

RESUMO

A pesquisa pretende analisar e contextualizar o problema da liberdade cívica no Primeiro Livro dos *Discorsi* de Maquiavel. A análise será histórico-político-filosófica do ideário da liberdade, construída pelos humanistas cívicos florentinos, entre os séculos XIV e XV, e criticado e realizado teoricamente por Maquiavel pelo viés do republicanismo. O que está em questão é a herança do conceito de *libertà* e sua confluência contemporânea na obra do pensador florentino.

PALAVRAS-CHAVE

Liberdade cívica; *Virtù*; Fortuna; Governo misto.

ABSTRACT

The aim of this research is to analyze and contextualize the question of civic liberty in Machiavelli's first book of the *Discorsi*. The analysis will have a historical-political-philosophical approach to the set of ideas surrounding the theme of liberty, built by the Florentine civic humanists, between the 14th and 15th century, and criticized and theoretically accomplished by Machiavelli via republicanism. The main point to be considered is the legacy of the concept of *libertà* and its contemporary confluence in the works of the Florentine philosopher.

KEY WORDS

Civic liberty; *Virtù*; Fortune; Mixed government.

SUMÁRIO

I.	O problema da liberdade no Primeiro Livro dos <i>Discorsi</i> de Maquiavel	3
1.	Apresentação do problema.....	3
1.1.	A formação do humanismo cívico florentino	7
1.2.	Cícero e a preocupação da <i>vita civilis</i>	11
II.	O problema da liberdade para Maquiavel nos <i>Discorsi</i>	14
1.	Informes sobre Tito Lívio e Políbio	15
2.	Aproximando o foco: o problema da liberdade no Livro I dos <i>Discorsi</i> de Maquiavel	18
3.	Savonarola.....	22
4.	As “pratiche”	26
III.	A liberdade nos <i>Discorsi</i>	28
1.	A liberdade nos <i>Discorsi</i>	28
2.	A religião dos romanos e a crítica do cristianismo.....	46
IV.	Conclusão.....	52
V.	Notas	53
VI.	Bibliografia	81

O PROBLEMA DA LIBERDADE NO PRIMEIRO LIVRO DOS *DISCORSI* DE MAQUIAVEL

Antonio José Romera Valverde

I. O PROBLEMA DA LIBERDADE NO PRIMEIRO LIVRO DOS *DISCORSI* DE MAQUIAVEL

1. APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA

“O tempo era bom? Não era.

O tempo é, para sempre.

*A hera da antiga era
roreja incansavelmente.*

Aconteceu há mil anos?

Continua acontecendo.

*Nos mais desbotados panos
estou me lendo e relendo.*

*Tudo morto, na distância
que vai de alguém a si mesmo?*

*Vive tudo, mas sem ânsia
de estar amando e estar preso.*

*Pois tudo enfim se liberta
de ferros forjados no ar.*

*A alma sorri, já bem perto
da raiz mesma do ser.*

(Carlos Drummond de Andrade - “Duração” - *As impurezas do branco*)

“Una lunga sperienza delle cose moderne ed una continua lezione delle antiche”

(Machiavelli - *Il Principe*)

“Perché in quello io ho espresso quanto io so e quanto io ho imparato per una lunga pratica e continua lezione, delle cose del mondo.”

(Machiavelli - *Discorsi*)

A realização teórica e crítica do humanismo cívico florentino – de Petrarca, Salutati, Bruni, até Alberti – está contida na obra política de Maquiavel, pelos viés do republicanismo. Se desde meados do séculos XII, nas cidades do Norte italiano, esteve em cena a postulação da liberdade, entendida como indepedência e auto-governo, visando a utilidade pública, a liberdade republicana e o bem comum, ao final do século XIII, intelectuais italianos que estudaram na França, retomaram a aprendizagem da retórica, dispensando as fórmulas lógicas, num processo de imitação estilística. Porém, esta imitação conduziu a retórica para o problema moral da liberdade cívica. Assim, ao final do século XIII, no mesmo passo que levantam a bandeira da liberdade e do auto-governo, conjugada com o fato das cidades italianas se encontrarem em lutas intestinas, a solução modelar proposta para o governo das mesmas é o homem virtuoso, que pudesse espelhar o bem comum e a justiça. Claro, já bastante distanciado do ‘bom governante’ aos moldes da investidura ideológica do cristianismo – o governante generoso, caridoso, justo... (1) Em meados do século XV – tendo como pano de fundo a guerra entre Florença e Milão – as cidades italianas do Norte mantêm ainda a bandeira da liberdade e do auto-governo, mas para salvação pública deve-se acrescentar que uma cidade só se conserva se crescer. Não muito por acaso, o tema da glória e *grandezza*, sobretudo em Petrarca, arrasta consigo o desígnio da *virtù* entendida como vida política ativa combinada com a vida contemplativa. Neste campo de especulações a recorrência a Cícero e seu ideário alicerçará o humanismo cívico florentino.

Ao final do século XV, persistem os ideais de liberdade e auto-governo como bandeiras, mas são acrescidas virtude, enquanto vida política ativa, e reflexão institucional. Este é o momento de criação de conselhos, amplos e/ou estritos. Ao início do século XVI, se dá a reviravolta teórica de Maquiavel, que acrescenta aos ideais de liberdade e auto-governo, a superação da concepção de virtude – tomada anteriormente no sentido cristão, de aprimoramento pessoal – , para *virtù* no sentido de aprimoramento para a vida política ativa, sucedânea do *vir-virtutis* romano. No mais das vezes, a *virtù* maquiaveliana é a virtude da população de uma cidade. Além, sem dúvida, do aditamento da idéia de força, que Maquiavel proporá com um dos eixos fundamentais da rotação política do Renascimento.

Se a política para Maquiavel é entendida como guerra por alguns comentadores, (2) para outros como técnica, (3) para que a reflexão institucional coerente se dê ao caso, com sua conseqüente ruptura com o passado medieval e humanista cívico florentino, é necessário – não pode não ser – colocado o problema da violência na nova república. E esta *força* é pensada no universo do governo misto, este tomado não como uma síntese, como queriam os antigos, Platão sobretudo, (4) mas como lugar de tensão entre pobres e ricos. Para Maquiavel, espelhando o relato histórico de Tito Lívio, a tensão exemplar é a que se dá entre o povo e o Senado romanos. Tensão que mantém o equilíbrio das forças opostas no jogo político, por sua vez fruto da igualdade de possibilidades. Afinal, Maquiavel parece sugerir que os homens só se juntam no *não*. E ao captar o universal negativo, identifica a população das cidades livres, as repúblicas e, em alguns casos também das monarquias, como sendo exatamente essa negação. Uma das novidades de Maquiavel é constatar que esta negação está em movimento todo o tempo e em todas as cidades. Assim, Maquiavel é o artífice teórico do fim das idealizações antigas, requentadas pelos medievais.

Se não tomarmos em conta os quinze anos, praticamente, em que Maquiavel trabalhou como secretário político da Primeira Chancelaria de Florença (departamento de negócios exteriores), produzindo relatórios de suas missões

políticas, sem o ranço das interpretações políticas derivadas das teorias medievais, junto a Luís XII, César Bórgia, Papa Júlio II, Imperador Maximiliano I, entre outros, é no hiato de 1512 e 1527, que vêm à luz suas obras mais sumarentas: *Il Principe* e os *Discorsi*. Em ambas está colocada a questão da liberdade sob a capa institucional da república, como governo popular, mais precisamente enquanto governo misto das formas puras de governo. No *Il Principe* basta conferir o capítulo IX, que trata do “governo civil”. Porém, é nos *Discorsi* de maneira mais pontual e explícita, mas não menos labiríntica que em *Il Principe*, que Maquiavel urdiu análises e tramou considerações acerca da liberdade cívica. Suas abordagens tenderão sempre para o universal, para além dos nexos e exemplos retirados do passado pleno de glórias da república romana e da atualidade. Neste sentido, nos *Discorsi sopra la Prima Deca de Tito Livio*, está assentado: “não posso deixar de me espantar – e de queixar-me – quando considero, de um lado a veneração que inspiram as coisas antigas. (...) E de outro, os atos admiráveis de virtude que a história registra, nos antigos reinos e repúblicas, envolvendo monarcas, capitães, cidadãos, legisladores, todos os que trabalharam pela grandeza da pátria. Atos mais friamente admirados que imitados (...). Com maior espanto ainda vejo que, nas causas que agitam os cidadãos e nos males que afetam os homens, sempre se recorre aos conselhos e remédios dos antigos. As leis, por exemplo, não são mais do que sentenças dos jurisconsultos pretéritos, as quais, codificadas, orientam os modernos juristas. (...) Contudo, quando se trata de ordenar uma república, manter um estado, governar um reino, comandar exércitos e administrar a guerra, ou distribuir justiça aos cidadãos, não se viu ainda um só príncipe, uma só república, um só capitão, ou cidadão, apoiar-se no exemplo da Antigüidade. (...) Resolvido a salvar os homens deste erro, achei necessário redigir, a propósito de cada um dos livros de Tito Lívio que resistiram à injúria do tempo, uma comparação entre fatos antigos e contemporâneos, de modo a facilitar-lhes a compreensão...” (5) Um dos resultados desta memória da obra de Tito Lívio, será o destaque dado para o modelo político da Roma republicana em contraposição ao enaltecimento de Florença projetado pelos humanistas. Entre outros comprometimentos, dos homens contemporâneos do

pensador florentino, está segundo ele o fato da religião cristã ter solapado o que havia de fortaleza (*fortitudo*) nos italianos.

A pesquisa tem como objetivo principal a análise do problema da liberdade cívica na obra *Discorsi - Libro Primo*. O encaminhamento dado vai da herança do ideário de *libertà* dos humanistas até a incidência da contemporaneidade maquiaveliana da idéia de liberdade, que se realiza na liberdade republicana. Ou seja, iluminar a formação do conceito de liberdade, e como se pode formar tal conceito e como se encontra no universo da obra de Maquiavel.

Hans Baron dizia que a *Historiae florentini populi*, de Leonardo Bruni, era a antecessora dos *Discorsi* Maquiavel, pois nela já está em movimento a comparação do desenvolvimento da *Respublica romana* com o de Florença. Naquela obra, ou ainda naquela obra, a sempiternidade atribuída ao Império romano se faz presente como modelo idealizado para Florença. Maquiavel retomará o modelo, mas destituindo-o de qualquer idealização.

1.1. A formação do humanismo cívico florentino

“Desde a publicação dos trabalhos de Hans Baron, os estudos sobre o humanismo italiano tiveram um grande desenvolvimento. O fato de que se passou a dar uma importância capital a seus aspectos cívicos provocou uma viva polêmica entre os especialistas do período. (...) Antes dele, autores como Pasquali Villari ou Burckhardt tendiam a considerar a existência concreta das repúblicas como um fenômeno independente da produção literária dos humanistas do ‘quattrocento’. Villari, principalmente, considerava esses escritores como meros precursores, sem a importância de homens verdadeiramente talentosos como Maquiavel e Guicciardini. Para ele o mérito de autores como Leonardo Bruni era o ter criado, em Florença, um núcleo de estudos clássicos responsável em grande medida pela

ruptura radical da cultura italiana como o tomismo; ele não pensava, no entanto, que essas discussões eruditas tivessem a ver com a vida política da cidade. (...) Baron... irá concentrar sua atenção sobre a crise pela qual passou Florença no começo do século XV e que coincidiu com o aparecimento de uma série de textos sobre a liberdade comunal. Como já observou Claude Lefort, não seria possível estudar o problema republicano em Maquiavel sem levar em consideração que ele encontrou em seus predecessores a fonte inspiradora de suas reflexões. Mesmo sem cair na armadilha dos historiadores tradicionais das idéias, que fazem da análise da história das filiações conceituais o centro da reflexão sobre uma obra do passado, não podemos deixar de reconhecer que a compreensão da questão da liberdade no pensamento de nosso autor (Maquiavel) passa pelo estudo das relações com a tradição republicana florentina. Sua originalidade não foi, portanto, a de ter dado expressão conceitual à crise italiana, mas tê-la reinterpretado, a partir de sua própria experiência, abrindo caminho para um pensamento político original. Para apreender esta ‘originalidade’, é necessário conhecer a sua história.”

(Newton Bignotto - *Maquiavel Republicano*)

A retomada dos *studia humanitatis*, estudo do grego e do latim clássicos, é considerada a invenção inaugural do humanismo ao final da Idade Média, na Itália. Através de missivas, que circulavam entre os humanistas, que cumpriram um papel político-cultural relevante (Salutati, Bruni, Poggio Bracciolini, Alberti), emissão tida como a própria *media* da época, pois mantinha acesa a chama da renovação cultural pelo viés retórico e posturas políticas mais ou menos idealizadas, que realizavam a prática de liberdade e auto-governo em curso nas cidades do Norte da Itália, desde meados do século XII. (6) Se os antigos nunca deixaram de ser lidos e utilizados pelos medievais, e este uso esteve atrelado ao teto ideológico do cristianismo, os humanistas irão re-apreciar os clássicos dispensando até certo ponto a tutela dos valores religiosos cristãos, e, claro, introduzindo novidades oportunas em seu enfoque.

A propósito das missivas dos humanistas, Kristeller escreveu: “En el Renacimiento, como en otros periodos, la carta no era simplemente un vehículo de comunicación personal, sino también un género literario que servía a una grand variedad de finalidades: informes de noticias, manifestos o mensajes políticos, tratados cortos sobre temas eruditos, filosóficos u otras materias doctas – todo se vertía en forma de cartas. El humanista era un hombre entrenado para escribir bien, y cuando no escogía convertirse en maestro de escuela o universitario de su materia, la carrera más común y lucrativa que se le abría era convertirse en canciller de una república o ciudad, o en secretario de un príncipe o de otra persona prominente. en tales posiciones, su tarea principal era actuar como escritor fantasma de cartas privadas u oficiales, y sus servicios se valoraban altamente, ya que componía estas cartas en el estilo que el gusto de la época exigía, y así ayudaba a mantener el prestigio cultural de su patrón.” (7)

Nas *Istorie Fiorentine*, Maquiavel critica os excessos retóricos dos humanistas e sua compreensão dos conceitos políticos em circulação, em especial o de liberdade cívica. Após traçar o ciclo da ordem à desordem, “e novamente, depois, passar da desordem à ordem” em uma cidade, inferiu: “Donde, observam os sensatos, as letras costumam vir depois das armas, e nas províncias como nas cidades os capitães vêm primeiro do que os filósofos. Porque tendo as boas e ordenadas armas gerado vitórias, e as vitórias, tranqüilidade, não se pode corromper a fortaleza dos ânimos guerreiros com mais honesto ócio senão com o das letras, nem pode o ócio com maior e mais perigoso engano do que este penetrar em uma cidade bem instituída. Isto foi muito bem percebido por Catão quando foram mandados a Roma Diógenes e Carneades como embaixadores junto ao Senado. Vendo que a juventude romana começava a segui-lo com admiração, e sabendo o mal que daquele honesto ócio podia resultar à sua pátria, providenciou para que nenhum filósofo pudesse ser recebido em Roma.” (8)

A figura inaugural do humanismo cívico é, certamente, Petrarca (1304-1374), cuja fama se deve a reintrodução de textos perdidos ou negligenciados da Antigüidade e

na síntese dos temas vernáculos existentes, é assim o precursor dos temas e práticas humanistas. Ele mesmo encontrou textos de Cícero, tidos como desaparecidos, e os reinterpretou. Pode-se dizer que enquanto Petrarca apontava para a Idade Moderna, Dante olhava para passado e, de certa forma, liquidou-o. “Petrarca foi provavelmente um dos primeiros florentinos a ter pensado a Antigüidade clássica como uma fonte da qual seria possível fazer emergir uma nova visão de sua época. Conferindo uma importância até então desconhecida aos ‘studia humanitatis’, à volta aos modelos clássicos de educação, ele não hesita em criticar as correntes especulativas medievais, que viam na vida aqui na terra somente um momento do processo escatológico.” (9) Segundo “o próprio poeta: ‘...não existe na terra nada que agrade mais a Deus, governante absoluto deste mundo, do que ver os homens reunidos no vínculo social... Para todos aqueles que tiverem ajudado a conservar a pátria, a fazê-la crescer, está pronto no céu um lugar onde, beatos, poderão gozar a paz eterna.’” (10) O amor à pátria não é tema exclusivo de Petrarca, muitos escritores e teólogos medievais se alinharam por ele, e mesmo, posteriormente, Maquiavel dirá que o amor à pátria é a sua verdadeira religião. Mas, é oportuno lembrar que o fino literato “mudou completamente seu significado, associando-o não mais às exigências da Igreja de uma devoção à causa santa, mas ao estudo da condição humana neste mundo. Ele se interessava pela ‘Cidade Terrestre’, por suas misérias e pelo fato de que ela é obra do genio humano. Seu pensamento opõe-se aos teóricos de Paris e de Bolonha, porque ele é busca do ‘sentido humano das coisas’, dos instrumentos de uma vida ativa feliz, e não mais de universais abstratos que informam o sábio contemplativo em busca da perfeição espiritual.” (11)

Petrarca descortinou cento e cinquenta anos de anticlericalismo, de antitomismo, em que se mostrou ser possível uma revolução na política, com base na retórica, e para além da retórica. Entre 1350 e 1500 se deu a primeira revolução em que as idéias foram poderosas, ou seja o humanismo cívico florentino se opôs ao “ideal de cultura cristã” projetada por Santo Agostinho, na sua *De Doctrina Christiana*, (12) e a distinção que fez entre as cidades – de Deus e a terrena – proposta no *Civitas Dei*. (13) Mesmo ambientado no universo das discussões e contradições dos humanistas,

Maquiavel vai se insurgir contra suas posições, uma vez que não avançaram teoricamente, pois esqueceram o mundo das discórdias civis, as lutas intestinas da cidade e as naturais inimizades. (14) Como quer Panofsky, ao fim do “trecento”, “o passado clássico era considerado, pela primeira vez, uma totalidade cortada pelo presente”.

Petrarca trouxe à luz do *quattrocento* o eclético Cícero, para além do seu aclamado estoicismo a romana, e com ele a novidade das discussões acerca da “vida política ativa”, mesmo que o próprio poeta oscilasse por vezes entre a oposição à esta e a defesa da vida contemplativa.

1.2. Cícero e a preocupação da *vita civilis*

Assim como cada época tem criado sua própria leitura de Platão e Aristóteles, com a obra de Cícero não tem sido diferente. E a crítica moderna tem sido pouco tolerante para com ela. (15)

Hans Baron delineou com mestria e engenho “a relembração do espírito cívico romano de Cícero através dos séculos medievais e no Renascimento florentino”. Segundo Baron, “Varias de las imágenes históricas de Cicerón y el uso que se dio a cada una de ellas nos son ya bien conocidos. En su calidad de maestro de retórica, Cicerón se manifiesta de manera muy diferente a los humanistas del Renacimiento y a los estudiosos medievales. Aunque algunos de sus escritos sirvieron como textos para la enseñanza de la retórica a lo largo de los siglos, en su tiempo Cicerón fue un adelantado en los esfuerzos por transformar la enseñanza retórica en un programa general de estudios que recalcará la indivisibilidad del pensamiento y la expresión en todas las búsquedas intelectuales. Este programa fue propuesto por Cicerón en su *De oratore*, dirigido a los hombres cultos en todas las condiciones de la vida y no sólo como una preparación técnica destinada a los oradores y a quienes se dedicaban a las bellas letras. De este modo el autor que apareció revelado a los humanistas del

Renacimiento cuando, a principios del siglo XV, fueron conocidos los textos completos de *De oratore* difere esencialmente del simple maestro de retórica que fue familiar durante da Edad Media.” Prosegue Baron, dizendo que do mesmo modo, “otros escritos de Cicerón evocaran respuesta diversas a lo largo de los siglos. Los lectores que buscaban principalmente una guía en los valores éticos vieron en él a un maestro de la serena y racional sabiduría de la escuela estoica de filosofía. Para éstos, el texto básico eran las *Disputaciones tusculanae*, sin el cual crecimiento de la tradición estoica, tal como es conocida en el pensamiento occidental resultaría impensable. Un Cicerón distinto – el representante de la vida culta de la aristocracia romana – salió a la luz durante dos periodos en los que la cultura aristocrática demandaba un maestro del decoro, de la *temperantia* humana y las costumbres sociales armoniosas. El código medieval cavalleresco de maneras cortesanias ya estaba de hecho inspirado en algunas páginas pertinentes del *corpus* de los escritos ciceronianos, en particular algunas partes de *De Officiis*; y, en siglos posteriores. Cicerón fue visto a menudo como el maestro de una ética en armonía con las normas estéticas y la variedad inextinguible de la individualidad humana.” (16)

Mas, qual o aspecto da obra de Cícero que melhor interessou aos humanistas cívicos? A *vita civilis*. Baron traçou minuciosamente o percurso deste interesse. “Pocos escritores del pasado estuvieron preocupados tan profundamente por las necesidades inherentes a la *vita civilis* como Cicerón. En la época en que Roma y su imperio entraron por vez primera en contacto con la cultura del mundo helénico, había prevalecido la tendencia entre los filósofos griegos de buscar la independencia nterior a través del estudio tranquilo efectuado en la intimidad de una existencia alejada de las preocupaciones públicas. Una cuantas generaciones después, en los días de Cicerón, entre los desengaños y la confusión sembrado por las guerras civiles, muchos en Roma estaban ansiosos por aprender de la filosofía griega que podía existir otro tipo de vida más valioso aparte del llevado por el ciudadano activo políticamente. Uno de los objetivos del trabajo literario de Cicerón fue el de contrarrestar esta tendencia. Su ética llamaba a los ciudadanos a volver a la *vita activa politica* y se autoimpuso la tarea de adaptar el espíritu griego de la

investigación filosófica a las necesidades de los ciudadanos romanos, a los que se ordenó no eludir sus responsabilidades con la comunidad.” (17)

Cícero operou uma transferência das idéias gregas da *vida ativa política* para o cenário romano, sempre que possível. Assim, idéias correspondentes “fueron atribuidas a los grandes romanos del pasado – epígrafes y máximas que revelan las inclinaciones de Cicerón y que incluyen los cambios importantes que se permitió hacer en las adaptaciones latinas de sus modelos griegos. En *De Republica* y en la muy posterior *Tusculanae*, por ejemplo, atribuye a Bruto el Viejo y al *pontifex maximus* Escipión Nasica las sentencias: “El hombre sabio nunca es un individuo aislado” (*numquam privatum esse sapientem*) e “cuando se encuentra en peligro la libertad de los ciudadanos nadie debe permanecer siendo una persona aislada”. En su *De Officiis* razona que la virtud de la *prudentia*, que caracteriza el estado de ánimo fundamental para una vida de estudio y de especulación filosófica, es inferior a las de la *iustitia*, *fortitudo* y *moderatio*, las virtudes de una vida activa.” (18)

Porém, tanto o mundo cívico romano quanto o próprio Cícero estiveram esquecidos por séculos. Muitos, como Santo Ambrosio, ansiosos por desvencilhar-se do mundo pagão, findaram por trocar Cipião por Moisés. Desta forma, “a medida que avanzaba la Edad Media casi todos los indicios de la perspectiva cívica de Cicerón sobre la vida se perdieron. Hasta el siglo XII Cicerón fue visto comúnmente como si hubiera sido un estudioso medieval – un recluso que enseñaba el desprecio hacia las mujeres, el matrimonio u todas la pasiones y cargas de la vida terrenal.” (19) Tal façanha o Ocidente deve, sobretudo, a São Jerônimo. Séculos depois, Santo Tomás nas passagens da *Summa Theologica*, que cuidam da vida contemplativa e da vida ativa, retira citações do *De Officiis* e toma a Cícero como o *capo* da vida ativa.

Petrarca, em 1345, encontrou uma carta de Cícero, na biblioteca da Catedral de Verona. Topou com o Cícero histórico, e resgatou a chave do entencimento verdadeiro do estóico romano, pois descobriu “a un romano que había abandonado

sus cargos sólo bajo la coacción de la victoria de César, un ciudadano que seguía con avidez los asuntos políticos desde su retiro en el campo y que, después de la muerte de César, retornó a la confusión de la guerra civil y hacia su ruina. (...) El Cicerón que admiraba Petrarca fue el seguidor del Escipión... de los *De Officiis*. (20)

Mesmo decepcionado com o Cícero histórico, Petrarca será o porta-voz da novidade que servirá de lastro para o humanismo cívico florentino. Uma vez que Florença, em todo o século XV, será a sede de tal ideologia e levará às alturas a renovação da influência de Cícero. Coluccio Salutati e Bruni, sobremaneira, se apoiaram em Cícero e fundaram as bases do primeiro humanismo do Renascimento.

Depois de 1500, Cícero será o autor recomendado para remover obstáculos trazidos pelo doutrinarismo autoritário de origem neo-platônica. No mesmo passo, será visto como partidário do ceticismo ensinado por parte da academia platônica. Por consequência, a tradição laica dos séculos XVI e XVII devem muito a Cícero. O céptico francês Michel Montaigne é um deles.

II. O PROBLEMA DA LIBERDADE PARA MAQUIAVEL NOS *DISCORSI*

“Uma cidade que goza dos benefícios da liberdade é animada por duas paixões: a primeira é expandir-se; a segunda, manter-se livre.”

(Maquiavel - *Discorsi*)

Para Maquiavel, “a história é a mestra dos homens”, não só os fatos exemplares da história, mas também a inspiração e o sentido para a reflexão político-filosófica que encontrou e manipulou advindos de Tito Lívio e Políbio.

1. INFORMES SOBRE TITO LÍVIO E POLÍBIO

Diferenças de estilos. Enquanto Políbio, historiador grego do século II a.C., possui um estilo despojado e frio, dando tratamento factual, pragmático e criterioso às suas abordagens, Tito Lívio é adepto de uma visão romanceada da história, porém com propósitos moralizantes. Assim, sua narrativa é considerada plana, regular, singela, nos limites de um texto passional. Como se primeiro viesse a dramaticidade de um fato e depois a cientificidade do enfoque. Findando por dar importância a fatos sem relevância histórica, mas que na trama moralizante puxa o fio da meada, ilustrativamente, para os seus fins. Como, por exemplo, o relato da desonra e morte de Lucrecia. (21)

Tito Lívio (59 a.C. - 17 d.C.), autor de *História de Roma - Ab urbe condita libri*, praticamente não pesquisou as fontes primárias ou diretas, nem tampouco tinha experiência militar, o que facilitaria a descrição e o entendimento mais objetivo das guerras. Seu trabalho advém dos “velhos analistas”, Teopompo, Filarco, etc. Quintiliano o comparou a Heródoto, nas *Instituições Oratórias*, X, 1, exaltando a “elegância luminosa” e a eficiência do discurso. E Dante, na *Divina Comédia*, *Inferno*, XXVIII, 12, versejou: “...come Livio scrive, che non erra...”

Há em Tito Lívio indícios de estoicismo, sobretudo nos conceitos de *fortuna* e *fatum*, a partir dos quais explica os acontecimentos históricos. Não muito por acaso a forçada de mão na pobreza dos romanos – não miséria – se encontraria povoado de vapores do estoicismo.

Quanto aos mitos antigos os toma como alegorias, sobretudo os relativos à fundação de Roma. Porém, analisa corretamente o valor e a importância da *religião* para a fundação e conservação da república, pela sua influência didática e moderadora entre as classes desfavorecidas. Contudo, faz distinção entre religião popular e religião filosófica – atitude típica dos estóicos. A propósito, escreveu: “No que se

refere aos acontecimentos que precederam ou acompanharam a fundação de Roma, a essas tradições mais ilustradas por lendas poéticas do que apoiadas no testemunho irrecusável da história, não pretendo afirmá-las nem contestá-las. Concede-se aos antigos a permissão de introduzir a interferência divina nas ações humanas, para tornar mais veneráveis as origens das cidades... E se alguma nação possui o direito de santificar sua origem relacionando-a com a intervenção dos deuses, a glória militar do povo romano é de tal ordem que, quando ele atribui sua origem a qualquer outro, aceitem as demais nações essa pretensão com a mesma tolerância com que aceitaram seu poderio. (...) Mas essas lendas e as outras similares, seja qual for a maneira de encará-las ou julgá-las, não lhes darei grande importância.” (22)

Maquiavel engrossará essa opinião ao lembrar a astúcia de Numa ao instituir a religião dos romanos, como último recurso para a acomodação social e possibilidade de união dos cidadãos em torno de expectativas comuns benéficas à Roma. Mas, não poupará a Igreja da responsabilidade pela situação dos desmandos políticos da atualidade italiana.

As personagens históricas de Tito Lívio – típicos representantes do tradicionalismo romano – estão recobertas com as virtudes associadas ao romano antigo. É bom lembrar que o povo romano é, originalmente, um povo camponês e realista. (23) Porém, estava convicto, ao escrever a *História de Roma*, que sob a corrupção atual – luxo, indolência, sensualidade – tais virtudes não teriam mais lugar. Daí o pano de fundo moralizante de sua obra, não de uma moral abstrata, mas da que visava a formação ética-política do cidadão, como única garantia da perpetuação da *grandezza* romana. Neste mesmo passo, o elevado conteúdo patriótico de sua obra, com o intuito de formar e não somente informar o cidadão. Ilustrando com passagens do próprio autor: “Ao meu ver, o que é preciso estudar com toda a atenção é a vida e os costumes de outrora, é a obra dos homens que na paz e na guerra ajudaram a construir e engrandecer o Império. Em seguida, observar como o paulatino enfraquecimento da disciplina acarretou, por assim dizer, o relaxamento dos costumes e como sua decadência cada vez mais acentuada levou-os à queda

brusca de nossos dias, quando a corrupção tanto quanto seus remédios nos parecem insuportáveis. (...) O que é sobremodo salutar e produtor no conhecimento da história são os exemplos instrutivos de toda espécie que se descobrem à luz da obra. Nela se encontram, para o teu benefício e o de teu país, modelos dignos de imitação assim como ações vergonhosas, cujas causas e conseqüências é preciso evitar.” (24)

Segundo Collingwood, com Políbio as coisas se passam de maneira diferente. Se Tito Lívio descuidou das fontes diretas e estendeu muito a abrangência da abordagem histórica, Políbio por sua vez, “com seu espírito crítico e filosófico, precaveu-se contra os perigos históricos daquela deformação, só começando a sua narrativa no ponto em que as suas fontes se tornaram – na sua opinião – dignas de confiança. E, ao servir-se dessas fontes, não deixou nunca adormecer a sua capacidade de crítica.” (25) Assim, para Políbio, “a história de Roma principia quando Roma já está formada, adulta, pronta a prosseguir a sua missão de conquista.” (26) Desse modo, Políbio evita a discussão acerca da formação do caráter nacional, tema inevitável em Tito Lívio. Para Políbio, “o espírito nacional, dado já feito, é o subjacente da história, a substância imutável que subjaz a toda a transformação.” (27) Contudo, para ele a história deve ser estudada não por ser ciência, como queria Heródoto, nem caracterizada por ser universal e necessária em sua constituição, como queria Platão, no *Teeteto*, mas “por ser uma escola e um campo de instrução para a vida política” (28) e servir na formação do estadista.

Para Políbio o estudo da história não evita os erros aprendidos com ela, porém o agente político aprende, como no melhor espírito das tragédias gregas, a suportar corajosamente todos os reveses advindos dos embates da ação política. Por isso, a idéia de fortuna “assume grande importância dentro desta concepção de história, dando-lhe um novo elemento de determinismo... O destino é que é o seu senhor, manifestando-se a liberdade da vontade humana não pelo domínio da sua vida, mas pelo domínio da disposição interna com que o homem enfrenta esses acontecimentos.” (29) Políbio parece aplicar à história os mesmos laços conceituais que os estóicos e epicureus aplicaram à ética, sem deixar de lado a lição dos

trágicos: o homem verdadeiramente homem é o que enfrenta com fortaleza as adversidades da vida, mesmo sabendo-se, ao fim e ao cabo, perdedor. – *Ganha quem sabe perder...*

Maquiavel beberá na fonte dos dez primeiros livros da *História de Roma - Ab urbe condita libri* [Primeira Parte - As origens de Roma e a Realeza; e Segunda Parte - Do início da República (509 a.C.) à tomada de Roma pelos gauleses (390 a.C.)], mas beberá também das águas límpidas de Políbio, com seus ciclos plenos de determinismo – em glória e degeneração – de todas as formas puras de governo.

2. APROXIMANDO O FOCO: O PROBLEMA DA LIBERDADE NO LIVRO I DOS *DISCORSI* DE MAQUIAVEL

“...o que Maquiavel tem em vista – pensamos – é a diferença Estado-sociedade civil e o que ele esclarece, nas condições históricas em que se acha colocado (...) é a função do poder de Estado no processo de formação da sociedade civil.”

(Claude Lefort - *As formas da história*)

No esforço de localizar e destacar os movimentos mais gerais do pensamento político de Maquiavel, em sua arquitetura labiríntica e caleidoscópica, vale lembrar que qualquer “tentativa de compreensão do pensamento político de Maquiavel (...) deve partir da consideração de que há uma íntima correspondência entre o mesmo e a época de transição, rica de contrastes, em que foi concebido e formulado. Mais exatamente: que não se pode, sob risco de grave deformação, dissociar as idéias de Maquiavel das condições em que se achavam, no século XVI, os Estados italianos, e dos costumes políticos que neles prevaleciam, pois foi em função de umas e de outros que o autor d’ *O Príncipe*, buscando inspiração na Roma antiga, é verdade,

mas apoiado sempre na observação pessoal dos fatos políticos e sociais de seu tempo, meditou sobre as leis próprias da política, legando à cultura ocidental uma obra que, por ter rompido decisivamente com o medievalismo, com os conceitos básicos do feudalismo e da escolástica, é justamente considerada a pedra fundamental da ciência política moderna.” (30)

Refinando e atualizando esse enfoque, e mais ainda, centrando o foco da atenção para o problema da presente pesquisa, Lefort propõe a seguinte questão: “Sobre que planos se desenvolvem os *Discorsi* ou, melhor dizendo, *em direção a que nos apontam?*” (31) O próprio Lefort responde... A citação disposta a seguir é longa, mas evita, ao menos temporariamente, a paráfrase. “Apontam-nos em direção da Itália do Quattrocento e do começo do Cinquecento, esta Itália que é presa dos conquistadores estrangeiros, que está dividida em repúblicas e tiranias e é impotente para se unificar, onde por toda parte a classe dominante – nobreza e burguesia – oprime o povo e nele vê a ameaça mais perigosa para a ordem estabelecida, onde de forma generalizada prefere, a buscar seu concurso, utilizar armas mercenárias para resistir à agressão do vizinho ou levá-la até ele. Mais precisamente a obra nos aponta em direção a Florença, a república mais ‘policuada’ junto a Veneza, mas que se acha devorada por lutas intestinas (lutas de classe, de frações de classe e de facções) e que acaba de conhecer a restauração dos Medici, de uma tirania disfarçada, após um curto período de liberdade sob os regimes de Savonarola e de Soderini.” (32) Neste ponto Lefort engastalha outra pergunta: “O que significa dizer que a obra nos aponta em direção a este (aquele) tempo? (...) Não resta dúvida de que não podemos pensá-lo a partir do nosso lugar. Tudo se passa como se o escritor chamasse o leitor para o seu lado e o pusesse diante da cena que considera. É tão verdadeiro que podemos explicar e, em primeiro lugar, detectar os fatos diferentemente dele (Maquiavel). (...) Temos um conhecimento da história de que ele estava privado – pois que não dispunha de seu futuro e que o temos diante de nós tanto quanto o presente, um e outro achatados na dimensão do passado. (...) Sabemos, com efeito, que as liberdades florentinas foram por séculos enterradas pouco tempo depois de sua morte. (...) A obra, todavia, não nos orienta apenas em

direção a Florença e à Itália do seu tempo; orienta em direção a Roma. É certo que nos inclinamos a julgar que Maquiavel fala de Roma apenas para falar de Florença. Trata-se, segundo cremos, de um termo de comparação: o termo positivo da boa sociedade oposto ao da sociedade corrompida. O livro, no entanto, é construído em função da análise de Roma. Seu propósito manifesto é o de examinar suas instituições, as guerras que enfrentou, o papel de seus grandes homens. (...) Roma está em questão por todos os *Discorsi* e que não o está em parte alguma. (...) ocorre estar ela no centro do argumento quando o assunto é aparentemente outro e não estar quando o discurso se apóia sobre seus exemplos. (...) Mas esta observação não basta. Por que a referência romana não se apaga sob o ensino político geral que, no entanto, sustenta? Por que produz algo além de um exemplo, por mais rico que seja?” (33)

Contexto histórico. Os Medici dominaram a cena política em Florença desde 1434, quando do regresso de Cosimo. Tal domínio perdurou, com hegemonia plena, sucessivamente, até o ano de 1492, com a morte de Lorenzo, o Magnífico. Se seus antepassados manipularam o jogo político – fazendo parecer que Florença vivia institucionalmente uma república, fato denunciado por Cavalcanti, ao historiar o passado recente da cidade – Lorenzo, o primeiro empresário a ter uma visão clara das possibilidades da classe burguesa, foi banqueiro, comerciante e procedeu uma refeudalização na Toscana, talvez o seu maior equívoco, ao mesmo tempo um poderoso mecenas, além de poeta, que findou por fornecer uma face mais amena (e humana) do domínio dos Medici, mas nem por isso menos incisiva. Porém, seu sucessor não tinha a sua altitude política. Daí a queda dos Medici ocorrida em 1494, ter sido ocasionada pela invasão do rei francês Carlos VIII e, em grande parte, pela inconsistência e fraqueza do governo de Piero di Lorenzo di Medici, (afinal houve um grande desgaste moral nesta invasão, como estupros de mulheres florentinas, além do desgaste econômico através de saques e da instabilidade política), o que acabou por resultar numa crise institucional bastante ampla em Florença.

A propósito da crise institucional de 1494, Maquiavel observou o seguinte: “Em 1494, deixara de existir governo regular em Florença, cujos principais cidadãos tinham sido expulsos; a cidade era uma anarquia, aberta à ambição do primeiro aventureiro. A cada dia o Estado mergulhava mais fundo no abismo, e o povo, temendo a perdição final, e sem perceber outra causa que explicasse o desastre iminente, tendia a atribuí-lo à ambição de algum cidadão poderoso, que alimentava as desordens com o propósito de instituir um governo que lhe fosse conveniente, para atentar em seguida contra a liberdade pública.” (34)

Contudo, a crise trouxe consigo, combinando algumas de suas facetas, a criação de condições favoráveis para o ressurgimento do sentimento cívico republicano autêntico, sem a tutela de nenhuma família em especial, cujo desemboque e realização se deu em dois momentos decisivos, sob Savonarola e Soderini... até a volta dos Medici.

Como a aristocracia florentina, encontrava-se dividida entre os “Bigi”, que haviam servido aos Medici e ainda permaneciam fiéis a eles, os “Bianchi”, ex-partidários da família Medici, interessados num novo regime, e os ‘ottimati”, aristocratas que desejavam ardorosamente fazer de Florença uma república aristocrática, será exatamente este trio aristocrático que assumirá, inicialmente, o poder. O limite de um mês (de 2 de novembro a 2 de dezembro de 1494) foi o bastante para as minúsculas modificações institucionais promovidas pela aristocracia. Ocorre que a pressão popular crescente exigia mudanças de porte mais elevado, como a urgente formação de um “Consiglio Maggiore”, instituição que deveria abrigar a representação política popular, e um primeiro passo para a reconstituição da república. As exigências básicas do povo, genericamente assim nomeado pelo próprio Maquiavel, (35) consistiam em não admitir o retorno dos Medici, em nenhuma hipótese e muito menos o retorno do regime anterior, de mascaramento do regime republicano. Sem a liderança dos Medici, os aristocratas principiaram por disputar entre si a necessidade de opor dificuldades para o avanço do “popolo”, e no ponto máximo dos atritos internos entraram em conflito entre si.

Para uma aproximação mais adequada do problema da liberdade no pensamento de Maquiavel faz-se imperativo algumas palavras sobre Savonarola e o funcionamento das “pratiche”.

3. SAVONAROLA

Acerca de Savonarola. Nesse contexto, de quase vácuo do poder e de encaminhamento do mesmo, surge a figura carismática do *frate* Girolamo Savonarola, dominicano, prior do Mosteiro de San Marco, pregador inflamado e choroso de longas homílias, teórico político, (36) discípulo intelectual, por força do hábito, de São Tomás de Aquino, no plano do entendimento da ordem das coisas mundanas em relação às coisas divinas, representada pela Igreja. Savonarola aglutina seguidores em vista da sua causa, que eram reconhecidos sob o nome de ‘frateschi’, e, de ‘arrabiati’, os seus opositores.

Retirado não se sabe ao certo de que baú, Savonarola tomado de um milenarismo anacrônico, – afinal o momento áureo do religioso calabrês Joaquim de Fiore, patrono desta ideologia, foi o século XIII –, propôs uma reorganização do universo político mirando como certa a representação quiçá religiosa de “fim do mundo”. A ideologia do milenarismo é sempre rearticulada em ocasiões de dificuldades na propositura de horizontes sociais mais sadios, e calcada, basilarmente, em interpretações do *Apocalipse* de São João. (37) Savonarola, no seu retorno a Florença a pedido de Lorenzo di Medici, quanto mais se aproximava da cidade “mais sua mensagem se transformava em uma visão milenarista. O profeta que condenava a filosofia pagã foi pouco a pouco se aproximando dos humanistas florentinos, fazendo seus os temas típicos desses homens preocupados com a luta entre a ‘fortuna’ e a ‘virtù’, com a criação de uma forma estável de governo. Ao mesmo tempo que ele anunciava, ‘sob inspiração de Deus, que um Rei passaria os Alpes, para vir à Itália, e que ele seria parecido com Ciro’; e que de nada

adiantariam as defesas existentes, pois a Itália seria batida; ele predizia um destino glorioso para Florença. Na crise de 1494, o profeta se fez homem político.” (38) Adepto do tomismo pela sotaina envergada, Savonarola por dever de ofício deveria argumentar favoravelmente à monarquia como regime ideal de governo, pois São Tomás de Aquino, distorcendo (e adaptando à realidade feudal) as reflexões de Aristóteles, (39) chegara a conclusão de que esse regime continha a excelência política, desde sempre e para sempre... Contudo, mesmo considerando em princípio a monarquia como tal regime, Savonarola tomava em conta o hábito (que não o religioso) como uma segunda natureza. Assim sendo, para o caso específico de Florença que deveria viver segundo ele à sombra da liberdade constitucional (*sic*), portanto por força do hábito a república sim era o regime ideal, relegando a monarquia para outras paragens. “Ele falava, na verdade, de uma cidade livre, sem querer com isso sugerir a constituição de uma democracia direta ou mesmo de um regime político que permitisse uma grande participação das massas populares. Para ele, a liberdade devia ser entendida como ‘ausência de sujeição a um poder arbitrário’, mas não como direito à igual participação de todos nos negócios do Estado.” (40)

Resta saber se esta idéia emergiu desacompanhada ou não, pois a república de Veneza, estável, harmoniosa, rica, fornecia de antemão o modelo. Em outro contexto político, posterior a queda de Savonarola e de Soderini, Maquiavel criticará a instituição veneziana, com argumento buscados na Roma antiga, republicana, e na Florença desarvorada politicamente entre lutas internas, pressões estrangeiras, dificuldades de defesa política dentro da própria Itália.

Ocorre que Savonarola concebia de modo negativo a liberdade. Para ele a liberdade era tomada como negação da tirania, o terror medieval frente as idealizações do “bom governo”. Sem altura intelectual para perceber a verdadeira face da tirania, tomava-a como o governo guiado pela volúpia ensandecida e pelo desejo pessoal de poder do tirano, a encarnação do demônio, “aquele que não dormia duas vezes na mesma cama”, como se fazia crer na época, temendo ser assassinado. Em sua

ferrenha oposição contra a tirania, Savonarola buscava o exemplo bíblico de Holofernes, assassinado justamente por Judith, favorecendo assim a prática do tiranicídio, se necessária fosse. Para ele Florença era uma cidade predestinada por Deus e vários acontecimentos apontavam para isto, tal como a invasão em 1402, afinal não ocorrida, em virtude da morte do Galleazzo Visconti, Savonarola ligava sua argumentação anti-tirânica e pró-liberdade cívica a uma explosão de moralismo de baixa fundamentação atrelado à religiosidade popular, ligação para fins políticos pouco conhecida até então na Toscana. Por estes tempos também, Savonarola dizia conversar com Deus e os florentinos não se importaram com esta *anormalidade...* (41)

Se por um lado, Savonarola defendia a anistia ampla, que redundou num primeiro momento em apoio para a sua causa vindo da aristocracia, ou ligada aos Medici ou ansiosa por impunidade. Por outro, se fazia atraente entre as forças populares, à medida que entendia o Consiglio Maggiore como o órgão político capaz de refrear os avanços da tirania, porém tal conselho deveria ser disciplinado por leis com o objetivo de controlar a ingerência do povo, – diria Maquiavel nos *Discorsi*: o povo, “de índole inquieta” –, e no mesmo passo deter a tirania e os tiranos.

A obra mais importante de Savonarola é o *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*, editado poucas semanas antes de sua morte a pedido da última *Signoria*. Nele, Savonarola tenta dar sustentação teórica às práticas e escolhas políticas feitas pelo regime político instalado em 1494. Todo *Tratado* é antes de mais nada um projeto político-religioso. No Primeiro Livro reproduz, basicamente, as idéias de Tomás de Aquino. Basta conferir os títulos e comparar com a obra do santo. Por exemplo: “O governo é necessário nas coisas humanas. Qual é o bom e qual é o mau governo.”; ou, “O governo de um só, quando é bom, é por sua natureza ótimo, porém não é bom para qualquer comunidade”, que deve ser lido junto com o capítulo I, do Livro Segundo, intitulado “O governo de um só, quando é mau é péssimo, principalmente o governo daquele que, de cidadão, converteu-se em tirano”, acrescido do longo capítulo II do mesmo livro: “A maldade e as péssimas condições do tirano”. Mas, a inflexão do tomismo aparece já no terceiro capítulo, do

mesmo livro: “O governo civil é ótimo na cidade de Florença”, que deve ser lido juntamente com o capítulo III do Segundo Livro, cujo título é “Os bens da cidade que o tirano impede. Entre todas as cidades, Florença é aquela para a qual é mais nocivo o governo tirânico”. Porém, é no Terceiro Tratado que aparece o resumo do arrazoado histórico sobre Florença e a tirania, porque nele há uma argumentação mais densa acerca da “instituição e modo do governo civil” e o que “cidadãos devem fazer para aperfeiçoar o governo civil”. E como fecho de ouro alinhava, para lembrança perene, “a felicidade de quem bem governa” *versus* a “miséria dos tiranos e seus seguidores”. E arremata a trama e urdidura do seu tecido ideológico, último suspiro do medievalismo convalescente, com um realismo maniqueísta e ascético sem par: “Como dissemos, quem governa bem é feliz e semelhante a Deus, e infeliz e semelhante ao demônio quem governa mal. Por isso, todo o cidadão deve deixar o pecado e os próprios afetos, e esforçar-se por governar bem, conservar, aumentar e tornar perfeito este governo civil, para honra de Deus e a salvação das almas, principalmente porque este governo foi dado de modo especial por Ele, pelo amor que tem por esta cidade, a fim de que ela seja feliz neste mundo e no outro, pela graça de nosso Salvador, Jesus Cristo, rei dos reis e senhor dos senhores, o qual, com o Pai e o Espírito Santo, vive e reina nos séculos dos séculos. Amén.” (42)

Maquiavel em suas análises fica sempre entre siderado e desconfiado frente a figura política ambígua de Savonarola, “o profeta desarmado”, – “D’un uomo tanto se ne debbe parlare con riverenza”, escreveu nos *Discorsi*, I, cap. 2 –, mas obviamente é um crítico pontual da aplicação de valores do universo ético-cristão para a prática política da reorganização de Florença sobre premissas tão fora de propósito. (43) Afinal, Florença é uma cidade rica, como Milão e Veneza, além de ser o berço do ideário humanista cívico, mas padece da ausência momentânea de direção política e, volta e meia, sofre por não ter exércitos próprios, entretanto, isto não justifica um retorno ideológico aos valores religiosos do medievo e ao moralismo de ocasião. A solução política proposta pelas predicções e práticas de Savonarola irá se revelar problemática a médio prazo. Savonarola sempre teve em mira o combate contra o

homem moderno, não muito por acaso, Francesco De Sanctis escreveu: “Savonarola fu l’ultimo raggio di un passato che tramontava sull’orizzonte; Machiavelli fu l’aurora precorritrice dei tempi moderni. L’uno, l’ultimo tipo del vecchio uomo medievale; l’altro, il primo tipo dell’uomo moderno.” (44) Frente a crise institucional de Florença, Savonarola foi uma espécie de reserva moral da cidade, anexando a prática política cotidiana com os princípios religiosos, porém seu trágico fim deixou claro que não bastam boas palavras no jogo político. É preciso bem mais que palavras.

4. AS “PRATICHE”

As “*pratiche*”. Diante da arrastada crise institucional de Florença, operou-se uma mudança no pensamento político com o reaquecimento da idéia de liberdade, herdada dos humanistas cívicos. Tal mudança pode ser reconhecida na apreciação do funcionamento das *pratiche*, instituição que tivera importância na vida florentina durante todo o “quattrocento”, a tal ponto que os Medici vacilaram em destruí-las, pois elas mantinham as aparências mais evidentes do (falso) funcionamento da república. Porém, destacaram-se no processo da re-instauração republicana nos primórdios do “cinquecento”. “As ‘pratiche’ não eram na verdade uma instituição no sentido formal. Convocadas pelo governo com o intuito de se conhecer a opinião de uma parcela da população sobre um determinado assunto, variavam não somente segundo o número de participantes, mas sobretudo segundo sua origem. *A priori*, eram constituídas pelos principais ‘magistrati’ dos principais órgãos governamentais (Collegi, Dieci, Ufficiali di monti, Otto di Guarda e Ballia) e por alguns cidadãos, que, por um motivo ou outro, eram convidados a dar sua opinião sobre um problema qualquer. De acordo com o número de convidados, elas eram chamadas ‘pratica stretta’ ou ‘pratica larga’. Evidentemente as ‘strette’ eram consideradas pelos democratas como um instrumento da aristocracia para atentar contra a república. Do outro lado, a aristocracia, sobretudo depois das reformas de 1494, via nas ‘pratiche’

uma oportunidade para fazer valer suas opiniões e para defender seus interesses, que considerava mal expressos na estrutura constitucional.” (45)

Os discursos proferidos nas ‘pratiche’, tomados como barômetros da capacidade de pressão das forças políticas em luta, enquanto conjugação das experiências históricas presentes e passadas, davam o tom na busca da *verdade dos fatos*. Busca essa que a mais das vezes se fazia acompanhar de idealizações de fatos amaciados e polidos pela retórica. Como por exemplo, a figura de Lorenzo di Medici transformado pelo discurso em mito do bom príncipe, quando o mais correto seria enxergá-lo como tirano. Há quem veja nesta “união de conceitos clássicos com uma nova prática política o nascimento do realismo político moderno, que teria encontrado nas ‘pratiche’ seu primeiro lugar de manifestação.” (46)

Um tema de relevo nas ‘pratiche’ era a política externa, motivo de muitas das convocações por parte dos “Dieci”, responsáveis pelas relações diplomáticas de Florença, pressentindo que o destino da cidade se resolveria fora dela. Pelo fato de, após 1494, um quadro de guerras intestinas ter matizado toda a Itália, Florença em particular sentia-se extremamente vulnerável, tanto do ponto de vista geográfico, quanto por sua aliança com a França. Assim, os malabarismos da diplomacia florentina buscavam o equilíbrio estável visando conservar a liberdade. Pairava a consciência de que riqueza não era mais suficiente para a manutenção da cidade em liberdade, revigorada da crise econômica que se abateu sobre Florença entre 1494 e 1498. Procurando sempre que possível *ganhar tempo*, buscando a neutralidade antes de uma decisão importante, pela “via del mezzo” diplomática, os aristocratas visavam mais a segurança para os seus negócios a curto prazo que os horizontes futuros da cidade, tal situação foi explicitada na equação que combinava prudência e desejo de lucro numa mesma teoria da prática política. Ao tempo da república sob Soderini, a prática que mais de fixou foi aquela que garantia que a boa ação em política é nunca recorrer a força. Era preciso tentar todas as alternativas para as soluções pacíficas. “O instrumento para essa busca era a razão, que não está nos eventos, reflexo profundo de um mundo caótico, mas que pode nos ajudar a decidir

numa dada situação, visto que ela faz parte, como uma doação divina, da ‘natureza humana’”. (47) E neste ponto, a razão deve mesmo buscar as lições do passado exemplar da Antigüidade. Porém, como as lições do passado não se prendiam aos fatos em si, que são limitados e relativos ao seu tempo, pois as lições compõem a cena com aquelas forças obscuras que atrapalham quase sempre a ação política: fortuna, necessidade, (im)providência. Tais fatores são a mais perfeita tradução da descoberta do viés irracional da política. Maquiavel lidará com estes dois aspectos da invenção política florentina, mas de uma maneira inovadora e crítica. Afinal, para ele “a história é a mestra dos homens” e a deusa Fortuna, por ser mulher, pode ser seduzida e adestrada, tornando-se favorável à causa defendida... (48)

Como a queda de Soderini traz consigo a descrença na diplomacia hábil em negociações como modelo necessário para a política florentina, um grupo mais ou menos exaltado de jovens aristocratas-republicanos imaginam a força com ponte para a ação política, a exemplo do papa Júlio II, que não possuía nenhuma habilidade e tudo conseguia pela força. A crise gerada pela queda da república de Soderini gerará uma crise da liberdade conjugada com uma crise teórica, que encontrará em Maquiavel o seu mais fiel tradutor, além de introduzir na discussão política a ‘lógica da força’ como quer Lefort. (49)

III. A LIBERDADE NOS *DISCORSI*

1. A LIBERDADE NOS *DISCORSI*

A liberdade nos Discorsi. O problema da liberdade civil está disseminada e tematizada, como subsolo fecundo e relevos altaneiros, por todos os *Discorsi*. Para efeito de demonstração serão apresentados alguns recortes das abordagens feitas por Maquiavel para o problema.

Na carta que serve para apresentar o livro, Maquiavel se posiciona de modo a ressarcir e corrigir a imagem anti-republicana, que acaso poderia estar implicada na dedicatória de *Il Principe*. No mesmo passo parece tentar seduzir os jovens, cuja orientação política, de início republicana, encontram-se propensos a utilizar a força para resolver *de vez* os dilemas e eternos conflitos da política florentina. Porém, com sua habilidade peculiar, Maquiavel adequa o *discurso* de modo a sugerir e encaminhar o reexame do passado, tão conhecida dos renascentistas, mas de modo a ser problematizado. Ou seja, se se vinha tentando temerariamente reexaminar o passado, sem aprender com ele, para Maquiavel a única forma precisa capaz de escapar do imobilismo político contemporâneo era aprender verdadeiramente com o passado. Daí a necessidade de rever a história de Roma, pela pena de Tito Lívio, e transpô-la para as situações vividas dramaticamente por Florença, naqueles anos. Nesta operação, Maquiavel finda por deslocar o centro das atenções das instituições políticas florentinas para as romanas. Mas, é uma interpretação de Maquiavel, que pela observação dos fatos hodiernos e pela imaginação, acaba descobrindo as bases da origem política dos conceitos políticos.

Os *Discorsi* principiam com o levantamento dos vários tipos de fundação livre de dominação por outros povos que uma cidade poderia ter. Assim, os capítulos iniciais, 1, 2, 3 e 10, do livro I dos *Discorsi* apresentam o problema crucial da fundação das cidades, em que a questão da liberdade está entrelaçado com ele. Tema, ao menos retoricamente, bastante familiar à época. De saída, Maquiavel enquadra a situação de Florença, que pelo quase nulo progresso de suas instituições, força a lembrança do fato de ter tido uma fundação sem liberdade e atrelada à expansão de outro povo – o romano. (50) O exame das condições atuais da cidade e a derivação do passado, é o suficiente para tal enquadramento. Se as cidades livres na origem puderam expandir e percorrer o caminho da potência, com grandeza e glória, as outras, tal qual Florença, que não nasceram livres, em geral, não puderam expandir-se. O fator liberdade é fundamental, pois, uma vez amalhado na fundação magnífica de uma cidade, é a garantia quase completa da conservação do mesmo no processo de expansão da cidade. Maquiavel explora o contraste entre Florença e

Roma, esta como modelo de república livre, e neste intento não só faz compreender seu próprio tempo em confronto com a Antigüidade, deixando claro que o humanistas não conheciam, verdadeiramente, as origens de Florença, como projeta compreender “a política pelo estudo de suas formas mais perfeitas.” (51)

Contudo, “o contraste mais importante desse primeiro capítulo não é, no entanto, entre Maquiavel e os humanistas, mas entre Roma e Florença”. (52) Entretanto, o historiador de idéias, Quentin Skinner, tal qual um renascentista, parece levado pela dramática persuasão maquiaveliana, tomando em conta, já naquele primeiro capítulo dos *Discorsi* uma definição formal de liberdade, como “poder de agir independentemente do concurso de outros agentes, dedicando apenas a partir da sua própria vontade”. (53) Bignotto não pactua com essa interpretação. Para ele esta identificação se inscreve bem no universo das “exigências de uma história tradicional das idéias, do que para compreender o sentido da obra.” (54)

Porém, Maquiavel, acrescentará a esse caldo a questão da tensão das “discórdias civis”, nos *Discorsi* e das “intrínsecas inimizades”, nas *Istorie Fiorentine*, como condição *sine qua non* da liberdade.

Maquiavel principia o capítulo 2 (55) com a especificação de caso das cidades que nasceram livres. Classifica aquelas que puderam contar com o beneplácito de um bom legislador desde o começo, como é o caso de Esparta, mantendo-se em paz por um longo período, e aquelas que, como Roma, constituíram-se “através de caminhos difíceis e por vezes obscuros”, (56) que nos levam a refletir sobre a importância dos legisladores e das leis.

Contudo, ao explorar um texto que sugeria que a reflexão estaria destinada à análise das repúblicas bem constituídas, Maquiavel volta-se para Florença, tomada como exemplo de cidade que tentou ao longo de sua história corrigir os rumos tortuoso de sua constituição. Em seguida irá expor o ciclo das transformações das constituições, “ou, se preferirmos uma noção moderna, a expor sua teoria a história.” (57) Neste

ponto, Maquiavel assimila em parte a teoria de Políbio, apresentada em passagem anterior.

Do próprio autor entabulando classicamente o problema: “Para descrever as formas que assumiu o governo de Roma, e o conjunto de circunstâncias que o levaram à perfeição, lembrarei (como os que escreveram a respeito da organização dos Estados) que há três espécies de governo: o monárquico, o aristocrático e o popular; os que pretendem estabelecer a ordem numa cidade devem escolher, dentre estas três espécies, a que melhor convém a seus objetivos.” (58) Daí para a aproximação com o enfoque de Políbio, sinteticamente: “Outros, menos esclarecidos, e seguindo a opinião geral, acham que há seis forma de governo, das quais três são essencialmente más; as três outras são em si boas, mas degeneram tão facilmente que podem também tornar-se perigosas. Os bons governos são os que relacionei anteriormente; os maus, suas derivações. E se parecem tanto aos primeiros, aos quais correspondem, que podem facilmente ser confundidos com eles.” (59) Apertando mais o foco de sustentação polibiana, conclui: “Deste modo, a monarquia se transforma em despotismo; a aristocracia, em oligarquia; e a democracia em permissividade. Em consequência, todo legislador que adota para o Estado que vai fundar uma destas três formas de governo, não a mantém por muito tempo; não há o que a possa impedir de precipitar-se no tipo contrário, tal a semelhança entre a forma boa e a má.” (60) Do que inferirá com propriedade a favor da forma mista de governo: “Este é o círculo seguido por todos os Estados que já existiram, e pelos que existem. Mas raramente se retorna ao ponto exato de partida, pois nenhum império tem resistência suficiente para sofrer várias vezes as mesmas vicissitudes. Acontece muitas vezes que, no meio destes distúrbios, uma república, privada de conselhos e de força, é tomada por algum Estado vizinho, governado com mais sabedoria. Se isto não ocorrer, um império percorrerá por muito tempo o círculo das mesmas revoluções (mutazioni). Para mim, todas estas formas de governo são igualmente desvantajosas: as três primeiras, porque não podem durar; as três outras, pelo princípio de corrupção que contêm. Por isto, todos os legisladores conhecidos pela sua sabedoria evitaram empregar exclusivamente qualquer uma delas,

reconhecendo o vício de cada uma. Escolheram sempre um sistema de governo de que participavam todas, por julgá-lo mais sólido e estável: se o príncipe, os aristocratas e o povo governam em conjunto o Estado, podem com facilidade controlar-se mutuamente.” (61)

Da pressuposição de que só as instituições primeiras, no momento mesmo da fundação, “determinam a essência de uma república”, Maquiavel passa ao caso romano, em que as dificuldades primordiais têm relevância, pois se cidades com instituições defeituosas de início, não conseguem operar as transformações necessárias, outras existem, como Roma, que conseguiram remodelar-se até o limite da perfeição, para além de todas as adversidades. Para Santonastaso, o único polo utópico na obra de Maquiavel é o reconhecimento da perfeição da república romana.

A república tida como perfeita, a mista, que assegura plenamente a liberdade e mantém a luta entre as classes sociais em tensão constante, pode resultar do processo interno de transformação de suas instituições. Para a qual concorreriam “instituições não muito distantes das de uma verdadeira república”, como quer Bignotto. O que seria possível de acordo com Maquiavel, porque mesmo vivendo sob uma monarquia, “Rômulo e todos os demais reis promulgaram numerosas outras leis, excelentes para um governo livre.” (62) Porém, alguns intérpretes quiseram – forçando a mão – deduzir daí que a liberdade para Maquiavel associava-se à monarquia, outros preferiram esperar pelo desenvolvimento dos seus ‘discursos’ até identificar o pleno exercício da liberdade com o regime da república mista somente. Se é na república mista que haveria uma institucionalização da liberdade, porém ela pode existir em potência sob qualquer forma institucional. O próprio Maquiavel fornece o modelo: a monarquia romana. Contudo, Roma pode ser tomada como exemplar não porque tenha tido uma fundação perfeita, mas sobremaneira por ter tido habilidade política bastante para operar as difíceis, necessárias e oportunas transformações políticas.

Aproveitando a deixa de Savonarola acerca da natureza humana, – entre outros, pois tanto autores latinos quanto cristãos, como Santo Agostinho, enquadraram desfavoravelmente a natureza humana –, enquanto responsável pelo fato dos florentinos fracassarem na restauração da paz civil, Maquiavel objetivando dar um caráter universal a seu discurso, recorre ao tema da “maldade natural dos homens”, deixando de lado as abordagens dos humanistas para o tema. Aliás, tal tema é recorrente em várias passagens, em quase todos os textos do pensador florentino. Tendo como pano de fundo as relações entre o povo e os nobres romanos, após a expulsão dos Tarquínio, (63) sob o temor de sua volta, Maquiavel assentou: “Como demonstram todos os que escreveram sobre política, bem como numerosos exemplos históricos, é necessário que quem estabelece a forma de um Estado, e promulga as suas leis, parta do princípio de que todos os homens são maus, estando dispostos a agir com perversidade sempre que haja ocasião. Se esta malvadez se oculta durante um certo tempo, isso se deve a alguma causa desconhecida, que a experiência ainda não desvelou; mas o tempo – conhecido justamente como o pai da verdade – vai manifestá-la.” (64)

Num rasgo de estoicismo a romana, Maquiavel arremata que “a fome e a pobreza fazem os homens industriosos, e as leis os fazem bons.” Resta saber como é possível combinar a questão da correção humana pelas leis com o problema da maldade natural dos homens? A resposta possível é que as leis ocupam o lugar dos Tarquínio, pois por natureza também os homens temem a morte, o que os faz desejar algo para além dos interesses pessoais mais imediatos. Assim, Roma seria o melhor modelo político, pois soube transformar o medo na melhor oportunidade de criação de uma sociedade política superior – a república, plena de liberdade, com leis fortes e instituições capazes da manutenção dos distúrbios entre Senado e povo – como quer o capítulo 4. Porém, Florença que teve nos Medici os seus Tarquínios não teve que se livrar das famílias dominantes, ligadas àquela família, operando na realidade um regime oligárquico. Se Florença considerava, em geral, os embates internos a causa de sua desgraça, e, este seria um dos poucos itens em que todos concordavam. Maquiavel tomará o rumo oposto e declarará que a desunião entre Senado e povo é

que transformou Roma numa república livre e em expansão constante. (65) Mais, contrariando os que criam que a virtude e força romanas advinham de sua boa milícia e da *buona fortuna*, o florentino assegura que o sucesso romano tinha sua fonte na *buona ordine*, as boas leis, calcadas no desenvolvimento das discórdias entre o Senado e o povo, porque os tumultos, os levantes, as sedições internas, foram a causa primeira da liberdade em Roma. (66)

Enxergar os conflitos internos das cidades, como um fator negativo para a política, estendia-se por toda tradição política italiana, do “trecento” e do “quattrocento”. Ao posicionar-se em favor das “discórdias civis”, Maquiavel redimensiona o problema da liberdade cívica, pois para ele a liberdade deve ser pensada tomando em conta os conflitos internos das cidades e as “intrínsecas inimizades”. Acrescente-se a isto o fato de que as leis e as instituições deveriam ser revistas. A propósito Maquiavel escreveu: “Não se pode de forma alguma acusar de desordem uma república que deu tantos exemplos de virtude, pois os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis, e estas das desordens que quase todos condenam irrefletidamente. De fato, se se examinar com atenção o modo como tais desordens terminaram, ver-se-à que nunca provocaram o exílio, ou violências prejudiciais ao bem público, mas que, ao contrário, fizeram nascer leis e regulamentos favoráveis à liberdade de todos. (...) E concluiu: o desejo que sentem os povos de ser livres raramente prejudica a liberdade, porque nasce da opressão ou do temor de ser oprimidos.” (67) A liberdade maquiaveliana é o resultado de um processo de luta, que não é extinto pelas forças do tempo nem ao menos pelas forças humanas. As discórdias, núcleo central da existência desejos polarizados na cidade, engendram as maiores e melhores instituições civis, pois como quer o pensador florentino, existem “em todos os governos duas fontes de oposição: os interesses do povo e os da classe aristocrática. Todas as leis para proteger a liberdade nascem dessa desunião...” (68)

Assim, a maldade natural dos homens não passa, certamente, de diferença de opiniões... Se as duas forças em luta na cidade, o povo e os nobres, que buscam fins diferenciados entre si, o resultado iniludível é “que a liberdade não é um meio termo

estático que satisfaz os desejos dos dois oponentes. Tal fim é absolutamente impossível de ser alcançado por dois adversários que têm o mesmo objetivo. A liberdade, mais do que uma solução permanente para as lutas internas de uma cidade, é o signo de sua capacidade de acolher forças que, não podendo ser satisfeitas, não deixam de buscar meios de se exprimir.” (69)

Maquiavel elogia a plethora de vida da sociedade tumultuária, plena de levantes espontâneos ou previsíveis, que por inexistir a possibilidade de sua extinção, garante sempre a possibilidade da liberdade, que é o resultado dos conflitos em andamento.

Se o subsolo destas últimas colocações remetem o leitor diretamente para o capítulo 4 dos *Discorsi*, porém, é preciso considerar que no capítulo 37, Maquiavel reconhecerá que os distúrbios de Roma, ao tempo da promulgação da lei agrária, de valor retroativo, fizeram a cidade perder a liberdade. Deste exemplo, se conclui que as leis devem ser capazes de esconjurar os ódios nascidos das lutas políticas, canalizando os conflitos para os mecanismo institucionais, de modo oportuno e adequado. Maquiavel reconhecerá: “Assim se originou e findou a lei agrária; e se o que digo aqui sobre os seus efeitos parece contradizer o que demonstrei alhures (que a inimizade entre o povo e o Senado de Roma contribuiu para manter sua liberdade), direi que não é assim. A ambição dos poderosos é tal que se num Estado se procura esmagá-la sem piedade, por todos os meios e modos, ela o arrastará na sua queda. Se bem seja verdade que a lei agrária quis escravizar Roma durante três séculos, a cidade se teria perdido antes se o povo, por meio dessa lei e de outras reivindicações, não houvesse conseguido refrear a ambição dos nobres.” (70) E ao relembrar a fragilidade da maior e melhor república, Maquiavel força o estudo da situação de Florença tomando em conta as mesmas possibilidades. Como inexistente qualquer idealização da república romana, nem elogios aos conflitos a qualquer custo, como consequência a paz e a estabilidade não podem ser vistas como o objetivo último da ação política, como queriam os humanistas. Assim, o universo da política aparece sob os olhos de Maquiavel sob constantes tensão e mutação.

Contudo, o núcleo central de todo o enfoque acerca da liberdade parece encontrar-se, sobremaneira, nos capítulos 16, 17 e 18, do Livro Primeiro.

No primeiro deles, Maquiavel propõe a seguinte proposição: “Se um povo habituado a viver sob um príncipe ganha acidentalmente a liberdade, tem dificuldade em mantê-la”. Frente a nada hipotética situação, Maquiavel relembra o sucedido em Roma após a expulsão dos Tarquínio, como exemplo salutar. Como quer o florentino, se trata de uma “dificuldade que se deve à seguinte razão: um povo nesta situação é como um animal vigoroso que, embora feroz por natureza, e nascido na floresta, tivesse crescido numa jaula; posto casualmente em liberdade, em pleno campo, não saberia encontrar alimento, nem abrigo, tornando-se presa do primeiro que quisesse outra vez capturá-lo.” (71) E prossegue garantindo que é “o que acontece com um povo acostumado a viver sob leis alheias; não sabendo garantir sua própria defesa, nem defender a coisa pública dos atentados inimigos, cairá logo sob um jugo muitas vezes mais intolerável do que aquele do qual se libertou.” (72). Mas, isto ocorre quando tal povo encontra-se completamente corrompido, e, conseqüentemente, a liberdade não pode vingar. É o que se dá nas nações em que o correto encaminhamento do bem público sobrepõe-se sobre o mal encaminhamento, o Estado acaba por recobrar a liberdade, mas com muita dificuldade, pois encontrará “inimigos engajados” (os que tiravam vantagens da situação anterior) e apoiadores não engajados. Tal se dá porque o Estado fundado na liberdade (por extensão na igualdade, e vice-versa) só reconhece privilégio e dá prestígio aos cidadãos que são merecedores de tal honraria. E o legítimo merecedor não necessariamente deve ser grato.

Além disto, as vantagens da liberdade não são palpáveis ou visíveis a olho nu, quando possuídas. Como para Maquiavel não há gratuidade em política, “ninguém jamais confessará gratuitamente que é devedor de quem não o agride”. Neste ponto, ele bate pesado para não deixar dúvidas acerca da dificuldade de instaurar (restaurar) a liberdade num Estado, argumentando: por isto, “todo novo governo que seja livre terá como inimigos pessoas engajadas. Para remediar esta dificuldade, e as

desordens que provoca, não há meio mais poderoso, mais eficaz e necessário do que matar os filhos de Brutus (os quais, como a história nos ensina, só não foram arrastados com outros jovens romanos a conspirar contra a pátria porque não podiam mais prevalecer-se, sob os cônsules, de um poder ilegítimo). Ao que concluiu, dramaticamente, justificando o seu argumento, a liberdade do povo era para eles como que uma servidão.” (73)

Se não é possível governar com segurança tendo como inimigos uma multidão, tal só é possível para aquele que tem somente um diminuto número de opositores. Para a primeira situação o governante terá de usar massivamente a força, o que acaba por enfraquecer o poder, quando o mais correto é ganhar-lhes a afeição. Em *Il Príncipe* este problema está posto no capítulo XIX, em que discute-se o que é melhor ser amado ou temido (odiado). Se naquele livro Maquiavel toma partido do temor, nos *Discorsi* o ser (ou fazer-se) amado prepondera. Sendo assim, o governante deve saber o que o povo deseja, por mais perigosa e irresponsável que seja esta *enquete*. O próprio Maquiavel adianta a resposta: em primeiro lugar o povo quer vingar-se de quem lhe tirou a liberdade; e em segundo, recuperá-la. “Não podendo contentar senão em parte o desejo que têm os povos de recobrar a liberdade perdida, o príncipe deve examinar as causas deste desejo: verá então que um pequeno número deseja a liberdade para poder comandar, mas um número infinitamente maior de cidadãos quer a liberdade apenas para poder viver em segurança.” (74) A primeira bem pode ser satisfeita, porém a liberdade pode, se possível, ser restituída, porém em parte. “Quanto aos primeiros, qualquer que seja a forma como se organize a república, no máximo quarenta ou cinqüenta cidadãos podem alcançar o poder – um número bem reduzido.” (75) Ocorre, secunda o pensador florentino, que sempre haverá poucos exigindo a liberdade “para comandar” e uma infinidade de cidadãos almejando viver em segurança, mesmo que isso implique em ausência de liberdade. Maquiavel, fino psicólogo, parece tentar desatar o nó górdio do problema de reaver a liberdade posto naquela quadra do Livro Primeiro dos *Discorsi*. De novo, a cantilena realista aponta para o fato de que aqueles poucos podem ser mortos ou satisfeitos com honrarias, enquanto os segundos exigem leis e instituições que

assegurem a existência pacífica em segurança. Frente este dilema, o governante deve convencer plenamente o povo de que não irá violar as novas leis, daí talvez o costume (simbólico) de jurar sobre um exemplar da constituição e das *Sagradas Escrituras*. Resta saber quem modela quem, se o governante modela o povo, ou se, republicanamente, o povo modela o governante à sua imagem e semelhança?

O retorno sisífico a Roma, fornece uma pista para a solução da diculdade. Somente o povo não corrompido absolutamente pode desejar que a liberdade seja recobrada. Roma e o povo romano só recobraram a liberdade depois da morte (simbólica ou não) dos filhos de Brutus e da expulsão dos Tarquínio, e sua consolidação foi possível, porque o povo ainda não estava corrompido. Em outras palavras, cortou-se pela raiz a corrupção dos governantes, na hora azada, antes que pudesse ter chegado até o povo. Situação que mais tarde, ao tempo dos Graco, não será possível ser contida, e Roma perderá sua liberdade, como lamentam Tito Lívio e Maquiavel.

Como quer Bignotto, esse “percurso sinuoso, que vai da problemática da fundação, passando pelas críticas à Igreja, até a afirmação da corrupção como empecilho maior para a vivência da liberdade, desfere um golpe mortal nos humanistas, que viam na liberdade um bem adorado por todos. Maquiavel destrói o mito florentino da liberdade mostrando que, ao contrário do que acreditavam os escritores do passado, a liberdade é sempre objeto de críticas violentas, e de escassa defesa da parte daqueles que por ela são beneficiados. Isso explica porque os legisladores são obrigados a atemorizar os homens para solidificar sua obra, por que a conservação de uma república implica uma ação contínua na cidade.” (76)

A resposta aos dilemas e proposituras desse capítulo transfiguram-se no posterior: “Um povo corrompido que recobra a liberdade só com grande dificuldade poderá manter-se livre.” Maquiavel traz dilematicamente o assunto para os domínios exemplares da história romana. “A meu juízo, ou Roma deixaria de ter reis ou necessariamente recairia, em pouco tempo, numa tal fraqueza que passaria a ser um Estado sem importância. Se considerarmos o grau de corrupção a que tinham

chegado seus monarcas, veremos que teria sido impossível remediá-la caso tivesse havido dois ou três outros reinados, e o mal se alastrasse aos membros da coletividade, depois de dominar sua cabeça. Mas, como esta foi decepada quando o tronco estava ainda intacto, foi possível manter a ordem e a liberdade.” (77)

Porém, Maquiavel engrossa a voz para afirmar que a cidade corrompida, “que vive sob o domínio de um príncipe, não recobrará jamais a liberdade, ainda que o príncipe e sua raça sejam destruídos.” (78) A cidade deverá fatalmente destronar o governante desregrado, passar pelos mais diversos monarcas, até que apareça um outro “mais virtuoso e esclarecido”, que a liberte – benefício este que não se estenderá por mais tempo do que o da vida do libertador.” (79) Logo, será preciso mais de um governante com as qualidades elencadas, que dedique praticamente toda a vida para a reconstrução da liberdade na cidade. Como quer o florentino, hipoteticamente ao menos, não sabe “se já se viu tal prodígio, ou mesmo se ele é possível. Se acontecesse de uma cidade arruinada pela corrupção se recuperar da sua queda, este benefício só poderia ser atribuído à virtude de um homem, e não à vontade geral que o povo pudesse ter em favor de boas instituições. E mal a morte abatesse este reformador, a massa retornaria aos seus antigos costumes.” (80) Na passagem da hipótese mais ou menos inconsistente para evidência, Maquiavel conclui que “com efeito, não há homem cuja vida seja longa o bastante para poder reformar um governo há muito tempo desorganizado; e se tal reforma não for feita por um príncipe longevo, ou durante dois reinados igualmente virtuosos, o Estado tombará necessariamente num abismo do qual só poderá sair às custas de muito esforço e de sangue derramado.” (81) No limite sempre a força imperativa pode resolver a situação quando a habilidade política falha. Mas, a conclusão do capítulo redime o pensamento maquiaveliano ao esclarecer que a “corrupção e a inaptidão para a vida em liberdade provêm da desigualdade que se introduziu no Estado; para nivelar essa desigualdade, é preciso recorrer a meios extraordinários, que poucos homens sabem ou querem usar.” (82) – *Meios extraordinários?*

“De que maneira se pode manter o governo livre numa cidade corrompida; e como instituí-lo, se ela ainda não o tiver”, com esta interrogativa Maquiavel engastalha o capítulo 18 ao anterior. E garante que as “duas empresas apresentam igual dificuldade; e embora seja quase impossível propor regras fixas sobre este ponto, devido à necessidade de proceder segundo os diferentes graus de corrupção...” (83) Quando o povo se corrompe, as leis e instituições que regulavam o funcionamento da cidade, ao tempo em que os cidadãos eram virtuosos, tornam-se insuficientes. Em geral, as leis são alteradas para melhor adequação a nova situação. Ocorre, registra Maquiavel, que raramente as instituições também são modificadas de acordo com as novas exigências. Duas passagens recorrentes da república romana são ilustrativas. *Primeira*: “Para melhor me explicar, direi que em Roma havia instituições que regulavam o governo, ou seja, o Estado, e leis que ajudavam os magistrados a refrear as desordens, provocadas pelos cidadãos.

As instituições abrangiam a autoridade do povo, do Senado, dos tribunos, dos cônsules, a maneira de eleger os magistrados, e o processo legislativo. Os fatos pouco mudaram essas instituições. O mesmo não aconteceu, contudo, com as leis que disciplinavam os cidadãos, como as leis sobre o adultério, o luxo, a conspiração e todas as demais que se tornavam necessárias devido à mudança sucessiva dos costumes. Mas, como foram conservadas as instituições que não eram boas, no meio da corrupção geral, as novas leis não bastaram para manter os homens na virtude. Para fazer com que se tornassem inteiramente úteis, teria sido preciso que se mudasse ao mesmo tempo as antigas instituições.” (84)

Segunda: “Dois pontos principais demonstram que as mesmas instituições deixam de ser convenientes a uma cidade corrompida: a criação dos magistrados e o processo legislativo.

O povo romano só concedida o consulado e as outras principais magistraturas da república aos que postulavam. Este princípio era excelente, pois só se candidatavam àquelas funções os cidadãos que se consideravam dignos, já que eram uma vergonha

o ser rejeitado. De sorte que, para merecê-las, os cidadãos se esforçavam por praticar o bem.

Mas quando os costumes decaíram, este processo se tornou extremamente pernicioso. As magistraturas passaram a ser postuladas não pelos mais virtuosos, mas pelos mais poderosos; e os cidadãos sem recursos, ainda que dotados de todas as virtudes, não ousavam apresentar-se como candidatos, temendo ser rejeitados.” (85) Como não havia mais consideração pelo valor, ele foi trocado pelo favor, à sombra do poder. “Mais tarde, desceu-se ainda mais, passando-se a nomear os que ostentavam maior poder; de modo que pelo vício das instituições, os homens de bem foram excluídos de todos os cargos.” (86)

Mais adiante Maquiavel recomenda que a “reforma das instituições pode ser feita de dois modos: reformando-se todas elas ao mesmo tempo, quando se reconhece que perderam o valor, ou gradualmente, à medida que se lhes percebe os inconvenientes.” (87) Como as duas formas oferecem dificuldades, a “reforma parcial e sucessiva deve ser provocada por um homem esclarecido que saiba reconhecer de muito longe as dificuldades, logo que surjam.” (88) Mas, como quer o próprio Maquiavel uma dificuldade sempre arrasta seu par, pois para o caso, é “possível que nunca se encontre um homem deste tipo; se surgisse um só, não conseguiria convencer os concidadãos dos vícios identificados pela sua previsão. Quando estão habituados a uma certa maneira de viver, os homens não a querem alterar, sobretudo se não enxergam claramente o mal que se lhes insinua.” (89)

E quanto a reforma total “e imediata da constituição política, quando há convicção geral de que ela é defeituosa, é difícil efetuar-la mesmo se o defeito é evidente, porque para isto os meios ordinários são insuficientes. Torna-se indispensável o recurso a métodos extraordinários – as armas e a violência. Antes de mais nada, o reformador deve apoderar-se do Estado, a fim de poder dele dispor à vontade.” (90) A execução é a utilização da força, depois de esgotados os recursos da habilidade política.

Num jogo dialético entre bem e mal no universo da ação política, Maquiavel assegura que é “necessário ser um homem de bem para reformar a vida política e as instituições de um Estado; mas a usurpação violenta do poder pressupõe um homem ambicioso e corrupto. Assim, raramente acontecerá que um cidadão virtuoso queira apossar-se do poder por meios ilegítimos, mesmo com as melhores intenções: ou que um homem mau, tendo alcançado o poder, queira fazer o bem, dando boa utilização ao poder que conquistou com o mal.” (91) Como a dizer, que carecem os homens de bem da excessiva ousadia dos canalhas.

Frente a esta situação parece não haver republicanismo que resista absolutamente. E o florentino é forçado a deduzir, após tal demonstração, que “do que acabo de dizer, transparece a dificuldade, ou mesmo a impossibilidade, de manter o governo republicano numa cidade corrompida, ou de ali estabelecê-lo. De qualquer maneira, mais vale a monarquia do que o estado popular para assegurar que os indivíduos cuja insolência as leis não podem reprimir sejam subjugados por uma autoridade real.” (92) Conclusão melancólica, mas realista, pois pretender regenerá-la por outro meio seria uma empresa muito pensosa, ou absolutamente impossível... (93)

A trilha da liberdade encontrará luz novamente no capítulo 25, em que o jogo aparência-essência sugere a possível (e melhor) solução para a “reforma da antiga constituição de uma cidade livre”. Como quer o florentino, aquele “que pretendendo reofrmar o governo de um Estado, quiser ver seu projeto apoiado pelo assentimento geral, deve conservar pelo menos a sombra dos antigos costumes, para que o povo não suspeite de uma alteração – mesmo se a nova constituição for inteiramente diversa da antiga.” (94) Maquiavel apela então para a universalidade do seu argumento: “Todos os homens se importam com a aparência das coisas, tanto quanto com o que elas realmente são; e (conclui) muitas vezes se interessam mais pelas aparências do que pela realidade.” (95)

O jogo aparência-essência implica em tomar a ação política como representação teatral, se é mesmo verdade que os homens se interessam mais pelas aparências das

coisas que pelas coisas em si. Assim, Maquiavel saltando da política para a religião, outra representação teatral, relembra que era celebrado “em Roma um certo sacrifício anual, que só podia ser oficiado pelo rei pessoalmente, para evitar que se lamentasse o não cumprimento do antigo costume pela falta de um rei, foi criado, para presidir a cerimônia, um ‘rei’ simbólico, subordinado ao sumo sacerdote. O povo podia assim assistir ao sacrifício, desaparecendo o pretexto de que o seu interesse significava um desejo de que retornassem os monarcas.” (96) Mesmo que o exemplo proposto esteja ancorado, em princípio, no universo da representação religiosa, a conotação política do fato é inevitável.

Da exposição analítica do capítulo 25, conclui o florentino que é exatamente aquilo “o que devem fazer todos os que querem apagar mesmo os traços mais tênues dos costumes antigos, para substituí-los por novas instituições e um governo livre.” (97)

No jogo da aparência-essência, que é vital para a ação política, toda a astúcia é pouca, pois como “as inovações terminam por transformar inteiramente o espírito dos homens, é preciso que haja um esforço para conservar o mais que se possa a antiga fisionomia do Estado.” (98) Destarte, assegura Maquiavel ser essa a ‘receita’ para aquele que pretende instituir um poder soberano – seja republicano ou monárquico. Mas, adverte para o caso daquele que queira fundar uma autoridade absoluta, “que os autores chamam de tirania, pois ele precisará mudar integralmente todas as coisas...” (99) Assim, para o pensador florentino aquele “que conquista o poder soberano sobre uma cidade ou um Estado, não tem meio mais seguro de se manter no trono do que pela renovação, desde o início de seu reinado, de todas as instituições – sobretudo quando o seu poder não tem raízes muito fortes. Deve, por exemplo, instituir novos magistrados com novas denominações; ou dar a riqueza aos pobres, como fez Davi, ao ser coroado... (...) Será preciso também que construa novas cidades, destruindo as antigas; e que faça transportar os habitantes de um lugar para outro. Em poucas palavras, que não deixe coisa alguma intata no novo Estado; que toda situação, autoridade ou riqueza seja devida ao novo soberano.” (100) Esta forma de encarar a tirania, mais objetiva e menos moralista, parece

desbancar o ranço medieval acerca da imagem do governante que reforma absolutamente as instituições e leis anteriormente vigentes. Talvez não seja propriamente dessas passagens que Maquiavel recebeu a pecha de pensador maldito. Mas, tal deve derivar mais precisamente de leituras obtusas do capítulo VIII de *Il Principe*, “Dos que alcançaram o principado pelo crime”, em que personagens políticas como Agátocles de Siracusa e Oliverotto da Fermo, ilustram a cena tirânica, plenos de poder, mas sem glória...

Entretanto, é próprio Maquiavel que, ao final do curto capítulo 26, desaconselha aquelas práticas, tomando-as como bárbaras, “contrárias a civilização”, anticristãs e anti-humanitárias. É que a lembrança de Filipe da Macedônia, zagal imprudente, que ‘passeava os cidadãos, de província para província, como um pastor a conduzir seu rebanho”, (101) desagrade o nosso autor. Porém, parece esquecer que o legislador Clístenes ao promover uma reforma na Grécia, tida e havida como contundentemente racional, propôs a mudança involuntária dos cidadãos de seus territórios de origem para outros mais adequados do ponto de vista da divisão política. Além do que – sob o esforço dos homens do Renascimento, tentando desvencilhar-se do universo ideológico do cristianismo, ao operar a separação entre teologia e filosofia, objetivada na cisão epistemológica entre Deus, homem e natureza –, as figuras de pastor e rebanho mirando a “Cidade de Deus” parecem bastante oportunas.

O capítulo 49, fornece algumas pistas no desembrulhar da questão da liberdade, atrelada à fundação e conservação contínua dos princípios que nortearam tal fundação. A questão proposta dá conta da situação das cidades criadas livres, como Roma, que encontraram dificuldades em promulgar leis que conservassem a liberdade, tanto pior para aquelas, como Florença, que surgiram na servidão. Historiando, Maquiavel assentou: “O rumo e os progressos da república romana provam como é difícil organizar um governo livre, no qual todas as leis tendem à manutenção da liberdade”, (102) pois, “a cada dia o governo reconhecia alguma necessidade nova, que exigia a criação de novas instituições.” (103) Se as cidades

criadas livres têm dificuldades em manter a liberdade, “não é de espantar que as cidade que nasceram na servidão sintam a quase impossibilidade de organizar uma constituição que lhes assegure a liberdade e a tranqüilidade.” (104)

Destas, Florença é o melhor exemplo que ocorre a Maquiavel. E neste passo ele embute uma crítica velada às idealizações dos humanistas cívicos. Uma vez que Florença foi originalmente “uma dependência do império romano; acostumada a viver sob um senhor, permaneceu longamente em situação servil, sem se ocupar com sua própria existência. Tendo chegado mais tarde à independência, desenvolveu uma constituição própria; mas as novas instituições misturadas às antigas, que não valiam de nada, não surtiram efeito. Foi assim que, segundo tradição segura, durante duzentos anos a cidade jamais teve um governante que lhe fizesse mecerer o nome de república.” (105)

Maquiavel infere do passado histórico-político de Florença que as dificuldades enfrentadas por ela são as mesmas “enfrentadas por todas as cidades, que tiveram a mesma origem. E, embora muitas vezes um pequeno número de cidadãos tenha recebido, por livre escolha do povo, a missão de reformá-la, nunca se fez esta reforma visando ao bem comum, mas sempre ao benefício de um partido; assim em vez de repor a ordem na cidade, só se fez acrescentar à desordem.” (106) Deve-se concluir, que sem as vantagens sempre alegadas por Maquiavel acerca da desordem, como geradora de boas leis, e mantenedora ímpar da chama da liberdade cívica.

É quase impossível estudar os *Discorsi*, mesmo visando o pano de fundo da liberdade que permeia todo o texto, sem desviar os olhos para o problema da religião, também crucial para o desenvolvimento da ação política. Em vista disto, o item seguinte trará uma brev e abordagem do tema.

2. A RELIGIÃO DOS ROMANOS E A CRÍTICA DO CRISTIANISMO

A religião dos romanos e a crítica do cristianismo. No capítulo 10 dos *Discorsi* encontra-se a seguinte classificação por mérito e reconhecimento: “Dentre todos os mortais que já mereceram elogios, os mais dignos são os chefes ou fundadores de religiões. Depois vêm os fundadores de repúblicas ou de reinos.” (107) Mesmo na “Introdução” aos *Discorsi*, após constatar a situação desfavorável em que se encontrava a Itália, justamente por não aprender nada com os “atos admiráveis” dos antigos, Maquiavel é incisivo em atrelar, lateralmente, o cristianismo a tal situação. Diz ele: “A causa disto, na minha opinião, está menos na fraqueza em que a moderna religião fez mergulhar o mundo, e nos vícios que levaram tantos Estados e cidades da Cristandade a uma forma orgulhosa de preguiça, do que na ignorância do espírito genuíno da história. Ignorância que nos impede de aprender o seu sentido real, e de nutrir nosso espírito com a sua substância.” (108)

A religião é, antes de mais nada, ideologia. Maquiavel não utilizou este termo, cronologicamente posterior, mas é um dos aspectos que se pode ser inferido da leitura dos *Discorsi*. A religião como ideologia é o cimento de coesão do Estado. A argamassa que une os cidadãos em torno das instituições e das leis, provendo o funcionamento com base na confiança e no empenho da palavra dada e, ao mesmo tempo, a *grandezza* da sociedade política. A religião é o lugar da expressão do sagrado, da máxima idealização daquilo que de melhor a humanidade projeta de si mesma e, por sua vez, de cada sociedade em particular. Tem sido assim com todas as religiões que se universalizaram. Mas, religião é também teatro, como demonstram passagens do capítulo 15 dos *Discorsi*.

A crítica moderna não polpou o cristianismo e a religião de modo geral. Sobre estes temas Maquiavel e Nietzsche têm muito em comum. É para Nietzsche, talvez o seu mais atilado crítico, que a palavra está cedida: “o cristianismo foi o vampiro do

imperium romanum – o descomunal feito dos romanos, conquistar o chão para uma grande civilização, *que tem tempo*, ele o desfez da noite para o dia –. Ainda não se entende isso? O *imperium romanum* que conhecemos, que a história da província romana nos ensina a conhecer cada vez melhor, essa admirável obra de arte do grande estilo, foi um início, seu edifício estava calculado para se *comprovar* com os milênios – até hoje nunca se edificou assim, nunca sequer se sonhou edificar em tal medida *sub specie aeterni!* – Essa organização era firme o bastante para suportar maus césaes: o acaso das pessoas não pode fazer nada em tais coisas, – *primeiro* princípio de toda grande arquitetura. Mas não era firme o bastante contra a *mais corrupta* espécie de corrupção, contra o *cristão*... Esse verme secreto que à noite, na neblina e na ambigüidade, se aproxima sorrante de todos os indivíduos e sugava de cada indivíduo a seriedade para coisas *verdadeiras* e, em geral, o instinto para *realidades*, esse bando covarde, feminino e açucarado, passo a passo afastou as `almas' desse descomunal edifício – aquelas valiosas, aquelas virilmente nobres naturezas, que sentiam na causa de Roma sua própria causa, sua própria seriedade, seu próprio *orgulho*. A tortuosidade de carolas, a clandestinidade de conventículos, conceitos sombrios como inferno, como sacrifício de inocentes, como *unyo mystica* no beber sangue, antes de tudo o fogo lentamente atizado da vingança, da vingança de chandala – *isso* se tornou senhor de Roma, a mesma espécie de religião a cuja forma preexistente já Epicuro havia feito guerra. Leia-se Lucrécio para compreender o que Epicuro combateu, *não* o paganismo, mas `o cristianismo', quer dizer, a corrupção das almas pelo conceito de culpa, pelo conceito de castigo e de imortalidade. – combateu os cultos *subterrâneos*, o escorregadio cristianismo latente – negar a imortalidade era, já naquele tempo, uma efetiva *redenção*. – E Epicuro teria vencido, todo espírito respeitável no império romano era epicurista; *então apareceu Paulo*... Paulo, o ódio-de-chandala feito carne, feito gênio, contra Roma, contra o `mundo'..." (109) – O mesmo Nietzsche que dizia que o seu Super-Homem tinha o corpo de César e a alma de Cristo...

Como um avatar pré-Althusser, teórico dos aparelhos ideológicos de Estado, (110) Maquiavel coloca a religião como uma das instituições que pode (e deve) sustentar

toda a atividade política, em momentos cruciais, ao menos entre os antigos. Se entre os seus contemporâneos a religião encontra-se corrompida, a Igreja romana mesma formou parte na construção dessa corrupção. Na Antigüidade, entre os romanos, as coisas se passaram de maneira diferente. Os exemplos deste povo abundam no Livro I dos *Discorsi*. Neste sentido, Maquiavel parece parafrasear a passagem do livro dos *Provérbios*, XXV, 2, “a glória de Deus é agir em mistério e a glória dos reis, agir (posicionar-se) após exame.”

Assim, conta Maquiavel que Numa, sucessor de Rômulo, “...encontrou um povo bravo; quis impor-lhe o jugo da obediência civil, fazendo com que experimentasse as artes da paz. Voltou seu olhar para a religião, como o agente mais poderoso da manutenção da sociedade, fundando-a sobre tais bases que nenhuma outra república demonstrou jamais maior respeito pelos deuses, o que facilitou todos os empreendimentos do Senado e dos grandes homens que aquele Estado viu nascer.” (111) A propósito Maquiavel observou que 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 se tivesse de dizer a quem Roma devia maiores obrigações, se a Rômulo ou a Numa, creio que este último teria a preferência. Nos estados em que a religião é todo-poderosa pode-se introduzir facilmente o espírito militar; já num povo guerreiro, mas irreligioso, é difícil fazer prevalecer a religião. Vê-se com efeito que, para organizar o Senado e estabelecer a ordem civil e militar, Rômulo não sentiu necessidade de se apoiar na autoridade dos deuses, mas Numa precisou recorrer à sua intervenção, alegando encontrar-se com uma ninfa, de quem recebia conselhos para serem transmitidos ao povo (o que não teria ocorrido se numa não pretendesse estabelecer instituições novas e inusitadas, e se não duvidasse de que para isto bastaria sua própria autoridade).” (112) Mais adiante, o florentino consente que a expansão da religião estava ligada à simplicidade dos homens daqueles tempos. E nos tempos dele, dada a excessiva corrupção dos costumes, promovida, em parte, pela própria Igreja romana, dificilmente a religião conseguiria ser o recurso último da manutenção do

controle social. Afinal, “tudo bem considerado, concluo que a religião estabelecida por Numa em Roma foi umas das causas principais da felicidade daquela cidade, porque introduziu no seu seio uma útil ordenação, a qual por sua vez a conduziu a um destino feliz; deste decorreu o êxito que coroou todos os seus empreendimentos.” (113)

Mas, diante da realidade política desfavorável e plena de corrupção, Maquiavel parecendo tomar emprestada uma opinião alheia, incide sua crítica ao cristianismo diretamente. Afirma: “como há quem pretenda que a felicidade da Itália depende da igreja de Roma, apresentarei contra essa igreja várias razões que se oferecem ao meu espírito, dentre as quais duas extremamente graves, contra as quais, segundo penso, não há objeção possível. 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 o estar vivendo sem religião e sem moral; e lhes devemos uma obrigação ainda maior, que é a fonte da nossa ruína: a igreja tem promovido incessantemente a divisão neste malfadado país –e ainda a promove. (...) A razão por que a Itália não se encontra na mesma situação daqueles dois países (Espanha e França), não possuindo um governo único, monárquico ou republicano, é exclusivamente a igreja, a qual, tendo possuído e saboreado o poder temporal, (papas Alexandre VI e Júlio II, sobretudo) não tem contudo a força suficiente, nem a coragem bastante, para se apossar do resto do país, tornando-se dele soberana.” (114)

Como de fosse um pré-Lutero, quicá um pré-Erasmo, Maquiavel profetizou: “se a religião se tivesse podido manter na república cristã tal como o seu divino fundador a estabeleceu, os estados que a professavam teriam sido bem mais felizes. Contudo, a religião decaiu muito. Temos a prova mais marcante desta decadência no fato de que os povos mais próximos da igreja romana, a capital da nossa religião, são justamente os menos religiosos. Se examinássemos o espírito primitivo da religião, observando como a prática atual dela se afasta, concluiríamos sem dúvida que

chegamos ao momento da sua ruína e do seu castigo.” (115) Profético ou não, mais adiante, em 1527, ocorreu o saque de Roma pelos soldados de Carlos V e a Reforma Protestante. E Lutero talvez tenha sido o que melhor realizou o humanismo renascentista nas hostes do cristianismo.

A religião romana, que já era decadente desde os tempos de Tito Lívio, quando abordada nos capítulos 11, 12, 13 e 14, dos *Discorsi*, parece menos voltada para a transcendência e mais para a imanência. A religião romana pode ser considerada uma religião empírica. Uma religião de sinais, de evidências. Ora, os sinais são provas (quase) “materiais” da comunicação divina. Ao tempo de Maquiavel, parece que o sagrado principia por não mais se manifestar. Ao contrário é o demônio que dá as caras, ao menos literariamente. No conto maquiavelino, “Belfagor, a fábula do arquidiabo que se casou”, fina crítica moral de costumes, o diabo se manifesta na pele do quarentão Rodrigo, na corte de Florença. Sua missão é conhecer o funcionamento do casamento, já que muitos bons homens foram parar no inferno alegando as vicissitudes desta instituição como causa de sua desgraça. Ao final, o diabo não perde para Deus, como era de se esperar, mas para a mulher... Anteriormente, na lenda dos cavaleiros da tábua redonda, o mago Merlin ao morrer anuncia que o tempo da excelência do sagrado e da magia findou e está em curso o tempo dos homens, logo da racionalidade, sem Deus, sem transcendência e sem suas manifestações. Do ponto de vista da história da filosofia, a autonomia da razão só viria sob a pena de Kant, mas o cartesianismo já havia posto fogo nessa fogueira, ao proclamar a capacidade natural e universal da razão de separar o verdadeiro do falso no sentido lógico. (116)

Em tempos de corrupção religiosa, Maquiavel expressou o avesso daquele sentimento, em parte, na comédia *A Mandrágora*, no ato III, e, em especial, nas cenas IX, X, XI e XII.

A religião é antes de tudo teatro, representação –mais encobre que revela ou desvela. O capítulo 15 dos *Discorsi*, “Como os samnitas recorrem à religião como

um derradeiro remédio contra os seus males”. Depois “de terem sido vencidos muitas vezes pelos romanos”, os samnitas ainda não pretendiam perder a sua liberdade. Conta Maquiavel, que foi quando resolveram fazer uma última tentativa. E como sabiam que o êxito desse esforço dependia em grande parte da firmeza dos soldados, e que o modo mais seguro de promovê-la era a religião, pensaram renovar um antigo sacrifício, servindo-se para isto do sumo sacerdote Óvio Pácio; arranjaram as cerimônias da seguinte forma: após um sacrifício solene, chamou-se todos os chefes militares para juntos dos corpos dos soldados mortos em combate, colocados em altares iluminados por tochas. Os chefes juraram então não abandonar o combate um instante sequer. Chamou-se, em seguida, todos os soldados, uns após os outros; ao lado dos altares, e no meio de numerosos centuriões com a espada desembainhada, os soldados juraram não repetir jamais o que iriam ver e ouvir, após o que se exigiu deles que prometessem diante dos deuses, com imprecações terríveis, e as fórmulas mais espantosas, seguir estritamente as ordens dos seus comandantes, sem abandonar o combate sob qualquer pretexto, matando todos os que vissem fugir. Apelou-se para a vingança dos céus, que deveria cair sobre as suas cabeças e as dos seus descendentes, caso traíssem a palavra empenhada.”(117)

A cena dramática teve como efeito que “alguns, soldados, assustados, recusaram-se a prestar tal juramento, e foram massacrados pelos centuriões. Os sobreviventes, horrorizados com o espetáculo, juraram unanimemente.” (118) Mas, a cena dramática redundou em comédia, rapidamente, pois para “dar maior pompa à assembléia, que reunia mais de quarenta mil homens, os soldados foram vestidos de branco, com cristas e penachos sobre os capacetes; assim uniformizados foram acampar perto de Aquilônia. Papírio foi ao seu encontro e, para animar os soldados (...) disse-lhes: ‘as cristas não são perigosas, e os escudos dourados também podem ser transpassados pelas lanças romanas’.” (119) Diante desta representação tragicômica, Maquiavel conclui: “Vê-se contudo, neste episódio, que os samnitas julgaram ter apenas um recurso para tentar levantar sua coragem, batida pelos reveses; o que prova, de modo evidente, a confiança que pode inspirar a religião.” (120)

IV. CONCLUSÃO

A virada da Idade Média para a Moderna está marcada pela secularização no plano ideológico e entrada em cena da acumulação capitalista e da mercadoria. Se Lutero secularizou a religião, Descartes a razão, Bacon a natureza e a ciência, coube a Maquiavel, cronologicamente anterior a todos, secularizar a política separando-a da esfera religiosa. Pode-se dizer, que com Maquiavel a política passa a ser uma categoria autônoma do pensamento. No mesmo passo que a reduz a uma técnica, como outros gigantes do Renascimento fizeram com outras áreas do conhecimento e da crença. Assim, o que já se encontrava em germe nos *I Primi Scritti Politici* (1499-1512), metamorfoseia-se nas apreciações contundentes de *Il Principe*, e nas análises aprofundadas e maduras das instituições políticas nos *Discorsi*. Além das análises amargas e realistas que podem ser extraídas das páginas das *Istorie Fiorentine* e da *Arte della guerra*.

Da presente pesquisa, conclui-se que “a história é mestra dos homens”, princípio guindado da tradição humanista, por sua vez herdado dos antigos, mas retomado por Maquiavel de maneira a torná-lo verdadeiro. Maquiavel operou o fim das idealizações e especulações, advindas da hibridez de uma certa leitura da história (sobretudo agostiniana acerca do Império romano) e da ética cristã no universo da política. Se no *Il Principe* o jogo das tensões políticas se resolve, basicamente, pela força, nos *Discorsi*, tomando exemplarmente o modelo da República romana, muitas vezes manipulando os fatos e as personagens envolvidas, (121) a solução para os impasses “naturais” da *polis* encontra sua resolução na habilidade política. Habilidade herdada e aclimatada da história romana, pelo viés de Tito Lívio e de Políbio. Neste cenário, o amalgama é a liberdade cívica. Se Roma, fundada livre, pode genialmente promover uma conservação contínua de suas instituições e leis, revigorada pelos embates civis, Florença, ao contrário, antípoda dessa cidade em vários sentidos, findou por se apequenar diante das dificuldades. Maquiavel parece escrever especialmente para Florença, esta que bem poderia ocupar na modernidade

o *locus* de Atenas na Antigüidade, pelo volume e densidade de discussões acerca da arte da política. Ocorre que às dificuldades oferecidas, Florença responde sem a hegemonia e a *grandezza* experienciada pelos romanos, ao menos até o tempo dos Gracos. Porém, isto não invalida a colocação acerca do regime popular e misto, e, sobremaneira da liberdade cívica. Se há uma lição da história a ser inferida das análises maquiavelianas, nos *Discorsi*, é antes de mais nada a defesa da liberdade sob a república. (122)

V. NOTAS

1. Tomando o afresco “O bom governo”, alegoria de Ambrogio Lorenzetti, que se encontra na Sala da Paz do Palácio Público de Siena, como mote para o estabelecimento das relações entre a idealização cristã da política *versus* a crítica maquiaveliana avessa a qualquer irrealdade no campo da política, conferir “Introdução”, In ROMANO, Roberto – *O Conservadorismo Romântico: Origem do Totalitarismo*, S. Paulo, Brasiliense, 1981, p. 11/17. Para um enfoque do tema em torno da modernidade, ver RIBEIRO, Renato Janine - “O Retorno do Bom Governo”, In NOVAES, Adauto (org.) - *Ética*, S. Paulo, Cia. das Letras / Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 101 ss. Para o entedimento da retomada do problema por Domenico Cecchi, em 1497, conferir In MAZZONE, Umberto - “*El Buon Governo*”: *Un Progetto di Riforma Generale nella Firenze Savonaroliana*, Firenze. Leo S. Olschki, MCMLXXVIII. Porém, a matriz da noção de “bom governo” é o *Antigo Testamento*, sobretudo o *Livro dos Provérbios*, 29, 1-27.

2. Acerca da política como guerra em Maquiavel, ver In SCAGLIA, Giovanni Battista - *Machiavelli: Passione e Rischio della Politica*, Roma, Studium, 1990, p. 185 ss. Item “Il fondatore come capitano e la politica come guerra...”.

3. Sobre a política como técnica em Maquiavel, conferir In RUSSO, Luigi - *Machiavelli*, Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 24 ss. Item “Il Machiavelli artista-eroe della tecnica politica”.

4. Acaso Maquiavel conhecia o diálogo *As Leis*, de Platão? Nele Platão entende que todas as formas de governo podem reduzir-se a duas: aquela em que o poder é outorgado de cima para baixo, isto é, do superior para o inferior, o que resulta no protótipo da monarquia; e a outra, na qual a autoridade e o poder são transmitidos de baixo para cima, e tem-se assim a democracia. Platão faz crer que os melhores resultados se obtêm *misturando* os dois sistemas, assim propõe uma forma de governo misto, em que a autoridade suprema estará assentada num Conselho de Sábios, que guardará as leis. Como Maquiavel frequentou os Orti Oricellari, uma academia neo-platônica, em Florença, composta por jovens idealistas que queriam tomar o poder dos Medici e instalar uma república, provavelmente, teve conhecimento daquelas idéias sem endossá-las. Ocorre que Maquiavel é antes de mais nada um antiutopista, de antemão contrário as idéias de Platão, sobretudo aos rasgos plenos de imaginação contidos em *A República*. Mesmo não nomeando Platão diretamente, o alvo da crítica embutida na passagem constante do cap. XV de *Il Principe*: “... muita gente imaginou repúblicas e principados que nunca se viram nem jamais foram reconhecidos como verdadeiros”, , é exatamente o pensador ático, enquanto pai teórico da doutrina agostiniana das “duas cidades”. Maquiavel assim acertaria contas teóricas tanto com Platão como com Santo Agostinho, porém a idéia de governo misto, devidamente lapidada e melhorada, será de muita valia no universo da concepção política do florentino. Ao pensá-la Maquiavel terá de superar o modelo próximo da república de Veneza, enquanto governo misto.

5. MAQUIAVEL, Niccolò - *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio (Discorsi)*, Brasília, UnB, 1979, p. 17/18.

6. “Já em meados do século XII, o historiador germânico Oto de Freising reconhecia o surgimento de uma forma nova e notável de organização social e política no Norte

da Itália. Observava, entre outros aspectos, que a sociedade italiana claramente perdera seu caráter feudal. Dizia Oto que ‘praticamente todo o país está dividido entre as cidades’ e que ‘mal se pode encontrar um nobre ou rico-homem em todo o território adjacente a uma cidade que não reconheça a autoridade desta.’ Outra novidade que ele assinalava –e que o impressionou como sendo até mais subversiva – estava no fato de que as cidades haviam desenvolvido uma forma de vida política inteiramente em conflito com a convicção, que então prevalecia, de que a monarquia hereditária seria a única forma correta de governo. Tinham-se tornado, as cidades italianas, ‘tão desejosas de liberdade’ que se converteram em repúblicas independentes; cada uma delas era governada ‘pela vontade de cônsules mais que de príncipes’, a quem ‘trocavam [do cargo] quase que anualmente’, a fim de garantir que fosse controlado seu ‘apetite de poder’ e preservada a liberdade popular.” In SKINNER, Q. - *As fundações do pensamento político moderno*, São Paulo, Cia. das Letras, 1996, p. 25.

É oportuno lembrar a observação de Perry Anderson acerca da importância econômica da Itália conjugada a lógica política. Vejamos: “O Estado absolutista nasceu na época da Renascença. Muitas das suas técnicas essenciais, quer administrativas, quer diplomáticas, foram criadas na Itália. Põe-se assim a pergunta: por que razão a Itália nunca construiu o seu absolutismo nacional? É óbvio que instituições medievais como o Papado e o Império, com seu caráter universalista, atuaram na Itália e na Alemanha no sentido de frustrar o desenvolvimento de uma monarquia territorial ortodoxa. Em Itália, o Papado resistiu a todas as tentativas de unificação territorial da península. Todavia, só por si, este fato não bastava para impedir tal resultado, pois longos períodos houve em que foi notória a debilidade do Papado. Um monarca forte como o francês Filipe o Belo não teria dificuldade em tratar o assunto *manu militari*, com meios simples e óbvios –raptar em Anagni, aprisionar em Avignon. Foi a ausência em Itália de um poder político com esse ascendente que permitiu ao Papado as suas manobras políticas. Há que buscar algures a determinante fundamental que impossibilitou a formação de um absolutismo nacional. Reside precisamente no desenvolvimento prematuro do

capital mercantil nas cidades do norte da Itália, que permitiu a formação de um poderoso Estado *feudal* reorganizado ao nível nacional. Foi a riqueza e a vitalidade das comunas da Toscana e da Lombardia que derrotaram os mais sérios esforços para a constituição de uma monarquia feudal unificada que servisse de base a um posterior absolutismo (a tentativa de Frederico II, no século XIII, para alargar o seu baronato, relativamente progressivo, a partir da sua base no sul).” In ANDERSON, Perry - *Linhagens do Estado Absolutista*, Porto, Afrontamento, 1984, p. 165.

7. “Los antecedentes medievales del humanismo renacentista”, In Kristeller, P.O. - *Ocho filosofos del Renacimiento italiano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 198/199. Acerca das “Caratteristiche della corrispondenza epistolare umanistica”, conferir In BATKIN, Leonid M. - *Gli umanisti italiani - stile di vita e di pensiero*, Bari, Laterza, 1990, p. 98 a 101. Ver também GARIN, Eugenio - “Lettere umane e vita civile”, In *L’umanesimo italiano*, Bari, Laterza, 1994, p. 25 ss.

8. MAQUIAVEL, N. - *História de Florença*, São Paulo, Musa, 1994, p. 223.

9. In BIGNOTTO, Newton - *Maquiavel republicano*, São Paulo, Loyola, 1991, p. 10. Petrarca, natural de Arezzo, filho de um notário que fora banido de Florença, estudante de direito em Bologna, em 1326 trocou Bologna pela Avignon papal, ingressando no círculo humanista. Lá encontrou dramaticamente Laura, mulher que encarnava para ele todos os conceitos de beleza e verdade, e que inspirou grande parte de sua obra. Poeta virtuosíssimo, foi laureado em vida. Contudo, em 1330 tomou as ordens menores. De posse de uma tradução latina de Homero, escreveu duas obras importantes: *Familiarum Rerum Libri XXIV* e *Rerum Vulgarium Fragmenta*. A primeira é uma meditação sobre a Antigüidade e a segunda é obra definitiva em vernáculo, inspirada nos clássicos e no *ethos* dos trovadores. Acerca da relevância da obra de Petrarca, conferir GILSON, E. - *A Filosofia na Idade Média*, S. Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 895 ss. Ver também “Le origini dell’Umanesimo”, In GARIN, Eugenio - *L’umanesimo italiano*, p. 25/ 46. Segundo

Garin, ao menos “duas características fundamentais do humanismo renascentista já estavam presentes no pensamento de Petrarca; o valor conferido aos textos do passado e a afirmação do caráter social da humanidade.” In BIGNOTTO, N. - *Op. cit.*, p. 10.

10. Citação reproduzida das *Le familiari*, de Petrarca, In BIGNOTTO, N. - *Op. cit.*, p. 11.

11. *Idem*, p. 11. “...apesar da radicalidade dos seus pontos de vista, suas referências teóricas permanecem cristãs, pois não via nenhuma contradição entre uma vida contemplativa, pensada por ele como a realização mais perfeita de um diálogo transtemporal entre os homens e uma vida ativa, inteiramente voltada para os negócios da ‘polis’, que visava não somente à aquisição de habilidades próprias no exercício de uma profissão, mas ao desenvolvimento pleno da ‘virtù’.” *Ibidem*, p. 11.

12. SANT’AGOSTINO - *L’Istruzione Cristiana (De Doctrina Christiana)*, II, XL 60 e 61, XLI 62 e XLII 63, Verona, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori, 1994, p. 163/169. Comentários acerca do “ideal de cultura cristã”, conferir In NASCIMENTO, Carlos Arthur - *O que é Filosofia Medieval*, S. Paulo, Brasiliense, 1992, p. 15/17.

13. Conferir o Livro XIX, “Fim das duas cidades”, In SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus (Contra os pagãos)*, parte II, 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1990, p.379 ss. Ver em especial capítulo XVII, “Em que radica a paz da sociedade celeste com a cidade terrena e em que a discórdia?”, p. 408/409. A propósito desse livro do *Civitas Dei*, conferir comentários In BOEHNER, Philotheus e GILSON, Etienne - *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*, 4ª ed., Petrópolis, Vozes, 1988, p. 195 ss.

14. SKINNER, Q. - *Op. Cit.*, p. 149 ss. Conferir a fonte primária para os comentários de Skinner In MAQUIAVEL, N. - *História de Florença*, São PAULO, MUSA, 1994, P. 133/134.

15. Nem todas as obras de historiadores da filosofia contemporâneos, relativas à Antigüidade, fazem referência à obra de Cícero. Émile BRÉHIER, volume I, fasc. II, S. Paulo, Mestre Jou, 1977, nem chega a citá-lo, mas destaca a obra de Sêneca, e ainda traz um item acerca da obra de Musônio Rufo (*sic*), no capítulo intitulado “As correntes de idéias nos dois primeiros séculos de nossa era”, p. 145/146.

Em *A Filosofia Pagã - do século VI a.C. ao século III d.C.*, –obra organizada por F. CHÂTELET, vol. I, Rio de Janeiro, Zahar, 1973 –, a filosofia de Cícero é lembrada algumas vezes, de passagem. Por exemplo: “A filosofia fala grego... É evidente que a língua de Herclito não é a mesma que a dos pensadores da época alexandrina; que a transcrição operada por Cícero dos termos e das construções das quais usou a Academia e o Pórtico não é correta; que o latim dos romanos não é o mesmo que o dos cristãos...”, ,p. 17. E “Cícero colocará lado a lado a arte de Demócrito e de Platão” à p. 51. E mais, ao tratar das “Tensões da moral estóica”, está assentado: “É a moral dos ‘convenientes’ ou dos ‘deveres’, que Cícero longamente exporá após seu mestre Panécio”, à p. 179. Por fim, o puxão de orelhas, em “O humanismo prático na Nova Academia”, lembra que: “O método utilizado por Platão em seus diálogos, em particular nos diálogos ditos ‘aporéticos’, tinha podido fazer acreditar a idéia que o essencial da Filosofia consiste em ‘tratar o pró e o contra em qualquer assunto’, como Cícero disse se vangloriará... (*Tusculanas*, II, 3, 9). Isto era, é verdade, desconhecer que, em Platão, não se tratava no caso senão de um método de exposição indireta, destinada a elevar a alma à intuição do inteligível.” (p. 195)

Em compensação, no volume I, da *História da Filosofia*, de Reale e Antiseri, há duas páginas acerca da filosofia de Cícero, em que se destacam as seguintes passagens críticas: “Se nos ocupamos de Cícero no âmbito da história da filosofia antiga, é mais por motivos culturais que teóricos. Em primeiro lugar, Cícero

oferece, em certo sentido o mais belo paradigma da mais pobre filosofia, que mendiga em cada escola migalhas de verdade. Em segundo lugar, Cícero é de longe a mais eficaz, a mais vasta e a mais significativa ponte através da qual a filosofia grega se introduziu na área de cultura romana e, depois, em todo o Ocidente; e esse também é um mérito não teórico, mas de mediação, de difusão e de divulgação cultural. O que não impede que Cícero tenha intuições felizes e até agudas sobre problemas particulares, especialmente sobre as questões morais (o *De Officiis* e as *Tusculanae* são, provavelmente, suas obras vitais), e até mesmo análises penetrantes; mas trata-se de intuições e análises que se colocam, por assim dizer, nos vales da filosofia; sobre os problemas que estão nas montanhas ele tem a pouco a dizer, como, de resto, pouco tiveram para dizer todos os representantes da filosofia romana.” In REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario - *História da Filosofia: Antigüidade e Idade Média*, 3ª edição, S. Paulo, Paulus, 1990, p. 281.

Lembrando o ecletismo de Cícero, Reale e Antiseri registram a opinião de Marchesi: “Cícero não deu novas idéias ao mundo... O seu mundo interior é pobre pelo fato de dar ouvido a todas as vozes.’ Porém, asseguram: “A sua maior contribuição reside, pois, na difusão e divulgação da cultura grega e, neste âmbito, é verdadeiramente uma figura essencial na história do Ocidente.” Retomam Marchesi, novamente: ‘Também aqui se manifesta a força divulgadora e animadora de engenho latino, porque nenhum grego teria sido capaz de difundir o pensamento grego pelo mundo como fez Cícero’.” *Idem*, p. 282.

“No que diz respeito às suas próprias posições doutrinárias, Cícero, em teoria do conhecimento, opôs-se tanto ao ceticismo radical de Pirro de Elis (360-270 a.C.) quanto ao dogmatismo extremado. Defendeu como critério de verdade o probabilismo do consenso universal, isto é, aquela posição que acha possível ao homem chegar a alguma conhecimento das coisas, sem no entanto atingir a verdade absoluta. A verdade estaria naquilo que pode ser aceito por todos. As razões dessa posição são colocadas menos num plano lógico do que no terreno das necessidades práticas do homem. Para Cícero, o problema do conhecimento não pode ser

solucionado exclusivamente em sua estrutura interna. O homem necessita todavia, de admitir como verdadeiras algumas noções sem as quais não é possível manter a coesão da sociedade.

Em moral, Cícero adere às doutrinas estoicas sem, entretanto, aceitar todo o rigor da concepção segundo a qual o exercício da virtude basta-se a si mesmo e consiste na conformidade da conduta humana às leis racionais da natureza.

Aceita essas idéias, mas exige que tais normas sejam validadas pelo consenso universal. Esse consenso universal articula-se em torno de algumas idéias que dão fundamento à vida moral e social, principalmente a da existência de Deus e sua providência. Tais noções seriam comprovadas pela consciência natural dos homens e pela constatação de que na natureza os fenômenos organizam-se em torno de fins, os quais supõem a existência de um fim último de todas as coisas. Outra idéia com a mesma função de fundamentar a vida social e moral é a essência espiritual e divina da alma e sua imortalidade. Essa idéia encontrar-se-ia confirmada na preocupação do homem com sua vida futura.” In PESSANHA, José Américo Motta - “Vida e Obra”, In *Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio*, 2ª edição, Col. ‘Os Pensadores’, S. Paulo, ABRIL CULTURAL, 1980, P. XIV/XV.

16. BARON, Hans - *En busca del humanismo cívico florentino: ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 86/87.

17. _____, _____ - *Op. cit.*, p. 88/89.

18. _____, _____ - *Op. cit.*, p. 89.

19. _____, _____ - *Op. cit.*, p. 96.

20. _____, _____ - *Op. cit.*, p. 104/105. O religioso Petrarca ficou horrorizado com a descoberta e escreveu uma carta para a *sombra* de Cícero, no Hades: “Por qué te comprometiste en tantas contiendas inútiles y te olvidaste del ocio qu iba tan bien con tus años, tu fortuna y tu manera de vivir? Qué falso esplendor de gloria te condujo (...) a una muerte indigna de un sabio? (...) Oh, cuanto más satisfactorio hubiera sido que tú, filósofo como eras, hubieras crecido en tranquilos lugares rurales (...) meditando en la vida eterna y no sobre la vacua existencia que llevamos en la tierra! (...) Oh, qué tan bueno hubiera sido que nunca anhelaras el emblema u los triunfos del cónsul!”. Petrarca, *Le familiari*, In BARON, Hans - *Op. cit.*, p. 104.

21. TITO LÍVIO - *História de Roma: ab urbe condita libri*, vol. I, São Paulo, Paumape, 1989, p. 98 ss.

22. _____ - *Op. cit.*, p. 18.

23. Conferir AYMARD, A. e AUBOYER, J. - *História Geral das Civilizações - Roma e seu Império: O Ocidente e a Formação Mediterrânica*, tomo II, 1º vol., 4ª edição, S. Paulo, Difusão Européia do Livro, 1974, p. 222/223.

24. TITO LÍVIO - *Op. cit.*, p. 18.

25. COLLINGWOOD, R.G. - *A Idéia de História*, Lisboa, Presença, 1972, p. 48. A propósito, conferir a aula inaugural de Eugenio Garin, proferida na Università di San Marino, a 30 settembre 1989, In GARIN, Eugenio - *Machiavelli fra politica e storia*, Torino, Einaudi, 1993, p. 3/28. Ver também “Maquiavel e Políbio”, In BIGNOTTO, N. - *Maquiavel Republicano*, S. Paulo, Loyola, 1990, p. 174 ss.

26. _____, _____ - *Op. cit.*, p. 49.

27. _____, _____ - *Op. cit.*, p. 49.

28. _____, _____ - *Op. cit.*, p. 50.

29. _____, _____ - *Op. cit.*, p. 50.

30. ESCOREL, Lauro - *O pensamento político de Maquiavel*, Brasília, UnB, 1979, p. 11. A apresentação citada no corpo do texto sugere uma sustentação adequada, que só pode provir do método criado por Maquiavel: “Essa ligação, por assim dizer, umbilical do pensamento maquiavélico com o momento histórico em que germinou, resulta da própria natureza do método inovador de que se serviu Nicolau Maquiavel para prescrutar as secretas molas do fenômeno político e conhecer a realidade de seu tempo, apreendendo as causas efetivas dos sucessos e fracassos políticos e descobrindo as razões concretas da grandeza e decadência dos estados. Um método que rompeu com a tradição teológica e silogística da Idade Média, durante a qual dominaram os raciocínios dedutivos fundados em princípios abstratos e verdadeiros ‘a priori’, e que se fundou, ao contrário, na observação fria e objetiva dos fatos, recorrendo à experiência histórica e à indução para fixar as normas de conduta política, mais propícias e assegurarem a conquista e a preservação do poder político.” *Idem*, p. 11.

31. LEFORT, Claude - *As formas da história: ensaios de antropologia política*, São Paulo, Brasiliense, 1979, p. 159.

32. *Idem*, p. 160.

33. *Ibidem*, p. 160 e 162. A propósito da situação específica de Maquiavel no contexto italiano, conferir “O caso Maquiavel ou o intelectual frente ao poder”, In LARIVAILLE, Paul - *A Itália no tempo de Maquiavel (Forença e Roma)*, São Paulo, Cia. das Letras / Círculo do Livro, 1988, p. 143/166.

34. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 155.

35. A passagem a seguir pode ilustrar um tanto como o povo estava disposto em Florença e quais as suas relações com os nobres: “Uma vez vencidos os Grandes, o povo pôde reordenar o estado, e como deste havia três gêneros, o poderoso, o médio, o miúdo, decretou-se que os poderosos tivessem dois Senhores, os médios três, os miúdos três e o gonfaloneiro fosse ora de um ora de outro gênero. Além disso, foram restabelecidos todos os ordenamentos da justiça contra os Grandes; e a fim de torná-los mais fracos, misturaram muitos deles entre a multidão do povo. Tão grande foi esta ruína dos nobres e de tal forma afligido o partido deles que jamais depois se atreveram a tomar armas contra o povo, aliás cada vez mais humanos e humildes se tornaram. O que foi a causa de Florença não só as armas mas também qualquer generosidade abandonar. Manteve-se a cidade, após tal ruína, tranqüila até o ano de 1353, época em que ocorreu aquela memorável peste...” In MAQUIAVEL, N. - *História de Florença*, São Paulo, Musa, 1994, p. 130.

Acerca do povo da cidade de Florença, em torno do ano de 1500, Paul Larivaille, fundado na pesquisa de De Roover, observou: “A fim de evitar qualquer equívoco, é necessário formar, com alguns exemplos precisos, uma idéia (a mais exata possível) das clivagens sócio-econômicas de uma cidade italiana do Renascimento.

O registro dos impostos de Florença (*catasto*), um dos documentos mais bem estudados pelos historiadores de economia, fornece informações preciosas sobre a repartição das riquezas na cidade. Em 1457, segundo estimativas de De Roover, cerca de 3 000 famílias florentinas, ou seja, 28,21 por cento do total, são consideradas ‘miseráveis’ e liberadas do imposto; 3 753 famílias (35,29 por cento) pagam uma soma bem pequena: menos de 5 soldos; 1 148 (10,80 por cento), de 5 a 10 soldos; 819 (7,70 por cento), de 10 soldos a um florim (29 soldos). Em contrapartida, 227 famílias apenas pagam mais de 10 florins; 165, de 10 a 20 florins; 51, de 20 a 50; e 3 (os Medici, os Benci, herdeiros do ex-diretor do banco dos Medici, e os Rucellai), mais de 100 florins.”

Ainda segundo De Roover citado por Larivaille, “se considerarmos pobres os que não pagam ou pagam menos de 1 florim de imposto, essa categoria engloba 82 por cento da população. [O que se convencionou chamar] de classe média, que pagava de 1 a 10 florins, representava igualmente uma minoria restrita, menos de 16 por cento da população. Os ricos, que pagavam mais de 10 florins, só constituíam 2,13 por cento da população.”

Prossegue Larivaille relacionando contingente demográfico-social e participação política em Florença, ao afirmar que “...convém lembrar que, em 1494, quando da instauração da república de Florença, do regime que o próprio Maquiavel chama de Estado popular, cerca de 3 200 pessoas, das cerca de 90 000 que constituem a população da cidade, são admitidas no Grande Conselho. Essa cifra de 3200 pessoas não é comparável às precedentes, pois os critérios de designação dos membros do Grande Conselho são antes de tudo políticos. Só podiam fazer parte dele os que já tinham sido membros de uma das três magistraturas supremas ou cujas famílias haviam chegado a essa posição no passado, de maneira que a repartição política da população não corresponde ao retrato fiscal: entre as duas categorias extremas dos que pagam impostos e podem participar da vida política e as dos que não pagam impostos e não têm acesso ao Grande Conselho, existe uma terceira, muito importante, de florentinos contribuintes e, ao mesmo tempo, excluídos da vida política.” In LARIVAILLE, Paul - *Op. cit.*, p. 194/195.

36. “A primeira obra política de Savonarola da qual temos notícia data de 1484 e foi escrita por ocasião de sua estada em Florença. Intitulada *De Politica e Regno*, ela, na verdade, fazia parte de um tratado mais geral de filosofia que se chamava *Compendium totius philosophiae*. Apesar de sua importância para aqueles que estudam o pensamento do monge, é pouco provável que essa obra tenha influenciado os políticos da época. Ela revela, no entanto, alguns aspectos interessantes do percurso do ‘frate’. Nesse momento de sua vida, ele se preocupava essencialmente com a salvação dos homens, mas pensava que era possível unir suas preocupações religiosas com uma reforma política que conduziria ao caminho para o

processo escatológico. A ordem social interessava-lhe no entanto, somente na medida em que ela abria uma via para o Cristo.” In BIGNOTTO, Newton - *Maquiavel republicano*, São Paulo, Loyola, 1991, p. 59.

37. Acerca do milenarismo, ver COHN, Norman - *Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*, Lisboa, Presença, 1981. Ver também DELUMEAU, Jean - *Mil anos de felicidade: uma história do Paraíso*, São Paulo, Cia. das Letras, 1997.

38. BIGNOTTO, Newton - “Introdução”, In SAVONAROLA, G. - *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*, Petrópolis, Vozes, 1991, p. 120/121. A propósito de presságios e agouros, o tema não escapou ao pensador florentino, conferir “As grandes transformações que ocorrem nas cidades e nos países são precedidas de sinais ou de homens que as prenunciam”, In MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, Livro I, cap. 56, p. 179/180. E, da mesma obra, ver também o capítulo 14, “Os romanos interpretavam os auspícios conforme a necessidade, e agiam com grande prudência na observância pública da religião, mesmo quando eram obrigados a violá-la; puniam todos os que, temerariamente, a desprezavam”, p. 69/70.

39. Conferir AQUINO, São Tomás de - *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro (De Regimine Principum ad Regem Cypri)*, São Paulo, A B C, 1937. Há uma nova tradução, de Francisco Benjamin de Souza Neto, editada pela Vozes, sob o título de *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*, de 1997. A propósito, conferir na edição de 1937 sobretudo os capítulos 1º, os itens “Bom e mau governo”, “Os maus governos: trania, oligarquia, democracia”, “Os bons governos: polícia, aristocracia, realeza”; 3º, itens “Males da tirania temporal” e “Efeitos do temor ao tirano”; 4º, itens “Evolução do Estado Romano”, “A negligência popular sob a realeza”, “A liberdade leva à tirania”; 5º, itens “Até decaída, a monarquia é melhor”, “O governo de muitos leva mais amiúde à discórdia”, “O governo múltiplo descamba mais na tirania”, etc. etc., p. 13/40. Pelo título dos itens dá para antecipar as negações que

Maquiavel operou relendo a contrapelo a ideologia cristã medieval, sintetizadas por Tomás de Aquino e atualizadas por Savonarola.

40. BIGNOTTO, Newton - *Maquiavel republicano*, p. 64.

41. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 59. “Os florentinos não se julgam ignorantes ou grosseiros, e, contudo, Savonarola conseguiu convencê-los de que conversava com Deus.” *Idem*, p. 59.

42. SAVONAROLA, Girolamo - *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*, Petrópolis, Vozes, 1991, p. 166.

43. “Depois de 1494, a república de Florença havia reformado seu governo sob a influência de frei Savonarola, cujos escritos dão prova de ciência, sabedoria e virtude.” In MAQUIAVEL, *Discorsi*, Livro I, cap. 45, p. 149. Se muitos tomam o pensador florentino como representante do ateísmo prático, é bom lembrar que para DE GRAZIA, “Até hoje, ninguém disse que Niccolò Machiavelli é um carola.” E acrescenta numa passagem relativa ao fato de que os cidadãos não deveriam desprezar a pobreza, que “Moisés, talvez seu maior herói, é o modelo do bebê no cesto de vime.” In DE GRAZIA, Sebastian - *Maquiavel no inferno*, São Paulo, Cia. das Letras, 1993, p. 11 e p. 265, respectivamente. Carola *ma non troppo*, pois em missiva, datada de 19 de dezembro de 1513, endereçada a Francesco Vettori, secretário do Vaticano e seu confidente, Maquiavel revelou: “La predica io non la udi’, perché io no uso simili pratiche, ma la ho sentita recitare così da tutto Firenze”. In MACHIAVELLI, N. - *Opere di Niccolò Machiavelli*, volume terzo, a cura di Franco Gaeta, Torino, UTET, 1984, p. 431.

44. GARIN, Eugenio - *La cultura filosofica del Rinascimento italiano: ricerche e documenti*, Milano, Bompiani, 1994, p. 184.

45. BIGNOTTO, Newton - *Maquiavel republicano*, p. 67.

46. *Idem*, p. 69.

47. *Ibidem*, p. 70.

48. “Dos gregos ao século XVII, a contingência ético-política recebeu um nome: *Fortuna*. Personificada como deusa, na mitologia greco-romana, na literatura e na pintura, a *Fortuna* é representada emblematicamente como uma jovem nua, com o zodíaco como cinta, um manto branco esvoaçante ao vento, seus pés sobre um globo, numa das mãos a cornucópia e noutra a roda que faz girar sem cessar. Inconstante, caprichosa, cruel, meretriz, volúvel, inconseqüente, a *Fortuna* é o signo e o símbolo da adversidade e da felicidade imprevistas, da relação do homem com a exterioridade e com o tempo. Todo o esforço da razão ocidental, até nossos dias, foi empregado para compreendê-la, dar-lhe sentido e, sobretudo, dominá-la.” CHAUI, Marilena - “Contingência e necessidade”, In NOVAES, Adauto, *Op. cit.*, p. 20. Já Francis Bacon nos seus *Essays*, em ao menos dois aforismos XXI e XL, “Dos atrasos” e “Da fortuna”, respectivamente, não deixou de refletir sobre ela. E Descartes inaugurando a razão da modernidade cuidou da *Fortuna* no seu *Tratado das paixões da alma*, no artigo 146. Sobre a fortuna para o corifeu da teoria política moderna, conferir In MAQUIAVEL, N. - “Quantum fortuna in rebus humanis possit, et quomodo illi sit occurrendum” (De quanto pode a fortuna nas coisas humanas e de que modo se deve resistir-lhe), cap. XXV de *Il Principe*. Nele está assentado: “Estou convencido de que é melhor ser impetuoso do que circunspecto, porque a sorte (fortuna) é mulher e, para dominá-la, é preciso bater-lhe e contrariá-la.”

49. A propósito conferir todo o capítulo “Sur la logique de la force”, In LEFORT, Claude - *Le travail de l'oeuvre - Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986, p. 346/368.

50. O capítulo 1, “Como começaram as cidades, de modo geral; e como Roma, em particular, teve o seu início”, trata do seguintes temas: a) fundação das cidades *ou* por naturais *ou* por estrangeiros; b) causas da fundação das cidades pelos naturais.

Exemplo de Atenas e Veneza; c) a cidade fundada por estrangeiros, homens livres ou dependentes de outro Estado; d) outro tipo de cidade, fundada não como residência do príncipe, mas para sua glória. Exemplo: Alexandria e Florença; e) “uma cidade deve sua existência a homens livres... Espontaneamente *ou* sob a direção de um príncipe”. Exemplos: Moisés e Enéas; f) “como os homens agem por necessidade *ou* por escolha...”. Terras férteis e terras inférteis. Cidade de Ragusa (Raugia, na Dalmácia); natureza humana *versus* leis. Ócio e exercício. Exemplo do Império do Sudão até a conquista por Selim I (1467-1520) –conquistador do Egito e da Síria. Exemplo de Alexandre Magno e o projeto de Dinocrato; g) se Enéas (estrangeiro) ou se Rômulo (natural) fundaram Roma, a parte isto, Roma teve uma origem livre e independente. E as restrições de Numa e legisladores às leis de Rômulo não apagaram as virtudes romanas, por conta de sua fundação livre; h) deliberações e decisões públicas são objetos do livro I dos *Discorsi*.

51. BIGNOTTO, Newton - *Maquiavel republicano*, p. 79. Sobre as origens coloniais de Florença, conferir “Benefícios que as antigas repúblicas tinham ao fundar colônias”, e “Origem de Florença e de seu nome”, In MAQUIAVEL, N. - *História de Florença*, São Paulo, Musa, 1994, p. 73/76.

52. _____, _____ - *Maquiavel republicano*, p. 79.

53. _____, _____ - *Maquiavel republicano*, p. 79.

54. _____, _____ - *Maquiavel republicano*, p. 80.

55. “Vou abster-me de falar das cidades cuja fundação se deve a um outro Estado; tratarei somente daquelas que surgiram livres de qualquer dependência estrangeira, tendo sido autogovernada, desde o início, como repúblicas ou como monarquias – embora, devido a esta dupla origem, tenham tido leis e constituição diferentes. Algumas receberam legislação de um só homem, no momento da fundação ou pouco tempo depois – como aconteceu com Licurgo, na Lacedemônia. Em outras, as leis

foram sendo instituídas gradualmente, de acordo com os acontecimentos –como em Roma.” In Maquiavel, N. - *Discorsi*, p. 23.

56. Em Roma, a separação entre povo e poderosos, facilitou o caminho para a perfeição das leis. “A república, retendo os cônsules e o Senado, representou a princípio a mistura de duas das três formas mencionadas: a monarquia e a aristocracia. Só faltava introduzir o governo popular. A nobreza romana, pelos motivos que vamos explicar, tornou-se insolente, despertando o ressentimento do povo; para não perder tudo, teve que ceder-lhe uma parte da autoridade. De seu lado, tanto o Senado como os cônsules guardaram bastante desta autoridade para manter a posição que ocupavam no Estado.

Estas foram as causas que originaram os tribunos do povo, instituição que enfraqueceu a república porque cada um dos três elementos do governo recebeu uma porção da sua autoridade. A sorte favoreceu roma de tal modo que, embora tenha passado da monarquia à aristocracia e ao governo popular, seguindo a degradação (...), o poder não cedeu toda a sua autoridade para os aristocratas, nem o poder destes foi todo transferido para o povo. O equilíbrio dos três poderes fez assim com que nascesse uma república perfeita. A fonte desta perfeição, todavia, foi a desunião do povo e do Senado...” In MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, cap. 2, Brasília, UnB, 1979, p. 27.

57. BIGNOTTO, Newton - *Maquiavel republicano*, p. 80.

58. *Idem*, p. 81.

59. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 24. Acerca dos ciclos da ruína e corrupção das repúblicas ou monarquias, ver MAQUIAVEL, N. - *História de Florença*, Livro V, cap. I, p. 223/224. Se para o humanismo renascentista bastava o princípio “*virtù vince fortuna*”, para Maquiavel a realidade da ação política mostra sempre os limites pontuais desta idealização, frente os ciclos dos regimes políticos. A propósito

Skinner escreveu: “...com a perda da fé na força da *virtù*, a grande tradição do republicanismo italiano foi chegando ao fim. Os começos deste declínio já se podem notar em Maquiavel, ao aceitar a idéia –fatalista, em última análise – de que, apesar dos melhores esforços dos estadistas, existe um ciclo inexorável de crescimento e decadência pelo qual todos os Estados têm de passar. No *Príncipe* não encontramos sinais dessa visão determinista da condição humana, mas os *Discursos* começam expondo, no pormenor, essa teoria polibiana dos ciclos inevitáveis. Maquiavel afirma que todas as Repúblicas originalmente são governadas por príncipes que, tornando-se hereditários, degeneram em tiranos, e em conseqüência suscitam conspirações dos aristocratas contra o seu poder. (...) Maquiavel acredita, é claro, que esses estágios de corrupção e decadência, embora inevitáveis, possam ser retardados pela instituição de uma forma mista de governo republicano, porque essa permite combinar-se as forças das três formas ‘puras’ de governo sem as respectivas fraquezas.” In SKINNER, Quentin - *Op. cit.*, 207.

60. _____, __ - *Discorsi*, p. 24.

61. _____, __ - *Discorsi*, p. 26.

62. _____, __ - *Discorsi*, p. 27. A propósito da forma mista de governo (governo misto) ver “Il ‘Discursus’ di Niccolò Machiavelli”, In SILVANO, Giovanni - *‘Vivere civile’ e ‘Governo misto’ a Firenze nel primo cinquecento*, Bologna, Pàtron, 1985, p. 91/ 109. Acerca do “vivere liberi” e do “stato misto”, conferir o capítulo “Principi della scienza politica”, In SANTONASTASO, Giuseppe - *Machiavelli*, Milano, Fratelli Bocca, 1947, p. 85/ 105.

63. “Depois da expulsão dos Tarquínios, parecia reinar a maior concórdia entre o povo e o Senado; os nobres, despojados do seu orgulho, pareciam revesti-se de disposição popular, o que os tornava aceitáveis mesmo às classes mais modestas. Esta aparente união durou, sem que se soubesse porquê, enquanto os Tarquínios viveram. A nobreza, que os temia, tinha medo também que o povo, ofendido, dela se

afastasse; por isto o tratava com moderação.” In MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 29.

64. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 29.

65. Se no “Proêmio” da *História de Florença*, p. 19, Maquiavel lembra que os historiadores anteriores da cidade de Florença, – sobretudo Bruni –, seja por imperícia, seja por medo dos nobres, deixaram de tratar adequadamente das “discórdias civis e das intrínsecas inimizades” em curso desde sua fundação... nas linhas a seguir deixa claro sua posição a respeito do tema, e coloca a diferença político-institucional fundamental entre Roma e Florença e seus destinos. Talvez em nenhuma outra passagem Maquiavel tenha sido tão esclarecedor de tal averiguação crítica. Ei-las: “As graves e naturais inimizades que existem entre as pessoas do povo e nobres, causadas porque estes querem mandar e aqueles não querem obedecer, são os motivos de todos os males que surgem nas cidades, porque desta diversidade de humores nutrem-se todas as coisas que perturbam as repúblicas. Foi isso o que manteve Roma desunida; isso se lícito for igualar pequenas e grandes coisas, manteve Florença dividida; diversos foram os efeitos numa e noutra cidade, convenha-se, porque as inimizades que no início surgiram em Roma entre o povo e os nobres definiram-se discutindo, e em Florença, combatendo; as de Roma com a lei, as de Florença, com a morte e com o exílio de muitos cidadãos terminaram; as de Roma, sempre em virtude militar aumentaram, as de Florença, de todo apagaram-na; as de Roma, de uma igualdade entre os cidadãos a uma grandíssima desigualdade conduziram, as de Florença de uma desigualdade a uma assombrosa igualdade conduziram. Esta diversidade de resultado é natural que provenha dos diversos fins a que se propuseram estes povos; porque enquanto o povo de Roma o que pretendia era poder gozar de supremas honras junto aos nobres, o de Florença lutava para ser único no governo, sem que os nobres deste participassem. E porque mais razoável era o desejo do povo romano, eram as ofensas aos nobres mais suportáveis, assim essa nobreza facilmente e sem vir às armas cedia, de maneira que, depois de algumas discrepâncias, convinham em criar uma lei que satisfizesse o

povo e mantivesse aos nobres sua dignidade. Por outro lado, o desejo do povo florentino era injurioso e injusto, por isto a nobreza com maiores forças às suas defesas se preparava, e assim ao sangue e ao exílio dos cidadãos se chegava; e as leis que depois se criavam, não à utilidade pública, mas ao vencedor todas beneficiavam. Disto ainda procedia que, com as vitórias do povo, a cidade de Roma, mais virtuosa se tornava; porque este povo podendo participar da administração das magistraturas dos exércitos e dos impérios juntamente com os nobres prepostos, da mesma virtude que nestes havia, se impregnava; e a cidade acrescida de virtude, crescia em potência. Mas em Florença, quando saía vencedor o povo, ficavam os nobres despojados de magistrados; e desejando readmiti-los, era necessário com os governo, com o ânimo e com o modo de viver, não só ser semelhantes ao povo, mas parecê-lo. Daí as mudanças que faziam os nobres em suas insígnias, segundo o parecer do povo; pois aquela virtude em armas e generosidade de ânimo que existia na nobreza se apagava, e no povo, onde não existia, não podia se reacender; assim Florença sempre mais humilde e mais abjeta se tornou. Roma, tendo sua virtude convertido em soberba, a tal ponto reduziram-se que sem um príncipe não se podiam manter, e Florença chegou ao ponto de ser, tendo um sábio formulador de leis, facilmente regida por qualquer forma de governo.” In MAQUIAVEL, N. - *História de Florença*, São Paulo, Musa, 1994, p. 133./134. No original, para não deixar dúvidas, essa última frase é: “...Firenze a quel grado è pervenuta che facilmente da uno savio datore di legge potrebbe essere in qualunque forma di governo riordinata.” Constante de “Istorie Fiorentine”, In MACHIAVELLI, N. - *Opere de Niccolò Machiavelli*, Volume secondo, a cura di Alessandro Montevicchi, Torino, UTET, 1986, p. 413.

Ainda a propósito das discórdias civis, conferir no Livro II, cap. 5, da *História de Florença*, o discurso de um senhor anônimo, personagem imaginária, da qual Maquiavel lança mão para colocar em sua boca a sua verdadeira declaração política, entre as páginas 137 e 140 da edição nacional. Destaque para o enfoque da corrupção, discórdia, partidos Guelfos e Gibelinos, depois Brancos e Pretos, que com uma deixa interessantíssima concluí o discurso: “...atribuí as antigas desordens

não à natureza dos homens, mas aos tempos, que tendo mudado, permitem tenhais esperanças que a vossa cidade, mediante melhores ordenamentos, tenta melhor fortuna.” (p. 140)

66. “Não quero silenciar sobre as desordens ocorridas em Roma, entre a morte dos Tarquínios e o estabelecimento dos tribunos. Mas não aceitarei as afirmativas dos que acham que aquela foi uma república tumultuada e desordenada, inferior a todos os outros governos da mesma espécie a não ser pela boa sorte que teve, e pelas virtudes militares que lhe compensaram os defeitos. Não vou negar que a sorte e a disciplina tenham contribuído para o poder em Roma; mas não se pode esquecer que uma excelente disciplina é a consequência necessária de leis apropriadas, e que em toda parte onde estas reinam, a sorte, por sua vez, não tarda brilhar. (...) Os que criticam as contínuas dissensões entre os aristocratas e o povo parecem desaproveitar justamente as causas que asseguraram fosse conservada a liberdade de Roma, prestando mais atenções aos gritos e rumores provocados por tais dissensões do que aos seus efeitos salutares.” In MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 31. A propósito de “Uomini rei” e “Disunione della plebe e del Senato” fanno “la república più perfetta”, conferir In SCAGLIA, Giovanni Battista - *Machiavelli: passione e rischio della politica*, Roma, Studium, 1990, p. 139/151.

67. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 31/32. A cosmovisão de Maquiavel, salvo a mudança constante, relembra um tanto Anaximandro, que pensava o equilíbrio (*en mezon*) como fruto da ação de forças ou princípios opostos.

68. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 31. Completando a citação: “Todas as leis para proteger a liberdade nascem da sua desunião, como prova o que aconteceu em Roma, onde, durante os trezentos anos e mais que transcorreram entre os Tarquínios e os Gracos, as desordens havidas produziram poucos exilados, e mais raramente ainda fizeram correr o sangue.” *Idem*, p. 31. É oportuno atentar para as considerações de Lefort sobre os nexos entre desunião e liberdade: “...Observons

dejà que Machiavel ne dit plus seulement que la *desunione* a conduit Rome à sa perfection; il la met au fondement de la liberté. Or le terme n'a plus le sens que lui donnait le premier chapitre, quand, parlant de l'origine des cités, l'auteur opposait liberté et servitude. La désunion, entendons-nous, n'a pas seulement préservé l'indépendance de Rome, elle a établi en elle la liberté, soit un régime tel que le pouvoir n'y peut être accaparé ni par un homme, ni par une faction. Le régime de liberté apparaît donc comme celui-là même de la loi; ou, à rigoureusement parler, comme celui dans lequel les lois sont rapportées à leur fondement. Ainsi s'éclaire la comparaison établie entre les Tarquins et le Tribunat. Appréciée en regard de la menace que les Grans font peser sur le peuple –et sur l'État –, leur fonction est identique; mais le régime tyrannique s'avère profondément étranger à la République, aussitôt qu'on aperçoit en l'un l'expression achevée de l'appropriation de l'État par un particulier, et, en l'autre, celle de l'anonymat du pouvoir.” In LEFORT, Claude - *Op. cit.*, p. 475.

69. BIGNOTTO, Newton - *Maquiavel republicano*, p. 86.

70. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 127.

71. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 73.

72. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 73.

73. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 74.

74. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 75.

75. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 75.

76. BIGNOTTO, Newton - *Maquiavel republicano*, p. 200.

-
77. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 77.
78. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 77.
79. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 78.
80. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 78.
81. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 78.
82. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 78.
83. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 79
84. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 79/80.
85. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 80.
86. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 80.
87. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 81.
88. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 80.
89. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 81.
90. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 81.
91. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 81.
92. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 82.

93. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 82.
94. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 95.
95. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 95.
96. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 95. A propósito conferir o capítulo 53 dos *Discorsi*, intitulado “Enganado por uma falsa aparência, o povo muitas vezes deseja sua própria ruína: é fácil movê-lo com promessas espantosas e grandes esperanças”. Resta saber se a recordação aludida tem alguma coisa a ver com a representação medieval dos “dois corpos do rei”, como quer Ernest H. Kantorowicz. Mas, certamente tem relação com a sempre atual teoria do ator exposta no *Paradoxo sobre o comediante*, de Diderot, escrito em 1769.
97. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 95.
98. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 95. No *Il Principe*, Maquiavel diz que os homens são ávidos por novidades e estão sempre prontos para alterar uma instituição por outra que parece, à primeira vista, melhor.
99. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 96.
100. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 97.
101. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 97.
102. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 159.
103. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 159.
104. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 160.

105. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 160.

106. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 160.

107. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 53. Se não pode ser tomado como carola, em absoluto, de ímpio também não pode ser acusado. “Naqueles tempos críticos de sua carreira, quando se avolumam as denúncias contra ele, quando uma facção rival queria que fosse afastado do cargo, ou quando um novo regime o submeteu à tortura por suspeita de conspiração, a blasfêmia, até onde sabemos, não constava das acusações. Os inimigos –e até os amigos, meio de brincadeira – podem acusá-lo de ser republicano ferrenho ou, pelo contrário, de querer agradar à casa dos medici, de perambular demais por países demais, de falar mal dos florentinos, de ser filho de um bastardo, de ler livros em excesso, de ser pouco prático, vulgar, subserviente, intelectual, sodomita, filósofo. Sócrates foi acusado de impiedade; Machiavelli não, nem mesmo com falsas provas. O máximo que seus inimigos podem dizer é que, ainda que não lhe falte fé, ela não está sobrando.” In De GRAZIA, Sebastian - *Op. cit.*, p. 12.

108. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 18.

109. - NIETZSCHE, F. - “O Anticristo”, In *Obras Incompletas*, Coleção “Os Pensadores”, 2ª edição, São Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 358/359.

Balizando a crítica moderna à religião e, em especial, ao cristianismo. Em Marx. “Este estado, esta sociedade, produzem a religião, *consciência invertida do mundo*, porque eles próprios são um *mundo invertido*. A religião é a teoria geral deste mundo, a sua soma enciclopédica, a sua lógica sob forma popular, ‘son point d’honneur’ espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua consolação e justificação universais, é a *realização fantástica* do ser humano, porque o *ser humano* não possui verdadeira realidade. Lutar contra a

religião é pois, indiretamente, lutar contra *esse* mundo, de que a religião é o *aroma* espiritual.

A angústia religiosa é, por um lado, a *expressão* da angústia real e, por outro, o *protesto* contra a angústia real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, tal como é o espírito de condições sociais de que o espírito está excluído. Ela é o *opium* do povo.” Citação extraída da “Crítica da filosofia do direito de Hegel”, In MARX, Karl e ENGELS, *Sobre a Religião*, 2ª ed., Lisboa, Edições 70, p. 46.

Em Freud. “A religião restringe esse jogo de escolha e adaptação, desde que impõe igualmente a todos o seu próprio caminho para a aquisição da felicidade e da proteção contra o sofrimento. Sua técnica consiste em depreciar o valor da vida e deformar o quadro do mundo real de maneira delirante –maneira que pressupõe uma intimidação da inteligência. A esse preço, por fixá-las à força num estado de infantilismo psicológico e por arrastá-las a um delírio de massa, a religião consegue poupar a muitas pessoas uma neurose individual. Dificilmente, porém, algo mais. Existem, como dissemos, outros caminhos que podem levar à felicidade de ser atingida pelos homens, mas nenhum que o faça com toda segurança. Mesmo a religião não consegue manter sua promessa. Se, finalmente, o crente se vê obrigado a falar dos ‘desígnios’ de deus, está admitindo que tudo que lhe sobrou, como último consolo e fonte de prazer possíveis em seu sofrimento, foi uma submissão incondicional. E, se está preparado para isso, provavelmente poderia ter-se poupado o *détour* que efetuou.” In FREUD, S. - *O mal-estar na civilização*, Coleção “Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 147.

110. “Designamos por Aparelhos Ideológicos de Estado um certo número de realidades que se apresentam ao observador imediato, sob a forma de instituições distintas e especializadas, Propomos uma lista empírica que exigirá naturalmente ser examinada em detalhe, submetida à prova, retificada e reestruturada. Sob todas as reservas que implica esta exigência, podemos de momento considerar como

Aparelho Ideológico de Estado as instituições seguintes (a ordem segundo as enumeramos não tem qualquer significado particular);

-AIE religioso (o sistema das diferentes Igrejas); AIE escolar (o sistema das diferentes `Escolas' públicas e privadas); AIE familiar; AIE jurídico; AIE político (o sistema político com diferentes Partidos); AIR sindical; AIE da informação (Imprensa, Rádio, Televisão, etc.); AIE Cultural (Letras, Belas-Artes, Desportos, etc.).” Louis Althusser - “Ideologia e aparelho ideológico do Estado: notas para um investigação”, In ALTHUSSER, L. - *Posições* (1964-1975), Lisboa, Horizonte, 1977, p. 90/91.

111. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 57.

112. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 58.

113. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 58.

114. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 62.

115. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 62.

116. A propósito, conferir a pequena peça teatral bolada por Ivan Karamozavi, frente a escassez de manifestações divinas. Nela é o próprio Cristo que reaparece em Sevilha, sede espanhola da Inquisição, no século XVI, imediatamente reconhecido é preso e julgado pelo nonagenário cardeal inquisidor, e, obviamente, condenado, porém desaparece.. magicamente. Mas o pano de fundo mais geral é a discussão acerca da liberdade humana. Ver “A parábola do grande inquisidor”, In DOSTOIEVSKI, Fiódor M. - *Os Irmãos Karamazovi*, São paulo, Abril Cultural, 1970, p. 184/197.

117. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 67.

118. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 67.

119. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 68.

120. MAQUIAVEL, N. - *Discorsi*, p. 68.

121. Sobre os “elementos simbólicos” e a “dimensão simbólica” da “rede densa das figuras (históricas romanas) que se remetem umas às outras, (e) a dupla ou tripla profundidade de cada uma delas...”, conferir In LEFORT, Claude - *As formas da história*, 164/165.

122. O professor Bignotto na conclusão do seu livro, pontuando adequadamente a importância do problema da liberdade nos *Discorsi*, escreveu: “Aceitando o desafio de interpretar os conceitos maquiavelianos, que em sua complexidade podem parecer-nos distantes de nossa realidade, acreditamos que sua concepção de liberdade é de grande interesse para todos os que buscam elucidar alguns dos difíceis problemas das democracias modernas. Eles ajudam-nos, contra os nostálgicos das grandes revoluções, e contra o niilismo conformista de certos apóstolos da pós-modernidade, a pensar a liberdade como fruto da ação dos sujeitos políticos, num mundo em que a audácia dos grandes legisladores deve combinar-se com a mais perfeita consciência do papel essencial das leis que guardam os segredos da tradição. Tendo vivido em uma época em que a ‘fundação magnífica’ era apenas uma imagem do passado, Maquiavel nos torna capazes de pensar a fundação contínua da liberdade como uma exigência de todas sociedades democráticas.” In BIGNOTTO, N. - *Maquiavel republicano*, p. 216.

VI. BIBLIOGRAFIA

Do autor:

MACHIAVELLI, Niccolò - *OPERE DI NICCOLÒ MACHIAVELLI*, volume secondo, a cura di Alessandro Monteverchi, Torino, UTET, 1986. (Scritti Politici).

_____, _____ - _____, volume terzo, a cura di Franco Gaeta, Torino, UTET, 1984. (Lettere)

_____, _____ - *IL PRINCIPE E ALTRE OPERE POLITICHE*, Milano, Garzanti, 1994.

_____, _____ - *COMENTÁRIOS SOBRE A PRIMEIRA DÉCADA DE TITO LÍVIO (DISCORSI)*, Brasília, UNB, 1979.

MAQUIAVEL, Nicolau - *O PRÍNCIPE - ESCRITOS POLÍTICOS*, 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural, 1979.

_____, _____ - *HISTÓRIA DE FLORENÇA*, São Paulo, Musa, 1994.

Dos comentadores:

ANDERSON, Perry - *LINHAGENS DO ESTADO ABSOLUTISTA*, Porto, Afrontamento, 1984.

BARON, Hans - *EN BUSCA EL HUMANISMO CÍVICO FLORENTINO: ENSAYOS SOBRE EL CAMBIO DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL AL MODERNO*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

- _____, ____ - *MACHIAVELLI: AUTORE DEL PRINCIPE E DEI DISCORSI*, Milano, Anabasi, 1994.
- BARINCOU, Edmond - *MAQUIAVEL POR ELE MESMO*, Brasília, UnB, 1991.
- BATH, Sérgio - *MAQUIAVEL: UM SEMINÁRIO NA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA*, Brasília, UnB, 1981.
- BATKIN, Leonid M. - *GLI UMANISTI ITALIANI - STILE DI VITA E DI PENSIERO*, Bari, Laterza, 1990.
- BIGNOTTO, Newton - *MAQUIAVEL REPUBLICANO*, S. Paulo, Loyola, 1991.
- BOCK, Gisela, SKINNER, Quentin and VIROLI, Maurizio (orgs.) - *MACHIAVELLI AND REPUBLICANISM*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- BRUNI, Leonardo - *LE VITE DI DANTE E DEL PETRARCA*, Roma, Archivio Guido Izzi, 1987.
- CABRINI, Anna Maria - *INTERPRETAZIONE E STILE IN MACHIAVELLI: IL TERZO LIVRO DELLE 'ISTORIE'*, Roma, Bulzoni, 1990.
- CHABOD, Federico - *ESCRITOS SOBRE MAQUIAVELO*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- CIAPETTI, Remo et alii - *ATTI DEL CONVEGNO INTERNAZIONALE SU IL PENSIERO POLITICO DI MACHIAVELLI E LA SUA FORTUNA NEL MONDO*, Sancasciano-Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento/ Palazzo Strozzi, 1972.

CROSSMAN, R. H. S. - *BIOGRAFIA DO ESTADO MODERNO*, São Paulo, Ciências Humanas, 1980.

DE GRAZIA, Sebastian - *MAQUIAVEL NO INFERNO*, São Paulo, Cia. das Letras, 1993.

DIONISOTTI, Carlo - *MACHIAVELLERIE*, Torino, Einaudi, 1980.

d'ISTRIA, Gérard Collona et FRAPET, Roland - *L'ART POLITIQUE CHEZ MACHIAVEL: PRINCIPES ET MÉTHODE*, Paris, J. Vrin, 1980.

ESCOREL, Lauro - *INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO POLÍTICO DE MAQUIAVEL*, Brasília, UnB, 1979.

FERRARA, Orestes - *MAQUIAVELO*, La Habana, "El Siglo XX", 1928.

-FRANCO, Afonso Arinos de Mello et alii - *SOBRE MAQUIAVEL*, Brasília, UNB, S.D.

GARIN, Eugenio - *L'UMANESIMO ITALIANO: FILOSOFIA E VITA CIVILE NEL RINASCIMENTO*, Roma-Bari, Laterza, 1994.

_____, _____ - *MACHIAVELLI FRA POLITICA E STORIA*, Torino, Einaudi, 1993.

_____, _____ - *LA CULTURA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO ITALIANO: RICERCHE E DOCUMENTI*, Milano, Bompiani, 1994.

_____, _____ - *IDADE MÉDIA E RENASCIMENTO*, Lisboa, Estampa, 1989.

_____, _____ - *RITRATI DI UMANISTI: SETTE PROTAGONISTI DEL RINASCIMENTO*, Milano, Bompiani, 1996.

_____, _____ - *RINASCITE E RIVOLUZIONI: MOVIMENTI CULTURALI DAL XIV AL XVIII SECOLO*, Roma-Bari, Oscar Mondadori, 1992.

GILSON, Etienne - *A FILOSOFIA NA IDADE MÉDIA*, S. Paulo, Martins Fontes, 1995.

HALE, John - *MAQUIAVEL E A ITÁLIA DA RENASCENÇA*, Rio de Janeiro, Zahar, 1963.

HIBBERT, Christopher - *ASCENSÃO E QUEDA DA CASA DOS MEDICI: O RINASCIMENTO EM FLORENÇA*, São Paulo, Cia. das Letras, 1993.

KANTOROWICZ, Ernest H. - *OS DOIS CORPOS DO REI: UM ESTUDO SOBRE TEOLOGIA POLÍTICA MEDIEVAL*, São Paulo, Cia. das Letras, 1998.

KRISTELLER, Paul Oskar - *TRADIÇÃO CLÁSSICA E PENSAMENTO DO RINASCIMENTO*, Lisboa, Edições 70, 1995.

LARIVAILLE, Paul - *A ITÁLIA NO TEMPO DE MAQUIAVEL (FLORENÇA E ROMA)*, São Paulo, Cia. das Letras / Círculo do Livro, 1988.

_____, _____ - *LA PENSÉE POLITIQUE DE MACHIAVEL: LES 'DISCOURS SUR LA PREMIÈRE DÉCADE DE TITE-LIVE'*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1982.

LEFORT, Claude - *LE TRAVAIL DE L'OEUVRE - MACHIAVEL*, Paris, Gallimard, 1986.

_____, _____ - *AS FORMAS DA HISTÓRIA: ENSAIOS DE ANTROPOLOGIA POLÍTICA*, São Paulo, Brasiliense, 1979.

MATUCCI, Andrea - *MACHIAVELLI NELLA STORIOGRAFIA FIORENTINA - PER LA STORIA DI UN GENERE LETTERARIO*, Firenze, Leo S. Olschki / Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1991.

MOREIRA, Marcílio Marques - *DE MAQUIAVEL A SAN TIAGO: ENSAIOS SOBRE POLÍTICA, EDUCAÇÃO E ECONOMIA*, Brasília, UnB, 1981.

NOVAES, Adauto (org.) - *ÉTICA*, São Paulo, Cia. das Letras / Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

POCOCK, JOHN G.A. - *IL MOMENTO MACHIAVELLIANO: IL PENSIERO POLITICO FIORENTINO E LA TRADIZIONE REPUBBLICANA ANGLOSASSONE*, 2 vols., Bologna, Il Mulino, 1980.

QUIRINO, Célia Galvão e SOUZA, Maria Teresa Sadek R. de (Orgs.) - *O PENSAMENTO POLÍTICO CLÁSSICO: MAQUIAVEL, HOBBS, LOCKE, MONTESQUIEU, ROUSSEAU*, São Paulo, TAQ, 1980.

RIDOLFI, Roberto - *VITA DI NICCOLÒ MACHIAVELLI*, 7ª ed., Firenze, Sansoni, 1978.

RUSSO, Luigi - *MACHIAVELLI*, Bari, Laterza, 1988.

SALUTATI, Coluccio - *IL TRATATTO 'DE TYRANNO' E LETTERE SCELTE*, a cura di Francesco Ercole, Bologna, Nicola Zanichelli, s.d.

SANTONASTASO, Guiseppe - *MACHIAVELLI*, Milano, Fratelli Bocca, 1947.

SANTO TOMÁS DE AQUINO - *ESCRITOS POLÍTICOS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO*, Petrópolis, Vozes, 1997.

_____, _____ - *DO GOVERNO DOS PRÍNCIPES AO REI DE CIPRO*, São Paulo, A B C, 1937.

SASSO, gennaro - *STUDI SU MACHIAVELLI*, Napoli, Morano, 1967.

_____, _____ - *IN MARGINE AL V CENTENARIO DI MACHIAVELLI: FILOLOGIA, ERUDIZIONE, FILOSOFIA*, Napoli, Guida, 1972.

SAVONAROLA, J. - *TRATADO SOBRE O REGIME E O GOVERNO DA CIDADE DE FLORENÇA*, Petrópolis, Vozes, 1991.

SCAGLIA, Giovanni Battista - *MACHIAVELLI: PASSIONE E RISCHIO DELLA POLITICA*, Roma, Studium, 1990.

SILVANO, Giovanni - *'VIVERE CIVILE' E 'GOVERNO MISTO' A FIRENZE NEL PRIMO CINQUECENTO*, Bologna, Pàtron, 1985.

SKINNER, Quentin - *AS FUNDAÇÕES DO PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO*, S. Paulo, Cia. das Letras, 1996.

_____, _____ - *MAQUIAVEL*, São Paulo, Brasiliense, 1988.

STRAUSS, Leo y CROPSEY, Joseph (Compiladores) - *HISTORIA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____, ____ - *PENSIERI SU MACHIAVELLI*, Milano, Giuffrè, 1970.

TENENTI, Alberto - *FLORENÇA NA ÉPOCA DOS MEDICI: DA CIDADE AO ESTADO*, São Paulo, Perspectiva, 1973.

_____, _____ - *L'ITALIA DEL QUATTROCENTO: ECONOMIA E SOCIETÀ*,
Roma-Bari, Laterza, 1996.

TITO LÍVIO - *HISTÓRIA DE ROMA - AB URBE CONDITA LIBRI*, 6 volumes, São
Paulo, Paumape, 1989.