honrar a pátria, e nos prepararíamos para defendê-la.” D. II, 2.

compreensão do caráter flexível e mutável das formas de governo e sua serventia para o influxo do corpo político no trânsito da história<sup>148</sup>. Não dispomos de espaço para deslindar todos os meandros desta assertiva, no entanto, postulamos que o princípio da imitação é válido tanto dentro do processo republicano quanto no processo principesco. O que diferencia o uso da imitação neste dois processos é a característica das ocasiões e dos fins colimados para as ações empreendidas em vista do arranjo político. Para Maquiavel, apesar de sua aparente adesão a uma influência polibiana<sup>149</sup>, as duas formas de governos majoritariamente vistas na história humana são repúblicas ou principados<sup>150</sup>.

Este movimento não representa um reducionismo teórico de Maquiavel sobre a teoria das alternâncias de governo, ao contrário, reflete sua tendência a extrair da história a maneira mais objetiva de estabelecer seus parâmetros. Neste processo ele acaba por depurar mais facilmente as ocasiões nas quais a destruição ou o florescimento do governo são mais exequíveis. A lógica da imitação segue também este cálculo, ou seja, quais ações em quais ocasiões de necessidade política podem ser tomadas como referencial. Sendo assim, a única diferenciação válida, ao que tange ao estudo da ideia de imitação, é entre as ações com vistas à se fundar, renovar ou manter a estabilidade do Estado, isso no caso dos indivíduos com cargos de liderança. No caso dos indivíduos comuns todas as ações devem seguir os exemplos que contribuem para o desenvolvimento e ordenamento do corpo político, tanto na república quanto no principado.

Está bem clara a posição de Maquiavel sobre a possibilidade de se tomar a imitação das ações do passado em sentido amplo, não apenas retórico ou aproximado, sua querela com

---

148 A perspectiva maquiaveliana, tendo em vista sua premissa de adaptação aos tempos e necessidades políticas, abarca uma natural transitoriedade entre as principais formas de governo, no entanto, sem perder a ideia de corpo político. Corpo este que deve agir em uníssono, mas, de quando em vez, precisa de estímulos e remédios variados. Tomemos a opinião de Hale: “A preferência de Maquiavel pela constituição republicana se evidencia claramente nos Discursos. Seria de estranhar se assim não fosse. [...] Se Maquiavel parece ir da admiração pela república à admiração pelo príncipe, é porque a primeira, no trato do mundo exterior, se comportava como os ‘príncipes’, ou devia comportar-se, agindo rapidamente e como um só homem, e porque acreditava ser necessário à república, por vezes, o estímulo de um príncipe reformador.” HALE, 1963, p. 156

149 “Para um leitor da Renascença, seria fácil constatar que Maquiavel segue em sua descrição o sexto livro das Histórias de Políbio. Aderindo a uma visão clássica da questão, recusando a concepção cristã do tempo linear, o secretário florentino evita o choque com as mentalidades conservadoras de seu tempo, mas não nos desvela inteiramente o sentido de seu gesto.” BIGNOTTO, 1991, p. 175.

150 “Todos os estados, todos os domínios que tiveram e têm império sobre os homens, são estados e são ou república ou principados.” P. I.

os eruditos de sua época assenta-se exatamente nesta questão<sup>151</sup>. Tendo em mente os fatores atemporais que orbitam o núcleo da concepção antropológica maquiaveliana, podemos sim asseverar que o florentino acredita que os indivíduos podem, e devem, valer-se dos exemplos dos antigos para lograrem êxito em suas próprias ações. Sucintamente, buscaremos delinear as diferenciações válidas para expor a aplicabilidade da ideia de imitação, começando pelo caso dos indivíduos comuns e passando depois para o caso dos indivíduos em posição de liderança e governo.

Ao escrever os *Discorsi*, Maquiavel toma como objetivo discorrer sobre três fatores importantes para a compreensão do sucesso de Roma, a saber: o que os romanos fizeram para organizar a república; o que fizeram para expandir seu império<sup>152</sup>; os exemplos dos indivíduos comuns que se destacaram por suas ações<sup>153</sup>. Temos expresso aqui o espírito, verdadeiramente, republicano do secretário florentino, o fio condutor que perpassa todo os *Discorsi* é a temática da ação do povo romano enquanto conjunto. Mesmo no caso dos fundadores ou legisladores, a compreensão é a de que mesmo eles são parte do povo, ou seja, o indivíduo em tal condição é apenas um indivíduo em posição destacada. No que concerne aos *umori* a premissa também é válida, uma vez que na concepção maquiaveliana de sociedade o antagonismo entre eles é vital para a estabilidade política da república e sua liberdade.

Empreendendo uma original retomada da ação política nos moldes que se tornaram característicos da tradição romana, Maquiavel está evocando, acima de tudo, o lugar do político na antiguidade clássica, sua materialidade e efetividade. A despeito de toda a

---

151 Vale a pena retomar a letra do texto maquiaveliano para análise, como segue: “No entanto, no ordenar as repúblicas, no manter os Estados, no governar os reinos, no ordenar a milícia e administrar a guerra, no julgar os súditos, no crescer o império, não se encontra príncipe nem república que aos exemplos dos antigos recorra. [...] Donde nasce que vários que leem a história contentam-se em vislumbrar os vários acontecimentos passados, sem pensar, porém, de imitá-los, julgando a imitação não só difícil, mas impossível. Como se o Céu, o Sol, os elementos e os homens fossem diferentes em modo, ordem e poder, daqueles que eram antigamente. Querendo, portanto, tirar os homens deste erro, julguei necessário escrever sobre todos aqueles livros de Tito Lívio que não foram estragados pela malignidade do tempo...” D. I. Proêmio.

152 “E havendo nos discursos do libro anterior falado das deliberações feitas pelos romanos pertinentes aos assuntos internos da cidade, neste falaremos daquelas que o povo romano fez pertinentes ao aumento de seu império.” D. II. Proêmio.

153 “E para demonstrar a todos quanto as ações dos homens comuns fizeram a grandeza de Roma, causando naquela cidade muitos bons efeitos, virei à narração e discurso delas, entre os termos das quais este terceiro livro e última parte desta primeira década se concluíra. Sendo as ações dos reis grandes e notáveis, não obstante, declarando-as a história difusamente, as deixarei de lado, não falando delas, exceto, em alguma coisa que houvessem feito no âmbito privado; começarei por Bruto, pai da liberdade romana.” D. III, 1.

construção retórica e pitoresca que se fará da antiguidade nos textos humanistas do renascimento, o enfoque empregado pelo Florentino aludirá mais à perene construção das relações políticas empreendidas pela ação dos indivíduos do que a alegórica fruição dos ideais clássicos de erudição ou cultura<sup>154</sup>.

Como temos indicado diversas vezes, a construção do político se dá no âmbito da dinâmica dos cenários sociais causada pelas consequências das ações empreendidas pelos indivíduos em vista do império da necessidade. As formas de governo, principalmente a república, se adequam à matéria social que resulta desta relação inelutável, o perpétuo movimento político impingido pelo agir dos indivíduos face a incontável mudança dos tempos<sup>155</sup>. Pode-se asseverar que a teoria maquiaveliana de república é seu maior débito com a tradição romana, no entanto, tal perspectiva não se torna engessada no decurso de sua construção de pensamento.

Em vista do caráter dinâmico de alternância das formas de governo, mesmo diante da primazia da forma republicana, o propulsor da construção política é por conseguinte a valorização de cada ação, individual ou coletiva, que se realiza no meandros constitutivos do tecido social<sup>156</sup>. A despeito daquilo que se tornou o foco da retomada humanista do ideal clássico, mais próximo da forma que do conteúdo, a preocupação de Maquiavel é antes com o conteúdo final do conjunto das ações dos sujeitos que constituem o político. Em vista disto, uma ação tem validade enquanto parâmetro de exemplo político quando é claramente expressa em suas consequências, a construção de exemplos erigidos apenas em intenções virtuosas, sem terem sido aprovadas pelo crivo da experiência, não se sustentam.

---

154 “Ele diferia dos humanistas e dos objetivos da literatura política e via a cena política florentina de um ângulo oposto ao dos aristocratas. Essa diferença pode ser o ponto de partida para uma análise do pensamento de Maquiavel. Embora ele tenha usado os mesmos métodos, trabalhado com os mesmos conceitos e debatido os mesmos problemas que os outros, ele os modificou e ampliou o significado, para que vissemos a política sob uma nova luz.” GILBERT, 1996, p. 135.

155 “Outro historiador que não o Tito Lívio, usado em silêncio, parece fornecer desde o início dos Discursos, uma concepção anticristã da história: é Políbio. Maquiavel parece emprestar dele uma concepção cíclica do tempo que os antigos e o moderno trazem em seu movimento.” COLONNA d’ISTRIA/FRAPET, 1980, p. 135.

156 Este tema da ação é de extrema importância para se compreender o movimento maquiaveliano, pois, põe em xeque as principais formas de construção política, anteriores a ele. Seja em vista da própria relação entre a ação e a adequação ao cenário político, seja em vista da constituição de uma compreensão histórica dos desdobramentos da ação política. Tomemos a opinião de Vatter sobre este ponto: “Esta mudança na maneira de pensar sobre a relação entre ação e circunstâncias é, primeiro, articulada por Maquiavel concebendo a história em um efeito de ação livre.” VATTER, 2000, p. 07

Estas ações empreendidas no cenário político, por indivíduos comuns, ressoam como exemplo e como lastros para o recurso das leis e dos costumes vitais à boa ordem social. Maquiavel dá um enorme peso ao reconhecimento social destas ações, tanto por parte dos indivíduos de boa índole quanto por parte dos celerados. O que nos chama a atenção é exatamente a percepção, expressa por Maquiavel, de um compromisso coletivo dos indivíduos, ou melhor, de uma preocupação em reconhecer sua pertença ao corpo social ao ponto de envergonha-se por destoar das ações valorosas, como segue:

Nasce ainda este retorno das repúblicas em direção ao seu princípio a partir da simples virtude de um homem, sem depender de alguma lei que os estimule por alguma obrigação: não obstante, são de tais reputações e de tanto exemplo que os homens bons desejam imitá-lo, e os maus se envergonham a ter uma vida contrária à deles. Aqueles que em Roma, particularmente, fizeram estes bons efeitos foram: Horácio Cocles, Scevola, Fabrício, os dois Décios, Rêgulo Atílio e alguns outros, os quais, com seus exemplos raros e virtuosos fizeram em Roma quase o mesmo efeito que fariam as leis e as instituições<sup>155</sup>.

Esta influência dos bons exemplos precede um recurso mais incisivo, os castigos, para que a estabilidade e a ordem da república sejam mantidos. Neste sentido, a imitação dos bons exemplos, dentro do processo republicano, dá a argamassa que melhor sedimenta o corpo político. Como salientamos no segundo tópico, a educação dos romanos convergia para a valorização e o incentivo de tais ações que se demonstrassem incisivas e profícuas ao fortalecimento da pátria. A honra, a dignidade e a glória eram deferências concedidas política e socialmente aos indivíduos que se destacavam por estes meios extraordinários no convívio na república<sup>157</sup>.

Maquiavel resgata esta perspectiva da educação romana e de sua organização político-social, contrapondo-a à educação imposta pela religião moderna, ele faz o resgate da valorização da ação dos indivíduos no cenário político e o incentivo à sua imitação por parte daqueles que querem também serem reconhecidos. Esta busca de reconhecimento, ou glória, não é nociva, antes, é um dos fatores de incentivo à execução de ações que visem o bem da república e está acessível a todos os indivíduos<sup>158</sup>. Podemos intuir daí que, assim como

<sup>157</sup> Vejamos o que nos instrui Pereira sobre este tema a partir do pensamento ciceroniano: “Assim considerada, a *glória* é público reconhecimento das qualidades do cidadão. É a ‘fama pelos actos bons e grandes serviços para com a *res publica*, que se comprovam, quer pelo testemunho dos homens notáveis, quer pelo da multidão’ - definiu Cícero nas *Filípicas* I. 12.29.” PEREIRA, 2002, p. 345.

<sup>158</sup> Vejamos o texto maquiaveliano: “E de todas as três coisas que dão no princípio boa reputação a um indivíduo, nenhuma a dá maior que a terceira: porque a primeira, dos antepassados e dos pais, é falaciosa e não se sustém, em pouco tempo se consome, quando a virtú própria do indivíduo avaliado não o acompanha. A segunda, a de se fazer conhecido por suas companhias, é melhor que a primeira, mas é muito inferior que

Maquiavel postula que todos os homens são maus, acredita também que todos são capazes de ações valorosas no convívio político. Isso não quer dizer que ele nivele todos os homens em um patamar, ao contrário, sua crença na capacidade extraordinária de indivíduos excepcionais é clara.

Pensemos então, a partir desta colocação, sobre a busca da glória e do reconhecimento por parte destes indivíduos excepcionais, os quais em geral se encontram em posições de liderança e governo. Como temos asseverado até aqui, Maquiavel não é um autor cindido em duas tradições, ou seja, não é um republicano em tempo integral e um absolutista nas horas vagas. Sua crença na alternância das formas de governo de acordo com a alternância da matéria social e da necessidade impingida pelo tempo é incontestável<sup>159</sup>. Variando entre república e principado o corpo político sempre carecerá da existência de bons exemplos que sirvam de parâmetros para a imitação.

No entanto, os indivíduos que ocupam cargos de liderança, em vista das capacidades excepcionais que possuem, tem a dupla tarefa de: pautarem-se pelas lições extraídas das ações dos grandes indivíduos do passado, avaliando tais lições em vista da ocasião e da alternância do tempo em que estão inseridos<sup>160</sup>; bem como serem eles mesmos exemplos dignos de

---

a terceira: porque não se funda em sinais que nasçam de ti, ficando sua reputação fundada sobre a opinião alheia, a qual é facilmente anulada. Mas a terceira, sendo iniciada e fundada sobre fatos e sobre sua própria ação, de ti dá no início tanta reputação que são necessárias várias obras contrárias àquelas para as anular. Devem, portanto, os homens que nascem em uma república trilharem este caminho e empenhando-se em alguma ação extraordinária começar a revelar-se.” D. III, 34. Esta passagem demonstra a clara noção de liberdade existente na republicana teorizada pelo florentino, o acesso à glória, ao reconhecimento, e consequentemente aos cargos de destaque, deve estar condicionado ao agir político do indivíduo. Tal composição evoca a necessidade de se ter uma materialidade da ação, ou seja, seus desdobramentos e consequências concretas no viver civil. Outra leitura que se pode ter de tal entendimento é referente à própria figura do príncipe no caso de um governo principesco. Não se pode fiar na hereditariedade para se ter o controle do Estado, tal reputação é vacilante e pode decair. Pior ainda é fiar-se em suas companhias, ou seja, em aliados e suas armas, neste caso, confiar naquilo que as armas alheias podem garantir é estar preso aos desejos dos aliados. Por fim, o líder, o príncipe, deve conquistar a glória e o prestígio por meio de suas próprias ações e incursões. Em ambas as leituras, seja no viver civil republicano, seja no caso do príncipe ou líder político, a questão da materialidade das ações como fomentadoras de reconhecimento, glória e “peso político”, é imprescindível.

159 “...nenhum Estado se pode ordenar que seja estável, se não é ou verdadeiro principado ou verdadeira república, porque todos os governos postos entre estes dois são defeituosos, a razão é claríssima: porque ao principado há um só caminho à sua estabilidade, a qual é descer em direção a república; e assim à república há somente um caminho para estabilizar-se, a qual é subir em direção a um principado. Os Estados do meio tem dois caminhos, podendo subir em direção ao principado ou descer em direção à república: de onde nasce sua instabilidade.” Discursus, § 11.

160 “E quanto ao exercício da mente, deve o príncipe ler as histórias e nestas considerar as ações dos homens excelentes, ver como têm governado na guerra, examinar as razões de suas conquistas e derrotas, para fugir a estas e àquelas imitar, e sobretudo, fazer como fizeram a este respeito qualquer homem excelente que tem tomado a imitar aqueles, que antes dele, foram louvados e glorificados, e destes tome sempre como exemplo

imitação e incentivo ao cultivo de ações valorosas por parte dos indivíduos comuns<sup>161</sup>. Nestes dois movimentos estão contidas algumas das ideias já trabalhadas até aqui, no primeiro caso, a imitação que o governante faz dos homens do passado deve ter como premissas de cálculo a ocasião, as paixões e a alternância dos tempos.

A imitação das ações do passado levam em conta os fatores atemporais, a ocasião, nas quais geralmente as mesmas consequências são vistas; bem como as paixões que movem os homens. No entanto, o homem excepcional e de incomum virtù, deverá saber adequar-se ao tempo no qual está inserido, sendo esta a principal marca de seu caráter extraordinário. Nas palavras do florentino:

Tenho considerado muitas vezes como sendo a razão da má e da boa fortuna dos homens o modo como se adéquam a seu tempo: porque se vê que os homens procedem em suas ações, alguns com ímpeto, alguns com respeito e com cautela. E porque, num e noutro destes modos se passam os termos convenientes, não se podendo observar o verdadeiro caminho, num e noutro se erra. Mas, o que vem a errar menos e a ter a fortuna mais próspero, é aquele que adéqua, como disse, os seus modos ao seu tempo, nunca procedendo segundo o força sua natureza. D. III, 9.

Neste ponto temos uma interessante posição da teoria maquiaveliana, sua percepção de que tal cálculo, incluindo as lições dos indivíduos excelentes, mais o reconhecimento da ocasião e seus desdobramentos, mais a adequação de seu agir a seu tempo, é mais válido que uma virtude que se tenha tornado hábito no indivíduo, como queriam os gregos. Como explicitamos em outro momento, a educação dos gregos preconizava a formação de uma virtude que se instaurava no indivíduo como hábito e o guiava em todas as ocasiões.

Essa era uma forma de controlar a natureza humana errática e propensa ao vícios, levando o indivíduo a um agir virtuoso. Ao que vemos, para Maquiavel, o indivíduo de virtù, ao estabelecer seu cálculo de ação, vence a força errática de sua natureza ao avaliar todos as variáveis que influenciam seu agir. Nem virtude tornada disposição, nem natureza, o que guia o indivíduo excepcional é a avaliação das consequências de sua ação em vista do fim desejado. Por este prisma, pode-se entender a centralidade que Maquiavel dá a ideia de imitação e sua viabilidade enquanto premissa para o cálculo do governante.

---

os gestos e ações. Como se diz sobre como Alexandre Magno imitava Aquiles, César, Alexandre, Cipião e Ciro.” P. XIV.

161 “Nenhuma coisa faz tanto estimar um príncipe quanto fazem as grandes empresas e o dar de si mesmo, raros exemplos.” P. XXI.

No que concerne à segunda tarefa do indivíduo que se encontra em posição destacada de governo, seja uma república ou principado, é necessário apontar alguns aspectos centrais, e por isso mesmo, polêmicos. O primeiro deles é o seu papel de exemplo a ser imitado pelos indivíduos comuns, como já ressaltamos, Maquiavel defende a tese de que o corpo político pode se regenerar ou se manter estável a partir da influência de um indivíduo que inspire os demais. Neste sentido, a imagem do príncipe carrega em si mesma um peso muito grande para a própria estabilidade e regeneração do Estado. Tendo em mente o fato de que Maquiavel defende a ideia de que uma república tornar-se estável, após corromper suas instituições, somente a partir da instauração de um principado, o exemplo do príncipe é preponderante para este movimento.

Seguindo esta linha, é plausível acreditar que a questão da aparência de virtude que o príncipe deve sustentar, tão discutida nos termos de um ardil de dissimulação e manutenção do poder pessoal, possa ter como principal função, na organização interna do corpo político, manter a inspiração dos indivíduos comuns a agirem para o fortalecimento e renovação do Estado, visando salvar o corpo político(Estado)<sup>162</sup>. Prova do contrário, ou seja, dos maus exemplos que causaram a degeneração da Itália, é indicada por Maquiavel por meio da denúncia dos líderes da Igreja, os mesmos que deveriam zelar pelos exemplos que inspirassem a ordem e a virtude<sup>163</sup>.

---

162 Certamente é uma postulação imbricada e suscetível de inúmeras detrações, no entanto, não poderemos, por limitação de espaço e objetivo, dirimir todas os pontos que a sustentam. Esperamos que dentro da coerência do restante do texto ela possa ser entendida como desdobramento da tese defendida. No entanto, o entendimento que nuançamos aqui é exatamente o de que a figura do príncipe serve como motor de renovação e manutenção de um Estado que está em sérios problemas, seja político, militar ou social. Assim, mais importante que manter o poder político pessoal, para o príncipe, ou líder político, é imprescindível trabalhar para o fortalecimento dos laços políticos, na inspiração civil do indivíduos e salvaguardar do corpo político(Estado). Analisemos o que opina Giorgini sobre este tema: “Tudo isto é muito diferente de dizer que o governante deve preservar seu próprio poder: Maquiavel sempre sustentou que o que importa é o Estado, porque sem ele, nada – nem paz, nem ócio, nem vida civil, nem segurança, nem moralidade, nem liberdade – são possíveis; a mera vida é precariamente possível. O Estado é o bem comum, daí, salvar o Estado significa preservar o bem comum. Frequentemente os dois propósitos – salvar o Estado e preservar o próprio poder – são obviamente interligados para o governante, mas isto é uma consideração secundária para Maquiavel, que sempre insiste na necessidade de salvar o Estado. Neste sentido podemos dizer que *O Príncipe* é uma variação no tema da *Notzustand*, o estado de necessidade, um tópico fundamental na história do pensamento político...” GIORGINI, 2017, p. 62.

163 “Em primeiro lugar, os maus exemplos da corte romana extinguíram, neste país, a devoção e a religião, que trouxe como consequência muitos inconvenientes e distúrbios. [...] É portanto, à Igreja e aos sacerdotes que os italianos devem estar vivendo sem religião e sem moral.” D. I, 12.



O segundo aspecto, dentro da segunda tarefa dos indivíduos que estão em posição de destaque, é a busca da glória. Como dissemos, a busca do reconhecimento, da glória<sup>164</sup> e da honra são incentivadas por Maquiavel, bem como eram centrais na educação e organização da sociedade romana. Segundo já indicamos, Maquiavel se vale de uma argumentação retórica para defender a busca da glória, mesmo que individual, sempre em submissão à pátria e suas necessidades políticas e sociais.

O florentino faz uma espécie de gradação das ações que merecem mais glória e honra, sendo bem claro ao submeter as maiores glórias às ações que fundam e renovam uma república ou religião. É claro que tais glórias são de caráter muito restrito, no entanto, ao desenvolver a ideia da imitação, Maquiavel quer instigar os indivíduos comuns a almejem sua parcela de reconhecimento, por mais diversa que seja<sup>165</sup>. Este movimento, a que definimos como retórico, faz coro à já explicitada tradição romana, na qual a glória e a honra não podiam ser conquistadas à não ser em vista das ações empreendidas em prol do fortalecimento e da liberdade da pátria.

Este jogo retórico de atrelar à glória pessoal, paradoxalmente, a promoção da liberdade, da renovação e do fortalecimento da república faz complemento à assertiva maquiaveliana de que o indivíduo excepcional imita sempre as ações dos homens mais excelentes<sup>166</sup>. A exortação à busca da glória pode impulsionar o príncipe a desejar o governo de um Estado corrompido, podendo assim angariar para si uma das maiores glórias possíveis ao restabelecer a ordem e a liberdade de tal Estado<sup>167</sup>.

---

164 O uso do termo “glória” nos textos maquiavelianos é motivo de intensa discussão, seja em *O Príncipe* ou nos *Discorsi*. No entanto, como nos aponta Santi, é nos *Discorsi* e na *Istorie Fiorentine*, obras dedicadas ao tema da república e da liberdade, que o termo é usado com mais afinco e em sentidos mais próximos da tradição clássica romana. Como segue: “A relativa alta percentualidade na frequência do termo glória nos *Discorsi* (39%) e nas *Istorie Fiorentine* (21%) é rapidamente percebida. Tal averiguação nos *Discorsi* é notável: sendo desenvolvido e precisado na obra mais desafiadora de Maquiavel, na qual os ideais do mundo clássico e especialmente da república romana são assim reais e sentidas, o conceito conquista uma importância reveladora.” SANTI, 1979, p. 10.

165 “Entre os homens louvados são os mais destacados aqueles que são postos como líderes e fundadores de religião. Logo depois aqueles que fundaram ou república ou reino. Depois destes são celebrados aqueles, à frente de exércitos, tem ampliado seu reino ou aquele da pátria; estes se juntam os homens letrados. [...]. E qualquer outro homem, o número dos quais é infinito, se atribui uma parte de louvor, a qual lhe confere sua arte e ocupação.” D. I. 10.

166 “Porque, percorrendo os homens sempre caminhos já trilhados por outros e procedendo em suas ações imitando-os, não se podendo no caminho destes ter a mesma virtù que tiveram, deve um homem prudente entrar sempre por caminhos já trilhados pelos grandes homens, e imitar aqueles que foram excelentíssimos...” P. VI.

167 “E verdadeiramente, procurando um príncipe a glória do mundo, deverá desejar possuir uma cidade corrompida, não para devastá-la como César, mas para reordená-la como Rômulo. E verdadeiramente os

Em ambos os casos dos quais tratamos neste tópico, seja um indivíduo comum, seja um chefe de Estado ou príncipe, a ideia de imitação traça um elo entre a liberdade política da pátria e a busca de reconhecimento do indivíduo. É certo que para Maquiavel a república é a forma de governo mais duradoura, sendo também a que apresenta maior ocorrência de indivíduos que através das consequências de suas ações contundentes, e da capacidade de se adequarem às necessidades impostas pelos tempos, garantem a liberdade e o viço do corpo político<sup>168</sup>. Não obstante, a equiparação indutiva-instrumental de que todos os homens são maus, não anula a possibilidade da existência de uma virtude cívica, pautada nos exemplos das ações contundentes que se traduzem em liberdade na república. Uma sociedade que leve os indivíduos *à serem mais amantes da liberdade e a estimarem a glória mundana*.

### 3.4.5 A materialidade da ação e o surgimento de uma nova teoria da ação política

A proposta maquiaveliana de uma nova visão sobre a possibilidade ética e política de imitação dos antigos, como buscamos discutir até o momento, deve pavimentar sua principal preocupação, restabelecer a concretude do político como centro da construção social. Não se pode negar que o movimento empreendido por Maquiavel, mesmo que seguindo a clara tendência humanista de se voltar para os antigos, estabelece uma retomada que inverte a lógica até então assimilada por seus pares italianos. Ao se voltar para as tradições clássicas, principalmente romana, o florentino não está apenas buscando um referencial que possa basilar suas teorias dentro de um paradigma cultural estabelecido pelo humanismo, antes, pode-se afirmar, ele busca um padrão de entendimento da ação política anterior ao estabelecido pela cristandade<sup>169</sup>.

---

céus não podem dar aos homens maiores ocasiões de glória, nem os homens podem maiores desejar.” D. I, 10.

168 “Donde sucede que numa república há maior vida e mais longa fortuna que em um principado, porque ela pode melhor acomodar-se à diversidade dos tempos por conta da diversidade de cidadãos que há nela, não podendo fazer o mesmo um príncipe.” D. III, 9.

169 Giorgini, ao comentar a relação entre Maquiavel e os traços da política na tradição clássica, em seu caso a tradição grega, aponta o movimento maquiaveliano de busca do restabelecimento do entendimento da ação política enquanto ação empreendida no “mundo”, como segue: “Entre o mundo grego e o mundo de Maquiavel, o cristianismo apareceu, com sua insistência de que as ações neste mundo servem ao propósito de nos dar acesso à beatitude no próximo mundo: daí a importância da política é claramente diminuída. Maquiavel quer restaurar o balanço e dar à política seu lugar próprio neste mundo.” GIORGINI, 2017, p. 63.

Seguindo a coerência de nossa empreitada, mantemos firme a ideia de que tal padrão medieval, referencial ainda para a maioria dos humanistas, estabelece-se a partir da supremacia do *formalismo ético* sobre a *materialidade da ação*. Vemo-nos novamente diante da tarefa de reforçar a compreensão de uma materialidade da ação, a qual buscamos impingir à nossa discussão. Esta compreensão, como já indicado outras vezes, é imprescindível para delinearmos os traços próprios, e originais, da nova teoria da ação política impressa pelo florentino. A tradição cristã-medieval estabelece o primado da intenção ética, a iluminação dos princípios formais que dão embasamento ao querer autônomo. Como aludido, este primado esteia-se na ideia de que tais princípios não precisam resultar em ação, consequências, para serem valorados, bastante apenas que o sujeito os abrace e se guie por eles.

Todavia, na teoria maquiaveliana, que retoma o cerne da tradição clássica romana, a valoração está direcionada tão somente para a execução da ação, suas consequências e desdobramentos. Os grandes exemplos de homens valorosos são fundados em ações que podem ser reconhecidas por suas consequências e desdobramentos, não apenas pela intenção do agente. Este tipo de valoração foi rechaçada pela tradição cristã-medieval que assentou, como dito, o primado dos princípios éticos. Esta tradição é ainda influenciadora do humanismo italiano, que busca realçar os grandes princípios éticos e cívicos do passado, mas não acredita que as ações dos “antigos” possam ser reproduzidas.

Maquiavel restabelece a centralidade da materialidade da ação exatamente por inverter este primado, a valoração está nas consequências e desdobramentos das ações executadas diante de necessidades e objetivos concretos. A questão que se coloca como necessária neste movimento maquiaveliano de retorno a um referencial anterior ao estabelecido pelo cristianismo é realocá-lo em um cenário cultural, político e religioso<sup>170</sup> totalmente distinto. Até o momento neste capítulo, buscamos apontar sucintamente como ele vai pavimentando este caminho, estabelecendo primeiro as bases de retorno ao paradigma clássico por meio da possibilidade de imitação.

---

170 Maquiavel teria que se confrontar com um cenário político-social totalmente distinto daquele dos romanos, mas principalmente no que tange à religião ele se depara com uma questão crucial, como argumenta Sullivan: “O tratamento de Maquiavel da experiência dos antigos romanos mostra que o seres humanos eram guiados por uma religião que os sustentava em suas empreitadas mundanas. Deste reconhecimento surge a seguinte questão: poderiam tais crenças politicamente salutares reinarem novamente?” SULLIVAN, 1996, p. 104.

Parece correto cogitar que a estranheza suscitada, nos círculos intelectuais e políticos florentinos, pela leitura da história proposta por Maquiavel, era resultado de uma restrita visão da materialidade da ação suplantada por um formalismo ético ainda presente na percepção cultural do humanismo. Tal estranheza já é percebida pelo próprio autor em suas obras, tanto nos *Discorsi*<sup>171</sup> quanto em *O Príncipe*, ele faz um movimento retórico no qual já indica sua postura distinta daquela assumida pelos pensadores políticos de sua época e do século anterior<sup>172</sup>. Muito além de propor um novo caminho a ser trilhado pelos indivíduos de sua época, bem como por aqueles que ainda viriam, Maquiavel parece lançar as bases de uma nova teoria da ação política.

Por este entendimento, não se pode limitar sua visão da possibilidade de imitação das ações virtuosas dos antigos como mera retomada de ideais à serem estabelecidos como princípios, postulados de uma teoria puramente descritiva. Ao vislumbrar a possibilidade de construção de uma nova forma de discutir a ação política, ele estabelece os parâmetros para um novo paradigma de relação entre o formalismo ético e a materialidade da ação política em termos claros. A novidade do movimento maquiaveliano é exatamente empreender primeiro uma crítica à construção cultural de sua época, estabelecendo quais seriam suas falhas em relação à leitura da história, e posteriormente assentando como primordial a proposição de novas bases tanto culturais quanto de formação dos indivíduos.

Não seria possível ao florentino estabelecer a primazia da materialidade das ações, suas aplicações práticas em situações concretas da vida política, se não fizesse o ataque à forma como seus contemporâneos compreendiam as relações possíveis entre política e cultura. No entanto, os entraves existentes para o lançamento de tal ataque estavam mais profundamente arraigados nas teorias políticas que se poderia evocar a partir dos autores humanistas. O caso não era o de apenas remodelar alguns aspectos já existentes nas leituras

---

171 No proêmio dos *Discorsi*, Maquiavel faz uma clara alusão ao descobridor de novas terras, em seu caso, o desbravador de um caminho ‘*ancora da alcuno trita*’ (ainda não trilhado por ninguém). Mas ainda em um movimento retórico, ele reconhece suas possíveis limitações e espera que alguém de mais Virtù possa continuar a trilhar seu caminho.

172 Gilbert nos aponta que certamente Maquiavel era consciente de sua operação polêmica contra a onda teórica seguida pelos humanistas e pensadores políticos de sua época. Ademais, ele se vale de um estilo tradicionalmente ligado a uma compreensão da política baseada nos valores éticos de virtude e moral cristã, o que segura faz aumentar mais a carga de controvérsias. Tomemos a indicação de Gilbert: “... o ataque de Maquiavel aos teóricos políticos do último século mostra que ele era perfeitamente consciente ao afrontar, com *O Príncipe*, um argumento muito controverso. Portanto, um confronto de sua obra com a literatura por ele criticada pode fornecer uma indicação da gênese de *O Príncipe* e da nova orientação do pensamento político que esta obra implicava.” GILBERT, 1977, p. 172.

políticas dos pensadores contemporâneos a ele, mais que isso, era necessário estabelecer uma reestruturação dos pressupostos que sustentavam toda a discussão acerca da relação entre ética e política.

Maquiavel não pretendia dar ‘carne’ nova ao ‘esqueleto’ da tradição medieval, muito menos condescender com as ideias correntes entre os teóricos de sua época. Diante desta necessidade de inovação, o projeto maquiaveliano deve se direcionar para as bases mesmas de qualquer teoria que se volta para a questão da política.

Primeiro, ao atacar as bases de compreensão da organização cultural e política, ele estabelece o foco a ser restaurado, segundo, ao empreender uma nova leitura da história e das ações políticas dos antigos ele insere novos elementos na discussão sobre a organização de um corpo político. Por exemplo, sua visão sobre os conflitos sociais será um diferencial em relação à abordagem dos humanistas, principalmente porque muitos deles ainda refletiam a fundamentação cristã-medieval de que as virtudes poderiam assentar as bases de um viver político harmonioso.

Ao contrário desta perspectiva, Maquiavel traz à baila a centralidade dos conflitos<sup>173</sup> e a necessidade de inclui-los na esteira de debate sobre a validade das ações políticas. A partir dos novos elementos trazidos pelo autor em suas discussões, a exemplo deste tema dos conflitos, foi-se assentando as bases para uma centralidade dos fatos concretos das ações políticas, desviando-se assim o foco dos princípios éticos prescritivamente estabelecidos. No entanto, estava em jogo toda uma compreensão antropológica, legislativa, cultural e política, sendo necessária uma verdadeira guinada na maneira de arranjar estes elementos em uma teoria da ação política. O fio condutor para tal guinada teórica foi a realocação da

---

173 Alguns autores, como McCormick, veem em Maquiavel uma clara crítica ao papel das elites nos conflitos sociais, principalmente nas repúblicas, seja por sua leitura dos antigos, seja por sua própria experiência com funcionário público em uma cidade elitizada. Certamente que Maquiavel dá um enfoque aos conflitos sociais que nenhum outro autor renascentista, pelo menos de forma contundente, acentua. Porém, a nosso ver, tal iniciativa não se dá por uma visão de crítica engajada, ou seja, dentro de um viés de defesa de um governo totalmente popular. Antes, tal inserção do tema dos conflitos serve exatamente para minar uma visão corrente de que a meta de qualquer bom governo é a extinção destes conflitos, sendo este fim alcançável a partir de uma supervalorização dos princípios éticos. Vejamos a opinião de McCormick: “Maquiavel deriva sua opinião das elites da sociedade de uma exaustiva leitura de ambos, tanto dos antigos quanto das histórias recentes das repúblicas mediterrâneas, bem como de sua própria experiência em primeira mão como um servidor público de origem relativamente humilde, no início do décimo sexto século na república florentina. Como claramente demonstrado pelos *Discourses*, Maquiavel foi particularmente impressionado pelos relatos de Lívio sobre os conflitos sociais, originalmente e continuamente instigados pela nobreza, na jovem república romana.” MCCORMICK, 2011, p. 3.

materialidade das ações em uma perspectiva que fugisse aos entraves impostos por uma tradição que a relegava ao segundo plano.

Ao olhos eruditos dos humanistas do décimo sexto século, poderia parecer um tanto ‘pobre’ a ideia de se basear tão somente em experiências concretas do passado para se estabelecer pressupostos de ação em seu presente. A fonte literária e histórica dos antigos, avidamente prescrutada pelos humanistas, parecia ser acessível apenas através de dois elementos básicos, primeiro, a técnica e a busca de um ideal de perfeição que poderia ser alcançado tanto na literatura quanto nas artes. Em outros termos, a imitação da técnica era algo possível e viável aos olhos dos humanistas renascentistas. O segundo elemento, esse mais profundo, era o próprio caráter de atemporalidade que permeava os grandes temas do espírito tratados pelos exímios escritores do passado. As leis, a virtude, a essência humana em sua supremacia sobre o mundo natural, tais temas eram certamente suscetíveis de serem estudados nos antigos e novamente discutidos pelos contemporâneos.

No entanto, ao se estabelecer a possibilidade de se valer de exemplos, ações concretas, dos antigos, validando sua imitação, como se os tempos fossem os mesmos, parecia algo sem fundamentos. Em certo sentido, os entraves encontrados por Maquiavel para assentamento das bases de uma nova forma de compreender a política, estavam indelevelmente ligados a uma aversão aos limites culturais de uma leitura realista da história. A se voltar para este caráter realista, material, que poderia ser acessado na história dos antigos, Maquiavel está se contrapondo a uma espécie de ‘episteme’ da época. Um tipo de ‘regra de ouro’ que direciona a forma como a antiguidade deveria ser estudada, criticada e retomada dentro do possível a partir de seus elementos atemporais.

Este paradigma não permitia a ideia de se equiparar os tempos passados aos tempos presentes a partir da possibilidade de obtenção de resultados políticos empreendidos por ações similares àquelas dos antigos. Sendo assim, poderia se imitar a técnica de Cícero, Scipião e outros, na retórica, mas nunca obter no campo político, através da imitação de suas ações, os resultados de um grande estadista no senado. A questão, então, não era apenas inovar na forma como se interpretava a história dos antigos, mais que isso, era preciso que se pervertesse a própria lógica de apreensão desta história.

Ao retomar a história dos antigos, seus exemplos de virtù, suas abnegações em vista do bem da pátria, a forma como eles aplicavam as leis e suas punições, Maquiavel deve

subverter a regra que impunha a impossibilidade de se materializar, no campo político, as ações empreendidas pelos antigos. Como buscaremos demonstrar no próximo capítulo, este embate esconde a verdadeira barreira enfrentada por Maquiavel, a visão a qual ele combatia, possuía em suas fundamentações a influência de uma teoria da ação política que subjuga o concreto ao formal. Em outros termos, Maquiavel tem que provar que é possível se valer dos exemplos de ações concretas, alocadas em um determinado período no tempo, em uma determinada realidade social, para angariar resultados políticos positivos em seu próprio tempo e em sua própria realidade social.

Porém, ao fazer este movimento, ele contrapõe-se à compreensão corrente de que apenas fundamentos formais, princípios universais, podem ser acessados do passado e retomados no presente. Pode-se argumentar que ao evocar a possibilidade de reprodução concreta de resultados políticos obtidos por ações dos indivíduos do passado, Maquiavel está postulando que a materialidade das ações não são limitações naturais à liberdade do ser humano. Ao contrário, seu postulado aponta para uma centralidade da materialidade das ações na busca da verdadeira liberdade.

Partindo desta compreensão, entendemos que a novidade proposta pela leitura maquiaveliana da história, bem como das ações éticas e políticas, está centrada na postulação da materialidade da ação, seus resultados concretos, sua aplicabilidade prática em qualquer tempo ou contexto social. Obviamente, é necessário aprofundar esta discussão, existem elementos necessários para a concretização de tal leitura, o que por sua vez, possibilita a construção do que entendemos ser uma nova teoria da ação política por parte do florentino.

Neste capítulo, buscamos reconstruir as bases da tradição romana, seus pontos de ancoragem, os quais estão indelevelmente presentes na forma de se compreender a ação do indivíduo no contexto social, tentamos também demonstrar como o fio condutor da imitação pode demonstrar o movimento empreendido por Maquiavel para se retornar à tradição romana antiga, bem como assentar as bases de compreensão do próprio homem, suas leis e fim político. O papel crucial da educação, não apenas centrada na retomada de princípios formais, universais, muito menos em aspectos técnicos que podem ser reproduzidos pelas artes, pela jurisprudência ou pela medicina.

Ao retomar de forma profunda os ideais clássicos, principalmente romanos, Maquiavel propõe a construção de um novo tipo de educação, centrada na prática, na

materialidade dos valores e ações que podem ser extraídos dos grandes exemplos do passado. Enfim, a retomada da tradição clássica por Maquiavel pode ser descrita como uma cruzada em prol da retomada da materialidade da ação política, lastreada pelos valores éticos, cívicos e culturais que se concretizam na vida social. Todos estes temas são extremamente centrais para se discutir mais a fundo uma teoria da ação política no pensamento maquiaveliano, sendo esta nossa empreitada para o próximo capítulo deste trabalho.



#### 4 A TEORIA DA AÇÃO POLÍTICA EM MAQUIAVEL

Ao propormos a busca de uma teoria da ação política em Maquiavel, nos confrontamos com duas questões centrais, primeiro, estabelecer quais sejam as balizas de tal teoria, onde podem ser detectadas e como definem, no quadro geral do pensamento ocidental, a obra do florentino. A segunda questão, esta talvez mais complexa, é argumentar que tal teoria da ação política em Maquiavel, caso ela exista, se contrapõe a uma teoria surgida no medievo e presente ainda no humanismo de sua época.

Sendo este o último capítulo de nosso trabalho, esperamos poder responder a estas questões, apresentado os fundamentos da teoria da ação política maquiaveliana, ao mesmo tempo indicando sua radical novidade frente ao paradigma medieval e ao próprio paradigma humanista contemporâneo a ele. Nesta tentativa, nos voltaremos para a necessária discussão acerca das limitações e pressuposições de uma teoria da ação política em Maquiavel, desdobrando tal discussão para a relação entre ele e os movimentos intelectuais de sua época.

Ao estabelecermos os traços constitutivos da teoria maquiaveliana, buscaremos nos centrar na estrutura básica que entendemos como existente em qualquer teoria política, a saber, um aspecto antropológico, voltado para a compreensão e definição do ser humano, sua essência e natureza; um aspecto legislativo, dedicado a estabelecer o construto das leis, a adesão dos indivíduos a elas, seus princípios legitimadores e aplicabilidade; por fim, um aspecto político, direcionado à discussão acerca do fim das ações dentro do contexto social, suas formas de coesão, fortalecimento e reconhecimento dos indivíduos.

Ao contrário do que é feito pela maioria dos comentadores de Maquiavel, não pretendemos nos delongar em questões relativas à constituição política das formas de governo, a relação destas com os temas da *Virtù*, da *Fortuna*, a figura central do príncipe, os aspectos políticos da conquista e manutenção do poder. Nosso propósito é buscar uma abordagem ético-política que possa ser discutida à luz dos problemas discutidos nos capítulos anteriores, a saber, a liberdade das ações, o tema da confrontação entre o formal e o material das ações políticas, a valoração ética das ações no contexto social, a compreensão da natureza humana, o entendimento dos fundamentos legislativos e a questão do político como fim do agir social.

#### 4.1 PODE SE DIZER DE UMA TEORIA DA AÇÃO POLÍTICA EM MAQUIAVEL?

Por diversos aspectos é problemático insinuar qualquer tipo de formulação teórica mais sistemática no computo geral das obras de Maquiavel, seja pela forma difusa com a qual ele escreve, seja pelo caráter de comentários ou conselhos que marcam suas principais obras<sup>174</sup>. Ao buscar indicar a existência de uma teoria concisa na obra maquiaveliana, seja qual for o cerne de tal teoria, fiamo-nos na possibilidade de identificar, organizar e analisar criticamente elementos definidores de um pensamento claro voltado para determinada questão. Por esta compreensão, o primeiro passo é identificar elementos que possam ser alocados dentro de um determinado tema e que estabeleçam um entendimento expresso pelo autor. O segundo passo seria organizar tais elementos de forma a construir um itinerário que possa ser atribuído ao caminho percorrido pelo próprio autor na construção de sua teoria.

O terceiro passo poderia se caracterizar como sendo aquele da análise crítica que estabelece tanto as influências, quanto as novidades e superações empreendidas pelo autor na construção de sua teoria. Neste sentido, a crítica se torna um movimento de compreensão, desconstrução e análise, sendo por isso uma etapa mais demorada e árdua. Fora este complexo empreendimento de prescrutar na obra do florentino uma teoria que seja minimamente definida, tendo como cerne a questão da ação política, temos ainda de nos confrontarmos com a gama de interpretações já desenvolvidas sobre sua obra<sup>175</sup>.

174 Strauss faz uma leitura desta aparência difusa da obra maquiaveliana, ponto-a em comparação às obras de autores políticos da Antiguidade e da Modernidade. Segundo ele, é possível enxergar o fio condutor do pensamento político de autores como Platão, tanto na *República* quanto nas *Leis*, bem como em Hobbes a partir de suas três obras. Porém, a leitura de Strauss parece não levar em conta as diferenças abissais entre a maneira como Platão esquematiza seu pensamento, do formal ao material, bem como a maneira como Hobbes estrutura sua tese de defesa do *Contrato Social* em uma forma determinada de governo. Maquiavel não segue nenhuma destas práticas, não esquematiza seu pensamento a partir de uma hierarquia formal-material, muito menos tem a intenção de fazer a defesa intransigente de uma forma de governo que resolva o problema político. Em vista disto, o que Strauss vê é uma obscuridade no ensino político que Maquiavel quer transmitir em suas duas obras principais. Nas palavras de Strauss: “Maquiavel apresenta seu ensinamento político em dois livros, o *Príncipe* e os *Discursos sobre os Primeiros Dez Livros de Lívio*. Platão também apresenta seu ensinamento político em dois livros, a *República* e as *Leis*. Mas Platão faz isso deixando perfeitamente claro que o assunto principal das *Leis* está em grau menor em que o da *República*, ou seja, que as *Leis* é subordinado à *República*. Hobbes foi mais distante para apresentar seu ensinamento político em três livros. Mas, é fácil ver que esses três livros são o resultado de três sucessivos esforços para expor o mesmo ensino político. O caso dos dois livros de Maquiavel é diferente. A relação entre eles é obscura.” STRAUSS, 1978, p. 15.

175 A obra maquiaveliana é comentada e, principalmente, atacada desde praticamente o fim do século XVI, seja por pensadores que veem nele um conselheiro do mal, seja por autores cristãos que veem nele um inimigo da Igreja. No entanto, temos ainda pensadores que o salvam da danação da crítica e o colocam como o arauto de um novo pensamento político, citemos aí Rousseau e Espinoza, dentro outros. Na

Segundo Lefort<sup>176</sup>, há sobre o nome de Maquiavel não somente uma curiosidade, um movimento de análise, antes, existe uma espécie de mito em torno de seu nome e sua obra, interrogações literárias, políticas e mesmo científicas. Não basta apenas detalhar os fundamentos de sustentação de uma teoria da ação na obra do florentino, se faz necessário pôr à prova tal detalhamento e responder às inúmeras lacunas que invariavelmente deixaram margem para novas críticas.

Não são poucas as lacunas, muito menos as críticas que se levantam a cada momento que se colocam à prova as inúmeras interpretações da obra maquiaveliana, não somente pelo caráter difuso de suas obras, mas, principalmente, pelo caráter controverso com o qual Maquiavel se insere nas discussões políticas de sua época. Soma-se a esta dificuldade a gama de comentadores que arrogam a si a façanha de ter encontrado a chave pela qual a obra do florentino possa ser finalmente decifrada, para bem ou para mal. Fora tais pretensões, tem-se ainda tentativas de se encontrar paralelos entre as figuras políticas mundiais mais importantes, desde Napoleão, e todas as indicações dadas pelo florentino para conquista do poder e os próprios exemplos que ele utilizou<sup>177</sup>.

De acordo com Berlim, mais de vinte e cinco posições diferentes podem ser encontradas em toda a produção crítica e interpretativa sobre a obra maquiaveliana, isto desde o século XVI. Mais que isso, ainda segundo ele, além de haverem teorias dominantes sobre a interpretação devida sobre as obras de Maquiavel, há uma profunda discussão acerca de seu real direcionamento político<sup>178</sup>.

---

contemporaneidade, a obra do florentino tem sido largamente discutida, criticada e posta como base de diversas correntes de pensamento político, de um republicanismo popular a uma Razão de Estado brutalmente realista.

176 “Tal é de início o estado de nossa interrogação. Ela se sustém sobre o nome de Maquiavel e sobre o mito a ele atribuído, sobre o caráter da literatura política que se ordena a partir e em torno da obra do escritor, sobre a problemática científica da qual esta obra é tornada objeto, sobre os sentidos de *O Príncipe* e dos *Discorsi...*”. LEFORT, 2008, p. 18.

177 Dentro desta perspectiva de aproximação entre os escritos de Maquiavel, suas indicações de formas de conquista e manutenção do poder, bem como seus exemplos de homens de virtú, e figuras políticas mundiais de destaque, temos a visão de Baillet que traça uma aproximação entre De Gaulle e o príncipe maquiaveliano, como segue: “O Príncipe descreve em efeito a rápida ascensão de um ‘príncipe novo’, ou seja, de um homem partindo do nada. Ora, o que era De Gaulle em 1940? Uma voz isolada em uma transmissão de rádio londrina. Cinco anos depois, ei-lo tornado, aos olhos da opinião francesa e mundial, o representante da França e de seu império. As etapas desta epopeia, cuidadosamente anotadas nas *Memórias de Guerra*, são aquelas mesmas que descreve Maquiavel quando ele relata a forma pela qual César Bórgia é imposto à Romanha...” BAILLET, 1986, p. 19.

178 “É algo surpreendente o número de interpretações diversas das opiniões políticas de Maquiavel. Mesmo hoje, muitas teorias dominantes tratam de explicar como se deve interpretar *O Príncipe* e os *Comentários*, sem falar no enxame de perspectivas e glosas subsidiárias. Trata-se de uma vasta bibliografia que vai

As considerações de Berlim, bem como de vários outros comentadores, nos levam a refletir sobre as possíveis implicações de se aventar a existência de uma teoria da ação política na obra maquiaveliana. Ademais os pontos problemáticos que já apontamos, somemos as aparentes incertezas inerentes ao próprio direcionamento do florentino sobre sua posição política. Por este entendimento, antes de pautarmos alguma pretensa indicação de nossa leitura sobre o tema, o itinerário e a crítica sobre a obra maquiaveliana, é preciso dirimir a questão de afirmar se existe ou não uma teoria da ação política inerente ao seu pensamento.

Parece necessário começarmos por esclarecer que diferenciamos neste ponto o que poderia ser uma teoria de ‘governo’, ou como a maioria dos críticos e comentadores postulam, uma teoria do ‘poder’<sup>179</sup> nos escritos de Maquiavel, do que seria uma teoria da ação política. Ao indicamos tal distinção, buscamos apresentar os pontos que ancoram nossa interpretação, o que nos parece, antecede uma inevitável distinção em relação às críticas mais correntes sobre a obra do florentino. Parece-nos que a questão da ação política antecede a discussão sobre as formas de governo, a obtenção e manutenção do poder, ou mesmo o simples estabelecimento do que chamaríamos de ‘o político’. A ação política nas obras de Maquiavel está expressa na sua forma de entender como o indivíduo é compreendido na relação social,

---

aumentando com espantosa rapidez. Se interpretações diversas de expressões contidas nestas obras não passam de discordâncias normais, existe contudo um grau surpreendente de divergências quanto ao conceito central, ou seja, a atitude política de Maquiavel.” BERLIM, 1978, p. 45.

179 Inúmeras interpretações sobre a obra maquiaveliana seguiram as temáticas dominantes em seus próprios períodos de surgimento, podemos afirmar isso a partir das críticas surgidas em pensadores cristãos ainda nos séculos XVI e XVII, principalmente na França, que faziam uma interpretação pautada no viés religioso. No entanto, gostaríamos de destacar as interpretações surgidas nos meados do século XX, podendo citar autores como Cassirer, Strauss, Gramsci e Namer, que pautaram interpretações, a nosso ver, sociológicas, influenciadas pelas temáticas políticas dominantes do período. Neste último, Gérard Namer, temos o claro direcionamento de uma leitura sociológica da obra maquiaveliana, principalmente o príncipe, na qual o autor vê o surgimento da sociologia do conhecimento. Em sua tese, o poder do líder político, no caso o príncipe, está baseada em sua capacidade de ver o arranjo político de forma privilegiada, mantendo tal capacidade escondida dos cidadãos comuns, no entanto, valendo-se dos próprios sistemas morais deles para dominá-los criando assim um poder de manipulação e direcionamento das relações políticas. Assim, Maquiavel seria o arauto de um poder político que transcende o simples uso da força e centra-se em um conhecimento privilegiado do político, a saber, a base da dominação ideológico-política. Vejamos o que Namer indica: “A supremacia do conhecimento político sobre os outros gêneros de conhecimentos, um racionalismo específico, caracterizará a burocracia política que se designaria melhor, por causa de seu saber prático, como uma tecnocracia política. Nossa investigação revela a ideia cardinal de que o poder está em correlação com uma hierarquia mantida, de fato, como um monopólio: o Príncipe só conserva a hegemonia do conhecimento político e a autoridade de seu pensamento racional e causal, tomando emprestada aos dominados sua linguagem moral ou religiosa; é graças à sua dissimulação e à sua dupla linguagem, que a ideologia permanece o apanágio dos dominados; é pela ciência do Príncipe e por sua criatividade, sua virtú, que se poderia evocar a célebre assertiva de Marx e dizer que a ideologia dominante não é mais do que a ideologia das classes dominadas.” NAMER, 1979, p. 2.

não apenas em termos de justificação da melhor forma de governo, mas antes, como as ações dos indivíduos, essas, sim, são os motores que movem as formas de governo.

A ação política do indivíduo, cidadão de uma república, que busca reconhecimento, glórias, riquezas, ou simplesmente ser ouvido no âmbito político, é distinta da ação política do indivíduo que ocupa a posição de cidadão principal (Príncipe), aquele que detém o poder político<sup>180</sup>. No capítulo anterior procuramos vislumbrar esta questão à luz do tema da imitação e da busca de reconhecimento político. Como defendido, a posição política do indivíduo indica a forma como ele deve se fiar pelos exemplos dos antigos, principalmente em vista do que lhe impõe a realidade na qual está inserido.

Porém, neste momento, a distinção que efetuamos entre a ação dos indivíduos em diferentes níveis de posição política, não se justifica pelo simples aspecto da detenção do poder, mas, em relação a forma como suas ações políticas reverberam em suas consequências. As ações do príncipe, ou do líder político, podem reverberar de forma muito mais profunda e abrangente do que aquelas dos indivíduos que não ocupam posições de destaque. Esta questão nos faz entender que a ação política dos indivíduos pode variar em sua abrangência de consequências públicas, uma vez estando posta uma forma de governo. No entanto, as ações políticas somadas de indivíduos ‘comuns’ podem ter o mesmo peso de ‘poder’ que as ações dos indivíduos em cargos de destaque, como os príncipes, dentro da mesma forma de governo, no caso o principado.

Sendo assim, parece ainda mais importante entender esta lógica da paridade, ou talvez validade, das ações políticas dos indivíduos no contexto social, do que apenas nos centrarmos na questão do tipo de governo preferido pelo florentino ou sua posição política em termos modernos. Esta posição, como dito, nos coloca na contramão do que defendem a maioria dos comentadores e críticos de Maquiavel, no entanto, nos serve de justificativa para nossa leitura

---

180 A noção de “poder político” que utilizamos em toda a nossa discussão não está atrelada a moderna noção democrática de acumulação de força política, coalizão de agentes políticos ou mesmo a simples tomada do poder de forma abrupta ou extraordinária. A ideia de “poder político” expressa em nossa discussão, e que nos parece ser a perspectiva maquiaveliana, é a ideia de uma centralização dos principais aspectos motrizes da vida de um governo, a saber, o estabelecimento de novas “ordens” e “modos”, bem como a promulgação de “leis”, novas, ou o fortalecimento de antigas, além do controle e utilização da “força militar”. Neste sentido, em um governo principesco, o governante tem o poder político centralizado, podendo estabelecer novas ordens e modos, promulgando novas leis e anulando outras antigas, bem como valendo-se do exército, seu próprio ou de uma milícia, para empreender sua política. Já em um governo republicano, o poder político, entendido nestes termos, está diluído entre os componentes do governo, para Maquiavel, os Cônsules, os Senadores e o Povo.

da obra maquiaveliana. A materialidade da ação política, suas consequências concretas, mais que a perfeição das formas de governo ou sistemas políticos, é a tônica de toda a construção teórica maquiaveliana.

Pode-se argumentar que a ação política só tem validade, boa ou ruim, se adequada à forma de governo, assim, a ação por si mesma, se deslocada de tal contexto se tornaria nula. Neste caso, a materialidade da ação, suas consequências concretas, estariam sujeitas à forma de governo, em outros termos, a melhor forma de governo determinaria ações melhores. As ações por si mesmas não determinariam nada se não expressassem aqueles princípios da forma de governo na qual estão inseridas. Esta lógica parece ser a mesma expressa pelos pensadores políticos clássicos, que viam na melhor forma de governo, a mais nobre, o único caminho para a formação de bons indivíduos e para estabelecimento da verdade política<sup>181</sup>.

A mesma relação na obra maquiaveliana é distinta desta lógica, não é a forma de governo republicana, por exemplo, que tornaria os indivíduos bons cidadãos, mantendo suas virtudes cívicas e seus compromissos políticos e morais ou estabelecendo uma verdade inquebrável. Tal argumento pode ser defendido pelo simples fato de que as repúblicas se corrompem, sendo necessárias diversas passagens por outras formas de governo para restaurá-la. Neste sentido, as ações políticas não são boas em si mesmas, muito menos podem se tornarem boas pelo simples fato de seguirem princípios universais contidos nas formas de governos, ou em uma forma de governo tida como melhor que as outras<sup>182</sup>.

---

181 Como bem comenta Mansfield: “Platão e Aristóteles parecem claramente serem adversários de Maquiavel, particularmente Aristóteles, o qual inicia sua *Política* declarando que a ciência política deve falar nobremente em ordem para ser verdadeira.” MANSFIELD, 2017, p. 40.

182 Para Parel, Maquiavel vê tanto as chamadas boas formas de governo, quanto as más formas de governo, como “pestíferas”, pois ambas apresentam ou uma curta vida, no caso da boa forma, como vícios inerentes, no caso das más formas. Segundo o autor, esta visão maquiaveliana está apoiada na percepção de que nenhuma forma de governo mantém por muito tempo o equilíbrio saudável entre os “humores” do corpo político. Sendo assim, o centro de gravidade do corpo político não são os fundamentos das formas de governo estabelecido, mas antes a relação entre os “humores” e suas satisfações. Como segue: De alguma forma, inesperadamente, no entanto, Maquiavel destaca que ele mesmo considera todos esses tipos de regimes – o bom, bem como o mal – como sendo ‘pestíferos’ (*pestiferi*) por causa da curta vida do bom e do vício do mal. Como ele pode chamar a boa forma de governo de ‘pestífera’? Ele faz isso tão somente sob a suposição de que elas não garantem por um suficiente período de tempo a satisfação dos vários humores do corpo político” (PAREL, 1992, p. 109). Esta colocação nos parece interessante pois desloca o foco da forma de governo, boa ou má, e centra a preocupação maquiaveliana na questão da ação política, ou melhor, no móbil das ações políticas dos indivíduos, ou dos grupos de indivíduos, os quais formas os ‘*umori*’ do corpo político.

Desta forma, é possível entender porque Maquiavel não vê tantos problemas em se discutir a forma republicana em uma obra e em outra estabelecer os fundamentos de um principado. Não seria o caso, então, de apenas buscarmos na obra do florentino os indicativos de seu direcionamento político em vias de classificá-lo como republicano ou monarquista. Por este entendimento, é preciso assentar um eixo de gravidade no qual sua obra, entendida aqui em suas diversas empreitadas, republica e principado, possa gravitar mantendo sua coerência.

A questão da ação política parece-nos ser exatamente este eixo de gravidade, independente da forma de governo, republica ou principado, no qual Maquiavel mantém a coerência de seu pensamento e estabelece um novo paradigma para o pensamento político. Se pensarmos na tradição medieval, expressa em nosso primeiro capítulo, surgida através do agostinianismo político, tendo como base a teoria da vontade, percebemos que a ação política é pensada dentro da forma de governo, mas a validade moral ou social de tais ações é pensada em um contexto individual. Desta maneira, o indivíduo poderia agir de forma ‘virtuosa’ sendo cidadão da Cidade Terrena, mas deveria primar por seus princípios morais, individuais, em busca de justificação ética para suas ações individuais.

Na tradição cristã medieval, como buscamos demonstrar, a questão da ação política estava diluída dentro da ideia de uma forma de governo mais adequada para o surgimento de uma sociedade minimamente justa e virtuosa. Sendo assim, as ações dos indivíduos deveriam seguir os pressupostos de princípios que regulavam tal sociedade justa e virtuosa, princípios estes baseados em verdades eternas, tendo como parâmetro a busca de uma liberdade que não dependesse da própria realidade política. Este é o ponto nevrálgico no qual Maquiavel toca ao restabelecer a centralidade da materialidade da ação política e sua adequação à necessidade e a validação de suas consequências. A questão da liberdade não pode ser pensada em um cenário despregado da própria realidade política, não se pode ter uma forma de governo, pretensamente mais apta a fornecer justiça e liberdade, e ao mesmo tempo se conceber tal liberdade em âmbito primordialmente particular.

Não há uma forma de governo que garanta uma sociedade sempre justa e virtuosa, muito menos há princípios eternos que garantam uma liberdade inexpugnável, muito menos se esta liberdade for pensada em nível individual fora do contexto político. O estabelecimento deste entendimento, por parte do florentino, muda o foco da discussão política de sua própria época, principalmente em vista dos esforços empreendidos por autores humanistas como

Salutati e Savonarola que ainda refletiam a ideia de uma forma de governo que garantisse a justiça e o bem.

A existência de uma teoria da ação política parece clara na obra maquiaveliana quando vislumbramos o peso que ele dá ao relato das ações dos grandes homens e de todos aqueles que fizeram a grandeza de Roma, dedicando a isso todo um livro dos *Discorsi*<sup>183</sup>. E ainda quando vislumbramos a centralidade das ações do príncipe em determinadas situações políticas, tendo como fio condutor o tema da *Virtù*, mas, principalmente a concretude das consequências. Diante destas colocações, é necessário, para efeito de mínima indicação de suas validades, buscar apresentar como a ação política desempenha um papel de centralidade no pensamento maquiaveliano. Como já posto, no capítulo anterior, a busca da imitação das ações dos indivíduos de destaque é uma das bases de construção da proposta de uma teoria política que recoloca em evidência a concretude da ação, suas consequências e sua possibilidade de reconstrução do contexto político.

Ao apontar neste tópico a possibilidade de se falar de uma teoria da ação política em Maquiavel, tendo como norte a ideia de que tal teoria é mais central, na obra maquiaveliana, que a discussão sobre a teoria do poder ou uma teoria dos governos, abrimos caminho para discutir alguns dos pontos mais comentados de sua obra. Desta forma, buscaremos demonstrar como a ação política é o centro do pensamento maquiaveliano, tendo como destaque a questão da materialidade expressa na concretude da ação e suas consequências.<sup>184</sup>

Todavia, parece bastante proveitoso antes deste movimento, buscar identificar as dissonâncias, ou possíveis consonâncias, entre a visão maquiaveliana a respeito da ação política e aquela visão sustentada pela maioria dos pensadores contemporâneos a ele. Não parece necessário adentrar em uma discussão histórica que apresente todos os passos de formação dos principais pontos discutidos pelos renascentistas, mas antes, é preciso assentar

---

183 “E para demonstrar à qualquer um o quanto as ações dos homens particulares fizeram grande à Roma e causaram naquela cidade muitos bons efeitos, irei à narração e discurso destes, dentro dos limites dos quais este terceiro livro e última parte desta primeira década se concluirá.” D. III, 1.

184 Neste ponto comungamos com a visão de Ames que indica a perspectiva adota por Maquiavel para estabelecer a discussão sobre as regras da ação política, subvertendo e superando a tradição baseada nos fundamentos de princípios morais e éticos. Tomemos a instrução de Ames: “Se o objetivo claro de Maquiavel é, como pensamos, estabelecer as regras da ação política, ele não o persegue, contudo, pelo modo tradicional da instrução moral dos príncipes e o fortalecimento de suas disposições éticas. Ao invés disso, ele desvincula o âmbito do agir político das determinações formais da moral tradicional, não subordinando a política nem aos seus pressupostos, nem aos da religião.” AMES, 2002, p. 53.



as bases de compreensão da forma como se buscou, por meio de novas discussões e pesquisas, superar-se as limitações do modelo medieval, havendo ou não sucesso nesta empreitada.

#### 4.2 AS POSSÍVEIS INFLUÊNCIAS E DISTENSÕES HUMANISTAS NA CONSTRUÇÃO DE UMA TEORIA DA AÇÃO POLÍTICA EM MAQUIAVEL

O humanismo renascentista, centralmente aquele desenvolvido na Itália, pode ser compreendido como um ponto de inflexão, não de ruptura, entre a tradição cristã-medieval e a incipiente secularização que se instalaria na discussão política da Modernidade. No segundo capítulo deste trabalho, discutimos os principais pontos que ancoram nossa leitura de tal condição do humanismo italiano. Nossa interpretação é a de que os humanistas italianos, desde Petrarca até Bruni, passando por autores como Pico della Mirandola e Savonarola, que não são, em geral, incluídos no chamado Humanismo Cívico, bem como autores como Salutati e Palmieri, não empreenderam uma completa ruptura com a tradição medieval, principalmente de ascendência agostiniana.

A questão da ação política, que nos humanistas pode ser posta ao lado da questão da vida ativa, ainda era algo que transitava entre as nuances da tradição cristã e a confrontação da retomada da tradição clássica romana e, em certa medida, também grega. Por este entendimento, pode-se antever que as principais bússolas ainda eram as perspectivas da busca de uma ação virtuosa, por influência da leitura dos gregos, a busca de ações guiadas por princípios morais emergidos da doutrina cristã, e mais incipientemente, o esforço em coadunar tais direcionamentos à confrontação com a tradição clássica romana.

A questão da materialidade da ação, sua dimensão de concretude frente as *necessidades* impostas pelos desafios do mundo natural e do contexto político, estava obliterada por uma busca visceral dos princípios ideais que consistiriam numa imagem racional e livre do ser humano. Estas são questões muito caras em nossa discussão, principalmente por conta do peso que tais pressupostos demonstraram ter na construção do renascimento como um todo e no humanismo em especial. Porém, mais interessante é perceber que tais princípios eram os norteadores da teoria ético-política constante na tradição cristã-medieval, centralmente na teoria da vontade.

A busca de instâncias que permitissem perceber o ser humano em sua essência na livre escolha da vontade, bem como em sua liberdade que transcendia a simples aplicação das consequências das ações. Em relação ao humanismo italiano, tomando esta discussão no campo ético-político, pode-se desmembrar tais pressupostos na construção de uma tradição humanista<sup>185</sup> centrada nos conhecimentos dos ideais clássicos em geral, relativos ao ser humano e sua natureza, bem como na construção de um ideal de liberdade que incorporasse tais conhecimentos e se traduzisse em um fundamento da vida política.

O primeiro pressuposto, aquele que se dirige ao tema da imagem racional do ser humano, tem sua expressão na construção da imagem de um indivíduo apto a desenvolver seu papel na vida social e política da cidade. Não apenas a questão da vida ativa<sup>186</sup> enquanto oposição a um ideal contemplativo regente no medievo, mas antes, a perspectiva de se preparar os indivíduos para a aquisição de virtudes cívicas, norteou os principais pensadores do humanismo renascentista. Este movimento causa o que se pode chamar de inflação das *artes cívicas e retóricas*, direcionando todo o pensamento sobre o político para o campo das virtudes racional e moral, baseadas em princípios ideais e expressas na melhor tradição oratória extraída dos textos de Cícero e seus pares.

---

185 Bignotto nos esclarece que o humanismo, bem como o próprio título de ‘humanista’, estava atrelado, durante todo o Renascimento, à ideia de erudição que permitia o conhecimento dos ideais antigos e a busca de uma educação clássica. Pode-se intuir que tal direcionamento depurava o que realmente poderia ser tomado como digno de tal tipo de educação, o que certamente direcionou a retomada de uma visão idealista da natureza humana que o indivíduo deveria refletir em sua ação na vida da cidade. Vejamos o que diz Bignotto: “Genericamente, o termo humanismo diz respeito a todas as filosofias centradas no homem, ou que têm por base uma consideração privilegiada da posição humana no mundo. Em outras palavras, trata-se de uma tomada de posição em favor do homem e, não necessariamente, uma reflexão sobre ele, o que constitui o núcleo de uma antropologia filosófica. No contexto que é o nosso, importa recordar que o termo encontra sua origem na palavra latina *humanitas* e servia para indicar a aquisição de uma educação liberal através dos *studia humanitas*: língua, literatura, história, filosofia moral. Esse sentido era corrente desde o século XV na Itália. Já a designação *umanista*, servia, no jargão acadêmico italiano, para indicar um professor, ou mesmo um estudante de literatura ou de matérias consideradas afins pela época como a retórica.” BIGNOTTO, 2001, p. 17.

186 Em inúmeros autores do *Quattrocento* vê-se esta discussão acerca da relação entre a vida ativa e a vida contemplativa, no entanto, mesmo havendo uma valorização da primeira não há uma obliteração da segunda. Ao contrário, o que se vê na maioria dos autores é a tentativa de distinção que valorize ambas, sem, no entanto, discutir a supremacia de uma por via da outra. Cristoforo Landino é um exemplo de autor *quattrocentista* que busca uma distinção entre ambos os modos de vida, sem, no entanto, fugir a uma visão pautada na tradição cristã-medieval, como segue: “Fica portanto, pois que falamos da vida do homem e não daquela dos outros animais, que essa consiste na ação ou no conhecimento, e tal que, em ambos os casos, se operamos segundo a reta razão, fazemos coisa agradável ao eterno Deus e sumamente contribuimos para o gênero humano. [...] Todavia, um e outro gênero de vida é totalmente nosso, que os homens excelentes assim num como noutro obtêm sumo louvor. Todavia, assim como todas as coisas se distinguem uma das outras segundo o fim à que se propõem, quem não vê que na ação queremos o justo e o igual e na contemplação o verdadeiro?” LANDINO, 1952, p. 737.

Garin, ao tratar dos primórdios, segundo ele, da tradição humanista renascentista, volta-se para Petrarca, figura central e pioneira nos estudos da Antiguidade Clássica. No entanto, como aponta o próprio Garin, Petrarca se volta para Cícero e Platão, porém, com pés ainda firmes em uma tradição cristã que remonta a Agostinho. Segundo ele, tal apropriação petrarquiana suscita um estudo dos valores morais e políticos que de certa forma centra-se na natureza distinta do ser humano e em sua realidade terrena vivida na cidade, sendo assim uma reforma da maneira de enxergar a vida ativa nas cidades por meio do exercício de virtudes morais<sup>187</sup>.

Estas indicações nos permitem argumentar que o próprio humanismo surge como forma de se retomar valores clássicos que não fossem completamente discrepantes daqueles valores medievais contidos nos princípios morais, políticos e literários. Por este viés, a questão central da ação é mantida em talhes que não permitem uma centralidade de sua concretude no sentido de suas consequências, ou seja, vale mais os princípios motores da ação do que a justificação final que a engendra no quadro das necessidades do mundo natural e político. Esta perspectiva, que infla a importância das construções racionais das ações, seus princípios, mais precisamente por meio dos argumentos retóricos, será a base da educação humanista e da forma de se estruturar os pressupostos relativos à ação humana e a ação política em especial.

Em vista de se alocar tal construção da vida política, seria necessário estabelecer o campo social como algo passível de harmonização e consenso. A retórica não servia apenas para convencer os indivíduos contrários a uma posição a cederem de bom grado aos dotes oratórios de seu oponente. Em sentido amplo, a busca da valorização das artes retóricas, bem como o seu atrelamento às virtudes chamadas cívicas, direcionavam para a concepção de um

---

187 “Em Cícero e em Platão, conhecido mais por fama que diretamente, através da tradição patrística e de Santo Agostinho, Petrarca procurava de fato uma direção distinta daquela rigidamente lógica e física do occamismo, do averroísmo, da escolástica parisiense e padovana. Aos olhos atentos do historiador poderiam desvelar-se analogias sutis entre o extremo nominalismo e os novos interesses filológicos e retóricos, assim como já eram manifestas íntimas ligações entre a física parisiense e a nova ciência renascentista. Em Petrarca, todavia, o tema ciceroniano, o apelo a Platão, significam afirmações de um filosofar que seja reforma moral, renovação espiritual do homem e da cidade terrena, instauração de uma nova forma de vida. [...] Se queria, em uma palavra, reencontrar o sentido concreto da cidade terrena, revalidando aquelas virtudes políticas, as quais, como Petrarca recorda, seguindo os passos de Macróbio, e portanto de Plotino, é aberto o reino dos céus.” GARIN, 2008, p. 32, 33. Esta colocação de Garin nos direciona para nossa crítica de que o humanismo não conseguiu reaver a perspectiva concreta da ação no cenário político que era a base da tradição romana. Desde Petrarca, a tradição humanista centrou-se na busca de uma distinção racional do ser humano e na construção política por meio de princípios e ideais que não contemplavam a discussão posteriormente compreendida por Maquiavel.

organismo político que se organizava de maneira ordeira e permitia aos indivíduos de “espírito educado” desenvolverem suas virtudes e seus diálogos eruditos.

Além de se fiar nesta perspectiva de que era possível estabelecer um cenário político propenso aos embates retóricos, nos quais a eloquência dos discursos deveriam refletir os princípios clássicos, extraídos principalmente de Cícero, o humanismo italiano ainda refletia a perspectiva de que era possível retomar a clássica tradição por vias do exercício retórico. Como posto, este era um dos pontos basilares da educação humanista e de seus principais objetivos, o diálogo mútuo entre os indivíduos do presente e os grandes heróis do passado longínquo da gloriosa Roma<sup>188</sup>.

Não se pode obliterar a importância que a retórica e a busca de uma educação clássica humanista tiveram na construção de todo o cenário no qual Maquiavel inicia sua formação e sua atividade política e de escrita teórica, no entanto, é preciso entender os pontos de distensão. A construção de um ideal humanista pautado na inflação do discurso (retórica), dos valores virtuosos e principalmente na busca de uma harmoniosa definição da vida ativa nas cidades, não se reflete na escrita do florentino. Junto à tradição do “espelho dos príncipes”, a qual, como é sabido, influenciou o formato de escrita de “*O Príncipe*”, existia também uma tradição, fortemente desenvolvida no período humanista, de preparação dos príncipes e futuros líderes para a exímia utilização da retórica como ferramenta política<sup>189</sup>.

Maquiavel não estava, obviamente, alheio à tal cenário político-cultural, muito menos se furtava a travar embates retóricos, sua ocupação o levava a ter o constante exercício da retórica e dos princípios humanistas aprendidos em sua formação. Porém, o foco dado por ele à centralidade da ação política, suas consequências, o levou a ver o organismo político de forma mais complexa, não tão propenso ao diálogo harmonioso pautado em virtudes morais

188 Bignotto ressalta a centralidade desta perspectiva de retomada da tradição clássica por meio do exercício da retórica nos ambientes públicos que animava o humanismo italiano, bem como a perspectiva de construção de um cenário político que privilegiasse tal tipo de relação entre os indivíduos. Como segue: “A retórica era o elo entre a cultura clássica e a ação republicana. Sendo necessariamente associada à vida cívica, exigindo a presença de homens dispostos a dialogar, ela tendia por isso mesmo a mudar a concepção da comunicação humana. Se é evidente que não podemos dirigir-nos diretamente senão aos homens de nosso tempo, os humanistas descobriam que a troca de ideias com os homens do passado é tão fundamental à vida cívica quanto um discurso pronunciado em uma assembleia.” BIGNOTTO, 1991, p. 15.

189 Como nos instrui Burckhardt: “Os próprios príncipes instruídos, que tinham o dom da palavra, apreciavam discursar em latim ou em italiano, e o faziam bem. Os filhos da casa dos Sforza haviam sido preparados para tanto. Já em 1455, ainda bem jovem Galeazzo Maria discursou fluentemente perante o Grande Conselho, em Veneza, e Ippolita, sua irmã, por ocasião do Congresso de Mântua, em 1459, saudou o papa Pio II com um gracioso discurso. O próprio Pio II, na condição de orador, nitidamente preparou com firmeza, ao longo de toda a sua vida, o terreno para sua ascensão final ao trono papal.” BURCKHARDT, 2009, p. 223.

ou princípios racionais de uma educação humanista. A inflação do discurso não respondia às necessidades prementes do embate político travado no contexto interno da Itália de sua época, muito menos se podia fiar em diálogos virtuosos no contexto das relações externas com países agressores.

Diante disto, podemos compreender porque Maquiavel dá tanta ênfase à aparência<sup>190</sup> do líder político, não são apenas palavras que convencem, não há, na concretude da vida política, um cenário harmonioso e virtuoso o bastante para se fiar em diálogos engrandecedores. A retórica defendida por ele é aquela que permite um diálogo político, não há dúvidas, catalisadora dos meios de se manter a ordem social e o incentivo aos espírito cívico e de amor à pátria. Porém, a preocupação com o fator de concretude das ações políticas o levou a vislumbrar a necessidade de pautar a questão do discurso político não em princípios idealizados, expressos na retórica humanista, mas antes em aspectos concretos e realistas da disputa política.

Este direcionamento pode ser visto em suas obras, através de sua escrita, mas também em suas discussões com os indivíduos letrados de sua época. Suas participações nas reuniões do *Orti Oricellari* permitiam a ele exercitar, de certa forma, a retórica desenvolvida em torno dos problemas políticos e culturais, tendo interlocutores que lhe proporcionavam uma discussão qualificada. Este exercício intelectual não estava despregado da realidade política vivida pela Itália de sua época, ao contrário, o diálogo, tão valorizado pelos humanistas clássicos no exercício da retórica, servia para Maquiavel como fermento para suas ideias inovadoras em relação aos temas do presente à contraluz do passado. No entanto, o mote central de suas deliberações era a clara necessidade de traduzir em termos concretos, reais, os princípios extraídos das histórias do passado e das discussões, retóricas ou não, desenvolvidas em torno delas no *Orti*<sup>191</sup>.

---

190 P. XVIII.

191 Gilbert argumenta que as discussões empreendidas no *Orti Oricellari* contribuíram, ao menos parcialmente, para o desenvolvimento do conhecimento de Maquiavel sobre a história antiga, bem como para sua visão realista do cenário político de sua época. Vejamos sua opinião: “Naturalmente se deve ainda ressaltar que o resultado conseguido por Maquiavel se baseou parcialmente sobre o método desenvolvido nos *Orti Oricellari*, que se limitava à valorização do mundo político antigo em termos concretos e realísticos, e ao reexame dos problemas contemporâneos à luz desta nova indagação. A visão política de Maquiavel guardava uma profundidade muito maior, graças ao modo originalíssimo que ele teve de conceber o elemento poder, e conquistar uma nova dimensão por seu modo heroicamente desencantado de observar a luta entre o homem e o destino.” GILBERT, 1988, p. 45.

Diante destas colocações, parece possível argumentar que os ideais racionais do humanismo, pautados principalmente na inflação do discurso retórico e na concepção de um cenário político pressupostamente harmonioso, propenso à vida ativa, não correspondia às preocupações políticas de Maquiavel. Para ele, é preciso privilegiar a ação política em sua concretude, através da materialidade de suas consequências, tal compreensão implica em buscar fundamentos realistas que extrapolem as possibilidades oferecidas por uma compreensão idealista do cenário político. Neste sentido, Maquiavel não teria herdado uma influência considerável dos humanistas da geração precedente à sua, pelo menos não no que tange à questão da ação política e dos dispositivos de poder que gravitam em torno dela.

Porém, como indicado, há ainda outro importante pressuposto contido na questão da vida ativa e da ação política expressa no humanismo italiano, a saber, a questão da liberdade. Este tema é também central no pensamento maquiaveliano, principalmente em sua crítica às repúblicas de seu tempo e aos indivíduos que as compõem. A perspectiva tomada pelo florentino parece ser distinta daquela postulada por humanistas ilustres, tais como Bruni e Salutati, seja pela forma como ele a associa à tradição clássica, seja pela maneira como ele centraliza a questão da ação em sua assertiva. Tanto em vista da forma como ele lê a tradição clássica, ressaltando os aspectos mais concretos, dispostos em vista da resposta às necessidades impostas pelo mundo natural e pelo contexto político, como pela maneira como ele compreende a única liberdade possível, a saber, aquela política.

O século XV, o *Quattrocento Italiano*, viu surgir uma enormidade de obras de louvor à tradição republicana clássica, bem como surgirem pretensas herdeiras de tal tradição. Nesta esteira, mais um sem fim de obras louvando as próprias repúblicas da época, como aquelas dos autores supracitados, respectivamente a obra de Coluccio Salutati, *Invectiva in Antonium Luschum Vicentinum*, entre tantas cartas de chancelaria, como a obra de Leonardo Bruni, *Laudatio Florentinae Urbis*.

A questão em torno desta busca de se demarcar a pertença republicana neste período da história italiana não surge da simples retomada da tradição clássica. Toda uma disputa política e ideológica se agigantava entre as repúblicas da península, principalmente em vista de se afirmar qual delas era a mais próxima de uma herança romana que fundasse tanto sua liberdade quanto sua distinção em relação às demais. O mito de Veneza como república

estável, justa e florescente será uma peça de propaganda, principalmente após meados do século XV e inícios do século XVI.

Neste período a disputa intelectual, política, e até mesmo “patriótica”, entre Veneza e Florença, estava fortemente acirrada. Ambas alardeavam suas origens romanas e cristãs, fundindo aí um passado de glória e santidade. Nesta disputa, valiam mais os pressupostos que sustentavam a representação de uma herança republicana clássica principalmente no que dizia respeito à participação política e a estabilidade. “Somente Veneza e Florença haviam permanecido sobre a cena italiana como repúblicas potentes e independentes: o republicanismo criou uma ligação ideológica.”(GILBERT, 1977, p. 126).

Tomando este indicativo da disputa entre Veneza e Florença<sup>192</sup> sobre a verdadeira herança republicana dos antigos romanos, tendo ainda em vista o fato de que Maquiavel não era um dos mais acalorados defensores do modelo veneziano, podemos intuir que a afirmação de estabilidade não poderia ser uma alegação de pertença romana, pelo menos não pelo viés empregado pelo florentino. Uma vez que a república romana era expansionista, não estável, tendo constantes atritos sociais e políticos e um forte sentimento de apego a liberdade, não era Veneza sua natural sucessora. Por outro lado, também não era Florença, uma vez que esta era vacilante e pouco afeita a um espírito verdadeiramente expansionista. Tendo esta compreensão, parece-nos que Maquiavel não vê nenhuma possibilidade de ambas serem verdadeiras herdeiras da grande Roma, porém, Veneza representava o tipo clássico de república que se posturava como oposta ao modelo romano. Florença, por sua vez, poderia ter tido um espírito mais aguerrido, mais desprendido, no entanto, não só não possuía tal espírito, como também não se destacava por sua estabilidade.

Podemos intuir que Maquiavel está claramente estabelecendo os limites republicanos que definem Veneza, não coadunando-se ao louvor do mito veneziano de uma república perfeita que pode ser tomada como verdadeira herdeira de Roma, mas, ao mesmo tempo, reconhecendo que esta feição, a estabilidade e constância, podem ser entendidas como

---

192 Sobre esta discussão, indicamos o texto de Gabriele Pedullà, Machiavelli and the Critics of Rome: Rereading Discourses I.4: In: JOHNSTON, David; URBANATI, Nadia; VERGARA, Camila. *Machiavelli on liberty & conflict*. Chicago: The University of Chicago Press, 2017. Neste texto o autor faz um profícuo esforço em demonstrar que a dicotomia entre Roma e Veneza é uma criação puramente Maquiaveliana, contrapondo-se à tese de G. Sasso, ele busca demonstrar que não havia uma aristocracia florentina pro-Veneza. Seguindo seu percurso, ele aponta que esta dicotomia levou a diversos erros de interpretação e a propagação errônea de teses sobre uma possível filosofia anti-romana e outra anti-veneziana no Renascimento italiano.

resultado de um arranjo conquistado por “sorte” e por um forte apego à tradição, aos costumes e à guarda das leis. Desta forma, a Veneza de Maquiavel é o exemplo de uma república que alcançou sua estabilidade por sorte, tendo solidificado uma aristocracia pujante, mas, conseguindo adaptar-se para um arranjo no qual as outras classes gozavam de certa participação política, reconhecimento social, mesmo que baseado em restritos dispositivos, constituindo-se num corpo político estável e capaz de alcançar prosperidade econômica, legislativa e certo poderio político.

No entanto, estes modelos, tanto o de Veneza quanto o de Florença, não eram os preferidos do florentino, nem poderiam ser entendido como o legítimo modelo remanescente da gloriosa Roma do passado. Em vista disto, a disputa por se estabelecer uma herança republicana pautada na liberdade parece algo apenas retórico, presente em inúmeras cartas públicas e em diversas obras literárias. A realidade política era exatamente outra, em Veneza se vivia mais uma oligarquia que um republicanismo popular, já em Florença, durante o período de influência do Médici, havia uma espécie de principado “velado”. Mesmo na época de Salutati e Bruni, não havia em Florença uma real participação republicana de todos os agentes políticos.

A discussão sobre a liberdade toma um novo rumo a partir da construção maquiaveliana, não será mais arrogando-se uma fantasiosa herança romana que se conseguirá vencer os opressores da Itália. Muito menos, será através de louvores retóricos e literários a uma liberdade idealizada e distante no passado, que se poderá construir uma república participativa e forte ao mesmo tempo, no centro da península itálica ou em qualquer lugar dela. Por este prisma, percebe-se que a postura maquiaveliana é distinta desde a raiz daquela postura assumida pelos humanistas anteriores a ele e de seus herdeiros contemporâneos a ele. Não nos esqueçamos que o florentino acusa seus contemporâneos, não apenas Florença ou Veneza, mas principalmente a Itália como um todo, de não nutrir o amor à liberdade demonstrado pelos povos antigos, não apenas o romano.

Este indicativo nos permite perceber que a discussão acerca da questão da liberdade não está assentada apenas nas formas de participação política alcançadas em determinadas formas de governo, vai mais além, abrange toda a construção relativa à ação política e a forma de determinar a relação entre os aspectos formais e materiais do agir político. Não nos interessa apenas discutir as distensões existentes entre a posição maquiaveliana sobre os



temas da natureza humana e da realidade da liberdade no contexto político, se faz necessário compreender as estruturas que sustentam sua posição. As influências cristã-medievais, principalmente aquelas assentadas pela teoria da vontade, reverberam nas essências teóricas encontradas no pensamento dos humanistas italianos, ao contrário do que acontece na obra maquiaveliana. Nesta última, o indivíduo humano, as leis e a relação política, são pensadas a partir de uma perspectiva que postura a materialidade da ação política, suas consequências, como primordialmente sobrepostas aos indicativos e construções formais.

Não só os temas da natureza humana e suas disposições, bem como o tema central da liberdade política, serão pensadas a partir desta perspectiva abraçada por Maquiavel, todo o universo político-social dependerá deste arranjo. Como dito até o momento, nos centraremos na tarefa de buscar expor o que acreditamos ser o cerne da visão maquiaveliana e a essência de sua distensão em relação aos pensadores políticos medievais e renascentistas. O itinerário proposto desde o início e nosso trabalho buscará dividir a discussão em três eixos centrais, como já indicado, o eixo antropológico, o eixo legislativo e, por fim o eixo político. No decorrer da discussão destes três eixos centrais e seus desdobramentos, buscaremos pôr à contraluz os fundamentos da teoria da ação política medieval, assentada na teoria da vontade agostiniana e refletida ainda na construção renascentista.

#### 4.3 OS EIXOS CONSTITUTIVOS DE UMA TEORIA DA AÇÃO POLÍTICA EM MAQUIAVEL

Ao longo do último capítulo buscou-se deslindar os problemas pertinentes ao movimento maquiaveliano de retomada da tradição clássica romana, ou seja, uma tradição anterior ao surgimento e fortalecimento do cristianismo no Ocidente. De maneira incipiente e introdutória, buscamos dirimir as questões relacionadas à compreensão maquiaveliana da natureza humana, a formação dos indivíduos, a constituição da relação política em vista do reconhecimento e da liberdade dos indivíduos em empreenderem ações de destaque no viver civil. Tais discussões foram empreendidas por meio da possibilidade de imitação dos antigos aventada pelo florentino.

Neste capítulo, até o momento, buscou-se esboçar os esteios que sustentam a teoria da ação política maquiaveliana, suas relações e distensões para com a tradição renascentista e

humanística, bem como seus pressupostos a partir da centralidade da materialidade da ação, e da ação política em especial. Porém, um dos pontos que potencialmente pode suscitar críticas é uma possível naturalização da teoria maquiaveliana em nossa abordagem, ou seja, a inferência de que sua teoria da ação política está apoiada em uma visão do ser humano predominantemente aderida ao processo natural e sua construção política como resposta a esta realidade e à necessidade imposta pela crueza do mundo natural. Além disto, pode-se ainda apontar como controversa nossa postulação da questão da centralidade da ação política, enquanto ação dos indivíduos no contexto político, como cerne do pensamento maquiaveliano, em detrimento a uma centralidade da questão do poder, tão alardeado como núcleo do pensamento do florentino.

Para assentarmos os fundamentos do que será o tripé no qual estabeleceremos o que entendemos ser uma teoria da ação política em Maquiavel, é preciso clarear estes dois pontos de maneira a indicar o que move nosso entendimento. Não se pretende aqui estabelecer uma naturalização do pensamento maquiaveliano a ponto de alocá-lo ainda em uma tradição medieval ou pré-moderna. Este é o movimento empreendido por Parel, no qual ele sustenta sua tese de que todo o pensamento maquiaveliano está assentado em uma visão cosmológica e antropológica da ação política sujeita à determinação de elementos naturais externos ao próprio ser humano, algo totalmente estranho a uma visão ‘moderna’<sup>193</sup>. Mesmo que aceitando sua visão de que Maquiavel recorre ao uso de termos cosmológicos destoados de uma tradição cristã-medieval e mais próximas de um paganismo antigo, não corroboramos a ideia de que a questão da ação política fique condicionada a uma naturalização engessante.

Sendo assim, nosso movimento será o de compreender a antropologia maquiaveliana como um hiato, uma digressão entre uma concepção puramente cristã na qual o indivíduo humano é pensado enquanto distinto da natureza e, por isso, tendo em sua essência uma natureza espiritual predominante. Bem como entre uma visão moderna, principalmente

---

193 Para o autor as limitações impostas pela naturalização da ética e da antropologia maquiaveliana não nos permitem pensá-lo como o fundador de uma modernidade para o pensamento político ou moral, como segue: “Terceiro, como temos visto, a nova filosofia política de Maquiavel rejeita a relevância da noção tradicional de virtude moral e *phronesis*. Mas os argumentos em favor de sua nova filosofia moral são derivados de sua cosmologia e antropologia. A última tem lugar somente pelo que ele chama de ‘talento natural’ (*ingegno*), imaginação (*fantasia*), temperamento e os humores. E como qualquer um pode ver, não existe nada de moderno nesta visão de natureza humana. O Eu maquiaveliano é muito mais sujeito à influência da qualidade dos tempos, e daí, indiretamente, ao regime dos corpos celestes. A ética que a antropologia de Maquiavel permite é uma ética da verdade efetiva, mas uma verdade efetiva conquistada somente quando a ‘qualidade’ dos tempos é correta – dificilmente uma noção moderna de ação.” PAREL(1992, p. 157).

jusnaturalista, na qual há uma natureza humana, não necessariamente religiosa-espiritual, mas que condiciona e justifica o estabelecimento do Estado. Em vista deste movimento, devemos ainda evitar colocar o acento antropológico maquiaveliano em uma herança grega, tal como uma visão aristotélica ou platônica da natureza política do ser humano.

Parece-nos pertinente, até certo ponto, a visão de Mansfield sobre o papel da necessidade na construção maquiaveliana, a qual indica a inviabilidade de atrelar seu pensamento a uma tradição cristã ou grega em relação a natureza humana e principalmente em vista de pré-condicionar a disposição política dos indivíduos<sup>194</sup>. Além de corroborar nossa visão de uma antropologia aplicável indutivamente na constituição do corpo político, esta perspectiva nos auxilia na tarefa de contrapor a antropologia maquiaveliana às tradições sustentadas em seu contexto humanista. Por este viés, uma aparente naturalização da antropologia maquiaveliana, bem como de seu pensamento como um todo, servirá como forma de demonstrar a importância da materialidade da ação, centralmente a ação política, frente aos desafios do mundo natural, bem como do mundo político. Todavia, não pretendemos reduzir o pensamento maquiaveliano a um ‘naturalismo cosmológico’, como Parel, mas também não nos limitaremos a contrapô-lo de forma instrumental aos princípios das tradições grega e medieval.

Antes, interessa-nos confirmar a tese de que o florentino estabelece um entendimento sobre a ação política que não reflete pressupostos formais, ou mesmo metafísicos, estabelecidos na tradição. Pressupostos antropológicos, legislativos e mesmo políticos, estabelecidos na tradição cristã-medieval por meio do ‘empréstimo’ feito às bases filosóficas gregas por parte dos chamados ‘Pais da Igreja’, em nossa tese, centralmente Agostinho. Porém, este movimento só se completará se demonstrada a centralidade da materialidade da ação política até mesmo diante da pura questão do poder político. Poder político este, entendido como o controle dos mecanismos engendrados dentro da máquina política das instituições de governo, seja um governo republicano ou monárquico.

---

194 Segundo Mansfield: “Para Maquiavel existe apenas um começo – necessidade. Todas as instituições humanas começam sem uma herança de Deus ou da natureza. Deus não nos deu um começo perfeito, como diz a bíblia, e a natureza não nos provê com uma potencialidade para a política, como diz Aristóteles. Nós começamos desarmados, desprotegidos, inseguros e completamente amedrontados. Não tendo nada para nos lembrar do bem do qual nós temos caído ou ao qual nós devemos aspirar, devemos estabelecer nossas perspectivas no que nos é necessário.” MANSFIELD, 1998, p. 55.

Este desafio impõe a discussão do segundo ponto que indicará nossa leitura. Tanto no capítulo anterior, quanto nos primeiros tópicos deste capítulo, buscamos identificar a centralidade da ação, especialmente da ação política, nas ‘entranhas’ do pensamento maquiaveliano. Em vista deste movimento foi necessário questionar a posição de autores que veem em Maquiavel um ferrenho defensor do poder como fim último da constituição social. No entanto, a apresentação dos fundamentos de nossa compreensão acerca deste problema no pensamento maquiaveliano nos demandará nova incursão em temas mais amplos. Sendo assim, para completarmos de forma satisfatória nossa análise do escopo maquiaveliano, bem como sua superação do paradigma cristão-medieval, centralmente agostiniano, dentro do que denominamos uma teoria da ação política, faremos um movimento em uníssono a partir dos eixos antropológico, legislativo e político.

A indicação deste movimento em uníssono traz consigo a clara implicação em demonstrarmos um fio condutor que possibilite a compreensão das partes em vista desta unicidade. Cada eixo temático deve convergir para a compreensão da teoria da ação política maquiaveliana enquanto um arranjo coeso, complexo e plausível. Não se pode discutir a compreensão antropológica em dissonância da compreensão legislativa, muito menos ambas em discordância da compreensão política. Em vista desta necessidade de coesão e plausibilidade, não pretendemos dar à antropologia um caráter puramente naturalista enquanto discutimos no âmbito político uma mera inflação do tema do poder e da força. Muito menos será proveitoso apresentar a instrumentalidade do tema legislativo enquanto defendemos nos âmbitos antropológico e político uma superficial negação do formalismo ético-cristão.

Enfim, nossa apresentação da teoria da ação política em Maquiavel perpassará seus eixos constitutivos, antropológico, legislativo e político, de maneira a possibilitar a demonstração de uma coesão em vista de sua originalidade, não apenas como negação do paradigma da tradição cristã-medieval, ou mesmo como simples retomada do paradigma clássico romano, mas antes, como uma construção teórica que estabelece a centralidade da ação no âmbito político da existência humana.

### 4.3.1 O eixo antropológico

Este eixo constitutivo da teoria da ação política em Maquiavel, está cercado por inúmeras inconsistências em sua própria obra, a bem da verdade, é difícil encontrar um trecho, mesmo que isolado, que nos permita identificar uma posição clara e definitiva sobre o tema. Outro fator importante, e que já foi explicitado em nossa discussão sobre a retomada das bases antropológicas para o retorno aos antigos<sup>195</sup>, é o que se refere à dificuldade em qualificar o terreno de discussão sobre a compreensão maquiaveliana de uma natureza humana e sua aplicação em sua teoria política. Como posto, o florentino não estabelece uma “antropologia sistemática”, voltaremos diversas vezes a esta assertiva, todavia, para tornarmos nossa discussão alinhada a uma análise de outras tradições políticas e éticas, precisamos utilizamos o termo “antropologia”.

No entanto, este fator não diminui a importância de tal tema dentro do arranjo maquiaveliano, antes, faz-nos pensar em como o autor perfila as demais construções teóricas em vista dele. Diante desta constatação, acreditamos que seja possível apontar uma compreensão antropológica maquiaveliana, não uma antropologia sistemática, a partir do construto geral de sua visão a respeito da ação política e suas consequências.

Segundo nos instrui Pinzani<sup>196</sup>, para Maquiavel, não vale a fórmula aristotélica de uma ‘natureza essencialmente política’ para o ser humano, um determinismo político-teleológico, antes, o que impera é a ‘mão pesada’ da necessidade impelindo o surgimento da sociedade. Esta arguta colocação corrobora nosso entendimento expresso até o momento e nos aponta um direcionamento que ancorará nossa discussão. A saber, em detrimento a uma essência, espiritual ou natural, o que se configura como impulsionadora da realidade política humana é sua confrontação com a necessidade vinda tanto do mundo natural quanto do próprio mundo político, como já apontamos em momento oportuno no início deste capítulo.

---

195 Ver tópico 1.4.1. do segundo capítulo deste trabalho.

196 Como segue: “A tradicional definição aristotélica do homem como *zoon politikón* (que em latim vem traduzida como animal social, com uma mudança de significado importante em relação ao significado originário de ‘animal que vive na polis’), vem rejeitada por Maquiavel, para o qual a sociedade nasce, ao invés, da constrição operada pela *Necessità* (que juntamente a *Virtù* e a *Fortuna*, formam um tipo de ‘trimurti’ na teologia política maquiaveliana. O homem não obedece a nenhum tipo de finalidade superior que o impele a realizar plenamente a própria essência em âmbito político.” PINZANI. 2006, p. 54.

Este entendimento nos permite fortalecer a indicação de que a compreensão antropológica em Maquiavel não se direciona para a postulação de uma teoria fixa, antes, corresponde a uma necessidade de aplicabilidade teórica no estabelecimento dos fundamentos da realidade política. Porém, esta realidade política, como se verá ainda neste capítulo, também não parte de estamentos fixos e universalizáveis, apesar de apresentar regras que podem ser tomadas como aplicáveis. Assim, todos os aspectos que cercam uma discussão antropológica, tais como uma natureza essencial, a força dos sentimentos e desejos, bem como uma finalidade própria para esta natureza, serão discutidos na teoria maquiaveliana a partir da mutabilidade do arranjo político em vista da necessidade.

Vincieri também aponta a questão da necessidade como fator fundamental para se compreender a antropologia maquiaveliana e sua aplicabilidade em sua construção teórica sobre a realidade política, sua mutabilidade e suas regras aplicáveis. Para ele, a questão da necessidade em Maquiavel, principalmente em vista de se compreender sua concepção antropológica, deve ser alargada para os momentos que precedem o viver civil e lançam o homem na luta contra a natureza. Porém, Vincieri busca atrelar esta ‘primeira necessidade’, a violência da luta humana contra a natureza pela existência, a uma luta interna ao viver civil e a própria necessidade de expansão dos corpos políticos indicada por Maquiavel<sup>197</sup>. Todavia, este movimento parece aproximar demais a construção maquiaveliana de construções jusnaturalistas, tais como a de Hobbes.

Em vista disto, mesmo corroborando a visão de Vincieri sobre a questão da necessidade imposta pela luta em vista da sobrevivência como um dos fatores que impelem o ser humano ao viver político, não abraçamos a ideia de que tal viver político deva ser entendido como o reflexo da ‘violência’ dessa luta. Na realidade, ao entendermos a necessidade como fator fundamental para se compreender a construção política, como já indicado anteriormente, buscamos compreender como a materialidade das ações humanas

---

197 Como segue: “Os homens se encontram, por tanto, de início em uma situação de precariedade e de insegurança que é devida a sua situação natural, e é também natural que procurem reagir em cada um de seus esforços e pensamentos voltando-se em primeiro à conservação da vida. Se trata, pois, de ver se é possível estabelecer uma relação entre esta originária e fundamental insegurança do homem, isto é, entre esta violência que a natureza faz ao homem e a violência que os homens se fazem reciprocamente. Se pode, todavia, dizer em relação a isto, que o que impele os homens a fugir a esterilidade de um país para procurar lugares férteis e a apoderar-se deles com força seja uma necessidade...” VINCIERI, 1984, p. 16.

possuem centralidade no pensamento maquiaveliano e como tal centralidade determina sua compreensão antropológica.

As tradições cristã e grega direcionavam o homem para uma posição de privilégio e ‘exterioridade’ em relação à natureza, postulando uma construção política que primeiramente anulasse os traços de dependência humana em vista de qualquer determinismo natural. Este movimento, obviamente, pressupunha a postulação de uma natureza diferenciada da espécie humana, uma construção antropológico-política que podia partir do formal para o material, do ideal para o real.

Bem, ao partir da necessidade enquanto luta pela sobrevivência e como impulsionadora do viver civil enquanto resposta a esta realidade, Maquiavel empreende o movimento inverso, partindo do real para o ideal, do material para o formal. Em outros termos, a primeira realidade enfrentada pelo ser humano é a materialidade do mundo que o ameaça, a constituição do viver civil é uma construção formal que se adéqua à matéria. Esta primeira compreensão do movimento maquiaveliano nos levará a prescrutar sua concepção antropológica a partir de uma ótica que se perfaz em quatro ângulos convergentes. O primeiro ângulo trata exatamente da questão de se postular se há ou não, no pensamento maquiaveliano, um ‘conteúdo antropológico’, não basta apontar seu caráter pessimista ou apenas indicar sua antropologia como negativa. Esta última tendência esconde a própria ideia de que existe uma antropologia que pode ser tida como ‘positiva’, ou mesmo ‘explicativa’ de uma real natureza humana.

Nosso esforço será direcionado a demonstrar que a antropologia maquiaveliana é uma ‘antropologia vazia’, não tem um conteúdo positivo ou negativo, antes, possui uma aplicabilidade indutiva na compreensão da realidade material do ser humano em vista de sua construção do viver civil enquanto ‘formas’ de governo. Para este fim, será preciso confrontar a construção de uma antropologia cristã-medieval, baseada em fundamentos agostinianos que, por sua vez, herda influências gregas cristianizadas. Como se tratou no primeiro capítulo, a antropologia agostiniana, que fundamenta a teoria da ação política predominante no medievo cristão, surge como fundamento da condição moral e espiritual do ser humano, para então, a partir de um formalismo ético, assentar bases de uma concepção política.

O movimento maquiaveliano é radicalmente distinto, sua pretensão não é explicar antropológicamente as disposições espirituais, morais ou éticos do ser humano a partir de um

‘conteúdo essencial’, indelével. Tal empresa maquiaveliana possibilita uma discussão antropológica que permite pensar o ser humano em sua realidade natural, a luta pela existência diante da necessidade do mundo, bem como em sua realidade política, a luta por sua existência no viver civil. Este é o segundo ângulo de nossa análise sobre a construção antropológica em Maquiavel, buscando compreender se é possível, dentro de sua antropologia vazia, aplicar uma concepção do ser humano em um âmbito natural e um âmbito político. Se isso for possível, será possível também compreender seu movimento de desvinculação da realidade política de uma natureza humana essencial. Ou melhor dizendo, essencialmente imutável e indelevelmente condicionante de suas ações dentro do contexto social.

A partir desta constatação, o terceiro ângulo de análise, será viável discutir a questão do mal enquanto um fator político existente no viver civil que não depende, necessariamente, de um determinismo espiritual ou natural no ser humano. A superação do conceito de mal filosófico-teológico só é possível se o âmbito político não for condicionado por uma essência indelével da natureza humana. Nestes termos, é preciso demonstrar se a antropologia vazia de Maquiavel, aplicada em um âmbito natural e outro político, permite pensar em um mal puramente natural, que incide contra a existência humana no mundo, e um mal político, que deve ser entendido como fator indutivo de compreensão do corpo social, mas não como determinante formal deste.

A demonstração desta distinção, ou seja, de um mal não dependente de um ‘conteúdo’ essencial, espiritual ou não, que determine a natureza humana, nos leva a uma encruzilhada teórica que inclui temas como os desejos, a ambição e as paixões. Sentimentos que tradicionalmente estão atrelados a uma natureza decaída do ser humano e à sua tendência a expressar sempre sua irracionalidade e a força de sua ‘natureza animalesca’. Por isto, fatores que sempre foram atrelados a uma constituição deturpada da construção política. O quarto ângulo de nossa ótica convergente sobre a concepção antropológica maquiaveliana constitui-se exatamente desta discussão sobre estes sentimentos. Começemos por discorrer sobre o primeiro dos ângulos.



#### 4.3.1.1 A “antropologia vazia” maquiaveliana

Muito já se especulou sobre a natureza teórico-conceitual da antropologia maquiaveliana, seja para compará-la com a matriz cristã-medieval, em termos de colocá-la como diametralmente oposta, seja para indicar seu caráter negativo, um tanto pessimista, que de certa maneira seria um prolongamento da própria teoria da queda original do ser humano, uma dicotomia entre bem e mal. Como se pode perceber, em tais perspectivas não se foge aos entraves impostos pela leitura cristã, mais ainda, por uma construção formal da natureza humana. No entanto, também não se pode fugir, por tais vias, à influência grega, principalmente se pensarmos em um antagonismo entre boa natureza e má natureza, ou seja, em seguir os ditames dos impulsos “animalescos” dos desejos ou seguir os caminhos ‘virtuosos’ da razão.

Ao discutirmos no capítulo anterior sobre a construção antropológica em vista de um princípio indutivo que serviria para o cálculo do legislador, o que não inviabilizaria pensar uma construção republicana justa e pautada nos bons exemplos cívicos, estabelecemos que para Maquiavel não haveria a necessidade de se pensar uma essência do humano. Tal perspectiva direciona-nos para uma postulação mais avançada, além de se estabelecer como princípios indutivos para se pensar a organização política de um corpo social, as máximas maquiavelianas sobre as disposições humanas pressupõem uma antropologia vazia no sentido de não deixar espaço para uma ideia de regeneração, evolução ou mesmo uma estratificação ético-moral que colocaria alguns indivíduos em estágio superior na busca de uma “purificação de sua natureza”.

Por esta perspectiva, não há sentido em louvar mais os “homens abnegados”, os santos, do que os “homens ferozes”, exemplos de glória e força, partindo apenas de uma concepção de evolução espiritual ou moral de volta a um estágio original de pureza da essência humana. A necessidade de se criar um modelo ideal para o ser humano, que sirva como um parâmetro a ser alcançado em vista de uma evolução espiritual e moral, autônomo em relação à natureza, é próprio das religiões monoteístas. Na maioria das religiões politeístas a ideia de uma natureza humana inconspurada não existe, se pegarmos como exemplo a própria religião grega, veremos que a ideia de uma natureza humana está atrelada à pertença do ser humano ao reino dos animais, não havendo diferenças no momento da criação.

Como expresso por Platão(1955) em seu diálogo “*Protágoras*”, no qual ele se vale do mito da criação do homem através das figuras de Prometeu e Epimeteu, o ser humano é criado juntamente aos animais, não se diferenciando deles em nada. Mas, por estar desprotegido, o homem recebe de Prometeu a capacidade de dominar o fogo, vendo os deuses que o homem passou a ter essa capacidade, julgaram necessário que também lhes fosse dada a capacidade política. Platão faz essa defesa em vista de sustentar que todos os indivíduos possuem a capacidade de participar da vida política. Não há uma essência natural que justifique uma diferenciação entre os animais e os seres humanos, mas, há uma posterior “capacitação” divina, uma faculdade, concedida em vista de se possibilitar a vida política

Já no mito judaico-cristão, o ser humano, homem e mulher, são criados distintamente dos demais animais, eles são já postos como diferentes, dominadores sobre os demais animais que não compartilham da natureza divina. A idílica existência do ser humano é interrompida apenas quando ele desobedece a Deus, sendo expulso do paraíso e devendo enfrentar as agruras da luta pela sobrevivência e a existência deturpada da própria vida em sociedade. Esta tradição será passada para praticamente todas as religiões monoteístas existentes atualmente, seja o judaísmo, o cristianismo ou o islamismo. A questão que se coloca aqui é que a constituição destes parâmetros representam um esteio, uma justificativa para a defesa de um determinado modo de construção moral, política e social.

Para os gregos, o ser humano possui uma capacidade que lhe permite alçar uma vida política e ética pautada na busca por um aperfeiçoamento através do uso de suas faculdades racionais. Existem parâmetros ideais que direcionam este aperfeiçoamento, principalmente em vista de uma ética das virtudes e de uma política pensada como expressão do “logos”. Mesmo que não haja uma ideia de uma natureza humana diferenciada em sua origem, há em sua essência um diferencial que lhe permite um distanciamento dos demais animais e do próprio mundo.

Já na tradição judaico-cristã a defesa de uma natureza humana distinta, uma origem claramente separada da origem dos demais animais, coloca o ser humano em posição de destaque e abre caminho para a defesa de uma liberdade que só é possível a ele. Nos dois modelos, tanto na construção de uma ideia de uma faculdade essencial distinta que justifique uma evolução ética, racional, em vista da construção política, quanto na postulação de uma natureza originária pura, ligada à própria identidade e essência divina, existe um parâmetro

que justifica pensar o ser humano a partir de uma origem essencial, um conteúdo antropológico. Mas, como dito, tais construções são esteios para sustentar tradições culturais, religiosas e políticas. Mais que isso, são pilares de sistemas complexos de justificação dos próprios costumes, normas, leis e condutas éticas à serem seguidas pelos indivíduos em vista de um processo evolutivo, seja por meio da busca da perfeição racional ou por meio da santificação espiritual.

Como defendido no capítulo precedente, ao tratarmos da questão da imitação no pensamento maquiaveliano, a base de sua percepção do ser humano está ligada diretamente à tradição romana, o que nos permite concluir que sua visão não esteja alinhada nem à tradição grega, muito menos à tradição cristã. Todavia, é preciso compreender como se dá esta diferenciação em vista de pensarmos uma antropologia vazia que possa surgir da aproximação de uma tradição e do não alinhamento às outras.

Primeiro, como discutido no terceiro capítulo, a tradição romana foi construída a partir de fragmentos vindos de outras culturas, principalmente etrusca e grega, mas, ao mesmo tempo, foi sendo moldada em vista da própria realidade de constituição do povo romano. Neste sentido, pode-se afirmar que não há uma intensa justificação religiosa, muito menos literária, de distinção do povo romano em vista dos demais povos. Muito menos há uma preocupação em se postular uma natureza humana que justifique o ‘modo de vida’ assumido na tradição romana. Certamente há toda uma construção religiosa que privilegie os valores definidos como necessários e mais aceitos na sociedade romana, mas, como dito acima, esta religião é politeísta, não monoteísta, muito menos surgida como expressão “pura” do povo romano. A religião romana surge, assim como o próprio povo romano e sua cultura, como uma construção sincrética, aglutinadora, sendo esta a característica que a permitirá tolerar, e até assimilar, a religião marginal do cristianismo no primeiro século da era comum.

Segundo, a tradição cristã que se estabelece após a queda de Roma não visa justificar a existência de uma determinada forma de vida política de um determinado povo, ao contrário, ela busca estabelecer a liberdade do indivíduo que adere à sua verdade, mesmo que este esteja em um sistema político alheio à sua fé. Sendo assim, o ideal de busca do cristianismo é a retomada da relação íntima dos indivíduos com Deus, a regeneração de sua natureza decaída, deturpada, sendo a realidade política fruto desta decadência. No caso da

tradição grega, mesmo que não defendendo uma regeneração da natureza decaída do ser humano, apontava para uma faculdade essencial que deveria direcionar a constituição política.

A tradição cristã estabelece seu conteúdo antropológico como esteio primordial para seu sistema moral-religioso, no entanto, que pode e deve direcionar a vida dos indivíduos e refletir-se na constituição da realidade política, mesmo que este reflexo seja esvanecido pela deturpação própria da corrupção da vida política. Já a tradição grega, principalmente aquela surgida em vista da ética das virtudes, postula um conteúdo antropológico que justifique a busca de um aperfeiçoamento ético por meio da faculdade essencial presente no ser humano que possibilita o viver político.

Ao retomar a tradição romana, Maquiavel parece perceber estes pontos relativos ao uso de um conteúdo antropológico, uma definição da natureza humana e sua essência, como fundamento de sistemas éticos, políticos e religiosos<sup>198</sup>. Neste sentido, examinando bem a própria constituição do povo romano, o florentino dá indícios de que este processo de justificação de determinado modo de vida, sistema religioso ou político, partindo de uma construção idealizada da natureza humana, aponta para um despregamento com a realidade e as concretas necessidades impostas ao homem pela natureza e seus desafios.

Quando dizemos que Maquiavel tem esta percepção ao estudar a história de Roma, indicamos que ele vê na constituição desta cidade uma resposta dos indivíduos às necessidades impostas pela natureza e a luta deles em vista de constituir um corpo político, não a constituição de um corpo político direcionada por um idealismo formal justificado por um conteúdo antropológico. Este ponto é central para se compreender os motivos pelos quais o florentino estabelece toda a sua teoria da ação política a partir da materialidade do agir humano frente as necessidades impostas pela natureza e pelo viver em sociedade.

Ao retomar a tradição romana, Maquiavel está assentando uma base de compreensão da constituição social que não parte de pressupostos formais estabelecidos como primordiais, em vista da natureza essencial do ser humano, que justificariam determinada forma de organização. Neste sentido, não é a forma de governo que deve se adequar aos princípios constitutivos da natureza humana, buscando-se assim uma forma de governo mais

---

<sup>198</sup> Maquiavel deixa bem claro que tanto os Estados quanto as religiões são fundadas por indivíduos (D. I, 3), sendo estas constituições entendidas como 'corpos compostos'. Parece ainda bem claro que o autor tem a noção de que todos os fundamentos dados à tais construções devem corresponder aos seus objetivos, sendo assim, uma fundamentação antropológica que sirva a uma religião ou a um sistema político é um conteúdo instituído para uma finalidade.

“excelente”. Ao contrário, a forma de governo deve ser adequada às necessidades enfrentadas pelos indivíduos em vista da materialidade de suas ações frente aos desafios impostos pela natureza e pelo viver político.

Posto isto, uma concepção da natureza humana deve coadunar-se à justificativa da forma de governo que melhor responda a estas necessidades, aquelas impostas pela natureza e aquelas impostas pelo desafio do viver político. A postulação de uma determinada concepção de natureza humana que justifique uma forma de governo despregada destas necessidades é uma construção falha, que parte do formal, do idealizado, para o material, para o concreto. É exatamente este o movimento empreendido pelas tradições rechaçadas por Maquiavel.

Não se trata, todavia, de uma simples antropologia negativa, na verdade não se trata de uma antropologia no sentido estrito do termo, sistemática, como já aludido diversas vezes, não há tal construção no pensamento maquiaveliano. Trata-se de uma antropologia vazia que se preenche dos termos conceituais necessários à constituição de determinada forma de governo que responda às necessidades impostas aos indivíduos na construção de um corpo político. Por este viés, é possível começar a compreender porque Maquiavel traça uma concepção da natureza humana mais pessimista em “*O Príncipe*” e uma natureza humana menos pessimista nos “*Discorsi*”. No primeiro, a forma de governo visa restabelecer um corpo político corrompido, no qual os indivíduos estão desacostumados a exercerem as virtudes cívicas e as ações que beneficiam a pátria. No segundo, a organização do corpo político deve reforçar as instituições públicas, fortalecer o espírito cívico e possibilitar, até mesmo incentivar, as ações individuais benéficas ao equilíbrio político da pátria.

É interessante notar como Maquiavel estabelece a relação entre a aparente natureza dos indivíduos de destaque, aquilo que eles demonstram ser a partir de suas ações, e a organização política das formas de governo. No capítulo 29 do Livro III dos *Discorsi*, Maquiavel aponta que os “pecados” dos povos nascem dos pecados do príncipe, ou seja, sua figura de referência deve ser mantida direcionada pelas melhores virtudes, mesmo que ele não as tenha<sup>199</sup>. Neste caso, os pecados dos povos, segundo o florentino, refletem a “natureza” parecida que possuem os príncipes que os governam. Pode-se perceber o uso do termo

199 “Não se lamentem os príncipes sobre alguns pecados que cometem os povos que ele tem sob governo, porque tais pecados convém que nasçam o por sua negligência o por ser ele manchado de parecidos erros. E quem percorrer a história dos povos que nos nossos tempos são tomados plenamente de roubos e de parecidos pecados, verá que serão todos nascidos daqueles que os governavam, que eram de parecida natureza”. D. III, 29.

“pecados” em um sentido puramente político, como discorreremos mais adiante, mas também se pode perceber o uso do termo “natureza”, que o autor usa para designar as disposições de ações boas ou más em um sentido político.

Na forma de governo principesca, o conteúdo dos conceitos antropológicos devem ser direcionados em vista de se pautar uma “natureza” honesta, virtuosa, voltada para o bom convívio social e o compromisso com o governante e o corpo político. Já na forma de governo republicana a natureza do indivíduo deve ser tomada como constante, sem variações em vista das alternâncias da Fortuna. Os homens excelentes<sup>200</sup> devem refletir esta “natureza” firme, solidificada no amor à pátria e na impetuosidade em enfrentar os mais difíceis tempos pelos quais a república possa passar. Estes homens excelentes são os referenciais para os indivíduos que estão em uma república e precisam manter-se firmes independentemente dos reveses por ela enfrentados.

Estes dois usos de uma ideia de “natureza” que pode ser atribuída ao ser humano, estão diretamente em rota de colisão com a designação da tradição cristã sobre a natureza do homem e sua necessidade de regeneração. Como vimos no primeiro capítulo, a teoria da vontade agostiniana estabelece que o ser humano carrega em si uma natureza boa, criada por Deus em consonância com sua própria essência, no entanto, há também uma deturpação, um afastamento em relação a esta essência divina. É justamente este afastamento, essa negação primeira da natureza divina compartilhada com o ser humano que estabelece a possibilidade do mal. Agostinho, como vimos, é enfático em definir que o mal não é criado por Deus, assim, não é ele que torna o ser humano mal, ao contrário, é o distanciamento, a falta da presença de Deus é que o faz ser mal. Neste sentido, é necessário que o homem, por meio de seu livre-arbítrio e de sua vontade, volte-se para a vontade divina. O que não provém disso é pecado e más ações.

Maquiavel desconstrói a ideia de que cada indivíduo é responsável por seu “mal”, seus pecados, pelos menos em um sentido político, pensado em termos de boas ou más ações no âmbito social. De qualquer forma, o florentino estabelece uma forma de representação política

---

200 “Entre outras magníficas coisas que o nosso historiador faz dizer e fazer a Camillo, para mostrar como deve ser feito um homem excelente, ele coloca em sua boca estas palavras: *Nec nihi dictatura animos fecit, nec exilium ademit*. Pelos quais se vê como os grandes homens são sempre em cada fortuna aqueles mesmos; e se ela varia, ora para exaltá-los ora para oprimi-los, eles não variam, mas tem sempre o ânimo firme e em tal modo em conjunto com seu modo de viver que facilmente se conhece por qualquer um que a fortuna não tem potência sobre eles.” D. III. 31.

da natureza humana que condiciona as boas ações a imitação das boas ações de um líder de governo. Neste sentido, a liberdade defendida por Agostinho em vista do livre-arbítrio e da autonomia da vontade parecem não fazer nenhuma diferença aqui.

Também no uso do termo “natureza,” enquanto uma disposição que deve ser constante, Maquiavel contrapõe-se à compreensão agostiniana da liberdade da vontade ao pressupor que os homens excelentes não mudam suas disposições e suas ações, independente do que venham a enfrentar ou mesmo em vista de uma evolução espiritual ou moral. Este fator é importante para se compreender o nível de diferença entre a tradição antropológica estabelecida pela teoria da vontade agostiniana e a proposta aparentemente vazia da compreensão antropológica maquiaveliana.

A teoria da vontade agostiniana, que estabelece o padrão ético-moral disseminado na Idade Média até o renascimento, como discutimos, postula que a liberdade do indivíduo em romper as amarras das necessidades materiais e das imposições sociais, experimentando um retorno ao estado original de busca espiritual, é a chave para que ele possa ajustar sua vontade a vontade divina. O resultado disto, como discutimos no primeiro capítulo, é a rejeição aos exemplos de homens de virtude política, militar e intelectual. O conteúdo antropológico que sustenta esta construção é bem claro e não suporta uma ideia de condicionamentos externos que possam atrapalhar a busca pela regeneração pela qual o ser humano deve passar.

É possível perceber que a compreensão antropológica expressa por Maquiavel não suporta, por sua vez, um conteúdo fixo, muito menos uma ideia de regeneração ou evolução espiritual e moral. Sendo assim, sua compreensão antropológica é moldada em vista da teoria da ação política que ele sustenta para se pensar a forma de governo que melhor corresponde às necessidades enfrentadas pelos indivíduos. Desta maneira, ao rechaçar um conteúdo antropológico fixo, que subtrai o ser humano de sua pertença concreta à materialidade do mundo, Maquiavel está contrapondo-se à própria base antropológica de uma teoria da ação política baseada nos princípios cristãos, principalmente agostinianos.

Como argumenta Colonna d’istria/Frapet<sup>201</sup>, a noção de que o homem é um “estrangeiro” neste mundo terreno, que vem do pensamento agostiniano, pode ser tido como

201 “O que interessa exclusivamente a Maquiavel é refutar a grande ilusão que engendra o cristianismo desde sua essência, aquela que consiste em nos fazer crer que o homem está mudando, que ele está em uma rota na qual ele vai em direção ao seu fim, que seu fim excede as esperanças postas neste mundo, que o passado e o tempo em geral são relativos e devem ser ultrapassados, da mesma forma como um ‘homem velho’ não pode tornar-se criança.” COLONNA d’ISTRIA/FRAPET, 1980. p. 170.

um dos pontos mais rechaçados por Maquiavel em sua crítica às bases cristãs de uma teoria moral e política. Tal noção básica no cristianismo pressupõe a ineficácia de que qualquer ação humana em vista de fugir ao seu destino já traçado pelo criador e por sua própria desobediência. Exatamente este é um dos pontos centrais de fundamentação de uma antropologia com conteúdo fixo, como dito, a justificação de um ideal moral-religioso que despreza o ser humano da materialidade do mundo concreto e estabelece uma natureza que o define de maneira formal.

A concepção de uma antropologia vazia em Maquiavel, não apenas negativa no sentido de um pessimismo antropológico, permite a percepção do indivíduo humano em suas duas dimensões básicas, a saber, a natural e a política. Sobre a primeira, o florentino não tece muitas considerações, ficando difusa a compreensão da real constituição do ser humano e sua possível essência definidora. Em grande parte dos casos ele analisa a natureza de indivíduos em particular, sendo eles mais impetuosos ou mais cautelosos, constantes em suas ações ou vacilantes, parecendo sempre opor uma condição à outra. No entanto, quando faz tal análise da natureza destes indivíduos é sempre em um contexto político, além disso, quando parece apresentar uma concepção geral da natureza do homem ele também o faz em um direcionamento político, sempre tendo como pano de fundo uma condição política estabelecida em vista do ordenamento ou regeneração de um corpo político.

De acordo com Parel<sup>202</sup> uma terceira via de utilização de uma definição da natureza humana é utilizada pelo florentino para apresentar a diferença entre os dois grupos constitutivos do corpo político, os *umori*, sendo eles também compreendidos em um contexto unicamente político. Todavia, ainda segundo Parel, esta utilização do termo *umori* por Maquiavel pode ser vista ainda em mais dois sentidos distintos, além desta diferenciação entre os dois principais grupos constitutivos de um corpo político em geral, tem-se a diferenciação entre os grupos de um determinado corpo político e ainda a utilização do termo para classificação de um regime político.

---

202 “Em sua análise política, Machiavel usa a noção de *umori* em um número de diferentes sentidos. First of all, humores políticos referem-se a desejos e apetites naturais de um grupo social. [...] The noção de humores é usado em um segundo sentido aplicado para designar os grupos sociais de um determinado corpo político. Daí, os patrícios e os plebeus da antiga república romana são algumas vezes chamados de seus humores. [...] Finalmente, em um mais importante sentido, o termo é usado para classificar regimes políticos: fora dos conflitos entre os dois humores opostos, estabelece Maquiavel, ‘um dos três efeitos ocorre em cidades, mas ainda em principados ou repúblicas ou em um governo licencioso.’ PAREL, 1992, p. 105 – 107.



Estas indicações podem corroborar nossa afirmação de que a concepção antropológica maquiaveliana é utilizada em vistas de sustentar sua análise da constituição dos corpos políticos e suas formas de governo. Ao não estabelecer um conteúdo antropológico, positivo ou negativo, mas apenas uma concepção antropológica vazia, Maquiavel deixa abertas as possibilidades de “preenchimento” de uma concepção antropológica atrelada à análise de determinada forma de governo, estabelecendo bases para se pensar a maneira como tais formas devem responder às necessidades concretas dos indivíduos. Por este prisma, é possível compreender o porquê de sua constante utilização do termo “natureza” em diversos sentidos, ora referindo-se às disposições de um indivíduo, ora falando dos interesses de um grupo político e ainda referindo-se às disposições do ser humano em geral.

Esta maleabilidade da concepção antropológica maquiaveliana permite separar o que seria um conteúdo antropológico fixo, que deveria ser utilizado para definir o ser humano em todos as dimensões, natural e política, de uma concepção vazia, que pode ser preenchida para se pensar a realidade do ser humano na natureza e sua realidade concreta no corpo político. É bastante plausível afirmar que esta diferença crucial coloca a concepção antropológica maquiaveliana em contraste direto com a antropologia cristã-medieval fundamentada na teoria da vontade agostiniana. Esta última estabelece as bases para se pensar uma liberdade humana, por meio da vontade e do livre-arbítrio, que não se realiza no contexto político, principalmente por definir a natureza humana em termos formais.

Esta discussão pode ser ampliada em vista de se buscar na concepção antropológica maquiaveliana o estabelecimento de uma natureza não essencial do ser humano, ou seja, a distinção entre uma dimensão natural e uma dimensão política do homem.

#### *4.3.1.2 Uma natureza não essencial do ser humano: ser natural e ser político*

A concepção antropológica maquiaveliana, como defendido até agora, não estabelece um conteúdo fixo para se definir uma essência da natureza humana, sua finalidade e seu estado originário. Em vista disto, postulamos que esta concepção antropológica vazia comporta uma maleabilidade de preenchimento que permite fundamentar uma teoria da ação política que analisa de forma concreta a constituição das formas de governo em vista das necessidades dos indivíduos e suas ações. Indicamos ainda que esta configuração possibilita

pensar o ser humano em suas duas dimensões, uma natural e uma política, estabelecendo uma concepção de natureza humana não essencial, ou seja, não comportando a noção de que se deve partir de uma essência humana imutável.

Este movimento maquiaveliano contrapõe-se não somente a uma tradição cristã-medieval presente na teoria da vontade agostiniana, mas ainda à própria compreensão antropológica constante no humanismo renascentista<sup>203</sup>. A base da teoria agostiniana, que permeará toda a construção medieval e condicionará a compreensão do lugar do homem no mundo natural, estabelece que a natureza humana sofre uma fratura, um trauma, ao distanciar-se da presença de Deus. Ainda segundo o bispo de Hippona este é o começo do “povoamento da Cidade Terrena”, como discutido em nosso primeiro capítulo.

Por esta compreensão, Agostinho defende que o ser humano não pode salvar-se, ou mesmo encontrar qualquer tipo de finalidade, dentro do arranjo político ou da ordem natural das coisas, no entanto, sua natureza tem a capacidade de receber a graça divina e sendo apenas por ela salva de sua condição decaída<sup>204</sup>. A tradição agostiniana fundamenta uma compreensão antropológica definidora da construção ético-política dominante no medievo, condicionando a forma como a atuação do ser humano será entendida dentro do arranjo político. Neste sistema, não há uma distinção entre uma natureza essencial, que define o “telos” humano em vista da busca da salvação e regeneração de sua condição decaída, e uma natureza política, estabelecida pelas necessidades inerentes à luta pela sobrevivência e à organização de um corpo político.

Maquiavel, ao estabelecer uma compreensão antropológica maleável que se aplica de forma indutiva na análise dos corpos políticos, subverte este sistema dominante no medievo e possibilita pensar o ser humano em uma dimensão natural e uma dimensão política. Como já

203 A construção antropológica no humanismo, principalmente italiano, é bem diversa, passando por figuras como Salutati, Ficino, Pico, etc. No entanto, o que propomos como diferença entre a concepção maquiaveliana e aquelas presentes no humanismo é exatamente a tendência em evitar as origens míticas, as fórmulas metafísicas e principalmente as orientações religiosas. Como bem aponta Namer, Maquiavel está mais para uma vertente científica do que para uma metafísica, como segue: “É certo que Maquiavel se aproxima mais de Leonardo da Vinci que de Marsílio Ficino, mais à ciência que à metafísica, mas não se pode dizer que ignora ou despreza o humanismo”. NAMER, 1961, p. 58.

204 Como argumenta Boyer, para Agostinho o ser humano não pode achar sua salvação nem em suas próprias forças nem na ordem da natureza, a graça divina não foi posta na ordem natural, sendo por isso recebida pelo ser humano apenas quando sua vontade se coaduna à vontade divina e se entrega à sua ação salvadora: “Nossa natureza, segundo o doutor de Hippona, é sem dúvida, capaz de receber a visão da essência divina, mas ela não pode recebê-la se a procurar por suas próprias forças. Desde o pecado original, nós não nos salvamos senão pela graça. A graça, que salva o pecador, pertence à ordem das causas que Deus não tem inserido na natureza, e que ele tem reservado ao segredo de sua potência.” BOYER, 1970, p. 225.

indicado anteriormente, esta primeira dimensão natural não está satisfatoriamente definida na obra do florentino, podendo ser vislumbrada mais claramente na forma como ele estabelece a origem da sociedade. Sua ideia de uma origem humana não está atrelada nem à tradição grega, muito menos à tradição judaico-cristã de uma origem idílica. Segundo Vincieri(1984), Maquiavel está mais em consonância à imagem lucreciana da origem dos homens, os quais vivem dispersos como bestas e se juntam apenas quando o número de suas gerações aumenta<sup>205</sup>.

A escolha de Maquiavel por uma visão não mítico-religiosa da origem do ser humano indica já sua intenção de sustentar a tese de que todas as instituições, valores e princípios são construções próprias do arranjo político. Neste sentido, tanto os Estados quanto as Religiões, são construções posteriores ao movimento de ordenação política, não havendo uma natureza humana essencial, imutável, que justifique a predominância da segunda sobre o primeiro, ou seja, da religião sobre o Estado.

Para Vincieri, na narrativa assumida por Maquiavel, é a busca por segurança que leva os indivíduos à se ajuntarem, não ficando mais dispersos, formando assim as primeiras formas sociais, posteriormente políticas. Além de Vincieri, Pietro Conte também mantém este entendimento de que Maquiavel expressa o ser humano em seu estado natural, no qual apenas os instintos se apresentam, indicando que eles se juntam em sociedade apenas por medo e em busca de segurança, por isso escolhem de início o indivíduo mais forte como líder<sup>206</sup>.

Mas se analisarmos corretamente o texto maquiaveliano, perceberemos que os seres humanos que vivem dispersos unem-se primeiro por causa do aumento de “sua geração<sup>207</sup>”, depois disto é que se preocupam com a segurança, escolhendo assim um líder forte. Maquiavel descreve desta forma: “Nascem estas variações de governo entre os homens, porque no princípio do mundo, sendo os habitantes raros, viveram um tempo dispersos a

---

205 D. I, 2.

206 Conte expressa da seguinte maneira o relato maquiaveliano sobre a origem das sociedades: “A primeira forma de sociedade política nasce, portanto, nos tem dito Maquiavel, por um fim de defesa. No início existe a ‘multidão’, a qual de início vive dispersa ‘como bestas’; depois, multiplicando as gerações, se reúnem juntas, e para melhor poderem se defender, começaram a buscar entre eles aquele que fosse mais forte e de maior coração, fazendo-o líder e obedecendo-o.” CONTE, 19[--], p. 138.

207 O termo usado por Maquiavel é “*generazione*”, que pode ser utilizado para designar: “geração, procriação; **la generazione degli animali, delle piante**/ raça, estirpe, linhagem: **la generazione de Adamo**/ os nascidos na mesma época: **la generazione del 1914**.” AMENDOLA, 2000, p. 348. Parece plausível sustentar que Maquiavel utiliza o termo em seu primeiro emprego, *geração, procriação*, uma vez que ele próprio afirma que os seres humanos viviam “à semelhança das bestas”. Neste sentido, o ajuntamento social é a primeira expressão de humanidade destes indivíduos, todo o restante surge depois.

semelhança das bestas; depois multiplicando sua geração se ajuntaram, e para melhor poderem defender-se, começaram a buscar entre eles...<sup>208</sup>”. Note-se que primeiro os indivíduos ajuntam-se para depois então começarem a se preocuparem com a segurança, ou seja, o motivo primordial foi o aumento do número de indivíduos. Maquiavel não deixa claro se a busca por segurança relaciona-se aos perigos oferecidos pelas feras, animais selvagens, por outros grupos humanos rivais, ou ainda pelo fato de haverem agora inúmeros indivíduos reunidos em um mesmo lugar<sup>209</sup>.

Nosso entendimento é de que o último fator faz mais sentido na narrativa maquiaveliana, os indivíduos reúnem-se, após o aumento de seu número, criando assim a primeira sociedade, depois é que pensam em segurança. Por este prisma, o ajuntamento social é o início de toda a história humana, expressa posteriormente pela organização política. É interessante frisar que na narrativa sobre a origem de Veneza, Maquiavel dá a entender o mesmo princípio de ajuntamento social e de aumento do número de indivíduos como fundador da possibilidade de uma organização política<sup>210</sup>. O ser humano não é um ser social por natureza, se assim fosse, já iniciaria no mundo em um estado social, muito menos tem uma faculdade que o torne essencialmente social. Menos ainda há a indicação de uma origem diferenciada do ser humano, dada por uma divindade, e que foi deturpada no início. O que há no relato maquiaveliano é apenas o início do estágio social, impulsionado pelo aumento da geração de indivíduos, ou seja, o aumento do número de indivíduos que se ajuntaram, buscando posteriormente segurança dentro deste primeiro arranjo social.

---

208 Gostaríamos de transcrever aqui o texto originalmente em italiano, como segue: “Nacquono queste variazioni de’ governi a caso intra gli uomini, perché nel principio del mondo, sendo gli abitatori rari, vissono un tempo dispersi a similitudine delle bestie; dipoi multiplicando la generazione si ragunarono insieme, e per potersi meglio difendere cominciorono a riguardare infra loro quello che fusse più robusto e di maggiore cuore, e fecionlo come capo e lo ubedivano.” D. I, 2.

209 Faze-se necessário aqui dirimir uma possível objeção, já no capítulo primeiro do Livro I, Maquiavel diz que: “E querendo discorrer primeiro sobre seu nascimento, digo que todas as cidades são edificadas ou por homens nascidos no lugar onde são edificadas ou por forasteiros. O primeiro caso ocorre quando aos habitantes dispersos em muitas e pequenas partes, parece não viverem seguros; não podendo cada qual por si mesmo, ou pelo local ou pelo pequeno número, resistir ao ímpeto de que os assalte [...] de tal forma que, para fugir a estes perigos, movem-se, por si mesmos ou por iniciativa de alguém que esteja entre eles e que tenha maior autoridade, para habitarem juntos em um lugar eleito por eles, mais cômodo a viver e mais fácil para se defender.” Nesta passagem, claramente ele refere-se aos perigos impostos por inimigos já estabelecidos, grupos já formados que se confrontam por um motivo ou outro. No entanto, no capítulo 2 ele usa a expressão “*nel principio del mondo*”, ou seja, quando não há ainda estes agrupamentos já constituídos.

210 Relembremos a passagem indicada: “... porque, sendo reduzidos aos escombros sobre os quais estava aquela cidade, pelas razões acima indicadas, muitos habitantes, como foram crescendo em tanto número que, querendo viverem juntos, precisavam fazer leis, ordenaram uma forma de governo...” D. I, 6.

Desta forma, o ser humano, enquanto ser natural, não tem nenhuma qualidade, faculdade ou essência divina que o diferencie dos demais animais, sendo por isso indiferente para Maquiavel, ao que parece, discorrer mais detidamente sobre este ponto. Mas, como indicado, o ser político deve ser compreendido como definidor da maneira como as formas de governo se constituem. Todas as qualidades, os vícios, as virtudes, as leis e as instituições, serão pensadas a partir do ser humano enquanto ser político, inserido em um ajuntamento social que possibilita uma organização política. Esta característica não essencial da natureza humana expressa pelo florentino é que possibilita a construção de uma concepção antropológica vazia, sem conteúdo fixo definidor de uma essência imutável e determinista.

Mas, para se conceber um indivíduo político, inserido em uma forma de governo constituída a partir das necessidades dos indivíduos vivendo reunidos, é necessário ter parâmetros indutivos que permitam compreender os meandros das ações destes indivíduos no convívio político. Na tradição cristã-medieval, principalmente expressa pela construção agostiniana da teoria da vontade, além de uma natureza essencialmente definidora do ser humano, há também um contexto histórico no qual se desenrola suas ações e a constituição de suas sociedades. Neste contexto também se desenrola sua busca por regeneração e por redenção de sua condição decaída. A noção histórica sustentada por esta tradição agostiniana é claramente linear, como visto no primeiro capítulo, marcando a disputa entre a Cidade Celeste e a Cidade Terrena, há um início e fim, todos eles muito bem definidos, tendo como personagem principal o ser humano e sua saga de busca de redenção.

Porém, o ser político maquiaveliano é compreendido em outro sistema histórico, não linear, muito menos preso a um “*telos*” que se realizará fora da realidade concreta da materialidade política. Mas, para estabelecer este entendimento, Maquiavel tem de lidar com a questão do início ou da eternidade do mundo. Ele faz esse movimento no quinto capítulo do segundo livro dos *Discorsi*, deixando transparecer uma defesa da ideia de eternidade do mundo, além disso, ressaltando o caráter político das instituições sociais, principalmente a religião. Maquiavel expressa que as coisas passadas são esquecidas por conta de um movimento de busca de supremacia estabelecido pelas seitas e religiões. Por conta desta constante alteração dos relatos das coisas passadas, os indivíduos não têm conhecimento dos acontecimentos de mais de cinco mil anos<sup>211</sup>.

---

211 D. II, 5.

De acordo com Sasso<sup>212</sup>, esta questão do esquecimento das coisas passadas é o mote que sustenta o capítulo cinco, no entanto, constituía-se em um movimento diretamente contrário à tradição cristã e seus ensinamentos. A aposta maquiaveliana na tese da eternidade do mundo não é apenas uma rebeldia intelectual contra os ditames dos dogmas cristãos, é, no entanto, uma das peças que constitui sua concepção antropológica vazia. Ao empreender este movimento de negação da ideia de uma criação do mundo, ele ao mesmo tempo pode colocar o ser humano em uma realidade que não deve ser definida por parâmetros ou princípios formais, sejam eles míticos ou religiosos.

Mais que isso, o florentino pode sustentar a aplicação indutiva da concepção de ser político que permite compreender a construção de determinada ordem de governo em vista das necessidades dos indivíduos. Tal sustentação é permitida por uma concepção de história que não se desenrola em linha ascendente, ao contrário, trata-se de um cenário constante, tanto o mundo quanto a história podem apresentar os mesmos cenários nos quais os indivíduos desenvolvem suas ações políticas. Isto fica bem claro em sua rusga contra os humanistas que não acreditam ser possível a imitação dos antigos dentro do âmbito político. Todo o cenário de desenvolvimento da história é o mesmo, “o céu, o sol, os elementos e os homens”<sup>213</sup>, sendo assim possível pensar que as ações também poderiam ter semelhanças em casos parecidos.

Por este viés, é possível compreender que a postulação de um ser humano político, ancorada em uma concepção de organização política livre de princípios formais, possibilita a discussão de valores, virtudes, leis e instituições dentro de um âmbito restritamente histórico, pautado na materialidade das ações dos indivíduos frente as necessidades impostas pela natureza e pelo convívio social. A natureza não essencial do ser humano expressa pela concepção antropológica maquiaveliana permiti-nos compreender como suas máximas sobre o “homem”, seja em âmbito individual, em âmbito de determinada forma de governo ou mesmo em âmbito geral, não correspondem a um conteúdo antropológico fixo. Sendo assim, é

---

212 “Entrando com decisão no argumento, e, depois de tê-lo construído com habilidade na forma quase que de uma *quaestio medievale*, tomando partido pela tese da eternidade do mundo, era como se Maquiavel quisesse objetar um mistério de indiscutível clareza sobre o pensamento que nos seus escritos tinha elaborado a propósito do cristianismo, religião, no qual dizia, da renúncia à virtù e à coisa do mundo. O capítulo era uma resposta à pergunta que se era posta em torno ao ‘esquecimento das coisas’, mas era ainda, mesmo em seu tempo, uma profissão de fé anticristã.” SASSO, 2015 p. 164.

213 D. I, Proemio.

preciso analisar, a partir desta lente de leitura de uma antropologia vazia, como Maquiavel estabelece o estudo das ações dos indivíduos dentro das diversas formas de governo.

Neste sentido, a história é de extrema importância para se compreender as formas como o ser político age dentro das diversas formas de governo, não se tendo um conteúdo antropológico fixo, também não se tem uma restrição da leitura das formas como as ações se desenrolam. Maquiavel busca ler a história<sup>214</sup> para ver nela os traços constantes que impulsionam as ações do ser humano em sua dimensão política, não determinado por conteúdos essenciais, fixos, mas respondendo dinamicamente às necessidades da realidade concreta.

Na teoria agostiniana a história começa antes do ser humano, tendo início na queda dos anjos banidos e na formação da Cidade Terrena, os homens entram nesta história a partir do momento que se afastam de Deus e começam a “povoar” esta cidade terrena. Já para Maquiavel, a história não pode ser pensada a não ser a partir das ações dos indivíduos já inseridos em um convívio social, dentro de um mundo constante, com elementos constantes, tudo antes disso é apenas a existência natural do ser humano, disperso como bestas.

Fica clara a forma como a teoria da ação política maquiaveliana não traz um conteúdo antropológico que condiciona a atuação política dos indivíduos a preceitos formais constitutivos de uma essência imutável, contrapondo-se diametralmente à teoria política predominante no medievo oriunda da tradição agostiniana. Todavia, algo ainda precisa ser posto na base desta nova teoria surgida no pensamento maquiaveliano, o cerne da tese agostiniana, como já indicado várias vezes, é a constituição do mal e seu enraizamento na natureza humana, tal questão do mal precisa ser confrontada no pensamento do florentino. Sendo assim, o tema do mal, dentro do pensamento maquiaveliano, deve ser analisado à luz desta premissa de uma antropologia vazia, sem um conteúdo fixo que postule a existência de um mal original ou um mal que se constitua como enraizado em uma natureza decaída.

A natureza não essencial do ser humano, que permite discutir um ser natural e um ser político, permite também discutir a existência ou não de um mal que se constitua como essencial na natureza humana. Por este caminho, buscaremos demonstrar que é possível,

---

214 Namer tem uma perspectiva interessante sobre esta ‘leitura da história’ empreendida por Maquiavel, vejamos: “Lendo os acontecimentos da história, importa determinar as leis segundo as quais as sociedades se transformam e de compreender as regras de ação política. A história que Maquiavel quer restaurar é um quadro dos fatos humanos, dos Estados, de suas modificações e das condições que as tornam possíveis.” NAMER, 1961, p. 65.

dentro da concepção antropológica maquiaveliana, apresentar uma noção de mal totalmente politizada, concebida apenas dentro do arranjo político-social. Este movimento nos permitirá ainda pôr em discussão o próprio conceito teológico-filosófico de mal e sua amplitude de influência na concepção de uma antropologia fixa.

#### *4.3.1.3 A politização do conceito de mal e a superação do mal teológico-filosófico*

Este tema do mal é bastante controverso, seja na tradição cristã-medieval, seja na própria discussão política e filosófica empreendida desde o humanismo renascentista até o início da modernidade. No primeiro capítulo discutimos a centralidade do conceito de mal na teoria da vontade agostiniana, demonstrando que tal conceito direcionará a compreensão da relação entre ética e política durante todo o medievo. Nesta teoria agostiniana, a defesa da liberdade da vontade está assentada exatamente na ideia de que é preciso que o ser humano lute contra sua natureza decaída, contrária à sua essência que compartilha da vontade divina, rompendo a distância que o separa de Deus.

Esta distância é exatamente a fonte de todo mal existente na história humana, uma vez que Deus não poderia ter criado o homem mal, muito menos com uma essência que assim o definisse. A premissa central é a de que Deus municiou o homem com uma liberdade<sup>215</sup>, expressa pelo livre-arbítrio, que deve ser utilizada por ele para conquistar seu retorno à presença divina, sendo atraído pela “graça”. O mal entendido teologicamente não pode ser atribuído à ação criadora de Deus, ficando assim ligado à essencial liberdade presente na natureza humana, sendo unicamente culpa de sua escolha deturpada e de sua saída da condição originária de inocência. Posto isto, fica clara a noção de que a regeneração de tal

---

<sup>215</sup> Agostinho não pode aceitar a tese maniqueísta de que o bem e o mal foram criados juntos, muito menos admitir que Deus tivesse feito o homem com algum traço de maldade, assim, para dirimir este dilema, ele se vale da liberdade, deixando o homem como autor de seu próprio mal por não ter permanecido na condição de inocência na qual Deus o fez. Sobre esta questão é interessante a observação de Boyer (1970, p. 234) ao comentar a posição agostiniana: “O primeiro homem, para sua infelicidade e a nossa, se determina a si mesmo para o mal. Adão foi criado com uma vontade correta. É sem dúvida um dom de Deus, pois que a natureza humana não é necessariamente boa; mas uma vontade finita, tirada do nada, não pode por ela mesma conservar sua inocência. Deus pode dar este poder e o deu ao primeiro homem. Ele o deu segundo essa medida: ele poderia permanecer inocente, se ele quisesse. Ele foi deixado à sua liberdade. Era portanto realmente possível que Adão, com a ajuda já recebida e que persistia, conservar sua inocência primitiva, como fizeram os bons anjos.”



condição decaída, bem como a própria existência do mal, não pode ser sanada no nível da materialidade da vida social ou política.

O pessimismo agostiniano está centrado na premissa de que o ser humano, agindo simplesmente por sua força moral, ou mesmo por virtudes éticas e cívicas, se não ligadas à vontade divina, nunca conseguirá retornar à presença de Deus, o que possibilitaria anular a ação do mal originado no momento da queda. Esta antropologia pessimista, centrada na noção de mal originário, será o componente chave da teoria política disseminada no medievo e percebida ainda em seus conceitos no humanismo italiano<sup>216</sup>.

Não são poucos os autores que acreditam poder ver um pessimismo semelhante ao agostiniano na máxima maquiaveliana de que “todos os homens são maus”, no entanto, como buscaremos sustentar, a noção de “mal” teológico expresso por Agostinho não tem nada de semelhante à noção maquiaveliana. O florentino empreende uma superação deste conceito cristão de mal, e até mesmo de um conceito filosófico, postulando uma completa politização da noção de mal em sua teoria da ação política em vista da análise das formas de governo. No capítulo anterior empreendemos uma discussão sobre este ponto, no entanto, em vista da possibilidade de imitação dos antigos e de sustentação de retomada da tradição romana, tendo como pressuposta a constituição de instituições republicanas livre e justas.

Interessa-nos neste momento, no entanto, confrontar a noção teológico-filosófica de mal, pautada em uma antropologia com conteúdo fixo, à noção de mal estabelecida por Maquiavel, puramente política, amparada por uma concepção antropológica vazia que permite pensar a natureza humana de forma não essencial. Como sustentado ainda no capítulo anterior, mantemos o entendimento de que a noção de mal é proposta pelo florentino como fator constitutivo do cálculo empreendido pelo legislador ou fundador de um corpo político, em vista de garantir a longevidade deste corpo e a adesão dos indivíduos. Todavia, ao confrontarmos uma perspectiva teológico-filosófica, faz-se necessário alongar nossa discussão e deslindar outros pontos nevrálgicos do problema.

---

216 Segundo Rahe, tanto os conceitos de pecado original e graça divina, oriundos da teoria agostiniana, são percebidos na concepção florentina de política republicana, mas, rechaçada por Maquiavel, como segue: “A única diferença que separa Maquiavel do bispo de Hippona e dos guildas das comunas medievais é que não há espaço na concepção florentina da política republicana de pecado original e graça divina. Certamente, esse defeito é decisivamente diferente, pois libera sua política de todos os limites morais e de tutela eclesiástica.” RAHE, 2000, p. 302.

O primeiro destes pontos é a questão da preexistência do mal antes do surgimento da organização política (*vivere civile*), no caso de tal preexistência, a realidade política seria sua simples consequência nefasta. O segundo ponto deve ser posto na forma como a noção de mal pode ser utilizada para se compreender as ações políticas dentro das diversas formas de governo, principalmente em vista da concórdia, ou não, entre os indivíduos e de uma pretensa busca de perfeição ética. Em terceiro lugar, é preciso ainda compreender como uma noção de mal, estabelecida em princípios formais, míticos, religiosos ou éticos, é incondizente, e até mesmo nociva, à ordenação política em vista das necessidades impostas pela materialidade das ações do indivíduos em sociedade.

Apenas para lembrarmos o que foi postulado no primeiro capítulo e no decorrer desta discussão sobre as concepções antropológicas, ressaltamos que na teoria da vontade agostiniana o mal surge antes da organização política, diante do afastamento do homem em relação a Deus. Esta organização política desenrola-se na história dentro da Cidade Terrena, fundada desde o início com os anjos expulsos do céu e povoada posteriormente pela humanidade pecadora. Neste contexto, as instituições políticas são fundadas no mal que permeia toda a raça humana, sendo necessária a busca da justiça divina para a concórdia, exercitando-se a liberdade da vontade por meio da busca ética de adesão à lei divina. Além disso, as formas de governo mais excelentes são aquelas que propiciam estes movimentos e resguardam a busca da concórdia, da justiça, do aprimoramento ético e, principalmente na teoria agostiniana, do exercício do amor (*caritas*).

Buscaremos agora dirimir estes três pontos na teoria maquiaveliana, apontando para uma superação da noção de mal estabelecida por uma base teológico-filosófica constituída na tradição cristã-medieval. Para tal, é necessário retornar ao relato maquiaveliano sobre a origem das sociedades e compreender se é possível sustentar se há ou não um mal preexistente a este período. Posteriormente, rastreamos os momentos nos quais é possível extrair da obra do florentino algumas indicações nas quais se veja uma análise das ações políticas dos indivíduos em vista do mal e seus desdobramentos nas formas de governo.

Ao retomarmos o texto do relato contido nos *Discorsi* I. 2, além de percebermos que o florentino não segue as tradições cristã ou grega, percebemos ainda a falta de uma visão dicotômica, ou seja, não há uma luta espiritual, ou mesmo ontológica ou psicológica (no sentido original do termo na filosofia) entre uma condição de gozo total, um paraíso, e uma de

decadência total, um lugar de tormento. Como bem observa Strauss<sup>217</sup>, não há nos dois principais livros do florentino uma menção que apresente o antagonismo próprio da religião cristã, ou seja, a dicotomia entre céu e inferno, Deus e o Diabo, vida mundana e vida eterna.

Podemos ir mais longe e afirmar que não há a confrontação destes antagonismos, muito menos o espelhamento de tal dicotomia na compreensão da existência de um “bem” e um “mal”. As vezes nas quais ele utiliza os termos deus, céu e religião, são sempre em sentidos bem diversos daqueles próprios da religião cristã, sendo mais próximos das religiões pagãs e da astrologia, e sempre ligados aos desdobramentos das ações no âmbito político<sup>218</sup>. A tese de Strauss é a de que este silêncio de Maquiavel indica que tais temas não são importantes à discussão política, no entanto, parece-nos mais apropriado, em vista do que até agora sustentamos, que o movimento maquiaveliano é calculado para anular as implicações de se pensar uma essência definidora do ser humano que influencia diretamente na análise das ações políticas.

Não se trata de evitar tais temas apenas por que não são importantes, mas porque fazem parte de uma tradição que subverte a realidade política a uma construção ético-moral baseada em princípios formais. Estabelecer uma luta entre “bem” e “mal” desde antes da própria existência do ser humano e de sua realidade política, fazendo esta permanecer por toda a história submissa à tal luta, é anular por completo qualquer construção política que se estabeleça em vista das respostas às necessidades concretas impostas pela natureza e pelo viver civil. Diante disto, é possível perceber porque o florentino apresenta seu relato da origem das sociedades excluindo por completo a preexistência de um “mal” originário.

---

217 Tomemos a letra do autor: “Existem, no entanto, certos assuntos dos quais ele falha em mencionar, não somente no *O Príncipe*, mas também nos *Discourses*, os quais ele menciona em seus outros trabalhos. Ele não menciona, em nenhum dos dois livros, a distinção entre este mundo e o próximo, ou entre esta vida e a próxima; enquanto ele frequentemente menciona Deus ou deuses, ele nunca menciona o Diabo; enquanto ele frequentemente menciona céu e as vezes paraíso, ele nunca menciona inferno, sobre tudo, ele nunca menciona a alma. Ele sugere por este silêncio que estes assuntos não são importantes para a política.” STRAUSS, 1978, p. 31.

218 É bem conhecida a tese de Viroli sobre o “Deus de Maquiavel”, não vendo nele nem um pagão, nem um cristão ortodoxo, mas um autor que propõe uma religião cívica. Tal religião cívica está baseada na justiça, nas virtudes cívicas e na construção de parâmetros morais que permitam a busca e a defesa da liberdade. No entanto, Viroli admite que Maquiavel sustenta uma noção de deus, de providência e de céus, distinta daquela noção cristã tradicional. Vejamos. “Um Deus que permite a presença de uma força oculta no céu com tal grande poder sobre os acontecimentos na terra, e que permite uma caprichosa e furiosa Fortuna a atormentar os mortais, e um Deus muito diferente do Deus cristão que governa a natureza e o mundo humano através da providência divina; este Deus é muito diferente do Deus heterodoxo de Giovanni Pontano, Lucio Bellanti, and em um certo grau, daquele de Pietro Pomponazzi. VIROLI, 2010, p. 33.

O uso do termo “mal” por Maquiavel é sempre associado à vida política, à organização social, à fundação ou reorganização de determinada forma de governo. O início deste uso parece fácil de ser mapeado nos *Discorsi*, como já aludido, está no Livro I, em seu segundo capítulo. Nesta passagem, como defendemos anteriormente, Maquiavel indica que a organização social começa impulsionada pelo aumento da “*generazione*” dos homens, a partir deste momento começam a viver juntos. Ele refere-se muito claramente ao “*principio del mondo*”, não às fundações de cidades. Todavia, a partir desta primeira organização social, deste ajuntamento para viverem agrupados, estando antes dispersos os indivíduos, é que se começa a traçar as bases para a organização política, o estabelecimento de entendimentos que permitam uma organização em vista da ordem, da justiça e da segurança. Por este prisma, fica posta que primeiro tem-se a organização social, na qual as relações são diretas, consensuais e quase instintivas, posteriormente tem-se a formação política, na qual a representação de normas, diretrizes, proibições e punições, tomam forma através de conceitos e princípios.

É interessante destacar que a noção de “mal” surge juntamente às noções de perniciosidade e injustiça, sendo elas contrárias às noções de honestidade, bondade e justiça. Todas estas noções estão ligadas à ideia de retribuição por ações empreendidas em relação aos demais indivíduos no convívio político-social. Neste sentido, a maldade, a perniciosidade e a injustiça, são condições das ações que atrapalham o convívio político-social dos indivíduos, gerando medo, desconfiança e desordem, inviabilizando qualquer ordenamento de um corpo político saudável. Tais noções não carregam o peso de um conteúdo antropológico fundamentado em princípios formais ou estabelecidos a partir de uma dicotomia preexistente antes da própria organização social do ser humano.

Estas noções primárias para a organização política (*del vivere civile*), são pensadas em vista das relações dos indivíduos em um ambiente incipientemente político, estabelecido por necessidades que se somam às necessidades experimentadas na vida natural fora de tal contexto. Sendo assim, as próprias construções advindas deste novo cenário, o viver político, são condicionadas a ele, não o contrário. As noções de *honestidade*, *perniciosidade*, *bondade*, *maldade*, *justiça* e *injustiça*, sempre atreladas às ações dos indivíduos, são construções postas posteriormente no construto da organização política. É bastante interessante esta posição, pois, pode nos fazer compreender melhor a proposição de Maquiavel sobre a restauração de

um corpo político. Se as instituições políticas estão corrompidas, mas o povo não, então o corpo político pode ser restaurado, mas se o povo está corrompido<sup>219</sup>, não adianta apenas restaurar as instituições políticas<sup>220</sup>.

Mas uma vez vê-se a premência de se estabelecer a organização social como predecessora da organização política, estando as construções éticas e morais condicionadas a esta segunda realidade. Diante disto, não faz sentido, dentro da construção maquiaveliana, pensar uma noção de “mal” que possa ser posta como anterior à própria existência da realidade política. Esta constatação nos permite avançar para o segundo ponto à ser tratado, a discussão sobre a utilização da noção de mal para a promoção da ordem política e para a busca de concórdia e justiça no corpo político.

Partindo desta compreensão estabelecida até aqui, a de que na construção maquiaveliana o mal é entendido como uma noção surgida no contexto do viver político, não tendo uma preexistência anterior a este momento, muito menos como definidor essencial da natureza humana, partiremos para analisar as formas como o florentino utiliza sua concepção de mal para analisar as formas políticas e a possibilidade de ordem dentro delas.

A primeira forma de governo que podemos pôr em discussão é a república, sendo também a que mais apresenta exemplos de maneiras nas quais a noção de mal é empregada por Maquiavel. Como já indicamos no capítulo precedente, a máxima de que “todos os

---

219 Nos capítulos 17 e 18 do Livro I, Maquiavel discute demoradamente a relação entre a corrupção do povo, o que ele chama de matéria, e a possibilidade de se estabelecer uma república livre e justa. Ele deixa claro que estando o povo corrompido, não adianta restaurar as leis e instituições, é necessário uma mudança da própria forma de governo, sendo, neste caso, mais útil uma forma que se aproxime mais do governo régio. Não que se deva acabar com o governo republicano, muito menos constituir um governo puramente popular, licencioso talvez, mas ajustar a forma republicana para uma forma mais próxima da monárquica. Vejamos: “De todas as coisas discutidas acima, nasce a dificuldade, ou impossibilidade, que há na cidade corrompida, de manter-se uma república ou criá-la novamente. E quando se a tivesse a criar ou a manter, seria necessário restringi-la mais em direção a um estado régio que em direção a um estado popular, a fim de que aqueles homens os quais as leis não podem corrigir, por suas insolências, sejam freados por um poder quase régio.” D. I, 18.

220 Neste ponto, gostaríamos de trazer uma afirmação de Lucchese, com a qual não comungamos, sobre a relação entre a corrupção das instituições por causa da malignidade dos homens e a corrupção dos homens bons pelo exercício do poder, como segue: “Por fim, as instituições virtuosas são corrompidas pela natureza maligna dos homens, enquanto os homens bons, que ascendem às instituições, tornam-se corrompidos pelo exercício do poder. Este é o ensinamento, por exemplo, da história do Decenvirato de Roma.” LUCCHESI, 2004, p. 71. Não comungamos com esta afirmação por dois motivos, primeiro, por conta do entendimento do autor de que uma “natureza maligna” dos homens é responsável pela corrupção das instituições, o que dá a entender um conteúdo antropológico fixo e exclui o fator histórico e material de modificação das necessidades do corpo político, segundo, a ideia de que os homens bons, quando assumem o poder, são irremediavelmente corrompidos, o que de certa forma ligaria a corrupção à “maldade” política da sociedade.

homens são maus” é estabelecida em vista da necessidade de cálculo que o legislador ou fundador de república deve fazer para bem ordenar o futuro corpo político. Esta figura do ordenador de “um corpo político” é bastante significativa, seja pela extensa utilização do termo “*umori*” por Maquiavel, seja pela ideia de que algo que faz mal ao corpo como um todo deve ser extirpado<sup>221</sup>.

No primeiro caso, o corpo político como constituído de humores, é bem clara a ideia de que os indivíduos são pensados em grupo, ou seja, os dois grupos principais, dois “*umori*”, que constituem a cidade. No segundo caso, podemos afirmar que há o direcionamento para se pensar o indivíduo, particular, que causa um “mal” ao equilíbrio do corpo político, independentemente do grupo político ao qual ele pertença. Por este prisma, podemos entender que todos os homens são individualmente maus, pois, podem causar algum dano à boa ordenação do corpo político, assim como um grupo, um dos “*umori*”, pode também causar um mal.

As situações nas quais o primeiro problema se coloca, aquele dos humores que podem causar mal ao corpo político, são tratadas por Maquiavel, principalmente, em vista da manutenção da ordem, do equilíbrio do poder e da guarda da justiça. Já as situações nas quais o segundo problema é verificado, os indivíduos que causam um mal ao corpo político, temos em destaque as tentativas de tomada do poder, corrupção das leis e instituições, bem como os danos causados a terceiros e, principalmente em *O Príncipe*, a falta de lealdade ao governante.

É bastante discutido o capítulo 4 do Livro I, no qual Maquiavel contradiz o senso comum de sua época e diz que os tumultos causados em Roma foram o motivo de sua liberdade. Na grande parte dos comentários sobre esta passagem dá-se destaque ao conflito, principalmente atribuindo à Maquiavel um direcionamento para um tipo de república popular<sup>222</sup>, democrática, na qual a possibilidade de disputa política é o centro de sua boa

221 As analogias feitas por Maquiavel em relação às questões da medicina de sua época são bastante comentadas por vários autores, alguns associando tal disposição à própria discussão que era posta por praticamente todos os humanistas que discutiam política no mesmo período que ele. No entanto, mesmo se valendo deste expediente bem difundido em sua época, Maquiavel o faz de uma forma distinta de seus contemporâneos, como argumenta Guillemain(1977, p. 263): “Maquiavel intervém sobre as sociedades como um médico sobre um corpo doente. Ele tem experiência na matéria, ele traz um ponto de vista novo. A novidade de sua empreitada, as ameaças dos invejosos, o desprezo da tradição humanista por uma verdadeira ciência política trazem dificuldade e perigos. Os antigos têm indicado os remédios, mas os contemporâneos não compreendem a lição dos antigos.”

222 Parece ser esta a interpretação assumida por McCormick: “No entanto, visto que ele recomenda que as repúblicas formem divisão de classe e conflitos de classe dentro de suas constituições, os escritos de Maquiavel podem ser lidos como o mais radical excitação, senão o último suspiro, de um tradicional

ordenação. No entanto, esta percepção maquiaveliana da possibilidade de os conflitos serem um “bem” e não um “mal”, também contradizem frontalmente a concepção agostiniana de concórdia que deve existir na organização política.

Como vimos, o movimento maquiaveliano só é possível porque ele postula uma noção de “mal” que não se estabelece como preexistente à realidade política, ao contrário, apenas dentro do contexto político é que se discute se algo é bom ou mal. Todavia, é preciso compreender que a proposição maquiaveliana não pode ser tomada de forma descontextualizada de um cenário mais amplo, cenário este que se mostra histórico e material. A definição de um mal ou um bem que possa vir do embate entre os “*umori*”, seja em vista da liberdade ou da expansão da república, só pode ser postulado em vista de um determinado momento, histórico, bem como em vista de uma determinada necessidade, material.

Examinando mais de perto o capítulo anterior, o florentino diz: “Porém, faltando os Tarquínios, que com o medo que impunham podiam frear a Nobreza, convém pensar um novo ordenamento que fizesse aquele mesmo efeito que faziam os Tarquínios quando eram vivos.”(D. I, 3.). Com estas palavras Maquiavel aponta a situação histórica na qual ele vai pensar a questão dos conflitos e o “bem” que eles fizeram, não estabelecendo aí nenhuma condição de universalidade ou imutabilidade de sua proposição dos efeitos causados pelos conflitos. Neste sentido, parece pouco plausível indicar que ele faça sempre, e em toda situação, uma defesa dos conflitos como um “bem” ou um “mal”.

Esta observação serve-nos como lembrete de que a definição do que seja “mal” está condicionada às variáveis presentes na própria constituição política de determinada organização social. A república romana mantinha um equilíbrio, mesmo que frágil, quando os Tarquínios freavam os apetites opressores da Nobreza, no entanto, faltando tal equilíbrio, por eliminação dos Tarquínios, um mal maior poderia se instalar. A expulsão dos Tarquínios, o que poderia representar um bem e a libertação de Roma, poderia se tornar seu maior mal.

Bem, no entanto, esta noção de mal não se coaduna em nenhum sentido ao mal estabelecido na tradição cristã como definidor de uma natureza decaída do ser humano. Mas como já discutido, é necessário compreender que são âmbitos distintos de apreciação do mesmo tema. Na tradição cristão-medieval, fundada na teoria agostiniana, qualquer mal que se perceba na vida do ser humano ou em suas organizações sociais e políticas, é reflexo do

---

republicanismo populista.” MCCORMICK, 2011, p. 11.

mal que se configura como seu afastamento da presença divina. Neste sentido, o que ocorre na história humana é fruto daquilo que aconteceu antes dela, ou seja, a instauração de um mal essencial. Os tumultos são frutos deste mal, a injustiça e a luta entre os grupos sociais são resultados da discórdia, da falta de amor e da natureza tendência humana ao pecado.

Todavia, como posto acima, a noção de “mal”, politicamente estabelecida por Maquiavel, também é utilizada por ele na avaliação e análise da participação dos indivíduos na ordenação e busca do equilíbrio do corpo político, principalmente em uma república. Também nestes casos as ações que possam ser definidas como boas ou más, devem ser analisadas à luz do momento, histórico, bem com das necessidades, material. Se assim não for, se o ponto de analisar para tal avaliação for alguma definição fixa de bem ou mal, o engodo pode não ser percebido e aquilo que tem aparência, ou sombra, de bem é, na verdade, um mal.

Ainda no Livro I, no capítulo 46, Maquiavel discute as situações nas quais o medo de um grupo diante do outro leva a uma corrupção das leis e das próprias instâncias legisladoras. Seguindo o relato de Lívio, Maquiavel trata das agressões que podem surgir da juventude pertencente à nobreza, com o aumento do medo no povo e da impotência entre os Tribunos e os Magistrados, eles ganham força, levando a um processo de corrupção que atija a ambição.

No entanto, o que mais nos interessa nesse capítulo é a advertência final que Maquiavel faz em vista de se garantir que tal situação de excitação da corrupção e da ambição não se instale, favorecendo um cenário no qual o engodo de um aparente “bem” encubra o real “mal” que está sendo feito por um particular. Ele faz esta advertência nos seguintes termos: “Donde numa república, entre seus ordenamentos, deve ter isso, vigiar que os seus cidadãos, sob sombra de bem, não possam fazer mal, e que eles tenham aquela reputação que beneficie, e não que prejudique, a liberdade, como em seu lugar próprio por nós será discutido.” D. I, 46.

Mesmo que a situação na qual o mal político se instale seja oriunda de uma tensão entre grupos políticos, ou partes deles, um indivíduo particular, um cidadão, pode representar uma ameaça à própria liberdade da república. Isso nos demonstrar que a noção de mal, politicamente estabelecida por Maquiavel, pode ser utilizada para se referir à ameaça trazida por um único indivíduo que consiga angaria tal poder, reputação e influência, que ponha em risco as instituições políticas. Não é a toa que o florentino aconselha aos legisladores que



considerem todos os homens como potenciais inimigos da organização política, mesmo que esses homens sejam aparentemente pios, liberais e suportem uma excelente boa vontade.

É o que o florentino discute ainda no capítulo 28 do Livro III dos *Discorsi*, neste ponto ele trata da situação na qual Spúrio Melio, através de sua ação de alimentar o povo de Roma em época de terrível fome, angariou de tal forma os favores do povo que colocou em alerta o Senado. A resposta do Senado foi nomear um ditador e fazer executar Spúrio Melio. Desta situação Maquiavel conclui que é proveitoso que haja na república homens de boa reputação, mas que tais reputações sejam angariadas por benfeitorias públicas, não privadas, e que sirvam para benefício e liberdade da república. A máxima extraída por Maquiavel desta lição é a seguinte: “É notável como muitas vezes as obras que parecem piedosas e impossíveis de serem razoavelmente condenadas, tornam-se cruéis, sendo para uma república, perigosíssimas, quando não à boa hora corrigidas.” D. III, 28.

Mais uma vez Maquiavel nos demonstra que se em determinada situação, momento histórico, uma noção de “bem” é utilizada de forma universal, partindo de uma premissa formal, ela pode esconder um “mal” que se instalaria por conta da não atenção à real necessidade política envolvida, a materialidade. Neste sentido, a busca de uma harmonização do corpo político por vias de premissas formais de “bem” e “mal”, instalaria, irremediavelmente, um mal político extremamente perigoso. Mesmo que tendo seu foco em um único cidadão, a desordem política se instauraria por meio de um engodo sustentado por uma noção de “bem” formal, despregada da materialidade das necessidades políticas e da situação histórica existente na república.

Ao pensarmos na forma de governo principesca, a qual é o objeto da obra mais conhecida da cepa maquiaveliana, podemos ainda prescrutar outras ocasiões nas quais o florentino se vale de sua noção de mal politicamente estabelecida, tendo em vista, especialmente nesta obra, a necessidade de se guiar estritamente pela análise das necessidades de um corpo político que precisa ser regenerado. Em *O Príncipe*, Maquiavel trará à baila, entre outras tantas temáticas, a questão da fidelidade do súdito ao governante, bem como a necessária referência de virtudes que contribuam para o ordenamento político e devem ser percebidas na conduta do príncipe ou líder político. Por este prisma, podemos perceber que tal variação do uso da noção de “mal”, ora estabelecida em vista da relação dos súditos para com o príncipe, ora postulada em vista das necessidades de ordenação política, refletem uma

concepção antropológica vazia, que deve ser preenchida de forma a responder de maneira eficaz às necessidades do corpo político.

Começamos, então, pela primeira abordagem, tendo em vista a utilização que Maquiavel faz de sua noção política de “mal” na análise da relação entre os súditos de um corpo político corrompido e o governante. No entanto, para a satisfatória compreensão deste movimento maquiaveliano é necessário ampliar a concepção de uma “maldade” no homem e buscar compreender os momentos nos quais ele demonstra um aparente pessimismo em relação ao ser humano e sua capacidade de ser *bom, honesto, fiel, sincero*, etc.

Uma das passagens que melhor ilustra este movimento é o capítulo XVII de *O Príncipe*, nele Maquiavel discute o famoso dilema que se constitui em decidir se é melhor “ser amado” ou “ser temido”. Neste capítulo Maquiavel afirma que os homens não são confiáveis, sendo, em geral, incapazes de qualquer tipo de fidelidade, honestidade ou compromisso moral.<sup>223</sup> No entanto, é interessante ressaltar que Maquiavel dá tal descrição pessimista sobre a natureza humana em determinada situação, a saber, aquela na qual o príncipe está lidando com um corpo político corrompido no qual as instituições políticas, as leis e o compromisso dos indivíduos com o equilíbrio político não estão consolidados.

Além disso, o príncipe deve fazer um cálculo político, precavendo-se das incertezas que podem vir da falta de compromisso dos indivíduos, Maquiavel não está definindo a natureza humana de forma imutável e essencial ao fazer tal alusão, seu objetivo é bem delineado e está claramente direcionado para determinada situação política<sup>224</sup>. A questão que se põe aqui é exatamente a capacidade de discernimento que o líder político, o príncipe, deve ter em compreender que o ser humano não pode ser definido de forma essencial, e universal, a

---

223 Como segue: “Dos homens se pode dizer geralmente isto: que são ingratos, volúveis, simuladores, dissimuladores, fogem do perigo, ávidos de ganho; enquanto lhes faz bem, são todos seus, oferecem-te o sangue, a riqueza, a vida, e os filhos, como acima se disse, quando a necessidade é distante, mas quando ela se aproxima se revoltam.” P. XVII.

224 Parece-nos prudente a percepção de Ames sobre os erros nos quais se pode incorrer, se tomadas fora de contextos as assertivas maquiavelianas sobre a questão da maldade no ser humano, como segue: “Atendemos unicamente a estas frases tomadas fora de seu contexto, parece lógico concluir que o mal constitui a estrutura fundamental e imutável da natureza humana desde sempre inclinada a ele, sendo incapaz, por conseguinte, de vencê-lo. Neste sentido, Maquiavel seria, às vezes de modo implícito e outras expressamente, um transcritor em termos laicos da teoria bíblica do ‘pecado original’.” AMES, 2002, p. 92. Diante desta opinião, reforçamos nosso entendimento de que é necessário compreender o cenário no qual Maquiavel utiliza sua noção de mal politicamente estabelecido.

partir de princípios formais, estabelecidos por premissas éticas, morais ou espirituais que não reflitam a realidade da situação política.

Novamente se pode perceber o caráter indutivo da assertiva maquiaveliana, quando ele afirma que “...dos homens em geral se pode dizer que...”, ele está trazendo como base do cálculo político do príncipe aquilo que se pode ver na maioria das vezes nas quais o indivíduos estão corrompidos. Há uma larga distância entre aquilo que se estabelece por “princípios” e aquilo que se verifica por “experiência”, neste caso, Maquiavel opta pelos dados fornecidos pela experiência, como ele mesmo indica na dedicatória de *O Príncipe* para Lourenço Médici<sup>225</sup>. Por este prisma, mais uma vez somos levados a defender a ideia de que seria, segundo Maquiavel, impossível que o governante partisse apenas de princípios formais, sejam eles antropológicos, políticos, éticos ou religiosos, e pudesse ter uma real compreensão do quadro político no qual está inserido.

Esta leitura pode ser ainda reforçada se tomarmos em acréscimo outros trechos do capítulo seguinte, o capítulo XVIII, no qual Maquiavel alude à premente necessidade do governante compreender o quadro político no qual está inserido, avaliá-lo em sua materialidade, e não se basear unicamente em princípios formais, tanto éticos, quanto religiosos ou morais. Este capítulo é sem dúvidas um dos mais ricos em figuras utilizadas por Maquiavel para ilustrar o quadro político no qual um governante em geral se inseri em vista de conquistar, manter e ampliar seu poder, bem como em vista de restaurar um corpo político. Ele usa a figura do centauro para ilustrar os dois modos de governar, pelas leis e pela força, usa ainda as figuras da raposa<sup>226</sup> e do leão para ilustrar a necessidade do governante ser astuto

---

225 Tomemos a letra do autor: “Desejando, portanto, oferecer a Vossa Magnificência alguma coisa como testemunho da minha condição de servo seu, não tenho encontrado dentro de minha riqueza uma coisa a qual eu tenho como mais cara e estimada quanto o conhecimento das ações dos grandes homens, aprendidas por mim através de uma longa experiência das coisas modernas e uma contínua lição das antigas...” P. Dedicatória.

226 Pitkin tem uma interessante observação desta analogia da raposa utilizada por Maquiavel, para ela, apesar de ser uma clara recomendação da forma como o príncipe deve agir nas situações mais incertas em vista da corrupção dos indivíduos, fica no restante do livro uma sugestão de que ele, o príncipe, não tendo as qualidades de uma raposa, pode empregar um conselheiro que as tenha. Neste sentido, Maquiavel estaria ele mesmo se disponibilizando, através de seus conselhos, a ser esta “raposa conselheira”. Vejamos: “Em *O Príncipe*, a raposa aparece na famosa passagem que afirma que um príncipe bem-sucedido deve saber como combater os homens corruptos com as armas da corrupção, combater animais como um animal quando necessário. [...] Apesar desta inequívoca recomendação, muito do restante do livro sugere que Maquiavel intenta, não que o príncipe seja ele mesmo uma raposa, mas que ele empregue um conselheiro astuto como uma raposa (Maquiavel mesmo se coloca à disposição). A raposa é astuta sem poder ou glória aparentes. PITKIN, 1999, p. 34.

e forte ao mesmo tempo, por fim, usa a figura do homem pio para ilustrar como o governante deve parecer diante de seus governados, mesmo que ele não seja.

No entanto, a assertiva presente neste capítulo que nos interessa no momento é a seguinte: “E se os homens fossem todos bons, este preceito não seria bom, mas porque são maus e não o observam para contigo, tu também não tem que observá-lo para com eles. Nunca a um príncipe faltou razões plausíveis para a sua inobservância.” P. XVIII. Ao tratar da obrigação do governante de manter sua palavra dada ou não, percebemos que a clara intenção do autor é demonstrar que qualquer noção de bom, mal, honesto, justo, etc, deve ser adequada à realidade do contexto político no qual o indivíduo está inserido. Este contexto, como indicamos até o momento, é histórico e material, ou seja, representa um determinado momento político com clara dependência em relação às necessidades concretas estabelecidas. Se o líder político quiser seguir um princípio formal, estabelecido de maneira despregada das necessidades concretas do momento político, estará antes arruinando-se do que fazendo um bem.

Em um cenário político interno estável, nos quais os indivíduos estão imbuídos das virtudes cívicas, voltados para o equilíbrio e desenvolvimento do corpo político e para seu ordenamento, o governante pode valer-se apenas da forma de governar própria dos seres humanos, principalmente as leis. Mas se o cenário é diverso deste, se não o oposto, é necessário valer-se do segundo modo, a força, o medo, a ameaça, coisas próprias de uma natureza instintiva, animalesca. Em um cenário externo de ameaças, disputas e constantes traições políticas, o governante não pode fiar-se em princípios formais de condutas éticas, é necessário ser uma raposa, estar atendo às armadilhas. A questão é que tais armadilhas estão camufladas por belos princípios morais que iludem e dissimulam. Mesmo o governante sendo muito forte, tal como um leão, ele pode ser iludido por tal camuflagem e ser pego desprevenido.

Desta forma, compreendemos que a visão maquiaveliana não pretende ser uma descrição da maldade humana como algo essencial, ou mesmo a necessária dissimulação ou perfídia do governante para manutenção de seu poder. O que se coloca é a clara necessidade de se perceber a materialidade do momento histórico vivido pelo governante, não baseado em formalismo éticos ou morais, muito menos preso a princípios universais e imutáveis. Por este

viés, as noções de “bem” e “mal” estão suscetíveis de adequação ao cenário político, sua materialidade e suas necessidades concretas.

Diante disto, não é a toa a analogia ao centauro, o ser humano em seu contexto político não pode ser definido apenas por sua condição racional ou ética, ele está cindido entre sua condição “animalesca” e “humana”. Parece-nos bastante interessante a visão de Esposito<sup>227</sup> sobre a imagem da subjetividade moderna representada na analogia maquiaveliana do centauro, indicando a necessidade de se aceitar a cisão entre o “sujeito-homem” e o “homem-besta”. Neste sentido, segundo ele, o que se coloca é a prevalência desta cisão sobre a “forma” definidora de um sujeito humano, colocando a baixo a substancialidade e linearidade do “sujeito-homem” presente no humanismo.

A aceitação desta cisão é o reconhecimento da própria dicotomia que marca a existência do homem, não definindo-se pela “forma”, mas pela alternância entre as duas naturezas de acordo com a necessidade imposta pelas diversas situações políticas. É exatamente esta alternância que permite um maior êxito na vida política, bem como uma melhor adequação às necessidades. Uma concepção antropológica fixa, pautada em princípios formais, estabelece uma definição única de humano, tendo como base, principalmente, a busca da completa negação dos traços animalescos presentes nos sentimentos, paixões e desejos. A noção de “bem” e de “mal”, teológica e filosoficamente estabelecida, tem como fundamento a busca de uma atitude constante, independente do cenário político, de aplicação das virtudes éticas, morais, dos valores espirituais e da intransigente defesa da ideia de uma essência humana distinta da natureza dos animais.

No entanto, a necessidade de adequação da ação do governante, frente aos desafios impostos pelo momento político vivido e pela concretude das necessidades, pode levar a uma perda de reconhecimento por parte do povo. Na verdade, o governante pode ser tido como um indivíduo indigno de ser o líder do corpo político, mais ainda, pode perder a oportunidade de reorganizar este corpo político exatamente por não se tornar uma referência de ordem, comprometimento e busca de um viver virtuoso. Maquiavel está atento a esta questão, no

---

227 “O duplo dá a imagem da subjetividade moderna como forma e como cisão e, juntamente, como prevalência da cisão sobre a forma. Nada o materializa melhor que o conceito-símbolo do Centauro, na reconfiguração mítico-anthropomórfica que nos oferece Maquiavel. [...] Dividido, despedaçado entre homem e besta, lei e força, ordem e poder, o sujeito, para poder ‘constituir-se’, para restituir-se, diferir, negar a necessidade da própria finitude, deve ‘findar-se’ como inteiro, morrer enquanto sujeito-homem, incorporando a própria diferença, o próprio outro, a própria in/humanidade.” ESPOSITO, 1984, p. 34.

capítulo XV de *O Príncipe*, ele trata de forma direta do dilema vivido pelo governante, o príncipe, em relação a buscar ser louvado como virtuoso e perder o estado, ou ser tomado como infame em alguns pontos e salvar o estado.

O problema é que, segundo Maquiavel, o povo julga pela aparência, sendo guiado pela noção de “bem” que parte de princípios éticos e morais louváveis, os quais são elencados pelo autor neste capítulo. A questão é que diante deste dilema, o governante não pode se guiar por tais princípios, aqueles pelos quais o povo enxerga suas ações, mas ao mesmo tempo, ele não pode desacreditar tais princípios, uma vez que eles são benéficos à ordem política. Maquiavel deixa bem claro que o cerne do problema é a manutenção do estado ou sua reorganização, sendo assim, o cálculo do governante deve ser muito preciso. Ele precisa agir segundo as necessidades da situação política, “sabendo entrar no mal quando necessário”, mas também deve transparecer a guarda e o cultivo de todas as virtudes tidas como “boas”.<sup>228</sup>

A noção de “mal” politicamente estabelecida por Maquiavel deixa-nos perceber sua compreensão de que os princípios éticos, morais, espirituais defendidos pela tradição cristã, podem ser benéficos para a manutenção da ordem social, mas não dão o suporte necessário para o cálculo político. Entendido a partir da materialidade das necessidades impostas pela realidade política, o “mal” para Maquiavel é condicionado pelas situações que se estabelecem apenas dentro do arranjo político, não existindo um “mal” anterior a este arranjo e muito menos definidor da natureza essencial do ser humano. A superação da noção de “mal” teológico está exatamente em perceber estas diferenciações, tanto pela não preexistência de um “mal” anterior à realidade política, quanto pela aplicação de tal noção no cálculo político.

Todavia, alguns outros pontos ainda trazem implicações sobre a discussão acerca de uma noção antropológica, principalmente em vista daquilo que é assentado pela antropologia de conteúdo fixo pertencente à tradição agostiniana em contraposição à noção antropológica

---

228 Segundo o florentino: “E assim, para se entender isso, que um príncipe, e mais ainda um príncipe novo, não pode observar todas aquelas coisas pelas quais os homens são tomados como bons, sendo mesmo necessário, para manter o estado, operar contra a fé, contra a caridade, contra a humanidade, contra a religião. E porém, é necessário que ele tenha um ânimo disposto a volver-se segundo aquilo que os ventos da fortuna e as variações das coisas lhe comandam e como assim se disse, não podendo partir do bem, saber entrar no mal necessário. Deve, porém, o príncipe ter grande cuidado que não lhe escape da boca uma coisa que não seja plena das supraescritas cinco qualidades, para que se possa vê-lo e ouvi-lo todo piedade, todo fé, todo integridade, todo humanidade todo religião. E não há coisa mais necessária a parecer ter do que esta última qualidade. P. XVIII.

vazia de Maquiavel. Em vista disto, buscaremos discutir no próximo tópico os temas da ambição, do desejo e da paixão.

#### 4.3.1.4 *Os sentimentos humanos na dimensão política: ambição, desejo e paixões*

Talvez seja um movimento temerário classificar como “sentimentos” a ambição, o desejo e as paixões, seja pelo lado da tradição cristã, proveniente da construção agostiniana, seja pela formulação maquiaveliana em vista da dimensão política. Na primeira, desejos, ambições e paixões são expressões próprias da situação decaída e decrépita da essência humana, mais que isso, são “veículos” da pura expressão da maldade do ser humano em seu agir distanciado da vontade divina. A condição de escravidão do ser humano em relação a suas paixões, conseqüentemente a seus desejos, é a mais clara constatação da necessidade de se buscar uma liberdade interiorizada no querer da vontade e em sua adesão à vontade e ao auxílio divino<sup>229</sup>.

A disposição natural do ser humano a praticar o “mal” está enraizada em sua capacidade desiderativa, nenhum desejo ou paixão humana, puramente natural, pode ser tomado como diretriz na busca de um agir ético ou em busca de uma felicidade verdadeira. A inconstância dos desejos do homem, sem uma instância reguladora, representa uma pseudoliberalidade nociva e falseada<sup>230</sup>. Esta compreensão levou à negação dos desejos, paixões

229 Agostinho, em *A Cidade de Deus*, estabelece que os filósofos, tanto gregos quanto romanos, discutem a questão das paixões, defendendo ora que tais paixões afetam a alma do sábio, ora não. Mas seguindo o indicativo de Cícero, ele afirma que tais filósofos debatem, mas constroem apenas jogos de palavras, como segue: “Duas opiniões separam os filósofos no que diz respeito aos movimentos da alma que os gregos chamam *páthe*, os romanos, alguns pelo menos, como Cícero, *perturbações*, outros, *afeições*, ou, mais de acordo à expressão grega, *paixões*. Tais perturbações, afeições ou paixões não deixam, segundo alguns filósofos, de atingir a alma do sábio, que as doma e submete à razão, porque reconhece a soberania do espírito, que lhes impõe justos limites. Esse o pensamento dos defensores de Platão e Aristóteles, discípulo de Platão e fundador da escola peripatética. Outros filósofos, tais como, os estoicos, proíbem às paixões todo acesso na alma do sábio. Mas, no tratado *Dos fins dos bens e dos males*, Cícero prova que entre os filósofos do Pórtico e os seguidores de Platão e Aristóteles a diferença é mais de palavras que de realidades.” De Civ. Dei. IX, 4.

Partindo destas colocações, nas quais ele emprega a figura de autoridade de Cícero para sustentar sua retórica, ele indica que o cristão não está imune às paixões, até porque ainda possui sua natureza decaída, no entanto, ele submete suas paixões e sua própria vontade ao auxílio da vontade divina, como segue: “Não há necessidade de apresentar com profusão e esmero o que as divinas Escrituras, manancial da religião cristã, ensinam sobre as paixões. A Deus submetem o espírito, para que o auxilie e dirija, e as paixões ao espírito, para que as modere e refreie, de modo que se convertam aos usos da justiça.” Ibid, IX, 5.

230 Esta compreensão sobre a origem e o papel do desejo na natureza humana é fortemente marcada na tradição cristã na qual surge o conceito de vontade agostiniana e na qual será baseada a teoria política dominante no medievo. Como bem comenta Levy: “A alegoria bíblica do ‘pecado original’ revela, genialmente, esta

e ambições como fatores à serem considerados na discussão sobre o que seria benéfico ou não para a organização política. Na realidade, o pressuposto principal é o de que essas expressões humanas são a base de toda e qualquer discórdia e disputa que possa existir no âmbito político.

Na segunda, a formulação maquiaveliana, entendemos que a compreensão de tais expressões humanas, o desejo, as paixões e a ambição, toma um direcionamento distinto daquele empregado pela tradição cristã, principalmente agostiniana. O primeiro motivo é a já defendida diferença entre a antropologia agostiniana, dominante no medievo, com um conteúdo fixo, formal, e a concepção antropológica vazia estabelecida pelo florentino. Na primeira há uma definição essencial do ser humano, na segunda, apenas uma concepção indutiva que deve ser utilizada em vista do cálculo político.

Além disto, o segundo motivo, é a distinção na compreensão de um “mal” e um “bem” preexistentes, ou não, à realidade política, levando a uma distinção no emprego de tais expressões, ou sentimentos, humanos na postulação da possibilidade de liberdade. Na tradição cristã, como discutido, o “mal” que caracteriza as paixões, bem como os desejos, instaura-se na humanidade desde o pecado original do primeiro homem. Pinzani (2006 p.61) apresenta-nos uma interessante argumentação ao afirmar que Maquiavel não se fia pela visão cristã do homem como pecador, estando mais próximo de uma visão pagã, o que se reflete, principalmente em sua obra *Da Ambição*, em uma predileção pela forma como as paixões humanas são representadas na mitologia pagã. Esta predileção maquiaveliana se refletirá também na maneira como ele emprega tais sentimentos na compreensão dos acontecimentos políticos, ligados tanto à concórdia quanto à discórdia do corpo político.

Em vista destas dificuldades em alinhar um fio condutor, por meio de uma nomenclatura, que possa pôr em discussão as duas compreensões sobre os desejos, as paixões e ambições humanas, a saber, de um lado a tradição cristã, agostiniana, de outro a teorização maquiaveliana, adotaremos sempre a designação de “sentimentos”. Entendemos ainda que no campo teológico e filosófico, tais expressões podem tomar significados mais amplos e

---

concepção do desejo como expressão de uma liberdade ou de uma força a-racional que deve ser controlada em favor da salvação humana pela completa adesão às leis objetivas do Senhor. [...]. A autonomia do desejo, justamente por escapar ao controle das leis objetivas do Senhor, é caracterizada pela alegoria bíblica como uma falsa autonomia, pois não seria imanente à criatura, mas implantada por uma pretensa força cósmica a-racional. Assim, o desejo seria fonte de escravização humana a uma força do Mal.” LEVY, 1990, p. 158.



profundos, como indicamos, mas que não teremos oportunidade de discutir aqui, principalmente pelas diferenças de abordagem assumida pelo florentino. A respeito das afirmações de Maquiavel, comungamos com Ames (2002, p. 98) ao afirmar que: “suas afirmações acerca do desejo têm uma finalidade prática, resultantes muito mais de suas observações da vida política e do conhecimento histórico, particularmente de Roma, do que de uma reflexão acurada acerca da natureza humana.” Este entendimento pode ser aplicado também sobre as afirmações feitas pelo florentino a respeito das paixões e da ambição.

Mantendo a coerência do que temos demonstrado durante todo este tópico sobre o eixo antropológico na teoria da ação política em Maquiavel, devemos manter a distinção feita desde o início, a qual sustenta que a tradição agostiniana parte de um formalismo ético, centrado em sua antropologia, e que a teoria maquiaveliana, parte de uma materialidade da ação política, assentada em sua concepção antropológica. Neste sentido, os sentimentos das paixões, do desejo e da ambição, são abordados de formas distintas.

Como já começamos a indicar, a busca de uma liberdade humana dentro da construção da teoria da vontade agostiniana, e por conseguinte na tradição medieval decorrente dela, parte da necessidade de adequação do querer aos preceitos da vontade divina. Este movimento do querer deve ser interiorizado, independente de toda e qualquer influência dos sentimentos carnis, bem como imune à qualquer influência do cenário político no qual o indivíduo está inserido. Por este viés, o formalismo ético estabelecido pela construção agostiniana relega os desejos e paixões, não atrelados à vontade divina, a uma condição de vícios, pois criam no ser humano uma prisão, aquilo que Agostinho chamou de “cadeia da alma”.

Maquiavel, ao abordar os temas das paixões, do desejo e da ambição em sua teoria política, faz um movimento que subverte esta construção agostiniana, ele não os trata a partir de um formalismo ético pautado por uma antropologia teológica, ao contrário, ele os discute em um nível puramente político. Por este prisma, sua abordagem trará tais sentimentos como essenciais para se construir o cálculo político do governante, do legislador ou do reformador de um estado, mas, além disso, também será primordial para se discutir a questão da liberdade, seja do indivíduo ou dos grupos políticos, os humores. Como demonstramos no primeiro capítulo, a liberdade humana defendida por Agostinho em sua teoria da vontade está totalmente independente da realidade política, sendo formalmente estabelecida na interiorização do querer.

Postas de forma sucinta estas breves questões, é necessário estabelecer um itinerário para se discutir os desejos, as paixões e as ambições no construto maquiaveliano. Para tanto, buscaremos distinguir a forma como o florentino os discute no nível do coletivo e como ele os aplica no nível individual. Desta forma, trataremos primeiro das indicações acerca do papel destes sentimentos na ordenação dos grupos constitutivos do corpo político, em seguida, passaremos a tratar de seu papel na compreensão das ações dos indivíduos na dimensão política.

Assim como o florentino postula que todos os “homens são maus”, ele também sustenta que todos os homens estão sujeitos às mesmas paixões em todas as épocas, culturas, povos e formas de governo. Ele argumenta: “Certamente, em todas as épocas o que acontece no mundo tem similaridade com o já ocorrido. Isto provém do fato de que, sendo todas as coisas humanas tratadas por pessoas que têm e terão sempre as mesmas paixões, não podem deixar de apresentar os mesmos resultados.” D. III, 43. Podemos concluir daí que, assim como é o caso da primeira assertiva sobre a maldade dos homens, também as paixões são tomadas como diretriz indutiva para um cálculo político que se deve aplicar na análise, organização e reorganização de um corpo político. Não se pode negar que esta passagem pode dar margem para, mais uma vez, estabelecer-se a discussão sobre a adesão de Maquiavel a uma visão pessimista da natureza humana, algo universal, próximo à própria compreensão cristã.

Todavia, valendo-nos novamente de nossa diretriz de que toda a análise política maquiaveliana parte de um pressuposto histórico e material, devemos destacar que no capítulo em questão, Maquiavel quer tratar da situação de Florença. Para tanto, mesmo afirmando que todos “as pessoas têm sempre as mesmas paixões”, ele afirma que tais paixões podem ser moldadas pela educação predominante em determinada província. Ele coloca nos seguintes termos: “Verdade é que são suas obras, ora nesta província mais virtuosa que naquela e naquela mais que nesta, segundo a forma da educação na qual aqueles povos têm tomado seu modo de viver.” IBIDEM.

Por este viés, é possível afirmar que a forma como Maquiavel se vale da noção de paixão neste capítulo não está alinhada a um universalismo teológico pessimista, tal como na tradição cristã. Nesta tradição, como visto, as paixões e desejos só podem ser tomadas em vista de um “bem”, ou como virtuosas, se aprimoradas pela submissão do espírito à vontade divina. Por outro lado, ao submeter as paixões à educação, ele poderia ser aproximado de uma

tradição grega, principalmente alinhada à Aristóteles, o que nos faria recuar sobre a alegação feita desde o início de que ele não segue nenhuma das duas tradições.

Todavia, na tradição grega, aristotélica principalmente, o exercício de aprimoramento ético do domínio das paixões, por meio das faculdades racionais da alma, mesmo que mediado por uma educação do agir, é um exercício individual. O que Maquiavel parece apontar é um condicionamento coletivo do direcionamento das paixões que movem todo um corpo político em determinada direção sociocultural. Ao apontar que todos os homens em todas as épocas têm as mesmas paixões, ele indica que os resultados são sempre os mesmos. No entanto, ao incrementar o fator da educação predominante no corpo político em vista destas paixões, ele acrescenta o adjetivo de “virtuoso” às suas obras. Parece-nos claro que a simples constatação de que os homens comungam das mesmas paixões não indica a possibilidade de julgá-los como virtuosos ou não, apenas através de suas obras, em vista da educação que demonstram ter, é que tal qualidade pode ser atribuída.

Esta observação reforça nossa tese de que o florentino vê todos os aspectos de sua análise através de uma lente política pautada na materialidade das ações dos indivíduos. Os princípios formais de qualificação ética ou moral não podem ser utilizados de maneira universal, seja no nível coletivo ou no individual. Muito menos podem ser utilizados, tais princípios formais, na classificação de uma pretensa avaliação dos indivíduos em vista de uma evolução moral individualmente empreendida.

Estas assertivas nos levam a questionar até que ponto Maquiavel está distante, realmente, da tradição cristã medieval e da própria tradição grega, seja por vias diretas ou indiretas de Platão, Aristóteles e do estoicismo. Ao atribuir o adjetivo de “virtuosa” às obras de determinado corpo político, ele não estaria reproduzindo o que parece negar? A resposta a esta inquietação é preponderante para continuarmos a prescrutar os temas do desejo e da ambição, seja no nível coletivo ou no individual. Uma passagem que nos faz colocar esta discussão, está em sua obra “*Histórias Florentinas*”, no capítulo 13 do Livro V, ao discorrer sobre as disputas entre os florentinos e o Duque de Milão, que veio em socorro dos luqueses, Maquiavel afirma que: “Os florentinos estavam divididos entre duas paixões diversas: a vontade de ter Lucca e o temor de guerra com o duque. Venceu, no entanto, como sempre acontece, o temor.”

Esta passagem é interessantíssima pois pode nos ajudar a dirimir a questão posta. Primeiro, ela parece reproduzir um entendimento de construção das paixões que remonta aos filósofos antigos, a saber, a que o desejo (ou vontade de algo), a alegria, o temor (medo) e a tristeza são decorrentes das paixões inconstantes, próprias dos indivíduos néscios. O próprio Agostinho<sup>231</sup>, ao contrapor-se à doutrina estoica da indiferença da alma a todo tipo de paixão inconstante, aponta a diferenciação feita por estes filósofos e por outras escolas gregas. No trecho de Maquiavel, os florentinos são acometidos de duas paixões, desejo (a vontade de algo), conquista Lucca, e temor (medo), em enfrentar o Duque de Milão.

Esta simples análise poderia nos fazer incorrer no erro de acreditar que Maquiavel reproduz aquela tradição antiga. Tomemos, então, outro trecho: “É sentença dos antigos escritores, como os homens sabem afligir-se no mal e saciar-se no bem, e como de uma e de outra desta duas paixões nascem os mesmos efeitos” D. I, 37. No capítulo onde encontramos este trecho, o florentino está discutindo os desdobramentos da lei agrária e a forma como ela atizou a ambição da plebe. As duas paixões, que podem ser entendidas como a tristeza e o gozo, são aplicadas para se analisar uma situação política muito clara.

A divisão apresentada pelos estoicos, criticada por Agostinho, mas aplicada por ele em termos diversos, está baseada em uma visão ético-formal que busca na verdade uma liberdade moral possibilitada pela completa independência do indivíduo em relação às paixões inconstantes. Poderia se dizer que Maquiavel analisa o caso dos florentinos a partir desta perspectiva clássica, mas como nos parece, não é correta esta leitura, pois, ele não está fazendo uma avaliação moral das paixões dos florentinos. Porém, se tomarmos então sua assertiva sobre as “paixões” que dividiram os florentinos, à luz de sua máxima anterior de que as obras dos indivíduos são mais virtuosas ou não, em vista de suas paixões, de acordo com sua educação e modo de viver, poderemos ter uma perspectiva que se coaduna ao nosso entendimento de que ele trata tal questão sob a pura ótica política.

Ao relatar o caso dos florentinos, ele deixa transparecer, à luz de sua própria tese, que eles não tinham a “educação” correta que moldasse suas paixões em vista de obras virtuosas. Neste sentido, a qualidade de “virtuoso” estaria entendida como um adjetivo político,

---

231 Como segue: “Em sua concepção, por conseguinte, somente o sábio é susceptível de vontade, de gozo e de precaução e somente o néscio é capaz de desejo e de alegria, de temor e de tristeza. As três primeiras são as constâncias, as outras quatro, segundo Cícero, as perturbações, as paixões, segundo os outros muitos. Em grego, como fica dito, as três chamam-se *eupatheiai* e as quatro, *páthe*.” De Civ. Dei. XIV, 8.

caracterizando um corpo político que tem a educação correta para se tornar forte, expansionista, podendo perpetrar grandes feitos.

Parece-nos bastante clara esta postura maquiaveliana de atrelar a educação e o modo de vida de um corpo político à moldagem de suas paixões em vista de obras virtuosas. Mesmo que ele deixe transparecer uma aparente influência da tradição clássica ao colocar o desejo e o temor como expressões das paixões, ele deixa bem claro que sua aplicação destas noções está tão somente ligada à materialidade da realidade política. Todos os homens em todos os tempos tiveram e têm as mesmas paixões, ou seja, medos, desejos, ambições, tristezas e alegrias, não significando isto uma definição essencial, mas, constituindo-se mais um fator de cálculo político à ser levado em conta na organização de um corpo político, principalmente em vista da educação que se imprime a ele.

Esta discussão nos lança para o próximo ponto a ser tratado, ainda no nível do coletivo, a respeito do desejo e da ambição. Sobre a questão do desejo, os trechos mais conhecidos da obra maquiaveliana, principalmente nos “*Discorsi*”, estão relacionados ao antagonismo político entre os “*grandi*” e o “*popolo*”, os dois “*umori*” que existem em todas as repúblicas. E afirma haver no primeiro grupo, os “*grandi*” um desejo de dominar e no segundo grupo, o “*popolo*” um desejo de não ser dominado<sup>232</sup>. É bastante evidente a conotação política dada aos tipos de desejos que marcam os dois grupos, não havendo uma indicação de desejos que possam ser atribuídos a uma condição preexistente à realidade política. O fato de Maquiavel dividir o “corpo político” em duas partes já foi discutida em outros momentos, no entanto, parece aqui oportuno observar que este antagonismo serve também para indicar que o “desejo”, no nível dos grupos políticos, é sempre disputa.

Esta perspectiva nos leva a indagar se é possível algum tipo de concórdia que anule a existência destes desejos expressos pelos dois grupos. Ao que parece, a resposta para esta indagação não pode ser encontrada em uma explicação dos desejos baseada na tradição cristã ou mesmo na tradição grega. A saída indicada por Maquiavel, dada no capítulo 6 do mesmo Livro, é a proposição de um terceiro elemento que não anularia o antagonismo, mas estabeleceria um tipo de “contrapeso”. Neste sentido, a saída para se controlar os desejos dos grupos políticos seria ainda uma ação política.

---

232 D. I, 5.

Para este cálculo político o florentino tem novamente uma máxima indutiva, condicionada e direcionada tão somente para a análise e compreensão da realidade concreta das situações históricas e materiais dos corpos políticos. Ele afirma o seguinte: “E se conhece facilmente, quem considera as coisas presentes e as antigas, como em todas as cidades e em todos os povos são aqueles mesmos desejos e aqueles mesmos humores, como foram sempre.” D. I, 39. É bastante claro que a proposição maquiaveliana é feita tão somente em vista daquilo que ensina a história, somente a partir das ações já empreendidas, marcadas na história, é que se pode conhecer o direcionamento e a dimensão dos desejos expressos pelo corpo político constituído de indivíduos, neste caso as cidades e os povos.

Se o desejo parece denotar sempre, em um nível coletivo, a disputa política, seja entre os dois principais grupos, facções, ou mesmo divisões dentro do mesmo grupo, tendo como objeto principal o poder de dominar, a ambição parece ter uma denotação de posse. Todavia, esta posse está para além do que é estritamente necessário, ou seja, não se trata de uma disputa política essencial que determinaria o domínio de um grupo ou a liberdade de outro, seu uso por Maquiavel relaciona-se à ganância, a busca de mais riquezas ou mesmo prestígio. Segundo o florentino, os homens combatem primeiro por necessidade, não havendo mais este imperativo, combatem por ambição<sup>233</sup>.

Porém, as considerações feitas por Maquiavel não apontam para uma classificação ética desta noção de ambição, ao discutir seus desdobramentos no episódio da lei agrária<sup>234</sup> ele ressalta tão somente as implicações políticas, sociais, principalmente em vista da profunda ameaça ao frágil equilíbrio entre os dois principais grupos. A ambição suscitada em um grupo, a plebe, fez desestabilizar a balança dos “desejos” que mantinham os dois grupos em equilíbrio. É interessante perceber neste episódio o fato de que a república romana demonstrar

233 D. I. 37.

234 É bastante pertinente trazer os esclarecimentos históricos propostos por Martelli sobre a narrativa de Maquiavel a respeito do episódio da lei agrária, vejamos: “Os tribunos da plebe foram primeiramente criados em 493 a.C.(cfr. Liv., II 33 2), e uma lei agrária foi proposta pela primeira vez, pelo cônsul Spúrio Cássio, em 486 a.C. É a esta proposta de lei agrária que Maquiavel se refere, visto que ele diz ter ela sido tomada logo após a criação dos tribunos. Ora, na proposta de Spurio Cassio, um dos dois pontos principais dos quais fala Maquiavel não era previsto de modo nenhum; o outro era, na substância, decisivamente diferente. [...] Que ninguém pudesse possuir mais que quinhentas jeiras de terra, foi, no entanto, proposto pelos tribunos C. Licínio e L. Séstio, mais de um século depois, em 376 a.C. [...] A primeira proposta, de fato, de lei agrária, isto é, aquela de 493 a.C., nasce segundo Lívio, não – como pensa Maquiavel – da insaciabilidade da plebe, mas de uma iniciativa totalmente autônoma do cônsul, obviamente patricio, Spúrio Cássio, que o senado temia, quisesse assegurar-se por esta via do favor da plebe e, ainda, dos aliados Latinos, assim podendo, com a força deles, abater a república e apropriando-se dela instaurar um reino. MARTELLI, 1998, p. 34, 35.

ter já uma fase expansionista, mesmo que limitada à própria península itálica, caso fosse somente um período de defesa da república e fragilidade frente aos inimigos, valeria ainda o imperativo da necessidade.

Partindo para a análise dos usos que Maquiavel faz dos sentimentos de desejo e ambição no nível individual, podemos começar a traçar uma linha que cruza praticamente toda a obra dos “*Discorsi*”, bem como grande parte de “*O Príncipe*”. Porém, como se verá, o cerne de sua análise é o mesmo utilizado para tais sentimentos no nível coletivo, a saber, o condicionamento histórico, material, concreto, das ações dos indivíduos no contexto do corpo político.

Dissemos acima que o uso do termo ambição parece estar direcionado para uma ganância que ultrapassa a simples necessidade e o equilíbrio da organização política, o capítulo 37 do Livro I dos *Discorsi* foi nosso texto indicado naquele momento e o pode ser novamente. O florentino afirma que: “A razão é, porque a natureza tem criado os homens de modo a poderem tudo desejar e não podendo conseguir todas as coisas...”. Esta indicação é um elo, ela serve, na introdução do capítulo, como explicação para o fato de que os homens quando não combatem por necessidade combatem por ambição, mas também explicar a variação da *Fortuna* em vista da falta de satisfação por parte dos indivíduos que possuem algo.

Todavia, esta assertiva serve como nova diretriz indutiva, a natureza criou os homens com uma “capacidade de desejo” insaciável, isso serve para todos os homens em todos os momentos históricos, em todas as sociedades e povos. Assumindo sua função de elo, tal assertiva liga a ambição, fruto do desejo que extrapola as limitações do estritamente “necessário”, à variação da *Fortuna*. Partindo desta diretiva, podemos entender que tal variação se dá no âmbito individual, bem como no âmbito coletivo, afinal de contas o capítulo trata do episódio da lei agrária. Entretanto, acreditamos que a questão está no fato de que tal episódio perturba o equilíbrio político entre o desejo dos *Grandi* e o desejo do *Popolo*, criando uma situação de emulação dos desejos individuais de cada homem que compõe o *Popolo*.

Desta forma, a ambição pode ser entendida como relacionada à ganância pessoal, o desejo individual que está deslocado tanto da *necessidade* quanto da constituição dos *humores*. Todos os homens têm estes tipos de desejo, segundo Maquiavel é algo natural,

porém, na organização política os desejos são limitados pelos desejos dos outros indivíduos, bem como, se verá mais à frente, pela constituição das leis. Esta perspectiva poderia novamente no fazer aproximar Maquiavel de Hobbes, ou seja, no estado de natureza, antes da constituição do político, o indivíduo pode fazer o que quiser. Já na organização política, os desejos são conflitantes, nem todos podem conseguir o que desejam, por isso, devem saber desejar.

Seguindo a função de elo da assertiva maquiaveliana, somente sabendo o que desejar, mesmo podendo desejar tudo, é que se terá constância e êxito frente a *Fortuna*. A partir destas conclusões, a saber, ambição no âmbito individual pode ser entendida como ganância, desejo de posse, glória ou qualquer outro ganho pessoal, e saber o que desejar, ambicionar, são a garantia de controle das alternâncias da *Fortuna*.

No capítulo anterior sustentamos que cada indivíduo na república poderia buscar sua “parcela de glória”, independente da função exercida, começando pelos fundadores de religião e de estado, passando por generais e homens letrados, até os artesãos, segundo Maquiavel, todos poderiam “ambicionar” um tipo de glória<sup>235</sup>. Esta busca, esta ambição que reflete a capacidade desiderativa infinita presente no ser humano, por natureza, estabelece-se como um impulso que pode se desenrolar em bons resultados ou em maus resultados, mas, ao que parece, não denotam uma maldade ou uma bondade natural ao homem. A “virtuosidade” que pode ser expressa por estas ambições está exatamente na escolha dos desejos ambiciosos de acordo com as capacidades do indivíduo e de acordo com o contexto político.

Tomemos o caso do líder político, o príncipe, caso ele ambicione uma glória pessoal, é melhor que deseje governar um corpo político ao qual possa reordenar. Segundo Maquiavel: “procurando um príncipe a glória do mundo, deverá desejar possuir uma cidade corrompida, não para devastá-la como César, mas para reordená-la como Rômulo. E verdadeiramente os céus não podem dar aos homens maiores ocasiões de glória, nem os homens podem maiores desejar. D. I, 10”. O líder político pode ambicionar diversas coisas, ele tem mais capacidade de “realização” de seus desejos do que um indivíduo comum, bem como mais ocasiões para isso. Todavia, podendo ambicionar mais e realizar mais coisas, ele também está mais sujeito à variação da *Fortuna* e à vontade do Céus.

---

235 Ver D. III, 34 e D. I, 10.



Parece-nos bastante latente que estes usos da noção de ambição, da capacidade desmedida de desejar, tendo como consequência uma maior variação da *Fortuna*, estão direcionados tão somente para o contexto político. Maquiavel não está discutindo uma falta de “mediania” para os desejos, muito menos uma submissão da capacidade desiderativa a um comedimento proporcionado pela ação divina. Em outros termos, ele não está “culpando” tão somente a natureza desregrada dos desejos, mas, a incapacidade dos indivíduos de “modulá-la” de acordo com suas possibilidades e com as forças políticas em jogo. Não está repreendendo aqueles que agem por ambição, mas apontando os erros de quem ambiciona mais do que pode conseguir com sua força e em vista de seus objetivos.

Hörnquist(2004, p. 83) lembra nos que: “Para Maquiavel e seus contemporâneos, vitória na guerra não depende do fato de a luta ser justa ou injusta, divinamente sancionada ou não, lutava-se pela paz ou por ambição.” Neste sentido, a ambição pode ser “julgada” por suas consequências em vista das ações empreendidas a partir dela, uma vitória militar, por exemplo. Se um príncipe ambiciona pacificar uma região, ou, visando prover melhor seu povo, dominar outros povos, tal ambição será julgada por seus resultados, tendo em vista a ação do príncipe a partir de suas forças e da adequação de suas ações ao contexto existente. Se ele não dimensiona corretamente suas forças nem lê de maneira astuta os fatores envolvidos na situação, sendo assim derrotado, ele ambicionou algo que não poderia conseguir, sua ambição foi ruim, malograda e prejudicial<sup>236</sup>.

Quando um indivíduo comum, dentro de uma república, angaria para si uma posição de destaque, com tal importância que lhe faça pensar ser capaz de tomar o poder, sua ambição se torna desmedida e precisa ser freada por meios extraordinários. Certamente foi este o caso de Áppio ao ser-lhe dada a autoridade de nomear os dez indivíduos que deveriam compor o Decenvirato. Appio viu nesta oportunidade as condições para pôr em prática o que Maquiavel chama de “inata soberba”. Ele indica a si mesmo como o primeiro membro do Decenvirato, angariando assim uma posição de extrema importância.

Entretanto, é preciso ressaltar que Áppio consegue esta posição, na qual ele demonstra sua ambição e sua soberba, exatamente por um movimento errado empreendido pelos outros nobres. Como Appio conseguia inúmeros apoiadores entre o povo, por conta de sua

236 Segundo o florentino: “É coisa verdadeiramente muito natural e ordinária desejar conquistar, e sempre quando os homens fazem o que podem, serão louvados e não difamados, mas, quando não podem e querem fazê-lo de qualquer modo, aí ocorrem os erros e a difamação. P. III.

“humanidade para com a plebe”, os demais nobres, querendo barrar Áppio, colocam-no em uma situação moralmente sem saída. Sendo o responsável por indicar os dez, não poderia ele mesmo, pelo menos pelos princípios morais da república, se auto indicar. Todavia, ele o fez, nomeou-se o primeiro entre os dez, viu a oportunidade de saciar seus “desejos desmedidos”, sua ambição.

Certamente poderíamos enumerar uma centena de casos nos quais o florentino se vale desta noção de ambição como resultado da capacidade desmedida de desejar, que vai além dos limites da necessidade. Entretanto, como se tentou sustentar, ele não o faz em um sentido moral, ético, espiritual ou formal, sua crítica não é em relação ao “muito desejar” que caracteriza o ser humano, mas sim à forma como esta capacidade o coloca em situações nas quais ele fica à mercê da Fortuna e, pior, coloca em risco a liberdade do estado.

Precisamos avançar em nossa discussão e buscar deslindar as questões que envolvem o tema das leis na teoria política de Maquiavel. Como dito no início, tal movimento deve ser uníssono com nossa abordagem sobre a centralidade da materialidade da ação política, suas consequências, bem como sua concepção de uma antropologia vazia, sem conteúdo fixo, positivo ou negativo. Esta discussão será ainda aproximada, à contraluz, dos traços que marcam a tradição medieval, cristã, da teoria da ação política reverberada na época do florentino.

#### **4.3.2 O eixo legislativo**

A questão das leis no pensamento maquiaveliano é um tema que se ramifica em diversas discussões, desde a questão da guarda da liberdade até a proposição de um dualismo entre dominação e não-dominação, passando pela centralidade do papel do fundador, até as marcas de uma influência humanista. Seria um truísmo querer argumentar a impossibilidade de se abordar todas as vertentes destas discussões neste capítulo, mesmo havendo um entrelaçamento entre elas. Os quinhentos anos que nos separam da época vivida por Maquiavel acentuam ainda mais a abissal diferença entre as noções jurídicas que se tinha naquele período e as que se tem nos dias atuais.

Não apenas nos domínios de uma gramática jurídica<sup>237</sup>, mas, ainda na constituição de princípios, noções e modelos de justiça, os parâmetros modernos para se discutir a questão das leis parecem insuficientes para se compreender o contexto no qual se inseriam as considerações maquiavelianas. Indicamos no início do capítulo que o pensamento maquiaveliano representa um hiato entre uma tradição clássico-medieval que assenta os pressupostos legislativos em um arranjo metafísico-teológico, e uma tradição moderno-contemporânea que sustenta uma visão racional-deontológica de um constitucionalismo.

Como sustentamos no segundo capítulo, a tradição humanista está mais próxima da concepção metafísico-teológica, sendo assim, reflete ainda construções teóricas que se coadunam a forma como estão assentadas as noções de justo, justiça, leis, punição, estruturadas pela tradição cristã-medieval. Ao se distanciar da cepa humanista, ao menos aquela representada pelos humanistas cívicos, Maquiavel estabelece uma perspectiva legislativa que subverte a ordem estabelecida pela tradição metafísico-teológica e erige uma perspectiva material-instrumental da lei. Todavia, ele não empreende tal movimento apenas como forma de contrapor-se ao modelo tradicional, mas antes, como preâmbulo para estabelecer sua própria teoria política, ou melhor, o estamento que estabelece a ação política como centro de sua teoria.

A tradição medieval, metafísico-teológica, está direcionada pela submissão da materialidade da ação política ao formalismo ético que legitima uma concepção de justiça e, por conseguinte, uma noção de justo. É preciso lembrar que esta longa tradição tem sido iniciada, modificada, sincretizada e renovada, desde os gregos antigos, passando pelos Pais da Igreja, principalmente Agostinho, até os juristas medievais e renascentistas. A ascendência platônica de Agostinho o faz aceitar a ideia de que a justiça é o “sol que nos faz ver”, no entanto, o leva a remodelar sua origem, nenhuma justiça pode ser originada fora de Deus, ele é o “sol da justiça”.

A percepção de ordenação que guia o pensamento agostiniano o faz submeter todos os tipos de lei, tanto naturais quanto humanas, à lei Eterna, divina<sup>238</sup>. Neste sentido, seguindo a estrutura platônica que ordena de cima para baixo, a lei humana deve ser um reflexo do

---

237 Sobre este tema, como texto elucidativo, indicamos o artigo de José Ames: “A linguagem jurídica como linguagem da política em Maquiavel”, publicado no v. 7, n. 2, da revista *Figura: Studies on the Classical Tradition*.

238 *De Civ. Dei*, XIX, 13.

direcionamento que emana da Luz Divina em sua lei Eterna. Entretanto, o ser humano tem, somente pela ação da graça divina, condições de reconhecer e acolher esta iluminação, tratamos deste assunto no primeiro capítulo. Para o bispo de Hippona qualquer justiça que seja pretensamente humana, ou puramente metafísica não é verdadeira justiça. Como ele sustenta, “é o verdadeiro Deus a suma justiça”(Ep. 120, 19.). Os desdobramentos desta construção metafísico-teológica, que articula uma estrutura formal, preenchida por um conteúdo teológico, estabelece um padrão de compreensão jurídica estritamente direcionada por uma noção universal de justiça e de justo. Nesta perspectiva, a política, que é transitória e estabelecida em vista de elementos materiais, deve se subordinar à universalidade da justiça.

Esta configuração não pode ser assumida pelo florentino em sua teoria política, o “estudo da história e sua vivência política” o fizeram perceber que não existe uma justiça universal, nem mesmo um padrão de justo que possa ser elevado acima dos interesses e disputas políticas. Desta feita, não se pode discutir uma materialidade da ação política a partir de bases formais de justiça que a deslocam da realidade. O eixo legislativo na teoria da ação política maquiaveliana inverte a lógica clássico-medieval e estabelece a materialidade da ação como diretriz para se estabelecer os limites e desdobramentos da justiça, do justo, das leis, da coerção e da punição, mas também da liberdade, do equilíbrio político e até da busca da glória.

O primeiro passo neste movimento extremo empreendido por Maquiavel é estabelecer os fundamentos materiais da justiça, ou pelo menos, aquilo que pode ser identificado como sendo o início de sua “existência” na organização política. Assim como a religião, o Estado tem um fundador, não expirado por uma divindade, ou conhecedor de um princípio imutável, eterno e transcendente. Todavia, um conhecedor dos meandros constitutivos dos corpos políticos, mais que isso, conhecedor da própria natureza humana, suas disposições e capacidades. A noção de justiça parece não “preexistir” antes do surgimento das sociedades. Sendo assim, a própria noção de justiça não pode ter mais que fundamentos materiais, como buscaremos discutir.

A consequência desta não preexistência da justiça antes da organização das sociedades, enquanto ideia metafísica ou expressão da Lei Divina, leva a uma importante inflexão, a saber, só há organização política por meio da ordenação de leis, no entanto, só há a noção de justo, injusto, que guia a construção destas leis, dentro desta mesma organização

política, ou corpo político. Sendo assim, buscaremos argumentar que a ideia de justiça surge em face da organização social, o ajuntamento dos indivíduos, mas as noções de justo, de injusto, e a própria aplicabilidade da ideia de justiça, somente são possíveis na materialidade das relações políticas. Desta forma, há uma completa politização do conceito de justo, ou seja, só se pode “adjetivar” alguém, ou algo, como justo ou injusto, a partir das consequências de suas ações.

A lei enquanto expressão destas noções de justo e injusto, aplicabilidade da ideia de justiça, tem uma função em vista de possibilitar o *viver civil*, ou seja, organizar o corpo político. Sua função não é catalisar uma pretensa justiça, transcendente, que surge e se estabelece fora da organização política, também não é tornar os indivíduos virtuosos. Pode se dizer que as leis são elos que unem os conjuntos, de indivíduos e instituições, na constituição do *viver civil*. Ela tem assim uma função ordenadora, mantenedora e reformuladora da organização política que se constitui como o *viver civil*.

A articulação maquiaveliana da origem e função das leis é ainda uma ligação entre sua concepção antropológica vazia, e sua concepção material de política<sup>239</sup>. Por este prisma, não se pode esperar que o florentino veja na universalidade das leis o assentamento de uma forma de governo perfeita, centrada em uma ideia de justiça que subverta as necessidades políticas. Menos ainda pode-se procurar em suas obras uma formatação legislativa que sirva sempre para todas as formas de governo, que propicie um sentimento de civismo, ou que apenas estabeleça coerções.

Estas são questões que tentaremos dirimir neste tópico sobre o eixo legislativo no pensamento maquiaveliano, sendo este um interlúdio entre a antropologia vazia e a materialidade da ação política.

#### 4.3.2.1 Fundamentos materiais da justiça

Até os dias atuais a busca de uma concepção de justiça, seja apenas no plano político-social, ou ainda em uma resiliente discussão metafísica, tem suscitados diversas interpretações

---

239 Esta assertiva nos faz colocar Maquiavel fora de um raio de influência ciceroniana em um ponto específico, ao menos, a origem das leis na alma humana. Vejamos o texto de Cícero: “Os homens têm julgado a propósito de tomar por ponto de partida a lei: eles têm razão nisto? Certamente que sim, como eles colocam em princípio, a lei é a razão suprema, gravada em nossa natureza, que prescreve o que se deve fazer e interdiz o que se deve evitar de fazer. Esta mesma razão, solidamente estabelecida na alma humana com suas consequências, é a lei. CICÉRON, 1954, *Des Lois*, Livre I.

daquilo que pode ser entendido como aceitável na construção de uma noção de tolerância, direitos, proteção e liberdade. Todavia, a noção de justiça atual é buscada dentro de esteios postos sobre um solo “moderno”, racional-deontológico, que percebe a existência de direitos, proteção e liberdade, através de uma estrita noção de “sujeito”.

Certamente esta perspectiva é diversa daquela expressa pelo florentino em sua concepção de justiça, não somente pelo óbvio fato de não partir de um racionalismo deontológico, fortemente formal, mas por entender que a questão das leis, mesmo que por via das ideias de liberdade, proteção e direitos, não é constituída do particular para o coletivo, mas o inverso, do coletivo ao particular. O que isto pode significar? Em uma perspectiva moderna os indivíduos são inseridos, em uma pretensa igualdade de circunstâncias, em um “contrato”, uma constituição legislativa, que resguarda a cada um seus direitos e sua liberdade. A justiça pode ser aplicada a um indivíduo isolado, a um grupo, ou a qualquer ente que faça parte do contrato, assim, o Estado é justo, exerce a justiça, quando garante estes dispositivos a todos igualmente. Mesmo que ao exercer esta justiça, sendo assim justo, o próprio Estado seja prejudicado, corra o risco de ser questionado, ou simplesmente exerça coerção excessiva sobre o indivíduo.

Na tradição metafísico-teológica, centralmente no pensamento agostiniano, o exercício da justiça tem um grau ainda maior de independência em relação à constituição do Estado e das relações políticas, e uma centralidade ainda maior na figura do indivíduo, em sua consciência e em sua interiorização da vontade divina. A justiça não é apenas um conceito que deve ser aplicado em uma constituição legal, resguardando os direitos e liberdade do indivíduo, seja em consonância com os interesses do Estado ou não. Segundo o Bispo, “a santidade(*justitia*) não depende nem da lei, nem da força da natureza”(Ep. 177, 10), mas encontra-se na ação da graça de Deus. Ora, esta graça é direcionada para cada indivíduo segundo a pré-ciência divina.

Estes sucintos apontamentos nos demonstram uma diferença muito importante entre a concepção moderna, racional-deontológica, a medieval, metafísico-teológica, e a perspectiva maquiaveliana, material-instrumental. Na primeira, a relação entre justiça, justo e política, estabelece-se pela relação entre as noções de indivíduo e de racionalidade, já na tradição medieval, justiça, justo e política, estão relacionados a partir das noções de graça divina e indivíduo. Mas, na perspectiva maquiaveliana, a relação entre justiça, justo e política, se

estabelece por meio da relação das noções de organização política (*vivere civile*) e necessidade<sup>235</sup>.

Tomando esta primeira diretiva, entendemos que os fundamentos da justiça no pensamento maquiaveliano podem ser demonstrados como puramente materiais, tanto por meio da constituição da organização política (*vivere civile*), quanto pela relação desta para com as necessidades surgidas durante sua organização e sua manutenção. Esperamos que esta primeira diretiva nos ajude a concluir que a justiça não “preexiste” ao ajuntamento dos indivíduos e que tem sua aplicabilidade, juntamente às noções de justo e injusto, dentro da organização do corpo político. Mais ainda, tal conclusão nos permitirá postular que esta aplicabilidade está tão somente condicionada à necessidade enfrentada pelo corpo político no estágio de sua vida no qual ele se encontra.

Defendemos que o principal ponto característico da antropologia vazia de Maquiavel é a não existência de um “mal” anterior à existência da organização social, ou seja, do ajuntamento dos indivíduos que viviam dispersos. Esta configuração permitiu anular as implicações de uma noção de mal preexistente enraizado na natureza humana, o que demandaria uma regeneração, colocando o mal como um elemento a ser considerado na organização do corpo político, um fator político.

Parece-nos que a proposição da origem da noção de justiça, ou pelo menos, seus indícios, segue a mesma compreensão desenvolvida pelo florentino, logo no início dos *Discorsi*, sobre a origem da noção de bem e mal<sup>240</sup>. Após o ajuntamento dos indivíduos, o que se deu pelo aumento do número deles, surge uma organização social, estes indivíduos unem-se para responder melhor às necessidades impostas pela natureza, como já discorreremos outras vezes. Todavia, neste momento, por ainda não terem uma noção de justiça, tendo apenas na lembrança a dureza e crueza dos desafios impostos pela natureza, o que podemos chamar de violência da vida natural, eles escolhem como líder o indivíduo mais forte.

Pode-se perceber que há de início uma visão tão somente da centralidade da força, a imposição de uma ordem que vem puramente pela intimidação e que visa primordialmente a sobrevivência. Esta preeminência da força, ou seja, esta paixão mais acentuada, a do temor,

---

240 “... porque, vendo que se um prejudicava o seu benfeitor, suscitava o ódio e a compaixão entre os homens, maldizendo os ingratos e honrando aqueles que fossem gratos, e pensado ainda que aquelas mesmas injúrias poderiam ser feitas contra eles, para fugirem de tais males, se puseram a fazer leis, ordenando punições a quem violasse as leis, de onde vem o conhecimento da justiça”. D. I, .

seguirá sempre os indivíduos que compõem uma sociedade. Por isso, como se verá, recorrentemente o corpo político se vê ameaçado por este risco, da “imposição excessiva da força”, mas, frequentemente é necessário recorrer ao uso da “força proporcional” para que se volte ao império das leis. Não é a toa que em muitos casos o príncipe, ou líder político, deve se valer da “natureza animal”, quando as leis não funcionam. Bem como os legisladores em uma república, devem promulgar punições “extraordinárias”, que suscitem nos indivíduos a lembrança do temor. No entanto, como parece ser o caso, esta primeira organização, centrada na força, na violência, na presença tão somente do sentimento de medo, leva a organização social a uma situação de perigo para seus integrantes.

Este perigo não é mais simplesmente aquele oferecido pelos desafios impostos pela natureza, mas pelos outros indivíduos que compartilham a vida social. Quando um indivíduo prejudicava, injuriava, seu benfeitor, os demais indivíduos se sentiam enfurecidos, enraivecidos por verem algo que lhes parecia “errado”. Este sentimento, ao qual podemos chamar de “empatia”, não surge de uma fonte transcendente, ou de uma iluminação divina, mas tão somente da experiência social, a partir do convívio dos muitos indivíduos agrupados.

Como se vê no texto maquiaveliano, este convívio em agrupamento é algo “novo” para os indivíduos “*nel principio del mondo*”, assim este sentimento, aparentemente nunca experimentado pelos indivíduos, surge em vista das disputas ocorridas pelas ações de cada um no convívio social. A primeira noção de “justiça” surge em vista dos conflitos de interesses, reciprocidade e relação dos indivíduos, neste sentido a noção maquiaveliana é bem próxima da tradição romana clássica<sup>241</sup>. Esta tradição romana, que assenta a noção de justiça (*ius*) na relação das ações dos indivíduos, será a base para a formação de uma longa tradição jurídica, que se divide em áreas específicas exatamente para suprimir a necessidade de regulação de todos os aspectos referentes à natureza de cada relação social.

---

241 A noção latina(romana) de *ius*, é bem distinta das noções de justiça presente em outras tradições, sua raiz indica, de início, a relação dos indivíduos a partir de suas ações de interesse uns para com os outros. Vejamos o esclarecimento dado por Dumezil(1969 p. 41): “O conceito latino *iūs* se desenvolve sobre um plano totalmente diferente, aquele das relações sociais, mas, quanto ao conteúdo, a aparência é imediatamente sensível com o conceito indo-iraniano *yaus*, tal como ele vem a ser explorado. *Iūs* designa, em sentido estrito, a área de ação ou de pretensão máxima resultante da definição natural, ou do estado convencional, de um indivíduo ou de um grupo [...] Como *iūs* é o que comanda a conduta do interesse em relação aos outros, a área de ação ou de pretensão máxima que ela cobre deve ser definida, para todas as circunstâncias, com uma grande precisão e com as precauções das quais os especialistas romanos, não importa de qual área, sabiam a necessidade.”



Esta primeira noção de justiça, pode ser elevada também ao nível de uma diretriz indutiva no pensamento maquiaveliano. Todos os agrupamentos de indivíduos, todas as sociedades, com culturas diferentes, com educação diferente, devem possuir o mesmo pressuposto de justiça, pois todas são constituídas de relações entre os indivíduos a partir de suas ações. Assim, aquele que quer “fundar um Estado e lhe dar leis” deve ter, também, este entendimento de que os indivíduos querem ter segurança de reciprocidade nas ações que empreendem, não sofrendo injúrias e não querendo vê-las na organização política.

É extremamente importante perceber que há uma espécie de “evolução” nesta noção de justiça, primeiro, segundo o relato do florentino, os indivíduos observavam entre si o mais forte, o nomeavam como chefe e o obedeciam. Há uma submissão de quem ainda não conhece nada além dos perigos impostos pela natureza, a violência e o temor, a multidão se submete. No entanto, ao amadurecerem o convívio social, há esta evolução, começam a “eleger” entre si o mais prudente e justo. É a multidão, os indivíduos em conjunto que parece amadurecer esta noção de justiça e tal amadurecimento se tornará a base para o estabelecimento do viver civil.

Como pontuamos acima, a perspectiva maquiaveliana para a questão das leis é uma relação entre justiça, justo e política, respondendo a uma relação primária entre corpo político e necessidade. Este é o início da organização política (corpo político), a evolução de simples organização social, ajuntamento de indivíduos amedrontados, para algo mais organizado, uma constituição política. A necessidade inicial, a sobrevivência e a proteção dos perigos externos, levou à escolha do mais forte, a mudança da necessidade, sendo agora a guarda de uma noção de justiça que está centrada na reciprocidade e na retribuição das ações, fez surgir uma nova forma de organização, uma forma política.

Assim, a noção de justiça surge a partir de um “movimento da multidão”, um anseio de conquistar uma segurança diante de uma necessidade nunca antes enfrentada. Maquiavel sustenta que: “E não sem razões se assemelha a voz de um povo àquela de Deus: porque se vê uma opinião popular unânime fazer efeitos maravilhosos em seus prognósticos, tal que parece, por oculta virtù, prever seu mal e seu bem.” D. I, 58. Esta “oculta virtù” da multidão, ou povo, parece ser a mesma fonte da noção de justiça expressa por Maquiavel em seu relato do capítulo 1 do mesmo livro.

O sentimento de justiça enquanto reciprocidade, retribuição, faz parte de inúmeras histórias e mitos dos mais variados povos. Se tomarmos o mito do “Gênesis”, narrado no texto judaico-cristão, teremos vários relatos de “benfeitores” que foram injuriados, temos a injúria de Caim contra seu irmão que não lhe havia feito nenhum mal. Temos a própria ingratidão de Eva e Adão para com o Criador, uma injúria que marcou toda a história humana. Todavia, a diferença neste relato, por exemplo, é que a justiça está personificada no Deus Criador, o “justo juiz”, quem julga o que se constitui como justo ou injusto.

Na noção de justiça expressa por Maquiavel, são os próprios indivíduos que estabelecem sua origem ao julgarem os que são ingratos, maldizê-los, e honrar os benfeitores. Se os indivíduos já tivessem esta noção de justiça seria natural irem direto para a fase na qual escolhem os mais prudentes e justos. Isso nos permite afirmar, novamente, que tal noção de justiça não preexiste à organização social, ou seja, ao ajuntamento dos indivíduos. Muito menos preexiste a capacidade de julgamento à qual o florentino nomeia de “oculta virtù”, não é uma divindade que personifica a justiça, mas antes a “*opinião popular unânime*”.

Esta perspectiva maquiaveliana parece bastante tacanha e limitada se comparada a toda a construção filosófica em torno do tema da justiça e das leis, principalmente no campo platônico, bem como se comparada à profunda construção cristã-medieval que se assenta nos ensinamentos de homens como Agostinho e Tomás de Aquino. A questão é que tanto a filosofia platônica quanto a tradição cristão-medieval, estão “amarradas” a uma origem metafísica ou espiritual, transcendente enfim, de todas as noções morais, não somente a justiça. A própria doutrina cristã submete todos os povos à mesma fonte de justiça e julgamento, independente da nacionalidade, todos os povos deverão acatar esta justiça universal que emana unicamente de Deus, revelada em seu evangelho.

Esta doutrina cristã fez Agostinho confrontar a questão da glória de Roma e seu sucesso em construir um sistema jurídico forte e bons ordenamentos. Para o bispo de Hippona, Roma não foi mais que uma bem-sucedida sociedade<sup>242</sup>, que alcançou sua glória pela vontade divina, pois, Deus queria mostrar ao mundo que nenhuma glória mundana, por

---

242 Ao abordar este tema, Gilson nos apresenta de forma clara a tese suscitada por Agostinho para tentar demonstrar que o bom ordenamento romano, principalmente em seu início, não foi fundado na verdadeira justiça, como segue: “Em um sentido, tem-se uma ‘coisa pública’ romana, onde, sobretudo à época de suas origens, reinou um tipo de justiça, ela mesma geradora de um tipo de sociedade. Portanto, porque esta justiça não era a ‘verdadeira justiça’, esta sociedade não foi uma verdadeira sociedade. GILSON, 2005, p. 50.

maior que seja, é duradoura. Não há dúvidas de que a história romana é marcada por inúmeros reveses, conflitos, imperfeições e disputas, mas diferentemente de Agostinho, a leitura maquiaveliana será diametralmente diferente.

Todos os povos têm a mesma noção de justiça, aquela “*oculta virtù*” que julga bem o que pode ser nocivo ou benéfico, todavia, cada povo constrói sua organização política em vista da relação entre o emprego desta noção de justiça e as necessidades que enfrenta. Neste ponto há uma nova forma de evolução na história política humana, pelo menos segundo o relato maquiaveliano. O povo é prudente ao perceber aquilo que não parece correto e que pode prejudicá-lo, pode ainda, por sua “*oculta virtù*”, julgar corretamente o que é melhor para seu futuro, entretanto, ele não é “capacitado” a legislar. Como indica Maquiavel: “E se os príncipes são superiores aos povos no ordenar leis, formar vida civil, ordenar estatutos e ordens novas, os povos são tanto superiores no manter a coisa ordenada, que eles ajuntam sem dúvida à glória daquele que a tem ordenado.” D. I, 58.

O povo é prudente ao julgar o que lhe é benéfico e ao manter a ordem que lhe convém diante das necessidades que enfrenta, mas precisa usar tal prudência para escolher um indivíduo, quando há tal oportunidade, que demonstre ter maior capacidade de traduzir a noção de justiça em leis concretas, um indivíduo justo. Porém, esta noção de justo, que parece fazer sentido apenas no cenário do corpo político, não corresponde a uma noção individualizada, ou seja, não é apenas a ideia de um indivíduo que demonstre ser idôneo, correto e zeloso. Não se trata de escolher aquele indivíduo que comete “menos erros morais”, mas sim aquele que tem a capacidade de compreender o arranjo do corpo político, as necessidades presentes e as prováveis necessidades futuras, bem como a constituição de leis que garantam aquela noção de justiça que surgiu em vista da materialidade das ações dos indivíduos em seu convívio.

Diante dos argumentos que sustentamos até o momento, buscamos indicar que os fundamentos da noção de justiça, percebidos na construção maquiaveliana, são materiais por surgirem tão somente a partir da existência da organização social, tendo evoluído de uma situação de domínio da força para uma de organização política por meio de leis. A justiça não preexiste antes deste momento, não é personificada em uma divindade ou Ideia metafísica, não existe como ente natural interiorizado no ser humano. A noção de justiça é tão somente uma percepção de reciprocidade e retribuição entre os indivíduos, a partir de suas ações e

pretensões, dentro da organização social e política. No mesmo diapasão, o conceito de justo será construído como evolução neste “aprendizado político” pela qual a humanidade passou, saindo de simples agrupamento de indivíduos para um corpo político organizado através de leis.

Para analisar este aspecto do eixo legislativo maquiaveliano, será necessário pensarmos um pouco sobre a questão da figura do legislador e do fundador de Estado, a relação entre formação do corpo político e resposta às necessidades por ele enfrentadas. Estas questões permearam tanto a construção de uma politização do conceito de justo quanto a constituição material-instrumental da lei. Serão ainda basilares para se discutir a relação das leis com as formas de governo, o incentivo à ações cívicas, voltadas para o bem da pátria, e a necessidade de dispositivos coercitivos.

#### *4.3.2.2 A politização do conceito de justo*

Para estabelecermos que há uma politização do conceito de justo no pensamento maquiaveliano, primeiro devemos aceitar os fatores de que há um predomínio do político sobre o ético, do material sobre o formal, mais ainda, das consequências das ações sobre suas intencionalidades. São exatamente estas as questões que separam a perspectiva maquiaveliana da tradição cristã-medieval, principalmente a partir da teoria da vontade agostiniana. Nesta última, como dito, a relação entre justiça, justo e política, se dá por meio da relação entre graça divina e indivíduo. De forma descendente, a justiça está contida na vontade e na graça divina, o justo é aquele que adere à tal justiça, movido pela fé e constricto pela graça divina que o elegeu, refletindo na esfera decrepita da política a luz de uma vontade inabalável, interiorizada e consonante aos desígnios da justiça e leis divinas.

Para Agostinho, assentando a justiça divina acima de qualquer organização política, ordenada pelas melhores leis, costumes ou convenções, qualquer reino que não seja erigido sobre a justiça de Deus pode ser comparado a um bando de salteadores e piratas<sup>243</sup>. Neste

---

243 De acordo com Agostinho: “Destronada a justiça, o que vem a ser qualquer reino, senão grande pirataria? E a pirataria que é, senão pequeno reino? Também é agrupamento de homens, governam-se pelo poderio de um príncipe, ligam-se por meio de pacto de sociedade, repartem o roubo de acordo com certas convenções. Se esse mal cresce, porque sempre se lhes acrescentam homens perdidos, usurpadores de lugares, estabelecem esconderijos, ocupam cidades, subjagam povos, tomam o nome mais autêntico de reino. Esse nome dá-lhe abertamente, não a perda cobiça, mas a impunidade acrescentada. Em tom de brincadeira,

sentido, não há a possibilidade de um governante, seja fundador ou renovador de um Estado, ser considerado justo se não pôr em prática os princípios espirituais de justiça que têm sua origem na própria vontade divina. Não há dúvidas de que esta premissa cristã, adensada por Agostinho em sua teorização, servirá de bitola para a construção de um paradigma político-social que subjuga a constituição política à constituição ética, espiritualizada, da noção de justo governante.

Entendemos que Maquiavel apresenta uma teoria na qual ser justo não tem nada a ver com refletir um princípio formal de justiça, metafísico ou espiritual, que não se coadune às prementes necessidades do corpo político. É preciso então, a partir dos fatores que indicamos ser necessário aceitarmos, compreender como o florentino estrutura o conceito de justo que preenche sua teoria. Tais fatores foram indicados da seguinte forma, predomínio do político sobre o ético, do material sobre o formal, das consequências das ações sobre suas intenções.

Retomando o relato de D. I, 2, a primeira organização social, se dá por meio do ajuntamento dos indivíduos, como posto, este evento enseja o aparente início de uma evolução na qual a multidão “amadurece” as principais noções que permitiram uma organização política. É através da convivência, das relações diretas entre os indivíduos, que surgem as primeiras estruturas de organização mais complexa. As noções de bom, honesto, justiça e justo, como sustentado desde a discussão sobre o eixo antropológico, não são justificadas a partir de mitos que as façam depender da interferência de um ser superior.

Maquiavel, ao assumir a narrativa de um início da organização social que não sustenta uma explicação primordialmente ético-formal, não está apenas rejeitando uma leitura cristã da origem da humanidade ou mesmo querendo voltar ao paganismo. Sua intenção parece ser exatamente a de dar centralidade, desde o início da sociedade humana, ao que podemos chamar de “espaço político<sup>244</sup>”, ou seja, um espaço comum no qual se desenrola de forma organizada as relações sociais dos indivíduos, seus conflitos, construções culturais e processos produtivos<sup>245</sup>. Neste sentido, nem a religião, nem princípios éticos formais, têm alguma

---

porém a sério, certo pirata preso respondeu a Alexandre Magno, que lhe perguntou que lhe parecia o sobressalto em que mantinha o mar. Com arrogante liberdade, respondeu-lhe: ‘O mesmo que te parece o maneres perturbada a Terra toda, com a diferença apenas de que a mim, por fazê-lo com navio de pequeno porte, me chamam ladrão e a ti, que o fazes com enorme esquadra, imperador’.” De Civ. Dei. IV, 6.

244 No próximo eixo procuraremos discorrer um pouco mais sobre este tema e a definição que buscamos indicar.

245 Maquiavel se vale do texto polibiano para basear seu próprio relato expresso nos capítulos I e II dos *Discorsi* e para discutir a alternância de governos. Todavia, isso não indica que ele o faça de forma limitada,

função na origem deste primeiro espaço político. No relato expresso pelo florentino não há a indicação de que a religião tenha tido precedência, mas se pode concluir que não teve, pois os indivíduos passam de uma situação de bestialidade para uma de sociedade humana.

Como veremos um pouco mais à frente, em relação à definição de um indivíduo justo, Rômulo deu à Roma suas leis, depois Numa deu a religião, mesmo Maquiavel dando extremo crédito ao segundo, deixa-nos com a impressão de que as leis veem antes da religião, sendo esta uma forma de reforçá-las. A preeminência do espaço político em relação à construção ética pode ainda ser vislumbrada na forma como Maquiavel estabelece a ordem de organização das cidades.

No D. I, 1, ao tratar da origem dos vários tipos de cidade, Maquiavel divide o grupo das cidades que surgem livres e aquelas que surgem já sob a dependência de outra. Ao aprofundar a constituição daquelas primeiras, ele indica que os dois primordiais fatores que direcionam seus surgimentos são, a escolha do local para estabelecimento da cidade e o ordenamento de leis. Tais fatores são identificados corretamente por indivíduos de *virtù* que se constituem como seus fundadores. Podemos perceber que ele está indicando as bases que possibilitam constituir o espaço político, aquilo que os indivíduos anseiam para formar uma sociedade, a saber, sobrevivência e segurança, satisfação das necessidades e equidade nas relações sociais. Todo restante, religião, costumes, princípios éticos, e a própria evolução do ordenamento político, são posteriores a este primeiro momento de constituição do espaço político.

Sem a constituição do espaço político, sem o estabelecimento do espaço de possibilidade de relações concretas entre os indivíduos, em vista de sua sobrevivência, segurança e satisfação, todo restante não é viável, principalmente se não houver um eficaz ordenamento destes conjuntos. Os costumes éticos, a partir dos princípios éticos, vão se

---

assumindo plenamente a doutrina polibiana, como indicamos, sua intenção é demonstrar, ou pelo menos, fundamentar, sua iniciativa de ressaltar o espaço político, sua formação e as bases que o constituem. Bases estas marcadas pela disputa, pelo conflito, mas também pela construção de um ordenamento e de um viver civil. Como indica Sasso(1993, p. 485): Se entre as impositões de Maquiavel e aquela de Políbio, que para ele serve de modelo, a diferença é relevante, e merecedora de ser destacada, não por isso se pode dizer que é clara a razão pela qual uma exposição tão ‘formal’, ‘técnica’, ‘abstrata’ é passada nas páginas de uma obra como os Discursos, tão diversamente inspirado. Mas a verdade é que, prescrutada no seu núcleo efetivo, ao olhar acurado de Maquiavel, aquela exposição parecia tudo, menos ‘formal’ e ‘abstrata’. Nela, ele colhe as questões, para ele vitais, da liberdade e do poder, e do constituir-se tais questões através da vivência de lutas violentas e implacáveis. [...] Ninguém certamente será assim ingênuo de sugerir que o pensamento de Maquiavel ‘nasça’ daquele de Políbio.”

moldando de acordo com a “evolução” deste espaço político, das relações concretas entre os indivíduos, suas atividades, conflitos, sua educação e o surgimento dos diversos dispositivos de ordenamento social. Desta forma, podemos aceitar o fator de que há um predomínio, no pensamento maquiaveliano, do político sobre o ético. Não é por acaso sua escolha de Roma como modelo a ser tomado para se aprofundar as discussões em torno da política, fugindo a um “lugar-comum” renascentista que privilegiava a Grécia em detrimento à Roma, as construções teóricas da ética à crueza da realidade política<sup>246</sup>.

A noção de justiça é a primeira a ser apontada pelo relato maquiaveliano exatamente por ser fruto desta primeira constituição das relações entre os indivíduos, o compartilhamento de um espaço é sempre uma situação de tensão, conflito e disputas, berço fértil para “injúrias”. A alternância das formas de governo demonstram que não há um parâmetro universal, muito menos imutável, que garanta sempre a justiça, todavia, esta mesma alternância só é mitigada, “atrasada” pela aplicação política do conceito de justo. Mas para continuarmos a sustentar a politização deste conceito de justo no pensamento maquiaveliano, é necessário ainda aceitar que há um predomínio do material sobre o formal na construção de tal conceito.

---

246 Mansfield(1998, p. 11), tem uma interessante descrição do movimento teórico empreendido por Maquiavel que desloca o eixo de leitura dos humanistas sobre as tradições romana e grega, dando novo realce à questão do ordenamento político, como segue: “Maquiavel não sofre de nostalgia de uma era clássica dourada. Há aqueles que preferem a Grécia à Roma; ele prefere Roma por seu poder em inspirar ações virtuosas. Ele inicia uma interpretação moderna de Roma que a livra de sua subordinação à Grécia. Ele ainda tenta curar Roma de seu complexo de inferioridade pelo qual, seus próprios escritores, especialmente Cícero, mas ainda Lívio, julgaram-na por padrões emprestados da filosofia grega. Maquiavel quer dar ao humanismo Renascentista uma face dura: para esvaziar sua estima da retórica clássica, para atacar sua aderência à tradição filosófica, para desestabilizar sua acomodação com o cristianismo, para refutar sua crença na virtude dos homens clássicos, e para lembrá-los do valor e da glória militar.”

Tanto pela via filosófica, herdada pelos humanistas a partir dos textos gregos<sup>247</sup>, quanto pela via teológica, enxertada pela tradição cristão-medieval, a noção de justiça, e consequentemente de justo, está fortemente arraigada em princípios formais. Princípios estes que são amplamente reforçados pelos textos renascentistas produzidos na época de Maquiavel. A questão se põe em um âmbito já rechaçado pelo florentino desde o Proêmio do primeiro Livro dos *Discorsi*, a ânsia dos humanistas em reverberarem os princípios clássicos, promulgadores da compreensão de uma “*vita activa*”, se revestiam mais de construções retóricas que de efetiva aplicabilidade. Os princípios de justiça e justo não poderiam ser adequados à realidade política vivenciada pelas repúblicas italianas em vista das consequências que se precisavam criar.

Há, no período vivido por Maquiavel, uma nítida manipulação dos princípios formais éticos e religiosos em prol dos interesses políticos, principalmente aqueles que fazem os indivíduos se tornarem “reféns” de seus compromissos assumidos. O florentino dá variados exemplos, desde o papa Alexandre VI, passando por Fernando rei da Espanha, até o já famigerado Cesare Bórgia. Os dois primeiros ilustram a forma como o “espírito religioso” havia sido desvirtuado pelos líderes políticos cristãos da Europa. Alexandre VI, sendo papa, deveria ser o exemplo ilibado, a expressividade dos mais altos valores cristãos, principalmente aqueles relacionados à retidão, à justiça, à verdade, etc. Todavia, não era este o cenário visto por Maquiavel, sua descrição de Alexandre VI<sup>248</sup> serve para ilustrar o conselho

---

247 Pocock sustenta que há um impasse na tentativa humanista de conciliar os princípios clássicos gregos com a defesa da autonomia das repúblicas italianas, segundo ele, tal dificuldade está na perspectiva da temporalidade exigida por tal defesa e no choque criado entre duas visões distintas de sociedade, a grega e a cristã, vejamos: “O dilema formal da república humanista surge da tentativa de realizar uma universalidade de valores em uma particular, e por isso finita e mortal, estrutura política. O reviver da filosofia aristotélica ocorreu com o problema de reconciliar a visão helenística de que o homem foi formado para viver na cidade, com a visão cristã de que o homem foi formado para viver em comunidade com Deus; mas isto ocorreu somente quando a república, em sua particularidade, como Roma ou Florença, reivindicou (por diversas razões) uma história autônoma de si mesma, isto começou a abrir novas lacunas entre os dois esquemas de valores.” POCOOCK, 2003, p. 84. Concordamos com esta assertiva até certo ponto, realmente a tradição cristã anula qualquer perspectiva histórica de uma sociedade política autônoma enquanto construção puramente humana, todavia, os humanistas não estressaram suficientemente este problema, pelo menos não ao ponto de conseguirem uma ruptura com o diapasão da visão cristã. O formalismo presente tanto na tradição grega quanto na tradição cristã se coadunam na perspectiva de uma “vida ativa virtuosa”.

248 Vejamos o texto do florentino: “Mas é necessário a esta natureza saber bem colorir, e ser grande simulador e dissimulador [...] Alessandro VI não fez nunca outra coisa, não pensou nunca outra coisa se não a enganar os homens, e sempre encontrou facilmente modos de fazê-lo. E nunca houve um homem que tivesse maior eficácia em asseverar, e com maior juramentos afirmar-se uma coisa, que a observa-se menos; todavia, sempre lhe sucederam os enganos como queria, porque conhecia bem esta parte do mundo. P. XVIII.



ao príncipe de que ele precisa saber ser simulador e dissimulador, bem, se o papa, que representa todos os mais altos valores cristãos, formal-espiritual, age assim, todos estão “justificados”.

A perspicácia de Maquiavel o faz perceber que a retomada dos princípios éticos, morais e políticos clássicos, principalmente a partir de uma cristianização de tais princípios, pautados em uma universalidade formal, constituíam-se como engessadores da *Virtù* de ação. Parece estar claro para ele que movimentos tais como aquele empreendido pelos humanistas cívicos em vista da defesa de uma “vida ativa” não comportava uma concreta “atividade da vida” no âmbito político. A questão estava exatamente em evitar a sobreposição de diretivas formais, universais, que se constituíam como normatizações idealizadas, sobre a premência de respostas concretas à situações reais. A alusão à conduta de Alexandre VI pode ser ampliada para se discutir todas as idealizações éticas e morais que despregam o sujeito político, principalmente aquele que exerce liderança, da realidade na qual está inserido.

O movimento maquiaveliano de inverter a lógica formal, estabelecendo o primado do político sobre o ético, só pode ocorrer a partir da sobreposição do material sobre o formal. Pode-se afirmar que para ele os princípios formais, éticos ou políticos, eram diretrizes bem-vindas em situações nas quais elas não atrapalham a ação política concreta e seus objetivos. Na verdade, é correto dizer que são desejáveis até certo ponto, como ele indica, “e se todos os homens fossem bons, este preceito não seria bom.” (P. XVIII). Ele tem consciência de que se existisse realmente aquela situação idealizada em que todos os indivíduos seguissem os mesmos preceitos, sua assertiva não seria boa<sup>249</sup>. Mas Maquiavel não pode fazer “vistas grossas” à realidade do “mundo político” no qual ele está inserido, o formalismo idealizado nos princípios éticos é visto por ele como uma armadilha para o líder político que precisa pautar-se em objetivos concretos, lidando com indivíduos prontos a levarem vantagem na primeira oportunidade.

---

249 Segundo Gilbert, os temas discutidos por Maquiavel em *O Príncipe* já são levantados pelos humanistas do *Quattrocento*. Mesmo defendendo a tese de que tais discussões influenciam diretamente a obra maquiaveliana, influenciado inclusive sua estrutura, ele reconhece que a tradição humanista ainda reflete um “*idealismo ético*” sobre a postura do líder político, no caso o príncipe, como segue: “Temos já notado, que os humanistas começavam invariavelmente por aceitar a identidade tradicional entre o príncipe ideal e o ser humano ideal e, por isso, seus conteúdos, como sua forma, eram em larga medida predeterminados pela tradição medieval do *speculum principis*. E ainda os elementos que ajuntavam, a resenha mais compreensiva da *virtù* e a mais forte insistência sobre a personalidade do príncipe, eram, por assim dizer, sustentadas pelo princípio de autoridade expresso no recurso à literatura política antiga.” GILBERT, 1988, p. 182.

Este é o principal motivo que leva Maquiavel a exacerbar uma preocupação tão grande em relação àquilo que é tido como “ideal” e aquilo que é o “real” nas relações políticas entre os indivíduos, fazendo-o colocar o formal submetido ao material. É esta preocupação também que o faz colocar em primeiro plano as consequências das ações, não suas intencionalidades, principalmente nas situações em que está em jogo a ordem política da república ou corpo político. Utilizando esta compreensão na discussão sobre a politização da noção de justo, depois de já termos exposto os próprios fundamentos materiais da noção de justiça no tópico anterior, podemos perceber que a proposta maquiaveliana é uma digressão em relação a tudo aquilo que era debatido em sua época, tanto pelos humanistas cívicos, quanto pelos teólogos, filósofos e eruditos.

No início deste tópico indicamos que a tradição cristão-medieval, alicerçada no pensamento agostiniano, que por sua vez reflete fortemente os princípios paulinos, introduz uma noção de justo que se fundamenta tão somente na busca do exercício da justiça divina, seja no âmbito ético ou político. A centralidade deste exercício da justiça está exatamente em conduzir-se, enquanto indivíduo ou líder político, pela interiorização de seus princípios e valores, pautando-se sempre, independente da situação, pelas diretrizes expressas na doutrina cristã e na revelação divina. Como já indicado, este movimento se fortalece teórica e doutrinariamente na gigantesca obra agostiniana, reverberando por todo o medievo e renascimento, mas sua origem está na doutrina paulina. Para o apóstolo Paulo, o justo viverá pela fé, sendo assim, não precisa necessariamente ter ações concretas para expressar sua justiça, apenas cultivá-la interiormente<sup>250</sup>.

Esta diretriz é a base, na cultura cristã-ocidental, de uma completa intencionalidade do princípio de justiça, movimento este que foi ampliado pela teoria da vontade agostiniana, desvinculando as consequências da ação de qualquer juízo de valor que possa indicar o que é realmente justo ou não. Uma vez que a justiça está posta como princípio transcendente que deve ser, primeiro, apreendida interiormente, para então produzir frutos, o justo pode se omitir de ter que demonstrar sua justiça a partir de suas ações. A consequência desta configuração é

---

250 O Apóstolo Paulo, escrevendo aos romanos, faz a advertência: “O evangelho é uma força divina para a saúde de todo homem que crê, primeiramente do judeu, depois do grego. Com efeito, nele está revelado uma justiça de Deus que vem da fé e é destinada à fé, segundo o que se escreve: o justo viverá pela fé.” Romanos 1: 16 – 17.

a construção de um paradigma que se transporta para a política e estabelece que o governante justo é aquele que expressa ter cultivado de forma sincera o princípio de justiça.

Bem, como discutimos acima, Maquiavel demonstra uma profunda aversão à construção que faz o material depender do formal, o político depender do ético, as consequências das ações dependerem simplesmente de suas intencionalidades. Não sendo a justiça nada mais que uma noção construída a partir da própria relação dos indivíduos em um primeiro ajuntamento social, não faz sentido a noção de justo responder a uma diretiva formal que se desloca da realidade destas relações dos indivíduos. Assim, o justo é aquele que compreende bem estas relações empreendidas pelos indivíduos, legisla em vista delas e sabe prever as consequências que se podem produzir das prováveis ações dos indivíduos.

Neste sentido, ele está mais preocupado com as consequências das ações do que com as puras intenções que as movem, estando ele mesmo direcionado pelas consequências que se espera de suas ações enquanto legislador ou líder político. O primeiro relato de Maquiavel sobre a noção de justo está ainda em D. I, 2, logo após o surgimento da noção de justiça, por parte do grupo de pessoas, elas passaram a escolher o indivíduo mais justo, não o mais forte. Como já indicamos, isto nos parece um processo de evolução política, os indivíduos estão passando de uma condição de bestialidade conduzida pela força para uma condição de sociedade humana dirigida pela busca de reciprocidade, retribuição e segurança nas relações sociais. Pode-se dizer que o povo, valendo-se de sua “oculta virtù”, escolhe bem aquele indivíduo que melhor expressa o conhecimento necessário para dar-lhes leis e manter a ordem social e política.

Não estão claros na narrativa maquiaveliana os requisitos exatos que levaram o povo a estabelecer quais eram os mais justos. Mas, fazendo uma análise dedutiva, podemos nos ariscar a definir quais sejam. Primeiro, surge a noção de justiça, a partir da empatia que os indivíduos sentiam para com os benfeitores injuriados e o ódio contra os malfeitores, demonstrando o desejo de reciprocidade, retribuição e segurança. Segundo, para não sofrerem eles mesmos injúrias, passaram a constitui leis, começando daí a escolha do mais justo para liderá-los e constituir estas leis. Por fim, como conclusão, pode-se perceber que este justo é aquele que tem domínio de conhecimento sobre os meandros das relações entre os indivíduos, podendo assim prever aquelas ocasiões nas quais alguém poderia querer injuriar seu companheiro, estabelecendo leis eficazes neste sentido. Mas, o fator mais importante desta

dedução, o justo é aquele que não quer, ele mesmo como detentor do poder de legislar, injuriar ninguém.

Este último fator é reforçado pela própria sequência da narrativa maquiaveliana, ao apontar a degeneração do governo constituído pelo indivíduo mais justo em direção a um governo constituído por príncipes hereditários<sup>251</sup>. Novamente vemos em destaque não apenas as qualidades dos indivíduos que deveriam ocupar os cargos de liderança, mas principalmente a prudência do povo em escolher, eleger, tais lideranças. Maquiavel afirma que ao se passar de um regime de eleição para um de hereditariedade, não são mais os justos que são eleitos, não é mais a “oculta virtù” do povo que “julga” quem merece o posto, a base não é mais a “opinião popular unânime”. Estes indivíduos que se tornam príncipes por herança, segundo Maquiavel, demonstram ganância, ambições, opulência e excessos, partindo daí a injuriar o povo.

Como deduzimos acima, o justo é aquele que compreende os meandros das relações políticas, tem domínio em constituir leis para reger estas relações, e mais importante, não demonstra desejo de injuriar nem dominar o povo. Estes atributos constituem a definição de justo, não somente a interiorização de um princípio ético-formal, ou ainda uma postura de abnegação e desprendimento. O destaque não está na postura moral ou nos desejos particulares, se são condizentes com uma idealização ética ou não, mas sim na postura política em relação ao povo e em relação à constituição da organização política. A politização da noção de justo no pensamento Maquiaveliano se concretiza, então, por estas três características, conhecer os meandros das relações políticas, dominar a constituição das leis, resguardar a liberdade e não injuriar o povo.

Neste ponto podemos retomar a questão do fundador de Estado e do fundador de religião, nos dois casos a virtù do líder “justo” deve prevalecer e estabelecer as bases para a organização e desenvolvimento do corpo político ou religião que está sendo fundada. Ao discutir a formação da organização política romana<sup>252</sup>, Maquiavel estabelece um quadro que demonstra bem os elementos que ele buscou destacar em sua narrativa nos dois primeiros capítulos do Livro I dos *Discorsi*. A base para o estabelecimento da organização política é a

251 Como segue: “Mas, como depois se começou a faz o príncipe por sucessão e não por eleição, rapidamente começaram os herdeiros a degenerarem em relação aos antigos, e deixando a obra virtuosa pensavam que os príncipes não tivesse que fazer outra coisa se não superar os outros em suntuosidade e lascívia e em todo tipo de licença. D. I, 2.

252 Referimo-nos especificamente aqui ao D. I, 3.

garantia de reciprocidade, retribuição e segurança, a república romana passou por inúmeros reveses até chegar à sua melhor constituição, a saber, aquela que equilibrava a participação da Nobreza, do Senado e do Povo. Porém, somente com a expulsão dos Tarquínios esta realidade se instaurou, segundo Maquiavel, Roma tinha sido “moldada” por Rômulo para ser um reino, não uma república<sup>253</sup>.

Trazemos este exemplo para tentar dirimir o que defendemos até agora sobre a politização da noção de justo. Primeiro, a figura central de Rômulo como fundador de Roma, o qual, segundo Maquiavel, não tinha as virtudes legislativas de Licurgo, todavia, deu à Roma suas primeiras leis, as quais foram, até seus limites, boas. Rômulo é tido por muitos como fraticida, inclusive por Agostinho, mas Maquiavel faz uma interessante defesa dele e que pode nos ajudar a entender melhor o que queremos sustentar. No D. I, 9, o florentino sustenta que é necessário estar só para ordenar uma república nova ou reformar uma república ou reino. Segundo o florentino, os detratores de Rômulo estão centrados no julgamento moral de sua ação fraticida e não nas consequências políticas que esta e outras ações tiveram.

A primeira justificativa sustentada por Maquiavel é a de que Rômulo, ou qualquer outro ordenador de Estado, agindo para o bem da república e não para o seu próprio, pode valer-se de meios “extraordinários” para realizar este intento. Neste sentido, o cerne do argumento aqui é exatamente o desinteresse em usar de sua posição de legislador para oprimir, injuriar ou dominar o povo. Como afirmamos, esta é uma das características do “justo”, ele age em vista de estabelecer o equilíbrio necessário para a constituição da organização política, não está em jogo suas atribuições morais ou intenções éticas idealizadas, mas, tão somente seu objetivo em estabelecer o “viver civil”.

O segundo argumento para a defesa de Rômulo é o fato de que muitas opiniões divergentes não podem sustentar um juízo correto para o estabelecimento de um corpo político, segundo o florentino: “Porque assim como muitos não são aptos a ordenarem um governo, por não conhecerem o bem que lhe deve aprovar, isso por causa das diversas opiniões que existem entre eles...” D. I, 9. O bom fundador, ou ordenador, deve ser exímio conhecedor das questões políticas, dos diversos meandros que envolvem as relações dos

---

253 Segundo Maquiavel: “Porque Rômulo e todos os outros reis fizeram muitas e boas leis, conforme ainda ao viver livre, mas, porque a finalidade deles foi fundar um reino e não uma república, quando aquela cidade ficou livre, faltavam muitas coisas que era necessário ordenar em favor da liberdade, as quais não foram postas pelos reis ordenadores.” D. I, 2.

indivíduos, principalmente da constituição que melhor corresponde à “matéria informada”. Esta é a segunda característica que indicamos estar presente no líder “justo”, ele conhece bem todos os aspectos da vida política e tem a prudência para assentar as leis de acordo com elas. Esta é a terceira característica, saber assentar as leis de acordo com a realidade da constituição política do governo à ser formado. De acordo com Maquiavel, as leis criadas por Rômulo, apesar de suas limitações em vista da formação de uma república, foram eficazes em evitar a tirania e só foram alteradas, em vista da eleição dos Cônsules, após a expulsão dos Tarquínios<sup>254</sup>.

Parece ser plausível afirmarmos que para Maquiavel, as ações de Rômulo representam as ações de um “justo”, por conhecer as necessidades da realidade política do povo que lidera, saber ordenar leis e não ter o interesse em injuriar ou oprimir o povo, muito menos ter ambições pessoais. Segundo ele: “Porém um prudente ordenador de república, com o ânimo de querer beneficiar não a si, mas ao bem comum, não à sua própria sucessão, mas à comum pátria, deve empenhar-se em ter a autoridade só; nenhuma razão sábia repreenderá alguém de usar ações extraordinárias para ordenar ou constituir uma república ou reino.” D. I, 9. Posto desta forma, fica ainda mais claro que aquela noção de justiça indicada por Maquiavel ainda no início dos “*Discorsi*”, não se aproxima em nada de uma ideia de justiça formal, interiorizada em uma intenção moral, ou guiada por uma lei divina revelada.

Todavia, o eixo legislativo da teoria da ação política em Maquiavel é caracterizado não apenas por estes movimentos de tornar “materiais” os fundamentos da noção de justiça e “politizar” a noção de justo, além disso, há uma central instrumentalidade da noção de lei. Este ponto da teoria maquiaveliana, que buscaremos atrelar ao raciocínio que até agora sustentamos, contrapõe-se a uma construção metafísico-teológica que assenta a ideia de lei como expressão concreta da universalidade da justiça. Nesta construção, como já aventado no início de nossa discussão sobre o eixo legislativo, a materialidade das ações políticas está submetida ao imperativo dos princípios éticos, formais e espirituais. Sendo assim, a concretização das leis, enquanto expressão da universalidade de justiça, também deve responder a esta estrutura. Para compreendermos melhor o movimento maquiaveliano, será

---

254 O que nos diz o florentino: “O que se vê pois quando Roma torna-se livre pela expulsão dos Tarquínios, onde, pelos romanos, não foi renovada nenhuma das ordens antigas, se não que, em lugar de um rei perpétuo, foram postos dois Cônsules anuais. O que testifica que todas as primeiras ordens daquela cidade foram mais conforme um viver civil e livre que a um absoluto e tirânico.” D. I, 9.

preciso rever esta estrutura, sucintamente, apontar as bases de sua sustentação, e então, buscar apresentar os contrapontos estabelecidos pelo florentino.

#### *4.3.2.3 A constituição material-instrumental da lei*

No capítulo anterior tratamos rapidamente sobre o cálculo que o legislador, fundador ou renovador, deve fazer em vista de assentar os estamentos legais da organização política de um Estado. Levando em consideração as diretivas indutivas apresentadas por Maquiavel, pode-se compreender que a constituição de leis é uma espécie de “orquestração” entre diversos tipos de sons em uma “polifonia” política. Não querendo poetizar a questão, o ponto é que o fundador de Estado, ou legislador, deve ser apto a conjugar uma diversidade de fatores em um único movimento, sabendo colocar cada elemento em seu lugar e prevendo as possíveis “dissonâncias”.

Todavia, este é apenas o primeiro passo na vida de uma jovem república, são necessários diversos outros “ajustes” que vão se apresentando de acordo com a alternância dos tempos, das necessidades e da própria Fortuna. Sendo assim, na teoria maquiaveliana, não há a proposição de um estamento perene, o que poderia dar margem para a argumentação de que ele reverbera uma noção de universalidade da justiça, das leis e da própria organização política. Nos últimos dois tópicos, tentamos demonstrar, mesmo que de maneira sucinta, que as noções de justiça e de justo, no pensamento maquiaveliano, são marcadas por uma base material, contraposta a uma inflação do formalismo ético. Esperamos que esta primeira discussão empreendida, possa auxiliar-nos na defesa de que há uma constituição material-instrumental da lei na construção maquiaveliana, a qual, em questões viscerais, contrapõe-se à tradição metafísico-teológica, medieval, iniciada na obra agostiniana e reverberada em grande parte do humanismo italiano, inclusive aquele chamado Cívico.

No intuito de desenvolvermos objetivamente esta discussão, será necessário apresentar uma clara ligação entre o aspecto material das noções de justiça e justo, para com a noção de lei sustentada por Maquiavel. Neste sentido, tais ligações seriam em relação à formação do corpo político, respondendo às suas necessidades de organização e estabilização; às possibilidades dos indivíduos desenvolverem suas atividades, conquistarem reconhecimento e sentirem-se seguros; regulação das relações sociais e políticas; por fim, adequar a melhor

forma de governo à realidade da matéria social. Este último ponto será tratado à parte em novo item, logo após desenvolvermos os demais.

Estabelecemos no final do item anterior, tratando sobre o tema da politização do conceito de justo, e temos defendido desde o início, que a tradição cristã-medieval estabelece um predomínio do formal sobre o material. Até agora estamos empenhados em dirimir estas afirmações e apresentar o contraponto maquiaveliano. No caso da material-instrumentalidade das leis não é diferente, é necessário, a partir das ligações indicadas entre a perspectiva material de Maquiavel e sua construção da instrumentalidade das leis, demonstrar como sua proposta é essencialmente distinta das tradições anteriores.

Se retornamos ao primeiro capítulo, poderemos nos recordar de inúmeras citações da obra agostiniana, bem como de outros autores cristãos do medievo, tal como Duns Scotus, nas quais a realidade política, bem como sua estrutura jurídica, estão subordinadas a uma apreensão da vontade divina e sua justiça. Como procuramos indicar naquele capítulo, Agostinho é responsável pelo início da filosofia da história, mais que isso, ele fortalece a visão linear cristã de história. Nesta linearidade histórica estão opostas duas Cidades, aquela Terrena e a outra Celeste, a primeira fundada pelo pecado, com a própria expulsão de Satanás do Paraíso, posteriormente povoada pelos homens pecadores; a segunda estabelecida desde sempre pela vontade divina e sua presença. A Cidade Terrena não pode ambicionar nada mais do que uma frágil e temporária paz e ordem, sendo cada indivíduo responsável por seu próprio julgamento diante de Deus, não diante das leis dos homens. Discutimos estes pontos no primeiro capítulo e eles nos serão úteis novamente.

O movimento agostiniano golpeia de morte toda a tradição clássica romana, como vimos no terceiro capítulo, a construção da noção de cidadania, de pertença à República de Roma, estava fundada nos costumes, nas tradições e nas instituições públicas e suas leis. Ao se estabelecer que nenhuma cidade terrena, constituída por homens pecadores, é verdadeiramente uma sociedade justa, ou mais ainda, está destinada à ser apenas temporariamente bem organizada, os vínculos entre os indivíduos começam a se tornarem mais distantes. O sentimento de se compartilhar uma origem comum, ainda mais se laureada de eventos míticos, faz criar uma relação de reconhecimento entre os indivíduos, que se traduz em costumes aceitos e compartilhados, os quais, por sua vez, servem de fundamentos para a aceitação e submissão às leis.



Como um “efeito dominó”, a quebra destas relações de pertença social, deste reconhecimento enquanto povo originado em uma mesma “fonte”, faz desabar os demais componentes da “vida política”. Os indivíduos não procuram mais serem julgados pelos parâmetros da cultura, dos valores e costumes comuns, por isso, não se importam em serem difamados ou honrados, se isso não afetar sua “fé”. Além disso, o compromisso com a “ordem política” é subordinado ao compromisso com a “ordem divina”, soldados romanos convertidos preferiam serem castigados à se curvarem aos “falsos deuses”.

A própria tônica da liberdade toma nova configuração, ela não se constitui mais como algo à ser conquistado, mantido e compartilhado no âmbito político-social. A partir da teoria da vontade, principalmente agostiniana, e seu desdobramento no pensamento político, a liberdade vai aos poucos tornando-se algo cada vez mais individual, seja pela adesão a uma justiça divina, na tradição cristã-medieval, seja pela aceitação de um imperativo racional, na modernidade.

Estas questões estão contidas nos pontos que indicamos no início, pontos estes que em Maquiavel assumem nova perspectiva, como dito, são eles, a organização política, a liberdade dos indivíduos em buscarem reconhecimento, glória e desenvolverem suas atividades, bem como a regulação das relações sociais. Tomemos então, para efeito de melhor exposição, cada ponto distintamente. O primeiro, como indicado, a formação do corpo político e sua estabilidade. Para ampliarmos nossa compreensão sobre este ponto, faz-se necessário aceitarmos que esta “formação do corpo político”, ou “organização política”, é mais que a simples constituição de um governo, trata-se do estabelecimento daquilo que podemos chamar de “povo”.

Vemos, novamente em seu relato de D. I, 2, que a noção de lei surge no momento de evolução da organização social, passando para o que entendemos como organização política, as primeiras sociedades “começaram à fazer leis”, o que levou à escolha do mais justo em detrimento ao mais forte. As leis são constitutivas do “viver civil”, ou “viver político”, são elas que dão “forma” à matéria social(de indivíduos) que se encontram reunidos para estabelecerem um convívio em comum. Maquiavel é enfático, no D. I. 58, em defender o povo que é regido por leis, afirmando, contrariamente à opinião dos Antigos e do próprio Tito Lívio, que uma multidão regulada por leis é mais confiável que um príncipe ou governante.

Este tema da “multidão regulada por leis” é muito importante para Maquiavel e bastante recorrente.

O florentino faz uma distinção que pode ser tomada como a base para se pensar a realidade da organização política, a saber, a ideia de que a primeira função instrumental das leis é exatamente estabelecer um “povo”. Segundo Maquiavel: “Mas, aquilo que o histórico nosso diz da natureza da multidão, não diz daquela que é regulada por leis, como era a romana, mas da solta, como era a siracusana: a qual fez aqueles mesmos erros que fazem os homens enfurecidos e soltos...” D. I, 58. A ideia expressa por ele é exatamente a de que só há um viver civil, só há uma organização política que pode ser chamada de povo, ou expressar relações comuns que definam uma república ou outro tipo de governo, quando há o estabelecimento de um “código de leis”.

Essa noção não é nova, muito menos utilizada apenas por Maquiavel, Gilson(2005, p. 51) indica que Cícero, em seu diálogo perdido, *De Republica*, valendo-se de Cipião, já define um povo como sendo um ajuntamento de indivíduos(multidão) que expressam consenso e aceitação de um código de leis. Ainda segundo Gilson, Agostinho toma esta construção dialética para sustentar que apenas o “povo de Deus” é um povo verdadeiro<sup>255</sup>, pois ajunta-se em torno das leis divinas, a única justiça, aceitando-as e respeitando-as. Qualquer outro povo que não se curve a esta verdade não é um verdadeiro povo, apenas uma multidão.

Todavia, Maquiavel, como já indicamos, vê a justiça como uma noção constituída a partir da própria relação dos indivíduos, os quais buscam para si mesmos reciprocidade, retribuição e segurança. As leis são a base sobre a qual qualquer organização política deve ser constituída, seja por um legislador, um fundador de Estado, seja por um grupo de indivíduos que se unem em determinado lugar, como no caso dos Venezianos, seja um reformador que precisa estabelecer novas ordens. Em todos os casos, como temos já indicado em diversos momentos desde o capítulo anterior, Maquiavel estabelece diretivas indutivas que servem para o cálculo do assentamento das leis que formam um Estado. Diretivas tais como: todos os homens são maus e prontos a mostrarem tal malignidade quando têm ocasião; todos os

---

255 Agostinho cita Cícero: “Um povo, como tem posto Cipião, é uma multidão reunida pelo reconhecimento do direito e pela comunhão de interesses.” De Civ. Dei. XIX, 21. São palavras que ele cita do próprio Cícero para sustentar que, se esta é realmente a definição correta para povo, e estando a verdadeira justiça, ou direito, em Deus, ele conclui: “Nenhuma república pode ter governo sem justiça, pois onde não existe verdadeira justiça, aí também não existirá verdadeiro direito.” IBID.

homens tiveram e tem sempre os mesmos desejos e paixões; os Grandes querem sempre dominar e o Povo quer não ser dominado; a justiça é uma noção comum a todos os povos; etc.

Independentemente da situação, seja na fundação ou na renovação, a premissa que rege todo o processo de constituição das leis, em vista das diretivas indicadas, é sempre a mesma, ordenar a matéria social de acordo com as necessidades por ela enfrentadas no presente, e os objetivos propostos para seu futuro. Quando vemos o D. I. 1, temos Maquiavel indicando que a virtù do fundador não é apenas constituir leis que organizem o Estado de forma harmoniosa, mas antes, garantir o lugar com mais recursos para sobrevivência e crescimento e ao mesmo tempo criar, a partir das leis, limites que não deixem o povo se tornar ocioso. Este papel do fundador, como já discutimos em diversos momentos, não é o mesmo de um “demiurgo” ou “profeta”, os quais simplesmente “plasmam” princípios de justiça em leis que devem responder à situações concretas.

No entanto, é preciso aceitar que para Maquiavel este fundador, ou legislador, tem um conhecimento que a multidão, apesar de ter uma “oculta virtù”, não possui, além dele conhecer bem os meandros das relações sociais e a constituição das leis, ele tem uma clara visão daquilo que será o desenvolvimento do corpo político. Neste sentido, ao estabelecer as leis, o fundador está estabelecendo uma história para aquele corpo político, está moldando-o de maneira a assumir uma trajetória que pode durar muito ou perder-se em pouquíssimo tempo. A questão é que esta imprevisibilidade não está apenas nas falhas resultantes da incapacidade do fundador, ou mesmo na falta de princípios formais que não foram suficientemente expressos nas leis.

É necessário aceitar que esta realidade é transitória, como o próprio Maquiavel indica, “estando todas as coisas humanas em movimento, não podendo estarem firmes, convém que elas subam ou desçam...” D. I, 6. Seria esta uma indicação de que as leis são inúteis para estabelecer um Estado, um povo, sendo o futuro de qualquer governo humano a degeneração?<sup>256</sup> Se aceitássemos como sendo esta a indicação feita por Maquiavel,

---

256 Conde tem uma interessante visão sobre a distinção entre Agostinho e Maquiavel em relação à forma como eles veem a história das sociedades humanas e o movimento do próprio ser humano, vejamos: “O movimento agostiniano é um caminhar até Deus, até a felicidade eterna e à imortalidade. Por outro lado, o movimento maquiaveliano não é um perene caminhar até a transcendência, senão um rodar sobre si mesmo, sem possibilidade de libertação. Por isso o problema do homem não é averiguar de onde vem e para onde vai, senão ‘que é.’ O homem é, simplesmente, um ser que gira perpetuamente sobre si mesmo e nunca sai de si mesmo, de suas próprias paixões. A visão da história como um ciclo perene é consequência inevitável da interpretação do viver humano desde a pura imanência. Como o homem não tem a possibilidade de sair

poderíamos pensar em uma espécie de ceticismo político, no qual, partindo do princípio de que qualquer organização política que se estabeleça por meio de leis está fadada à se degenerar, poderíamos pensar que não há motivos para discutir o assunto. Certamente não é esta a orientação maquiaveliana, não se trata de simples pessimismo determinista em relação à organização de um governo, entendemos que é mais uma indicação de que a realidade das necessidades materiais da vida política condicionam a instrumentalidade das leis.

A primeira organização do corpo político responde às necessidades primárias, iniciais, aquelas de assentamento das bases necessárias para sobrevivência, estabilidade, crescimento e fortalecimento, neste momento estão sendo postas as bases sobre as quais aquela organização política constituiria sua história. A instrumentalidade das leis neste momento parece ser direcionada por aquilo que ainda está restrito ao “domínio de conhecimento do fundador”, ou seja, aquilo que sua prudência e senso de justiça determinaram para constituir aquele governo a partir das necessidades existentes. Se seu cálculo foi bem ajustado, tem-se um Licurgo e uma Esparta, se não foi, tem-se um governo que precisa passar pelos mesmos “acidentes” pelos quais passou Roma.

Neste sentido, reforça-se a perspectiva de que as leis não carregam em si mesmas dispositivos “universais perenes”, os quais, bem empregados em vista de seus princípios, poderiam garantir plena harmonia e estabilidade. Humanistas como Salutati, como discutimos no terceiro capítulo, tinham a noção de que as leis eram alicerçadas em princípios sólidos, universais e verdadeiros, não se tratava de um assunto de “especulação”. Por esta ótica, o corpo político que precisasse passar por diversos conflitos, reformas e reveses, na realidade não era bem organizado, apenas experimentava as leis, assim como um médico experimenta substâncias para tentar curar um mal que ele não sabe ainda qual é.

A discussão sobre a questão da estabilidade a partir das leis em uma república estava em voga no período de Maquiavel, assim como o foi desde o início do humanismo cívico, fomentando construções romanceadas como o chamado “mito de Veneza”, a “Sereníssima.” O próprio Maquiavel utiliza este exemplo, mas como já indicamos em outro momento, ele o faz apenas para destacar ainda mais sua preferência por Roma. Mas, se ele prefere Roma à

---

de si mesmo, gira irremediavelmente sobre si mesmo.” CONDE, 1976, p. 49). Apesar de ser interessante em relação à distinção presente nas visões maquiaveliana e agostiniana, não comungamos com a ideia de um aparente determinismo no qual o ser humano está preso, não parece ser esta a intenção de Maquiavel ao condicionar as mudanças das formas de governos às implicações das diversas necessidades por eles enfrentadas.

Veneza ou Esparta, será que ele realmente confiava na instrumentalidade das leis, as quais estamos tentando compreender? A resposta nos parece ser que ele confiava sim, em uma instrumentalidade das leis, mas, estando ela condicionada às mudanças de necessidade, às alternâncias da matéria social, do tempo e da própria Fortuna. Segundo o florentino: “Assim, de outro lado, quando o Céu fosse tão benigno que não houvesse uma guerra, nem ocorresse que o ócio a fizesse ou efeminada ou dividida; as quais duas coisas juntas, o cada uma por si só, seriam razão da sua destruição.” D. I, 6. Seria então um erro pensar que as leis executam bem sua instrumentalidade apenas quando o Estado tem uma longa vida, harmoniosa e serena.

Pode-se afirmar que a perspectiva que Maquiavel reforça é aquela que marcou de maneira central a tradição republicana de Roma, poucas leis<sup>257</sup>, baseadas nos costumes, direcionadas basicamente para as relações públicas, além disso, estas leis eram vistas como respostas<sup>258</sup> aos “acidentes” mais graves e flagrantes que pudessem ocorrer na república. A instrumentalidade das leis não se caracteriza por uma utilidade política que ela possa ter em todas as situações vivenciadas pelo Estado. Em vista disso, Maquiavel vê na instrumentalidade da lei a forma para evitar o ócio excessivo, preparar-se para as guerras, evitar as desordens e a perda da liberdade, tudo isso de acordo com cada cenário imposto pela necessidade ou pela Fortuna. Este foi o caso de Roma, que no decorrer de sua história republicana sempre inovou suas leis e ordens de acordo as necessidades<sup>259</sup>.

Ao fundar o Estado, o legislador tem diante de si um cenário e, para além de si, ele vislumbra diversos quadros que possam se colocar como empecilho para a estabilidade e o

---

257 Como argumenta Pinzani: “Quanto menor o número das leis, tanto maior a estabilidade do Estado. Leis muito numerosas e muito específicas servem somente a desencadear conflitos interpretativos e, portanto, a fazer vacilar seja a unidade dos cidadãos entre si, seja – coisa ainda mais importante – entre os cidadãos e o governo. O ideal de Maquiavel são as Doze Tábuas romanas, que respondem perfeitamente aos critérios de simplicidade, generalidade e número reduzido.” PINZANI, 2006, p. 48.

258 Ducos nos dá uma esclarecedora indicação da forma como Roma dispunha suas leis, resguardando mais um caráter de respostas às situações extraordinárias do que o estabelecimento de longos códigos jurídicos, isso em detrimento à tradição grega. Como segue: “Diferentemente do grego, o latim não possui termos suscetíveis de designar uma codificação de conjunto de leis; uma tal noção é tomada aproximadamente no latim pela palavra *corpus*. [...] Por conseguinte, o recurso à lei na República Romana não é muito frequente. A legislação do direito privado é rara na República, Rotondi não tem contado mais que vinte e seis leis: estas leis são leis de circunstâncias, as quais são um recurso para colocar fim aos abusos mais flagrantes. A lei é um remédio a uma crise e isto tem uma constância na atitude romana em relação às leis.” DUCOS, 1978, p. 50.

259 Como nos indica Maquiavel: “Quanto seja difícil no ordenar uma república prover todas aquelas leis que a mantenham livre, isso o demonstra muito bem o processo da República romana, onde, não obstante que fossem ordenadas por muitas leis, por Rômulo primeiro, depois por Numa, por Tullo Ostilio e Servio e por último pelos dez cidadãos, criadas à parecida obra, não menos, sempre no manejar aquela cidade se descobriam novas necessidades e era necessário criar novas ordens...” D. I, 49.

crescimento do Estado. Assim, a constituição material-instrumental das leis, ao fundar um Estado, está expressa na resposta às necessidades concretas, prementes, em preparar, ou moldar, o corpo político, para possíveis necessidades vindouras. Este processo, como vemos em Maquiavel, nunca é garantido, principalmente se a matéria social se tornar cada vez mais instável. Está é uma das grandes preocupações do florentino, por isso, pode-se perceber em sua teoria um direcionamento para a instrumentalidade das leis no processo de estabilidade da própria matéria social.

Como segundo ponto, que indicamos no início, a lei tem uma instrumentalidade em garantir a possibilidade dos indivíduos desenvolverem suas atividades, buscarem reconhecimento, sua parcela de glória e satisfação. Acreditamos que este é o fator primordial, pensado por Maquiavel, para se constituir uma estabilidade interna e que possa ao mesmo tempo constituir uma república forte. Uma vez estabelecido o Estado, o governo, e criados os laços jurídicos e de costumes que formam aquele “povo”, é necessário que os indivíduos tenham incentivos para se desenvolverem e buscarem satisfazer seus anseios, não serem humilhados ou oprimidos, poderem conquistar glória e reconhecimento. Esta temática parece muito importante na obra maquiaveliana e reflete perfeitamente sua predileção pela tradição romana.

Esta perspectiva está aberta à noção de que cada indivíduo, dentro de um viver civil livre, tem a possibilidade de destacar-se, receber reconhecimento público, contribuindo para o bem comum e para sua própria promoção social. Como posto, a liberdade na tradição romana, retomada por Maquiavel, é pensada como algo à ser vivido dentro do contexto político, é a possibilidade de ser reconhecido, empreender ações de destaque e galgar os degraus que podem levar a um cargo de respeito. Segundo Maquiavel: “Devem, portanto, os homens que nascem em uma república trilharem este caminho e empenhando-se em alguma ação extraordinária começar à revelar-se. D. III, 34.”

As leis devem permitir tal liberdade e ao mesmo tempo resguardar a cada indivíduo a retribuição por suas boas ações em vista do bem da pátria, assim como as más ações devem ser penalizadas, independentemente de boas ações anteriores<sup>260</sup>. Devemos nos lembrar que

260 Vejamos a letrado autor: “... nenhuma república bem-ordenada nunca cancelou os deméritos com os méritos de seus cidadãos, mas havendo ordenado os prêmios a uma boa obra e as penas a uma má obra, e havendo premiado um por ter bem agido, se aquele mesmo age depois mal, o castiga sem observar suas boas obras anteriores. E quando estas ordens são bem observadas, uma cidade vive livre muito tempo, de outra forma, sempre será arruinada. D. I, 24.

para Maquiavel todos os indivíduos, em todos os tempos e culturas, tiveram os mesmos desejos e paixões, esta é mais uma diretiva indutiva apresentada em seus textos. Todavia, isso não significa que tais desejos sejam sempre perniciosos, danosos, como discutido no tópico sobre a concepção antropológica maquiaveliana, a questão do “mal” causado pelos desejos privados está na desproporção que eles podem tomar. Neste sentido, como os homens podem desejar mais do que podem conseguir, acabam por causar desordem. As leis têm uma instrumentalidade em limitar estas possibilidades, mas, sem restringir os indivíduos em suas empresas pessoais, principalmente se elas estiverem voltadas para o desenvolvimento e fortalecimento da república.

Os indivíduos precisam sentir a liberdade de provarem da glória que suas ações podem lhes valer, independentemente do grau de abrangência desta glória, como indica Maquiavel: “Entre os homens louvados são os mais destacados aqueles que são postos como líderes e fundadores de religião. [...] E qualquer outro homem, o número dos quais é infinito, se atribui uma parte de louvor, a qual lhe confere sua arte e ocupação.” D. I, 10. É exatamente este o sentimento cívico que ele pretende retomar ao destacar os modos e ordens seguidos por Roma em seu caminho para se tornar a república mais forte que existiu.

Esta retomada do sentimento de pertença social, civismo, se dá exatamente por esta perspectiva de que os indivíduos estão inseridos em uma comunidade que os identifica, com os costumes e modos que definem sua existência. Ao contrário do que se tornou a tradição instituída no medievo a partir da teoria agostiniana, o que importa para o indivíduo é se reconhecer nesta organização político-social, expressar seus valores, costumes e leis, tendo a possibilidade de alcançar uma retribuição por suas ações empreendidas em vista do fortalecimento da liberdade da república. Neste cenário, as leis têm a função de permitir e regular estas possibilidades, ao mesmo tempo que liga cada indivíduo ao “corpo político” como um todo.

São dois pontos que estão intrinsecamente ligados, tanto a liberdade de possibilidades que os indivíduos devem vivenciar, quanto a regulação das relações no viver civil. Este último é o terceiro ponto que indicamos no início deste item, a material-instrumentalidade da lei se concretiza também no processo de regulação das relações sociais e políticas dos indivíduos. Claro que o próprio processo de organização política, a constituição das instituições e leis que definem a formação do povo, já traz em seu bojo a premissa da regulação. Todavia, parece-

nos este aspecto em especial, a regulação das relações sociais e políticas, em paralelo à liberdade de possibilidades de ação, constituem um estágio mais adiantado.

Pegar uma “multidão solta” e transformá-la em um “povo”, através de instituições, leis e modos, é a primeira etapa deste complexo processo. A partir do momento em que as leis permitem, por meio de sua instrumentalidade, as ações livres dos indivíduos no contexto político, aí começa a intensificação das diversas ocasiões nas quais o viver civil pode ser corrompido ou arruinado. A abordagem maquiaveliana para esta questão é bem diversa daquela que buscamos demarcar como sendo a presente na tradição cristã-medieval. Não só pela questão da distinção no que seja um povo e um “verdadeiro povo”, ou mesmo pelas ideias de justiça e de justo, mas também pela noção de glória e reconhecimento em vista da regulação das relações sociais.

Na tradição cristã-medieval, o justo vive pela fé e busca sua glória na vida pós-morte, suas relações sociais devem ser baseadas na caridade e na submissão, não buscando satisfazer seus desejos, mas praticando a abstinência deles, não se fiando por leis humanas, mas interiorizando a lei divina através de sua vontade. Na perspectiva maquiaveliana, como temos tentado demonstrar, a lógica se inverte, não porque ele tenta apenas se contrapor à tradição medieval, mas porque ele volta a uma tradição que é totalmente inversa. Na verdade, é a tradição cristã-medieval, principalmente a partir de agostinho, que tenta inverter a lógica de pensamento da tradição clássica romana. Maquiavel retoma esta última, por isso, não pode fazer nada além de inverter, novamente, a construção cristã.

Mas, como isso se mostra a partir do que estamos discutindo neste item? Já buscamos demonstrar que a constituição material-instrumental da lei se mostra na organização política, formação do povo e do governo, a partir de necessidades prementes e futuras. Buscamos demonstrar também que a construção de possibilidades de ação dentro do viver civil, a partir da instrumentalidade das leis, também constitui sua base material, pois se direciona diretamente para as ações dos indivíduos e a valorização delas em vista do bem comum. Por fim, a regulação das relações sociais e políticas dos indivíduos segue estas mesmas diretrizes.

Ao abordar a diferença entre a constituição Roma e a constituição Espartana, ainda no D. I, 6, Maquiavel indica que Licurgo tolheu todas as possibilidades nas quais as relações sociais e políticas poderiam se tornar danosas. Restringiu o uso de armas, restringiu a entrada de estrangeiros, restringiu o casamento de espartanos(as) como indivíduos de outros povos,



tornou o número do governo reduzido. Roma fez totalmente o contrário, todavia, suas leis, instituições e modos foram se adequando às novas necessidades, internas e externas, que foram surgindo. Maquiavel assumi nesta comparação a perspectiva que buscamos destacar, a verdadeira liberdade proporcionada pelo viver civil, não é uma liberdade restringida, cerceada por leis extremas em vista da estabilidade, ao contrário, é a adaptação dos indivíduos, e do próprio corpo político, a dinâmica de relações de uma república expansionista e vibrante.

Neste sentido, os indivíduos não podem ser cerceados pelas leis em vista de suas ações que visam glória pessoal, reconhecimento, mas que também estão coadunadas ao bem comum<sup>261</sup>. Não é apenas a possibilidade de empreender ações extraordinárias, independente de seu grau, mas ainda não ser humilhado, injustiçado ou envergonhado, perdendo assim seu prestígio, reconhecimento e possível glória. As leis devem regular estas questões e garantir que as relações sociais e políticas não sejam corrompidas, que os indivíduos não sejam envergonhados ou injustiçados por meios de calúnias. No D. I, 8, Maquiavel discorre sobre esta questão, diferenciando entre calúnia e acusação. A primeira é algo nocivo ao viver livre, a segunda, se bem fundamentada, pode salvar a república e o viver livre, sendo assim necessário ordenar leis para que se evite uma e se promulgue a outra<sup>262</sup>.

Certamente o florentino está preocupado em manter as instituições ordinárias, legais, como centro do viver civil, evitando modos extraordinários e violentos. Porém, pode-se entender também que existe uma preocupação em manter a liberdade do indivíduo e sua possibilidade de receber reconhecimento e glória, ser bem visto por seu povo e lograr êxito em suas ações. Não sendo caluniado, envergonhado e humilhado diante de seus iguais, esta

261 No capítulo LX do Livro I dos Discorsi, Maquiavel trata do acesso ao Consolado e a outros cargos importantes no governo, que se dava não pela questão da idade ou da ascendência familiar (por sangue), mas por merecimento e virtù, mesmo que o indivíduo fosse ainda muito jovem, ele levanta tal questão exatamente para defender que isso não pode ser limitado por uma lei, ou costume, que estabeleça sangue ou idade como critérios. Como segue: “E quando um jovem é de tanta virtù que sejam seus atos conhecidos e notáveis, seria uma coisa danosa à cidade se não pudesse se valer dele no momento, e tivesse que esperar que se tornasse velho, assim como aquele vigor de ânimo e aquela presteza, das quais, na sua idade, sua pátria poderia valer-se; como se valeu Roma de Valério Corvino, de Scipião, de Pompeu, e de muitos outros que triunfaram ainda muito jovens.” D. I, 60.

262 Como segue: “Deve-se notar neste texto como são, nas cidades livres e em cada outro modo de viver, detestáveis as calúnias; e como para reprimi-las, não se deve perdoar nenhuma ordem que a favoreça. Tampouco pode haver uma ordem melhor para fugir delas do que abrir muitos lugares para acusações, porque, tanto quanto as acusações são benéficas para as repúblicas, as calúnias são prejudiciais; e de uma à outra parte é essa diferença, que as calúnias não precisam de testemunhas nem de qualquer outra evidência específica para prová-las, de modo que todos e cada um, pode ser caluniado; mas ele já não pode ser acusado, uma vez que as acusações precisam de evidências e circunstâncias reais que mostrem a verdade da acusação.” D. I, 8.

seria uma situação na qual se pode voltar à própria origem da noção de justiça, ou seja, quando de vê um benfeitor sendo injustiçado, injuriado, isso suscita a ira do povo. É exatamente o que Maquiavel aponta no capítulo anterior, dando-nos novamente uma diretiva para compreendermos sua percepção de justiça, ele afirma que mesmo que um cidadão seja oprimido por engano, injustiçado, se isso se deu por vias ordinárias, o povo não se enfurece ou deixa o ordenamento<sup>263</sup>.

Por estes termos, podemos compreender que as relações sociais e políticas, reguladas por leis, devem permitir aos indivíduos uma espécie de “mobilidade” política, através de ações, mas devem também assegurar que ele não seja injuriado, caluniado, injustamente, por motivos particulares, se houver uma acusação, que seja por motivos que surjam de alguma ameaça ao viver civil. O viver livre não depende apenas das leis, ou mesmo das punições, mas também de costumes e limites que freiem os desejos desmedidos e as injúrias, ao se estabelecer um cenário de insegurança, no qual o indivíduo pode ser caluniado, não está em jogo apenas a instituição da lei, mas também os costumes que se instituíram para proporcionar o estabelecimento das leis. Maquiavel afirma que: “Porque assim como os bons costumes, para manter-se, têm necessidade das leis, assim as leis, para observar-se, têm necessidade de bons costumes.” D. I, 18. Este substrato material, os costumes, podem ser corrompidos se os indivíduos não tiverem a possibilidade de empreenderem suas ações, procurando meios extraordinários para dar vazão aos desejos. É preciso direcionar esta força e manter a regulação das relações sociais e políticas em um equilíbrio que não seja nem restritivo ao extremo, nem permissivo em demasia.

Este cenário condiz a um viver livre, o que podemos deduzir, é uma forma de governo republicana na qual as ordens e costumes não estão corrompidos, onde as leis são seguidas e os indivíduos têm liberdade para empreenderem suas ações e se sentirem satisfeitos. Estas indicações nos levam a analisar o quarto ponto que indicamos no início deste item como expressão da material-instrumentalidade das leis, a adequação das formas de governo à matéria social através das leis. Como posto naquele momento, dedicaremos um item para este

---

263 Segundo o florentino: “Porque se ordinariamente um cidadão é oprimido, ainda que fosse prejudicado, não ocorreria nenhuma, ou pouca desordem, na república; porque a execução se faz sem força privada e sem força estrangeira, que são aquelas que arruinam o viver livre; mas se faz com força e ordens públicas, que têm seus termos particulares, não transcendendo a algo que arruíne a república. Idem, I, 7.

ponto, buscando dirimir algumas questões que complementam esta discussão sobre a instrumentalidade das leis e sua constituição material.

#### 4.3.2.4 *A adequação da lei à forma de governo: civismo e coerção*

Em diversos momentos defendemos a tese de que a forma de governo é indicada, ou melhor, adequada, de acordo com as alternâncias da matéria social(dos indivíduos), a adesão desta matéria às leis e seu compromisso com os costumes e as ordens estabelecidas. Neste momento específico, queremos discutir esse ponto um pouco mais, mas restringindo-nos ao tangenciamento do tema das leis neste processo de adequação das formas de governo. Entendemos que já esteja bem clara a preferência de Maquiavel pelo modelo republicano de governo, não apenas aquele modelo que se institui como exemplar em questão de estabilidade, mas antes, aquele que se estabelece como exemplo de liberdade de possibilidades de ação para os indivíduos, crescimento e fortalecimento da república.

Este modelo é encontrado em Roma, mas não em toda a sua história, Maquiavel se vale de Lívio<sup>264</sup> exatamente por querer destacar o período no qual aquela cidade saiu de uma situação de inexpressividade para se tornar o maior império do mundo. É necessário pensar, no entanto, se aquela Roma “pré-Tarquínios”, moldada por Rômulo e posteriormente melhorada por Numa, pode corresponder a uma república que seja realmente um “viver livre.” Para isso, é preciso entender melhor o que seja uma viver livre. Maquiavel indica que Rômulo assume o poder sozinho para legislar, dar as leis e ordens romanas, mas que ele não toma para si o poder absoluto. Segundo ele: “Quem considera bem a autoridade que Rômulo se reservou, verá não ser reservada nenhuma outra se não comandar os exércitos quando houvesse guerra e de regular o Senado.” D. I, 9.

Sendo assim, Rômulo parece não ter estabelecido um governo principesco ou reino, ele estabeleceu uma república, uma viver livre, uma vez que não tomou para si o controle de todas as instituições de poder. O governo estabelecido pelos Tarquínios, este sim, tirou de Roma sua forma de viver livre, desvirtuando as primeiras leis estipuladas por Rômulo. Como

<sup>264</sup> Coby parece concordar com esta assertiva ao afirmar que: “Mas Maquiavel não explica totalmente sua escolha por Lívio. Salústio, Plutarco, Tácito, Políbio – para não citar ainda Tucídides ou Xenofonte – eram alternativas disponíveis. Talvez, então, Lívio é escolhido porque a jovem Roma é a fonte de Maquiavel e a autoridade da história de Lívio é praticamente o único relato da extensão deste período no tempo de Maquiavel. COBY, 1999, p. 22.

Maquiavel indica na sequência: “O que testifica, todas as ordens primeiras daquela cidade serem mais conforme a um viver civil e livre que a um absoluto e tirânico.” IBID. Pode-se objetar que no D. I, 2, Maquiavel indica que Rômulo e os outros reis, apesar de criarem leis compatíveis com um viver livre, não o fizeram completamente, pois o fim de suas ações foi mais para a criação de um reino do que para uma república.

Porém, neste ponto, acreditamos que a observação de Coby(1999, p. 26) é ainda pertinente, segundo ele, o que Rômulo criou foi “um regime misto imperfeito, uma vez que compartilhou o poder com um senado e estabeleceu um ‘modo de vida livre’(vivero libero), presumidamente através da instituição de um exército de cidadãos.” De qualquer forma, o cerne da questão é que a partir da formulação correta dos ordenamentos e leis, pode-se constituir um viver livre, um governo no qual os indivíduos são “considerados”. Acreditamos que esta seja a melhor compreensão do que seja, para Maquiavel, um viver livre. Como defendemos no item anterior, uma das instrumentalidades da lei é exatamente garantir que os indivíduos tenham a possibilidade de empreenderem suas ações. Mais ainda, possam ser “considerados” no processo de formação de leis e do próprio governo.

Não há dúvidas que entramos aqui em um terreno muito vasto, a saber, a discussão se a liberdade republicana à qual Maquiavel se refere se caracteriza por “não-dominação”, ou se é uma “não-interferência.” Não pretendemos estender esta discussão aqui, não é nosso objetivo, todavia, para demarcar nossa posição, acreditamos ser melhor compreender o “viver livre” expresso por Maquiavel como a possibilidade de ser “considerado” no processo de ordenamento político através das leis. Neste sentido, Rômulo estabeleceu o que Maquiavel chamou de “algo compatível com um viver livre”, pois considerou o povo no momento de organizar o governo e não tomou para si todo o poder, além de criar instituições que o incluía.

As leis têm uma instrumentalidade material ao estabelecerem a adequação da forma de governo às necessidades enfrentadas pela matéria social, os indivíduos, e de melhor ajustar as relações sociais em vista desta adequação. Sendo assim, é um processo que se completa tanto pela constituição das leis e ordens, quanto pela participação, adesão e ações do povo. Quando a adequação das leis à forma de governo é bem constituída, no caso de uma república com o viver livre, os próprios indivíduos são responsáveis, também, pela manutenção do governo. A participação popular se dá, então, por vias da manutenção da ordem estipulada, uma vez que o povo se sente “considerado” no processo de formação daquele viver civil.

O episódio do Monte Sacro é bastante interessante para estabelecermos esta pressuposição, apesar de Maquiavel dar centro à questão da representação da multidão e da negociação com a autoridade senatorial, vemos o povo todo reunido e disposto à fazer reivindicações. Segundo a narrativa maquiaveliana, após os magistrados chegarem ao monte, “foi-lhes solicitado pela multidão que se cria-se os Tribunos da Plebe, e que o povo pudesse apelar de cada decisão dos magistrados...” D. II, 44. Vê-se o povo querendo ser “considerado” no compartilhamento do poder, nas decisões e, principalmente, ter segurança em suas ações não sendo prejudicados e podendo sempre apelar.

Estas distensões entre o povo e o senado não foram, segundo Maquiavel, motivo de corrupção, isso já está bem claro, foi antes o motivo da liberdade da república. Novamente entendemos que esta liberdade, além de ser pautada na possibilidade de empreender ações, buscar reconhecimento e glória, é também a condição de ser considerado no processo de ordenamento político da república. Porém, este processo é profícuo quando os ordenamentos estão “saudáveis”, não corrompidos, e quando as leis, por si mesmas, podem manter esse sentimento que entendemos ser um sentimento de civismo. Esta questão é bastante importante, pois se vê que o civismo não é apenas uma obrigação em defender a pátria ou contribuir para seu fortalecimento, além disso, é também sentir-se impelido a participar da vida civil, empreender suas ações de forma a não prejudicar, injuriar, os demais.

Enquanto há este civismo, este sentimento de participação, de liberdade de ação e de convívio bem-ordenado, no qual o povo sente-se considerado, as leis são modificadas de acordo com as necessidades da realidade política, mas os ordenamentos, as instituições, por conseguinte, a forma de governo, permanecem inalteradas. Neste ponto somos levados a compreender que é preciso pensarmos em formas de governo, ordenamentos e leis, alguns comentadores poderiam aumentar esta lista, mas para nossa presente discussão parece suficiente. As formas de governo as quais Maquiavel se prende são, segundo sua indicação<sup>265</sup>, a república e o principado, nelas podem constituir-se novas ordens e, por conseguinte, novas leis.

Nas duas, como sustentamos, as leis devem se adequar à forma de governo, todavia, no viver livre, viver civil republicano, o sentimento de civismo é extremamente importante

---

265 “Todos os Estados, todos os governos, que tiveram e tem império sobre os homens, foram, ou são, ou república ou principado.” P. I.

para se manter as leis e os próprios ordenamentos. Como buscaremos demonstrar mais à frente, no governo principesco, a coerção tem lugar de destaque para renovar-se as ordens e mantê-las. Não que a coerção não seja necessária na república, ao contrário, pelo que já indicamos diversas vezes, para Maquiavel, a lembrança das punições é um dos esteios para se manter a adesão à leis. Mas, tal recurso nas repúblicas são utilizados quando a corrupção começa a se apresentar. Enquanto se pode manter os bons ordenamentos, sem estarem corrompidas, pode-se adequar as leis.

De acordo com o florentino: “Sobre isto, as ordens e as leis feitas em uma república em seu nascimento, quando eram os homens bons, não cumprem mais depois seu propósito, tornados os homens maus.” D. I, 18. Esta diretiva maquiaveliana apresenta novamente a materialidade das leis em sua instrumentalidade, tendo em vista sempre as alternâncias da matéria social, bem como das necessidades. Nota-se que para ele as leis não cumprem o papel de tornarem os homens bons, ou virtuosos, ou ainda mantê-los, através de uma adesão ética, sob boa conduta política. Aquele sentimento de civismo vai se desvanecendo nas relações sociais e políticas, vai dando lugar a um sentimento de disputa, uma corrupção que começa pela “base” da organização social.

Todavia, como posto, se as ordens são ainda bem assentadas, se não se corromperam, então a adequação das leis é possível, como Maquiavel indica na sequência, falando do caso de Roma: “A ordem daquele Estado era a autoridade do Povo, do Senado, dos Tribunais, dos Cônsules, o modo de designar e criar os magistrados e o modo de fazer as leis. Estas ordens pouco, ou nada, variavam nos acidentes. Variavam as leis que freavam os cidadãos...” IBID. As leis se adéquam à forma de governo a partir da manutenção das ordens, da não corrupção delas, e do ainda existente sentimento de civismo. Porém, se as ordens não são mais passíveis de serem mantidas, se a corrupção já tomou todos os estamentos do Estado, então a única solução é mudar a forma de governo. Neste sentido, não adianta apenas mudar as ordens dentro da mesma forma de governo, por exemplo, criando uma república aristocrática, deve-se mudar a forma de governo.

Nesta mudança da forma de governo, mudam-se também os ordenamentos e as leis, obviamente, limitando o viver livre e tornando o Estado um governo principesco ou algo parecido. Indicamos outras vezes que para Maquiavel não é impossível a um corpo político passar por várias formas de governo até retornar a uma forma que lhe possibilite o viver livre,

ou seja, republicana. Mas tais alternâncias dependem exatamente das necessidades enfrentadas por este corpo político, seja de renovação, de refundação, ou mesmo em um caso de dominação, conquista por outro Estado. Havendo sempre, segundo Maquiavel, ou república ou principado, então a outra forma de governo só pode ser esta última.

A primeira coisa que devemos notar, que é bastante óbvia, é que o principado não fornece um viver livre, principalmente se for instaurado por meio de uma conquista ou de outra maneira imposta. Todavia, na teoria maquiaveliana, esta forma de governo estará, irremediavelmente, no caminho de qualquer corpo político estabelecido. As leis, nesta forma de governo, não são constituídas pelos mesmos ordenamentos presentes em uma república de viver livre, porém, elas ainda são expressões material-instrumentais utilizadas em vista das necessidades impostas pela realidade política. Esta realidade política<sup>266</sup>, que parece tão central no *O Príncipe* não pode ser enfrentada senão por vias mais contundentes que aquelas utilizadas por um governo republicano.

Se no governo constituído por ordenamentos que garantem o viver livre, as leis são estabelecidas tendo em “consideração” a vontade do povo, no governo principesco, absoluto ou não, esta dinâmica é diferente. Uma das principais consequências desta drástica mudança na forma de se estabelecer as leis e o ordenamento, é que a corrupção pode ficar “impregnada” nos costumes e ações dos indivíduos, os quais não estão habituados a um viver livre. Maquiavel nos dá um exemplo de seu tempo: “Portanto digo que nenhum acidente, seja grave ou violento, não poderia nunca tornar Milão ou Nápoles livres, por serem aqueles membros todos corruptos.” D. I, 17. Entretanto, as leis estabelecidas pelo príncipe podem, se forem bem adequadas, constituírem uma organização política salutar, mas nunca um viver livre no sentido dado por Maquiavel a respeito da república romana.

A questão é que para realizar tal feito em um corpo político cuja corrupção é latente, o príncipe deve contar com as boas leis, bem adequadas, mas também com boas armas<sup>267</sup> e com

266 Para Caristia esta realidade política para Maquiavel significa domínio: “Em todo caso, a única e exclusiva realidade efetiva não é, senão, o estado: não, se badi, no sentido moderno, mas como domínio que se conquista e mantém observando as regras sugeridas pelo mestre.” CARISTIA, 1933, p. 71.

267 Quando Maquiavel indica que os fundamentos de qualquer Estado são boas leis e boas armas, entendemos que ele está falando do ordenamento jurídico, leis adequadas à realidade política do Estado, e do ordenamento militar, boas armas significa um bom exército, uma milícia cidadã. Vejamos: “E os principais fundamentos que têm todos os estados, novos, velhos ou mistos, são a boa lei e a boa arma. E porque não se pode haver boa lei onde não há boa arma, e onde há boa arma convém que haja boa lei, deixarei de pensar a lei e falarei da arma.” P. XII. Entretanto, não se pode esquecer o fato de que ele está falando de uma forma de governo com ordenamentos que não estão baseados no civismo e no viver livre, assim, parece-nos que a

punições que possam refrear a corrupção, uma vez que as leis por si só são insuficientes. O cenário na verdade é uma situação política extrema, na qual os indivíduos têm certas possibilidades de ação, mas, não a perspectiva de participação no ordenamento do governo e na constituição das leis. Sendo assim, a adequação destas leis à realidade política se dá tão somente pela via do príncipe, sua visão em relação às necessidades mais prementes e seus objetivos. Mesmo que um príncipe que conquiste um governo acostumado à ser livre, mantenha de certa forma os modos e ordenamentos daquele Estado, a sobra da falta de um viver livre será sempre uma agrura.

No capítulo 5 de *O Príncipe*, Maquiavel indica que se um príncipe conquista um governo acostumado ao viver livre, ou seja, aos ordenamentos constituídos em vista da consideração ao povo, do compartilhamento do governo e da participação nas construções das leis, só há três maneiras de manter tal conquista. A primeira maneira é arruinar todo o Estado, ou seja, destruir por completo aquele povo, a segunda é instituir uma corte neste novo território conquistado, talvez até instituindo uma forma de governo mais ampla, com participação de nobres, e por fim, a terceira maneira, estabelecer uma espécie de oligarquia e deixar o Estado viver com suas leis, mas sob o controle oligárquico estabelecido.

Em todos os casos, o príncipe não poderá contar com aquele entusiasmo, com aquele comprometimento e entrega vistos nos cidadãos de uma república que vive livre. Há sempre a necessidade da repreensão, da punição, de fazer saber a todo momento que há uma “mão pesada” sobre aquele governo. Não podemos esquecer uma assertiva tão dura quanto a seguinte: “Deve, portanto, um príncipe não se preocupar com a fama de cruel, para ter unidos e em fé os seus súditos...” P. XVII.

As leis mantêm sempre seu caráter material-instrumental, seja no governo republicano, seja no governo principesco, a questão é que tal instrumentalidade de adéqua à forma de governo, bem como aos seus ordenamentos e modos. Se na república bem-ordenada, constituída por ordenamentos que permitem o viver livre, as leis se sustentam em costumes que refletem um comprometimento vívido, um sentimento de civismo, no principado elas se sustentam pela força, pelo ordenamento do príncipe e pela coerção.

---

contenção provida por um bom exército é uma maneira de manter a ordem em caso de um grau elevado de corrupção.



Postas estas considerações sobre a material-instrumentalidade das leis, passaremos a discorrer sobre os aspectos políticos da teoria maquiaveliana, talvez não tocando em temas já fartamente discutidos, mas buscando manter a coerência dos fundamentos que buscamos sustentar até o momento.

### 4.3.3 O eixo político

Trataremos neste tópico sobre alguns pontos relativos ao eixo político da teoria da ação política em Maquiavel, corremos o risco de parecermos repetitivos em alguns momentos, todavia, não é está, obviamente, a intenção. Parece-nos bastante claro o consenso de que Maquiavel não é um autor sistemático, na verdade, não se pode atribuir apenas a ele esta peculiaridade dentro do quadro geral do Humanismo Italiano. Os pensadores do final do medievo e início da modernidade, não tinham a pretensão de sistematizarem seus escritos de forma ostensiva. Tal preocupação em sistematizar e construir conceitos é disseminada de maneira avassaladora na filosofia moderna.

Entretanto, os pontos que buscamos desnudar até o momento, como defendido nos primeiros tópicos deste capítulo, nos dão a perspectiva de encontrarmos, na obra do florentino, “fios condutores” que nós permitem assentar a existência de uma teoria. Tratando-se do tema da política, a dissonância de opiniões sobre a obra maquiaveliana é algo absurdo, parecendo até descabida a pretensão de se propor algo novo depois de mais de quinhentos anos de discussão. Na realidade não se trata de propor algo novo, mas, talvez de manter o próprio “espírito maquiaveliano” de tentar “trilhar caminhos ainda não trilhados”.

Em vista disto, neste momento buscaremos discutir o tema da política a partir da lente que propomos até o momento, a teoria da ação política maquiaveliana é uma construção que subverte a lógica ético-política, formal, estabelecida pela tradição cristão-medieval, de ascendência agostiniana, pondo em evidência a materialidade da ação, em especial da ação política. Tal movimento, como já insistentemente debatido nas páginas anteriores, estabelece uma nova forma de se compreender a natureza humana e suas disposições, a construção e instrumentalidade das leis, e agora, por fim, os aspectos materiais da ação política.

A política para Maquiavel parece ser algo a ser pensado apenas no âmbito da materialidade, da concretude do mundo, algo que se aprende e se ensina nas relações com

outras pessoas, nos conflitos, mas principalmente no enfrentamento aos desafios impostos ao ser humano<sup>268</sup>. Esta intuição nos leva a centrar o foco de nossa discussão em questões que estão diretamente ligadas a esta materialidade. A fundação do “político”, algo que já nuançamos diversas vezes em outros momentos, tendo agora como tentativa de tangenciamento os temas da virtù e da necessidade, torna-se o ponto do qual partiremos para analisar questões como a honra, a glória, bem como a distinção entre a intenção e as consequências das ações políticas e suas inserções nas formas de governo.

A forma como Maquiavel trata estes temas e questões é diametralmente distinta à forma como são abordadas, tanto na tradição medieval quanto no próprio Humanismo Italiano, em vista disto, sua compreensão e sua originalidade só podem ser vistas à contraluz destas correntes. Temos tentando este movimento deste o início deste trabalho, acreditando que neste momento as peças já estão postas para se compreender o quebra-cabeças criado pelo florentino. Este eixo político, que propomos ser um dos três pontos de apoio da teoria da ação política em Maquiavel, é sem dúvidas o que apresenta mais conceitos, mais ambiguidade e, principalmente, mais margens para enganos, uma vez que não se pode abordá-lo simplesmente como uma peça separada das demais. Assim, nosso esforço será, mesmo que insuficiente, na tentativa de coadunar os dois outros eixos da teoria com os pontos expostos neste último eixo teórico.

#### 4.3.3.1 *A materialidade da ação como fundação do “político”: Virtù e Necessidade*

Fazer a defesa de uma centralidade da ação política no pensamento maquiaveliano pode parecer um movimento bastante óbvio, principalmente se tomado como baliza o já incansavelmente discutido realismo político impresso pelo autor. Ao que parece, este tema do realismo é sempre atrelado ao centralismo da ação política, tendo como direcionamento a ideia de necessidade imposta pela situação política e o discernimento privilegiado do agente político em condições de responder à tal necessidade. No entanto, tal compreensão é sempre

---

268 Sobre esta assertiva, parece-nos bastante interessante a observação de Strauss: “Na epístola dedicada aos *Discorsi*, ele diz que o livro contém tanto quanto ele sabe e tanto quanto ele aprendeu das coisas do mundo. As coisas do mundo se distinguem em particular do ‘acaso e de Deus’, mas também do ‘céu’. Elas são idênticas a *res humanae*, as coisas humanas ou assuntos humanos. STRAUSS, 1978, p. 17.

anteposta à discussão acerca da obtenção e manutenção do poder<sup>269</sup>, o que leva, irremediavelmente, à discussão acerca da forma de governo que melhor responde a esta necessidade política de poder.

Parece-nos necessário desvencilharmos a discussão acerca da ação política de tal interpretação, a qual chamamos de sociológica, atrelada à ideia de realismo político como pura busca e manutenção do poder. Sendo assim, centraremos-nos em uma perspectiva menos sociológica e, se possível, mais próxima de uma compreensão ético-política que nos permita compreender a ação política em suas nuances constitutivas. Para este fim, é preciso estabelecer uma compreensão de que a ação política, no pensamento maquiaveliano, não está indelevelmente atrelada tão somente à busca do poder político, muito menos está restrita à ação de um único indivíduo, o que leva diversos autores a centrarem foco na figura do príncipe.

A ação política, enquanto centro do pensamento maquiaveliano, deve ser compreendida como uma representação tanto da ação de um único indivíduo, quanto da ação de um corpo político agindo em uníssono. Desta forma, pode-se dizer que uma república age em uníssono em vista de um fim político, bem como um indivíduo age de forma particular, tendo em vista as consequências públicas de suas ações, também em prol de um fim político. Ao estruturar os *Discorsi*, Maquiavel estabelece este parâmetro de compreensão das ações políticas de um corpo uníssono, bem como das ações individuais. Como já apontado, o Livro III trata dos exemplos de ações advindas de indivíduos de destaque, enquanto o Livro I trata da forma como Roma, agindo como um corpo uníssono, conseguiu sua estabilidade. No Livro II, o florentino busca apresentar a forma como Roma, novamente como corpo uníssono, se torna expansionista e conquista seu império<sup>270</sup>.

Esta disposição impressa pelo florentino em seus comentários à obra histórica de Lívio, parece-nos, não visa apenas seguir a sequência de seu relato. Mais que isso, tal

---

269 De acordo com Benner, o realismo político maquiaveliano pode ser entendido com base na necessidade de autopreservação, individual ou coletiva, dos agentes políticos que se valem do poder para tal: “Muitos leitores de *O Príncipe e Discursos* concordam que Maquiavel é um realista político no seguinte sentido: ele entende a autopreservação com um bem básico, e tomando isto para preservarem à si mesmos, os seres humanos – sejam entidades individuais ou coletivas, tais como povos, cidades ou Estados – precisam adquirir e cultivar várias formas de poder.” BENNER, 2017, p. 164.

270 “E tendo nos discursos do livro anterior falado das deliberações feitas pelos romanos, pertinentes às coisas internas da cidade, neste falaremos daquelas que o Povo romano fez pertinentes ao aumento do seu império.” Proêmio, II.

estrutura demonstra a forma como Maquiavel compreendia a questão da ação política, não direcionada apenas por uma forma de governo perfeita, mas antes como consequência da adequação de tais formas de governo às ações dos agentes políticos. O povo romano, agindo em uníssono, como um corpo, consegue sua estabilidade política e o aumento de seu império. Porém, esse quadro não anula as possibilidades do indivíduo destacar-se por suas ações, ao contrário, ao que parece, é a soma das ações individuais de destaque que formam os sustentáculos da ação uníssona do corpo político. Daí, pode-se afirmar que um grande líder, homem de *Virtù*, tal como Moisés ou Teseu, não tem muito o que fazer sem um povo que o siga e abrace suas ideias e ordenamentos sociais.

Partindo desta compreensão, pode-se entender que a ação política está no centro da compreensão maquiaveliana da relação social entre indivíduo e coletividade. Não há um abismo político entre as ações conjuntas e individuais dos agentes políticos, pelo menos não na construção de um viver político coeso e bem-ordenado. Não se pode negar o fato de que a obra em si, *Discorsi*, é devotada ao tema central da república<sup>271</sup>, no entanto, pode-se ainda afirmar que praticamente todas as temáticas expressas em *O Príncipe* já estão dispostas ali<sup>272</sup>. Desta forma, como já apontamos e esperamos desenvolver mais a frente, o que diferencia, essencialmente, as ações individuais e as coletivas são suas consequências públicas, ou seja, políticas.

---

271 Dentre as distinções feitas por diversos comentadores sobre as duas principais obras maquiavelianas, uma das visões mais controversas é sem dúvidas a de Cassirer. Para ele, Maquiavel busca expressar um pretensão realismo político, talvez estando mais perto disso em *O Príncipe*, mas acaba por reproduzir um academicismo contemplativo em sua discussão republicana. Nas palavras do comentador: “Maquiavel estava convencido de que todos os seus pensamentos políticos eram inteiramente realistas. Contudo, quando estudamos o seu republicanismo é muito mais ‘acadêmico’ do que prático; mais contemplativo do que ativo. [...]. Podia aceitar realmente um Governo aristocrático; porque nunca tinha recomendado uma oclocracia, o domínio da plebe.” CASSIRER, 2003, p. 163.

272 É bastante espinhosa e difusa a discussão sobre a datação das duas obras, *I Discorsi* e *De Principatibus* (*O Príncipe*), e apesar de bastante importante, este assunto não será objeto de nossa análise neste trabalho. Porém, afirmamos, e corroboramos, o entendimento de que ambas foram construídas simultaneamente, não somente pelos objetos políticos que se complementam no quadro geral das obras, como pelo fato de serem fruto dos estudos e vivências de Maquiavel ao longo dos anos nos quais ele esteve interessado, e envolvido, nos problemas políticos. Para reforçar esta compreensão, trazemos a indicação de Sasso sobre o tema, como segue: “*O Príncipe* e *Os Discursos* nasceram juntos, nos mesmos meses do mesmo ano, em 1513; e qual tenha sido, de vez em vez, a precedência de partes da primeira obra em relação a partes da segunda, não deverão haver dúvidas sobre o ponto que, se a gestação do comentário liviano durou muito mais, no tempo, do que aquela que viu o nascimento do opúsculo sobre os principados, a precedência ideal pertencente à primeira, pertence aos *Discursos*, porque, como tenho dito, é a república a preceder, com a sua crise, o nascimento do principado.” SASSO, 2015, p. 69.

Vista por outro ângulo, a relação entre as ações políticas coletivas e as individuais, aquelas do corpo político uníssono e aquelas dos indivíduos de destaque, possui pontos de convergência que permite-nos elencá-las em um mesmo roteiro, por assim dizer. Este roteiro está delimitado por dois fatores primordiais, a saber, a *necessidade*(*necessità*), bem como a *Virtù*<sup>273</sup>. Em linha, podemos afirmar que primeiro surge a *necessidade* e, então, mostra-se a *Virtù*. Esta ascendente é válida tanto para os corpos políticos uníssonos, repúblicas, quanto para indivíduos, príncipes, legisladores, fundadores de religião, simples cidadãos de destaque.

O que nos chama a atenção, na ação do corpo político, é o fato de as ações políticas serem entendidas como respostas a estímulos que podem ser induzidos, pela *necessidade*, por ação da *Virtù* de um líder ou pela natureza, bem como enfrentados abruptamente, por ação da *Fortuna*. Esta compreensão do surgimento das ações políticas contradiz as principais construções clássicas, sejam elas gregas ou cristãs. Se os gregos viam a construção política como fruto das práticas de princípios éticos, de virtude e busca de uma perfeição racional própria do homem, algo essencialmente arraigado na natureza humana, pode-se dizer que Maquiavel via a mesma construção política como uma luta entre o ser humano e as incertezas da vida e do mundo.

Como se pode ver logo no primeiro livro dos *Discorsi*, Maquiavel introduz essa perspectiva ao discutir qual seja a melhor forma de iniciar um Estado dando aos indivíduos as bases para uma construção política mais “laboriosa e unida”. Em sua visão, a escolha de um lugar mais estéril, o qual oferecia ao indivíduos desafios maiores para sua sobrevivência e união, tornaria-os mais “industriosos”<sup>274</sup>. A simples questão de confrontar uma necessidade maior de união e trabalho, neste caso oferecida pela dureza do entorno natural, já indicaria uma maior propensão a uma vida civil, política, mais coesa. A escolha do lugar, por si mesmo, demonstraria de início a *Virtù* do fundador ou do grupo que se une para formar um Estado. Ao que parece Maquiavel suporta esta visão de que é necessário confrontar os

---

273 Mais à frente, ao tratarmos do eixo político da teoria maquiaveliana, voltaremos ao tema da *Virtù*. Não há dúvidas de que este é um tema central da obra maquiaveliana e amplamente contemplada nos comentários surgidos ao longo dos últimos quatro séculos sobre o trabalho do florentino.

274 Como segue: “E porque os homens operam ou por necessidade ou por eleição, livre escolha, e porque se vê ser maior a *virtù* onde a eleição tem menos autoridade, é de considerar-se se seria melhor eleger para a edificação das cidades lugares estéreis, a fim de que os homens se constanjam a serem industriosos, menos ocupados do ócio vivessem mais unidos, tendo, pela pobreza do lugar, menos razões para discórdias, como ocorre em Ragusa e em muitas outras cidades edificadas em lugares parecidos; nas quais as escolhas seriam, sem dúvida, mais sábias e mais úteis, quando os homens fossem contentes em viverem por si mesmos, não querendo procurar comandar outros povos.” D. I, 1.

indivíduos com “a dificuldade da vida” para que eles respondam de forma satisfatória às necessidades políticas de união e compromisso social. Desta forma, seria possível afirmar que para ele, a luta dos indivíduos contra as dificuldades da vida e do mundo, seria uma das bases para a construção da vida política, social.

Porém, o inconveniente de se escolher um lugar estéril ou pouco fértil para o estabelecimento de um Estado seria a impossibilidade de expansão e a consequente vulnerabilidade diante de povos mais numerosos que os quisessem dominar. Neste caso, ao se escolher um local fértil para o estabelecimento de um corpo político, o que seria mais indicado para um povo que se pretende expansionista, o mal causado pelo ócio e pela facilidade da vida, a falta de união que poderia surgir e a pouca laboriosidade, deveriam ser sanados pela instituição de leis, exercícios militares e ações empreendidas pelo líder político ou governo<sup>275</sup>. Por este prisma, entendesse que a *necessidade* pode ser imposta por vias naturais, a luta dos indivíduos diante das incertezas do mundo natural, bem como por vias políticas e militares, por meio da expansão e da guerra contra outros povos.

O cerne desta perspectiva é a clara centralidade da resposta que os indivíduos, unidos em um corpo social, devem dar à tais necessidades. A ação, seja ela política, militar ou legisladora, é uma resposta aos estímulos impostos pelo mundo natural e o contexto político, uma espécie de segunda natureza. A *necessidade*(*necessità*), que pode ser induzida de forma hábil pelo fundador de *Virtù*, pode ser entendida como sendo tudo aquilo que leva os indivíduos a agirem, sendo o ócio uma espécie de vício, uma resposta não natural do homem aos estímulos exteriores a ele.

Ao desmembrarmos estes dois temas, a *necessidade* e a *Virtù*, nas perspectivas de ação do fundador de Estado e dos indivíduos que formam este corpo político fundado, percebemos que os estímulos são praticamente os mesmos. Ao fundador cabe ter a *Virtù* de escolher o lugar que responde melhor às necessidades do futuro corpo político, no entanto, sem torná-lo ocioso. Como o futuro demandará inevitável necessidade de expansão, o fundador de *Virtù* escolhe o melhor sítio, mais fértil, mesmo que sendo este mais propenso ao ócio, mas, precavê tal mal estabelecendo um coeso e eficaz corpo de leis. Ao passo que os

275 “Portanto, não podendo os homens assegurarem-se senão com a força, é preciso evitar a esterilidade do país, e pôr-se em lugares férteis, onde podendo, pela abundância do lugar, ampliar-se e defender-se que quem os assalte, oprimindo ainda qualquer um que se oponha à sua grandeza. E quanto ao ócio que lhe produzisse o lugar, deve-se ordenar por leis o constrangimento da necessidade que o lugar não os constrange...” Ibid.

indivíduos que formarão o corpo político devem responder aos estímulos impostos como *necessidade*, tanto pelo fundador quanto pelo entorno natural no qual foi fundada a cidade, construindo assim, eles mesmos, a sua *Fortuna* a partir do princípio dado pelo fundador<sup>276</sup>. O que está em jogo é a prosperidade e a longevidade do corpo político que está sendo constituído. Neste sentido, tanto as ações do fundador, quanto as ações dos indivíduos que formam o corpo político, convergem para a mesma finalidade.

A realidade política inicia-se assim como ação conjunta entre todos os indivíduos envolvidos em sua construção, não partindo de uma disputa inicial de poder ou o estabelecimento de divisões internas, os *humores*. Na verdade, seguindo a indicação maquiaveliana dos pontos “positivos” dos lugares estéreis, a *necessidade* e a coesão política levam a um viver mais unido por falta de razões para discórdia. A *Virtù* do fundador é sua resposta ao estímulo para a criação de um corpo político sadio, capaz de se expandir e ao mesmo tempo manter seus cidadãos operosos e voltados para um viver político coeso.

Há todavia uma *Virtù* intrínseca à ação dos indivíduos como resposta aos estímulos impostos pelo fundador e pela natureza, neste sentido, o corpo político, guiado por leis e estimulado pelas necessidades, mantém o Estado estável e propenso à expansão. A ideia da ação como resposta aos estímulos que impulsionam o ser humano a construir sua realidade política é o cerne desta construção maquiaveliana. Ação esta, não apenas entendida como assentamento do poder ou estabelecimento de hierarquias políticas, mas antes, como somatório de ações individuais e conjuntas que moldam a realidade política. Esta perspectiva não nos deixa cair no erro de pensarmos que o povo, unido por leis e instituições, seja apenas uma massa disforme que deve ser moldada pelo fundador ou redirecionada pelo restaurador. Desta forma, a ação que funda a realidade política é, antes de mais nada, uma criação conjunta.

A centralidade da ação dos indivíduos, como resposta a estímulos externos ao próprio ser humano, enquanto base de construção da realidade política, como já apontado, contrapõe-se às visões tradicionais, nas quais os indivíduos devem responderem à tais estímulos com base em princípios ideais, sejam eles de virtude ou espiritualidade. O ser humano é um ser de ação, respostas concretas a necessidades reais, impostas pela crueza do mundo natural e

---

276 “Neste caso é onde se conhece a *virtù* do edificador e a fortuna do edificado: a qual é mais ou menos maravilhosa, segundo o que mais ou menos é virtuoso aquele que é estabelecido como seu princípio.” *Ibidem*.

potencialmente nocivas à vida humana. Maquiavel entende esta pertença natural do homem e estabelece sua importância para se pensar a construção de uma realidade política.

Sendo assim, ao estabelecer a centralidade da ação, principalmente a ação política, ele está restabelecendo uma percepção que era própria da tradição clássica. Como buscou-se demonstrar em nosso terceiro capítulo, os povos antigos, inclusive os romanos, estavam imersos na luta contra as adversidades do mundo e do desafio de construção de uma realidade política que respondesse às necessidades dos indivíduos. A construção política nos povos antigos significa uma luta contra a própria adversidade da natureza, assim como a construção cultural, a religião e seus ensinamentos voltados para o fortalecimento do indivíduo e sua ligação com os fenômenos naturais, os próprios rituais que se voltavam para a integração entre o futuro das cidades e os sinais naturais.

A tradição medieval, ao contrapor, por meios teológicos, o mundo natural e o mundo espiritual, contrapôs também o mundo concreto da política ao mundo ideal da ética das virtudes e da contemplação. Sendo assim, o desafio do ser humano passou a ser a luta contra os estímulos externos, as necessidades naturais e políticas, mas não no sentido indicado por Maquiavel, antes, como negação mesma desta luta e a busca irrestrita de uma liberdade interior. Não se pode deixar de notar a forma como a indicação maquiaveliana da centralidade da ação contrapõe-se a esta visão tradicional de fuga do próprio mundo.

Este é o primeiro passo para compreendermos que a ação humana, primordialmente, e a ação política em si, dentro do contexto social, são as pedras de toque do pensamento maquiaveliano e sua superação dos modelos clássico e tradicional medieval. Ao contrapor-se aos direcionamentos tradicionais de relação entre a realidade do mundo natural e a realidade do mundo político, estabelecendo uma centralidade da ação como resposta aos estímulos que impõem a *necessidade* aos indivíduos, Maquiavel subverte as bases para se pensar a própria ação política.

Não se fiando em princípios abstratos ou compreensões idealistas de uma política despregada da realidade, o florentino assenta a política como concretude que só pode ser avaliada em vista das também concretas *necessidades* impostas aos indivíduos. É exatamente esta a perspectiva que destacamos dentro de sua discussão acerca dos princípios fundantes de um corpo político em vista da resposta aos estímulos da necessidade de subsistência, laboriosidade e expansão.



O arranjo entre *necessidade*(*necessità*) e *Virtù*, entre ação do fundador e ações dos indivíduos, sendo o fim destes a convergência do Estado, ou corpo político estabelecido, demonstra que a ação política, além de ser pensada em termos concretos, é pensada ainda como integração das realidades dos próprios indivíduos. Neste sentido, não caberia pensar, dentro do arranjo maquiaveliano, em um corpo político sendo estabelecido unicamente a partir da disputa do poder, principalmente se este corpo político é pensado como uma resposta coletiva aos estímulos que impõem a necessidade da subsistência e segurança.

No caso de Veneza poderia se argumentar que o “viver político<sup>277</sup>” foi estabelecido a partir da necessidade de legitimação do poder daqueles indivíduos que primeiro tinham chegado ao local no qual foi estabelecida a cidade, bem como da constituição de instituições públicas, leis e ordenamentos. No entanto, como dito pelo próprio Maquiavel, foi mais pela sorte (note-se que ele não usa o termo *Fortuna* neste caso) do que pela *Virtù* de um legislador que Veneza alcançou estabilidade, mesmo assim, ela não estava estruturada para se tornar uma república expansionista, algo que foi determinado no princípio de sua fundação.

Já no caso de Roma, mesmo que alguns possam argumentar que o fratricídio empreendido por Rômulo tenha sido uma clara disputa do poder político, o fato é que sua grandeza enquanto república só foi conseguida, bem como sua pujante estabilidade, por meio de conflitos internos que levaram a um arranjo político estável. Este expediente sanou as falhas deixada por Rômulo ao fundar as instituições romanas, isso na visão do próprio Maquiavel. Estes indicativos nos demonstram que a luta por poder ou o estabelecimento da divisão política da república, entre *grandi* e *popolo*, não é a base de construção da ação política que funda um corpo político sadio, muito menos é a base de sua restauração, se não forem extraídas leis e ordenamentos melhores que os anteriores. Por este prisma, não é o conflito pela simples disputa de poder, muito menos uma perene desunião.

Na realidade, o pano de fundo da situação romana é a manutenção da liberdade e a busca de participação política. Uma vez estando a liberdade ameaçada pela sanha de um

---

277 “[...] e deliberando juntos no conselho da cidade, quando lhes pareceu serem suficientes os habitantes para estabelecer um viver político, fecharam o caminho, a todos os novos habitantes que chegassem, de poderem participar de seus governos. Neste tempo, encontrando-se naquele lugar bastante habitantes fora do governo, para dar reputação aqueles que governavam, os chamaram *Gentiluomini*, e aos outros chamou-se *Popolani*.” D. I, 6. Entendemos que o ‘viver político’ indicado por Maquiavel nesta passagem diz respeito ao estabelecimento de leis, ordens e instituições políticas para organização do corpo político, sendo assim, não parece indicar a simples convivência dos indivíduos ou a pura disputa do poder, mas o estabelecimento de dispositivos de governança.

grupo que busca o poder político, pura e simplesmente, o grupo antagonista responde, estabelecendo assim um reequilíbrio do corpo político. A luta restritamente direcionada para a obtenção do poder político causa o desequilíbrio social.

Ao colocarmos a questão deste modo, buscando desvencilhar a mera busca pelo poder da discussão sobre a ação política e a liberdade, como fizemos no início do capítulo, colocando também de lado as implicações de uma influência da tradição cristã-medieval, o que nos resta é tentar consolidar a leitura de que a ação política, assim como toda a ação no pensamento maquiaveliano, é movida, delimitada e direcionada pelos estímulos reais, concretos, oferecidos pelo mundo natural e o contexto político. Posto isto, é preciso entender porque os modelos clássicos e medieval não são compatíveis com este direcionamento maquiaveliano, depois, argumentar o porque da resposta dada pela ação política representar um realismo material, não apenas um realismo político.

Como já posto diversas vezes, a tradição clássica, centralmente grega, bem como a tradição cristã-medieval, seja por meio do pensamento de Aristóteles, Platão, Agostinho ou Tomás de Aquino, bem como qualquer outro autor de destaque destes períodos, centra-se na premissa de que o contexto político, bem como as ações políticas empreendidas neste contexto, devem refletir a superioridade do ser humano em relação ao mundo natural e os demais animais. Seja por meios de uma ética das virtudes, na qual o ser humano é direcionado à busca de uma perfeição racional(*areté*), como em Aristóteles, seja pela indicação de uma hierarquia de conhecimento, na qual os melhores indivíduos, detentores de maior capacidade racional, devem governar, como em Platão, seja ainda por uma pretensa liberdade interiorizada a partir do querer autônomo da vontade, a questão é que a ação política é a negação da natureza anímica do ser humano.

Como posto pelo Estagirita, “apenas uma besta, ou um deus, vive fora da sociedade”, ou seja, o ser humano é sociável por natureza, mas, além disso, são suas prerrogativas de superioridade em relação aos animais, a fala e a razão, bem como suas limitações em relação aos deuses, que o tornam sociável por natureza. Maquiavel não se preocupa em fundar sua perspectiva da ação política do ser humano em termos de diferenciação em relação aos animais ou aos deuses, na verdade, sua indicação é a de que os homens viviam antes como

animais dispersos<sup>278</sup>. No entanto, ele ressalta, como temos sustentado até agora, que o ser humano é um ser que luta contra as adversidades do mundo natural, sua crueza e concretude.

Porém, a saída por ele apresentada não é aquela da busca de um formalismo, ético, religioso ou racional, que dê ao ser humano uma pretensa superioridade em relação ao mundo natural. Em sentido amplo, é possível afirmar que ele compreende a necessidade de se confrontar o ser humano com sua animosidade, sua ligação concreta com o mundo natural e sua capacidade de confrontação para com esta realidade através de seu trabalho, união e construção política. Mais que isso, é nesta confrontação, na falta de escolha ou subterfúgios formais ou abstratos, que os indivíduos demonstram mais *Virtù*, união e laboriosidade.

Este ponto parece ser importante para compreendermos como a questão da centralidade da ação política na construção do político em Maquiavel não está subordinada aos escapes formais de idealismos éticos ou morais despregados da realidade concreta do mundo natural. O florentino não pretendeu nunca, ao que parece, estabelecer uma superioridade formal, ideal, pretensamente pertencente ao ser humano e que lhe permitisse se dedicar exclusivamente ao cultivo de princípios éticos ou políticos abstratos. A ação política é sempre ancorada na perspectiva de que “ser humano” é estar pregado na realidade natural do mundo, sendo assim, sujeito às necessidades impostas pelo mundo natural e por suas adversidades.

Em relação à tradição cristã-medieval, a questão se põe em outro diapasão, a ação política é pensada como algo que deve se desprejar da nebulosa influência dos ditames naturais que impulsionam o ser humano. No caso da tradição medieval, o escape para tal condição é dado por vias da construção de uma pretensa liberdade interiorizada, possível pela fé e aceitação da providência divina, desfazendo assim as amarras do mundo natural. Neste sentido, a política não pode ser pensada como uma luta necessária contra as necessidades do mundo natural, nem como a construção de um viver civil, no dizer de Maquiavel, antes, é pensada como condição deturpada da existência de tal imposição ao ser humano, obrigado a sofre a crueza do mundo natural almejando a liberdade do mundo espiritual. A *Virtù* não pode ser expressão de sagacidade, vivacidade, força, desprendimento e ação concreta, antes, deve tornar-se virtude, querer interiorizado, livre em sua autonomia solipsista.

---

278 Ver D. I, 2.

A construção maquiaveliana é pautada por uma valorização dos estímulos externos ao ser humano, estímulos estes impulsionadores do viver político e das ações nele empreendidas, o que é extremamente estranho à construção tradicional, como posto, mas, além disso, incongruente com o modelo constituído para a relação entre ética e política. Tal modelo, assentado nas tradições indicadas, era ainda percebido nas construções políticas do Renascimento italiano.

Parece-nos ser este o ponto de inflexão que leva diversos comentadores a terem um estranhamento ainda maior da relação entre ética e política imposto pelo florentino. Tal estranhamento pode ser percebido, obviamente, por parte daqueles que se pautam pela tradição clássica(grega) e medieval(cristã), mas também por aqueles que se preocupam apenas com a questão do poder. Como visto, o estranhamento surgido entre aqueles que se guiam pela relação ético-política centrada na construção de virtudes éticas, aplicadas no viver político, direcionando as ações em vistas de princípios formais, é fruto da repulsa à ideia de que as ações políticas são frutos de respostas aos estímulos concretos da necessidade e não reflexo de tais princípios.

Para aqueles que se apoiam na tradição cristã, o estranhamento está no simples fato de não se conceber a possibilidade de uma liberdade que não seja despregada do mundo natural, ou seja, do mundo no qual a política surge como resposta aos estímulos das *necessidades* impostas ao ser humano. Neste caso, a repulsa à ideia de uma política concreta, mundana, por assim dizer, baseada em respostas materiais a estímulos concretos do mundo natural, suscitou o rápido acirramento do meios religiosos ao pensamento político maquiaveliano<sup>279</sup>. No entanto, por outro lado, para aqueles que não se fiam por nenhuma destas tradições, mas tem uma visão centrada na disputa do poder, enxergam na construção do florentino um profundo realismo que só se adere à discussão do político enquanto arena de disputa.

---

279 Como já diversas vezes indicamos neste trabalho, e certamente ainda deveremos voltar a indicar, a resposta dos setores cristãos, católicos e protestantes, ao pensamento maquiaveliano, se deu por diversas vias, desde a publicação de obras enaltecendo a figura do Príncipe cristão, virtuoso, até a própria inclusão das obras do florentino no *Index* de livros proibidos pela Igreja. Pelo lado protestante, como indica Chérel: “Na resistência à Maquiavel, os protestantes franceses têm um lugar original [...]. O mais pacientemente furioso é Innocent Gentillet. Este antigo presidente no Parlamento de Grenoble, refugiado em Gênova, tem composto um Anti-Machiavel fortemente metódico, sob o título de *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en paix un royaume, ou autre principauté*. (1570)” CHEREL, 1935, p. 62. Bem como pelo lado católico, como nos afirma Couzinet: “As perseguições da corte de Roma e as perseguições dos Jesuítas se explicam, de qualquer maneira, facilmente pela forma como Maquiavel trata a Igreja católica, os monges e o papado, em seus *Discursos sobre Tito Lívio* e em suas comédias.” COUZINET, 1910, p. 32

Dentro desta perspectiva, a construção maquiaveliana, centrada na ação política, seria válida primordialmente para se pensar a tomada, manutenção e ampliação do poder político, sendo por isso indiferente à relação ético-política tradicional ou clássica. Esta compreensão do pensamento maquiaveliano parece ser o mais disseminado entre os comentadores que expressam uma visão sociológica, bem como aqueles que veem no florentino o precursor da Razão de Estado. Este ponto é extremamente complexo e controverso, uma vez que não é possível identificar no pensamento maquiaveliano a constituição de um Estado nos moldes modernos.

Haslam<sup>280</sup> argumenta que a Razão de Estado, que surge como necessidade de afirmação de soberania, traz em seu bojo a ideia da impossibilidade de se aplicar no contexto político, principalmente em relação aos interesses políticos do Estado, as mesmas regras da moral particular. Esta afirmação é interessante para entendermos o porque de diversos comentadores a ligarem a ideia de Razão de Estado diretamente à construção maquiaveliana. No entanto, como temos tentado ressaltar, a construção maquiaveliana da ação política não é simplesmente uma defesa do realismo político enquanto disputa do poder, muito menos a mera destruição, ou sublimação, da relação entre ética e política.

Na verdade, esta percepção de que Maquiavel rompe com a ligação entre ética e política, acentuando a centralidade da ação política concreta, criando assim a possibilidade de se pensar política sem os entraves da ética, parece ainda uma influência inversa da visão tradicional da relação ético-política estabelecida no medievo cristão. Neste sentido, os comentadores que veem no florentino um desligamento em ética e política, por meio de seu realismo político, estão vendo tal questão por uma lente tradicional, invertida, na qual a crueza da resposta da ação política aos estímulos externos ao indivíduo só é possível sem os princípios éticos.

A questão é que na materialidade da ação política expressa por Maquiavel, tanto a ética quanto a política são representações da resposta aos estímulos oferecidos pela *necessidade* imposta tanto pelo mundo natural quanto pelo contexto das relações sociais. Não se pode dizer que para existir um realismo político é necessário um desligamento da ética, não

---

280 Segundo o autor: “As Razões de Estado surgiram para expressar a primazia do Estado sobre os vestígios medievais do império universal; para argumentar que nenhum valor, seja moral seja secular, deveria estar acima da segurança do Estado. Isso significava efetivamente que as normas morais aplicáveis ao indivíduo não eram transferíveis ao Estado em atuação para com os cidadãos ou para com outros Estados.” HASLAM, 2006, p. 27,28.

na construção maquiaveliana. Agora, em relação à tradição clássica e a cristã-medieval, aí sim, é preciso fazer tal movimento para se pensar em um realismo político que dê margem para ações incisivas, que analisadas por meios da ética tradicional seriam repreensíveis.

Posto isso, parece necessário defender a interpretação de que Maquiavel, ao assentar as bases de uma nova percepção da ação política, está ao mesmo tempo estabelecendo as bases para uma nova relação entre ética e política. Como dito, isso parece óbvio para os comentaristas que centram foco no realismo político enquanto disputa do poder, no entanto, fazem tal leitura por meio de uma pretensa cisão imposta por Maquiavel entre ética e política<sup>281</sup>. Porém, é preciso entender que tanto a política quanto a ética deve responder aos mesmos estímulos externos ao indivíduos, impostos pela necessidade, tais estímulos não podem ser respondidos por vias formais, escapes fortuitos por meios de princípios ideais, ou mesmo pela simples cisão entre ética e política.

É necessário compreender a ética e a política como respostas convergentes aos mesmos desafios, devendo ambas serem pautadas em uma materialidade que responda aos dispositivos da *necessidade*. Por isso a *Virtù* é a qualidade necessária para tal empreendimento, ela não está baseada em princípios ideais ou formais, no entanto, também não está pautada unicamente na busca do poder político ou supremacia social. Antes, ela é a capacidade que os indivíduos, ou o corpo político em uníssono, têm em unificar ética e política em uma única resposta concreta aos estímulos impostos pela necessidade impressa pelo mundo natural e pelos desafios do viver civil, político.

A visão maquiaveliana pode ser tomada como “um corpo estranho” no “organismo” renascentista, tanto pelo fato de se aceitar que ele é mesmo o precursor da Razão de Estado e do realismo político enquanto disputa do poder, quanto pelo fato de sua teoria lançar ambas, política e ética, em uma mesma realidade de luta contra as imposições da necessidade impressa pelo mundo natural e pelo contexto social, o viver civil.

A partir deste ponto, é necessário centrar foco nesta relação entre ética e política em vista da distinção entre intenção e consequência, materialidade e intencionalidade, das ações

---

281 Neste sentido se baseia a conhecida tese de Croce, o qual vê em Maquiavel a imposição da autonomia da política em relação à ética. Segundo Croce: “É um lugar-comum que Maquiavel descobriu a necessidade e a autonomia da política, a qual está além do bem e do mal [...] e a qual tem suas leis próprias, contra as quais é inútil rebelar-se, muito menos se pode exorcizar a política ou expulsá-la do mundo com água benta.” CROCE, 1978, p. 134.

empreendidas neste campo. No próximo item nos dedicaremos a esta tarefa, para então avançarmos sobre os temas da glória e da honra.

#### 4.3.3.2 *A valoração ética das ações no âmbito político: intenção ou consequência*

Colocamos aqui um problema que nos parece central e basilar na discussão sobre a materialidade e a intencionalidade das ações políticas. A questão de pautar-se por intenções ético-formais, interiorizadas, como já defendido diversas vezes, constituiu uma predominância do formal sobre o material. Parece-nos que a anomalia deste processo é exatamente a forma como os dois campos foram dispostos na tradição cristã-medieval. Ao se dar foco ao querer, interiorizado a partir de princípios éticos, estabeleceu-se uma valoração ética a partir da validade das intenções, sendo tal valoração transposta para o campo da política, o qual deveria refletir os mesmos princípios aderidos no campo ético.

Todavia, tal constituição, como se defenderá no decorrer deste item, estabelece um paradigma distinto daquele construído na Antiguidade, centralmente romana, estabelecendo fontes distintas para a ética e a política. O novo paradigma, o qual já definimos como ‘civilizacional’ e aqui sustentamos, estabelece um padrão à ser seguido em todas as construções político-sociais dos povos no Ocidente, pouco a pouco tornando-se hegemônico. A predominância do formalismo ético, sobre a materialidade da ação política, que ele estabelece, além de indicar fontes distintas para este dois campos, se configura ainda como predominância da justificação da intenção sobre a justificação da necessidade concreta.

Em outros termos, o novo paradigma cristão, sobrepujador do paradigma ético-político clássico, estabelece que a valoração da justificativa da intenção é superior à valoração da justificativa das consequências concretas das ações. Ao vermos Maquiavel assentando diversas vezes que as “consequências das ações escusam seus princípios”, como no caso de Rômulo, o vemos fraturando, questionando, este paradigma cristão que se tornou a tradição central no Medievo. Tomemos em tela um trecho de *O Príncipe*:

Indo em seguida às outras aludidas qualidades, digo que todo príncipe deve desejar ser tomado como piedoso e não cruel: no entanto, deve estar atento em não usar mal esta piedade. Era tido Cesare Borgia como cruel: no entanto, aquela sua crueldade tem ordenado a Romagna, unido-a, pacificando-a e mantendo-a em fé. Quem o

considera bem, o verá ter sido muito mais piedoso que o povo florentino, o qual para fugir ao nome de cruel, deixou que se destruísse Pistoia. P. XVII.

Não se trata então, ao que parece, separar em todos os sentidos, o campo da ética daquele da política, mas antes, fazê-los convergir em uma mesma fonte. Qual seria então está fonte primária que deveria coadunar os dois campos? Bem, estamos tentando sustentar, e continuaremos, que tal fonte é a concretude das situações sociais e políticas, as quais suscitam as necessidades às quais tanto os líderes políticos, quanto os ‘corpos políticos’ em uníssono, devem responder. Por este prisma, não só defendemos a tese de que Maquiavel não ‘divorcia’ a política da ética, como ainda fazem as duas convergirem na materialidade das consequências da ação.

Todavia, como posto, a tradição cristã-medieval já assentou e solidificou um paradigma divergente deste, fazendo criar a noção de que ‘primeiro se avalia os princípios’, para ‘depois se mensurar as consequências’. Buscando ampliar um pouco esta discussão, vamos primeiro, sucintamente, localizar historicamente o processo de mudança de um paradigma por outro, para então avançarmos no que realmente pretendemos expor sobre a ‘valoração ética das ações no campo político’.

A constituição do viver civil em Maquiavel segue, como buscamos demonstrar no terceiro capítulo, direcionamentos que eram basilares para a tradição romana clássica. Aspectos como o reconhecimento, a pertença social e a consideração nos processos políticos, eram indelévels para a realização dos indivíduos enquanto cidadãos da *Civitas*. Entretanto, a construção cristã que surge sobre os escombros do Império, subverte estes aspectos e assenta novos direcionamentos, não pautados em uma valoração pública das ações, mas antes em princípios interiorizados aos indivíduos<sup>282</sup>.

Não se pode obliterar o fato de que o cristianismo, diferentemente do judaísmo, tem fundamentos que o tornam uma religião ‘universal’, não fazendo a defesa de preceitos, costumes ou ordenamentos advindos de uma tradição política ou cultural. Com a queda do

---

282 Sullivan tem uma perspectiva, sobre a leitura maquiaveliana desta relação entre o surgimento da era cristã e a queda de Roma, da qual discordamos. Segundo ela: “Uma consideração cuidadosa do retrato de Roma que Maquiavel sugere, em última análise, mostra que ele não vê a Roma republicana antiga como a solução positiva para o debilitado povo de sua época. Seu retrato sugere que falhas fundamentais nessa cidade ajudaram a dar origem à própria situação da era cristã que ele tenta superar. A Roma antiga forneceu ao cristianismo os nutrientes essenciais para alimentar a última conquista do Império Romano. Como os aspectos de Roma que se mostraram tão úteis à conquista do cristianismo devem ser evitados, Roma simplesmente não pode ser o modelo de Maquiavel.” SULLIVAN, 1996, p. 102.



Império Romano do Ocidente, abre-se um vácuo no referencial de civilização do próprio Ocidente, no qual díspares tribos europeias buscam se organizar após o fim do domínio romano. A questão é que este cenário deixa também um vácuo, na longa tradição antiga de se estabelecer os preceitos políticos de uma sociedade a partir de costumes e leis que valorizavam a identificação dos indivíduos enquanto ‘povo.’ O cristianismo não representa as tradições de identificação social ou política de nenhum povo.

Por conta desta característica ‘neutra’ do cristianismo, bem como por conta do vácuo civilizacional existente no Ocidente, um novo paradigma de construção político-social vai se moldando. Tal paradigma pode ser tomado como o pilar central do início da chamada Idade Média, no qual os aspectos formais propostos por uma base religiosa, cristã, sobrepujam os fundamentos concretos de constituição das sociedades. Na esteira deste processo, as formas de governo monárquicas<sup>283</sup> vão tomando corpo e fundamentando suas legitimações nos preceitos religiosos, monoteísta, que não se assenta em tradições anteriores, muito menos em costumes e modos que tendiam mais para um governo compartilhado do que para um governo absoluto.

O modo de organização político-social marcadamente presente na antiguidade vai se esvanecendo, deixando aberta a possibilidade de se fortalecer cada vez mais um novo modelo de relação entre ética e política. A grande obra agostiniana, *A Cidade de Deus*, pode ser tida como o marco zero deste processo, ela surge exatamente no ‘olho do furacão’ deste cenário de ruptura civilizacional. A grande questão é que neste momento, o ponto central para qualquer indivíduo em qualquer parte do antigo Império Romano, era a possibilidade de liberdade. Ora, não era esta exatamente a perspectiva cristã robustecida pelo pensamento agostiniano? A liberdade não é mais algo tangível somente no âmbito da política, das tradições culturais ou no reconhecimento público do povo.

Como pudemos discutir no primeiro capítulo, é exatamente este o movimento empreendido pela teoria da vontade iniciada na obra do bispo de Hippona e continuamente aprofundada durante todo o medievo cristão. Ao estabelecer a liberdade como algo à ser

---

283 Neste tema, parece-nos bastante acertada a opinião de Chérel, com a qual comungamos: “Santo Agostinho, à quem nossa Idade Média, ao menos até a vinda do aristotelismo, é piedosamente dócil, tem posto, sobretudo em *A Cidade de Deus*, os princípios necessários à vida de uma sociedade cristã; e ele afirma a necessidade, ou a utilidade para toda a sociedade, do cristianismo e seus princípios. O homem, diz ele, não tem, por si mesmo, autoridade sobre o homem, é Deus que à confere, é a Deus que se obedece ao se obedecer a um chefe.” CHEREL, 1935 p. 25.

conquistado no âmbito ético-religioso, o cristianismo sepulta definitivamente a tradição clássica, principalmente romana, fundamentada no reconhecimento político e social do valor das ações extraordinárias. A teoria da vontade está baseada na valoração das intenções, a intencionalidade do querer interiorizado, na pureza dos princípios aceitos, independentemente de seus desdobramentos na concretude do âmbito político. Tal construção está tão arraigada na tradição medieval que ela chega aos humanistas italianos, mesmo os cívicos, quase que de forma intacta, como buscamos demonstrar no segundo capítulo.

Suas implicações estão presentes nas concepções de lei, de justiça, de ética, de liberdade, de submissão ao governante, na abstenção das disputas políticas, na rejeição de qualquer valor que se pautar tão somente por consequências objetivadas de ação, principalmente aquelas que dependem de uma ‘ferocidade.’ Ao retomar a tradição clássica, Maquiavel choca-se com esta sólida construção paradigmática, ou ele se curva diante dela ou a atinge em seus fundamentos mais profundos. Não há dúvidas de que seu movimento é este último. Entretanto, não há como executar esta empreitada sem confrontar questões que se tornaram centrais no pensamento político de sua própria época. Ele não é teólogo, também não é um filósofo com um conhecimento erudito o suficiente para discutir em minúcias as implicações do pensamento agostiniano, tomasiano, scotiano, etc.

Sua luta é então, basicamente, no campo que ele mais conhece, obviamente, o terreno da política. Sendo assim, o que vemos, pelo menos em nossa compreensão de seu movimento, é Maquiavel indo direto ao cerne da questão, a valorização das consequências das ações políticas mais que suas intenções éticas formais. Ele dedica todo um livro dos *Discorsi* às ações valorosas dos indivíduos destacados de Roma, além disso, ele confronta o príncipe com a ‘realidade efetiva dos governos’, o que em geral foge à qualquer princípio ético formal.

Para compreendermos melhor como Maquiavel estabelece um novo processo de valorização política das ações, em contraposição a uma valorização ético-formal das intenções, é preciso identificar alguns aspectos: quem faz essa valorização, qual as vantagens para o indivíduo, ou para o corpo político, por que as consequências das ações devem ter predominância sobre seus princípios ético-formais. Antes de começarmos esta discussão, acreditamos, e esperamos, que até aqui tenha sido demonstrada de forma, ao menos satisfatória, no que se consiste a distinção entre intencionalidade, intenção interiorizada a

partir de princípios ético-formais, e materialidade, concretude, consequência das ações em vista das situações em vista da valoração ética e política.

Para resumirmos novamente cada uma, indicamos que a intencionalidade, intenção interiorizada, é a adesão a princípios formais, seja de virtude, religiosos, etc, que se fundam tão somente em um querer interiorizado por princípios, tido como mais correto eticamente. Enquanto a materialidade, concretude, é a consequência já dada das ações empreendidas em vista de uma situação concreta. Posto isso, e para não criarmos um circunlóquio, começaremos a analisar outros trechos de *O Príncipe*, tendo em vista as ações do governante ou líder político, para depois avançarmos para a análise de alguns trechos dos *Discorsi*.

Não configuramos esta abordagem desta maneira apenas querendo separar as duas obras como se fossem incompatíveis, como já colocamos diversas vezes, não acreditamos no “mito” de um Maquiavel monárquico na primeira obra e republicano na segunda. Entretanto, também não se pode obscurecer o fato de que o foco de *O Príncipe* são as ações do “líder político”. Sendo assim, começemos por este.

A celebre passagem do capítulo XV de *O Príncipe* pode ser o começo de nossa análise, como segue:

Mas, sendo minha intenção escrever coisa útil a quem a entende, pareceu-me mais conveniente ir direto à *verdade efetiva da coisa*<sup>284</sup> que à imaginação dessa. E muitos têm imaginado repúblicas e principados que não foram nunca vistos nem conhecidos se existiram na realidade. Porque se é tão distante como se vive e como se deveria viver, que aquele que deixa aquilo que se faz por aquilo que se deveria fazer, aprende mais rápido à arruinar-se que a preservar-se: porque um homem que queira fazer, em todas as partes, profissão de bom, vem a arruinar-se entre tantos que não são bons.

Trazemos o texto em destaque para fazermos as observações que julgamos pertinentes, principalmente em vista de se ter uma visão ampla do que o florentino parece indicar, não só neste trecho, sobre a relação entre ética e política, bem como o problema da intenção e da consequência das ações. A primeira observação é que Maquiavel põe em

284 Vemos alguns comentadores colocarem no plural o termo “cosa”, traduzindo como coisas. É o que faz, por exemplo, Bignotto(1991, p. 137), ele traduz da seguinte maneira este trecho: “Maquiavel, depois de se desculpar por sua pretensão, diz: ‘Mas, sendo minha intenção escrever algo de útil para quem por tal se interesse, pareceu-me mais conveniente ir direto à verdade efetiva (verità effettuale) **das coisas**, do que à imaginação **dos mesmos**, pois muitos conceberam repúblicas e principados jamais vistos ou conhecidos como tendo realmente existido. Em verdade, há tanta diferença de como se vive e como se deveria viver, que aquele que abandone o que se faz por aquilo que se deveria fazer, aprenderá antes o caminho de sua ruína do que o de sua preservação.’”(Grifos nossos). Todavia, no texto em italiano é claramente “cosa”, singular.

contraste aqui o campo da política e o campo da ética, o primeiro está expresso na palavra “cosa”(coisa), a qual parece se referir, em alguns momentos nos textos do autor, a eventos políticos, a forma como o governante conduz seu “stato”(Estado)<sup>285</sup>, este se referindo à situação de quem está no controle do ‘corpo político’, como coloca Pinzani(2006, p. 46) “*stato* vai, portanto, entendido como ‘domínio’ ou ‘situação de poder’”.

Maquiavel utiliza esse termo “cosa” ou “cose”, diversas outras vezes, tais como: “*Ritrato delle cose de Francia*”, “*Ritratto delle cose della Magna*”, como título de seus documentos de avaliação sobre o governo nestes lugares. Ainda em uma carta pessoal a seu amigo, ele diz: “Se em você vem um tédio o discorrer as coisas, por ver muitas vezes suceder os casos fora dos discursos e conceitos que se fazem, tens razão, porque o mesmo ocorre a mim.” LETTERE, VIII<sup>286</sup>. No contexto da carta desta passagem, que facilmente se liga ao texto do capítulo XV, o florentino está queixando-se, ao seu amigo Vettori, das agruras de não ter conseguido um cargo no novo governo florentino após 1512. No entanto, reconhece que não sabe fazer outra coisa, não tem outro ofício, a não ser pensar sobre política. Neste trecho ele está concordando com seu amigo que, discorrer sobre “*le cose*”, os acontecimentos políticos, relações entre governos, é deprimente, pois os casos, nunca ocorrem de acordo com os princípios pelos quais “se diz que deveriam ocorrer”.

Maquiavel está reforçando sua visão de que no campo da política, das coisas do mundo, as ações nunca, ou na maioria das vezes, são como as pessoas dizem que deveriam ser em um sentido ético, idealizado. Ele ainda usa o termo “cose” para indicar o conhecimento de alguma área específica, como no caso daqueles que conhecem bem os ‘meandros’ da arte da guerra<sup>287</sup>. De forma geral, podemos sustentar que neste trecho do capítulo 15 ele está falando

285 Mansfield também nos dá uma interessante explicação sobre este termo: “A palavra ‘estado’ ocorre de fato em contextos políticos na idade média, mas para nomear o regime, não um estado neutro e impessoal. Nesse uso, o latino *status* não se sustenta sozinho, mas requer alguma palavra ou frase que o acompanhe para especificar o status de quem. O ‘estado da Igreja’(*status ecclesiae*) ou ‘estado do reino’(*status regni*) ...” MANSFIELD, 1998, p.285.

286 Citamos aqui no original, italiano, para que se avalie nossa tradução: “Se vi è venuto a noia il discorrere le cose, per veder molte volte succedere i casi fuori de’ discorsi e concetti che si fanno, havete ragione, perché il simile é intervenuto a me.”

Na nota de rodapé explicativa da palavra ‘cose’, na edição que utilizamos a cura de Mario Bonfantini, na página 1100, é indicado o seguinte comentário: “4. le cose: le cose del mondo, cioè gli avvenimenti politici.”

287 Como em: “Tenho ouvido de homens com muita prática nas coisas da guerra, algumas vezes, disputarem se estão dois príncipes quase de iguais forças...” D. II, 12. Ou ainda em: “Mas tornando ao nosso discurso, digo que para se comandar as coisas fortes convém ser forte, e aquele que é assim forte, e que a comanda, não pode, pois, com doçura fazê-la observar. D. III, 22.

da formação de um governo, na maneira como um governante conduz suas ações políticas. Sendo assim, ele vai direto ao ponto e indica que a realidade dos acontecimentos políticos que ele presenciou, e dos quais ele induziu todas as suas regras, são bem diferentes daqueles princípios pelos quais se diz que um governante deve manejar seu Estado (*stato*).

Este mundo cruento, que visa a “efetividade”, ou seja, resultados que possam ser ‘vistos’, pois as coisas imaginadas não podem ser ‘vistas’, esse antro infestado de facínoras, é o mundo da política que Maquiavel experimentou. Nele só se pode guiar-se pela concretude das situações, as quais requerem consequências igualmente concretas. Ora, em outros momentos definimos que o ‘político’ surge na efetividade das relações sociais dos indivíduos, tendo como esteios as leis, costumes e consensos. Todavia, este mundo político expresso por Maquiavel é exatamente o outro lado dessa moeda, um espaço de relações no qual as leis não são seguidas, os costumes não são compartilhados e o consenso é só um, vencer.

Então, quando Maquiavel diz que falará da “verdade efetiva *da coisa*”, ele não está sendo metafísico, nem retórico, muito menos buscando compreender a natureza das ‘*coisas*’(objetos), como muitos alegam que ele faz imitando o incipiente movimento científico do Renascimento. Ele está sendo o mais direto possível, dizendo que falará de forma clara como são travadas as relações de poder, as disputas, as formas de conduzir um governo em vista de se responder de maneira concreta às situações necessárias. A esta realidade ele opõe a idealização dos princípios de conduta, sendo este o campo da ética. Ao indicar que é tão distante a forma que se vive daquela que se deveria viver, Maquiavel está indicando que os preceitos de conduta comumente aceitos para um ‘príncipe virtuoso’ estão totalmente despregados da realidade.

Há uma imensa diferença entre aquilo que se faz, concretude material, e aquilo que se deveria fazer, intenção, querer idealizado em princípios. Aquele que não percebe isso acaba por se arruinar porque os princípios que ele quer seguir, os valores aos quais ele quer se apegar, não resultarão nas consequências que suas ações devem ter no cenário da realidade na qual ele está inserido. Todavia, não seria possível indagar – sustentando que o termo “cosa” refere-se aos ‘acontecimentos políticos direcionados por um governante para conduzir seu governo’ – se o próprio Maquiavel está querendo ‘imaginar’ um governo ideal quando diz que: “sendo minha intenção escrever coisa útil”?

Bem, aí o vemos afirmar que falará da realidade destes acontecimentos, tendo sido ele um espectador *in loco*. Não nos esqueçamos que o secretário de chancelaria era uma espécie de ‘criado-mudo’, não emitia juízos e tratados oficiais junto a outras cortes, mas tinha os ouvidos plenamente atentos e os olhos embasbacados com todo tipo de acontecimento, como no episódio da vingança de Bórgia para com seus comandantes. Este conhecimento das coisas do mundo o fizeram perceber que havia uma dissonância entre o que se instituía como valores e o que realmente se concretizava enquanto acontecimentos.

Como já foi problematizado por inúmeros comentadores, Maquiavel pode parecer continuar na mesma tradição do ‘espelho dos príncipes’, fundamentando princípios aos quais o príncipe deveria seguir para ter um governo de sucesso. Novamente devemos reavivar o cerne de nossa questão. Quando Maquiavel diz ao príncipe que: ‘se quiser ordenar um estado é necessário que’, ele não está apenas se baseando em princípios formais aos quais o governante deveria aderir para ser considerado justo, ou bom, ou piedoso. Ele indica situações concretas nas quais determinadas ações têm validade, a partir daí então, estabelece-se o propósito, enquanto objetivo. Isto é bastante diferente daquilo que estamos, desde o início, indicando como intencionalidade, intenção enquanto querer interiorizado, neste tipo de intenção o móvel do querer está em uma vontade interiorizada, surgida a partir de um princípio formal. Mesmo que na materialidade da ação ela não se mostre, tal querer interior, intencionalidade, é válida moralmente e justificada.

Exatamente esta é a diferença entre os conselhos contidos no ‘espelho dos príncipes’ e os conselhos de Maquiavel. Se a tradição do ‘espelho dos príncipes’ diz: ‘deve-se sempre honrar a palavra dada’; Maquiavel vai dizer: ‘é preciso quebrar a palavra dada, caso a situação tenha mudado’. Esta disposição da ordem de importância dos móveis da ação, ou seja, se é um princípio formal ou se é uma situação concreta, faz toda diferença para se aquilatar as consequências das ações. Neste ponto podemos aplicar nossa diretriz inicial, analisando os aspectos pelos quais podemos ver a diferença entre Maquiavel e a tradição.

O primeiro aspecto como dito, é aquele de quem estabelece a valoração da intenção, que julga a validade da adesão à valores éticos. No caso do príncipe, ele tem a opinião de seus súditos e aliados, bem como a opinião de seus inimigos, mais ainda, tem, dentro da tradição do ‘espelho dos príncipes’, o dever moral de refletir a imagem de ‘um bom governante’. Maquiavel indica no trecho do capítulo XV destacado acima, que aquele príncipe que queira

em ‘todas as situações’ manter um ‘testemunho’ de bons valores, fazer profissão de ser bom, arruinar-se-á.

Neste sentido, pode-se intuir que o ponto não é querer dar testemunho de seguir os bons princípios, mas sim em não avaliar se tal intenção está ou não de acordo com a situação. Além disso, se o príncipe quiser sempre ter uma aprovação positiva de sua conduta, demonstrando a todos os indivíduos em todas as situações que tem bons princípios de valores, isso o tornará refém de sérias limitações no campo político. Qual seria então a saída indicada por Maquiavel, como ser ‘bem visto e avaliado em seus princípios’ e ao mesmo tempo não ficar limitado diante de situações políticas concretas?

Parece-nos que a resposta está, primeiramente, em não condicionar suas ações aos princípios que você precisa demonstrar, os capítulos de XV à XVIII de *O Príncipe* estão repletos de exemplos e indicações de como este movimento deve ser calculado. Neste sentido, o móvel das ações não pode ser um princípio ético-formal, deve ser sempre as consequências que se precisa ter, todavia, se puder manter a aparência ‘virtuosidade’ de tais ações, o julgamento de valoração delas é proveitoso. Segundo o florentino: “A um príncipe, portanto, não é necessário ter de fato todas as supracitadas qualidades, mas é bem necessário parecer tê-las.” P. XVIII. Certamente ele não está falando apenas de ‘fraude’ e de ‘engodo’, nem que o líder político deve ser sempre celerado, mas indicando que a valorização das ações é muito importante para uma figura pública, todavia, estas mesmas ações não podem seguir princípios formais que pretensamente se apliquem em todas as situações.

Por que então é tão importante a aparência? Como discutimos no capítulo anterior, o príncipe pode ter uma função de restaurador de um corpo político corrupto, pelos menos foi isso que buscamos sustentar, uma vez que Maquiavel reduzir a vida de um corpo político à duas formas de governo, república e principado. Em D. III, 29<sup>288</sup>, ele sustenta que se o povo se torna corrompido, comete ‘pecados’, a culpa é do príncipe, pois, “tais pecados convém que nasçam ou por negligência o por ser ele manchado de parecidos erros.” Desta forma, a aparência tem um valor político ao dar ao príncipe, no julgamento do povo, uma valorização

---

288 Martelli tem uma observação sobre este capítulo que é deveras importante, ele aponta uma omissão, proposital ou não, de Maquiavel em relação à frase de Lívio sobre Timatiseo, vejamos: “E se tenho dito que entre os dois textos ocorre uma notável diferença, isto se refere tanto ao conteúdo da sentença, como à sua forma: para Lívio – e não é, de fato, o pensamento de Maquiavel que conta, mas aquele do histórico do qual Maquiavel discorre e à qual autoridade se apoia – a multidão não sempre, mas quase(*ferme*) sempre é parecida à quem a governa ...” MARTELLI, 1998, p. 186.

positiva. Entretanto, se as situações exigirem ações mais contundentes que exponham os reais motivos que movem o príncipe em vista das consequências(objetivos) que ele precisa alcançar, ele não pode fugir à infâmia. P. XVII.

Torna-se assim importante para o líder político, o príncipe ou governante, compreender que a valorização de suas intenções pelos seus súditos é, além de uma boa ‘peça de propaganda política’, uma ‘peça educativa’, mas, elas não podem, em sua efetividade, serem baseadas em princípios formais que se despreguem da real situação na qual está inserido, não podem ser intenções idealizadas, interiorizadas. Esta assertiva não é apenas um conselho que se possa aceitar ou não, a diferença entre seguir intenções idealizadas, ao invés, de objetivos que se baseiem em consequências concretas, é crucial para o sucesso político.

Maquiavel indica que “é necessário a um príncipe, querendo manter-se, aprender a poder não ser bom, e usá-lo ou não usá-lo segundo a necessidade”. P. XV. Este é o segundo aspecto que indicamos, quais as vantagens para o indivíduo, ou corpo político, de não buscar ser valorizado tão somente por suas intenções interiorizadas, baseadas puramente em princípios formais. Além da vontade de querer ser valorizado como um bom governante, o príncipe tem, obviamente, o interesse de manter seu ‘*stato*’, todavia, se ele se pauta apenas por princípios éticos, querendo segui-los independentemente da situação, as consequências são as piores possíveis.

O ponto chave neste trecho é exatamente a ‘necessidade’, este é o fator, no pensamento maquiaveliano, que nunca pode ser desprezado. Quando um indivíduo pauta suas ações puramente por princípios ético-formais, uma intenção interiorizada, desprezando os estímulos que lhe vem das situações concretas nas quais ele está inserido, ele está negligenciando o fator primordial para definir suas consequências concretas. No caso do príncipe, umas das mais basilares necessidades é se manter no poder, seja para empreender as mudanças necessárias, seja para afastar ameaças internas e externas.

Estas tarefas, principalmente aquela de empreender mudanças nos ordenamentos e leis, bem como pacificar um território, exigem do príncipe ações contundentes que dificilmente podem ser ‘amenizadas’ com a aparência de boas. Entretanto, como Maquiavel destaca, “um príncipe não se preocupa com a infâmia de cruel, para ter os súditos unidos e em fé...”, como ele nos indica. Por este prisma é possível notar que o cálculo político do príncipe, ou governante, é algo que, além de estar fora da capacidade dos indivíduos comuns de



compreenderem seus motivos, só se revelará quando as consequências de suas ações se mostrarem concretamente. Sendo assim, para que o corpo político, o Estado, tenha alguma vantagem ou benefício, é necessário que o cálculo de ação do príncipe não se baseie em princípios formais, mas antes, naquilo que ele reconhece como sendo o objetivo necessário.

Este cenário descrito sobre a condição do príncipe, ou governante, em relação à valoração ética no campo político, é bem próxima da situação enfrentada pelo fundador de um Estado. Além de precisar estar sozinho no poder, ele deve se pautar por ações que visem sempre os objetivos necessários para manter os ordenamentos por ele instituídos e se precaver de qualquer inveja ou desacordo que possa pôr em risco sua tarefa. Todavia, mesmo fazendo isso, precisa manter sua valoração ética, dentro do possível, para execução dos propósitos postos.

Maquiavel usa um interessante exemplo de ação de Moisés<sup>289</sup>, para inferir sobre esta necessidade de se precaver da inveja e manter a situação, referindo-se a um episódio de Êxodo 32, quando Moisés desce do monte Sinai com as tábuas da lei e vê o povo em cultos diversos daquele estabelecido por ele. No texto bíblico, Moisés chama os homens que estavam com ele e que temiam a Deus, os da tribo de Levi, e manda que estes aniquilem todos os indivíduos, homens e mulheres, que se rebelaram. Neste episódio mais de três mil pessoas foram mortas. Esta citação específica da ação de Moisés, demonstra que Maquiavel realmente tinha um conhecimento dos textos do antigo testamento, no entanto, tais exemplos eram totalmente negligenciados, e na verdade, evitados pela tradição cristã que supressiu a tradição judaica antiga.

A tônica maquiaveliana, como se pode ver por diversos ângulos, é sempre estabelecer o cenário das ações, para seu julgamento de validade, a partir das necessidades prementes,

---

289 “Para vencer tal tipo de inveja, existe apenas um remédio: a morte. Se a sorte for então propícia a um homem virtuoso que o liberte dos inimigos, dando-lhes morte natural, ele poderá prevalecer sem oposição, usando, sem empecilhos, qualidades que não ofenderão a mais ninguém. Mas, se não tiver esta sorte, será preciso desfazer-se dos rivais por todos os meios, sem poupar esforços, antes de alçar qualquer empreendimento. Se lermos a Bíblia, interpretando-a como é propício e devido, veremos que Moisés, para firmar as leis e as instituições, foi obrigado a matar muitos indivíduos que, levados por inveja, se opunham aos seus desígnios.” D. III, 30. Não se pode negar que Maquiavel teve contato com o Velho Testamento, lendo-o, provavelmente em sua versão latina, e buscando por traços da história que lhe pudessem dizer algo. Para Vatter, Maquiavel vê no relato mosaico um grande exemplo de república militarizada através da religião civil, como segue: “Se alguém lê a bíblia ‘sensivelmente’ (sensatamente) (Discourses 3.30), é possível compreender a República Hebraica estabelecida por Moisés como uma expansionista e militarizada república baseada em uma religião civil, cujas constituições estabeleceram uma proibição para a monarquia. VATTER, 2017, p. 123.

sejam elas naturais ou políticas, e suas consequências. Mesmo quando ele trata das ações dos indivíduos na república, ele deixa claro que o julgamento de valoração de tais ações deve está condicionado às consequências que apresentaram, ou potencialmente podem causar. Todavia, no caso das repúblicas, quem julga a validade das ações é o povo em sua opinião universal, como indicamos anteriormente, em sua “oculta virtù”. Não que no caso do príncipe o povo não tenha a capacidade de julgar as ações por ele empreendidas, valorizando de acordo com a intenção ou a consequência, todavia, o retorno que o povo pode dar sobre tal julgamento é muito mais reduzido.

Em uma república bem-ordenada, no entanto, o governo é dividido, não ficando apenas na mão do povo, dos senadores ou dos cônsules. Sendo assim, há mais chances de se reconhecer ações danosas que se escondem em aparências de boas ações. O que pode se constatar em casos nos quais a valoração ética de ‘boas intenções’ podem encobrir consequências nefastas, e um indivíduo tido como bom, representa na verdade uma ameaça. Sobre isso Maquiavel discorre em D. III, 28 ao tratar do caso de Spúrio Melio, o qual, por sua riqueza, em um momento de calamidade em Roma, amealhou tanto reconhecimento que se tornou uma ameaça ao bom andamento da república.

Neste relato, o povo ficou completamente à favor de Melio, principalmente pelas boas ações que fez, demonstrando boas intenções. Todavia, o Senado percebeu o mal que as consequências daquelas ações empreendidas por Melio poderiam trazer, abrindo brechas para que se instaurasse uma possível tirania. O Senado agiu rápido, por meios tidos como legais, estabeleceu um Ditador e o fez anular a ameaça de Melio por meio de sua morte. Pode-se afirmar que o Senado teve um cálculo como aquele que o príncipe deve ter, como indicamos acima. Maquiavel afirma que: “E querendo regular esta coisa, necessita ordenar-se de tal maneira que os cidadãos sejam reputados de reconhecimentos que beneficiem e não que prejudiquem a cidade e a liberdade desta.” D. III, 28.

Por este prisma, a valoração ética, que na realidade se torna válida apenas no campo político, deve ser condicionada às reais, bem como às possíveis, consequências das ações empreendidas. Mais uma vez Maquiavel faz predominar as consequências das ações, sua materialidade, sobre as intenções que poderiam ser justificadas por princípios ético-formais de virtude. Sua posição deixa concluir-se que o benefício da república nem sempre é conseguido por ações que se pautem tão somente em princípios éticos. O que é de se imaginar, certamente

deve ter parecido grotesco aos contemporâneos de Maquiavel, ‘olhos humanistas’, quando puderam ter contato com seu texto.

O movimento maquiaveliano converge para esta predominância das consequências sobre as intenções, principalmente idealizadas, exatamente por busca assentar a mesma fonte para a ética e a política. Esta parece-nos ser a melhor forma de compreender o porquê de tal movimento e o seu desdobramento no cômputo geral de seu pensamento. A estranheza que esta configuração causou aos seus contemporâneos foi a mesma causada em todos aqueles que viam a ética, a partir de seus princípios formais, idealizados e interiorizados, como devida ‘controladora’ da política enquanto processo de ação no contexto social. A inversão proposta pelo florentino contrapõe-se de maneira frontal à toda a tradição cristã-medieval, não poderia ser diferente, ele busca reavivar uma tradição que foi sobrepujada, que perdeu seu predomínio e era lida apenas como ‘história’, nada mais.

Ao retomar esta tradição, obviamente a tradição clássica romana, Maquiavel precisa também indicar como, neste processo de colocar a ética e a política surgidas na mesma fonte, a necessidade concreta, os indivíduos são recompensados por suas ações, mais ainda, como o arranjo político pode se estabelece. Na tradição cristã-medieval, como discutido diversas vezes, o indivíduo é despregado de qualquer dependência em relação à uma valoração ‘mundana’ e ‘coletiva’ surgida no âmbito da política. Sua liberdade é interiorizada a partir da autonomia do seu querer, sua vontade posta como fonte de intenções éticas, assim, sua glória não poderia ser mundana, muito menos sua honra depender do julgamento dos homens.

Não há dúvida que são questões extremamente importantes e intrincadas, as quais não podem ser respondidas a partir de um único diapasão. Buscando tangenciá-las de alguma forma, empreenderemos uma breve análise do tema da honra e da glória a partir da perspectiva maquiaveliana apontada até agora.

#### 4.3.3.3 Honra e Glória: o reconhecimento político do indivíduo de ação

A perspectiva construída por Maquiavel entre ética e política, devendo ser as duas convergentes em vista da mesma origem, as necessidades concretas da realidade<sup>290</sup>, estabelece uma relação entre ação e valorização ética bastante distinta daquela marcadamente central no medievo. Parece-nos que tal construção maquiaveliana interfere de forma indelével na maneira como o próprio indivíduo é percebido no contexto político e como aspectos importantes da vida civil, tais como reconhecimento, participação e liberdade, são articulados.

Tratamos destes temas da honra e da glória no capítulo anterior, tendo como baliza a questão da imitação e da busca da retomada de parâmetros ético-políticos que solidificavam a tradição romana clássica. Ao retomarmos estes temas, esperamos poder contemplá-los à contraluz da perspectiva de valorização da ação política, bem como das ações em geral, em sua materialidade, consequências e, principalmente, importância para constituição e fortalecimento do viver civil. Este movimento deve basear-se na perspectiva maquiaveliana, apoiando-se nos pontos centrais que tentamos compreender.

Estes pontos, como vimos, estão assentados em uma noção de valoração ética que subverte a tradição medieval, bem como retoma uma perspectiva de indivíduo que faz parte do contexto clássico antigo. Neste sentido, é preciso compreender as consequências deste processo para se compreender a forma como o pensamento maquiaveliano impacta o pensamento político de forma geral. Podemos colocar a questão, no pensamento maquiaveliano, da seguinte maneira: uma relação entre indivíduo e coletividade que estabelece a centralidade das ações do primeiro e a primazia de interesse e necessidades do segundo. Em contraponto a esta assertiva, indicamos que a tradição cristã-medieval estabelece: a primazia da intencionalidade das ações e interesse do primeiro, independentemente do interesse e necessidades do segundo. Não poderemos discutir a tradição moderna aqui, obviamente, mas marcamos posição de que ela está mais próxima da

---

290 Nesta assertiva nos contrapomos à Escorel quando, tratando do pensamento político de Maquiavel, afirma que: “Se alguma responsabilidade moral lhe pode ser atribuída, será a de não se ter preocupado em submeter a prática política ao crivo de um código moral meta-histórico, mas isto resultou do método indutivo-empírico que o espírito da Renascença lhe inspirou.” ESCOREL, 1958, p. 94. Defendemos que é exatamente o movimento contrário aquele que o florentino pretende fazer, não submeter a política, que deve responder a necessidades ‘históricas’, concretas, a princípios ético-formais universais. Sendo assim, não há uma ‘responsabilidade moral’ em seu movimento, mas antes a proposital inversão de um sistema que ele percebia como deficiente para se pensar a questão política de sua época.

segunda construção, aquela cristã-medieval, do que da maquiaveliana, que por sua vez, está próxima da clássica antiga. Tratamos sucintamente destas relações no eixo legislativo.

Bem, devemos então arquitetar a maneira como deixaremos o movimento maquiaveliano compreensível, para executarmos nosso propósito de discutir a honra e a glória a partir da valorização das ações políticas. Não poderemos, neste intuito, fugir à necessidade de referirmo-nos novamente aos meandros da tradição cristã-medieval e à teoria da vontade agostiniana. Podemos começar afirmando que tanto o cristianismo incipiente, ainda uma religião marginal das ‘catacumbas’ de Roma, quanto os primeiros Pais da Igreja, entre eles o bispo de Hippona, travaram suas primeiras batalhas contra uma tradição cultural ferrenhamente alicerçada na busca da glória e da honra, proporcionadas pelos grandes feitos individuais.

Toda a construção cultural, religiosa e política das sociedades antigas, estavam assentadas em valores éticos e políticos que prendiam os indivíduos a um sistema de vida que os impulsionava a desejar o reconhecimento de seus pares. Não só dos pares ‘terrenos’, mas sobretudo dos ‘deuses’ que viam suas ações e as premiavam conforme sua bravura, desprendimento e grau de dificuldade. Se analisarmos todas as culturas ‘pré-cristianizadas’ – quando indicamos aqui pré-cristianizadas não é só em um sentido histórico, cronológico, mas sim, antes delas serem ‘convertidas’ à doutrina cristã – a maioria delas terá a mesma constituição social básica que tinha a cultura romana. Por exemplo, a cultura nórdica, na qual os deuses eram pensados sempre em vista da guerra, da conquista e da força, o guerreiro que não morresse de maneira heroica em luta, não merecia ser levado pelas Valquírias.

Mas, como o cristianismo, bem como os Pais da Igreja, subverte a tradição clássica de forma tão intensa e profunda? Entendemos que a resposta está exatamente na nova forma de dispor os valores éticos e os prêmios recebidos por eles. O primeiro apóstolo a combater as ‘bases mundanas’ da tradição romana foi Paulo, além de afirmar que o “justo viverá pela fé”<sup>291</sup>, em sua famosa carta aos romanos ele afirma que os sofrimentos do ‘mundo’ não podem ser comparados à ‘glória futura’<sup>292</sup>. O movimento paulino é exatamente de confrontar os valores dos ‘gentios’, contrapondo-os com os valores de Cristo, os quais poderiam ser

---

291 Carta aos Romanos 1:17.

292 “18 – Considero que os nossos sofrimentos atuais não podem ser comparados com a glória que em nós será revelada. [...] 20 – de que a própria natureza criada será libertada da escravidão da decadência em que se encontra, recebendo a gloriosa liberdade dos filhos de Deus.” IBID 8: 18, 20.

alcançados individualmente, apenas pela adesão de fé aos preceitos deste. Na esteira deste movimento e com extrema capacidade de sistematizá-lo e potencializá-lo, vimos, no primeiro capítulo, como Agostinho sobrepuja definitivamente as bases da tradição romana clássica.

Ao desvencilhar a glória, a honra, o reconhecimento e, principalmente, a liberdade individual, dos interesses coletivos da república, ou qual seja a forma de governo, o cristianismo estabelece as bases para uma nova relação entre ação individual e reconhecimento político. Maquiavel se indispõe com esta construção, reconhece a forma como a tradição romana clássica foi subjugada, não gosta do que vê na maneira como seus contemporâneos retomam a questão, e acaba por fazer ele mesmo o movimento que julga ser mais adequado para se assentar as bases que possam restaurar o “amor pela liberdade” nos modernos.

Na tradição romana, como vimos no terceiro capítulo, valores como *Honor*, *Dignitas*, *Gravitas* e *Gloria*, eram destinados aos indivíduos mais destacados, sendo por isso tidas como reconhecimento merecido. Algumas, como a *Gravitas*, era basicamente direcionada para a vida política, tal como no Senado e nos altos cargos de governo e liderança, significava o ‘peso’ político que a ‘figura’ pública tinha, ela continuava como reconhecimento do indivíduo, mesmo depois da morte<sup>293</sup>. A *Honor* podia ser dada a cada indivíduo que demonstrasse ações destacadas ou longo serviço à república, principalmente em vista de vitórias militares e benesses sociais. A *Gloria*, por sua vez, era uma espécie de reconhecimento perpétuo, que cobria todas as qualidades e deferências que o indivíduo conquistou em vista da República.

A questão é que tais reconhecimentos eram obtidos no plano político, a partir da adesão aos costumes, leis, valores e, fundamentalmente, ao ideal de cidadão que se esperava para a república. Não eram conquistas que se podia ter apenas demonstrando algum tipo de intenção idealizada, ou ainda se fechando em sua individualidade. Todavia, o empenho dos indivíduos em se lançarem na esperança de ter algum destes reconhecimentos tinha também uma função política, como buscaremos discorrer. O movimento cristão, principalmente na construção agostiniana, vai desconstruído estes parâmetros, estabelecendo valores

293 Dumezil nos diz o seguinte: “Antes de todos os *uiri graves* da história romana, antes de Cincinnatus, antes de Regulus – autor de uma *sententia* heroica – antes de Paulo Emilio [...] antes de todos os Cônsules e todos os Censores, um herói tem possuído a *gravitas* a um ponto tal que a posteridade não tem podido o admirar sem horror: é Junius *Brutus*, o atordoado, o inflexível juiz de seus próprios filhos ...” DUMEZIL, 1969, p. 151.

‘espirituais’ que não se apegam ao reconhecimento político-social, muito menos estão alicerçados em ações que se desenrolam no plano decrépito e decaído da política.

A defesa que Maquiavel faz da tradição romana deve recolocar reconhecimentos políticos, tais como a honra e a glória, de volta no centro da valoração ético-política das ações. Para isso, entendemos que ele robustece sua teoria da ação política, primeiro, como demonstrado, invertendo a relação entre a intencionalidade formal das ações, a partir de princípios éticos, e a materialidade das consequências em vista da necessidade concreta.

A partir daqui, desenvolveremos nossa argumentação de que esta perspectiva maquiaveliana assenta a situação entre indivíduo e coletividade (corpo político; viver civil), nos termos que indicamos: a centralidade das ações do primeiro e a primazia de interesse e necessidades do segundo. De maneira alguma a construção maquiaveliana estabelece um ‘condicionamento servil’ do indivíduo à república, em outros termos, ele não renega a liberdade dos indivíduos, este é um dos primeiros pontos que devemos dirimir para compreendermos o construto maquiaveliano.

Viroli argumenta que Maquiavel segue de perto o vocabulário republicano, ao associar indelevelmente a noção de político à ideia de igualdade civil, por conseguinte, remetendo-se à noção de igualdade perante as leis<sup>294</sup>. Esta observação é importante para nossa argumentação, pois entendemos que a teoria maquiaveliana não estabelece uma falta de liberdade entre os indivíduos e a república, muito menos estabelece uma espécie de ‘estratificação’ política na qual apenas alguns indivíduos poderiam alcançar reconhecimento. Como ele deixa transparecer muito claramente em D. I, 60, nenhum indivíduo pode ser tolhido de conquistar reconhecimentos, seja através de cargos, honras ou qualquer outro prêmio, por motivos que não sejam advindos de suas próprias ações e virtù, tais como condicionar o acesso a um cargo de destaque ao fator da estirpe, por exemplo.

Todos os indivíduos devem ter a liberdade, e o direito, para empreenderem suas ações, buscarem realizar seus objetivos, contribuírem para o bem da república e serem conhecidos, discorreremos sobre isso ao tratarmos das leis. Entretanto, mesmo havendo esta liberdade, as ações se desenrolam no âmbito político, o reconhecimento se dá no âmbito político, logo

---

294 A fala do autor: “Ao conectar *politico* com igualdade cívica, Maquiavel seguiu um convencionalismo da linguagem política republicana de seu tempo e restaurou um princípio que Cícero e Lívio recomendaram como a necessária fundação da *respublica*. No vocabulário republicano igualdade cívica significa que acima de tudo está a igualdade dos cidadãos perante a lei”. VIROLI, 1993, p. 154.

também, a igualdade está atrelada a este espaço político. Segundo Maquiavel, os ordenamentos da república devem prever estes dispositivos que permitam aos indivíduos esta espécie de ‘mobilidade’ e ‘igualdade’. Se analisarmos o capítulo 18 do Livro I dos Discorsi, veremos duas situações postas por Maquiavel que podem nos ser útil, se não estivermos equivocados, de como a liberdade era algo experimentado pelos indivíduos e a busca de reconhecimento fazia parte dela.

Primeiro Maquiavel afirma que: “Não dava o povo romano o consulado e os outros maiores prêmios da cidade se não àqueles que os solicitavam.” D. I, 18. É interessante frisar que o grau de adesão dos indivíduos aos valores, costumes e leis de Roma era tão grande, pelos menos é o que indica o florentino, que os mais altos cargos eram “solicitados” pelos indivíduos. Bem, mas o que há de especial nisso? Qualquer um pode pedir o cargo, candidatar-se. Todavia, exatamente aí reconhecemos o grau de importância que se dava ao ‘desempenho’ dos indivíduos em vista de suas ações em prol da república.

Maquiavel continua: “Esta ordem foi, no princípio, boa, porque não o solicitavam se não aqueles cidadãos que se julgavam dignos, e ter a repulsa era ignominioso; de modo que, para serem julgados dignos cada um operava bem.”IBIDEM. Devemos nos lembrar que neste capítulo Maquiavel está tratando da questão de ser possível ou não, uma cidade corrupta, manter a liberdade. Pode-se então intuir que sua assertiva sobre os ‘áureos tempos’ está invocando tanto os fundamentos político-sociais que regiam os ordenamentos romanos, quanto o fato de que tal processo era primordial para a manutenção da liberdade. Estes ordenamentos estavam baseados no julgamento que os indivíduos recebiam de seus pares, obviamente, por tudo aquilo que ‘demonstravam’ no âmbito político enquanto proveitoso para a pátria e como prova de suas próprias qualidades. Estabelece-se um laço de reconhecimento político-social que é tão sólido e aceito que constrange aos indivíduos a agirem bem.

Poderia alguém indagar, então, se Maquiavel não falaria de uma questão de ‘virtude’, um ordenamento que fizesse exercitar os bons princípios? Ora, parece-nos bastante claro que o ‘julgamento’ está relacionado às ‘obras’(operava). Porém o julgamento pela obra era um primeiro ponto, havia uma autoanálise do próprio indivíduo, depois então ele se submetia ao julgamento público, era a ‘repulsa’ de não ser tomado como ‘digno’ a pior parte. Como vimos no capítulo sobre a tradição romana, a *dignitas* era também uma distinção recebida pelo indivíduo, algo que se conquistava no viver civil. Para se buscar um reconhecimento através



de cargos públicos, honra, e em mais alto grau a glória, era preciso alcançar uma *dignitas*, um reconhecimento de que suas ‘obras’ eram destacadas e poderiam dar ‘testemunho’ de suas qualidades.

Este testemunho se constituía na ‘reputação’ ou ‘fama’ que o indivíduo alcançava dentro do viver civil, o qual poderia ser buscada por qualquer indivíduo que vivesse na república e fosse um cidadão. Segundo Maquiavel: “E de todas as três coisas que dão no princípio boa reputação a um indivíduo, nenhuma a dá maior que a terceira [...] Mas a terceira, sendo iniciada e fundada sobre fatos e sobre sua própria ação, de ti dá no início tanta reputação que são necessárias várias obras contrárias àquelas para as anular.” D. III, 34. Esta reputação está fundada em preceitos de julgamento solidificados na própria educação romana, não é a toa que o florentino percebe este fato e acusa os modernos de darem mais créditos aos indivíduos “abnegados e contemplativos”. Para Maquiavel, como já aludido diversas vezes, a falta de desejo de liberdade nos modernos se deve à “diversidade da nossa educação em relação à antiga. Porque, havendo a nossa religião mostrado a verdade e o verdadeiro caminho, se faz estimar menos a honra mundana: onde os gentios, estimando-a bastante, e havendo posto nisso o sumo bem, eram em suas ações mais ferozes. D. II, 2.

Por este prisma, podemos compreender que o centro da organização político-social da república era a centralidade das ações dos indivíduos no espaço político, no viver civil. O qual era regulado por leis que permitiam a todos o acesso aos cargos de destaque, ao reconhecimento e a uma ascensão social em vista de seus merecimentos. Como indica o florentino, na tradição clássica, “estimava-se mais a honra mundana”, a qual vinha de “ações ferozes”. Certamente ele coloca um assento nas ações extraordinárias, principalmente “ferozes” e destacadas, mas faz isso para contrastar mais a diferença entre as duas educações, antiga e moderna, mas pode-se afirmar que o cerne de sua argumentação é a valorização da materialidade da ação política, suas consequências para o fortalecimento da república.

Porém, esta configuração não tinha apenas um objetivo político, mas também legislativo, como posto anteriormente, as leis se fundamentam em questões materiais, constituem-se como a expressão da liberdade<sup>295</sup> e da noção de justiça, aquela que definimos anteriormente, o acesso dos mais dignos era também o acesso daqueles que tinham a maior

295 Bignotto corrobora essa assertiva, como segue: “Antes de tudo, é preciso observar que o respeito às leis não se impõe por razões formais, mas porque representam a expressão visível da liberdade. Cada vez que são atacadas, é o ‘vivere libero’ que está em perigo. BIGNOTTO, 1991, p. 99.

percepção de necessidades de organização da república e mais senso de percepção do que era preciso para responder às necessidades do Estado. Além disso, o exemplo dado por um homem de virtù, através de suas ações em prol do bem da pátria, podem renovar os princípios de um corpo político que começa a se degenerar.

Como indica Maquiavel: “Nasce ainda o retorno das repúblicas ao seu princípio a partir da simples virtude de um homem, sem depender de alguma lei que os estimule por alguma obrigação: não obstante, são de tais reputações e de tanto exemplo que os homens bons desejam imitá-lo, e os maus se envergonham a ter uma vida contrária à deles.” D. III, 1<sup>296</sup>. Como se viu acima, são os “fatos” e as “ações” que conferem “reputação” – a mesma à qual o florentino alude neste trecho – aos indivíduos que podem ter um efeito maior que alguma lei. Este nível de reconhecimento, por meio de ações de destaque, pode ser tomado como uma condição na qual os indivíduos buscam obter as ‘honras’ pelas quais terão uma distinção dentro do quadro político da república.

Todavia, é preciso entender que a reputação, ou fama, que dá ao indivíduo o ‘direito’ de assumir cargos de destaque, receber a ‘honra’ social e política por suas ações, é ainda um estágio no qual o indivíduo não alcançou um status de ‘glória’. As honrarias, advindas da reputação e fama, podem ser tomadas como recompensas por ações que mereceram a ‘gratidão’ do povo e demonstraram alguma ‘virtù’ benéfica ao corpo político. Este sentido político para a utilização do termo honra pode nos levar a compreender a questão que discutimos sobre a necessidade, segundo Maquiavel, de se ter leis que garantissem a acusação, sobre demonstração de provas, mas nunca a calúnia, sem demonstração de provas. Ora, ao ser caluniado sem provas um indivíduo pode perder as honras que conquistou, sendo assim injuriado, o inverso também é possível, alguém que conseguiu honrarias por meios escusos deve ser acusado e ter seus males expostos publicamente.

---

296 Certamente Maquiavel não se refere a um modelo idealizado de indivíduo que exprime uma virtude puramente ética, seu cerne são as ações que visam o bem da república, neste sentido, entendemos que os indivíduos ‘exemplares’, que fazem os ‘maus’ se envergonharem, são aqueles que agem para o bem comum. Neste sentido, não concordamos com a visão de Chabod, quando ele liga Maquiavel a um entendimento de exemplo de virtude individual existente no humanismo, como segue: “Em outras ocasiões, Maquiavel se apegou à virtude individual para corrigir a vileza da massa e restaurar a boa ordem, ele acreditava nela como fonte de saúde do Estado. Também ao passar pela complexa vida do povo de Roma, esse valor isolado reaparece como um centro de ordenamento [...] Nesse aspecto, Maquiavel se adapta bem aos limites da história italiana e aceita as opiniões do Renascimento. Com esta afirmação da virtude individual, reaparece em Nicolau a limitação humana existente em Guicciardini.” CHABOD, 2005, 91.

Parece-nos que já o estágio de glória, para Maquiavel, é uma espécie de ‘distinção perpétua’. Santi (1979, p. 31) nos instrui em um importante sentido para se pensar a questão da glória, segundo ele: “... os exemplos em Maquiavel constataam uma inconfundível distinção entre ‘fama’ e glória, a qual coloca em evidência o aspecto de coletividade e de utilidade pública desta última. [...] Posto que a ‘glória’ não busca nenhuma outra recompensa, é benefício ao Estado e, portanto, ao bem comum que seja conhecida e admirada.” Neste sentido, além de o indivíduo ter na glória recebida um reconhecimento máximo, uma distinção que deixará seu nome marcado como ‘*exemplum*’, talvez até no ‘*mos maiorum*’ como paradigma de cidadão, o Estado também se beneficia em manter viva a ‘chama cívica’ que faz, como diz Maquiavel, constranger os maus.

Como indicamos no início, Maquiavel assenta sua concepção de ação a partir dos moldes clássicos, centralidade das ações dos indivíduos e primazia de interesse e necessidade da coletividade (corpo político). Sendo a busca do reconhecimento, da honra através da reputação e fama, um direito dos indivíduos, fruto da liberdade republicana proporcionada pela igualdade, e ainda servindo como dispositivo político para manutenção da ordem, a primazia das consequências das ações tinham que ser colimadas às necessidades do corpo político. Em outros termos, não se tratava apenas de se buscar reconhecimento e honra independentemente dos interesses da república, isto era um processo político baseado nas ações dos indivíduos em sua liberdade, todavia, a primazia das consequências, ou seja, suas concretudes deveriam direcionar-se para a própria manutenção do viver civil e da liberdade.

Se analisarmos o capítulo 41 do Livro III dos *Discorsi*, veremos como Maquiavel expressa sua posição sobre esta relação entre a busca da glória e a necessidade de defender a pátria e sua liberdade. O exército romano se via posto, pelos Sannitas, em uma situação ignominiosa, vergonhosa, ter de voltar à Roma desarmado e sob jugo. Segundo Maquiavel, seguindo o relato de Lívio, Lucio Lentulo aconselha ser melhor salvar o exército e manter a liberdade de Roma, do que morrer ‘gloriosamente’ e ver Roma perder seu exército<sup>297</sup>. Os capitães e soldados não devem buscar a glória pessoal se estiver em risco a liberdade e a

---

297 “Lucio Lentulo, legado romano, disse que não lhe parecia que fosse possível fugir à qualquer partido para salvar a pátria, porque consistindo a vida de Roma na vida daquele exército, lhe parecia de salvá-lo de qualquer modo, e que a pátria é bem defendida em qualquer modo que se a defenda, com ignomínia ou com glória. Porque salvando-se aquele exército, Roma teria tempo de cancelar aquela ignomínia, não se salvando, ainda que morresse gloriosamente, era perdida Roma e sua liberdade”. D. III, 41.

integridade do Estado, mesmo que a centralidade esteja nas ações dos indivíduos, a primazia é sempre dos interesses do corpo político, suas necessidades.

Este fator de ligação entre a busca da glória pessoal e a resposta as necessidades de defesa e manutenção do corpo político é bem recorrente em Maquiavel. Ele indica que é necessário que os indivíduos tenham este desejo, como vimos, que eles queiram buscar sua glória e reconhecimento, todavia, em primeiro lugar está os interesses da república e a manutenção do viver livre. A questão retorna ao que colocamos anteriormente, o indivíduo que vive em uma república importa-se com o reconhecimento que ele recebe por suas ações, são valores, costumes e leis compartilhados que criam o sentimento de civismo. Para um indivíduo ‘clássico’, grego ou romano, a glória, a honra, a reputação, eram valores validos primeiramente junto a seus pares, era algo pelo qual valia à pena lutar e morrer, tanto para receber o reconhecimento de seus iguais quanto para manter sua pátria, seu modo de vida.

Ao que nos parece, Maquiavel trata deste aspecto no capítulo 43 do Livro II dos *Discorsi*, nesta passagem ele alude à questão de confiar-se em soldados que lutam por sua glória ou pela ambição de outros, valendo-se do episódio do Decenvirato. Segundo ele: “... quanta diferença existe entre um exército contente e que combate por sua glória, e aquele que é mal disposto e que combate pela ambição de outros”. D. II, 43. São dois pontos importantes à serem destacados, o primeiro, o exército contente combate por sua glória. Bem, os soldados, a maioria vinda de origem humilde, tem a chance de galgar cargos na hierarquia militar, se tornar reconhecido por suas ações, ter honra. Isto é um incentivo à que eles lutem com mais ferocidade, buscando refletir os valores de sua pátria e receber o reconhecimento de seus iguais<sup>298</sup>. O segundo ponto é que eles reconhecem se estão lutando para o benefício da república, para seu engrandecimento, sua manutenção e a guarda de sua liberdade. Ora, se veem que lutam apenas pela ambição de um indivíduo ou grupo de indivíduos, eles já não têm os mesmos incentivos.

Por este prisma, pode-se afirmar que Maquiavel está indicando que todos os indivíduos que empreendem ações de destaque, ou pelo menos, tem este intuito, seja por vias políticas ou militares, além de buscarem reconhecimento, honra e glória, buscam também os benefícios para sua pátria, para a coletividade da qual ele faz parte. O florentino termina o

---

298 Como nos diz Maquiavel: “Porque, quando um povo ou um príncipe tem mandado fora um capitão em uma expedição importante, da qual capitão, vencendo-a, conquista aí bastante glória, aquele príncipe ou aquele povo é tornado a seu encontro para premiá-lo. D. I, 29.

capítulo afirmando que: “Mas, tão logo os magistrados dos Dez foram banidos, e que eles como livres começaram a guerrear, retornou neles o mesmo ânimo, por conseguinte, suas incursões tinham o mesmo fim feliz, segundo o antigo costume deles.”IBIDEM. Se um exército luta por um indivíduo e sua ambição, qualquer vitória se constitui como glória e benefício deste indivíduo, ou grupo de indivíduos. Mas se um exército luta pela liberdade de sua pátria, pelo modo de vida de seu povo, podendo conquistar reconhecimento, honra e glória, qualquer conquista se constitui como benefício deste mesmo povo, cabendo àquele que luto receber a glória por suas ações. Parece-nos ser exatamente este o ponto ao qual Maquiavel quer tocar e vai contra as construções ético-formais que desvinculam glória e liberdade do âmbito da ação.

Continuando a buscar elementos que nos permitam concluir que a defesa dos interesses da república vinha em primazia em relação à busca de glória do indivíduo, podemos nos voltar para o famoso capítulo 10 do Livro I dos Discorsi. Vejamos primeiro o caso de César, como indica o florentino: “Não se engane ninguém pela glória de César, ouvindo as máximas celebradas pelos escritores, porque aqueles que o louvam são corrompidos por sua fortuna e amedrontados pela duração do império, os quais, regendo-se sob aquele nome, não permitiam que os escritores falassem liberadamente sobre ele.” D. I 10. César conquistou uma glória que se tornou ignominiosa, ao menos no juízo de Maquiavel, pois, tornando-se imperador ele aniquila a liberdade da República e fere de morte os princípios de um viver livre. Neste sentido, a glória de César foi a ruína da República Roma e o fim daquela liberdade que poderia tocar a todos, tanto no fazer político, quanto na busca de reconhecimento, honras e glórias.

Para Maquiavel, a glória pessoal que não se coadune aos princípios de organização de uma república livre, e não colime as necessidades do corpo político, não pode ser louvada, mesmo que demonstre um tipo de “virtù” de *potenza*. Em A Arte da Guerra, vemos Maquiavel afirmar que: “... Pompeu e César, e quase todos aqueles que foram capitães de Roma depois da última guerra cartaginesa, conquistaram fama como homens valentes, não como bons; e aqueles que viveram antes deles, conquistaram glória como valentes e bons.” ARTE DELLA GUERRA, I, 306. Entendemos, a partir de tudo que discutimos no eixo antropológico sobre o conceito de bom no âmbito político, que Maquiavel está referindo-se a

todos aqueles indivíduos que combateram por Roma, não apenas por glória pessoal, mas pela glória da República e pelo viver livre.

Podemos nos indagar qual seria então a condição do príncipe diante das assertivas que fizemos até o momento, uma vez que ele não estabelece, pelo menos inicialmente, uma república, nem por conseguinte um viver livre. Todavia, como já defendemos em diversos momentos, na teoria maquiaveliana o principado é um estágio pelo qual todos os corpos políticos, invariavelmente, passam no decorrer de ‘sua vida’. Desta forma, no caso do príncipe, apesar de ser uma forma diferente de governo, com ordenamentos e modos diferentes, sustenta-se ainda os parâmetros para estabelecimento da glória. No capítulo 24 de O Príncipe, ao tratar do principado novo, instituído por um príncipe de ‘Virtù’, que pode ter mais vigor e duração do que um principado de “*sangue antico*”, Maquiavel afirma: “E assim terá duplicada a glória de ter dado princípio a um principado novo, e ornando-o e corroborando-o de boas leis, de boas artes e de bons exemplos: como aquele tem duplicada vergonha, que nascido príncipe, por sua pouca prudência, o tem perdido.” P. XXIV.

No capítulo anterior, em determinado momento, indicamos que Maquiavel se vale de um movimento retórico, ao atrelar a glória do príncipe à fundação de um principado nos termos descritos acima, ou ainda renovando uma cidade corrupta, como indica ser a maior glória de um príncipe. D. I, 10. Mantemos esta perspectiva e acrescentamos à ela o fato de ser a glória um reconhecimento político, que se solidifica exatamente por tornar concreta uma forma de governo que seja bem ordenada. A glória da qual Maquiavel fala é exatamente o reconhecimento da ação de virtù do governante ao ser capaz de criar um governo bem ordenado que traga benefícios políticos e sociais para um ‘povo’, lembrando-nos que ‘povo’ é uma multidão reunida por leis. Neste caso, o príncipe de virtù estabelece um ordenamento com boas leis, bons costumes e um viver civil, mesmo que não livre, como já discutimos em outros momentos.

O exemplo oposto da figura de um príncipe, um governante, que merece uma ‘glória duplicada’, é o de Agátocles, de quem Maquiavel afirma que: “Não se pode ainda chamar virtù o assassinar seus cidadãos, trair os amigos, ser sem fé, sem piedade, sem religião: tais modos podem fazer conquistar império, mas não glória.” P. VIII. Pode-se perceber que a noção de glória à qual Maquiavel atrela à figura do governante, do príncipe, é ainda aquela que se baseia na centralidade da ação do indivíduo, sua virtù, mas se ‘adorna’ do

reconhecimento de benefícios ao povo, ou melhor, ao corpo político como um todo. Não nos parece correto pensar que o florentino defenda a glória como algo puramente ligado ao ‘poder’, à ‘força’, sendo assim, seja na república ou no principado, a assertiva inicial é válida. O arranjo político ao qual Maquiavel quer retornar, tendo em vista a relação entre valoração das ações empreendidas pelos indivíduos e suas consequências, basea-se na centralidade das ações do indivíduos e na primazia das necessidades e interesses da coletividade.

Não há dúvida de que se trata de um assunto bastante intrincado, sobre ao qual buscamos nuançar os pontos que nos parecem basilares na construção do problema da relação entre a valorização das ações dos indivíduos e a constituição política no pensamento maquiaveliano.

## 5 CONCLUSÃO

O pensamento maquiaveliano continuará a ser uma fonte constante de debate, discussões e novas perspectivas sobre a questão política, o tema da ética e, principalmente, a busca da compreensão do poder. Todavia, a perspectiva que buscamos destacar neste sucinto trabalho foi a de que a obra maquiaveliana se inscreve como uma superação de uma tradição ético-política que começou como uma teoria ética, espiritualizada, que se pautava na busca da liberdade do indivíduo em vista dos ditames do mundo natural, mas que se desenvolveu a ponto de influenciar uma teoria ético-política dominante no medievo. O que esta tradição ético-política fez foi instaurar um paradigma de relação entre o *formalismo do querer*, de uma intenção interiorizada, e uma *materialidade da ação*, suas consequências e resultados, sobrepondo a primeira à segunda.

Como buscamos demonstrar, tal tradição assenta-se em fundamentos erigidos no pensamento agostiniano, o que certamente poderia ter sido muito mais aprofundado, mas, devido ao caráter objetivo deste trabalho, não tivemos condição para tanto. O que esta tradição ético-política, surgida na cepa agostiniana, fez ao instaurar a sobreposição da intenção ética sobre a materialidade política, foi subverter toda a base de fundamentação da tradição clássica. A civilização clássica romana, a partir de suas bases sociais, éticas e políticas, valorizava a ação como elemento essencial para a constituição, e a construção, de um campo político. Aspectos como a vida civil, a organização militar, a religião baseada em

preságios, augúrios, bem como a própria herança cultural romana, foram construídas a partir de elementos vindos de outras culturas clássicas antigas, também estas com elementos estranhos ao que viria à ser o mundo cristão medieval.

O movimento empreendido por Maquiavel encontra sua originalidade exatamente em contrapor-se a essa submissão do paradigma clássico, a tradição fundamentada nos valores romanos, a um novo paradigma que anula todos os desdobramentos políticos da valorização das ações dos indivíduos em vista das necessidades naturais e políticas. Entretanto, para ter recursos suficientes para retomar os aspectos fundantes da tradição romana clássica, Maquiavel deve fazer inúmeras incursões em temas que já estão completamente solidificados no pensamento político de sua época e que refletem exatamente o paradigma contra o qual ele investe carga total.

Questões como a liberdade, a justiça, a noção de justo, a concepção de ser humano e sua natureza, as ações dos indivíduos de destaque do passado e a imitação de tais ações, aspectos materiais da ação política, são todos pontos nos quais o florentino deve empreender incursão para reverter o quadro ao qual ele parece se opor. Fazendo isso, ele se indis põe com a tradição corrente de sua própria época e contra mais de um milênio de pensamento cristão hegemônico em todo o Ocidente. Maquiavel não poderia lançar as bases de uma nova teoria da ação política sem digladiar-se com as bases ético-políticas assentadas, em termos profundamente bem estruturados, na teoria política que se sustentava na tradição cristã-medieval.

Buscamos demonstrar esta nossa perspectiva de compreensão do pensamento maquiaveliano a partir de três movimentos, no primeiro capítulo discorreremos sobre a forma como a teoria da vontade, erigida em termos viscerais a partir do pensamento agostiniano, construiu um paradigma de valorização da intencionalidade do querer, que sobrepujou a materialidade das ações, em outros termos, a busca ética de princípios formais válidos para o querer deixou de lado qualquer valorização concreta das consequências das ações, principalmente no campo político. Ainda neste movimento tentamos demonstrar como tal paradigma, ao menos em seus traços mais basilares, ainda estavam presentes em autores humanistas do quilate de Coluccio Salutati, principalmente a partir do tema das leis e do viver civil.



Para proporcionar uma avaliação à contraluz, nosso segundo movimento empreendido no segundo capítulo, procurou apresentar os traços centrais da tradição romana, a partir de sua fundação em elementos materiais de valorização do viver civil, da coletividade e principalmente das ações dos indivíduos e na educação voltada para tal valorização. Em vista desta demonstração, nossa tentativa foi ainda de apresentar a maneira como Maquiavel valorizou esta tradição e a forma como ele buscou acessá-la a partir da possibilidade de imitação, da valorização dos elementos concretos da ação e principalmente da indelével ligação entre liberdade e política. Neste cenário, o paradigma cristão-medieval aparece como uma espécie de anomalia, uma total desconfiguração dos elementos políticos e sociais que caracterizava a tradição clássica na qual Maquiavel se inspirava.

Por fim, em nosso terceiro movimento, intentamos a demonstração de como o florentino assenta sua teoria da ação política a partir da articulação de três eixos constitutivos. Tais eixos estão também presentes na base de sustentação da teoria política dominante no medievo, todavia, na teoria maquiaveliana o foco de centralidade está nas ações dos indivíduos, suas consequências para o arranjo político e sua valorização, já na tradição medieval, o acento está na intencionalidade, no formalismo e na valorização dos princípios moventes do querer. Parece-nos que esta relação pode ser tomada de vários ângulos, o que realmente poderia dar margem para diversas interpretações, entretanto, nosso objetivo foi exatamente fugir ao lugar-comum das discussões sobre o pensamento político maquiaveliano e buscar compreender onde está o cerne da tensão entre sua teoria e a tradição que o antecedeu.

Não nutrimos nenhuma ilusão de termos descoberto algo completamente novo sobre o pensamento maquiaveliano, até porque esta seria uma pretensão um tanto quanto antifilosófica, mas esperamos ter contribuído para a discussão acerca de sua teoria e para a compreensão dos movimentos de construção da relação entre ética e política que continuam a acontecer até os dias atuais.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **oeuvres de Saint Augustin**: Dialogues philosophiques; De Beata Vita; La vie heureuse. Paris: Desclee de Brouwer, 1986.
- AGOSTINHO. **Confissões; De magistro** = Do mestre. Tradução de J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S.J. 2 ed. São Paulo: Abril cultural, 1980 (Os pensadores).
- AGOSTINHO. **La vie communautaire**. Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes, 1996.
- AGOSTINHO. **La Cité de Dieu**. Texte latin et traduction française par Pierre de Labriolle. Paris: Librairie Garnier Frères, 1941.
- AGOSTINHO. **Opera omnia di Sant'Agostino**. A cura di Franco Monteverde; collaborazione di Elena Passarini. Roma: Città Nuova, 2010. Nuova biblioteca agostiniana.
- AMENDOLA, João. **Dicionário italiano-português**. 4 ed. revista, ampliada e atualizada. Prefácio de Mário Moretti. Rio de Janeiro/ Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2000.
- AMES, José Luiz. **Maquiavel**: a lógica da ação política. Cascavel: Edunioeste, 2002.
- ARISTÓTELES. **Éthique de Nicomaque**. Texte, traduction, préface et notes par Jean Voilquin. Paris: Garnier Frères, [19-].
- ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Mário G. Kury. 3.ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.
- ARQUILLIERE, H.-X.. **L'augustinisme politique**: essai sur la formation des theories politiques du moyen-age. Paris: J. Vrin, 1934.
- AYMARD, André; AUBOYER, Jeannine. **Rome et son empire**. Paris: Presses Universitaires de France, 1954. Tome II.
- BAILLET, Roger. **De Gaulle et Machiavel**. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1986.
- BARON, Hans. **The crisis of the early Italian renaissance**. Princeton: Princeton University Press. 1966.
- BARON, Hans. **In Search of Florentine Civic Humanism**: Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought. Princeton: Princeton University Press, 1988. Vol 1.
- BARON, Hans. **In Search of Florentine Civic Humanism**: Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought. Princeton: Princeton University Press, 1988. Vol 2.

- BARON, Hans. **From Petrarch to Bruni: studies in humanist and political literature.** Chicago: NewBerry library, 1968.
- BASTIT, Michel. **Nascimento da lei moderna: o pensamento da lei de Santo Tomás a Suarez.** Tradução de Maria E. A. P. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- BATH, Sérgio e Al. **Maquiavel: um seminário na Universidade de Brasília.** Brasília: Editora UnB, 1981.
- BAUCHWITZ, Oscar Federico. A questão da liberdade infinita na antropologia de João Escoto. In: COSTA, Marcos N.; DE BONI, Luis A. (Org.). **A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 102.
- BAYET, Jean. **Literatura latina.** 3 ed. Nueva edición com prólogo de José-Ignacio Ciruelo. Barcelona: Editorial Ariel, 1996.
- BENNER, Erica. The Necessity to be Not-Good: Machiavelli's two realisms. In: JOHNSTON, David; URBINATI, Nadia; VERGARA, Camila.(Eds). **Machiavelli on liberty and conflict.** Chicago: The University Chicago Press, 2017.
- BERLIN, Isaiah. O problema de Maquiavel. In: FRANCO, Afonso Arinos de Melo et Al. **Sobre Maquiavel.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1978.
- BIANCA, Concetta (Org.). **Coluccio Salutati e l'invenzione dell'umanesimo.** Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2010.
- BIGNOTTO, Newton. **Origens do republicanismo moderno.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- BIGNOTTO, Newton. **Maquiavel republicano.** São Paulo: Loyola, 1991.
- BIGNOTTO, Newton. **O tirano e a cidade.** São Paulo: Discurso, 1998.
- BIGNOTTO, Newton. **A antropologia negativa de Maquiavel.** Analytica, Rio de Janeiro, Vol 12, nº2, p. 77-100. p. 81.
- BIGNOTTO, Newton. **Republicanismo e realismo: um perfil de Francesco Guicciardini.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- BIGNOTTO, Newton.(Org.) **Matrizes do republicanismo.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BLACK, Robert. Machiavelli, servant of the Florentine republic. In: BOCK, Gisela; SKINNER, Quentin; VIROLI, Maurizio (Orgs). **Machiavelli and republicanism.** Cambridge: Cambridge University Press, 1993

- BOCK, Gisela; SKINNER, Quentin; VIROLI, Maurizio (Orgs). **Machiavelli and republicanism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- BODÉÜS, Richard. **Aristóteles: a justiça e a cidade**. Tradução de Nicolás N. Campanário. São Paulo: Loyola, 2007.
- BOYER, Charles. **Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de Saint Augustin**. Milano: Marzorati Editore, 1970.
- BROWN, Peter. **Religione e società nell'età di sant'Agostino**. Traduzione di Gigliola Fragnito. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1975.
- BURCKHARDT, Jacopo. **A cultura do Renascimento na Itália**. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Campanhia das Letras, 2009.
- BURNHAM, James. **Los maquiavelistas: defensores de la libertad**. Buenos Aires: Emecé Editores, 1945.
- CAPITANI, Franco de. **Il "De libero Arbitrio" di S. Agostino**: Studio introduttivo, testo, traduzione e commento. Milano: Vita e Pensiero, 1994.
- CARDOSO, Sérgio. A matriz romana. In.: BIGNOTTO, Newton.(Org.) **Matrizes do republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- CARISTIA, Carmelo. **Il pensiero politico de Niccolò Machiavelli**. Catania: Studio Editoriale Moderno, 1934.
- CASSIRER, Ernst. **Individuo e cosmos na filosofia do Renascimento**. Tradução de João Azenha Jr.. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CASSIRER, Ernst. **O mito do Estado**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Códex, 2003.
- CEZAR, Cesar Ribas. **Scotus e a liberdade: textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural**. Tradução e introdução de Cesar Ribas Cezar. São Paulo: Loyola, 2010.
- CHABOD, Federico. **Escritos sobre Maquiavelo**. Traducción de Rodrigo Ruza. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- CHEREL, Albert. **La pensée de Machiavel en France**. Paris: L'artisan du livre, 1935.
- CICÉRON. **De la République; Des Lois**. Traduction nouvelle avec notices et notes par Charles Appuhn. Paris: Éditions Garnier Frères. 1954.
- COBY, J. Patrick. **Machiavelli's romans: liberty and greatness in the Discourses on Livy**. Lanham: Lexington Books, 1999.

- COLONNA d'ISTRIA, Gérard; FRAPET, Roland. **L'Art politique chez Machiavel**. Paris: Vrin, 1980.
- COLEMAN, Janet. **A history of political Thought**: from the Middle Ages to the Renaissance. Oxford: Blackwell Publishing, 2000.
- COMBÈS, Gustave. **La doctrine politique de Saint Augustin**. Paris: Librairie Plon, 1927.
- CONDE, Francisco Javier. **El saber político en Maquiavelo**. Madrid: Revista de Occidente, 1976.
- CONTE, Pietro. **L'errore lógico del machiavelli**: e i fondamenti metafisici della politica. 2. ed. Roma, Edizioni Paoline, [19--].
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. A dialética das “duas cidades em A cidade de Deus de santo Agostinho: dualismo ontológico-cosmológico-maniqueísta ou ético-moral-escatológico-cristão?, In: COSTA, Marcos N.; De BONI, Luis A. (Org.). **A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- COSTA, Marcos Roberto. **Introdução ao pensamento ético-político de santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2009.
- COULANGES, Fustel de. **La cité antique**: etude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome. 18 ed. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1903.
- COUZINET, L. **“Le Prince” de Machiavel**: e la théorie de l'absolutisme. Paris: Arthur Rousseau, Editeur, 1910.
- CROCE, Benedetto. **La storia come pensiero e come azione**. 4. ed. Roma: Editori Laterza, 1978.
- DUCOS, Michèle. **L'influence grecque sur la loi des douze tables**. Préface d'André Magdelain. Paris: Presses Universitaires de France, 1978.
- DUMEZIL, Georges. **Idées romaines**: remarques préliminaires sur la dignité et l'antiquité de la pensée romaine. Paris: Gallimard, 1969.
- ERDKAMP, Paul. (Org.). **The Cambridge companion to ancient Rome**. New York: Cambridge University Press, 2013.
- ESCOREL, Lauro. **Introdução ao pensamento político de Maquiavel**. Rio de Janeiro: Simões Editora, 1958.
- ESPOSITO, Roberto. **Ordine e conflitto: Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano**. Napoli: Liguari Editore, 1984.

- FREDE, Michael. **A free will**: origins of the notion in ancient thought. Edited by A. A. Long; with a foreword by David Sedley. Berkeley: University of California Press, 2011.
- GARIN, Eugenio. **Hermétisme et Renaissance**. Traduit par Bertrand Schefer. Paris: Editions Allia, 2001.
- GARIN, Eugenio. (Org.). **Il pensiero pedagogico dello Umanesimo**. Firenze: Giuntine/Sansoni, 1958.
- GARIN, Eugenio. **Interpretazioni del Rinascimento**. A cura de Michele Ciliberto. Roma: Edizioni de Storia e Letteratura, 2009. Tomo I.
- GARIN, Eugenio. La cité idéale da la Renaissance Italienne. In: Colloque international: **Les utopies à la Renaissance**. Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles, 1963.
- GARIN, Eugenio. **L'umanesimo italiano**: filosofia e vita civile nel rinascimento. Bari: Gius. Laterza & Figli, 2008.
- GARIN, Eugenio. **Moyen âge et renaissance**. Traduit par Claude Carme. Paris: Gallimard, 1989.
- GARIN, Eugenio. (Org.). **Prosatori Latini del quattrocento**. Milano: Riccardo Ricciardi Editore, 1952.
- GARIN, Eugenio. **Ritratti di umanisti**. Firenze: Sansoni, 1967.
- GARIN, Eugenio. **Ciência e vida civil no Renascimento italiano**. Tradução de Cecília Prada. São Paulo: Editora Unesp, 1996.
- GILBERT, Felix. **Machiavel et Guichardin**: Politique et histoire à Florence au XVI<sup>a</sup> siècle. Traduit par Jean Viviès et Perle Abbrugiati. Paris: Éditions Du Seuil, 1996.
- GILBERT, Felix. **Machiavelli e il suo tempo**. Bologna: Il Mulino, 1988.
- GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus. 2006.
- GILSON, Étienne. **Les métamorphoses de la cite de Dieu**. 2 ed. Paris: J. Vrin, 2005.
- GIORGINI, Giovanni. Machiavelli on Good and Evil: The Problem of Dirty Hands Revisited. In: JOHNSTON, David; URBINATI, Nadia; VERGARA, Camila.(Eds). **Machiavelli on liberty and conflict**. Chicago: The University Chicago Press, 2017.
- GORINI, J. M. Sauveur, Abbé. **Défense de l'Église**: contre les erreurs historiques. 11 ed. Paris: Gabriel Beauchesne, 1907. Tomo III.

- GRAMSCI, Antonio. **Maquiavel, a política e o Estado Moderno**. Tradução de Luiz Mário Gazzaneo. 7 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.
- GUILLEMAIN, Bernard. **Machiavel: L'anthropologie politique**. Genève: Librairie Doz, 1977.
- HALE, J. R. **Maquiavel e a Itália da Renascença**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.
- HANKINS, James (Org.). **Renaissance civic humanism: reappraisals and reflections**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- HASLAM, Jonathan. **A necessidade é a maior virtude: o pensamento realista nas relações internacionais desde Maquiavel**. Tradução de Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HOLTE, Ragnar. **Béatitude et Sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne**. Paris: Études Augustiniennes, 1962.
- HONNEFELDER, Ludger. **João Duns Scotus**. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Loyola, 2010.
- HÖRNQUIST, Mikael. **Machiavelli and empire**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- JOHNSTON, David; URBINATI, Nadia; VERGARA, Camila.(Eds). **Machiavelli on liberty and conflict**. Chicago: The University Chicago Press, 2017.
- KAPUST, Daniel J. **Republicanism, rhetoric and Roman political thought: Sallust, Livy and Tacitus**. New York: Cambridge University Press, 2011.
- KENT, Bonnie. **Virtues of the Will: the transformation of ethics in the late thirteenth century**. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1995.
- KENT, Bonnie. A vida moral. In: MCGRADY, A. S.(Org.). **Filosofia Medieval**. Aparecida: Ideias &Letras, 2008.
- KRISTELLER, Paul O. **Ocho filósofos del renacimiento italiano**. Traducción de María Martínez Peñaloza. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- LABRIOLLE, Pierre de. **La réaction païene: étude sur la polémique antichrétienne du I au VI siècle**. Paris: L'Artisan du Livre, 1942.
- LANDINO, Cristoforo. Disputationes Camaldulenses: De vita activa et contemplativa. In: (Org.). **Prosatori Latini del quattrocento**. Milano: Riccardo Ricciardi Editore, 1952.

- LARIVAILLE, Paul. **A Itália no tempo de Maquiavel**: Florença e Roma. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das letras, 1988.
- LEAR, Jonathan. **Aristóteles**: o desejo de entender. Tradução de Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.
- LEFORT, Claude. **Les formes de l'histoire**: essais d'anthropologie politique. [S.l.]: Gallimard, 1978.
- LEFORT, Claude. **Le travail de l'oeuvre**: Machiavel. Paris: Gallimard, 2008.
- LEVY, Nelson. Princípio da liberdade. In: NOVAES, Adauto (org.). **O desejo**. 6.ed. São Paulo: Companhia da Letras, 1990.
- LINTOTT, Andrew. **The constitution of the Roman Republic**. 2 ed. New York: Oxford University Press, 2009.
- LUCCHESI, Filippo del. **Tumulti e indignatio**: conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza. Milano: Edizioni Ghibli, 2004.
- MACHIAVELLI, Niccolò. **Opera**. A cura di Corrado Vivanti. Torino: Einaudi-Gallimard, 1997.
- MACHIAVELLI, Niccolò. **Opere**. A cura di Mario Bonfanini. Milano/Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1954.
- MANSFIELD, Harvey Claflin. **Machiavelli's virtue**. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- MANSFIELD, Harvey. Machiavelli on Necessity. In: JOHNSTON, David; URBINATI, Nadia; VERGARA, Camila.(Eds). **Machiavelli on liberty and conflict**. Chicago: The University Chicago Press, 2017.
- MARRONE, Steven P. A filosofia medieval em seu contexto. In: MCGRADY, A. S.(org.). **Filosofia Medieval**. Aparecida: Ideias &Letras, 2008.
- MARROU, Henri-Irénée. **Saint Augustin et la fin de la culture antique**. Paris: E. De Boccard, Éditeur, 1938.
- MARTELLI, Mario. **Machiavelli e gli storici antichi**: osservazioni su alcuni luoghi dei discorsi sopra la prima deca di Tito Livio. Roma: Salerno Editrice, 1998.
- MCCORMINCK, John P. **Machiavellian democracy**. New York: Cambridge University Press, 2011.



- NAJEMY, John M. Civic humanism and Florentine politics. In: HANKINS, James (Org.). **Renaissance civic humanism: reappraisals and reflections**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- NAMER, Emile. **Machiavel**. Paris: Press Universitaires de France, 1961.
- NAMER, Gérard. **Maquiavel: ou as origens da sociologia do conhecimento**. Tradução de Armando Ribeiro Pinto. São Paulo: Cultrix, 1982.
- NATALI, Carlo. **L'action efficace: études sur la philosophie de l'action d'aristote**. Paris: Éditions Peeters, 2004.
- NAUERT, Charles G. **Humanism and the Culture of Renaissance Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- PARATORE, Ettore. **História da literatura latina**. Tradução de Manuel Losa, S.J. 13 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- PAREL, Anthony. **The machiavellian cosmos**. New Haven/London: Yale University Press, 1992.
- PEDULLÀ, Gabriele, Machiavelli and the Critics of Rome: Rereading Discourses I.4: In: JOHNSTON, David; URBANATI, Nadia; VERGARA, Camila (Orgs). **Machiavelli on liberty & conflict**. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de história da cultura clássica: cultura romana**. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- PETTIT, Philip. **Republicanism: A theory of freedom and government**. New York: Oxford University Press, 1997.
- PINZANI, Alessandro. **Ghirlande di fiori e catene di ferro: istituzioni e virtù politiche in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant**. Firenze: Le Lettere, 2006.
- PINZANI, Alessandro. **Maquiavel & O Príncipe**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- PITKIN, Hanna Fenichel. **Fortune is a woman: gender and politics in the thought of Niccolò Machiavelli**. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- PIRET, Pierre, S.J. **La destinée de l'homme: La Cité de Dieu**. Bruxelles: Editions de l'Institut d'Etudes Théologiques, 1991.
- PLATÃO. **Oeuvres complètes**. 5 ed. Paris: Belles Lettres, 1955
- POCOCK, J. G. A. **The Machiavellian moment: florentine political thought and the atlantic republican tradition**. Princeton: Princeton University Press, 2003.

- POPPI, Antonino. **L'etica del Rinascimento tra Platone e Aristotele**. Napoli: La Città del Sole, 1997.
- POTTER, David. The Roman Army and Navy. In.: FLOWER, Harriet I. (Org.). **The Cambridge companion the roman republic**. New York, Cambridge University Press, 2004.
- RAHE, Paul A. Situating Machiavelli. In: HANKINS, James (Org.). **Renaissance civic humanism: reappraisals and reflections**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Paulus, 1990. (Coleção filosofia).
- ROHMER, Jean. **La finalité morale chez les théologiens: de Saint Augustin à Duns Scot**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1939.
- SALUTATI, Coluccio. **De nobilitate legum et medicinae**. Firenze: Vallecchi Editore, 1947.
- SALUTATI, Coluccio. **De laboribus Herculis**. Turici: In: Aedibus Thesauri Mundi, 195. V. 1.
- SALUTATI, Coluccio. **De laboribus Herculis**. Turici: In Aedibus Thesauri Mundi, 1951. V. 2. (Thesaurus mundi).
- SALUTATI, Coluccio. **Epistolario**. Roma: Tipografia del senato, 1911. V. 4.
- SALUTATI, Coluccio. Invettiva contro Antonio Loschi da Vicenza. In: GARIN, Eugenio. (Org.). **Prosatori Latini del quattrocento**. Milano: Riccardo Ricciardi Editore, 1952.
- SANTI, Victor A. **La "Gloria" nel pensiero di Machiavelli**. Ravenna: Longo Editore, 1979.
- SARANYANA, Josep-Ignasi. **A filosofia medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca**. Tradução de Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", 2006.
- SASSO, Gennaro. **Niccolò Machiavelli: Il pensiero politico**. Urbino: Società editrice il Mulino, 1993.
- SASSO, Gennaro. **Su Machiavelli: ultimi scritti**. Roma: Carocci Editore, 2015.
- SAVONAROLA, Girolano. **Prediche e scritti**. Milano: Ulrico Hoepli, 1930.
- SCOTUS, João Duns. **Textos sobre poder, conhecimento e contingência**. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS/ Univ. São Francisco, 2008.
- SÉNÈQUE. **Des bienfaits**. Tradução de François Préchac. 3.ed. Paris: Les Belles Letres, 1972.

- SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura T. Motta. 5. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2006.
- SKINNER, Quentin. **Maquiavel**. Tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- SKINNER, Quentin; STRATH, Bo. (Orgs.) **States & Citizens: history, theory, prospects**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- SPANNEUT, Michel. **Permanence du Stoïcisme: De Zénon à Malraux**. Gembloux: Éditions J. Duculot, 1973.
- STRAUSS, Leo. **Thoughts on Machiavelli**. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- SULLIVAN, Vickie B. **Machiavelli's three Romes: religion, human liberty, and politics reformed**. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1996.
- TARANTO, Domenico. Le renouveau humaniste italien: vie active ou vie contemplative? In: CAILLÉ, Alain et al. **Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique: le bonheur et l'utile**. Paris: Éditions La Découverte, 2001.
- TENENTI, Alberto. **Credenze, ideologie, libertinismi tra Medioevo ed Età moderna**. Bologna: Il Mulino, 1978.
- TOFFANIN, Giuseppe. **Historia del Humanismo: desde el siglo XIII hasta nuestros días**. Buenos Aires: Editorial Nova, 1953.
- TOMAS, de Aquino, Santo. *Divi Thomae Aquinatis. Summa theologica*. Romae: Forzani, 1925.
- ULLMAN, Berthold Louis. **The humanism of Coluccio Salutati**. Padova: Editrice Antenore, 1963.
- VATTER, Miguel E. **Between form and event: Machiavelli's theory of political freedom**. Dordrecht. Boston: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- VATTER, Miguel. Machiavelli, “Ancient Theology”, and the Problem of Civil Religion. In: JOHNSTON, David; URBANATI, Nadia; VERGARA, Camila (Orgs). **Machiavelli on liberty & conflict**. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.
- VETÖ, Miklos. **O nascimento da vontade**. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005.
- VINCIERI, Paolo. **Natura umana e dominio: Machiavelli, Hobbes, Spinoza**. Ravenna: Longo Editore, 1984.

VIROLI, Maurizio. **Machiavelli's God**. Translated by Antony Shugaar. Princeton: Princeton University Press, 2010.

VIROLI, Maurizio. **Machiavelli**. New York: Oxford University Press, 2004.

VIROLI, Maurizio. **O sorriso de Nicolau: história de Maquiavel**. Tradução de Valéria Pereira da Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

VIROLI, Maurizio. Machiavelli and the republican idea of politics. In: BOCK, Gisela; SKINNER, Quentin; VIROLI, Maurizio (Orgs). **Machiavelli and republicanism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

WENLEY, R. M. **El estoicismo y su influencia**. Tradução de Vicente Paul Quintero. Argentina: Editorial Nova, 1948.

WITT, Ronald G. **Hercules at the Crossroads: The Life, Works and Thought of Coluccio Salutati**. Durham: Duke University Press, 1983.

ZINGANO, Marco. **Estudos de Ética Antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.