

RICARDO LUIZ DE SOUZA

MAQUIAVEL E VICO:



PODER, HISTÓRIA, MORAL E RELIGIÃO

RICARDO LUIZ DE SOUZA

**MAQUIAVEL E VICO:
PODER, HISTÓRIA, MORAL E RELIGIÃO**

Cáceres - MT
2021

PRODUÇÃO EDITORIAL
EDITORA UNEMAT 2021

Copyright, Ricardo Luiz de Souza, 2021.

A reprodução não autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

Editora: Maria José Landivar de Figueiredo Barbosa

Capa: Potira Manoela de Moraes

Diagramação: Adenilza de Oliveira Campos

S729m Souza, Ricardo Luiz de.


Maquiavel e Vico: poder, história, moral e religião / Ricardo Luiz de Souza. – Cáceres, Editora UNEMAT, 2021.
130p.

ISBN 978-65-86866-67-4

1. Poder. 2. Povo. 3. Realeza. 4. Democracia. 5. Moral. 6. Religião.
I. Título.

CDU 321.01

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Luiz Kenji Umeno Alencar – CRB1 2037.

 <p>UNEMAT Universidade do Estado de Mato Grosso Carlos Alberto Reyes Maldonado</p> <p>Reitor Rodrigo Bruno Zanin</p> <p>Vice-reitora Nilce Maria da Silva</p>	<p>EDITORA UNEMAT</p> <p>Conselho Editorial Presidente Maria José Landivar de Figueiredo Barbosa</p> <p>Conselheiros Ana Maria de Lima • Carla Monteiro de Souza • Célia Regina Araújo Soares Lopes • Denise da Costa Boamorte Cortela • Fabiano Rodrigues de Melo • Ivete Cevallos • Judite de Azevedo do Carmo • Jussara de Araújo Gonçalves • Maria Aparecida Pereira Pierangeli • Milena Borges de Moraes • Teldo Anderson da Silva Pereira • Wagner Martins Santana Sampaio</p> <p>Suplentes André Luiz Nonato Ferraz • Graciela Constantino • João Aguilar Massaroto • Karina Nonato Mocheuti • Maria Cristina Martins de Figueiredo Bacovis • Nilce Maria da Silva • Ricardo Keich Umetsu • Sérgio Santos Silva Filho</p> <p>Av. Tancredo Neves, 1095 – Cavalhada III – Cáceres-MT – CEP 78217-900 – Fone: (65) 3221-0023 – editora@unemat.br – www.unemat.br</p>
--	---

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
1. O PODER DO PRÍNCIPE E O PODER DO POVO	8
1.1 O Pensamento como Guia da Ação	8
1.2 A Legitimidade é a Força	17
1.3 A Guerra, a Força , o Conflito.....	24
1.4 A Ambiguidade e a Democracia.....	35
1.5 Os Fundamentos da Democracia.....	42
2. DA UTILIDADE DA HISTÓRIA: CONHECIMENTO E AÇÃO POLÍTICA	52
2.1 Lições e Fundamentos do Conhecimento Histórico	52
2.2 Rupturas, Inovações, Influências	59
2.3 Ciclos Permanentes	70
2.4 O Momento da Fundação.....	80
3. ENTRE A MORAL, A RELIGIÃO E O PODER.....	89
3.1 A Maligna Natureza Humana.....	89
3.2 Os Mistérios da Providência	96
3.3 A Moral e Virtude	101
3.4 Os Meios e os Fins	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	115
REFERÊNCIAS.....	117
SOBRE O AUTOR	130

INTRODUÇÃO

Há uma distância de dois séculos separando a vida e a obra do florentino Maquiavel, nascido em 1469 e falecido em 1527, da vida e da obra do napolitano Vico, nascido em 1668 e falecido em 1744. Mas há entre eles convergências e pontos em comum que justificam a análise comparativa que me proponho a efetuar nas páginas seguintes.

Ambos viveram em relativa obscuridade, foram pouco reconhecidos em vida e a influência extraordinária exercida por cada um foi póstuma, consolidando-se, no caso de Vico, mais de um século após a sua morte, com sua fama, ainda hoje, mantendo-se restrita a círculos eruditos e acadêmicos. Ele não é, nunca foi, uma figura popular, ao passo que a figura e a imagem de Maquiavel tornaram-se icônicas, conhecidas por todas. Sua teoria transformou-se em adjetivo e não é preciso ter lido sua obra para ter uma noção- geralmente muito deturpada- de suas ideias.

Mas há algo mais que os aproxima: a teoria histórica elaborada por cada um é estruturada a partir da existência de ciclos históricos, o debate com as crenças religiosas de seu tempo é vital para a obra de ambos, cada um escreve em uma Itália que- malgrado a diferença de dois séculos- vive contextos históricos semelhantes, desunida e oprimida por potências estrangeiras. E tal contexto deixou marcas indelévels nas obras de cada um.

Ambos- Vico, desde sempre, e Maquiavel na etapa final de sua vida, precisamente quando se dedicou com afinco à elaboração de sua obra- viveram em uma situação de marginalidade perante as elites políticas e culturais de seu tempo, embora tenham tentado, sem sucesso, incorporar-se a elas.

Assim, em carta a um nobre italiano, Vico (1929, p. 177) implora que lhe seja estendido seu muito reputado apoio. E, em 1734, Vico (1929, P. p. 240) escreve uma carta na qual suplica a obtenção do cargo de historiador régio, afirmando ser uma pessoa paupérrima e com família numerosa. Na primeira carta temos um intelectual marginalizado, buscando ascender através do apoio de um mecenas. E, na segunda, temos a descrição das consequências desta marginalização. Mas tais tentativas redundaram em fracasso, e Vico (1948, p. 77) descreve como, ao ser reprovado em um concurso, perdeu toda a esperança de chegar, algum dia, a ter um cargo digno em sua pátria.

Vico, na descrição de Braudel (1995, v. I, p. 487), “recebe cem ducados por ano como professor da Universidade de Nápoles e só consegue viver multiplicando as aulas particulares, condenado a ‘subir e descer as escadas do alheio’”. E Berlin (1976, p. 25) acentua:

A violenta intensidade de sua vida intelectual, e seu isolamento das patéticas preocupações e humilhações de sua pobre existência acadêmica foram, até certo ponto, uma compensação pelo seu baixo *status* como dependente de patrocinadores eclesiásticos e seculares.

Mas ele buscou remediar tal situação não a partir de alguma tentativa de autonomia, e sim utilizando os mecanismos que tal dependência lhe proporcionava, o que Burke (1997, p. 96) assinala:

Sendo um homem pobre necessitado de patrocínio aristocrático, estava pronto para escrever poemas e orações em honra do vice-rei da época, ou para escrever contra os conspiradores fracassados de 1701- porém, mais tarde, quando o regime mudou, estava pronto também para escrever seus epitáfios no estilo adulator que era de costume na época.

A precariedade de sua situação se torna ainda mais dolorosa a partir da consciência que o autor tem de seu próprio gênio e originalidade. Vico (1948, p. 11) se define como uma pessoa de natureza melancólica e áspera, natureza esta, segundo ele, que corresponde aos homens profundos e geniais, que brilham por seu talento e cuja reflexão os impede de deter-se em sutilezas ou coisas superficiais. E é assim, evidentemente, que ele se vê.

Mas porque, então, ele fracassou em obter reconhecimento? Conspiraram para isto tanto as características de seu estilo, ou seja, a obscuridade e confusão que predominam em seus textos, quanto a grande originalidade de suas conclusões, que permaneceram incompreendidas por seus contemporâneos.

Seus méritos, portanto, conspiraram contra seu sucesso mundano e condenaram à obscuridade sua principal obra, cuja longa gestação- trabalho de toda uma vida- é descrita por White (1994, p. 219):

A primeira edição de *A Ciência Nova*, de Giambattista Vico, foi publicada em 1725; a segunda e a terceira edições da obra, dadas à luz em 1730 e 1744, respectivamente, eram tão diferentes da primeira que na verdade constituíam uma nova obra, que veio a ser conhecida como a Segunda Ciência Nova.

Já Maquiavel (1990, p. 202), em carta datada de 1513, ressalta não ter a fortuna lhe deixado mais do que a família e os amigos. E se Vico jamais chegou a ascender socialmente, ele foi vítima de uma queda na hierarquia política e social de Florença- vítima que foi da perda de poder por parte de seus aliados- da qual jamais se recuperou.

Ele, afinal, acreditou poder atuar como intermediário entre Soderini _ líder político ao qual servira _ e a oposição aristocrática que chegara ao poder, mas fracassou em seu intento, o que o levou a constatar: “Habitados a julgar os acontecimentos pelos seus resultados, os homens atribuem a quem aconselha todos os males que resultam da sua opinião” (MAQUIAVEL, 1982a, p. 407). Ao escrever estas linhas, é seu próprio fracasso enquanto conselheiro político que ele busca explicar.

Ele, ainda, vê a si próprio como um educador, e pensa que pode educar Lorenzo, o novo governante, nas lições do poder. Mas, segundo Maquiavel (1987a, p. 100), “os bons conselhos, de onde quer que provenham, nascem da prudência do príncipe e não a prudência do príncipe dos bons conselhos”. E, aqui, ele busca explicar o desinteresse do novo governante perante seus conselhos.

Por fim, em *A mandrágora* (Cena III), Maquiavel descreve Florença, e tal descrição surge como uma forma de justificar seus infortúnios:

O fato é que, nesta terra, quem não tiver certa condição por si mesmo, entre nossos pares, não encontra um cão que se digne latir para ele: não servimos para nada, a não ser para ir a enterros ou para freqüentar as comilanças de algum casório ou então para ficarmos o dia inteiro de mãos abanando, no banco do Procônsul.

Posto ao relento perante a atividade política, ele se transforma em escritor como que a contragosto. Afinal, foi em 1513, segundo Gundersheimer (1987, p. 41), após sua desgraça política e subsequente punição, que Maquiavel transformou-se em um homem de letras. E ao atribuir sua fortuna adversa a forças externas ele, ainda segundo Gundersheimer (1987, p. 48), agiu no sentido de salvar um pouco de sua auto-estima, enquanto aceitava sua drástica perda de status.

O Maquiavel pensador surgiu do fracasso do Maquiavel político; de seu afastamento compulsório da vida política e de seu esforço em compreendê-la a partir do ócio forçado no qual se viu mergulhado. Motivado por tal fracasso, em carta datada de 1513, ele declara sua intenção de fugir de todo assunto relacionado ao Estado, do que dá prova, segundo ele, sua fuga para um sítio remoto, mas no decorrer da carta ele retoma tais assuntos, discutindo uma trégua estabelecida entre os reis de Espanha e França (MAQUIAVEL, 1990, p. 91).

Devido a tal fracasso ele refere-se, em carta de 1514, à sua pobreza e isolamento, ao abandono e descrédito ao qual foi relegado, à companhia dos piolhos, que foi, segundo ele, o que lhe restou (1990, p. 172). E menciona, no mesmo ano, a incapacidade em que se encontra de fazer bem a ele ou a qualquer pessoa, bem como a alegria que lhe traria ser novamente empregado pelos Médicis em alguma forma de atividade política (1990, p. 193). A política, de uma forma ou de outra, estaria sempre, obsessivamente, presente em sua vida.

A teoria política criada por Maquiavel tem como fundamento a autonomia do poder estatal, e como uma de suas questões centrais a oposição e interação entre o poder do príncipe e o poder popular. Meu objetivo é estudar como ambos os poderes são analisados pelo autor a partir tanto do elogio da unidade italiana _ unidade ainda inexistente em sua época _ quanto dos fatores capazes de conferir estabilidade ao Estado e de, ao mesmo, tempo, preservar a liberdade. Mas também a história, a moral e a religião- a forma como Maquiavel e Vico abordaram cada um destes temas- serão abordados. Farei, enfim, uma análise comparativa das obras de ambos os autores.

1

O PODER DO PRÍNCIPE E O PODER DO POVO

1.1 O Pensamento como Guia da Ação

A carreira política de Maquiavel foi truncada pelos crônicos conflitos políticos existentes em Florença, e sua atividade intelectual foi igualmente marcada pelo ambiente de divisão e hostilidade ininterrupta que marcou o panorama político de sua cidade, com Maquiavel (1998, p. 330) descrevendo o sentido das lutas políticas ali travadas:

As de Florença foram sempre inimizadas partidárias, por isso sempre foram danosas. Jamais permaneceu unido um partido vencedor, senão quando ainda existia o partido inimigo; e assim que o vencido se extinguiu, não tendo aquele que o dominava temor algum que o impedisse nem ordem interna que o freasse, tornava a se dividir. Esta, portanto, foi uma característica da história política florentina que marcou indelevelmente sua vida e sua obra, mas o Maquiavel florentino deve ser compreendido em outra dimensão, que vai além das turbulências políticas que marcaram o período histórico no qual viveu, embora a elas se relacione.

Afinal, a carreira política de Maquiavel foi impulsionada por uma característica da política florentina de sua época que Masters (1999, p. 70) acentua: “Em termos do século XX, o governo de Florença era conduzido mais por homens de letras que por especialistas em política pública”. E Maquiavel foi bem esta figura híbrida; um homem de letras que se dedicou à condução dos negócios estatais, buscando orientar tal atividade a partir dos conhecimentos obtidos na condição de homem de letras.

Mas sua condição de pensador, como Masters (1999, p. 155) ainda ressalta, valeu-lhe mesmo na derrota: “Privado de poder político, Niccolò foi obrigado a se valer de sua formação como poeta e literato”. E o método utilizado por ele para pensar a política valeu-se igualmente de tal formação, de forma que, enquanto pensador político, Maquiavel pertence também à literatura italiana.

Enquanto pensador, ele herdou ideais que foram florentinos, mais ainda que italianos. Afinal, o ideal de glória cívica, lembra Skinner (1992, p. 64), ganhou importância crescente na obra de autores florentinos anteriores a Maquiavel. E é a partir deste ideal que ele pensa não apenas a realidade florentina, mas também a realidade italiana.

Se há uma glória a ser alcançada, contudo, os italianos não o fazem por merecê-la, de forma que, em carta datada de 1513- ano de seu exílio em San Casciano, após sua derrocada política- Maquiavel (1990, p. 127) define os italianos como pobres, ambiciosos e vis.

Mas, há um povo italiano a ser libertado? Há uma pátria italiana, na perspectiva maquiaveliana, a ser resgatada?

Em carta enviada a Guicciardini e datada de 1513, Maquiavel (1990, p. 324) exorta: “Liberte a Itália de sua perene aflição, e extirpe estes horrendos monstros que de homens, à exceção do aspecto e da voz, não tem nada”. Esta é a glória cívica a ser alcançada, e é esta glória, como lembra ele na exortação célebre que encerra *O Príncipe*, que a Itália espera ver alcançada: “Vê-se que ela roga a Deus envie alguém que a redima dessas crueldades e insolências dos estrangeiros. Vê-se, ainda, que se acha pronta e disposta a seguir uma bandeira, uma vez que haja quem a levante” (MAQUIAVEL, 1987a, p. 108). Temos, aparentemente, um patriota clamando pela libertação de sua pátria, mas o conceito de patriotismo precisa ser mais bem situado na obra do autor, de forma a não resvalar para o anacronismo.

Maquiavel (1998, p. 225) descreve o panorama existente no século XVI:

A Itália tinha sido levada a tal ponto pelos que a governavam que, quando pela concórdia dos príncipes vinha uma paz, pouco depois era perturbada pelos que tinham armas em mãos; assim, com a guerra não conseguiam glória nem com a paz a tranquilidade.

Libertar a Itália do jugo de potências estrangeiras para, com isto, resolver este impasse, é uma missão que ele exorta o príncipe a cumprir, mas tal libertação não possui como corolário natural a construção de um Estado italiano.

Tal meta não se encontra presente no horizonte político de Maquiavel, e em seu texto, segundo Verdiglione (1994, p. 82), o estado e a nação não tomam a unidade como pressuposto, uma vez que o autor não propõe, efetivamente, um Estado nacional para a Itália, não toma a França e a Espanha como modelos e não acredita na criação de um absolutismo monárquico. Isto embora, segundo Garcia (1997, p. 41), mesmo não sentindo simpatia pelas monarquias européias, ele reconheça nas formas de atuação adotadas em Espanha, Inglaterra e França uma conduta política que seria muito útil à Itália.

Suas máximas, afinal, destinam-se a um governante envolvido em conspirações palacianas e disposto a invadir terras vizinhas. Por isso não é possível, segundo Anderson (1998, p. 163), pensar Maquiavel como um teórico do absolutismo, já que suas propostas eram mais modestas e adequadas à Itália de seu tempo. Segundo ele, “a acurada inteligência de Maquiavel estava consciente da distância que existia entre os Estados dinásticos da Espanha ou da França e as tiranias provinciais da Itália”. Ele busca conscientemente, portanto, delimitar suas propostas a partir do contexto político em que vive.

Já segundo Kofler (1971, p. 149), o ideal maquiaveliano é o Estado absolutista e progressista, com as duas tendências opostas que lhe são inerentes e que apontam, por um lado, para a salvaguarda dos interesses republicanos e, por outro, para a dominação absoluta e centralizadora.

A dualidade aqui mencionada reflete o sentido ao mesmo tempo arcaico e moderno da teoria política maquiaveliana. Seu pensamento é moldado pela existência de cidades autônomas que se tornam progressivamente anacrônicas perante a consolidação de monarquias absolutistas,

que terminariam por aniquilar a autonomia política destas. E ele busca conciliar elementos políticos provenientes do passado com o poder absolutista cujo triunfo pressente como inexorável.

Maquiavel, segundo Dotti (2006, p. 238), ressalta a necessidade da manutenção de certas estruturas do antigo regime como forma de evitar os riscos de uma monarquia absoluta e centralizada, mas, ao mesmo tempo, defende que tais estruturas sejam controladas em benefício exclusivo da autoridade central.

Com isso, ele inaugura uma vertente do pensamento político europeu cuja existência e características Bobbio (1997, p. 148) acentua: “De Maquiavel a Montesquieu, e até a Hegel, a monarquia européia distingue-se das monarquias orientais porque nela o poder do rei está limitado pela presença de ordens aristocráticas mais ou menos potentes”. Pensá-lo, em síntese, como ideólogo do absolutismo, representa o mesmo reducionismo que pensá-lo como ideólogo da tirania.

Se Maquiavel escreveu quando o absolutismo estava em seus primórdios, Vico escreveu quando este estava em seu apogeu, e ele filiou sua trajetória a uma monarquia absolutista, assim como Maquiavel tentou, sem sucesso, filiar a sua a um príncipe renascentista.

Se Vico foi reprovado quando se candidatou à cátedra de direito civil na Universidade de Nápoles em 1723, ele foi transformado em historiador dos Bourbons em 1735. Mas nem por isto ele, assim como havia ocorrido com Maquiavel, conseguiu abandonar a situação de marginalidade que sempre foi a sua no contexto político-cultural de seu tempo. E ele, assim como Maquiavel, não pode ser definido como um ideólogo da unidade política italiana.

Aron (1980, p. 71) acentua: “Muitos dos conceitos e das análises de Maquiavel se aplicam mais às cidades do que às monarquias da Europa: atribuir tudo à vontade de unificar a Itália me parece pelo menos duvidoso”. De fato, o horizonte maquiaveliano é composto por cidades autônomas, e ele não o transcende. Não propõe a criação de uma unidade política que as englobe sob a égide de uma pátria italiana, e mesmo tal conceito, em sua obra, não adquire o sentido que iria adquirir apenas séculos depois, com a emergência do nacionalismo e das identidades nacionais.

A noção de pátria, segundo Zarka (1999, p. 270), não parece ocupar um lugar central na terminologia e no pensamento político de Maquiavel. Por outro lado, segundo Zarka (1999, p. 275), apesar dos conflitos que agitam necessariamente a cidade em virtude da natureza dos homens e de sua distribuição em classes, a pátria representa, para Maquiavel, um valor mínimo e a possibilidade de uma linguagem comum.

Mas ela não representa, ainda, um alicerce a partir do qual uma nacionalidade possa ser construída, assim, como Vico, segundo Zarka (2004, p. 67), formula uma crítica radical do patriotismo antigo, bem como das fantasias que os modernos cultivam a respeito.

Tais “fantasias”, porém, não se encontram presentes no texto de Maquiavel, bem como ainda não seriam formuladas e transformadas em práticas concretas- e não mais em fantasias- na época de Vico.

O pensamento maquiaveliano apenas pode ser devidamente compreendido se situado no panorama da Itália do início do século XVI. Afinal, o pensamento político de Maquiavel toma como

parâmetros episódios e elementos específicos da história italiana de seu tempo, como o episódio de Savonarola, o domínio político dos Médicis e a situação externa que culminou na destruição da independência política de Florença.

Eram, enfim, tempos difíceis e, na Itália descrita por Maquiavel, sua obra pode ser definida como um manual de vivência e sobrevivência em meio ao caos, à instabilidade e à corrupção. E como uma tentativa de criar algo que dure em meio às mudanças frenéticas pelas quais passava a Itália

Trata-se da criação de bases estáveis para a ação política em uma época marcada pela instabilidade, e a técnica política elaborada por Maquiavel visa à resolução de uma questão básica: como pode um Estado tornar-se poderoso, estável e próspero? O problema posto por Maquiavel e por seus contemporâneos é, portanto, como realizar os ideais da *polis* nas instáveis circunstâncias da Itália de seu tempo; problema que já angustiara Dante. Lemos, afinal, na *Divina Comédia*, um lamento cujo eco ressoaria em Maquiavel:

Ah! serva Itália da aflição morada!
Nau sem piloto em pego tormentoso!
Rainha outrora em lufanar tornada (PURGATÓRIO, Canto VI, 26).

O projeto maquiaveliano entra em confronto também com características da própria natureza humana que ele também assinala, e características que, segundo ele, concedem à vida política uma instabilidade intrínseca. Para ele, por serem volúveis, instáveis, os homens precisam de leis que normatizem seus atos, de governos que os controlem e, quando for o caso, de castigos que lhes sirvam de exemplo.

Segundo Maquiavel (1987a, p. 24), “não há coisa mais difícil, nem mais perigosa, do que o estabelecimento de novas leis”. Mas esta é uma tarefa de importância primordial, uma vez que, na perspectiva maquiaveliana, é sobre elas que repousa toda a atividade política e, graças a elas, a política constrói a convivência dos contrários. E é sobre o império das leis que, para ele, é assegurada a estabilidade política. Mas, quando uma mudança política gera um novo regime político, a estabilidade deve ser reconstruída, sendo enfatizada a importância do binômio repressão-estabilidade, com a primeira amparando à segunda.

Maquiavel (1982a, p. 307) acentua:

Os que estudaram com cuidado a história da antiguidade, estarão convencidos de uma coisa: quando há uma revolução (a transformação de uma república em tirania, ou uma tirania em república), faz-se necessário algum exemplo que atemorize os inimigos das novas instituições.

A estabilidade só pode ser mantida, portanto, onde a repressão cuida de cercear a liberdade dos dominados, bem como de anular, se for o caso, a ação dos opositores. E, para Maquiavel (1982a, p. 266), erra gravemente quem pensa de forma diferente: “Os que têm opinião diferentes dos homens, e em especial dos que são livres, ou que se julgam livres, cometem um erro profundo. Na

sua cegueira, tomam decisões que não são apropriadas. Daí as frequentes revoltas, e a queda de governos”.

Já em relação a Vico, Pompa (1990, p. 190) ressalta a importância atribuída por ele à retórica na tomada de decisões legais e no próprio desenvolvimento das leis. E também ele associa a existência de leis à estabilidade política sendo que, onde estas não existem, as questões que, em outros tempos, já seriam resolvidas a partir de recursos legais, são resolvidas através da violência.

Vico (1999, p. 118) menciona, então, “a necessidade dos duelos e das represálias nos tempos bárbaros, pois que nesses tempos faltam as leis judiciárias”. E salienta, também, os diferentes motivos que levam à sua criação: “Os fracos querem as leis, os poderosos recusam-nas; os ambiciosos, para serem seguidos, promovem-nas, os príncipes, para igualar os poderosos com os fracos, protegem-nas” (1999, p. 120). As leis servem, desta forma, para regular a ação da força e para promover um certo equilíbrio social.

Na perspectiva viquiana há uma lei universal e eterna, e Vico (1948, p. 25) parte da existência desta lei para ressaltar a existência de um direito ideal e eterno, capaz de realizar, em uma cidade universal, o desígnio da providência, desígnio a partir do qual se fundariam, posteriormente, todas as repúblicas de todos os tempos e de todas as nações. E tal lei, para Vico, como Burke (1997a, p. 37) acentua, possui um fundamento religioso: “De acordo com Vico, os fundamentos filosóficos do direito são, primeiro, a equidade e a sociabilidade natural do homem e, segundo, mas não menos importante, a divina providência”.

Mas é nítida, na abordagem viquiana do tema, a adoção de perspectivas que resultam ser contrastantes, já que, ao lado da defesa de uma origem transcendental para uma lei que se pretende universal, Vico historiciza-a, buscando seus fundamentos históricos e situando-a no reino dos homens, e não no reino de Deus. Por exemplo, segundo Vico (1999, p. 70), “os feudos foram as primeiras fontes de todos os direitos que vieram depois das nações tanto antigas quanto modernas, e, portanto, o direito natural das gentes, não pelas leis, mas pelos costumes humanos se estabeleceram”.

É importante lembrar que, para ele, os feudos surgiram bem antes da Idade Média, sendo definidos pelo autor como a origem histórica do direito. Com isso, Vico, segundo Kelley (1979, p. 643), antecipa uma nova visão da jurisprudência, que iria surgir apenas no final do século XVIII, cujo ponto de partida é uma rejeição histórica- conservadora, racionalista ou romântica- às teorias da lei natural. E igualmente Maquiavel, segundo Íon (2006, p. 95), não buscou registros em uma ordem natural legítima, nem buscou recorrer a qualquer ficção contratual. Torna-se possível, portanto, o estabelecimento de um ponto de convergência entre ambos os autores

Também as análises a respeito de Vico se tornam contrastantes. Enquanto, segundo Boltanski e Thévenot (2006, p. 70), Vico é definido por alguns analistas como um dos grandes sociólogos de seu tempo, outros autores o definem como um autor inteiramente idealista.

Mas, embora ambas as definições sejam radicalmente distintas, elas não são necessariamente excludentes. Afinal, se a relação entre a existência de leis e a consolidação da estabilidade política

revela um autor capaz de compreender as estruturas sociais que fundamentam as decisões políticas, tal compreensão toma como base uma visão abstrata e idealizada da história, com abstração e análise concreta fundindo-se de forma orgânica em seu pensamento.

Também no caso de Maquiavel teoria e prática são associadas de forma indissolúvel. Seu pensamento busca, por um lado, compreender a realidade cotidiana na qual o autor vive, e busca criar meios de ação adequados a ela. Maquiavel sempre teve como objetivo fundamental a união entre teoria e prática, embora Lefort (1991, p. 168) acentue a existência de certa inorganicidade na relação entre ambas efetuada por ele, ao afirmar:

O que lhe falta é o laço entre o princípio e a ação, laço entre a criação histórica, que implica a destruição do edifício medieval e as forças que poderiam realizá-la. Tal laço parece impossível de ser cortado, pois o princípio ainda não se encarnara na realidade.

Mas, fazer com que o princípio teórico encarne a realidade, traduza-a e modifique-a em suas circunstâncias concretas é o objetivo a que ele se propõe, e Maquiavel concentra-se na criação de uma teoria política que sirva como um guia que permita à ação política obter pleno sucesso, permitindo manter sob controle as mais diversas circunstâncias.

Seu pensamento é, neste sentido, um pensamento circunstancial, com a nova teoria política proposta por Maquiavel devendo seguir uma lição fundamental, que reside na necessidade de obedecer às circunstâncias, o que faz com que prudência e *virtú* se transformem em virtudes indissociáveis.

Ainda neste sentido, fazendo uma leitura da ação política proposta por Maquiavel, que ele define como sendo de “raiz weberiana”, Andrade (2002, p. 50) define-a: “Não se trataria de uma ação com respeito a valores tradicionais, nem baseada no carisma. O objetivo estratégico da ação seria o de conquistar e manter o poder pelos meios mais adequados em cada conjuntura, quaisquer que sejam eles”.

Maquiavel faz parte de uma geração que, ao encontrar uma situação política crítica, teve de encontrar os modos e ordens de raciocínio que permitiriam dar conta dela, de fazer sua descrição no sentido de projetar intenções críticas dotadas de eficácia. Mas, se afinal, toda geração deve de uma forma ou de outra levar adiante tal tarefa, trata-se, no caso de Maquiavel, de ressaltar a especificidade que ela adquiriu em sua obra e a partir dela.

Tal especificidade deriva de seu objetivo: a criação de um pensamento político que desse conta das circunstâncias históricas de seu tempo, o que revela seu caráter instrumental. E ele não foi um pensador de gabinete, ou apenas se transformou em um pensador de gabinete quando a ação política lhe foi interdita. Mas foi tal ação que moldou sua teoria política.

Seu pensamento, afinal, foi moldado a partir da ação, e os longos anos que Maquiavel passou a serviço do Estado serviram para que ele aprendesse a relacionar de forma objetiva as

idéias e suas expressões, além de tomar consciência dos limites e da complexidade das mediações necessárias com a realidade exigida pela política.

Mesmo quando sua obra aparenta despreocupação perante a realidade política de seu tempo, esta se encontra presente, por exemplo, em seu teatro, com sua obra teatral podendo ser definida não apenas como uma distração ou divertimento, e não apenas como consequência de sua alienação e frustração em relação à vida política, mas como uma continuação de seu pensamento político e de sua educação cívica.

Isto embora, em *A mandrágora* (Prólogo), Maquiavel sentir a necessidade de justificar ter escrito a peça:

Porque para outra parte não tem
Onde voltar seu rosto;
Porquanto lhe foi proibido
Mostrar com outras façanhas outra virtude,
Não conseguindo prêmios com suas fadigas.

O Príncipe é, sem dúvida, a expressão máxima do caráter instrumental e circunstancial do pensamento maquiaveliano, ao mesmo tempo em que revela como o autor busca situar-se além das circunstâncias que demandaram a elaboração do texto. Escrevendo nos primeiros anos do século XIX, Fichte (1981, p. 42) define a obra como um guia indispensável para qualquer príncipe em qualquer situação. E tal definição retrata de maneira exemplar até que ponto Maquiavel conseguiu transformar um manual de ação para um príncipe florentino do início do século XVI em um comentário permanente da atividade política.

Isto foi possível a partir do momento em que *O Príncipe* é, na definição de Pocock (1975, p. 160), um tratado teórico inspirado em uma situação específica, mas não direcionado a ela; seu pensamento almeja uma abrangência que se situa muito além das circunstâncias nas quais foi elaborado.

Mas, se este é o objetivo, Maquiavel encontra dificuldades- naturais, afinal em buscar soluções, elaborar meios de ação que transcendam as circunstâncias políticas nas quais ele foi escrito, e Oriani (1997, p. 91) assinala as limitações de *O Príncipe*: com os ensinamentos nele contidos não é possível criar uma pátria e muito menos governar um Estado.

Pensar a obra como um manual da tirania é um dos muitos equívocos a ela associados, mas, quando tal equívoco é mencionado, deve-se partir dele para pensar o conceito de tirania elaborado por Maquiavel. Quem, para ele, é o tirano, como ele age, para que ele serve?

Antes que uma solução, a tirania é um problema. E o tirano, surgindo de um engano, traz antes a escravidão que a liberdade. É o que Maquiavel (1982a, p. 133) acentua:

Quando um povo se equivoca a ponto de projetar um cidadão para que possa combater o objeto do seu ódio, este favorito do povo, se for habilidoso, não deixará de se transformar num tirano, servindo-se a princípio da força popular, para destruir a nobreza; e só após a destruição desta procurará oprimir o povo, que será escravizado sem saber a quem recorrer.

Maquiavel (1982a, p. 172) define “por aristocrata aquele que vive no ócio, sustentado pelos frutos dos seus bens; que passa seus dias na abundância, sem preocupar-se com os meios de sobrevivência, como a agricultura ou outro trabalho qualquer”. O aristocrata é, portanto, essencialmente um ocioso, mas não é, necessariamente, um aliado da tirania, o que Maquiavel (1982a, p. 134) ressalta:

Embora todos os nobres tendam à tirania, os que não participam do poder são sempre inimigos do tirano, que nunca pode contar inteiramente com eles, pois sua ambição é vasta, e sua avaréza, insaciável; e ainda que o tirano possa distribuir riquezas e honrarias, nunca poderá satisfazer o desejo de todos.

Maquiavel não é um adepto da tirania, e defini-lo como tal equivale a confundir o seu pensamento com o maquiavelismo vulgar. Afinal, o maquiavelismo que é combatido pelos antimaquiavelianos não corresponde ao pensamento de Maquiavel, mas a uma certa figura convencional de tirania. Mas esta é uma figura que prima pela ausência nos textos do autor.

Se *O Príncipe* ficou para o maquiavelismo vulgar como o elogio da tirania, é mais correto defini-lo como uma obra pedagógica, como um manifesto, como um guia de ação e como um comentário sobre o poder e seu uso. E é a partir destas definições que a obra atua como um dos pólos do pensamento maquiaveliano, com o outro pólo sendo ocupado pelos *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*.

O Príncipe descreve a corrompida realidade contemporânea, buscando saídas para o impasse gerado pela decadência; como sair dela. Já os *Comentários* são a recuperação de um ideal que se perdeu quando Roma decaiu e, enfim, foi derrotada. Mas são, também, um guia para o presente; esta é sua pretensão.

Uma diferença de ordem metodológica ainda pode ser ressaltada. Há, segundo Fischer (2000, p. 86), dois caminhos que Maquiavel considera correto seguir: a imitação dos antigos e a imitação da natureza, entendida aqui em termos astrológicos, ou seja, em termos de causas imanentes que governam o mundo. E é a Antiguidade que serve como base para seus textos históricos. Assim, segundo Strauss (1984, p. 16), as referências preponderantes em *O Príncipe* remetem aos tempos modernos, ao passo que os *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio* tomam como base a Antiguidade.

Goyard-Fabre (2003, p. 103) sintetiza o argumento defendido por Maquiavel nos primeiros capítulos dos *Comentários*: “A democracia, diz Maquiavel, fez a grandeza de Roma pois foi fonte da grande virtude; quando o povo deixou de participar dos assuntos públicos, a queda era inevitável”. Mas a autora acrescenta:

Maquiavel compreendeu melhor que ninguém que, na Itália corrompida de seu tempo, as virtudes da República romana não tinham nenhuma chance de ressuscitar, e que, como o povo de seu país não tinha um interesse natural por lutar, nem que fosse por sua liberdade, a hipótese política do Príncipe era mais viável que a dos *Discursos*.

Na Itália de seu tempo, portanto, o ideal político que existiu em Roma não tem como sobreviver, e muito da amargura e do pessimismo que permeiam os textos de Maquiavel advém desta conclusão. Mas ele, escrevendo *O Príncipe*, busca soluções, alternativas; busca apontar caminhos.

Enfim, *O Príncipe* é uma obra voltada para o seu tempo, visando objetivos concretos e ligados à contemporaneidade, enquanto os *Comentários* são uma construção ideal, uma obra de educação política, não se tratando, porém, de uma ruptura entre os *Comentários* e *O Príncipe*, mas de uma continuidade a partir dos mesmos pressupostos. Se o primeiro livro descreve uma república, ele afirma ser tal regime possível apenas quando predominam as virtudes cívicas; os povos virtuosos. Mas os italianos são um povo corrompido e, quando a corrupção domina, um príncipe faz-se indispensável.

Cada texto representa, assim, um aspecto do pensamento do autor; a preocupação com a ação política imediata, ligada às circunstâncias de seu tempo, e a preocupação em construir uma teoria política que transcenda realidades específicas. E a política em Maquiavel, como assinala Chaia (1995, p. 178), é uma arte:

Tanto para o indivíduo (virtuoso) quanto para o povo (sábio), a política é, metaforicamente, uma arte de homens em liberdade, exatamente pelo esforço e pelo conhecimento exigidos para regenerações. Gerir estados e aperfeiçoar a sociedade contra as armadilhas e dificuldades do destino- e na política elas são intermináveis.

É possível pensar em termos de uma teoria política criada por Maquiavel? Reyes (1970, p. 27) acentua sua existência, se a pensarmos como o estabelecimento da origem do Estado, sua forma de governo, sua organização política, a extensão dos direitos do cidadão, apesar de Maquiavel não se preocupar nunca em estabelecer os conteúdos e limites das leis, bem como os princípios que a fundamentam. Já para Morse (1995, p. 58), o peso conferido por Maquiavel à “fortuna” a qual o homem deve contrapor-se através da *virtú* impede a construção de um sistema político autossuficiente.

Maquiavel cria uma teoria política a partir da secularização da esfera do poder, com a atividade política podendo ser pensada em termos de uma atividade independente de considerações morais e religiosas. E, em sua obra, o poder, estando desvinculado das demais condições da existência humana, se converte em um objeto perfeitamente delimitado de estudo, o que permite que a ciência política se transforme em uma ciência distinta e autônoma. Secularizada, a política ganha sua especificidade, enquanto esfera a ser conhecida a partir de um *corpus* de conhecimentos que lhe é especificamente dedicado.

A secularização da política levada adiante por ele significa segundo Kahn (1994, p. 38), a constatação da insuficiência da visão humanista da ciência, sempre enfatizando a prudência como norma ética a ser seguida. Mas significa, também, a construção de uma lógica, com a questão da lógica maquiaveliana sendo assinalada por Chauí (1994, p. 374), que salienta sua especificidade: “A lógica do poder é diferente da lógica da ética intelectual; essa lógica transparece nas qualidades

próprias do governante enquanto governante, isto é, na qualidade das ações políticas como resposta às lutas sociais”.

Na secularização da política reside a ruptura introduzida por Maquiavel em relação ao pensamento medieval. Ele deixa de considerar como relevante qualquer fator que não esteja relacionado ao universo empírico no qual a política é construída de forma cotidiana, com qualquer forma de dualismo entre a cidade de Deus e a cidade dos homens sendo refutada. A cidade de Deus baixa à esfera mundana e não mais se diferencia do universo humano.

A ruptura gerada pelo pensamento político maquiaveliano foi, como não poderia deixar de ser, acerbamente contestada e, segundo Senellart (1992, p. 16), a razão de Estado antimachiaveliana traduz, para a maioria dos historiadores, a resistência do espírito medieval ao progresso do racionalismo cultural. Mas tal ruptura, embora tenha herdado, como sempre ocorre, elementos do universo mental a ser superado, gerou uma transformação que mostrou ser irreversível.

Cassirer (2001, p. 129) acentua: “Na doutrina medieval de dois mundos e em todos os dualismos que nela têm sua origem, o homem encontra-se pura e simplesmente diante das forças que o circundam; está, por assim dizer, à mercê delas”. E o que a teoria política maquiaveliana defende é a superação deste dualismo a partir da ênfase na capacidade humana em controlar as forças que o oprimem e que definem sua trajetória.

Temos, então, uma declaração de independência da ação humana perante as forças que lhe são alheias. E é a partir daí que a teoria política maquiaveliana, como ressalta Goyard-Fabre (1999, p. 15), proclama, orgulhosamente, sua autonomia perante o passado:

Maquiavel não pede mais nada à tradição clássica, nem à filosofia eternitária dos Antigos, já que é a política em seu devir que ele diseca; nem ao horizonte teológico-político da escolástica medieval, já que, em seu realismo, ele se prende à maneira pela qual os homens cumprem a tarefa que lhes cabe de governar o Estado e de fazer a história.

1.2 A Legitimidade e a Força

Porque Roma- o ideal romano, o Império Romano, as instituições políticas que um dia foram vigentes em Roma- situa-se no núcleo do pensamento político maquiaveliano? Porque Roma é definida como o modelo político a ser admirado; o período histórico no qual os conflitos foram transformados em estabilidade política exemplar, com a preocupação com a estabilidade política fazendo Maquiavel voltar-se para ela. Isto porque, para ele, uma política é tanto mais eficaz quanto mais permanentes forem as instituições por ela criadas, o que transforma a política romana em modelo a ser seguido. E isto, ainda, porque a liberdade idealizada por ele é a liberdade dos antigos.

Não é possível, segundo Hannah Arendt (1988, p. 29), pensar a obra de Maquiavel como uma teoria da mudança política, por ter ele privilegiado como objeto de estudo o permanente e o estável, o imutável e o inalterado.

Mas é preciso matizar o ideário maquiaveliano, já que, ao contrário do que Arendt acentua, a mudança e o conflito sempre foram incorporados à análise política do autor, embora a estabilidade permaneça como o ideal a ser alcançado. E Roma, para Maquiavel, no período áureo de sua história, o alcançou. Por isto a ciência política deve tomar Roma como modelo, sendo o objeto básico desta ciência, tal como pensada por Maquiavel, a luta pelo poder em suas diversas formas, entre grupos sociais ou entre classes.

Um pressuposto que fundamenta a adoção, por parte de Maquiavel, da República Romana como um Estado modelar, segundo Leonard (1979, p. 497) é: o Estado que cria um canal institucional para a participação popular em assuntos públicos é potencialmente mais forte que um Estado que não o possui.

Fica, então, a questão: porque os canais institucionais criados pelos romanos foram vistos por ele como tão importantes? Bignotto (2004, p. 39), de certa forma, fornece a resposta: “Maquiavel sabia que, na ausência de locais para se dar livre curso ao ódio que as partes sentem no confronto político, o corpo político acaba se destruindo”.

O terreno da política é visto por Maquiavel como o espaço do conflito por excelência. A própria existência do Estado _ sua razão de ser _ tem a ver com o conflito e seu encaminhamento, que pode se dar tanto a partir de sua supressão como a partir de sua regulamentação; o que não existe é a sua inexistência, e o que o Estado não pode fazer é desconhecê-lo, sob pena de sucumbir a ele.

Inexiste para ele, portanto, a neutralidade em política, e qualquer decisão deverá, sempre, agradar ou prejudicar alguém. Daí ele afirmar:

Não pense nunca nenhum governo poder tomar decisões absolutamente certas; pense antes em ter que tomá-las sempre incertas, pois isto está na ordem das coisas, que nunca deixa, quando se procura evitar algum inconveniente, de incorrer em outro. A prudência está justamente em saber conhecer a natureza dos inconvenientes e adotar o menos prejudicial como sendo bom (MAQUIAVEL, 1987a, p. 63).

Há espaço para a liberdade neste terreno? A liberdade, para Maquiavel (1987a, p. 69), é um aprendizado, e quem a desconhece por viver sob as ordens de um conquistador não conseguirá mantê-la, uma vez tendo obtido-a: “Não sabendo garantir sua própria defesa, nem defender a coisa pública dos atentados inimigos, desconhecendo os príncipes e sendo por eles desconhecido, cairá logo sob um jugo muitas vezes mais intolerável do que aquele do qual se libertou”.

Como Maquiavel pensa, segundo Horkheimer (19-- p. 31), a liberdade humana? Para ele, “o homem é um pedaço da natureza, não se podendo furtar às suas leis. Possui liberdade na medida em que pode agir de acordo com as decisões que toma, não a possui se por liberdade se entender a ausência de condicionamentos naturais”.

Já Lefort (1999, p. 70) percebe outra faceta, agora política, do conceito de liberdade proposto por Maquiavel: “A liberdade política se entende por seu contrário; é a afirmação de um modo de

existência, em certas fronteiras, de tal sorte que ninguém tem autoridade para decidir assuntos que dizem respeito a todos, isto é, para ocultar o lugar do poder”. As boas leis, para Maquiavel, portanto, não dizem respeito aos direitos individuais e, sim, às obrigações cívicas e seus benefícios para o cidadão. Traduzem-se em termos de segurança pessoal.

E não é apenas por ter fornecido o modelo ideal de estabilidade que Roma deve ser perpetuamente lembrada, mas, também, por ter fornecido o modelo de liberdade. Segundo Gallie-Nikodomov (2004, p. 127) a concepção maquiaveliana de liberdade encontra-se presente em sua interpretação da história romana. E a república romana ocupa uma posição paradigmática no pensamento maquiaveliano, segundo Gallie-Nikodomov (2004, p. 148), devido à qualidade particular da liberdade ali existente. Por outro lado, ressalta a autora (2004, p. 151), a república romana é definida como o modelo da liberdade, mas tal paradigma é visto como inimitável e pensado como tal. E a corrupção, por fim, segundo Gallie-Nikodomov (2004, p. 103), é vista como a causa do fim da liberdade republicana em Roma.

Embora seja definida como exemplar, a liberdade existente em Roma trouxe consigo, portanto, o germe de sua própria destruição, sendo esta, entre outras, uma lição ministrada por Roma a ser herdada pelos líderes políticos contemporâneos. Para Maquiavel os problemas colocados pela política e pela história apenas podem ser resolvidos de forma positiva quando enfrentados pela inteligência e habilidade de um homem sábio e apaixonado, que busque construir o futuro a partir das lições do passado.

Um homem, enfim, que aceite tomar Roma como modelo, como Maquiavel o faz e, tanto Roma é o modelo que o conceito central da teoria política maquiavélica, como salienta Schettino (2002, p. 40), é o “imperium”, conceito proveniente do Direito Romano. Trata-se de conceber a política como uma atividade de dominação que consista no exercício do poder político, entendido como poder dotado de alguma forma de legitimidade e capaz de influenciar o comportamento de uma coletividade.

A política é definida essencialmente como uma forma de dominação, e a dominação repousa, por sua vez, sobre a autoridade, entendida por Maquiavel como o direito que alguém ou alguma instituição tem de governar, ou seja, promulgar leis, dar ordens, organizar o domínio público, dirigir o exército. E é este direito que, na perspectiva maquiaveliana, torna legítima a autoridade.

Políbio (1985, p. 262) diferencia:

É próprio do tirano fazer o mal para tornar-se senhor dos homens contrariando-lhes a vontade e levando-os a temê-lo, sendo ele mesmo odiado por seus súditos e odiando-os, mas a um rei convém fazer o bem a todos e assim governar e estar à frente de um povo concorde, conquistando-lhe a afeição graças à sua benevolência e espírito humanitário.

O rei deve legitimar seu governo a partir da afeição de seus súditos, e tal lição, entre diversas outras contidas na obra de Políbio, seria plenamente incorporada ao pensamento maquiaveliano. Maquiavel, porém, não se prende à legitimidade, embora a prefira. Afirma, pelo contrário: “Deveis

saber, portanto, que existem duas formas de se combater: uma, pelas leis, outra pela força. A primeira é própria do homem; a segunda, dos animais. Como, porém, muitas vezes a primeira não seja suficiente, é preciso recorrer à segunda” (MAQUIAVEL, 1987a, p. 73). Quando a legitimidade desaparece, portanto, resta a força para assegurar a obediência dos povos: “Convém, pois, providenciar para que, quando não acreditarem mais, se possa fazê-los crer à força” (1987a, p. 25).

Mas a legitimidade é fator crucial para a manutenção do poder. A autoridade reconhecida ou a respeitabilidade dela proveniente é, conclui o autor, o melhor meio para evitar rebeliões: “Concluo, portanto, que não há meio mais poderoso e mais necessário para deter uma multidão rebelada do que a presença de um homem que pareça respeitável, ou que de fato o seja” (MAQUIAVEL, 1982a, p. 170). E a legitimidade é, ainda, o melhor caminho para a obtenção da autonomia política, entendida como a capacidade de elaborar suas próprias leis e a liberdade para viver sob elas.

Vico (1999, p. 114) também acentua a importância da legitimidade política, ao ressaltar: “Os governos devem ser conforme à natureza dos homens governados”. E é desta adequação, e não de qualquer fator externo a ela, que deriva a legitimidade de um regime político.

Já Maquiavel (1982a, p. 42) faz o elogio da legitimidade política, contraposta à violência praticada por particulares, afirmando: “Mas se a ação for cometida pela autoridade legítima, prevenir-se-á o desenvolvimento de todos os males que poderiam nascer do simples uso da força particular”. E porque a ação privada e os benefícios por ela gerados são reprováveis? “São benefícios que formam seguidores, e que geram em quem os concede a ousadia de violar e corromper as leis” (1982a, p. 385).

A legitimidade não deriva da natureza, não nasce de um contrato; é um estatuto a ser construído e compartilhado de forma empírica, a ser vivenciado na realidade cotidiana. A legitimidade deriva da ação do governante que pretende possuí-la e deve ser delimitada, o que Maquiavel (1982a, p. 117) acentua: “Se se estabelecer a autoridade sem limite de qualquer lei, por um longo período (um ano ou mais), haverá sempre um perigo. Os resultados prejudiciais ou benéficos vão depender da perversidade ou da virtude dos homens a quem se confiar a função”.

Se Maquiavel faz o elogio da ação do príncipe, ele privilegia o apoio popular, ao afirmar: “Precisa ainda o príncipe de viver sempre com o povo, mas pode prescindir perfeitamente dos grandes, pois pode fazer e desfazer, cada dia, e dar-lhes ou fazer-lhes perder influência, à sua vontade” (MAQUIAVEL, 1987a, p.40). O que o leva, ainda, a ressaltar: “Concluo, portanto, afirmando que a um príncipe pouco devem importar as conspirações, se é amado pelo povo, mas quando este é seu inimigo e o odeia, deve temer a tudo e a todos” (1987a, p. 79).

A legitimidade não é algo a ser outorgado ao príncipe por um direito que lhe é inerente, mas, pelo contrário, cabe a ele construí-la. Mas, como fazê-lo? Segundo Maquiavel (1987a, p. 42), “um príncipe prudente deve cogitar da maneira de fazer-se sempre necessário aos seus súditos e de precisarem estes do Estado; depois, ser-lhe-ão sempre fiéis”. E, para ele, “um príncipe que tenha uma cidade forte e não se torne odiado não pode ser atacado, e, mesmo que o fosse, o atacante regressaria de cabeça baixa” (1987a, p. 44).

Para obter legitimidade perante seus súditos, o príncipe não pode abdicar do uso da força, mas não pode utilizá-la de forma desnecessária, o que Maquiavel (1982a, p. 362) acentua: “A maneira de evitar o ódio dos súditos é respeitar seu patrimônio; é raro, por outro lado, que um príncipe queira verter sangue sem necessidade (a não ser que a espoliação seja o verdadeiro motivo do assassinio): e raramente surge uma tal necessidade”. E o uso da força, quando feito de forma abusiva, pode gerar ressentimentos que minam a legitimidade e podem, como Maquiavel (1982a, p. 281) ressalta, gerar a derrocada do poder político:

Quem é ultrajado profundamente e não recebe a reparação exigida, se vive numa república, procurará satisfazer seu ressentimento com a ruína do país; se vive sob um príncipe, e tem algum orgulho em seu espírito, não sossegará até executar uma vingança espantosa, ainda que isto represente sua própria perdição.

Mas não se trata apenas de evitar danos à honra; trata-se, para Maquiavel (1982a, p. 185), de promovê-la: “Não se pode confiar aos homens trabalhos a realizar sem premiá-los; e não se pode, sem que o Estado corra perigo, retirar-lhes a esperança de conseguir o prêmio”.

O poder nasce do uso da força, mas esta, por si só, não confere legitimidade, e a preocupação que Maquiavel demonstra em assegurar o apoio popular como sustentáculo ao uso do poder introduz o povo no cenário político, ainda que em posição subordinada, sendo esta uma preocupação de ordem pragmática, o que Adverse (2009, p. 20) salienta:

A insistência de Maquiavel em alertar o governante (seja em uma república ou em um principado) de que é preciso conquistar a benevolência do povo expressa menos um *parti pris* político do que a sua convicção de que o desprezo pelo juízo dos súditos e dos cidadãos é o caminho mais fácil para a ruína política.

Trata-se, de fato, de uma constatação antes pragmática que idealista, mas trata-se de constatação que introduz uma novidade de importância decisiva no pensamento político ocidental. Afinal, segundo Maquiavel (1982a, p. 329), “se o Estado foi fundado mediante o consentimento unânime do povo, que contribuiu para a sua grandeza, ao cair o governo o povo não tem razão para atacar nenhuma outra pessoa, além do principal governante”. O consentimento popular- a legitimidade-, mais do que um pressuposto teórico, é definido como uma questão de sobrevivência.

Mas a legitimidade nasce, também, da proteção que o governante oferece a partir do uso da força- seja potencial, seja efetiva- contra os inimigos externos. Nasce, portanto, da necessidade de proteção e da capacidade de oferecê-la da qual o governante dispõe. Assim, para Maquiavel, segundo Vincieri (1984, p. 19), o conceito de necessidade ajuda a determinar o agir humano não apenas no sentido negativo, mas, também, no sentido positivo. Por exemplo, como ressalta Vincieri (1984, p. 23), a necessidade de defesa perante o assalto perpetrado pelo outro é a causa fundamental da constituição do viver civil, que apenas foi transferido do âmbito particular, arbitrário, para o âmbito público, legítimo. E, no âmbito público, a capacidade de proteger o viver civil de agressões externas é uma fonte primordial de legitimidade política.

Poder militar e apoio popular são, para Maquiavel, os sustentáculos básicos do poder estatal, e ele questiona a viabilidade de um governo que se ampare apenas no medo e na coerção e deixe de lado qualquer preocupação com o consentimento popular. Ele ressalta: “Dissemos acima que é necessário a um príncipe estabelecer sólidos fundamentos; sem isso, é certa a sua ruína. E as principais bases que os Estados têm, sejam novos, velhos ou mistos, são boas leis e boas armas” (MAQUIAVEL, 1982a, p. 48). E conclui: “Mas ainda a melhor fortaleza que possa existir é não ser odiado pelo povo, pois que, se tiveres fortificações e fores odiado por ele, elas não poderão salvar-te, pois não faltam nunca aos povos rebeldes príncipes estrangeiros que desejem ajudá-lo”.

A legitimidade não deriva, porém, apenas da ação, mas, também, da representação. A ação política precisa ser representada para ser legítima, e toda atividade política é também algo a ser encenado, com os cidadãos e os súditos avaliando as ações de quem os governa a partir da imagem que tais ações projetam; a partir de como elas são encenadas.

Questões como o papel a ser desempenhado pela justiça no Estado, a natureza da lei, os limites da obrigação política e a relação entre os poderes espiritual e temporal ocupam papel central no pensamento do autor. E ainda, as relações entre autoridade e legitimidade, força e consentimento, formam o núcleo de sua teoria política. A partir delas torna-se possível compreender a tipologia de formas de governo por ele proposta, com a tirania não correspondendo, necessariamente, a uma forma de governo, seja república ou monarquia, mas à ausência de *virtú*.

A partir delas, igualmente, torna-se possível compreender a relação proposta por Maquiavel entre povo e poder, assim definida por Merleau-Ponty (1991, p. 239): “O poder é da ordem do tácito. Os homens deixam-se viver no horizonte do Estado e da Lei enquanto a injustiça não lhes dá a consciência daquilo que têm de injustificável”. A legitimidade concede autonomia ao poder político, portanto, à medida que o justifica.

Mas, além da autonomia há a força, e esta deve ser efetiva, não podendo ser apenas representada. A força, para Maquiavel, é um instrumento de defesa da autonomia, mas ela pode ser consolidada também a partir da conquista.

Tal autonomia é vista por Maquiavel (1982a, p. 69) como requisito fundamental para a manutenção da liberdade, com sua inexistência gerando consequências trágicas: “Não sabendo garantir sua própria defesa, nem defender a coisa pública dos atentados inimigos, desconhecendo os príncipes e sendo por eles desconhecido, cairá logo sob um jugo muitas vezes mais intolerável do que aquele do qual se libertou”.

Ser conquistado, portanto, é uma catástrofe, mas conquistar também pode se transformar em tal:

É comum que as conquistas constituam uma fonte abundante de malefícios para uma república bem organizada. Como, por exemplo, quando se apodera de uma cidade ou província dominada pela licença, onde os vencedores se expõem ao costume dos vencidos (1982a, p. 255).

E Maquiavel (1982a, p. 211) ainda ressalta: “O objetivo do estado que vai à guerra por escolha ou ambição é adquirir e conservar suas conquistas, de modo que elas o enriqueçam, e não sirvam de causa de desgaste para si próprio ou para o país conquistado”.

Quando isto ocorre, ressalta Maquiavel (1982a, p. 255) a conquista gera antes a ruína que o triunfo: “O estado empobrecido pela guerra não consegue recobrar suas forças com a vitória, sobretudo se suas conquistas lhe custam mais do que oferecem em troca”. E ele alerta:

O meio mais fácil de assegurar a perdição de um Estado onde o povo tenha autoridade soberana é organizar expedições ousadas; pois, onde o povo tem influência, esses projetos serão sempre abraçados com entusiasmo, e os homens prudentes, que tiverem opinião contrária, jamais poderão impedi-los (1982a, p. 167).

O desejo de conquista, entretanto, ressalta Maquiavel (1987a, p. 14), faz parte da natureza humana: “O desejo de conquistar é coisa verdadeiramente natural e ordinária e os homens que podem fazê-lo serão sempre louvados e não censurados”. Todo povo quer conquistar e todo povo corre o risco de ser conquistado, sendo o ato de governar, na perspectiva maquiaveliana, orientado essencialmente por um desejo de posse. O desejo de dominar estrutura, portanto, a ação política, transformando-a, inexoravelmente, em um desejo de conquista.

A “eterna propriedade” das repúblicas, segundo Vico (1999, p. 284), é a seguinte: “Uns devem exercer a mente, nos usos da sabedoria civil, e outros, o corpo, nos ofícios e nas artes que devem servir tanto na paz quanto na guerra; e mais essa terceira eterna propriedade: a mente sempre manda e o corpo vem perpetuamente servi-la”. E ele conclui:

O povo ou nação que não possui um poder soberano civil provido de todas as anteriores propriedades, não é propriamente povo ou nação; nem pode exercer, fora, contra outros povos ou nações, o direito natural das gentes; mas, tal como a razão, também o exercício criará outro povo ou nação superior.

O povo desprovido de soberania política tende, portanto, a sujeitar-se à soberania de outrem; pressuposto que Maquiavel aceitaria sem dificuldade. E a soberania construída pela república tende a possuir uma legalidade mais rígida do que a adotada por um príncipe. É o que Maquiavel (1982a, p. 184) acentua: “São os interesses que cortam os laços de todas as alianças; sob este ponto de vista, as repúblicas são bem mais rigorosas na observância das leis do que os príncipes”.

Tal diferenciação, contudo, precisa ser mais bem esclarecida. Chabod (1993, p. 69) define *O Príncipe* como um procedimento analítico a partir do qual é construído o caminho a ser trilhado pelo líder que deverá libertar a Itália, e que conclui com uma exortação na qual aflora a paixão enfim manifesta.

Mas não se trata de uma apologia do regime monárquico, o que iria contra as convicções do autor, expostas quando Maquiavel (1982a, p. 81) utiliza o exemplo dos reinos sucessivos de Filipe e Alexandre _ dois reis virtuosos _ para fazer o elogio da república, já que nela “o sistema de escolha

dos governantes oferece a possibilidade não apenas de ter sucessivamente dois governos virtuosos, mas toda uma série de governantes virtuosos, sucedendo-se até o infinito”.

Há ainda, na perspectiva maquiaveliana, a relação a ser acentuada entre liberdade e soberania; a liberdade como fundamento da soberania expressa a partir da fundação de novas cidades.

Maquiavel (1982a, p. 20) afirma: “Uma cidade deve sua existência a homens livres quando um povo, movido pela doença, a fome ou a guerra, deixa a pátria dos seus pais para estabelecer-se em outro local _ espontaneamente ou sobre a direção de um príncipe”. Uma cidade pode ser fundada, portanto, a partir do desejo de liberdade ou do desejo de dominação, e ambos são vistos como motivos igualmente válidos.

Afinal, Maquiavel não condena o Estado que busca agir como potência e, sim o príncipe que não despende o menor esforço na defesa da pátria. Ele não coloca em questão a conquista, e sim seus eventuais resultados. E a conquista, para ser bem-sucedida, deve ser complementada pela ruína: “É que, em verdade, não há garantia de posse mais segura do que a ruína. Quem se torna senhor de uma cidade tradicionalmente livre e não a destrói será destruído por ela” (1982a, p. 21).

Foi isto, ressalta Maquiavel (1998, p. 123), que os romanos fizeram: “Antigamente, os romanos julgaram que os povos rebelados se devem ou beneficiar ou extinguir e que qualquer outro meio seja perigosíssimo”. E foi assim que eles conseguiram construir um império, transformando-se, aos olhos de Maquiavel, em um povo modelar.

Maquiavel (1982a, p. 39) acentua: “Se a república se mantiver dentro dos seus limites, se a experiência demonstrar que não dá ouvidos à ambição, o medo jamais levará os vizinhos a declarar-lhe a guerra”. Temos, aparentemente, a paz a preponderar sobre o desejo de conquista, mas o próprio autor ressalta como considera tal situação ilusória e tal equilíbrio precário. A relação entre um estado e seus vizinhos é, afinal, uma relação de poder, e não uma relação de igualdade; uma relação entre dominantes e dominados, sendo apenas sublinhadas as diferentes formas de dominação. É o que Maquiavel (1982a, p. 287) assinala:

Entre os sinais que permitem avaliar a potência de um estado, basta ver o modo como este se entende com os vizinhos. Quando estes se tornam tributários para poder adquirir sua amizade, temos um sinal irrecusável do poder; mas não pode haver indício maior de fraqueza do que quando esses vizinhos, embora mais fracos, cobram-lhe tributos.

Temos, em síntese, uma relação de força, e não uma relação de solidariedade, já que tal palavra não consta do vocabulário maquiaveliano.

1.3 A Guerra, a Força, o Conflito

Maquiavel busca delimitar a esfera de ação a ser ocupada pelo poder estatal, diferenciando-a do poder exercido por particulares. Busca, assim, estruturar o estado como entidade autônoma em

relação à sociedade, evitando o advento da corrupção, uma vez que o que ele entende como tal é também um processo de privatização no qual os valores e atividades são deslocados para a esfera privada e os cidadãos privilegiam, em todas as instâncias, seus próprios interesses.

Este é, para ele, o Estado corrupto. Fazendo isto, contudo, ao mesmo tempo em que antecipa alguns dos dilemas centrais do liberalismo, Maquiavel, como acentua Held (1987, p. 8), resolve-os a partir de uma estratégia antiliberal, que consiste em colocar os interesses sociais como prioritários em relação a qualquer interesse individual.

A autoridade ao ser transmitida, segundo Maquiavel (1982a, p. 50), tende a se corromper:

Um príncipe deve ter bastante sabedoria e virtude para não legar a outrem a autoridade da qual se apossou; de fato, como os homens se inclinam mais ao mal do que ao bem, seu sucessor poderá empregar ambiciosamente o poder do qual o primeiro príncipe só se serviu de maneira virtuosa.

Com isso, a corrupção transforma-se em algo que faz parte de qualquer processo sucessório, minando a autoridade do sucessor, e a questão da manutenção da autoridade torna-se tanto mais premente, aos olhos de Maquiavel, quanto a corrupção é vista por ele como inerente à atividade política.

Segundo Maquiavel (1982a, p. 75), “as leis e instituições estabelecidas nas origens de uma república, quando os cidadãos eram virtuosos, se tornam insuficientes quando eles começam a se corromper”. E, uma vez instalada, a corrupção não pode ser eliminada a partir da ação do povo que se corrompeu, o que Maquiavel (1982a, p. 74) acentua: “Se acontecesse de uma cidade arruinada pela corrupção se recuperar de sua queda, este benefício só poderia ser atribuído a virtude de um homem, e não à vontade geral que o povo pudesse ter em favor de boas instituições”.

A liberdade, portanto, deve ser instaurada de fora para dentro em um organismo político que se corrompeu, sendo que Maquiavel (1998, p. 179) ainda ressalta: “As cidades, e principalmente as que não estão bem ordenadas, que sob o nome de república se administram, com frequência variam seus governos e estados não da liberdade à servidão, como muitos acreditam, mas da servidão ao desregramento”. Surge, então, uma nova questão, que é a dificuldade de manutenção da autoridade em uma sociedade corrupta ou egressa da corrupção.

Tal dificuldade torna crucial, em sua obra, a questão da compatibilidade entre liberdade e corrupção, república e desigualdade. É crucial, enfim, a questão da regeneração política de um regime corrupto e desigual, questão esta que assume importância primordial no pensamento do autor. É possível a criação de um novo Estado a partir de um edifício político corrupto? Este é, afinal, o objetivo a ser alcançado no contexto da Itália de seu tempo, uma vez que se trata da formação de uma nova ordem a partir da formação de uma nova classe dirigente.

Para Maquiavel, todos os Estados até hoje existentes foram fundados a partir de dois elementos: a sabedoria do governante e a força militar. E a importância da sabedoria do governante

para a sobrevivência do Estado é ressaltada, quando Maquiavel (1987a, p. 12) acentua em relação às ameaças que o cercam:

Conhecendo-se os males com antecedência, o que não é dado senão aos homens prudentes, rapidamente são curados: mas quando, por se terem ignorado, se têm deixado aumentar, a ponto de serem conhecidos de todos, não haverá mais remédios àqueles males.

Já segundo Mairet (1978, p. 307), a política é vista, em *O Príncipe*, como instituição estatal, sendo o príncipe o fundador, o que instaura e luta, sendo seu poder o da conquista, sua legitimidade a da força.

É um equívoco, porém, associar a legitimidade, para Maquiavel, apenas à força, uma vez que o consentimento também desempenha papel fundamental como instância legitimadora. Mas ele, de fato, estatiza a atividade política, conferindo, ao Estado, autonomia perante outras instâncias de poder.

Para Maquiavel um bom governo não é visto como um fim em si, mas como um meio para a obtenção de paz e obediência. A ação do governante é, portanto, instrumentalizada a partir da obtenção do objetivo supremo que é a dominação. E o Estado passa a ser visto, a partir de Maquiavel, como o território do domínio político, gerando uma ruptura no pensamento político cuja dimensão Senellart (2006, p. 21) sublinha:

É a ideia de governo como condução, direção, que ele rejeita, abandonando a velha imagem, usual desde Platão, do rei piloto que governa a nave do Estado, segue uma rota e busca chegar a um ponto. O príncipe maquiaveliano não *dirige* mais, ele domina. Ele reina num mundo sem objetivos, entregue às relações de força.

Mas a modernidade da teoria política de Maquiavel precisa ser bem dimensionada. Afinal, Aristóteles define o homem como um animal político, mas, para Maquiavel, segundo Mansfield (1996, p. 237), apenas alguns homens são políticos, e são estes que exercem o comando em todo e qualquer regime. Com isso, conclui Mansfield (1996, p. 293), não é possível definir o republicanismo maquiavélico como a origem do Estado moderno, por não postular a impessoalidade que caracteriza tal Estado.

A obra de Maquiavel responde a necessidades administrativas relacionadas ao processo de centralização do poder, com sua doutrina política sendo, também, uma doutrina administrativa vinculada à seguinte questão: como gerir a nova formação estatal que surgia e como dar conta das complexidades administrativas a ela relacionadas?

Surge, com ele, um novo conceito de Estado; novo porque pressupõe a existência de autonomia política, uma vez que uma unidade política apenas pode ser definida como um Estado quando possui autonomia perante outros Estados. Quando é livre, sendo que tal liberdade apenas pode ser resguardada a partir da criação de uma máquina administrativa igualmente independente perante outras unidades estatais.

Não se trata, contudo, apenas de uma questão administrativa, uma vez que o que sustenta o Estado e garante sua existência, além do consentimento dos governados, é o uso da força. E o que permite às instituições políticas sobreviverem é o uso das armas, o que Maquiavel (1982b, p. 17) coloca como princípio fundamental de sua teoria política, ao afirmar: “Mas sem o apoio militar as boas instituições não podem subsistir em boa ordem- como o interior de régio e soberbo palácio que, embora adornado com ouro e pedras preciosas, não tivesse cobertura a protegê-lo da chuva”.

Por outro lado, o Estado _ pensado aqui em termos que, séculos depois, seriam weberianos _ detém o monopólio legal do uso da força. Os poderes públicos, acentua Maquiavel, devem usá-la com exclusividade, e ainda: “O cidadão que a usa para qualquer outro fim não age retamente; e qualquer Estado que adote outro sistema não estará bem organizado” (1982b, p. 24).

É a força que está na base da conquista do poder, o que Maquiavel (1982a, p. 232) salienta: “Raramente os homens se elevam de uma posição modesta às de maior importância sem empregar a força e o engano (se é que isto alguma vez aconteceu), a não ser que tal vantagem lhe seja dada ou legada por alguém”. E quem detém o poder, ressalta Maquiavel (1987a, p. 15), usa a força, necessariamente, contra quem lhe concedeu este poder: “Quando alguém é causa do poder de outrem, arruína-se, pois aquele poder vem de astúcia ou força, e qualquer destas é suspeita ao novo poderoso”.

É pelo uso da força que o poder é obtido, e é pelo seu uso, potencial ou efetivo, que ele é mantido, o que Maquiavel (1987a, p. 55) ressalta em seu enunciado célebre:

Destarte todos os profetas armados venceram e os desarmados fracassaram. Porque, além do que já se disse, a natureza dos povos é vária, sendo fácil persuadi-los de uma coisa, mas sendo difícil firmá-los na persuasão. Convém, pois, providenciar para que, quando não acreditarem mais, se possa fazê-los crer à força.

E Maquiavel (1982a, p. 177) ainda acentua: “Os homens são levados muitas vezes pela audácia a se queixar em voz alta das medidas tomadas pelos governantes; mas, diante do castigo, perdem a confiança que tinham uns nos outros e terminam por obedecer às ordens recebidas”.

É a repressão, e mesmo sua ameaça, que mantém a ordem pública, e é sua presença que desencoraja eventuais rebeliões. Exercer o poder significa saber exercer a força que o sustenta. E, com o desaparecimento da força que a sustenta, as cidades desabam. Segundo Maquiavel (1998, p. 204), “sem força as cidades não se mantêm, mas vêm a seu fim; e o fim é a desolação ou a servidão”. A força, portanto, é vista por Maquiavel como um elemento positivo e indispensável no processo de organização social, que não sobrevive sem seu uso.

Mas o uso da força deve ser racional, não podendo ser exercida de forma indiscriminada e cabendo à retórica racionalizar seu uso. A retórica para Maquiavel, segundo Mansfield (2000, p. 232), adquire um caráter de racionalização. E, segundo Mansfield (2000, p. 233), mesmo sendo um profeta desarmado, ele busca escapar da ruína que atingiu outros profetas à medida em que suas palavras apelam às necessidades humanas.

Segundo Sasso (1993, v. I, p. 379), ao retratar a insuficiência da organização militar existente na Itália, Maquiavel indica estar nela a causa da catástrofe italiana. Uma nação que não dispõe de um efetivo militar capaz de defendê-la está para ele, de fato, condenada à ruína. E, ainda segundo Sasso (1993, v. I, p. 199), ao ressaltar a inter-relação entre política e milícia, Maquiavel define um aspecto essencial do Estado moderno.

A importância do uso da força para a consolidação do poder estatal faz Maquiavel dedicar especial atenção à questão do exército e dedicar, inclusive, um livro ao tema da guerra. Um texto como *A arte da guerra*, o único por ele publicado em vida, é um manual técnico sobre o tema indicado no título, mas é também um livro de exortação política. Nele o cidadão prevalece sobre o mercenário, como alguém que vai à guerra movido pela identificação com sua pátria e não por interesses materiais, criando-se, por meio desta distinção, uma contribuição fundamental para o pensamento moderno.

Maquiavel faz, efetivamente, a defesa da autonomia do poder estatal, principalmente em relação ao uso da força, o que o leva a alertar para o perigo dos exércitos de mercenários, assinalando: “A experiência ensina que os príncipes, agindo por si mesmos, e as repúblicas armadas alcançam grande progresso, ao passo que as armas mercenárias só causam dano” (MAQUIAVEL, 1987a, p. 50). E concluindo: “Concluo, pois, que, sem possuir armas próprias, nenhum principado está seguro, antes, está à mercê da sorte, não existindo virtude que o defenda nas adversidades” (1987a, p. 57).

O uso de tropas mercenárias gera corrupção e, com isso, acentua Maquiavel (1982a, p. 256), é toda a sociedade, e mesmo as sociedades mais poderosas, que são corrompidas: “Se as conquistas quase corromperam Roma, numa época em que suas ações ainda se inspiravam plenamente na sabedoria e na coragem, que se dirá daqueles Estados que, afastados dos bons princípios, só empregam tropas mercenárias”?

Vico (1999, p. 119) acentua: “A honra é o mais nobre estímulo do valor militar”. A atividade militar é pensada por ele, portanto, não em termos de vantagens materiais, mas em termos dos valores morais que devem formatar a ação do combatente. Já segundo Maquiavel (1982a, p. 223), “não é o ouro, são os bons soldados que constituem os nervos da guerra”. E o soldado, para Maquiavel (1982a, p. 139), deve lutar essencialmente por uma causa: “O exército que não tem pela causa por que deve combater uma afeição que transforme cada soldado num partidário entusiasta, tampouco terá coragem para resistir a um inimigo que demonstre a menor bravura”.

Há, contudo, uma contradição, uma vez que, se quem luta deve lutar por uma causa, sem visar primordialmente interesses materiais, quem promove a guerra age movido por estes interesses e, para Maquiavel (1998, p. 275) é natural que assim seja:

A finalidade dos que movem uma guerra sempre foi, e é razoável que assim seja, enriquecer-se e empobrecer o inimigo. Não é por outro motivo que se busca a vitória, nem as conquistas por outra razão se procuram senão para tornarmo-nos poderosos e tornar fraco o adversário.

E cabe ao príncipe, ressalta Maquiavel (1982a, p. 83), formar os soldados que irão protegê-lo: “Se faltam soldados onde há homens, a culpa disto é exclusivamente do príncipe, não do país ou da natureza- esta é uma das verdades mais bem provadas”.

O poder, para ele, deriva do uso da força, ou seja, da existência de exércitos, mas depende também da capacidade de conduzi-los, ou seja, da existência de indivíduos adestrados no exercício do poder. A força sem a existência de elites capazes torna-se inútil, e elites competentes, mas desarmadas, nada podem fazer. E o sucesso de uma ação armada depende de diferentes fatores: “A guerra deve-se medir com a tropa, com o dinheiro, com o governo e com a fortuna; e quem tem mais das mencionadas coisas deve-se crer que vencerá” (MAQUIAVEL, 1987b, p. 152).

Maquiavel faz de diversas formas o elogio da guerra, ressaltando, como ressalta Adverse (2009, 193), seu sentido pedagógico: “O efeito *educativo* da vida militar interessa a Maquiavel, porque é um instrumento importante para o estabelecimento da ordem civil. Por isso, a arte da guerra é assunto de estado: pela disciplina, ela modela os homens para viverem sob as leis”.

Ainda, por ser a política essencialmente o terreno do conflito e por ser o governante alguém que vive eternamente em conflito com seus rivais, a guerra é definida como a atividade básica de quem governa. Segundo Maquiavel (1987a, p. 59), “deve, pois, um príncipe não ter outro objetivo nem outro pensamento, nem ter qualquer outra coisa como prática a não ser a guerra, o seu regulamento e sua disciplina, porque essa é a única arte que se espera de quem comanda”.

Mas, por ser uma atividade política, é o político, e não o soldado, quem deve exercer o poder. Para Maquiavel, portanto, a guerra relaciona-se com a política, com o poder militar sendo subordinado ao poder civil.

Mesmo sendo a guerra a atividade primordial do príncipe, há o momento de fazer a guerra, bem como há o momento de buscar a paz, com ambos os momentos, ressalta Maquiavel (1982a, p. 278), devendo ser definidos de forma pragmática:

Recusar um armistício é o maior erro que pode cometer um príncipe ao ser atacado por um inimigo com forças superiores, sobretudo quando a proposta parte do atacante. As condições oferecidas nunca serão de tal modo drásticas que não incluam alguma vantagem, e que o acordo não possa ser considerado como uma forma de vitória.

A guerra não se resume ao uso da força. Para Maquiavel, segundo Buccheim (1985, p. 84), o guerreiro que vence não através da violência, e sim através do engano, por astúcia militar, salva pelo menos a vida de muitos de seus soldados. A arte da guerra consiste em vencer o inimigo com o mínimo dispêndio de vidas e de esforço, não se limitando, pois, apenas ao uso da violência, mas representando, mais uma vez, a racionalização deste uso.

A arte da guerra, por fim, é caracterizada por Maquiavel como o ato de se manter no poder e criar uma situação de estabilidade. O objetivo da guerra é o poder, mas o poder a ser exercido em paz. O objetivo da guerra, na perspectiva maquiaveliana, é a construção da paz, com a guerra não

devendo ser mantida de forma indefinida. E quando isto ocorre, como Maquiavel (1982b, p. 23) acentua, as consequências podem ser desastrosas:

O poder manter-se com a arte da guerra todo o tempo conduz aos roubos, violências, aos assassinios que os soldados cometem contra amigos e inimigos; o não desejar a paz provoca os enganos que os chefes militares praticam contra aqueles a quem deviam servir, para prolongar a guerra.

Nem todos ainda, segundo Maquiavel (1982b, p. 57), são capazes de praticar a arte da guerra: “É muito importante saber quem somos, poder avaliar as forças do nosso caráter e do Estado; quem sabe não ter disposição para a guerra deve praticar as artes do governo pacífico”. E a arte da guerra, quando posta a serviço da construção de um império, pressupõe a existência de certas condições para ser praticada com chances de vitória, sendo que entre estas condições incluí-se a existência de uma população numerosa. Segundo Maquiavel (1982a, p. 203), “uma cidade que pretende adquirir vasto império precisa empregar toda a sua indústria para desenvolver a população: sem uma população numerosa, nenhuma cidade poderá jamais engrandecer-se”.

A idéia de um sistema político capaz de garantir a paz perpétua é, porém, estranha ao pensamento maquiaveliano. Segundo Maquiavel (1990, p. 115), “quem pretende saber se uma paz é duradoura ou segura deve, entre outras coisas, examinar quem se considera descontente em relação a ela e o que pode nascer deste descontentamento”. Mas, como a atividade política é definida por ele como um conflito permanente _ potencial ou efetivo _, descontentamentos sempre existiram, o que faz com que a paz, mesmo quando duradoura, seja sempre seguida pela guerra.

Maquiavel pensa, segundo Cassirer (1947, p. 176), em termos de duas alternativas: uma vida privada inócua e inocente, ou uma vida ligada à atividade política, na qual a luta pelo poder deve utilizar os meios mais radicais e impiedosos. E, por fim, paz e guerra _ ou, pelo menos, o temor gerado por ela _ não são vistos por ele como um bem ou um mal em si. Muitas vezes a guerra pode gerar consequências mais favoráveis que a paz, como neste caso: “Na maioria das repúblicas, a discórdia nasce do ócio produzido pela paz _ e o medo da guerra faz renascer a concórdia” (MAQUIAVEL, 1982a, p. 273).

A guerra, nestes casos, é definida como necessária, e tal necessidade foi reafirmada por revolucionários de diversos quadrantes, o que Hannah Arendt (1972, p. 184) acentua, ao mencionar a semelhança discursiva entre Maquiavel e os radicais da Revolução Francesa:

Quando Robespierre justifica o terror, “o despotismo da liberdade” contra a tirania, seu discurso soa às vezes como se repetisse quase que palavra por palavra a famosa afirmação de Maquiavel acerca da necessidade de violência para fundar novos Estados e para reformar os degenerados.

Afinal, Maquiavel, como ressalta Vatter (2000, p. 83), define a liberdade política como a capacidade de transcender o domínio da forma política. E depois de Maquiavel, ainda segundo

Vatter (2000, p. 224), a idéia de uma “vida livre” é atingida através da redução do corpo político a um estado acefálico, o que é simbolizado em toda revolução.

Sem a força o Estado não é capaz de impor-se no cenário internacional. Mas apenas o uso da força, sem a mediação da diplomacia, é incapaz de tornar tal inserção bem-sucedida, sendo que a avidez de domínio pode levar à destruição do dominador, como ocorreu com os venezianos ao ocuparem diversas cidades italianas, com resultados por fim funestos: “Pelo que, numa ocasião, todos conjuraram-se contra eles e num só dia lhes tiraram aquele estado {poder} que tinham ganho com o infinito empenho de muitos anos” (MAQUIAVEL, 1998, p. 71).

No cenário interno, por sua vez, o uso contínuo do terror e da coerção é contraproducente e, mobilizando os cidadãos ameaçados, volta-se, por fim, contra o governante:

Nada há de mais perigoso do que este tipo de procedimento, porque os homens que temem pela própria segurança começam a tomar todas as precauções contra os perigos que os ameaçam; depois, sua audácia cresce, e em breve nada mais pode conter sua ousadia” (MAQUIAVEL, 1982a, p. 146).

Foi o que ocorreu durante determinados conflitos políticos surgidos em Florença, quando, exercido de forma discricionária, o poder visou atingir seus inimigos das mais diversas formas: “Os cidadãos foram perseguidos não só pelos humores do partido, mas suas riquezas, por seus familiares, pelas inimizades pessoais” (MAQUIAVEL, 1998, p. 234). Maquiavel não é, portanto, um apologista do uso da violência a qualquer preço, devendo ser moderado o uso de meios que excedam à moral costumeira.

Mas, em determinados contextos, o uso da violência torna-se imperioso. A conquista do poder, por exemplo, gera uma necessidade profunda, radical, de transformações que só pela violência podem ser concretizadas, que Maquiavel (1982a, p. 93 assinala: “Quem 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 do seu reinado, de todas as instituições _ sobretudo quando o seu poder não tem raízes muito fortes”.

Da mesma forma, uma “reforma total e imediata da constituição política” não pode ser feita por meios pacíficos: “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” (1982a, p. 77). E mesmo a época na qual ele vive, afirma Maquiavel (1990, p. 312), requer “deliberações audazes, inusitadas e estranhas; deliberações, portanto, que só através da violência podem ser levadas adiante”.

Se a violência é, portanto, um instrumento neutro que pode ser bem ou mal utilizado, o mesmo acontece com o conflito. Maquiavel não o condena e tende a ver nele, pelo contrário, uma fonte de renovação e força, sendo que Vico, neste caso, retoma a perspectiva maquiaveliana.

A história humana é, para Vico, marcada pelo conflito, e toda produção cultural reflete os conflitos sociais que a geraram. E os conflitos que estruturam a esfera política têm sua origem _ em

uma perspectiva que seria plenamente apropriada por Marx _ em interesses materiais; na divisão da propriedade e na luta por sua posse.

Assim, para Vico, segundo Peters (1944, p. 131), a luta entre a nobreza e a plebe é uma luta pela propriedade e pelo poder político, sendo esta luta que produz os tempos democráticos. Este é, ainda, um conflito entre estratos sociais marcados pela posse da propriedade _ que querem conservar a sociedade tal qual é _ em oposição a estratos sociais que, situando-se nas camadas inferiores da sociedade, lutam para subvertê-la. E Vico (1999, p. 273) situa tal conflito já nos primórdios da civilização, ao afirmar:

Encontraram-se as primeiras cidades fundadas sobre ordens de nobres e catervas de plebeus, com duas contrárias eternas propriedades, que saem dessa natureza de coisas humanas civis de que tratamos aqui: dos plebeus de querer sempre mudar os Estados, como sempre eles os mudam; e dos nobres, sempre de os conservar.

Também Maquiavel pensa a política como filha do conflito. Ele, segundo Fontana (1999, p. 266), é um pensador da instabilidade, da desordem, do “patológico”, da exceção e do extraordinário, e não da estabilidade, da ordem, da normalidade, da regra e do ordinário.

Já segundo Goffi (2006, p. 237), o conflito, para Maquiavel, não representa o fracasso do direito civil, da medicina ou da política, sendo, pelo contrário, sua matéria elementar. E para ele, segundo Maffesolli (1997, p. 47), é o equilíbrio que torna possível o surgimento da *virtú*, nascendo não da unidade e da inexistência de oposições, mas, sim, da harmonia entre contrários.

Como acentua Bignotto (1991, p. 118), para Maquiavel, “a política não é, pois, o espelho das decisões jurídicas ou da escolha voluntária das formas constitucionais. Ela é o campo onde as forças sociais se batem e de onde nasce a possibilidade da vida social”. E, mais do que o elogio da unidade, Maquiavel faz o que Skinner (1988, p. 103) chama de “elogio da discórdia”.

Lutando por seus interesses, as diferentes facções terminarão por promover o interesse público a partir da criação de uma situação de equilíbrio, o que não ocorreria a partir da imposição de uma unidade necessariamente artificial. A relação entre *O Príncipe* e os *Comentários* mostra que uma mesma interrogação se revela em ambos os textos, concernente à relação entre conflito social e instituição política. E é neste contexto político que se revela o republicanismo maquiaveliano como republicanismo de um novo tipo, centrado na questão da divisão social.

Ainda segundo Skinner (1996, p. 178), “haveria pouco exagero em dizer que a preocupação de Maquiavel com a liberdade política constitui seu tema básico nos três livros dos *Discursos*”. Mas a liberdade, para ele, nasce do conflito, não da unidade, o que ajudou sobremaneira a reforçar o antimachiavelismo, como ressalta Skinner (1996, p. 202): “Essa defesa dos ‘tumultos’ causou horror aos contemporâneos de Maquiavel”. Afinal, tais contemporâneos, segundo Bignotto (2002, p. 87), herdaram o horror aos conflitos compartilhado por humanistas e autores medievais.

Temos, então, uma antinomia, com Maquiavel opondo à noção humanista de consenso o conflito de interesses ou a desunião, de tal forma, lembra Kahn (1988, p. 19), que é a desunião que estrutura todos os aspectos do argumento maquiaveliano.

A valorização do conflito impede que pensemos Maquiavel como um conservador. É um erro, segundo Lefort (1979, p. 149), pensá-lo como tal, hostil por princípio a toda e qualquer tentativa de mudança política. Para ele, pelo contrário, “não apenas a desordem em si não é má, mas nela há algo capaz de engendrar uma ordem e até mesmo esta ordem não a abole; a Lei e o Poder que a representa só são fiéis à sua essência permanecendo expostos aos efeitos dos desejos do Povo”.

Conservadora, para Maquiavel, é a classe dominante, sempre apresentada como tal (1979, p. 153). E seu pensamento pode ser visto mesmo, acentua ainda Lefort (1979, p. 175), como uma crítica às diversas formas de conservadorismo: “Maquiavel denuncia o conservantismo intelectual fundado sobre a submissão aos autores, o conservantismo político fundado sobre a submissão aos poderes e o conservantismo da idade fundado sobre a submissão do mundo em que reinavam os pais”. O conflito, afinal, pode ser usado pelos conservadores, mas também pode ser usado salutarmente contra eles.

Para Maquiavel _ e reside neste conceito a chave de seu republicanismo_ é o conflito, e não a unidade, que produz a liberdade. A análise do conflito civil é ligada por ele a uma interrogação sobre as condições da liberdade. E Maquiavel afirma constantemente a presença, em toda a cidade, do fenômeno da dominação de um grupo sobre o outro, pensando os “tumultos” daí decorrentes.

Por outro lado, o conflito reclama a existência de um poder superior que o regule, sendo este poder necessariamente configurado pela presença do Estado, que deve atuar como o agente criador das regras que delimitam e normatizam o conflito, sem, contudo, ter a ambição de anulá-lo, definindo-o a partir das armas e argumentos que podem ou que não podem ser utilizados.

A construção do social, em Maquiavel, passa pelo poder, que se converte no mediador dos conflitos sociais, com ele podendo ser comparado a Hobbes, por haver, em ambos, a constatação de um estado de guerra que clama pela existência de um poder mais forte que o delimite.

Manent (1993, p. 495) sublinha uma continuidade entre os pensamentos de ambos os autores, qual seja: Maquiavel havia absolvido o príncipe que recorre a ações atrozés quando a necessidade do bem público ou da conservação de seu poder o obriga a isso, enquanto Hobbes descobre que, no estado natural, cada homem é um príncipe que a necessidade pressiona de toda parte.

Hobbes generaliza, dessa maneira, o pensamento de Maquiavel. Mas há uma diferença básica entre os autores, na medida em que Maquiavel não pensa o conflito em termos de egoísmos individuais, como o faz Hobbes, mas em termos de interesses grupais.

Se o conflito é inerente ao jogo político, a neutralidade é, para Maquiavel, a pior postura a ser mantida diante dele. Segundo Maquiavel (1982a, p. 382), “desde que se trata de uma monarquia, ou de uma república, é impossível ganhar a amizade das duas facções em disputa”. Consequentemente, tanto um contendor quanto o outro verão, na atitude neutra, apenas timidez e irresolução, desprezo

por benefícios e amizade oferecidos. A neutralidade, conclui Maquiavel (1990, p. 190), traz apenas ódio e desprezo.

E os conselhos dados por um florentino, personagem de Maquiavel, a um partidário que preferira a neutralidade à luta contra os inimigos após uma derrota como que ilustra a assertiva do autor: “Se pensava não se prejudicar deixando de agir contra o Partido, e que seus inimigos, tendo vencido, fossem poupar-lhe a vida ou o exílio, estava sonhando” (MAQUIAVEL, 1998, p. 223).

O conflito possui, igualmente, um potencial destrutivo que pode levar tudo de roldão, caso não seja mantido sob controle, o que faz Maquiavel (1998, p. 224) assinalar: “Mas sempre acontece que quando as autoridades são iguais e os pareceres diferentes, raras vezes se resolve alguma coisa satisfatoriamente”.

Para Maquiavel, segundo Sasso (1993, v. I, p. 631), o Estado oriental é débil ao passo que o Estado ocidental é forte, porque nele a liberdade é expressa com energia. Já segundo Kuper (1993, p. 139), Maquiavel foi o primeiro teórico moderno a utilizar o Estado otomano como antítese da monarquia européia, vendo nele, devido à sua unidade monolítica, um Estado mais difícil de conquistar, porém, mais fácil de ser conservado devido à ausência de conflitos entre os nobres. A relação entre conflito e autoridade estatal é sublinhada de diferentes formas, portanto, a partir de contextos diversos, por ambos os autores.

Em oposição, a divisão política pode ser fatal para a prosperidade e segurança de uma cidade, principalmente quando ela se espalha no seio da população, como ocorreu na Florença dos guelfos e dos gibelinos, em torno dos quais se cindiu a nobreza e onde, segundo Maquiavel (1998, p. 90), “a ambas as facções seguidas por essas famílias nobres se acrescentam muitas famílias do povo, de modo que a cidade toda foi corrompida por essa divisão”.

Ao estudar a vida política florentina, contudo, Maquiavel não apenas reconhece que as discórdias constituem a realidade da vida política republicana, mas também acentua que estas, longe de causar danos à vida política republicana, manifestam a boa saúde desta.

O problema, portanto, não reside nos conflitos que estruturam a vida política florentina, como estruturam a vida política de qualquer cidade; o problema reside na forma que estes conflitos tomaram, tendo sido o problema central da política florentina, para o autor, a existência de facções, uma vez que, na perspectiva maquiaveliana, elas indicam a existência de uma desunião sob a qual grupos de cidadãos perseguem antes seus próprios interesses que o bem comum.

Em uma república as divisões são inevitáveis, mas trata-se de restringi-las, o que leva Maquiavel (1998, p. 329) a recomendar: “Então o fundador de uma república, não podendo impedir que nela existam inimizades, pelo menos deve providenciar que não existam partidos”. E os riscos de governar “povo disperso e uma cidade dividida” são descritos, na narrativa de Maquiavel (1998, p. 210), por Albizzi, um florentino injustamente acusado por seus concidadãos:

Porque aquele qualquer rumor abala e esta as más causas segue, não premia as boas e acusa as arriscadas: tanto é que vencendo ninguém te louva, errando todos te condenam, perdendo todos te caluniam, pois a parte amiga te condena por inveja e a inimiga por ódio te persegue.

1.4 A Ambiguidade do Príncipe

Vico é monarquista. Ele, segundo Peters (1944, p. 142), vê a monarquia moderada, sabiamente regida a serviço da população, como a melhor formação estatal imaginável para a humanidade inteira da terceira época. Mas, ainda para Peters (1944, p. 174), a monarquia, segundo a doutrina viquiana, não se diferencia essencialmente da república popular livre.

Isto porque a monarquia não é vista por ele como um regime opressivo, imposto à população, mas como um regime político ao qual o povo chega depois de uma longa trajetória, a partir de uma escolha livre e consciente. Segundo Vico (1999, p. 123), “as plebes, com a experiência dos próprios males, para encontrar remédio buscam a salvação nas monarquias”. E Bobbio (1989, p. 170) acentua:

Ainda que para Vico a monarquia em questão seja a monarquia absoluta, o principado romano no primeiro ciclo, as monarquias de seu tempo, no segundo, a superioridade da monarquia sobre as outras formas de governo consiste no fato de que ela assegura a liberdade do povo melhor do que a própria república popular, na medida em que, surgindo para por fim às facções que dilaceram as repúblicas na sua fase final, termina por proteger o povo contra si mesmo.

Se Vico é monarquista, que forma deve tomar, para Maquiavel, o poder superior que deve regular os conflitos? Neste sentido, a questão da liberdade leva à outra temática de fundamental importância para a compreensão da obra do autor: até que ponto *O Príncipe* adota o ponto de vista do príncipe, até que ponto os *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio* adotam o ponto de vista republicano?

Talvez não seja esta uma questão pertinente, já que o príncipe é visto pelo autor como mais apto para fundar um Estado, enquanto os republicanos são considerados mais aptos para preservá-los, sendo esta a principal qualidade da república, e qualidade inexistente em uma tirania, vista como o pior regime exatamente devido à sua incapacidade de construir instituições políticas permanentes, sendo, portanto, inviáveis em uma temporalidade mais ampla.

Também a questão das origens do poder político e das diferentes formas de Estado é central no pensamento do autor, com boa parte de sua obra podendo ser definida como uma tentativa de respondê-la, bem como uma busca de respostas para a seguinte questão: quais virtudes antigas um Estado moderno deve buscar reproduzir? Maquiavel (1982b, p. 21) formula a pergunta e ele mesmo a responde:

Honrar e premiar a coragem; não desprezar a pobreza; amar os hábitos e instituições da disciplina militar; induzir os cidadãos a se amarem mutuamente, a viver sem avidez, a buscar menos o interesse privado e mais o interesse público; e outras coisas semelhantes que facilmente se poderiam ajustar aos tempos atuais.

A monarquia é defendida, em *O Príncipe*, por ser vista como o caminho mais viável, a estratégia mais eficaz para a libertação da Itália. E um cidadão que conspira contra a República para

implantar uma tirania tem relativamente pouco a temer, ao passo que, quem conspira contra uma monarquia corre um risco bem mais considerável. Será, então, tal forma a monarquia, ou o príncipe, para utilizar a terminologia do autor? Vamos considerá-lo da perspectiva por ele delineada.

O poder exercido pelo povo é visto de uma perspectiva claramente favorável em relação ao poder exercido pelo príncipe. Segundo Maquiavel (1982a, p. 179), “existiram, e existem ainda, muitos príncipes, mas poucos deles sábios, ou bons”. E ele acrescenta: “Um povo que tem o poder, sob o império de uma boa constituição, será tão estável, prudente e grato quanto um príncipe”. Mesmo quando se corrompe, entrando por um mau caminho, o povo pode ser mais facilmente regenerado, o que Maquiavel (1982a, p. 182) acentua: “As palavras de um homem sábio podem facilmente fazer retornar ao bom caminho um povo perdido, entregue à desordem; contudo, nenhuma voz ousa elevar-se para esclarecer um príncipe mau; para ele só existe um remédio- a espada”.

Mesmo os elogios concedidos ao príncipe, por mais glorioso que este seja, devem, segundo Maquiavel (1982a, p. 54) ser vistos com reserva:

Que ninguém se deixe maravilhar pela glória de César, e sobretudo pelos elogios com que os escritores o cumularam. Os que celebraram César haviam sido corrompidos, ou se assustavam com a duração de um império que, governado sempre sob a sua influência, não permitia aos escritores escreverem livremente.

E sua companhia, ressalta Maquiavel (1982a, p. 305), é perigosa e não comporta ambiguidades:

Há quem comente que não se deve estar perto do príncipe que a sua ruína nos atinja, nem tão afastado que não se possa aproveitar essa mesma ruína para elevar-nos. Não há dúvida de que o meio termo seria o caminho mais prudente, se fosse possível segui-lo sem desvio. Mas, como penso que isso é impossível, torna-se necessário escolher uma das outras alternativas- afastar-se do soberano ou manter-se ao seu lado.

Isto se dá, segundo Maquiavel (1982a, p. 100), devido a desconfiança que, nos príncipes, é inata: “A desconfiança é de tal modo natural nos príncipes que eles não podem evitá-la; simplesmente não lhes é possível tratar com reconhecimento aqueles que, levando sua bandeira à vitória, obtém a glória pessoal por amplas conquistas”.

Para ele, “se o princípio da ingratidão é a avareza ou a desconfiança, os povos nunca são ingratos por avaros; no que concerne à desconfiança, ela os afeta mais raramente do que aos príncipes, porque têm menos motivos para suspeitar” (1982a, p. 101). Mas, quando tomam a desconfiança como princípio a nortear seu comportamento, o príncipe, como Maquiavel (1982a, 1982b, p. 38) afirma, está agindo com sabedoria: “Convém nos aconselharmos com muitos a respeito das coisas que devemos fazer; depois, devemos confiar a poucos aquilo que queremos fazer”.

Nos príncipes, ressalta Maquiavel (1987a, p. 33), o ressentimento, uma vez gerado, simplesmente não pode ser eliminado: “Engana-se quem acreditar que nas grandes personagens

os novos benefícios fazem esquecer as antigas injúrias”. Por isto, segundo Maquiavel (1998, p. 144), “não se deve ofender um príncipe e depois fiar-se nele”.

Maquiavel (1998, p. 7), por fim, acentua em relação aos principados hereditários:

Se extraordinários defeitos não o fazem odiado, é razoável que seja naturalmente benquisto da sua gente. E na antiguidade e continuação do domínio gastam-se a memória e as causas das inovações, pois uma transformação poderá ser sempre acompanhada da edificação de outra.

E ressalta em relação ao príncipe cujo poder não tem como fundamento a tradição: “Extinto este, não restaria mais a quem temer, pois os outros não têm domínio sobre o povo. E, assim como o vencedor, antes da vitória, nada podia esperar dele, não deve temê-lo depois da conquista” (1998, p. 18). Na perspectiva maquiaveliana, traduzida em termos weberianos, o poder carismático, uma vez desaparecido quem o encarna, tende a dissolver-se, enquanto o poder hierárquico e tradicional apresenta maior resistência.

Mas, como sempre, o pensamento maquiaveliano é ambíguo, e se a figura do príncipe é criticada em diversas passagens de seus textos, em outras sua ação é exaltada e sua existência é reconhecida como necessária. O príncipe é descrito de forma ambígua, e em sua figura acumulam-se vantagens e desvantagens em relação aos demais atores políticos e aos demais regimes por eles representados.

O príncipe maquiaveliano, na expressão de Manent (1977, p. 16), é duplo: meio homem, meio besta, e sua bestialidade também é dupla: meio raposa, meio leão. Ele, segundo Drei (1998, p. 105) é superior ao povo quando se trata de organizar ou reorganizar a via institucional, legal, mas é, por outro lado, vítima mais fácil de paixões.

Apenas a ação individual, contudo, é capaz de levar adiante o projeto de regeneração estatal, submetendo a consciência egoísta à virtude moral. E, segundo Sasso (1993, v. I, p. 550), a questão a ser colocada é se o povo do qual Maquiavel fala e ao qual atribui tanto mérito e tanta importância na formação e desenvolvimento de Roma possui real conteúdo político, uma capacidade autônoma de autoconstituição, ou se é apenas uma matéria trabalhada de forma mais ou menos hábil pelo legislador.

Isto se dá porque a natureza humana possui, segundo Maquiavel, uma inflexibilidade básica que a incapacita, muitas vezes, de adequar-se às demandas do poder. E o indivíduo terá mais sucesso quanto mais flexível for em relação às necessidades e imposições de seu tempo, sendo esta a condição para que eles se tornem senhores de seu destino.

Em diversos textos _ e não apenas em *O Príncipe* _ o autor dedica-se a aconselhá-lo. Por exemplo, o príncipe, segundo Maquiavel (1987a, p. 24), deve ser moderado em seus gastos:

Um príncipe deve gastar pouco para não ser obrigado a roubar seus súditos; para poder defender-se; para não se empobrecer, tornando-se desprezível; para não ser forçado a tornar-se rapace; e pouco cuidado lhe dê a pecha de miserável; pois esse é um dos defeitos que lhe dão a possibilidade de bem reinar.

Deve saber se impor sem causar ódios desnecessários:

Orgulho e a vaidade são as fontes mais fecundas do ódio, sobretudo entre os homens que gozam de liberdade. Ainda que tal orgulho e ostentação possam não ter resultados prejudiciais, sempre tornam a pessoa detestável. Os príncipes devem evitá-los a todo custo, porque ser objeto de ódio geral sem qualquer vantagem é agir com imprudência e temeridade (MAQUIAVEL, 1982a, p. 373).

E quando ele não age assim, ressalta Maquiavel (1982a, p. 288), é a sua própria sobrevivência que fica em risco, por escassearem homens dispostos a defendê-lo: “O príncipe que se conduz mal trata mal os seus súditos; não lhe é fácil, portanto, encontrar homens dispostos a repelir um ataque inimigo”.

A ação e o pensamento do príncipe significam, em termos de poder, a acumulação de recursos, a valorização de sua potência e de seu prestígio em detrimento dos competidores. Ambas têm como fundamentos ao mesmo tempo o uso da força e da fraude e a obediência e lealdade de seus súditos, o que faz com que o temor gerado por elas seja democratizante. Iguala os indivíduos, os grupos e seus interesses perante um poder que se coloca acima de todos eles e que, instaurando uma desigualdade absoluta, gera a igualdade.

Cabe ao príncipe_ e este deve ser seu objetivo primordial_ manter o poder, mas cabe a ele, também, como Maquiavel (1982a, p. 55) sublinha, reformar o Estado:

Se um príncipe, animado pela vontade de regenerar um Estado, se vir ameaçado de perder o trono, e renunciar por isto a seus projetos de reforma, poder-se-ia talvez desculpá-lo. Mas, se tiver condições de conservar o trono, reformando o Estado, e não o fizer, será impossível absolvê-lo.

O poder não deve ser exercido, portanto, em um sentido meramente conservador. Mas, por outro lado, seu exercício deve permitir a criação de uma estabilidade política que permaneça, como Maquiavel (1982a, p. 20) ressalta, para além da morte de quem o exerce:

Não basta, portanto, para a felicidade de uma república ou de um reino, ter um príncipe que governe com sabedoria durante sua vida; é necessário que o soberano organize o estado de modo que, mesmo após sua morte, o governo se mantenha cheio de vida.

O príncipe que herda o poder sem ter lutado por ele terá, segundo Maquiavel (1987a, p. 27), grande dificuldade em mantê-lo:

Aqueles que somente por fortuna se tornam príncipes pouco trabalho têm para isso, é claro, mas se mantêm muito penosamente. Não têm nenhuma dificuldade em alcançar o posto, porque para aí voam; surgem, porém, toda sorte de dificuldades depois da chegada.

Mas, pelo contrário, quem usa de coragem em um empreendimento que se define como inovador contará com o apoio que falta a este príncipe, já que, segundo Maquiavel (1982a, p. 109),

“os homens têm uma inclinação natural que os leva a favorecer tudo o que é novo, sobretudo quando se trata de empreendimentos de coragem, realizados por gente jovem”. Isto porque tais empreendimentos são realizados a partir da *virtú*, que é, para ele, qualidade essencial ao exercício do poder.

É apenas a *virtú* que pode salvar Belfagor, o arquidiabo que assume a condição humana:

Foi decidido ainda que, durante esse período, ele estaria sujeito a todas as dificuldades e a todos os males que afligem os homens e que deveria enfrentar a pobreza, as prisões, a doença e todos os demais infortúnios em que os homens incorrem, podendo deles liberar-se unicamente com arte ou astúcia (MAQUIAVEL, 2007, p. 17).

Isto porque a *virtú* é intimamente associada por Maquiavel à ação individual. Seu elogio da *virtú* deriva da importância por ele concedida à ação capaz, por si só, de feitos memoráveis, retomando ele o ideal histórico descrito por Políbio (1985, p. 499), que acentua: “Muitos homens, segundo me parece, desejam praticar belos feitos, mas poucos têm a coragem de tentar, e raros entre os que tentam são capazes de perseverar até o fim”.

Por exemplo, “para instituir uma república é preciso a ação de um só homem; e Rômulo, em vez de ser condenado pela morte de Remo e de Tácio, deve merecer nossa absolvição” (MAQUIAVEL, 1982a, p. 51). E, para ele, “é necessário que um só homem imprima a forma e o espírito do qual depende a organização do Estado” (1982a, p. 49).

O homem virtuoso, então, utiliza o conhecimento da história e da política, e através dele consegue subjugar a fortuna e modificar a história. Mas a força coercitiva da fortuna cria a necessidade de os indivíduos moldarem suas ações às características do período histórico no qual vivem. Por mais extraordinário que seja tal personagem, conclui Maquiavel, ele é filho do seu tempo e não conseguirá transformá-lo do modo que achar conveniente. Um exemplo: segundo Sasso (1993, v. I, p. 702), escrevendo sobre Castruccio, Maquiavel ressalta como a vida deste é, do início ao fim, determinada pela fortuna.

Lopes (2003, p. 265) salienta: “Somente ao novo príncipe cabe a dupla glória de fundar um reino e conformá-lo segundo sua própria vontade, coisa impossível ao príncipe hereditário, que deve sua autoridade ao fato de honrar a ordem pré-existente”. Desta forma, a fragilidade inerente ao ato de herdar o poder fica mais nítida ainda quando contraposta à importância atribuída por Maquiavel ao ato de fundar um organismo político.

Para Maquiavel, como lembra Veyne (1984, p. 79), “Moisés foi um príncipe que teve de conquistar o trono, o que supõe um mérito muito superior aos que só se deram o trabalho de herdá-lo”. E ressaltando a importância do “ato fundador” no pensamento político maquiaveliano, Chatelet (1994, p. 73) acentua:

Na origem desse ato político, Maquiavel coloca um homem empírico, que ele tenta educar e informar. Depois, declara ao príncipe: você tem que saber o que fazer se quiser ser príncipe e ser amado pelos seus súditos. Se quer cumprir a sua função, tem de compreender que deve fundar a sociedade por um ato unificador da sua vontade.

Esta é a tarefa que Maquiavel atribui a Lorenzo de Médici e, por isto, o apoio a seu antigo inimigo político _ o líder que o condenou ao ostracismo político _ não pode ser visto como mero oportunismo. E o elogio de César Bórgia é feito porque este é, na perspectiva maquiaveliana, o líder político italiano dotado da *virtú* necessária.

Ele vê em Bórgia as qualidades essenciais que devem formar um grande líder guerreiro e, na perspectiva maquiaveliana, no cenário político italiano nenhuma figura exemplifica a virtuosidade de um artista político tanto quanto Bórgia. Nas mãos do príncipe, portanto, encontra-se tal tarefa, mas, para levá-la adiante, ele precisa ser dotado de *virtú*.

A *virtú* deve ser poder e capacidade de utilizá-lo, mas deve, também, ser a capacidade de compreender o meio no qual o poder será exercido. E a *virtú* é apresentada em oposição e em contraste ao conceito de fortuna, sendo a fortuna o símbolo da situação histórica que Maquiavel tinha pela frente, e que busca resolver em suas contradições.

O impacto do conceito de *virtú* sobre o pensamento político foi profundo. Segundo Vatter (2000, p. 134), o conceito maquiaveliano de *virtú* gerou uma revolução na relação entre ação e tempo, com tal revolução consistindo na subversão do primado da contemplação (*vita contemplativa*) sobre a prática (*vita activa*). É dotado de *virtú*, portanto, aquele que age, o que transforma a teoria em linha auxiliar da ação.

A *virtú* pode ser definida como a capacidade de se contrapor à fortuna, sendo que o conceito de fortuna é utilizado por Maquiavel para designar a incerteza e dependência das situações humanas, interferindo no curso dos acontecimentos sob a forma do acaso e do inesperado: do que tem a capacidade de frustrar o plano de ação traçado pela *virtú*, que, para agir e fazer valer a vontade de potência que a determina deve saber se sobrepor à fortuna e aos seus azares.

Possui maior valor, ou seja, maior *virtú*, quem consegue superar de forma mais ampla os males e acasos derivados da fortuna, com o parâmetro valorativo adotado por Maquiavel (1987a, p. 36) sendo definido nesta frase, referente a alguns guerreiros da Antiguidade: “Consideradas pois, suas ações e méritos, não se encontrará coisa, ou, senão, muito pouca, que se possa atribuir à fortuna”.

Ribeiro (2002, p. 31) salienta:

Na verdade, a oposição entre *virtú* e fortuna não é irreduzível em Maquiavel. A primeira pode, numa certa medida, moldar a segunda. Aliás, se desse pensador podemos dizer que instaura, mais que nenhum outro, a modernidade em política, é tanto pela crítica devastadora a que submete a *iustitia* dos medievais quanto pelo papel que confere à *virtú*: elimina um mundo que se desejava harmônico e acelera a ação humana capaz de interferir nele amoral e decisivamente.

Mas saber governar significa saber manter a fortuna sob controle, ao mesmo tempo em que ser um bom governante não significa ser dotado de *virtú*. Por exemplo, Soderini, líder político florentino ao qual Maquiavel esteve ligado antes de sua queda, aparece na obra deste, segundo Gaille-Nikodimov (2006, p. 280), como uma figura negativa; como um homem bom, cuja bondade

não foi suficiente para deter a maldade de seus inimigos, que não foi suficiente para vencer a fortuna quando esta se mostrou adversa e que, por isto, foi aliado do poder.

Senellart (2006, p. 61) acentua em relação a Maquiavel: “Se ele rejeitava todo modelo transcendente, era para realçar a transcendência do príncipe em relação ao resto dos homens”. E isto se dá, ainda segundo Senellart (2006, p. 240), a partir do conceito de *virtú*:

É a *virtú* mesma do príncipe, a todo momento desafiada, que o isola dos homens, desejosos, antes de tudo de viver em paz, sem temer ser oprimidos, e de usufruir tranquilamente seus bens. A *virtú*, desse modo, não designa mais uma grande forma superior de qualificação ética, mas a atitude criativa, própria dos homens de Estado, contrária a passividade dos súditos.

O dirigente dotado de *virtú* é alguém que consegue adequar-se às novas realidades, que sabe reconhecer o novo e é dotado de flexibilidade. Alguém, enfim, que consiga adequar-se ao novo; que o traga, mesmo, consigo. E alguém que consiga se fazer respeitar sem se fazer odiar, manipulando o medo e usando-o como meio para o exercício do poder, mas evitando disseminar o ódio.

O poder exercido pelo príncipe deriva do prestígio conferido pela posse da *virtú*, sendo tal prestígio derivado do reconhecimento do poder de fato. Mas, utilizando a clássica terminologia weberiana, o poder carismático, uma vez desaparecido seu líder, tende a dissolver-se, enquanto o poder hierárquico ou burocratizado apresenta maior resistência. Reconhecendo tais limitações, Maquiavel reconhece também os limites do poder do príncipe e de seus efeitos potenciais.

Por isto, mais importante que a *virtú* individual _ de caráter heroico _ é a *virtú* popular, dotada de um sentido eminentemente cívico, uma vez que aquela se torna impotente sem o apoio desta. Já nos *Comentários* a *virtú* a qual ele se refere é a *virtú* do cidadão. Surge, então, uma distinção de fundamental importância no pensamento político maquiaveliano, que toma como fundamento a *virtú* coletiva, sem a qual nem um César Bórgia, por exemplo, teria como afirmar sua vontade de potência.

A *virtú* enaltecida por Maquiavel rompe com o conceito cristão do termo e com qualquer princípio moral que a sustente. Não deriva, segundo Skinner (1988, p. 65), de nenhuma noção de nobreza ou iniquidade, mas, pelo contrário, toma como pressuposto a flexibilidade moral que ele define como indispensável ao príncipe.

Mas a *virtú* principesca de nada vale se dela não estiver possuído, igualmente, o conjunto de cidadãos, o que remete a outra questão colocada por Skinner (1988, p. 88): “Como poderemos esperar que essa qualidade penetre no espírito de um número suficiente de cidadãos e se mantenha por um tempo suficientemente longo para que se possa garantir que a glória cívica será alcançada”?

Já Adverse (2009, 240) acentua: “A conservação da liberdade está associada à manutenção da *virtú*, entendida aqui como a disposição dos cidadãos a colocar o bem comum acima dos interesses particulares”. A liberdade, portanto, não sobrevive sem o amparo da *virtú*, e o próprio conceito de cidadania é relacionado à *virtú*, por ser ela necessária ao exercício da cidadania.

1.5 Os Fundamentos da Democracia

Garin (1993, p. 37) menciona a crença do autor na “dignidade altíssima da atividade política do cidadão”. E Sfez (2001a, p. 228), por seu turno, destaca a importância do sentido de igualdade civil no conceito maquiaveliano de república, pensada em termos de respeito a tal igualdade.

É o sentimento de igualdade, de fato, que se constitui, na perspectiva maquiaveliana, em alicerce de uma república democrática. Maquiavel (1982a, p. 148) acentua: “Quando os cidadãos e até mesmo os magistrados tremem diante de um dos seus pares, receando ofendê-lo, ou a um dos seus amigos, não estão distantes do momento em que passarão a distribuir justiça e ofensas ao sabor dos seus caprichos”. E, agindo assim, eles estarão inviabilizando a construção de uma democracia, podendo ser tal construção definida como o ideal maquiaveliano.

As preferências de Maquiavel tendem para a democracia, por ser o povo visto por ele como possuidor de um maior desejo de salvaguardar a liberdade do que os nobres. Tal preferência, porém, não o impede de situar o desejo de liberdade tanto na origem de uma democracia quanto na origem de uma tirania. E mais importante que a existência deste desejo é a finalidade política concedida a ele, que pode, muito bem, estar na origem do nascimento de tiranos.

Se Maquiavel deseja a construção de uma democracia, o povo, para ele, não corrobora necessariamente seus anseios, o que pode gerar um impasse para o qual o autor não apresenta solução.

Mouffe (1996, p. 35) acentua:

Para Maquiavel, se é nosso dever exercermos as virtudes cívicas e servirmos o bem comum, também devemos garantir a nós próprios um certo grau de liberdade pessoal que nos permita perseguir os nossos próprios fins. Temos aqui uma concepção de liberdade individual muito moderna articulada com uma velha concepção de liberdade política, fundamental para o desenvolvimento de uma filosofia política da democracia radical.

Eis a vertente libertária do pensamento do autor, vertente que faz Chabod (1993, p. 235) mencionar Maquiavel como fonte de inspiração de ideólogos da unidade italiana como Foscolo e Alfieri, que cita seu senso de nacionalidade e chama-o de “mestre da liberdade republicana”. E Maquiavel recebeu o título de precursor da unidade nacional, embora tal título tenha sido conferido a ele não por autores italianos, e sim por autores franceses e alemães mencionados por Jacobelli (1998, p. 133): Guiraudet, Herder, Goethe, Hegel, Fichte e Nietzsche.

Mas, quando tal dever não é cumprido- e Maquiavel é cético em relação a seu cumprimento, embora o deseje-, o príncipe é chamado a intervir, sendo sua ação definida como indispensável. É esta a situação com a qual ele se depara na Itália de seu tempo, o que o leva a escrever um guia de ação para o príncipe.

Temos, então, concomitantemente, o elogio da ação do príncipe e do poder popular, o que remete à seguinte questão: como Maquiavel concilia republicanismo e poder pessoal? De Grazia (1993, p. 253) apresenta uma solução:

Republicano convicto, ele acha que os tempos exigem medidas extraordinárias, a serem tomadas por um único indivíduo. Seu republicanismo não tem nenhum problema teórico em aceitar um comando exclusivo durante uma geração, se isso der vida à república.

A conciliação é, portanto, possível e mesmo indispensável, já que a prosperidade de uma república deriva da existência de um legislador que consiga criar e manter leis que a garantam; que crie, desta forma, uma tradição política. Nas palavras de Maquiavel (1982a, p. 23), “feliz é a república à qual o destino outorga um legislador prudente, cujas leis se combinam de modo a assegurar a tranqüilidade de todos, sem que seja necessário reformá-las”.

O Estado moderno, para Maquiavel, tende a substituir a comunidade cívica concebida de forma tradicional, o que torna necessária a elaboração de uma nova concepção de república. Ele dedica-se, então à sua elaboração, mas, tão importante quanto sua elaboração teórica é sua implantação na Itália, e ele busca identificar quais são, neste processo, os inimigos a serem vencidos.

Quais são, para ele, os inimigos da república italiana? Maquiavel não teme nem respeita os venezianos, mas leva em devida conta os suíços e o perigo por eles representados, devido ao fato de serem eles republicanos. Foram afinal, lembra ele, republicanos como os etruscos que dominaram toda a Itália (MAQUIAVEL, 1990, p. 128).

O regime republicano é visto por Maquiavel como o mais apto a defender a liberdade, mas faz isto usando a força, e não apenas a persuasão, para impedir que os interesses individuais dominem a cidade. Por outro lado, a república é vista como um regime político mais instável, mais inseguro e frágil perante os riscos de uma eventual tirania que a monarquia, em um processo no qual em suas virtudes residem seus defeitos. Maquiavel (1982a, p. 325) salienta, pois:

Um cidadão tem, portanto, mil caminhos para chegar à tirania sem perigo de ser detido nesta marcha, porque as repúblicas são menos suspeitosas (e, por conseguinte, se cercam de menos precauções), são mais morosas do que os príncipes, e distinguem mais os cidadãos de importância- o que os torna audaciosos e empreendedores.

E, segundo Maquiavel (1982a, p. 127), “as repúblicas de vontade insegura nunca tomam uma decisão apropriada, a não ser quando a necessidade as obriga”.

A diversidade, a confiança depositada nos cidadãos e o reconhecimento de seus méritos _ virtudes republicanas _ podem, portanto, ameaçá-las, mas tendem, igualmente, a garantir sua permanência, tornando-as potencialmente mais duráveis que as monarquias. Segundo Maquiavel (1982a, p. 336), “as repúblicas possuem mais germes de vida, e tem sorte mais duradoura do que as monarquias; elas podem mais facilmente acomodar-se à variedade das circunstâncias do que um

monarca absoluto, dada a diversidade de cidadãos que as compõem”. Não se trata, desta forma, de eliminar as virtudes republicanas, mas de aprimorá-las, transformando-as em sustentáculos do regime.

Em outras ocasiões, cidadãos de mérito tendem a ser desconsiderados e tratados com desdém por regimes populares, que tendem a elevar ao poder homens desprezíveis, sendo este um fator de risco e degradação para o próprio regime. E Maquiavel (1982a, p. 353 afirma):

Este abuso tem sido, nas repúblicas, fonte contínua de desordem, pois os cidadãos que se julgam desprezados injustamente, sabendo que isto se deve aos tempos de paz e de tranqüilidade, esforçam-se por provocar dificuldades e promover guerras prejudiciais aos interesses da república.

Mesmo a construção de uma república não é atribuída por ele à iniciativa popular. Segundo Maquiavel (1982a, p. 173), “instituir uma república em um país próprio para a monarquia (ou um reino em país susceptível de se tornar república) é empreendimento para homens de raro gênio, ou de poder ilimitado”.

A república, porém, deve ser o governo da maioria e tende, segundo Maquiavel (1982a, p. 198), a favorecer os interesses da maioria:

É evidente que o interesse comum só é respeitado nas repúblicas: tudo o que pode trazer vantagem geral é nelas conseguido sem obstáculos. Se uma certa medida prejudica um ou outro indivíduo, são tantos os que ela favorece, que se chega sempre a fazê-la prevalecer, a despeito das resistências, devido ao pequeno número de pessoas prejudicadas.

Segundo Maquiavel (1982a, p. 159), “não se deve permitir jamais a uma minoria tomar as decisões normalmente necessárias para a manutenção de uma república”. Mas a maioria não pode sufocar o mérito individual e não pode impedir a expressão das diversas minorias: questões que permaneceriam vitais no processo de construção da teoria democrática e que seriam longamente discutidas por Tocqueville.

Eisenberg (2000, p. 171) salienta:

Quando Pocock utilizou pela primeira vez a expressão “momento maquiaveliano”, para designar o contexto intelectual do novo republicanismo que surge em Florença, no final do século XV, o nome de Maquiavel adjectiva aquele “momento” porque foi através de sua obra que aquele pensamento republicano migrou depois para outros contextos históricos, como o da revolução americana.

O pensamento maquiaveliano pode ser definido como um dos pontos de partida para a construção da teoria democrática, embora sua influência tenha sido exercida de forma diferenciada. Assim, Maquiavel, segundo Worden (1994, p. 53), foi bastante lido na Inglaterra durante o século XVII e inspirou muitos políticos do período, mas não chegou a inspirar um movimento republicano.

Discutindo a evolução dos diferentes regimes políticos, Políbio (1985, p. 327) lembra que “somente quem percebe como cada espécie surge naturalmente e se desenvolve é capaz de ver

quando, como e onde o crescimento, a plenitude, a transformação e o fim deverão presumivelmente ocorrer”. Eis um tópico que seria longamente desenvolvido por Maquiavel, mas eis uma lição que seria incorporada, também, pelo pensamento viquiano.

Vico (1999, p. 409) acentua:

Três são as espécies de autoridade. Das quais a primeira é divina, pela qual não se pergunta a razão da providência; a segunda heróica, de todo oculta nas solenes fórmulas das leis; a terceira humana, oculta no crédito de pessoas experimentadas, de singular prudência nas coisas de ação e de sublime sabedoria nas coisas inteligíveis.

Esta terceira espécie pode ser republicana, monárquica ou aristocrática. As repúblicas populares, as monarquias e os estados aristocráticos são, para Vico (1999, p. 45), as três espécies de Estados que “a divina providência, com os naturais costumes das nações, fez nascer no mundo”. E ele faz outra menção:

A idade dos homens, na qual todos se reconheceram como iguais em natureza humana, e, por isso mesmo, celebraram primeiramente as repúblicas populares e, finalmente, as monarquias, que são ambas formas de governos humanos, como pouco acima se disse (1999, p. 46).

Cada período histórico demanda, portanto, uma forma específica de regime político, com Vico (1999, p. 432) descrevendo como eles se sucederam uns aos outros:

Depois que se estabeleceu por todos os lugares o gênero humano com a solenidade dos matrimônios, vieram as repúblicas populares e, logo em seguida, as monarquias; nas quais, por meio do casamento com as plebes dos povos e das sucessões testamentárias, perturbaram-se as ordens da nobreza e, desse modo, foram, aos poucos, saindo as riquezas das casas nobres.

E trata-se, na definição de Vico (1999, p. 451) de um processo cíclico: “Começaram os governos de uns, com as monarquias familiares; depois passaram a poucos, com as aristocracias heróicas; prosseguiram com muitos e todos nas repúblicas populares; finalmente, voltaram ao um nas monarquias civis”.

Também Maquiavel discute a existência de diferentes formas de governo, com suas conclusões assemelhando-se grandemente às conclusões as quais Vico chegaria. Mas tais conclusões têm origens ainda mais remotas. Foi Políbio, segundo Gallie-Nikodomov (2004, p. 74), o primeiro a extrair do contexto grego o modelo de constituição mista caracterizado de maneira geral pela moderação e rejeição de formas puras e pelo princípio de co-participação e co-presença de elementos de diferentes constituições, aplicando-o a Roma.

Já Maquiavel, segundo Gallie-Nikodomov (2004, p. 79), está igualmente familiarizado com a teoria da constituição mista, aplicada ou não a Roma, a partir de uma tradição de pensamento desenvolvida a partir da Idade Média, fundada sobre a descoberta e tradução, em 1260, da *Política*

de Aristóteles. E, a partir daí, Maquiavel, como ressalta Bobbio (1985, p. 73), introduz uma bipartição no pensamento político:

As formas de governo passam de três a duas: principados e repúblicas. O principado corresponde ao reino; a república, tanto à aristocracia como à democracia. A diferença continua a ser quantitativa (mas não só quantitativa) e é simplificada: os Estados são governados ou por uma só pessoa ou por muitas. Essa é a diferença verdadeiramente essencial.

Não se trata, contudo, de escolher entre monarquia, oligarquia e república, mas de saber conciliar as diversas formas de governo, já que todas podem, na perspectiva do autor, ser igualmente democráticas, ou seja, contarem com o consentimento popular. Foi, segundo Maquiavel (1982a, p. 25), o que fizeram todos os legisladores sábios: “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 mais facilidade controlar-se mutuamente”.

E a criação de uma monarquia ou de uma república pode ser, dependendo das circunstâncias, alternativas igualmente válidas: “Portanto, que o fundador de uma república a institua onde haja, ou possa haver, ampla igualdade; que se prefira criar uma monarquia onde exista a desigualdade. Do contrário, nascerá um Estado desproporcionado no seu conjunto, sem condições para uma longa vida” (1982a, p. 174).

O problema dos acontecimentos fortuitos como empecilhos à liberdade situa-se no núcleo do pensamento político de Maquiavel, com os caminhos a serem percorridos para a superação destes obstáculos tomando como fundamento uma concepção de liberdade que inclui as idéias de participação política e virtude cívica. E são estas idéias que estruturam o ideal político maquiaveliano.

Mais importante, entretanto, que os caminhos a serem percorridos, é o objetivo a ser alcançado, com tal objetivo sendo a liberdade, vista por Maquiavel como um bem _ talvez o bem supremo _, mas de difícil alcance, do que dá exemplo, como sempre, a história romana: “O rumo e os progressos da república romana provam como é difícil organizar um governo livre, no qual todas as leis tendam à manutenção da liberdade” (MAQUIAVEL, 1982a, p. 155). E Baron (1961, p. 224) define como idéia central dos *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio* a constatação da saúde moral e vigor político de uma nação livre como fonte primordial de poder; características que transformaram Roma em modelo a ser imitado.

Maquiavel (1982a, p. 304) acentua:

Em qualquer ordem social, seja uma religião, um reino ou uma república, nada é mais necessário do que se assegurar a prosperidade natural que tem no seu princípio, fazendo-o de tal forma que ela se mantenha, graças à excelência das leis e ao exemplo de cidadãos virtuosos, e não à influência de forças estrangeiras.

Foi o que ocorreu ao longo do período áureo da história romana, ao mesmo tempo em que a liberdade esteve presente, segundo Maquiavel (1982a, p. 33), no processo de fundação de Roma:

Aqueles que agiram com maior tino ao fundar um Estado incluíram entre suas instituições essenciais a salvaguarda da liberdade; e os cidadãos puderam viver em liberdade um tempo mais ou menos longo, segundo tal salvaguarda tenha sido mais ou menos bem formulada.

O desejo de ser livre é definido como uma reação natural à opressão, o que Maquiavel (1982a, p. 32) assinala: “O desejo que sentem os povos de ser livres raramente prejudica a liberdade, porque nasce da opressão ou do temor de ser oprimido”. Ao mesmo tempo, Maquiavel (1982a, p. 97) ressalta: “Nada mais verdadeiro do que dizem alguns pensadores: os povos que recobram a liberdade são mais atrevidos na sua vingança do que os povos que nunca foram livres”.

A liberdade, contudo, nem sempre é devidamente apreciada por quem a possui. Segundo Maquiavel (1982a, p. 70), “as vantagens da liberdade, que consistem em poder gozar a vida livremente e sem medo, sem temer por si, pela honra da esposa ou dos filhos, não são facilmente percebidas quando se as possui”. E ele é consideravelmente cético em relação aos motivos que levam o povo a desejar possuí-la:

Não podendo contentar-se 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 (1982a, p. 71).

Para Maquiavel, a corrupção é fatal para a liberdade e a participação popular é indispensável para mantê-la; lição maquiaveliana que transformou Rousseau em discípulo do autor, segundo Skinner (1992, p. 68), e fez, ainda, com que Rousseau definisse o povo inglês como um povo de escravos, devido à sua escassa participação política. E, segundo Namer (1978, p. 50), ao definir como fundamento da dominação a arte de assegurar o poder político a partir da manipulação das ideologias, Rousseau filia-se à arte política descrita em *O Príncipe*.

Afinal, quem é o povo, para Maquiavel, e como ele avalia sua ação política? Em *O Príncipe*, mais uma vez segundo Skinner (1996, p. 146), “o principal mérito do povo passa a residir em sua característica tendência a uma benigna passividade”. Mas, Maquiavel pouco se preocupa em definir mais concretamente o que entende por povo, que é, para ele, um conceito pensado em oposição às elites e nunca um agente político, com o poder sendo exercido eventualmente, em seu nome, mas sempre por estas mesmas elites.

Maquiavel é contraditório em sua avaliação da ação popular. Ele afirma sua confiança no povo: “Quanto à sagacidade e à constância, afirmo que o povo é mais prudente, menos volúvel e, num certo sentido, mais judicioso do que o príncipe. Não é sem razão que se diz que a voz do povo é a voz de Deus” (MAQUIAVEL, 1982a, p. 181). Por outro lado, seduzida muitas vezes por um falso bem, a multidão pode trabalhar pela própria ruína: “E se alguém que lhe inspira confiança não esclarece o que é nocivo e o que é vantajoso, ela se expõe a graves perigos” (1982a, p. 165).

A morte de um jovem de 18 anos e de seu pai nas mãos de uma multidão é descrita por ele em termos, segundo os quais, os membros da multidão surgem como animais ferozes:

E para que todos os sentidos se saciassem na vingança, depois de ter ouvido seus lamentos e ter visto suas feridas e de ter tocado suas carnes laceradas, queriam também que seu paladar os saboreasse, a fim de que, saciados os sentidos externos, também se saciassem suas entranhas (MAQUIAVEL, 1998, p. 133).

E assim ele se refere, ainda, à reação da população após o fim de um conflito: “Enquanto isso o povo, e deste a parte mais ignóbil, sedento de butim, espoliou e devastou todas as suas casas com uma raiva tal que teria envergonhado o mais cruel inimigo da reputação florentina” (1998, p. 138).

O domínio da multidão é visto por Maquiavel, afinal, como um perigo a ser evitado. No caso de nomear magistrados segundo seu próprio arbítrio, duas situações tornar-se-iam prováveis: “Florença seria governada ao acaso, sob o arbítrio da multidão, onde por um lado se viveria licenciosamente e por outro perigosamente, ou sob o império de alguém que dela se fizesse príncipe” (1998, p. 195). E ele acentua:

Na decisão de que se deseja persuadi-lo, o povo tende sempre a ver, à primeira vista, uma perda ou um ganho: um gesto de grandeza ou de covardia. Se encontra nos projetos que lhe são submetidos alguma vantagem real, se tais propostas lhe parecem magnânimas, será fácil fazê-las adotar, ainda que, sob aparência enganosa, nelas se oculte a sua própria ruína, e um desastre para o Estado (MAQUIAVEL, 1982a, p. 166).

Mas a maneira como ele avalia a participação política popular é essencialmente contraditória, uma vez que, segundo Maquiavel (1982a, p. 151), “o homem sábio não deve desfazer o julgamento popular em assuntos determinados, como a distribuição de cargos e dignidades _ pois acerca deles o povo não se engana”. E, para ele, “o povo se equivoca sobre assuntos gerais, mas age esclarecidamente quando se trata de assuntos particulares”.

Republicano ou monarquista, Maquiavel é um ideólogo da burguesia italiana. Segundo Romero (1967, p. 496), a restauração da noção romana de fortuna acompanhou o desenvolvimento da economia monetária e a formação da nova sociedade.

É desta nova sociedade que ele se apresenta como arauto, aconselhando o príncipe a respeito de suas ações na esfera econômica, exortando-o a animar seus cidadãos ao livre exercício das atividades comerciais, agrícolas e outras, “de modo que o agricultor não deixe de enriquecer as suas propriedades pelo temor que lhe sejam arrebatadas e o comerciante não deixe de desenvolver o seu negócio pelo medo de impostos” (MAQUIAVEL, 1987a, p. 95).

Poucas vezes como neste trecho, ao ressaltar a importância da liberdade econômica como fator de estabilidade política, fica tão claro o caráter ideológico de arauto da burguesia ascendente do autor. A liberdade econômica caminha ao lado da necessidade constantemente ressaltada de superação das amarras morais, especulativas e estamentais que entravam a atividade política e toldam sua compreensão. E neste caminho de desvendamento das ilusões e superação de obstáculos,

Maquiavel já deixa entrever o caráter dissolvente das relações sócio-econômicas impostas pela burguesia e saudadas como revolucionárias, séculos depois, no *Manifesto Comunista*.

Maquiavel é definido por Horkheimer (1984 p. 23) como um representante e defensor da burguesia, o que o leva a concluir: “Não é por amor aos monarcas ou aos governos republicanos que este escritor os aconselha, mas sim para promover o poder e a grandeza, a segurança do Estado burguês enquanto tal”. E Gramsci, segundo Verdiglione (1994, p. 66), elogia a paixão política jacobina presente na obra do autor, o príncipe como intelectual-orgânico, o príncipe-partido, a força jacobina, base do laicismo, a criação da vontade coletiva nacional-popular, o patriotismo em toda sua unidade.

A análise gramsciana é de fundamental importância para a compreensão deste aspecto do pensamento maquiaveliano, sendo que, em relação a este tópico, algumas interpretações divergentes podem ser apresentadas.

Cortina (2000, p. 214) acentua em relação a Gramsci: “Segundo ele, Maquiavel não pretendeu criar uma utopia, um mundo imaginário em que todas as coisas estavam harmoniosamente combinadas; antes, sua fantasia era concreta e pretendia organizar a vontade coletiva (o povo) dispersa numa Itália esfacelada”.

Já segundo Buzzi (1969, p. 65), Gramsci vê Maquiavel não como o intelectual orgânico da burguesia ascendente, como poderia parecer à primeira vista, uma vez que ele fez política por amor ao problema intelectual por ele colocado, o que o mantém distante do povo, apesar do sentido nacionalista de suas idéias. E também Portelli (1984, p. 81) acentua o mesmo aspecto da análise que Gramsci faz da obra do autor. Ao contrário de Savonarola, segundo Gramsci, Maquiavel não foi um intelectual orgânico, na medida em que não teve influência prática na política de seu tempo.

Mas Gramsci (1976, p. 9) ressalta:

Maquiavel é inteiramente um homem de sua época; e a sua ciência política representa a filosofia do seu tempo, que tende à organização das monarquias nacionais absolutistas, a forma política que permite e facilita um desenvolvimento das forças produtivas burguesas.

E Gramsci (1976, p. 29) acentua em relação ao partido político, por ele definido como o Príncipe moderno: “O Príncipe toma o lugar, nas consciências, da divindade ou do imperativo categórico, torna-se a base de um laicismo moderno e de uma laicização completa de toda a vida e de todas as relações de costume”.

O Príncipe gramsciano deve, assim, desempenhar um papel semelhante ao papel exercido por seu antecessor maquiaveliano. Mas, ao estabelecer-se como referencial para qualquer movimento político proveniente da sociedade civil, o partido gramsciano corre o risco de absorver de forma autoritária esta atividade política; risco que ronda, também, a ação do Príncipe maquiaveliano.

Maquiavel foi um pensador que buscou pautar sua obra pelo realismo político, mas também foi um pensador que se orientou pela construção de uma utopia, sendo possível pensar em termos de uma utopia maquiaveliana. O texto de Maquiavel, afinal, dirige-se a um público utópico, que ele

precisa esperar que se forme. E a pedagogia política, entendida como a educação do cidadão para a vida cívica, torna desnecessários vários dos conselhos que Maquiavel oferece ao príncipe. Ela elimina a corrupção e o predomínio dos interesses particulares e permite a criação de um regime baseado no predomínio do interesse coletivo, e não mais na coerção: esta é a utopia maquiaveliana.

Maquiavel foi, por fim, um autor cuja influência cindiu o pensamento ocidental, com o pensamento político que se seguiu à morte do autor sendo, em parte, a história da recepção, resgate e transformação de suas idéias, o que Falcon (1982, p. 53) destaca: “O fato decisivo é que através da *virtú*, da *fortuna* e da *necessità*, nasce, com Maquiavel, efetivamente, o discurso político acompanhado de todos os seus pressupostos básicos: naturalismo, voluntarismo, racionalismo”.

O pensamento político maquiaveliano situa-se na base, portanto, da elaboração de conceitos fundamentais do pensamento político contemporâneo. Mas sua influência é determinante também no cotidiano da prática política, e não apenas em sua formação teórica, uma vez que o maquiavelismo moderno introduziu uma inovação fundamental nesta teoria, qual seja, a transformação da propaganda, no sentido amplo do termo, no meio político por excelência. E tal transformação pode ser definida como o desdobramento de um aspecto de importância fundamental presente na obra de Maquiavel, que é a definição da aparência como fator político determinante.

Mas outras- diversas- vertentes desta influência podem ser mencionadas. É possível, por exemplo, ouvir ecos de Maquiavel na descrição do ideário iluminista feita por Pocock (2003, p. 189): “A cidade ideal do Iluminismo é povoada, não por reis-filósofos iluminados e contemplativos, mas por senadores e magistrados judiciosamente céticos”.

Já Hegel, segundo Pogeller (1976, p. 446), vê Maquiavel com verdadeira simpatia e o toma como modelo a partir de uma situação comum, uma vez que a Itália renascentista e a Alemanha de seu tempo, na perspectiva hegeliana, vivem situações muito semelhantes. Mas Maquiavel, lembra Pogeller (1976, p. 455), interessa a Hegel menos como teórico da política e mais como autor patriota.

Por outro lado, acentua Pogeller (1976, p. 462), é graças a Maquiavel que Hegel, em um período determinado de seu pensamento, aperfeiçoa o significado de independência relativa do agir político e da administração da força. Mas Nedel (1994, p. 23), por sua vez, acentua:

O fato de Hegel ter aproveitado o ensinamento de Maquiavel não significa tenha ele aceito puramente a teoria da autonomia do político. Ele não aprovou a separação abstrata entre o Direito natural, a Moral e a Religião, de um lado, e a Política do outro. Tampouco aprovou o esforço de conferir o primado à regulação ou auto-regulação da esfera econômica.

E a influência de Maquiavel, nos dias de hoje, sua contemporaneidade e permanência, deriva em boa parte de um tópico que Giddens (1989, p. 285) formula com precisão:

Maquiavel fornece-nos os meios de ponderada reflexão sobre conceitos e práticas que se tornaram parte da natureza da soberania, do poder político etc., em sociedades modernas. Ao estudar seus escritos, obtém-se uma percepção do que há de distinto no Estado moderno, porque ele escreveu num período relativamente inicial de seu desenvolvimento.

O maquiavelismo transformou-se, também, em sinônimo de perversidade, mesmo, e principalmente, para os leigos. Partindo deste princípio, Bignotto (1994a, p. 174) afirma em relação à recepção da obra de Maquiavel na Itália:

Acolhida de forma serena nos primeiros anos, a ponto de ser autorizada pelo papa Clemente VII e de ter sido bem recebida pelo cardeal Ridolfi, poucos anos depois, entre 1540 e 1550, foi posta no centro da tormenta provocada pela crise da Igreja e recebeu uma condenação formal do Concílio de Trento.

E, chegando à sociedade contemporânea, um estudo feito em 1960 com estudantes de uma escola norte-americana, por exemplo, relacionou percentualmente a crença por eles manifestada em determinados tópicos prescritos nos textos de Maquiavel com a crença na capacidade de manipular pessoas e situações (COWART, 1971, p. 36).

Eis a lenda e, considerando-a, Elias (1997, p. 147) menciona a fama sinistra adquirida pelo pensamento do autor, mas nega a ela qualquer justificativa:

Em épocas ulteriores- e, ocasionalmente, já no seu próprio tempo- Maquiavel foi lembrado, por vezes, como o advogado de uma doutrina amoral, diabólica, sobre a conduta dos negócios de Estado; de fato, ele meramente formulou com mais clareza, e em termos mais gerais do que usualmente é feito, as regras para a conduta das relações entre Estados.

O que temos, portanto, concluindo a partir da observação de Elias? Temos um autor preocupado com as técnicas a serem utilizadas para a conquista e obtenção do poder. Mas, fosse apenas isto, o amoralismo a ele atribuído faria todo sentido e o antimaquiavelismo estaria plenamente justificado.

Temos mais, porém; temos um autor que pensou a política sob o ângulo da liberdade e pensou a esfera política a partir de sua autonomia, sem situá-la em um plano abstrato e alheio às demandas do cotidiano. Foi a partir deste ângulo que ele pensou o poder do príncipe e o poder do povo, residindo, aí, a sua grandeza.

2

DA UTILIDADE DA HISTÓRIA: CONHECIMENTO E AÇÃO POLÍTICA

2.1 Lições e Fundamentos do Conhecimento Histórico

Há, na obra de Maquiavel, os textos de aspecto predominantemente político: *O Príncipe* (1513), *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio* (1517) e *A Arte da Guerra* (1519-1520), cujos temas básicos são a análise do poder e os ensinamentos políticos para a sua manutenção.

E há os escritos históricos, como *A vida de Castruccio Castracani* (1520) e *História de Florença* (1520-1525), que abandonam as temáticas relacionadas à Antiguidade e colocam em segundo plano a reflexão política, ocupando-se da narrativa, em linhas gerais, dos acontecimentos italianos, mas buscando ir além da mera crônica dos fatos ocorridos, efetuando uma análise de suas causas.

Mas é a Antiguidade que ele toma como base para seus textos históricos. Assim, as referências preponderantes em *O Príncipe* remetem aos tempos modernos, ao passo que os *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio* tomam como base a Antiguidade.

Nestes escritos define-se um sentido pedagógico, presente no discurso dos personagens, havendo, neles, forte influência humanista. Ele se vê como um pedagogo, como alguém que dispõe de conhecimento histórico, que soube extrair deste conhecimento as lições indispensáveis ao presente, e que tem como objetivo, a partir delas, orientar o comportamento de seus concidadãos.

Maquiavel (1982a, p. 216) acentua:

Os que acompanham as deliberações dos homens sabem em que medida as suas opiniões são muitas vezes equivocadas. Se- como acontece quase sempre- tais deliberações não são confiadas a pessoas virtuosas e esclarecidas, os resultados podem ser os mais absurdos.

E é como uma destas pessoas que ele se vê, amargurando-se, em seu exílio, por não ser visto como tal.

A concepção do autor, nestas obras, é diferente dos recursos utilizados nas obras políticas, mas, na obra maquiaveliana como um todo, estão presentes os mesmos objetivos, cuja obtenção norteia o conhecimento histórico, tornando-o útil e validando a utilidade da história. É necessário, portanto, efetuar a análise do pensamento histórico do autor, articulada com uma exposição dos ensinamentos e/ou conhecimentos políticos.

Já o projeto de Vico (1948, p. 46), segundo ele próprio, consiste na construção de uma história ideal e eterna na qual transcorresse a história universal de todos os tempos, desenvolvendo-se a partir de certas propriedades das coisas civis e considerando o nascimento, permanência e decadência de todas as nações.

Consiste, ainda segundo ele, em unir em um mesmo princípio todo o saber humano e divino (1948, p. 55). Trata-se, portanto, de um projeto de caráter enciclopédico e universal, desmesurado em sua ambição e válido não a partir desta, mas a partir de seus resultados e de suas consequências para o desenvolvimento do conhecimento histórico.

Seu objetivo é construir tal conhecimento tomando em conta a sua especificidade, transformando-o em um campo autônomo do conhecimento científico. Ele visa, enfim, construir uma ciência do homem, o que Sevilla (2001, p. 25) acentua em relação ao autor: “Era consciente de que sua erudição, genialidade, razão e imaginação estavam a serviço de um ideal humanista, qual era constituir uma ciência do homem, da história e de todas as coisas humanas *ad maiorem gloriam homini*”.

Para Vico, a ciência humana é epistemologicamente superior a qualquer ciência natural. Tal ciência abrange, evidentemente, o conhecimento histórico, e o universo histórico, para ele, encontra-se, como acentua Rossi (1992, p. 139), aberto ao conhecimento:

Vico parece efetuar escolha entre *alternativas* diversas: a investigação da natureza *já foi feita* e tem para ele escassas possibilidades de novos sucessos; e *mundo novo a explorar* é o mundo histórico-humano. Aqui, as possibilidades de sucesso estão todas abertas.

Mas é preciso saber como se orientar para não se perder neste universo, e os marcos de orientação a serem construídos devem ser a busca das origens e o conhecimento das causas do desenvolvimento humano. O objetivo primordial de Vico é descobrir os pontos de partida desde os quais a humanidade se desenvolveu de forma inexorável e invariável, ao menos entre as nações profanas. E, para ele, o conhecimento genuíno é científico por ser um conhecimento que penetra até as causas ou raízes das coisas, indo além do nível das aparências superficiais.

Tal percurso tem os fundamentos do conhecimento humanos como destino. Todo o projeto viquiano é orientado no sentido de descobri-los, e o incessante retorno às origens por ele promovido possui tal objetivo. Afinal, Vico abandona a preocupação tradicional da filosofia de caracterizar a essência da mente, dedicando-se a explicar a função primária desta, ou seja, a interpretar o mundo. E Vico buscou sempre um fundamento epistemológico para o caráter geral do saber, sendo este fundamento situado por ele no terreno dos mitos e das fábulas elaboradas na infância da humanidade.

No desenvolvimento de seu projeto, Vico atuou sempre como um pesquisador de gabinete, nunca se preocupando em conectar seu saber à sua atuação no panorama político de seu tempo. Ele não seguiu, em fim, a lição de Políbio (1985, p. 70), para quem “a experiência adquirida através da história pragmática é a melhor disciplina para a vida real, pois somente ela faz de nós os juízes mais competentes quanto ao que é melhor em cada ocasião e em cada circunstância sem nos causar qualquer pena”. Mas esta lição esteve presente o tempo todo na trajetória existencial de Maquiavel.

Maquiavel foi, afinal, um homem de ação em inação forçada, que vasculhou o passado em busca de informações que lhe permitissem compreender o que viveu e orientar o que ainda

pretendia fazer. Não teve interesse nenhum por temas que apaixonaram seus antecessores, que lhe pareceram irrelevantes para a ação no mundo em que viveu. Pareceram-lhe, literalmente, assuntos de outro mundo, e o outro mundo não o interessava.

Sua obra foi construída ao sabor de sua trajetória enquanto ator político, o que fez com que as dificuldades que cercaram a elaboração da *História de Florença* fossem inúmeras, tendo sido ela escrita durante um longo período de tempo, interrompida por outros textos que iam sendo escritos, retomada em dias esporádicos, remanejada e, por fim, inacabada.

Por outro lado, sua historiografia pode ser definida como uma reflexão sobre o fracasso de seu ideal político. É esta reflexão que condiciona sua obra enquanto historiador, hierarquiza seus materiais e estabelece a direção e o sentido a partir do qual são ordenados.

O que está além do controle e da normatização pode entrar sob a esfera dominada pelo ser humano, tornando-se consciente através da política. Mas esta não é uma tarefa viável sem o auxílio do conhecimento histórico, sendo esta a sua função: racionalizar e conscientizar a ação política, conferindo sabedoria a quem dela participa. É sábio, assinala Maquiavel (1990, p. 72), quem conhece o curso do tempo e a ordem das coisas e acomoda-se a ela. Este alcançará uma fortuna favorável.

Este foi, para ele, o erro dos florentinos: o descuido em relação ao conhecimento histórico que seria seu auxiliar indispensável. Foi não terem seguido o exemplo dele próprio, ouvinte incansável das lições de história. Isto porque, para ele, como lembra Skinner (1988, p. 121), a historiografia clássica tem duas lições a oferecer: “As obras de história deveriam inculcar lições de moral e que, assim, seus materiais deveriam ser selecionados e organizados de maneira a enfatizar as lições adequadas com a máxima força”. Por isso as divisões políticas e sociais fundamentaram a grandeza de Roma, enquanto que, em Florença, elas levaram ao desastre, uma vez que os florentinos não se preocuparam em aprender com os romanos.

Fiel a tais lições, Maquiavel define, logo na introdução à *História de Florença*, os motivos que o levaram a escrevê-la, quando dois outros historiadores já o haviam feito. Trata-se de descrever e analisar as discórdias internas que surgiram ao longo da história florentina, e isto por que

Se alguma lição apraz e ensina na história, é a detalhada descrição; se alguma lição é útil aos cidadãos que governam as repúblicas, é precisamente a exposição dos motivos dos ódios e divisões das cidades, a fim de que possam, com outros casualmente tornados sensatos pelos perigos das experiências alheias, manter-se unidos (MAQUIAVEL, 1998, p. 31).

Vico (1929, p. 150) afirma estar se esforçando para criar um sistema da civilização, da república, da lei, da poesia, da história e, conseqüentemente, de toda a humanidade. Este é seu projeto, mas ele não o pensa em termos utilitários. Seu projeto não é pragmático, não é voltado de forma imediata para as necessidades de seu tempo. A utilidade do conhecimento não é um tema que ele coloca em relevo.

Por outro lado, como ressalta Koselleck (1993, p. 45), com a exigência de Maquiavel de não apenas admirar os maiores, mas também tomá-los como exemplo, é efetuada a junção entre

pensamento exemplar e empírico a partir de uma nova unidade, o que corresponde à intenção do autor de obter contínuas utilidades para a história.

O tema da utilidade que deve possuir o conhecimento volta como um *leitmotiv* na obra de Maquiavel, principalmente nos *Comentários*. Mas não apenas neles, uma vez que o conhecimento histórico é visto por ele de forma essencialmente utilitária, com a história oferecendo lições indispensáveis para o presente.

O conhecimento histórico não pode ser dissociado da ação, com a escrita da história assumindo diversas funções em Maquiavel. Torna-se campo de indagação, interpretação e experimentação, visando à construção de paradigmas e modelos possíveis de eventos, e sendo, acima de tudo, campo de ação. Tal conhecimento torna-se instrumento de combate, para ele, e a síntese e abstração derivadas da análise dos acontecimentos e das leituras feitas devem ser transformadas em um guia para a prática.

Maquiavel evita a criação de fórmulas abstratas, buscando sempre, pelo contrário, situar-se no terreno da realidade empírica. É o que faz, como acentua Bignotto (2002, p. 87), na questão, central em sua obra, dos caminhos a serem percorridos para a obtenção da liberdade: “Em todos os casos o que é visado não é a produção de uma fórmula que pudesse nos ensinar o caminho da liberdade, mas sua ancoragem no mundo dos homens e as reais dificuldades de se chegar lá”.

O conhecimento histórico viquiano toma como fundamento a existência de leis que regem o desenvolvimento da humanidade. Vico, segundo Vogt (1974, p. 53), visa obter da regularidade das leis que definem as formas históricas os métodos que permitem ultrapassar o caráter fragmentário do conhecimento histórico até então existente. Já Roviello (1992, p. 153) critica Vico precisamente por pretender submeter o saber histórico a leis que, no final das contas, são leis não-humanas.

Mas é fundamental ter em mente que a atuação destas leis, para Vico, é condicionada à especificidade dos cenários históricos nas quais atuam, uma vez que, para ele, a história de cada nação, em determinadas circunstâncias, revela a unidade de certo tipo de natureza humana, expressa na totalidade da vida institucional e cultural da nação em um determinado estágio.

Não é possível definir a existência de uma lei universal eterna e inalterável, passível de conhecimento independentemente da situação histórica. E, igualmente, não é possível, de acordo com o argumento viquiano, definir a existência de uma civilização que sirva de modelo para as demais, uma vez que civilização alguma possui primazia perante as outras, embora algumas forneçam modelos a serem seguidos. Vico refuta, desta forma, o sentido modelar conferido por Maquiavel à civilização romana, buscando, situar todas as civilizações em um mesmo patamar histórico.

Para Maquiavel, a relação direta e necessária entre conhecimento histórico e ação política, postulada pelo autor, torna indispensável a criação de um novo tipo de conhecimento, com ele empenhando-se em tal missão. O conhecimento histórico por ele elaborado é estruturado, segundo De Grazia (1993, p. 267), a partir de leis “universalmente válidas, cognoscíveis pela razão, incluindo tanto a natureza quanto a ação humana”. E De Grazia (1993, p. 268) conclui:

Ainda que Niccolò não as qualifique de naturais nem de históricas, o contexto discursivo em que se encontram abrange a natureza da história e dos fatos históricos, designados pelo viés latinizante de Niccolò como “coisas mundanas” ou “coisas humanas do mundo”.

São estas coisas _ e apenas estas coisas _ que interessam a Maquiavel. Em *A mandrágora* (Primeiro Ato) o amor é definido como superior a qualquer outra força, e Maquiavel ironiza quem desconhece este fato:

Nem sabe como tanto os homens como os deuses
Temem o dardo de que estás armado.

A existência de forças transcendentais à ação humana não chega, portanto, a ser negada, mas tais forças são colocadas no mesmo patamar das forças humanas; todas condicionadas à ação de uma força superior que pode, na terminologia maquiaveliana, ser perfeitamente confundida com a fortuna. E Maquiavel não pensa a história a partir do pressuposto de um poder divino absolutamente transcendente e capaz de fazer da fortuna a manifestação da potência da história.

Sua visão histórica é resolutamente irreligiosa, com a autoridade de Tito Lívio impondo seus valores na historiografia do autor em relação aos valores expressos na Bíblia. Ele recusa qualquer finalidade do desenvolvimento histórico que ultrapasse os interesses, ações e objetivos humanos. Recusa qualquer interferência divina capaz de moldar o curso da história, qualquer forma de providencialismo. Deus não age sobre o desenvolvimento histórico, os culpados não serão punidos, os puros não serão salvos. A história humana desenvolve-se em um plano alheio à vontade divina.

Maquiavel repudia a visão teológica do mundo que define causas finais como articulações primárias do ser, dando, pelo contrário, significado supremo às causas eficientes. E a inexistência de tais leis confere à sua obra certa despreensão. Não há a pretensão de estabelecer uma verdade histórica, e seu pensamento pode ser visto como a negação de uma verdade unitária. Ele _ por estar consciente da chocante originalidade contida em tal recusa _ como que se compraz em ressaltá-la, havendo um gosto pelo paradoxo em sua obra, bem como a disposição de fazer observações chocantes para o leitor.

Ele preocupa-se, portanto, em separar religião e história. A memória que guarda o passado é mutável e perecível, podendo ser apagada por diversos fatores enumerados pelo autor. Por exemplo, Maquiavel (1982a, p. 209) afirma: “Quando surge uma nova religião, seu primeiro cuidado é abafar a memória da anterior, para aumentar sua própria influência; memória que se extingue completamente quando os fundadores da religião nova falam linguagem diferente”. E Vico (1999, p. 64) concorda com ele, ao lembrar que “os hebreus foram o primeiro povo de nosso mundo que conservaram, de fato, suas memórias na história sagrada desde o princípio do mundo”.

Se Maquiavel estabelece uma distinção rígida entre a esfera religiosa e o desenvolvimento histórico, com este desenvolvendo-se à margem desta esfera, Vico defende duas posições opostas, afirmando, por um lado, que o mundo civil das nações é obra do homem e, por outro, que é obra da

Providência. E a dualidade permanece à medida em que, segundo Vico (1929, p. 264), o homem é Deus no mundo das grandezas abstratas e Deus é geômetra no mundo concreto, ou seja, no mundo da natureza e dos corpos.

Mas a construção do panorama elaborado por Vico para explicar a trajetória humana é, ao contrário do panorama maquiaveliano, de molde religioso. Vico, segundo Givone (1999, p. 110), parte de um horizonte em cujo centro está o mito da queda, para o qual converge tanto a tradição cristã como a tradição platônica e neoplatônica. E para Vico, segundo Givone (1999, p. 113), ao se ver caído e privado da linguagem divina que lhe permitiria encontrar na palavra a coisa e sua razão, o homem não pode senão elaborar um mundo imaginário, no qual o sentido do ser não é mais do que sua própria criação.

O horizonte no qual se move o ser humano é estruturado, portanto, a partir de um evento transcendental, mas a ação do homem é dotada de autonomia, ganhando sentido a partir do engenho humano e não a partir de qualquer fator transcendental. Mantém-se, pois, a dualidade de argumentos, sendo a partir desta dualidade, segundo Domingues (2004, p. 41), que Vico compreende o conhecimento humano:

Do real só podemos conhecer aquilo que criamos; ora, no real o único mundo que criamos não é a natureza, que é a obra do Deus-criador, mas o mundo das instituições e dos negócios humanos; logo, as ciências humanas, que se ocupam dos objetos e dos negócios dos homens, conhecem-nos efetivamente e, enquanto tais, são superiores às ciências naturais, as quais devem contentar-se com um conhecimento indireto das coisas da natureza.

O homem pode conhecer apenas aquilo que faz e que deriva da mente humana, com a razão sendo por ele definida como uma construção social. Desta forma, embora tenha sido ignorado pelos filósofos do Iluminismo, Vico elabora um dos argumentos centrais por eles defendidos, uma vez que o racionalismo viquiano, que anuncia o racionalismo moderno de nossos tempos, vê a intersubjetividade como um processo de racionalização.

As relações humanas passam a ser pautadas pela razão _pressuposto iluminista_, e não mais a partir de uma perspectiva transcendental, embora também o mito, como veremos, desempenhe em sua obra um papel de importância primordial, e um papel, inclusive, superior ao desempenhado pela razão.

Mas Vico é cristão e sempre permaneceu fiel à ortodoxia católica. Em carta a Stuart Mill escrita em 1844, Comte (HAAC, 1995, p. 263) afirma ter Vico dado o primeiro passo rumo a um conceito verdadeiro de evolução social, embora o fato dele ser cristão ter imediatamente sufocado o germe de uma grande idéia. Não se trata, como Comte o faz, de definir ou não o cristianismo de Vico como um obstáculo, mas de reconhecer a fé do autor, que se manteve, malgrado a contribuição dada por ele ao processo de secularização do conhecimento.

Vico pensa o desenvolvimento histórico em termos de evolução política, e evolução esta que é marcada, como Bobbio (1985, p. 107) assinala, pela sucessão de diferentes regimes políticos:

Um dos pontos fundamentais da concepção da história de Vico é o de que, logo que a humanidade deixou a fase pré-colonial _ correspondente ao “Estado da natureza” dos jusnaturalistas _ a primeira forma de Estado a surgir foi a república aristocrática, seguida pela república popular, que veio a dar na monarquia.

E tal evolução não pode ser explicada a partir de fatores naturais, mantendo-se especificamente política. Desta forma, ainda segundo Bobbio (2000, p. 149), “é preciso chegar a Vico, eminentemente antijusnaturalista, para que encontremos uma ‘razão na história”.

Já em relação a Maquiavel, além de basicamente humana, a história, tal como narrada por ele, é essencialmente política. Ele pensa a história, em termos políticos, como uma sucessão de acontecimentos provocados pelas ações dos governantes, tanto que o caráter dos povos é definido como uma decorrência dos erros ou virtudes de quem os governa:

Os reis não devem se queixar das faltas cometidas pelo povo que governam, as quais sempre se originam na sua negligência, ou refletem uma falha do próprio soberano. Se percorrermos a história dos povos que estão hoje marcados pelos furtos e outros vícios semelhantes, veremos que a responsabilidade é sempre de quem governa, cujo caráter se parece ao dos súditos (MAQUIAVEL, 1982a, p. 387).

Maquiavel vê a história, ainda, como uma série de eventos físicos; uma história sem mistérios, na expressão de Femia (1998, p. 180), na qual a união ou desunião entre os homens se dá como se fosse, por exemplo, a união ou desunião entre águas, sendo que tal visão significa a construção de uma história sem garantias. Afinal, não há nenhum fator externo à história que faça com que as coisas aconteçam de uma forma ou de outra, que dêem certo ou errado.

Maquiavel, porém, mantém sua crença na importância do conhecimento, visto por ele como uma virtude a ser cultivada. O conhecimento como virtude, como algo positivo, foi, segundo Berlin (1996, p. 170) uma crença mantida no Ocidente desde os gregos, sendo contestada apenas pelos românticos. Mas tal visão não é necessariamente superficial. Pelo contrário, Maquiavel, sem limitar-se à narrativa superficial, na expressão de Matucci (1996, p. 333), visa ao “sentido e movimentos profundos” que estão por trás dos acontecimentos narrados.

O conhecimento fortalece a *virtú*, sendo esta a sua função primordial. Afinal, a fortuna exerce seu poder sobre os homens, mas não de forma inexorável, e sim em contraste com a *virtú*. Embora, portanto, Maquiavel elabore uma teoria de cunho marcadamente determinista, o conceito de necessidade por ele empregado não o é em um sentido absoluto, uma vez que os seres humanos podem agir a partir da necessidade, mas também a partir de suas escolhas.

O desenvolvimento histórico é, por outro lado, segundo Maquiavel, definido pelo destino, não pela vontade humana. Trata-se do “espetáculo oferecido pela história, que os homens podem perfeitamente acompanhar sua sorte, mas não se podem opor ao destino, que lhes permite urdir uma trama sem romper um só fio” (MAQUIAVEL, 1982a, p. 285).

Tal desenvolvimento, porém, não se apresenta de forma aleatória, segundo o autor, possuindo uma regularidade que é indispensável, inclusive, para a permanência do que existe, o

que Maquiavel (1982a, p. 301) salienta: “Neste mundo todas as coisas têm fim: esta é uma verdade perene. Mas só se mantém no curso que lhes deu a providência as coisas que guardam regularidade, sem sofrer alterações ou sofrendo-as para o bem, e não para o mal”. A função do conhecimento histórico é, portanto, constatar e decifrar tal regularidade, estabelecendo suas causas.

O destino é um fator histórico que deve ser levado em conta, e Maquiavel (1982a, p. 21) reconhece nele, ou na sorte, para usar sua expressão, uma força histórica incoercível: “Estou convencido de que a sorte, para demonstrar que é ela que dá grandeza aos homens, e não a prudência, começa a exhibir sua força antes de que esta última tenha ocasião de revelar a sua, de modo que se lhe recomenda o maior poder”.

2.2. Rupturas, Inovações, Influências

Vico, segundo Schmitt (1986, p. 57) critica Descartes pelo que considera ser a qualidade prosaica de sua obra, e isto diz muito a respeito do próprio estilo viquiano. Segundo Peters (1944, p. 63), Vico, como Hoelderlin e Nietzsche, foi um pensador poético e ele, de fato, elabora um texto que transita entre a ciência e a literatura.

Seu estilo abunda em metáforas, é eminentemente literário e recusa qualquer forma de prosaísmo, o que lhe confere um sabor arcaico, torna a leitura árdua e gera uma beleza marcada pelo hibridismo. E a recusa ao prosaísmo é também uma recusa ao empirismo. Segundo Said (2003, p. 36), “o que importa para Vico não é qual a prova que se encontra ali, mas a prova que se pode inventar, ou pôr ali, ou ‘descobrir’ topicamente, bem distante do que seja cientificamente verdade ou completamente compreendido”.

A inspiração de Vico, segundo Croce (1980, p. 77), é genuinamente e exclusivamente teórica, altamente especulativa e desdenhosa em relação ao empirismo. E usa a metáfora como recurso que substitui o prosaísmo e o empirismo. Vico define a metáfora, segundo D’Alfonso (1994, p. 52), como um dispositivo psicológico, uma estrutura da mente, um meio intuitivo e empático de descrever a realidade, uma forma simbólica de comunicação mais fundamental que as formas convencionais da linguagem denotativa. E Hazard (1971, p. 317) descreve seu estilo: “Tem duas espécies de inteligência, a que compreende e a que cria. A sua impetuosidade fá-lo sair dos caminhos que traçou para si próprio; abunda em metáforas, em visões; quer ser analítico, e de repente procede por intuições sublimes”.

Mas se o estilo viquiano é arcaico, sua metodologia pretende ser radicalmente inovadora. Segundo Vico (1929, p. 206), todos os gêneros de ciência existentes na Europa já estão esgotados. E seu objetivo é renová-los, mas, como conseguir isto? Para uma adequada compreensão dos objetivos metodológicos de Vico é preciso ter em mente como ele compreende o conhecimento humano.

O ser humano tem horror à incerteza e busca sempre apegar-se ao que considera ser o certo, o que Vico (1999, p. 94) acentua: “Os homens que não sabem a verdade das coisas procuram ater-se ao certo, pois, não podendo satisfazer ao intelecto com a ciência, que, ao menos, a vontade

repouse sobre a consciência”. Por isto, segundo Vico (1946, p. 93), quando os homens não podem definir uma coisa a partir de seu nome próprio eles a designam a partir de suas causas ou a partir de seus efeitos mais sensíveis. E por isto, para Vico, segundo Shotter (1993, p. 65), tópicos sensoriais formam os lugares primordiais, constituindo a base da mentalidade de um povo.

Ao mesmo tempo, a busca da certeza pode levar à arrogância de quem acredita tê-la descoberto, o que leva Vico (1999, p. 92) a mencionar “a vaidade dos doutos, os quais, tudo o que sabem, querem que seja tão antigo quanto o mundo”. E Vico (1999, p. 61) menciona, ainda, a “propriedade da mente humana de ser indefinida, segundo a qual, diante das coisas que não sabe, esta, com frequência, crê demasiadamente mais do que as coisas são em verdade”.

A busca pela certeza faz com que o homem, segundo Vico (1999, p. 91) se coloque no centro do universo

O homem, por indefinida natureza da mente humana, onde quer que esta se precipite na ignorância, ele faz de si regra do universo (...). Outra propriedade da mente humana é que os homens, sempre que das coisas remotas e desconhecidas não podem fazer nenhuma idéia, estimam-nas pelas próprias coisas conhecidas e presentes.

Mas, tal pretensão conduz a erros que Vico (1999, p. 103) exemplifica: “Os homens ignorantes das naturais razões que produzem as coisas, onde quer que não as possam explicar sequer pelas coisas semelhantes, dão às coisas sua própria natureza, assim o vulgo, por exemplo, ao afirmar que o imã está enamorado pelo ferro”.

Se a busca pelo que é certo conduz a erros, quais caminhos devem ser seguidos pelo conhecimento humano? O caminho a ser seguido é causal e genético, sendo que Vico, segundo Pompa (1990, p. 86), distingue entre causas metafísicas que determinam as características formais dos fenômenos no mundo humano e as causas empíricas que definem o que realmente ocorre. E a tópica, a retórica, a eloquência, são alguns dos procedimentos a serem utilizados.

Vico (1999, p. 210) define a tópica como “uma arte de bem regrar a primeira operação da nossa mente, ensinando todos os lugares que se devem percorrer para se conhecer tudo quanto existe na coisa que se estima bem, ou seja, conhecer completamente”. E define-a, ainda, como “a faculdade de tornar as mentes engenhosas, assim como a crítica é a de torná-las exatas; naqueles primeiros tempos estavam para ser inventadas todas as coisas necessárias à vida humana, e o inventar é propriedade do engenho” (1999, p. 211). A tópica deve tornar o conhecimento, portanto, algo tão regrado e exato quanto possível.

Vico, segundo Schaeffer (1990, p. 57), define a *topoi* como uma forma sistemática de criar argumentos sobre um tema. E a *ars topica* é definida por Vico (1999, p. 29) como “a arte de descobrir argumentos para qualquer questão que seja proposta”. Cabe a ela, pois, não apenas regrar o conhecimento, mas permitir sua criação.

A tarefa da retórica, por sua vez, segundo Vico (1999, p. 9), é “convencer ou subjugar a vontade de outras pessoas”. Já a eloquência é definida como “a capacidade de falar com um estilo

esplendido e utilizando uma pletora de idéias, podendo ser adquirida a partir da natureza, da arte ou do exercício” (1999, p. 13). E o estilo viquiano é eloquente por natureza.

Cabe, por fim, definir como o conhecimento é por ele hierarquizado. Segundo Miner (1998, p. 66), por esta poder ser manipulada sem restrições externas, Vico coloca a matemática no topo da hierarquia das ciências, ao passo que as outras ciências que formam a hierarquia _química, medicina, lógica e ética _ envolvem uma crescente proporção de interação com o mundo externo. E para Vico, segundo Mondolfo (1971, p. 45), a matemática é distinta da física e oposta a ela; é uma criação que surge do nada, realizada pela mente humana através da abstração.

Mas é precisamente por nascer da interação com o mundo externo e, ao mesmo tempo, não ser uma abstração, que o conhecimento histórico é privilegiado por Vico.

Vico privilegia a imaginação como forma de conhecimento. Segundo Vizmuller-Zocco (1994, p. 250), talvez a principal lição que aprendemos com Vico é ser a linguagem produto da imaginação. Ela situa-se, portanto, na origem do conhecimento humano, mas é definida em oposição ao raciocínio.

Vico (1999, p. 104) acentua: “A fantasia é tanto mais robusta quanto mais débil é o raciocínio”. E, segundo Vico (1946, p. 91), não há nada mais contrário à razão do que a imaginação, sendo isto que é experimentado em relação às mulheres, que são dominadas pela imaginação e se utilizam muito pouco da razão. Assim definida a oposição entre ambos, a impressão é que o autor faz a apologia do racionalismo, mas o que ele busca, pelo contrário, é defender os direitos da imaginação.

Vico, segundo Habermas (1980, p. 53), mantêm-se fiel à determinação aristotélica da diferença entre ciência e sabedoria, e demonstra como, à medida em que a sabedoria prática apenas tem a ver com o que é provável, tal limitação conduz a *praxis* a uma maior certeza. Mas a sabedoria gerada pela imaginação não pode ser desprezada.

Não pode, mas é. A imaginação, segundo Vico (1929, p. 195), tem sido detestada como a mãe de todos os erros humanos. E, segundo Vico (1946, p. 88), os críticos modernos desprezam as imagens por considerá-las inferiores às idéias abstratas. Mas é o conhecimento sensível que ele busca contrapor ao conhecimento abstrato, é o mito que ele pretende valorizar perante a razão.

O que ele define como mito? O mito viquiano, segundo Vitiello (1997, p. 90), é *mito-logia*: narração lógica, lógica narrativa, intermediação mítica, fusão de razão e narração. E a importância que Vico atribui ao mito é ressaltada por Sevilla (2001, p. 33):

Sem experiência vital é impossível qualquer tipo de razão. É a partir daí que Vico demonstra a razão (poética) do Mito, e denuncia por sua vez a instrumentalização do mito da razão (única, imutável, e eterna) cuja tendência viria culminar na época da ilustração.

Foi, assim, por opor-se ao racionalismo que seria a nota predominante do Iluminismo que o autor permaneceria à margem da filosofia do século XVIII, sendo redescoberto apenas quando a imaginação e o mito foram resgatados pelos românticos que se opunham ao racionalismo ilustrado.

White (1994, p. 162) afirma: “O que Vico faz é transformar a noção do fabuloso num conceito genérico, geralmente descritivo da consciência, do qual o literalmente verdadeiro e o poético são espécies”. O mito funde, portanto, razão e poesia, tendo predominado em um período histórico no qual ambas não haviam se separado. Por isto, Vico (1999, p. 63) acentua que “a primeira ciência que se deve aprender é a mitologia, ou seja, a interpretação das fábulas (pois, como veremos, todas as histórias gentílicas possuem fabulosos princípios), e que as fábulas foram as primeiras histórias das nações gentílicas”.

Vico (1999, p. 371) acentua: “Que todas as antigas histórias profanas possuem fabulosos princípios”. A partir daí, ele descreve suas origens:

Que os caracteres poéticos, nos quais consiste a essência das fábulas, nasceram, por necessidade de natureza, incapazes de abstrair as formas e as propriedades dos temas; e, em consequência, incapazes de abstrair as formas e as propriedades dos temas; e, em consequência, deve ter sido a maneira de pensar de povos inteiros, postos em tal necessidade de natureza, que ocorre nos tempos de sua maior barbárie (1999, p. 365).

E ressalta sua função

As fábulas, ou seja, caracteres duplos, devem ter sido necessários no estado heróico, já que os plebeus não tinham nomes e traziam os nomes dos seus heróis; além da grande pobreza dos falares, com os dos primeiros tempos quando, nesta abundância de línguas, temos um mesmo vocábulo significando frequentemente diversas e, até mesmo, duas coisas contrárias entre si (1999, p. 256).

Os mitos foram, assim, as narrativas primordiais, e as fábulas que os descrevem não são vistas apenas como mentiras, sendo, antes, expressões de uma forma de conhecimento que se expressa através da poesia, e não através da razão. É o que Vico (1999, p. 33) assevera:

As fábulas heróicas foram histórias verdadeiras dos heróis e de seus heróicos costumes, que floresceram em todas as nações no tempo de sua barbárie; de modo que os dois poemas de Homero representam dois grandes tesouros de descobertas do direito natural das gentes gregas, ainda bárbaras.

O que é decisivo na interpretação viquiana dos mitos é o reconhecimento destes como testemunhos historicamente verdadeiros dos tempos mais antigos, conservados e transmitidos, porém, por meio da linguagem e do pensamento próprios destes tempos antiquíssimos, ou seja, por meio da expressão de um espírito que não pensa, mas que poetiza.

Burke (1997, p. 57) destaca:

Vico achava que a idéia de que os mitos fossem uma linguagem filosófica secreta era um anacronismo, exatamente como o estado de natureza visto pelos teóricos do direito natural. Em ambos os casos, uma racionalidade moderna era erroneamente atribuída ao homem primitivo.

O anacronismo, portanto, é pensar a linguagem primitiva em termos de linguagem contemporânea. E, fazendo tal alerta, o autor abre caminho para gerações seguintes de historiadores e antropólogos.

Toda teoria, na perspectiva viquiana, deve tomar como ponto de partida a origem da humanidade, ou seja, toda teoria deve tomar como ponto de partida os povos que a formaram. Por isto sua teoria do conhecimento é genética; porque parte da gênese. Para Vico o conhecimento deve, necessariamente, partir da identificação paciente e histórica de como e porque tudo acontece, formando uma genealogia, ou uma gênese.

As coisas apenas podem ser conhecidas a partir de seu nascimento, o que Vico (1999, p. 96) salienta: “Natureza das coisas nada mais é do que seu nascimento em determinados tempos e conforme certos modos de ser, de maneira que tal como se constituíram, assim se devem manter, e não de outra forma”. E os fatos, segundo Vico (1999, p. 97), permanecem como testemunhas de suas origens: “Os fatos vulgares devem ser os testemunhos mais graves dos antigos costumes dos povos, celebrados ao tempo em que estes formaram as próprias línguas”.

A filologia situa-se no núcleo da metodologia viquiana. Vico, segundo Lowith (1958, p. 174), eleva a filologia, que Descartes tratara com desprezo, ao nível de ciência filosófica. E Vico (1999, p. 32) define a filologia como “a doutrina de todas as coisas que dependem do humano arbítrio, como são todas as histórias das línguas, dos costumes e dos fatos da paz, da guerra e dos povos”. O campo por ela abrangido extrapola em muito, portanto, o conhecimento lingüístico, adquirindo um sentido universal.

Mas este conhecimento em momento algum é definido por ele como secundário. Pelo contrário, para Vico, todo processo mental é primariamente verbal, e a mente inconsciente é definida como reflexo do desenvolvimento das formas de linguagem, criando, ainda, um parentesco entre história e linguagem. Neste sentido o conhecimento histórico, para Vico, é indissociável do conhecimento lingüístico.

White (1994, p. 238) acentua:

A metáfora essencial da concepção que Vico tem da história deve, pois, ser encontrada na teoria da transformação lingüística que ele utilizou como um modelo tanto da consciência com os seus objetos quanto da dinâmica da transformação da consciência no tempo.

E tal transformação, para ele, foi progressiva. Existem, segundo Vico (1999, p. 205), três tipos de locução, que podem ser nobres ou sublimes, humildes ou simples, temperadas ou moderadas. Mas todas elas, para Vico (1999, p. 111), tiveram a mesma origem:

As línguas devem ter começado por vozes monossilábicas; assim como, na presente quantidade de fala articulada nos quais nascem hoje, as crianças, que embora tenham molíssimas as fibras do instrumento necessário para articular a fala, de tais vozes começam.

A linguagem se situa no ponto de partida do desenvolvimento histórico da humanidade. Unamuno (1996, p. 137) define a evolução proposta por Vico: “A linguagem, necessariamente antropomórfica, mitopoética, engendra o pensamento”. E Vico ressalta a qualidade afetiva, pré-reflexiva e somática da linguagem, criada no momento em que as instituições humanas são formadas, fazendo com que, desta forma, ela adquira uma dimensão eterna, contraposta à temporalidade que define tais instituições.

Vico (1948, p. 32) ressalta sua adesão aos dogmas platônicos, os quais, segundo ele, partindo da forma da mente humana, e sem hipótese alguma, estabelecem como princípio de todas as coisas a idéia eterna, baseada na ciência ou consciência que temos de nós próprios. E busca elaborar, ainda segundo ele, um sistema no qual a filosofia platônica, ainda que subordinada à religião católica, servisse como base para uma filologia que, partindo da história das coisas, chegasse ao estudo das línguas (1948, p. 68).

A linguagem, portanto, é universal, ao passo que as instituições humanas visam a objetivos específicos, historicamente situados. Mas também o desenvolvimento da linguagem é um processo histórico que visa, em sua utilização, a objetivos históricos concretos, havendo, na obra de Vico, uma dialética entre fins universais e objetos particulares, entre as ações humanas e seus resultados. Tal dialética refere-se aos estudos filológicos efetuados pelo autor, mas refere-se, também, à sua relação eminentemente conflituosa com a filosofia cartesiana.

Vico, segundo Donoso Cortes (1956, v. I, p. 545), nunca deixou de reconhecer o que as ciências deviam a Descartes, sempre falando dele com veneração e acatamento. Mas não é isto, absolutamente, o que transparece das referências que o autor faz às obras de Descartes. No cartesianismo, segundo Vico (1929, p. 202), acontece de uma mesma idéia ser ao mesmo tempo clara e distinta, obscura e confusa. E Vico (1948, p. 14) afirma não fingir, como fez Descartes, cujo método, segundo ele, concedeu valor apenas à filosofia e à matemática, desvalorizando todos os demais estudos que formam a erudição humana e divina.

Por fim, segundo Vico (1948, p. 36), tanto para Epicuro quanto para Descartes todas as formas infinitamente variadas dos corpos são apenas mudanças em suas substâncias físicas, não representando nada na realidade. E Descartes, ainda segundo ele, desaprova os estudos feitos pelos lingüistas, pelos oradores, pelos historiadores e pelos poetas, mantendo apenas sua metafísica, física e matemática e reduzindo a literatura ao saber dos árabes, que possuíram doutíssimos representantes nestas três áreas (1948, p. 45).

Descartes, em síntese, desaprovava os estudos efetuados por Vico em áreas do conhecimento que, de acordo com a filosofia cartesiana, seriam desprovidas de validade. Trata-se, portanto, na perspectiva viquiana, da elaboração de uma metodologia capaz de refutar o pensamento de Descartes no geral e no particular.

A refutação da filosofia cartesiana feita por Vico toma como fundamento o conceito de engenho, que pode ser definido como o que o ser humano faz em oposição a apenas o que o ser humano pensa. Hannah Arendt (1981, p. 95) situa, no século XIX, o início da seguinte transformação:

“Em lugar do conceito de Ser, encontramos agora o conceito de Processo”. Mas, na origem desta transformação, podemos situar a obra de Vico. E na base desta transformação, temos o conceito viquiano de engenho.

Vico se refere ao “fazer” no sentido da distinção clássica entre a técnica dos artesãos e a *práxis* dos membros participantes de comunidades historicamente situadas. Para ele, o homem se conhece e se reconhece através de seu fazer, que é também seu fazer-se, com a identidade entre fazer e conhecer sendo comparada ao processo de criação divina.

Mas este não é um conceito propriamente original, já sendo utilizado por Vives (1970, p. 22) na primeira metade do século XVI, quando ele acentua:

Para que nos pudéssemos afastar do pecado e seguir o verdadeiro caminho da virtude, Deus dotou a parte superior da alma com uma virtude, ou força, ou faculdade, com que pode entender, a qual tem o nome de engenho; com este, descobre, examina e pesa tudo que há em cada coisa, e sabe o que é que lhe cumpre fazer.

Vico rejeita os conceitos apriorísticos, matemáticos e lógicos como instrumentos válidos para o conhecimento da natureza. Agindo assim, ele se afasta dos pressupostos da filosofia cartesiana, ao mesmo tempo em que antecipa conceitos e pressupostos básicos da filosofia marxista. Em Vico, a prática não é ajustada à teoria e, sim, a teoria à prática, o que é válido para o descobrimento viquiano do conceito de *corsi e ricorsi*, que se dá como *resultado* de suas observações práticas. Para ele, portanto, é a *práxis* que determina o *cogito*, que perde sua autonomia perante a imediaticidade, as necessidades e os fundamentos do universo material.

O próprio Marx (1984, v. 1, t. 2, p. 8) ressalta o caráter precursor da obra de Vico, ao afirmar:

Darwin atraiu o interesse para a história da tecnologia da Natureza, isto é, para a formação dos órgãos de plantas e animais como instrumentos para a criação de produção para a vida das plantas e dos animais. Será que não merece igual atenção a história da formação dos órgãos produtivos do homem social, da base material de toda organização social específica? E não seria mais fácil reconstituí-la já que, como diz Vico, a história dos homens difere da história natural por termos feito uma e não a outra?

Marx, porém, segundo Jakubowski (1976, p. 83), está além de Vico, à medida em que consegue ultrapassar a separação entre mundo natural e mundo social por este proposta.

O materialismo marxista já está configurado na obra de Vico (1999, p. 112), quando este ressalta: “A ordem das idéias deve proceder segundo a ordem das coisas”. Berlin (1976, p. 54) acentua: “De acordo com Vico, as palavras, como as idéias, são diretamente determinadas pelas coisas- isto é, as circunstâncias concretas das vidas dos homens- e constituem, portanto, a evidência mais confiável para eles”. E, segundo Vanzulli (2006, p. 202), Vico mostra claramente a derivação de todas as instituições da estrutura social e da propriedade. É possível, enfim, como assinalam ambos os autores, estabelecer a contiguidade existente entre as perspectivas adotadas por Vico e por Marx.

Também Maquiavel define o empirismo como a base para a construção do conhecimento, havendo, assim, uma convergência evidente entre as teorias do conhecimento elaboradas por ele e por Vico. Mas, se este é o conhecimento a ser construído, quais caminhos devem ser percorridos para construí-lo? Como pensarmos o método histórico utilizado por Maquiavel?

Martelli (1998, p. 134) define como características constantes nos *Comentários* a despreocupação quanto à confirmação da veracidade de certos episódios, quanto à validade dos argumentos, quanto à utilização correta dos exemplos históricos por ele escolhidos. Um termo utilizado por Maquiavel como um novo Estado, por exemplo, a que se refere, segundo ele? Ao Estado, no momento de sua fundação, talvez, no momento em que é criado, seja por Rômulo, seja por Moisés, não sendo, ainda, um Estado romano ou um Estado hebreu.

Maquiavel parte antes de generalizações que da análise detalhada de situações históricas. Para ele, o estudo da história produz generalizações empíricas que permitem o estabelecimento de máximas causais. Assim, um elemento do método maquiaveliano é que generalizações podem ser utilizadas como regras para a conduta prática.

Segundo Chabod (1990, p. 82), o realismo adotado por Maquiavel, enquanto historiador, é um realismo “conceitual” que pode relevar o naturalismo de um detalhe e ser menos “fotográfico”, uma vez que a vivacidade impressionista de um detalhe isolado pode ter pouco relevo e importância em um quadro completamente dominado pelo sentido da existência humana.

Nos *Comentários*, segundo Sasso (1993, v. II, p. 259), Maquiavel demonstra ter estudado com argúcia a lição político-constitucional contida no livro de Políbio. Mas em outros sentidos, e não apenas no sentido político, os reflexos da leitura do historiador grego encontram-se presentes no pensamento maquiaveliano, uma vez que a obra de Políbio é o marco estrutural do método elaborado pelo autor.

A preocupação em estabelecer generalizações que abranjam os diversos eventos históricos, tão comum em Maquiavel, é ressaltada por Políbio (1985, p. 43) quando ele acentua:

Vimos, então, muitos escritores modernos tratarem de guerras isoladas e de alguns aspectos das mesmas, enquanto nenhum, até onde vai o meu conhecimento, tentou investigar com espírito crítico quando e como os acontecimentos se interligaram e qual foi o resultado dessa interligação.

Da mesma forma, assim como Maquiavel _ e também Vico, aliás _ visa à construção de um conhecimento de caráter genético e causal que seja capaz de esclarecer as causas da história, Políbio (1985, p. 109) assinala: “Não devemos de forma alguma dizer que a mudança resultou do Acaso, pois esta seria uma explicação simplista. Seria melhor procurarmos uma causa, pois sem esta nenhum evento, seja normal, seja extraordinário, pode produzir-se”.

Tais causas não podem ser atribuídas, segundo Maquiavel, apenas à ação individual, embora a *virtú*, para ele, desempenhe um papel de grande importância. E é, também, o que Políbio (1985, p. 51) afirma: “Devemos portanto em nossas narrativas desviar nossa atenção dos atores e aplicar aos

próprios atos as observações e os juízos merecidos”. Ainda, a objetividade que caracteriza o texto de Maquiavel é definida por Políbio (1985, p. 123) como um ideal a ser alcançado:

O historiador não deve tentar emocionar seus leitores com tais quadros exagerados, nem deve atribuir aos personagens palavras que poderiam ter sido ditas, nem, a exemplo dos tragediógrafos, tirar todos os efeitos incidentais possíveis das situações de que trata; cumpra-lhe simplesmente registrar os fatos e as palavras reais, por mais banais que sejam.

E, por fim, tanto Políbio como Maquiavel veem o conhecimento histórico como um instrumento que deve permitir a compreensão do presente e a previsão do futuro. É o que Políbio (1985, p. 415) conclui:

A transposição mental para o nosso tempo de circunstâncias passadas análogas dá-nos os meios para fazer previsões a respeito dos de circunstâncias passadas análogas e dá-nos os meios para fazer previsões a respeito dos acontecimentos futuros, capacitando-nos às vezes a tomar precauções, e às vezes, graças à reprodução de situações anteriores, a enfrentar com maior confiança as dificuldades pendentes sobre nós.

Surge, ainda, a questão: é possível definir Maquiavel como um historiador? Croce (1954, p. 161) responde positivamente, uma vez que Maquiavel esforça-se por compreender o curso dos acontecimentos.

Mas Maquiavel não foi um historiador no sentido contemporâneo do termo. O conhecimento histórico não era para ele um fim em si, sendo válido apenas a partir do momento em que visasse alcançar objetivos políticos específicos, ligados às situações históricas de seu tempo.

O que o diferencia de um historiador contemporâneo, segundo Cassirer (1947, p. 149-150), é seu desinteresse pela dinâmica histórica, que o leva a privilegiar o que surge como permanente, como estável, outorgando aos acontecimentos históricos um caráter invariável, recorrente em qualquer época e em qualquer lugar. Ele não tinha, por sua vez, segundo Jurdjevic (2002, p. 194), a pretensão de efetuar uma pesquisa original para a elaboração de sua história de Florença. E não tinha a pretensão, igualmente, de descobrir novos fatos históricos.

Não existem critérios básicos de objetividade em sua obra enquanto historiador. Maquiavel deixou de lado, segundo Lefebvre (1974, p. 71), muitos dos escrúpulos que hoje são considerados indispensáveis a um historiador, não hesitando, por exemplo, em alterar dados e acontecimentos da vida de Castracani, de modo a torná-lo mais próximo do ideal por ele delineado.

Neste sentido, McIntosh (1979, p. 196) define como nonsense a crença segundo a qual Maquiavel seria um supremo realista, já que, nele, a subjetividade do observador predomina sobre a objetividade do mundo. E Bronowski e Mazlih (19--, p. 52) sintetizam: ‘Maquiavel usou sempre as histórias antigas como dados. Assim, viu não o que era, mas o que seus postulados lhe diziam que lá deviam estar’.

Se falta objetividade a Maquiavel não falta, contudo, rigor analítico; rigor que caracteriza seu estilo, sempre pronto a desmontar uma situação em todos os seus elementos e a discuti-la, anotando hipóteses e pressupostos. Mas, enfim, Maquiavel era realista? Lefort (1999, p. 187) o aproxima de Marx a partir do realismo comum a ambos, realismo, este, fundamentado na crença da acessibilidade ao conhecimento da realidade empírica. E conclui: “O realismo maquiaveliano, assim como o realismo marxista, procede de um conhecimento que não envolve nada menos do que a extensão da história humana e se põe à prova por meio da ação, no júbilo de dar ao real sua verdadeira identidade”.

Já o realismo viquiano toma como fundamento a distinção efetuada pelo autor entre o *certum*, concernente ao senso comum e sendo circunstancial e arbitrário, e o *verum*, referente à razão e, portanto, dotado de validade universal e atemporal.

Vanzulli (2006, p. 95) define o princípio do *verum-factum* como a doutrina mais conhecida do pensamento de Vico. E Berlin (1976, p. 39) acentua: “O movimento verdadeiramente revolucionário é a aplicação do princípio *verum/factum* ao estudo da história”. Berlin (1976, p. 97) ainda ressalta:

De acordo com Vico, nós começamos com o *certum*, isto é, com o conhecimento e a crença de fatos específicos realmente verdadeiros, que constituem condições prévias de todo pensamento e ação, e são capazes de atingir o *verum*, ou seja, o conhecimento das verdades universais.

E acrescenta:

O *certum* preside o ambiente dos fatos à medida que os percebemos e tratamos deles. O *verum*, para os seres humanos, preside o domínio das coisas feitas pelo homem; como, por exemplo, as regras, normas, padrões e leis, incluindo aquelas que dão forma aos próprios “fatos” (1976, p. 104).

Há, portanto, uma progressão a ser seguida que visa ao conhecimento de verdades eternas, e o pensamento viquiano é platônico, ao presumir a existência destas verdades. Mas o caminho a ser trilhado pelo conhecimento é o estudo da história, ou seja, dos acontecimentos concretos que formam a história da humanidade.

Vico (1999, p. 139) menciona “uma história ideal eterna, na qual correm no tempo as histórias de todas as nações em seus inícios, progressos, estados e fins”. Não existe, na perspectiva viquiana, conflito algum entre compreender as instituições à luz das modificações da própria mente humana e explicá-las em termos de uma história eterna ideal. Concepções platônicas convivem na teoria viquiana, portanto, com a ênfase na importância do conhecimento empírico.

A originalidade do pensamento viquiano deriva desta ênfase, mas não apenas dela, tendo sido suficiente para transformar seu criador em um autor incompreendido, anômalo no contexto cultural do século XVIII e compreendido e valorizado apenas no século seguinte.

Croce (1980, p. 266) chega a mencionar o que chama de heroísmo filosófico de Vico. E tal heroísmo deriva do isolamento do autor; um isolamento vivido em confronto. Vico escreveu

em confronto não apenas com sua época, mas, também, com o Iluminismo que iria surgir décadas depois, o que Saliba (2003, p. 286) acentua:

Num século no qual todos começavam por ser empiristas por definição, cartesianos por transação, ou seja, fervorosos adeptos do progresso das luzes, Vico foi anticartesiano, polemizou com os racionalistas e expôs uma original e atrevida teoria cíclica da história.

Mas é um erro pensar o autor apenas em oposição à historiografia iluminista. Afinal, Vico dá um passo decisivo rumo à formulação do método histórico crítico, ao propor que as crenças e tradições do passado deveriam ser tratadas como evidências em relação à natureza das sociedades que as criaram. E, com isso, suas idéias formularam o ponto de partida da investigação histórica do período iluminista.

Na época do lançamento de *Ciência Nova*, um censor real, segundo Lowith (1958, p. 168), afirma que este assinala uma crise desafortunada na história da Europa. O que este censor assinala profeticamente é a ruptura que a originalidade do pensamento de Vico e a influência por ele exercida iriam representar no momento de sua redescoberta.

A originalidade do pensamento de Vico e a inovação a ele inerente é, de resto, ressaltada de diversas formas por diversos autores. Assim, a *Ciência Nova*, segundo Lloyd (1995, p. 27), “pode de fato ser vista como uma inovação no pensamento ocidental, pois Vico pretendeu teorizar, descrever e explicar a história de povos inteiros e suas formas de organização social”.

Segundo Hutton (1992, p. 5), se Vico é reverenciado como filósofo da história, sua importância como historiador da tradição oral tem sido geralmente negligenciada. E Vico é definido por Pinchard (1989, p. 485) como uma das fontes essenciais de nossa civilização.

Já segundo Peters (1944, p. 13), Vico foi o primeiro autor que chegou a ter um pensamento comparativo e evolucionista a respeito da história. Vico, porém, lembra Peters (1944, p. 44), não chegou a conhecer os termos “comparada” e “evolucionista”, embora seu trabalho se aproxime do que hoje definimos como tais correntes.

Também a influência por ele exercida é devidamente enfatizada. Houve uma influência evidente em termos de alargamento do campo de conhecimento do historiador, mas tal influência é pensada também em termos de áreas e autores específicos.

É o que faz Croce (1980, p. 50), ao definir a Estética como uma descoberta de Vico, é o que faz Chaix-Ruy (1977, p. 59) ao definir Vico como precursor da sociologia de Comte, é o que faz Ferraris (1996, p. 123) ao definir Hegel como discípulo oculto de Vico. Mas o próprio autor demonstra ter consciência quanto à originalidade de sua obra. Vico (1999, p. 149) define a *Ciência Nova* como “uma história das idéias, costumes e feitos do gênero humano”. E tal história é vista por ele como uma história absolutamente inovadora.

Burke (1997a, p. 80), por fim, acentua: “Uma faceta notável da *Ciência Nova*, pelo menos para o leitor moderno, é que apesar de suas grandes ambições comparativas, ela na realidade se baseia

em fontes quase todas ocidentais”. Há, portanto, uma limitação evidente, em termos metodológicos, no reconhecimento da diversidade efetuada por Vico. Mas, também tal reconhecimento representa uma ruptura, agora em relação à perspectiva renascentista, o que Diehl (2003, p. 308) salienta:

Vico ao seu modo procura romper com a estrutura hermética do Renascimento, possibilitando pela linguagem espaços para a diversidade, os costumes, as naturezas que certamente propiciam as perspectivas e visões do mundo legitimadoras de experiências e capaz de serem canais de comunicação entre os diferentes.

Vico, em síntese, tem como objetivo o reconhecimento de uma diversidade a partir da qual os diferentes eventos históricos sejam integrados em um todo no qual seu entrelaçamento se torne perceptível. Já o método narrativo de Maquiavel parte, com frequência, do isolamento de um evento singular ao qual é atribuído um significado teórico e geral.

Tal método parte, segundo Gómez (1985, p. 36), de requisitos tais como a descrição e identificação das circunstâncias e ações políticas em um momento histórico determinado, a interpretação dos objetivos de tais ações, a descrição de seus efeitos, observados ou previstos, o estabelecimento de analogias entre tais ações e outras, transcorridas em diversos tempos históricos; um método ao mesmo tempo moderno e filiado à filosofia renascentista.

Tal filosofia não foi capaz, segundo Védrine (1972, p. 126), de efetuar a separação entre natureza e conceito de história, e tal separação, de fato, não se encontra demarcada com nitidez na obra do autor. Mas Bignotto (2002, p. 85) ressalta, em termos de análise histórica, as diferenças básicas entre Maquiavel, Guicciardini e os humanistas que os precederam: “Ao contrário dos humanistas do Quattrocento, Maquiavel, Guicciardini e muitos outros reconheceram que eram preciso ir mais longe e não apenas enunciar princípios, mas apontar os meios de sua realização”. E, por isto, Maquiavel chega a ser definido não como um humanista, mas como uma “consciência crítica do modelo humanista” (PHILLIPS, 1979, p. 87). Ele foi ao mesmo tempo, portanto, homem de seu tempo e consciência crítica das ações e idéias de seus contemporâneos.

2.3 Ciclos e Permanências

Berlin (1976, p. 45) acentua:

A história, para Vico, era a progressão ordenada (guiada pela Providência atuante através das capacidades dos homens) de tipos sempre mais profundos de compreensão do mundo, de formas de sentir, atuar e expressar-se, cada uma das quais se desenvolve a partir da anterior, à qual substitui. A cada tipo ou cultura pertencem, necessariamente, algumas características que não é possível encontrar em qualquer outra.

A concepção de história elaborada por Maquiavel também segue este modelo; uma sequência de desenvolvimentos que _descartada a intervenção da Providência_ segue um processo ao mesmo tempo imutável e em permanente desenvolvimento.

Há, na filosofia da história elaborada por Maquiavel, uma sucessão perpétua e cíclica de ordem e desordem na qual a perfeição da ordem decai até se transformar em desordem total, recomeçando o ciclo, então, em direção à ordem. E tais ciclos se sucedem a partir de uma ordem marcada ao mesmo tempo pela uniformidade e pela diversidade.

A uniformidade é enfatizada, quando Maquiavel (1982a, p. 190) acentua: “Refletindo sobre a maneira como as coisas acontecem, penso que o mundo não se modificou substancialmente: que sempre guardou igual parte de bem e de mal”. E também o domínio político _ bem como a contestação por ele sofrida _ é exercido, segundo Maquiavel (1998b, p. 122), a partir de padrões inalteráveis:

Ouvi dizer que a história é a mestra das nossas ações e máximas dos príncipes; e o mundo foi sempre, de certo modo, habitado por homens que têm tido sempre as mesmas paixões; e sempre existiu quem serve e quem manda, e quem serve de má vontade e quem serve de bom grado, e quem se rebela e se rende.

Bianchi (2007, p. 23) assinala como tal regularidade é enfatizada pelo autor:

Maquiavel pensou a política como uma prática que se afirma em um tempo circular no qual a regularidade da natureza humana garantiria a constância dos tempos históricos. A acuidade do florentino para a história justificava-se pelo seu efeito demonstrativo daquilo que poderia vir a ser.

Mas, ao mesmo tempo, Maquiavel não ignora a diversidade do desenvolvimento histórico, seu caráter ao mesmo tempo múltiplo e singular. E os ciclos históricos maquiavelianos, assim como os ciclos históricos viquianos, pressupõem um retorno às origens. Segundo Vatter (2000, p. 237), a teoria do retorno às origens é uma teoria da repetição histórica, embora não possa ser definida como a crença que eventos históricos sempre se repetem, mas que as possibilidades históricas são determinadas pela lógica da repetição.

Tal lógica, embora devidamente enfatizada, não exclui a diversidade e a inovação. Maquiavel (1982a, p. 424), então, afirma: “É fácil reconhecer o futuro pelo passado quando uma nação vive há muito tempo sob o império dos mesmos costumes, mostrando-se perenemente avara, continuamente pérfida, ou devotada de igual modo a um outro vício ou virtude”.

Temos presente neste enunciado a lógica da repetição. Mas ele também ressalta: “Não só diferentes cidades têm costumes e instituições diversas, produzindo cidadãos mais vigorosos ou efeminados, mas também esta diversidade se faz notar, em cada cidade, entre as famílias que a compõem” (1982a, p. 429).

Tal lógica não é suficiente, portanto, para anular a diversidade histórica, embora o encontro entre repetição e diversidade fundamente o pessimismo maquiaveliano. Afinal, para Maquiavel, as circunstâncias históricas encontram-se em permanente mudança, o que vai de encontro à imutabilidade da natureza humana, sendo apenas por acaso que as circunstâncias históricas podem

estar de acordo com tal natureza, produzindo, assim, um resultado positivo; caso contrário, temos o fracasso.

A sequência lógica dos acontecimentos proposta pelo autor, na qual estes nascem, crescem, atingem o seu pleno desenvolvimento, corrompem-se e morrem, deriva da concepção maquiaveliana de imutabilidade histórica, com a história, portanto, apresentando um processo lógico e orgânico. Segundo Burckhardt (19--), p. 74), “Maquiavel concebe a cidade natal como um ser vivo, inteiramente, e a marcha do seu desenvolvimento como o desenvolvimento normal de um indivíduo; é o primeiro entre os modernos que descobriu este ângulo de visão”.

Neste contexto, o conceito de *virtú* desempenha um papel de fundamental importância no pensamento histórico do autor, e não apenas em seu pensamento político. Afinal, é a partir da *virtú* que o homem se dispõe a enfrentar seu destino, que pode ser definido como o peso do passado sobre a ação humana.

Contraposto ao conceito de destino temos, portanto, o conceito de *virtú*, a partir do qual ele tenta adaptar à sua teoria cíclica, pautada pela imutabilidade do caráter humano e pela recorrência dos eventos históricos, a originalidade do caráter humano, e tenta localizar na recorrência dos eventos históricos a originalidade da sociedade de seu tempo. Ele busca dar conta do caráter essencialmente mutável do processo político, introduzindo nos ciclos históricos o imprevisível e o que não pode se repetir: a capacidade humana de adaptar-se a seu destino, modificando-o na medida do possível.

Políbio (1985, p. 93) acentua:

Se tivermos em vista o seu aperfeiçoamento em tão vastos e perigosos cometimentos, é perfeitamente natural que os romanos não somente tenham tido a coragem de aspirar ao domínio mundial, como também tenham transformado seus planos em realidade.

E o que ele anuncia neste trecho é já o conceito maquiaveliano de *virtú*, exatamente como seria empregado por Maquiavel em sua explicação do triunfo romano.

Mas, se há o triunfo, há o declínio, e este é explicado, por sua vez, pelo desaparecimento da *virtú* perante a ação histórica da fortuna. O estudo da noção de fortuna permite tornar mais nítidas as condições que possibilitam a ação política segundo Maquiavel. E ela é completada pela noção de corrupção dos regimes, que gera limites intransponíveis a uma ação política potencialmente eficaz.

A *virtú* é filha da ação orientada pelo conhecimento histórico. Quanto mais um indivíduo ou uma sociedade são deles dotada, mais bem-sucedidos ambos serão. A história é pensada por Maquiavel em termos de confronto entre a *virtú* e o mal. E a *virtú* depende do conhecimento histórico para que possa atuar, evitando que a atividade política fique ao sabor da fortuna.

A *virtú* existente em um dado período histórico é, porém, limitada e finita. Seu declínio conduz à corrupção, que leva, por fim, à catástrofe e ao domínio dos bárbaros, até o momento em que ela volta a atuar; na definição de Pocock (1975, p. 217), uma teoria cíclica. E a corrupção é, para Maquiavel, um elemento histórico gerado a partir de mudanças cíclicas.

Tal processo explica a queda de Roma. Porque Roma decaiu? Porque, no contraponto entre fortuna e *virtú*, esta também entrou em declínio. A grande crise, acentua Mazzarino (1991, p. 99), referindo-se ao autor, está no desaparecimento da segunda e no “mercenarismo da época imperial”.

Nas palavras de Skinner (1988, p. 59), Maquiavel define a *virtú* “como a qualidade que permite a um príncipe resistir aos golpes da Fortuna, atrair o favor da deusa e, em consequência, elevar-se aos píncaros da fama que lhe cabe enquanto príncipe, conquistando honra e glória para si mesmo e segurança para o seu governo”. Como a capacidade, portanto, de exercer um domínio relativamente seguro sobre os acontecimentos, e tal domínio é definido por Maquiavel, segundo Vatter (2001, p. 214), como a mudança dos tempos derivada do confronto entre ação e circunstâncias.

Mas Maquiavel é pessimista; tópico de fundamental importância para a compreensão de seu pensamento, e Skinner (1988, p. 115) considera ser um possível indicador do crescente pessimismo do autor a respeito da *virtú* o fato de, em *A arte da guerra*, ele concentrar-se em táticas e estratégias que se revelaram errôneas, ao invés de realçar a possibilidade de retomar as qualidades antigas.

O pessimismo de Maquiavel deriva do caráter permanente da miséria humana, que faz dela um componente estrutural e imutável no desenvolvimento histórico. As regras do método histórico por ele proposto tomam como base o fato de a natureza humana ser inalterável e expressar-se temporalmente através da repetição, ou seja, através de um retorno constante da história. Tal componente transforma a história em um processo rígido, recorrente, onde as tentativas de renovação apenas inserem-se em um ciclo, o que cria, na obra do autor, uma antinomia entre o curso imutável da história e a exortação para a utilização da história antiga no sentido de criação de um regime renovador.

Cria-se, então, uma imutabilidade histórica que faz com que o conhecimento de um período histórico seja válido para o conhecimento de todos os períodos históricos. E que faz, também, com que o otimismo baseado na ação da *virtú* choque-se com o pessimismo baseado na constatação do declínio, gerando um contraste revelador de uma época, e que Garin (1996, p. 79) sintetiza: “Toda a catástrofe de uma civilização exprimia-se no desânimo de Savonarola e na amargura de Maquiavel”.

A teoria dos ciclos fundamenta, igualmente, o pensamento histórico viquiano, e Paim (1995, p. 151) ressalta a contribuição dada por Vico ao conhecimento histórico a partir de seu conceito de ciclos:

A historiografia pôde progredir justamente a partir de hipóteses gerais relativas à unidade dos ciclos históricos, sem o que a pesquisa dos elementos constitutivos isolados não teria avançado nem acumulado material suficiente para introduzir ajustamentos e retificações na hipótese geral.

E, por exemplo, o argumento de Vico é retomado por Swift (1971, p. 126), quando ele descreve as descobertas feitas em um dos reinos visitados por Gulliver:

Ajuntava “ser muito razoado pensar não só que a espécie dos homens fora primitivamente muito maior, mas também que devia ter havido gigantes em épocas anteriores: o que, assim como o afirmam a história e a tradição, assim o confirmam os ossos e crânios enormes, casualmente desenterrados em diversas partes do reino e que de muito excedem a raça comum e degenerada dos homens de nossos dias”.

Assim como Gulliver visita terras de gigantes, Vico (1999, p. 67) menciona os gigantes, “os quais, com histórias físicas, encontradas nas gregas fábulas, e provas, tanto físicas quanto morais tiradas das histórias civis, mostraremos terem existido na natureza e em todas as nações gentílicas”.

Ele chega a descrevê-los, associando-os aos heróis: “Os heróis, pela fresca origem gigantesca, eram em sumo grau ferozes e altivos, como foram chamados *los patacones*, de reduzidíssimo entendimento, de vastíssimas fantasias, de violentíssimas paixões” (1999, p. 317). E acentua: “Os gigantes foram por natureza dotados de vastos corpos, tal como aos pés da América, no país chamado de *los patacones*, dizem os viajantes terem se deparado com tipos ferozes e crudelíssimos” (1999, p. 101).

Mas, ao mesmo tempo, ele relativiza tal crença. Afinal, lembrando sua infância, Vico (1946, p. 87), menciona as colinas existentes em Nápoles, que pareciam imensas montanhas para ele. E compara tal percepção com o fato de os gigantes serem dotados de corpos de tamanho desmesurado pela imaginação dos poetas.

A crença na existência de gigantes é um dos aspectos mais peculiares do conceito de ciclos históricos elaborado por Vico, mas ela não deve ser tomada apenas pelo seu lado pitoresco, uma vez que permite compreender tal conceito em sua dimensão essencial, que é a dimensão da barbárie e da decadência. Descendemos, afinal, de gigantes, o que significa que decaímos. Mas tal decadência, bem como a barbárie por ela gerada, nunca é definitiva.

Horkheimer (1984, p. 106) assinala: “Vico defende portanto _ como Maquiavel _ que em cada um destes ciclos há um regresso à barbárie e o começo de um novo ciclo”. A barbárie, portanto, é vista, como ressalta Guido (2001, p. 84), como uma etapa transitória e recorrente da história humana

A barbárie não se apresenta no pensamento viqueano, ela é vivida em determinados momentos históricos. Porque os homens são dotados de livre arbítrio, mas, por causa das suas mentes indefinidas, os homens muitas vezes agem desconhecendo o que é justo e bom: comportamento típico da barbárie.

E Barboza Filho (2000, p. 368) acentua:

Vico é normalmente conhecido por ter reinventado a antiga visão cíclica da história. Mas esta recuperação vem combinada a uma clara idéia de evolução sagital, articulando a linha e o círculo: cada *ricorsi* ou período de decadência de uma determinada fase histórica sempre estará num estágio evolutivo superior em relação ao *ricorsi* anterior.

Com isso, o progresso gera, dialeticamente, a decadência que a ele se segue. Vico (1946, p. 120) compara o espírito humano à terra que, quando fica longo tempo inculta, produz os frutos belos e abundantes e, quando é cultivada repetidamente, produz apenas frutos raros, atrofiados e pequenos. E o espírito contemporâneo, para Vico, encontra-se precisamente neste estágio.

Ele, mesmo correndo o risco de contradizer sua própria teoria cíclica, tende a pensar o desenvolvimento histórico sempre em termos de declínio e decadência, com a idade do ouro tendo sempre ficado para trás. Assim, Vico (1999, p. 113) acentua: “A natureza dos povos primeiramente é cruel, depois severa, logo benigna, mais tarde delicada, e finalmente dissoluta”. E sua época, para ele, é também a época da dissolução.

O que, então, ficou para trás? Ficou a idade dos heróis. Vico define os heróis em termos de casta ou de classe dominante que caracteriza uma idade particular da história das nações, mas a idade dos heróis guardou em si, dialeticamente, o elemento que a dissolveu. Desta forma, para ele, a sociedade heróica guarda em si o elemento de oposição.

A plebe, à medida em que se desenvolve, cria uma nova formação social: a sociedade democrática, a república popular. O estilo de vida heróico se fez civilizado quando o controle da produção feudal, asperamente aristocrático e situado nas propriedades pertencentes a um pequeno número de famílias, começou a ser atacado por multidões de paroquianos, ou seja, por trabalhadores oprimidos pelo árduo trabalho nas terras de seus patrões. E ficou a idade dos poetas, o que Vico (1999, p. 110) salienta: “Os primeiros autores entre os orientais, egípcios, gregos e latinos e na barbárie regressada, os primeiros escritores nas novas línguas da Europa foram os poetas”.

Segundo Vico (1999, p. 146), “quanto mais cedo os poetas perceberam a sabedoria vulgar, tanto melhor os filósofos compreenderam a sabedoria oculta; assim, pode-se afirmar terem sido aqueles os sentidos e estes, o intelecto do gênero humano”. Os poetas foram, portanto, os primeiros elaboradores do conhecimento humano, mas, mesmo o conhecimento por eles produzido passou por um processo de corrupção.

Vico (1999, p. 81) menciona o “erro dos mitólogos últimos, os quais julgam que as fábulas são histórias sagradas, corrompidas pelas nações dos gentios e, sobretudo, pelos gregos”. Por outro lado, tal corrupção não deixou de ocorrer, embora em outro sentido.

Vico (1999, p. 385) afirma:

Foram três as idades dos poetas antes de Homero: a primeira dos poetas teólogos, pois que os mesmos foram heróis, os quais cantaram fábulas verdadeiras e severas; a segunda, dos poetas heróicos, que a alteraram e corromperam; a terceira de Homero, que alteradas e corrompidas as recebeu.

Mas, segundo Badaloni (1988, p. 74), a narrativa homérica é identificada por Vico como um documento pertencente à origem de nosso mundo social que, embora restrito no tempo, possui uma intensidade poética que o habilita a fornecer os elementos da sabedoria cívica. O que, portanto, é corrupção em relação ao passado, é ainda um ápice perante o presente.

A idade dos poetas foi substituída, por sua vez, pela idade da razão e para Vico, segundo Pompa (1990, p. 124), a razão pode se desenvolver apenas sob determinadas condições histórico-sociológicas. Tais condições encontram-se presentes nos dias de hoje e não se encontravam presentes na idade dos poetas, que usavam as fábulas para narrarem sua história. Com isso, a idade de ouro, segundo Vico (1999, p. 70), “é narrada pela história fabulosa: que os deuses praticavam na terra com os homens”.

Ao mencionar a existência de uma idade de ouro, Vico enfatiza a ocorrência de uma perda. Houve uma perda, portanto, mas uma nova forma de percepção da realidade tornou-se dominante.

Vico (1999, p. 315) acentua:

Ora, visto que os primeiros homens da gentildade tinham mentes singularíssimas, pouco menos que de animais, a quem cada nova sensação apaga a anterior (que é o motivo pelo qual não podem ordenar e raciocinar), por isso mesmo todas as sentenças deviam ser singularizadas por quem as ouvia.

Esta nova forma de percepção possui, como fundamento, a existência de um senso comum que se sobrepõe aos conhecimentos singulares. Afinal, Vico (1999, p. 127) assinala: “O direito natural das gentes saiu dos costumes das nações, entre si conformes num senso comum humano, sem nenhuma reflexão e sem seguir o exemplo uma da outra”. E os ciclos históricos se sucedem para Vico, segundo Horkheimer (1984, p. 95), além da consciência humana, que é incapaz de acompanhar sua sucessão e evolução:

As aparências superficiais da história, entre as quais Vico distingue sobretudo os motivos e ações do homem individual, não são o mais importante; sem a consciência dos indivíduos, vai-se impondo, por detrás deles, uma sequência de formas de sociedade que possibilitam a realização civilizadora dos homens.

Coube, contudo, ao conhecimento histórico desenvolvido na modernidade _ e a condição de pioneirismo que o autor atribui a si próprio é evidente neste contexto _ estabelecer, enfim, uma reflexão que leve à compreensão deste processo, e compreensão até então impossível.

Segundo Vico (1999, p. 349), foram “pelas nações toscamente descritos os princípios deste mundo de ciências, o qual, mais tarde, com raciocínios e máximas, nos foi esclarecido pela particular reflexão dos doutos”. E para Vico, segundo Pompa (1999, p. 169), a “ciência histórica ideal” proclamada por ele pode ser definida, também, como uma sequência de estágios de desenvolvimento que podem ser identificados, em certas circunstâncias, pela história atual de todas as nações.

O desenvolvimento da percepção humana permite a ela alcançar uma dimensão metafísica até então desconhecida pela razão poética, o que Vico (1999, p. 367) destaca:

Que a razão poética determina ser coisa impossível que alguém seja poeta e metafísico igualmente sublime, dado que a metafísica abstrai a mente dos sentidos, enquanto a faculdade poética deve imergir por inteiro a mente nos sentidos; a metafísica ergue-se aos universais e a faculdade poética deve aprofundar-se nos particulares.

Mas Vico (1999, p. 153) não deixa de ressaltar, igualmente, a existência de uma metafísica ainda desprovida de racionalidade em plena idade dos poetas:

A sabedoria poética, que foi a primeira sabedoria da gentildade, teve de começar por uma metafísica, não raciocinada e abstrata, como a de agora, dos doutos, mas sentida e imaginada como deve ter sido pelos primeiros homens, pois aqueles, desprovidos de qualquer raciocínio, eram dotados de sentidos robustos e vigorosíssimas fantasias.

Vico (1999, p. 167) a descreve:

Ora _ assim como a metafísica contempla as coisas em todos os gêneros do ser, e é lógica, enquanto considera as coisas em todos os gêneros para significá-las _ da mesma forma, como a poesia foi, acima, considerada uma metafísica poética, pela qual os poetas teólogos imaginaram os corpos terem sido geralmente divinas substâncias, assim também a mesma poesia é considerada, agora, uma lógica poética, pela qual as expressa.

E acrescenta: “A fala poética, como em virtude dessa lógica poética meditamos, transcorreu por tão longo período no tempo histórico, como os grandes rios velozes vertem muito dentro do mar e conservam doces suas águas, levadas com a violência do curso” (1999, p. 175).

Por fim, segundo Vico (1999, p. 180), “da teologia dos poetas, ou seja, da metafísica poética, por meio da qual nasceu a lógica poética, vamos descobrir a origem das línguas e das letras, sobre as quais tantas opiniões existem, quanto são os doutos que a seu respeito escreveram”. E, segundo Pinchard (1989, p. 489), a grande descoberta da *Scienza Nuova* consiste não no estabelecimento de uma ontologia “poética”, mas em considerar a potência poética do espírito humano como uma estrutura metafísica.

Vico (1999, p. 172) afirma: “A ironia não pôde começar senão nos tempos da reflexão, porque ela é formada pelo falso, em virtude de uma reflexão que veste a máscara da verdade”.

A reflexão permite, portanto, uma percepção da realidade que ultrapassa a sua dimensão concreta, tomada em estado bruto. A realidade, a partir daí, é transformada pela reflexão, mas é também camuflada por ela, o que ocorre quando os elementos racionais começam a prevalecer perante a poesia dos povos primitivos.

Ao se desenvolver, ainda, a razão, segundo Vico (1999, p. 130), confere às coisas uma utilidade até então desconhecida: “A equidade natural da razão humana desenvolvida é uma prática da sabedoria nas atividades da utilidade, pois ‘sabedoria’, em sua amplitude, não é senão a ciência de fazer uso das coisas tal como se encontram na natureza”. E Vico (1999, p. 109) acentua: “Os homens primeiro sentem sem se aperceber, depois se apercebem com espírito perturbado e comovido, e finalmente, refletem com mente pura”. Estamos, para ele, na idade da reflexão.

Mas há uma linha de continuidade a ser ressaltada entre a percepção poética, primitiva e a percepção racional, histórica. Guido (1999, p. 206) afirma: “Na *Ciência Nova*, na formulação do método, Vico retomou a argumentação da impossibilidade de se imaginar o nascimento da

sociedade civil e a maneira como os homens começaram a pensar”. E, efetivamente, Vico (1999, p. 156) assinala:

Agora, nos é naturalmente negado poder entrar na vasta imaginativa daqueles primeiros homens, cujas mentes nada tinham de abstrato, não eram sutis, ou tampouco espiritualizadas, porque estavam todas imersas nos sentidos, todas confundidas nas paixões, todas sepultadas nos corpos.

Mas, se tal impossibilidade é ressaltada por Vico, ela não o impede de estabelecer os delineamentos do processo evolutivo que parte destas origens para chegar à plena configuração da reflexão humana.

Badaloni (1988, p. 38) menciona o relacionamento estruturado por Vico entre a ciência e sua gênese na mente do homem primitivo, bem com as situações e instituições sociais que têm acompanhado as modificações deste relacionamento. E Vico, segundo Badaloni (1988, p. 74), menciona o uso inconsciente dos tropos por parte dos selvagens.

Antes que uma ruptura, temos, portanto, uma continuidade, com os elementos que estruturam a reflexão já estando presentes, ainda que de forma inconsciente, na mentalidade primitiva.

De acordo com Vanzulli (2003, p. 100), por fim, segundo a ciência viquiana toda sociedade é constituída em torno de três elementos fundamentais: uma religião compartilhada, o culto aos mortos e a instituição da família como primeira célula, a um tempo social e política. E Vico (1999, p. 132), efetivamente, menciona “os três humanos costumes” comuns a todas as nações:

Todas possuem alguma religião, todas contraem matrimônios solenes, todas sepultam seus mortos; mesmo dentre as nações mais rudes e selvagens, as mais requintadas cerimônias e mais consagradas solenidades residem nas religiões, matrimônios e sepulturas.

Há, portanto, no pensamento viquiano, a crença em uma história compartilhada, que se torna natural à medida que é comum a todos os povos. E, segundo Leach (2000, v. II, p. 359), em alguns círculos da antropologia a tese viquiana segundo a qual toda sociedade possui uma história natural na qual o estágio seguinte do desenvolvimento é sempre uma transformação imanente em relação ao já existente tem sido muito adotada; mais um tópico, portanto, a ser agregado à influência exercida por Vico.

A teoria dos ciclos fundamenta, igualmente, o método utilizado por Maquiavel, o que faz com que a influência de Políbio torne-se mais uma vez presente. Políbio (1985, p. 331), afinal, menciona “o ciclo pelo qual passam as constituições, o curso natural de suas transformações, de sua desaparecimento e de seu retorno ao ponto de partida”. E, segundo Sasso (1993, v. I, p. 354), a forma como Maquiavel inicia a descrição do ciclo político a partir da monarquia, e não a partir da república, reflete a fenomenologia da forma política traçada por Políbio. Mas tal influência está presente no pensamento histórico maquiaveliano como um todo.

Políbio (1985, p. 347) acentua: “O fato de tudo estar sujeito à decadência e ao desaparecimento é uma verdade a respeito da qual não há necessidade de insistir; a inexorabilidade da natureza basta para convencer-nos disso”. Eis uma conclusão aceita tanto por Maquiavel quanto por Vico. E Políbio (1985, p. 135) ainda ressalta:

O assunto sobre o qual me propus escrever, ou seja, como, quando e por que as partes conhecidas do mundo inteiro caíram sob o domínio dos romanos, deve ser considerado sob o aspecto de um todo único, com um início reconhecido como um por todos, uma duração delimitada e um fim sobre o qual há um acordo unânime.

Eis, mais uma vez, um pressuposto igualmente acatado por ambos os autores.

Os acontecimentos são expostos por Maquiavel em termos de um ciclo histórico imutável, o que transforma o conhecimento histórico em caminho a ser percorrido para que o adequado entendimento da sociedade contemporânea se torne viável, residindo, neste pressuposto, a utilidade da história.

Segundo Le Goff (1994, p. 246), “a concepção dominante da história continua ser a de uma história cíclica, passando por fases de decadência, de progresso, de apogeu”. De fato, a história, para Maquiavel, é um processo recorrente no qual a imitação dos antigos é o melhor caminho. E Maquiavel (1987a, p. 23) salienta:

O caráter recorrente do processo histórico é reafirmado à medida em que os homens percorrem quase sempre trilhas já percorridas. Um homem prudente deve escolher os caminhos já percorridos pelos grandes homens e imitá-los; assim, mesmo que não seja possível seguir fielmente esse caminho, nem pela imitação alcançar totalmente as virtudes dos grandes, sempre se aproveita muita coisa.

Tal recorrência não exclui, contudo, a existência de singularidades históricas. Maquiavel, como acentua Bignotto (1991, p. 192), ao mesmo tempo em que retoma o conceito de ciclo histórico proveniente da Idade Média e aceito pelos humanistas de seu tempo, introduz nele uma ruptura e uma inovação: “O que nosso autor ressalta é a importância da ação humana na construção dos destinos da cidade; se o ciclo nos fornece o paradigma geral para a compreensão da história, ele nada nos ensina sobre a particularidade de cada comunidade”. E deriva daí, como ainda ressalta Bignotto (1991, p. 210), a singularidade do conhecimento histórico por ele proposto: “A história se repete sempre pela possibilidade de novas formas políticas virtuosas- jamais em suas configurações similares”.

Gera-se, assim, um processo no qual se misturam corrupção, transformação e permanência. Pocock (1976, p. 153-5) estabelece a relação entre a filosofia da história elaborada no século XVIII e o legado do humanismo cívico tal como mediado por Maquiavel, e ligação que passa por certo olhar sobre a história da sociedade civil; um olhar paradoxal, no qual as forças que constroem a personalidade humana são as mesmas que a solapam.

Vico (1999, p. 125) assinala: “As nações, em sua barbárie, são impenetráveis, pois de fora só se devem abrir com as guerras, ou de dentro, abrem-se espontaneamente aos estrangeiros pela utilidade dos comércios”. Já para Maquiavel, em uma sociedade comercial os homens tornam-se mais cultos, mais refinados, mas abandonam os valores e virtudes presentes em uma sociedade de guerreiros, cidadãos e patriotas; em uma sociedade pagã.

Se a sucessão de ciclos históricos é marcada pela corrupção, esta é vista por Maquiavel como inerente ao processo de desenvolvimento político. Por isso a possibilidade de preservação de um regime republicano em uma cidade corrompida é extremamente exígua. Tornou-se possível mantê-la em Roma, mas ao preço de leis cada vez mais severas. Ou em Esparta, que sempre foi considerada uma república pelo autor. E a corrupção, entendida como o declínio inexorável das instituições políticas, é um fator histórico que requer a capacidade humana de adaptar-se a ela. Trata-se, portanto, de definir quais ações são capazes de gerar uma comunidade cívica com certa permanência histórica, e em quais condições isto é possível.

2.4 O Momento da Fundação

O desenvolvimento político possui um momento ao qual Maquiavel dá a máxima importância: o momento de fundação. Trata-se de um ponto de partida da ação estatal, e ponto de partida este que se caracteriza por seu caráter abrupto. Significa obrigar a multidão a enquadrar-se em uma unidade. Significa uma vontade de imposição e de afirmação de um novo Estado. E aqui, mais uma vez, ele retoma um tema caro a Políbio (1985, p. 140), que acentua:

Nada requer maior atenção nossa e deve ser procurado com maior cuidado do que as causas primeiras de cada evento, pois os acontecimentos da mais alta importância frequentemente se originam em banalidades, e em todos os casos são os impulsos e as concepções iniciais que podem ser remediados mais facilmente.

Dois polos encontram-se presentes em sua obra: o mito de uma fundação primeira e a necessidade de uma refundação contemporânea. E a solução para isto é reverter o processo de degeneração política, é retornar ao princípio fundamental; intocado, ainda ali, no momento da fundação. Ele vê a narrativa, contudo, não como uma simples descrição da fundação, definindo tal fundação como a origem de todas as sociedades políticas. E a importância que o conceito de fundação adquire em seu pensamento implica em um acentuado tradicionalismo, por estarem as tradições vinculadas a tal conceito e a tal momento.

Já para Vico, as tradições situam-se na origem das instituições políticas, podendo ser mencionada a teoria viquiana da emergência da lei romana a partir de costumes e tradições orais. É preciso, portanto, retornar a seus primórdios para compreendê-la, mas tal retorno tem sua importância acentuada por Vico _ assim como por Maquiavel _ nas mais diferentes esferas do comportamento humano.

Também a linguagem, cuja compreensão é vista por ele como fundamental para a própria compreensão do conhecimento humano, tem suas origens rastreadas. E após estudá-las, “três inquestionáveis verdades” são mencionadas por Vico (1999, p. 184):

A primeira, demonstrando que as primeiras nações gentílicas foram mudas, em seus primórdios tiveram de exprimir-se por atos ou corpos que tivessem naturais relações com suas idéias; a segunda, que mediante sinais tiveram de assegurar-se dos limites de suas herdades e ter perpétuos testemunhos de seus direitos; a terceira, que todas usaram moedas.

Ao recuar no tempo ele incorpora à pesquisa histórica toda uma nova temporalidade, ainda ignorada por Maquiavel. Afinal, se este limitara seus estudos primordialmente aos romanos, mencionando, ainda, alguns povos historicamente conhecidos, Vico define a existência de uma pré-história ainda não nomeada como tal. E na pré-história vive o primitivo, que ele se dedica a estudar.

O primitivo é associado por ele à criança, com Vico, segundo Chaix-Ruy (1946, p. 8), acentuando a existência de relações estreitas que unem a memória, a imaginação e o espírito de invenção, sendo, todas estas, faculdades que predominam tanto na criança quanto no primitivo.

Há, portanto, uma correspondência no que tange à mentalidade de ambos. E assim como a criança deriva do adulto, o homem contemporâneo deriva do homem primitivo, o que Horkheimer (1984, p. 101) salienta:

Pela primeira vez, consciente e expressamente, Vico reconhece a analogia dos povos historicamente primitivos com aqueles que ainda viviam contemporaneamente, bem como a identidade de mentalidade dos primitivos e das crianças, portanto a correspondência da ontogênese e filogênese.

Com isso, como Guido (2001, p. 99) sintetiza, é possível conhecer a infância da mente humana a partir do estudo da mente infantil:

O conhecimento da infância do mundo é possível de ser atingido, a descida até a mente infantil, que outrora conferiu sentido à existência, é uma tarefa filosófica e se apóia na história, este é o procedimento correto para a descoberta histórica do nascimento racional do homem.

Vico (1999, p. 108) acentua: “Nas crianças é vigorosíssima a memória; portanto, vívida em excesso a fantasia que nada mais é do que a memória, ampliada ou compósita”. E também o homem primitivo conhece o mundo antes através da fantasia do que através do raciocínio.

Mas Vico não o idealiza, bem como não o define em contraste absoluto com a idade da razão; afinal, antes que uma ruptura entre fantasia e razão a marcar a passagem da idade da fantasia para a idade da razão, houve, na perspectiva viquiana, uma linha de continuidade a balizar o processo de evolução, o que Vico (1999, p. 95) assinala: “Ideias uniformes originadas junto à totalidade dos povos, não conhecidos entre si, devem ter um motivo comum de verdade”.

Para Vico, a compreensão da natureza da mentalidade humana torna necessário o recuo ao início desta mentalidade. E tal recuo é necessário à medida em que esta mentalidade encontra nele as suas raízes, sendo que Vico empenha-se em descobrir, neste início, a presença da racionalidade futura.

Tal início, visto por Vico como um momento de fundação da humanidade, não é apresentado como um todo homogêneo, sendo, pelo contrário, ressaltada sua heterogeneidade. Em contraponto, Descartes (1983, p. 31) acentua:

É bom saber algo dos costumes de diversos povos, a fim de que julguemos os nossos mais sãmente e não pensemos que tudo quanto é contra nossos os nossos modos é ridículo e contrário à razão. Mas, quando empregamos demasiado tempo em viajar, acabamos tornando-nos estrangeiros em nossa própria terra; e quando somos demasiado curiosos das coisas que se praticavam nos séculos passados, ficamos ordinariamente muito ignorantes das que se praticam no presente.

Mas o que Vico propõe, pelo contrário, é uma viagem ao passado com o objetivo de conhecer a diversidade dos povos primitivos, embora deva haver um substrato comum que os uma. E Vico (1999, p. 99) menciona a necessidade de tal substrato em relação às diferentes línguas:

É necessário que exista na natureza das coisas humanas uma língua mental comum a todas as nações, a qual uniformemente compreenda a substância das coisas possíveis na humana vida social, e a explique mediante tantas diversas modificações quantos sejam os diversos aspectos que possam ter essas coisas.

Assim, o que leva Vico a situar a linguagem nos primórdios da civilização é a convicção de ser a linguagem algo que podemos entender, dado que suas funções são algo que podemos sentir. E tal possibilidade se deve, precisamente, à existência deste substrato. Mas, por outro lado, a questão da diversidade das línguas é assim resolvida por Vico (1999, p. 190):

Que, como certamente os povos pela diversidade dos climas receberam várias diversas naturezas, donde saíram tantos costumes diversos; assim também de suas diferentes naturezas e costumes nasceram tantas diversas línguas: de forma que, pela mesma diversidade de suas naturezas, assim como conservaram as mesmas utilidades ou necessidades da vida humana com aspectos diversos, de onde saíram tão geralmente diversos e às vezes entre eles contrários de suas nações; assim e não diferentemente resultaram em tantas línguas quanto são diversas.

Vico não se sente obrigado a referir-se a fontes contemporâneas que, provavelmente, julga menos confiáveis e dotadas de menor autoridade que as fontes clássicas. E as fontes primárias utilizadas por ele para a história das origens da civilização são textos manuscritos das culturas grega e romana.

Mas, se para Vico pensar o momento de fundação significa recuá-lo ao que hoje seria chamado de pré-história, pensar o momento de fundação significa, para Maquiavel, pensar as origens de Roma; significa retornar à história romana, fonte permanente de lições, exemplos e inspiração,

o que o leva a proclamar sua inabalável fidelidade a Roma: “Não me afastei nunca do exemplo dos meus romanos. Se se considerasse sua vida, e a organização da República que instituíram, encontrar-se-ia muitas coisas a serem introduzidas numa comunidade onde ainda houvesse algo de bom” (MAQUIAVEL, 1982a, p. 21). E, segundo Sasso (1993, v. I, p. 496), Maquiavel retoma Políbio ao situar a origem da grandeza do povo, em Roma, na excelência da constituição romana e não em uma abstrata ação individual.

A história de Roma é pensada por Maquiavel como um manual de estratégia política e militar. Trata-se, portanto, de uma guia para a ação contemporânea, elaborada a partir de exemplos e lições extraídos do passado. E Berlin (2002, p. 47) afirma: “Maquiavel não era um historicista: ele achava possível restaurar algo como a República romana ou a Roma do Primeiro Império”. Mas o próprio Maquiavel (1982a, p. 157) coloca em dúvida tal possibilidade, ao salientar:

Quando se toma conhecimento de que as boas instituições que regulavam a república romana, devido à sua sabedoria e à de tantos ilustres cidadãos, não eram suficientes; e que a cada dia os acontecimentos obrigavam a promulgar novas leis em favor de liberdade, não nos devemos espantar de que em outros Estados, cuja origem foi mais desordenada, surjam dificuldades que tornem impossível restabelecer neles a ordem pública.

Temos, ainda, a célebre carta na qual Maquiavel narra seu cotidiano de exilado da vida política, repleto de trivialidades, e cotidiano que termina com leituras de autores clássicos; autores com os quais ele conversa e autores que ele questiona a respeito dos motivos de suas ações (MAQUIAVEL, 1990, p. 138). É uma carta que retrata a busca permanente, por parte do autor, de soluções nos “conselhos e remédios” dos antigos, o que é, para Maquiavel (1987a, p. 17), prática usual:

As leis, por exemplo, não são mais do que sentenças dos jurisconsultos pretéritos, as quais, codificadas, orientam os modernos juristas. A própria medicina não passa da experiência dos médicos de outros tempos, que ajudam os clínicos de hoje a fazer seus diagnósticos.

Maquiavel (1982a, p. 197) define a Antiguidade como um período de liberdade: “Embora em nossos dias somente num país haja algumas cidades livres, na antiguidade todos os países eram povoados por homens livres”. E, segundo ele, “antigamente os povos eram livres; hoje vivem como escravos”.

Mas ressalta, igualmente, a imutabilidade da natureza humana a contrastar com as transformações históricas: “Quem estudar a história contemporânea e da antiguidade verá que os mesmos desejos e as mesmas paixões reinaram e reinam ainda em todos os governos, em todos os povos” (1982a, p. 129).

E Vico (1999, p. 39) como que retoma o argumento maquiaveliano, ao mencionar a “base eterna das repúblicas, na qual os Estados, conquanto adquiridos mediante violência e fraude, devem

fundamentar-se para durar; como, ao contrário, os adquiridos a expensas dessas origens virtuosas se arruinam, quando apelam para a fraude a para a força”.

Mesmo o que surge como novo repousa sobre um momento de fundação criado a partir da força, sendo que tais ações são pensadas como arquétipos. Assim, na perspectiva maquiaveliana, ações arquetípicas consistem em fundações conscientes de uma nova ordem, a manutenção da ordem já fundada ou a renovação de uma ordem já estabelecida.

Já Vico se preocupa em ressaltar a superioridade do conhecimento produzido em seu tempo em relação ao conhecimento produzido pelos antigos. Vico, segundo Levine (1991, p. 57), admirava algumas conquistas da ciência contemporânea, especialmente aquelas contidas nos trabalhos de Galileu. E ele, ainda segundo Levine (1991, p. 65), acentua que os modernos superam os antigos em ciências químicas, anatomia, astronomia e geologia, embora prefira a medicina antiga à medicina moderna. Mas reputa os antigos como superiores aos modernos em áreas como poesia, oratória, pintura e escultura. E Guido (1998, p. 279) acentua em relação a Vico: “Para ele, o seu tempo podia ser comparado ao apogeu da cultura do mundo antigo em face das grandes conquistas alcançadas a partir do Renascimento, entre elas a invenção da imprensa e os progressos da ciência experimental e da arte médica”.

O espírito de Maquiavel é nutrido pela cultura latina, mas de uma forma bem específica, que Carpeaux (1983, v. 2, p. 314) descreve: “O estilo de Maquiavel é mais latino do que italiano, mas sem retórica ciceroneana. Da Roma antiga, Maquiavel não tomou emprestado as dobras da toga, e sim o espírito prático e utilitário dos juriconsultos e administradores”. E outra peculiaridade de seu retorno aos antigos pode ser ressaltada: assim como os humanistas, Maquiavel busca aplicar a sabedoria proveniente dos clássicos aos problemas de seu tempo.

Os historiadores florentinos contemporâneos de Maquiavel foram, segundo Garin (1994, p. 166), “dados à ação política, homens de Estado, embaixadores, governadores de províncias, que chegavam à história através da experiência concreta da vida urbana, de que em alguns momentos se sentiram árbitros”.

Mas os humanistas buscavam extrair dela princípios éticos de valor eterno. Já Maquiavel pautou-se pela despreocupação em relação às lições morais a serem obtidas. O que interessa a ele em termos históricos, e mais especificamente na história antiga, era o que poderia adequar-se à história de seu tempo.

A história romana, se devidamente interpretada, tornar-se-ia mestra dos tempos contemporâneos, e Roma republicana ensinaria liberdade à Florença. E a imitação das grandes cidades é um objetivo que Maquiavel propõe nos *Comentários*, sendo definida em contraste com a descrição histórica efetuada em *História de Florença*.

Tal objetivo estrutura, por fim, o livro sobre a história de Roma. Desta forma, o capítulo típico dos *Comentários*, segundo Dotti (2006, p. 411), é um simples comentário de uma página de Tito Lívio, mas um comentário que não é sistemático, ou seja, não é construído de forma escolar e didática. E os *Comentários*, ainda segundo Dotti (2006, p. 420), refletem a opinião de Maquiavel a

respeito das instituições da antiga Roma republicana, mas são, também, a tradução desta reflexão em termos de atualidade política.

O constante retorno a Roma por ele empreendido possui, desta forma, um sentido utilitário bem definido por Bignotto (1994b, p. 118): “Ele fazia dar volta à história romana uma necessidade para todos os que desejam construir uma grande república, sem preocupar-se com a natureza moral da ação de construção das formas políticas”.

O conhecimento histórico proposto por Maquiavel segue princípios estritamente pragmáticos. Tem como objetivo orientar a ação de quem irá construir a história de seu tempo, e retornar a Roma não visa fornecer informações para antiquários; visa fornecer roteiros para os homens de ação. Por isso, Maquiavel não tem a pretensão de construir esquemas universais; limita-se a compreender a história a partir das necessidades de seu tempo.

A uma concepção histórica hedonista, Maquiavel opõe uma concepção militante na qual a obsessão pelo passado ajuda a criar um presente radicalmente original. Escrevendo sobre Roma, Maquiavel não pretende, necessariamente, fazer uma reconstituição fiel do passado, mas utilizá-lo para fortalecer o desejo de mudança que ele considera existir em seu leitor, contrastando a história contemporânea com uma espécie de boa sociedade perdida.

A oposição entre o antigo, representado por Roma, e o moderno, representado pela Itália de seu tempo, é feita como uma forma de incentivar as transformações vistas como inadiáveis. Trata-se de uma oposição marcada pela nostalgia de uma época interpretada por ele como uma idade de ouro, mas não se trata de uma oposição motivada pelo conservadorismo.

Vico (1999, p. 107) acentua: “Os homens são naturalmente levados a conservar as memórias das leis e das ordens que os mantêm dentro de suas sociedades”. Há, para ele, um conservadorismo inato ao ser humano; conservadorismo que ele define como de fundamental importância e do qual compartilha plenamente, embora Hazard (1974, v. I, p. 54) não deixe de indagar: “Se a Itália tivesse escutado Giambattista Vico, se, como no tempo da Renascença, tivesse ela servido de guia à Europa, não teria sido diferente o nosso destino intelectual?”

Já em relação a Maquiavel, pensá-lo como revolucionário ou reacionário não faz muito sentido. Afinal, ele era revolucionário por desejar transformações estruturais, mas era reacionário por fundamentar tais mudanças em um passado definido como ideal. E mesmo a lembrança dos bons tempos antigos é, com frequência, enganosa, o que Maquiavel (1982a, p. 189) assinala

Os homens elogiam o passado e se queixam do presente, quase sempre sem razão. Partidários cegos de tudo o que se fazia outrora louvam épocas que só conhecem pelos relatos dos historiadores; e aplaudem o tempo da própria juventude, conforme a lembrança que lhes fica na velhice.

Pensando a história romana, é a Itália _ e Florença mais especificamente _ que ele tem em vista. Relacionando a história romana com a história florentina, Maquiavel busca responder à

questão: o que Roma pode ensinar à Florença? Em linhas gerais, a arte da guerra, ou seja, saber identificar um inimigo, utilizar-se da astúcia e da força no momento oportuno.

Outra questão a ser ressaltada na teoria histórica de Maquiavel é a relação por ele efetuada entre os efeitos da divisão interna na vida política da república, em Roma, e sua interpretação da história florentina, sendo que o pensamento maquiaveliano possui como quadro histórico a cidade italiana do Renascimento, dilacerada por antagonismos de facções, incessantemente em luta uma com as outras e vítimas de grandes potências rivais.

Como tal relação se dá? Maffesoli (1997, p. 47) busca responder à questão:

O painel que constrói da história de Florença, comparando-a em certos momentos com Roma, é, nesse sentido esclarecedor: quando a cidade sabe fazer essa *composição*, torna-se mais potente; a decadência mais ou menos longa sobrevém quando ocorre o triunfo de uma parte sobre outra.

Em meados do século XIII, muitas comunidades da Lombardia e da Toscana, em oposição ao poder papal e à suserania imperial, haviam criado governos autônomos e eletivos, o que Skinner (1992, p. 57) define como um desenvolvimento histórico extraordinário em meio às estruturas monárquicas e ao feudalismo prevaletente. E Braudel (1984, p. 19) situa historicamente o pensamento de Maquiavel, em uma Itália na qual a política é uma paixão vivida e discutida no cotidiano, mas uma Itália marcada, igualmente, pela crueldade e pela corrupção: “A justiça prima muitas vezes pela sua ausência. E os governos são demasiado novos para se pouparem improvisações e violências”.

Por outro lado, o panorama político descrito por Braudel e no qual Maquiavel viveu representa, segundo Arendt (1988, p. 31), com todos os distúrbios políticos envolvendo as cidades-Estado, um fim, e não um início: “O fim das cidades municípios medievais, com seu autogoverno e sua liberdade da vida política”. Enfim, o Estado de Maquiavel, segundo Febvre (1970, p. 137), não é a Cidade Antiga, nem a comuna medieval, nem a tirania italiana, nem a monarquia absoluta.

Este é o cenário histórico no qual Maquiavel viveu e escreveu; o cenário histórico no qual refletiu sobre o poder. O objeto de estudo de Maquiavel é o poder, mas pensá-lo como o autor que definiu a autonomia do político pode levar um estudioso de sua obra a cometer equívocos.

Isto porque, como acentua Lefort (1979, p. 144), a política é pensada por ele em uma acepção ampla, que o próprio Lefort assim define:

A reflexão sobre o poder está no centro de sua obra, mas pela razão de que, a seus olhos, a sorte da divisão social se decide em função do modo de divisão do poder e da sociedade civil e que assim se determinam as condições gerais dos diversos tipos de sociedade.

Por isso é imprudente assinalar os limites exatos do pensamento de Maquiavel, limitando-o às coisas políticas e militares em sentido preciso. Mas é fundamental, a partir daí, assinalar a importância fundamental do conflito no pensamento histórico maquiaveliano.

O conflito é, para Maquiavel, o motor da história, que é vista por ele essencialmente como uma luta. Maquiavel, como Marx o faria séculos depois, coloca o conflito no centro do processo histórico e critica os historiadores florentinos anteriores a ele por não terem feito o mesmo, ignorando as lutas internas que sacudiram a cidade e ocasionaram seu declínio. E parte importante do estabelecimento e exercício do poder consiste, para Maquiavel, na conservação e exercício do conflito, que deve funcionar como força motriz da república, e não como elemento destrutivo, como o foi em Florença.

Por fim, nos *Comentários*, Maquiavel desenvolve a teoria do conflito político e social, assumindo como ponto de referência específico a história da república romana. A grandeza política e militar de Roma teve como fundamento, para ele, uma ordem política que permitiu a constante regeneração das energias cívicas a partir do conflito entre todas as classes sociais ali existentes.

Kahn (1988, p. 5) assinala o mesmo aspecto da análise histórica de Maquiavel ao lembrar que, de acordo com ele, em Roma foi o conflito ou a desunião entre diferentes classes sociais e interesses que permitiu o surgimento de uma representação política mais equilibrada.

E, mantido dentro de canais institucionais, o desacordo doméstico torna-se, na obra do autor, um conceito dinâmico dentro do processo histórico, impulsionando, e não impedindo a ação humana.

Mas o que ocorre quando a massa de cidadãos não dispõe de canais institucionais? Maquiavel (1982a, p. 41) afirma: “Quando este meio regular é inexistente, ela recorre a meios extraordinários: e não há dúvida de que estes últimos produzem males maiores do que os que se poderia imputar aos primeiros”.

O que Maquiavel defende, portanto, é o estabelecimento de uma ordem jurídica que controle e canalize os anseios populares, com a luta de classes não tendo, para ele, o objetivo de consolidar a vitória de uma ou outra classe envolvida no conflito, e sim o de atender algumas das reivindicações populares e, ao mesmo tempo, moderar as pretensões da nobreza.

A valorização do conflito é inseparável, na obra de Maquiavel, da valorização da guerra como fenômeno histórico, com ele usando a guerra como imagem da política, o que sublinha a importância do uso da imaginação como meio de conhecimento do comportamento político. Guerra e política são, para ele, arenas de conflitos e, portanto, espaços similares onde instrumentos militares e políticos devem ser usados com a máxima eficácia.

Neste sentido, *A arte da guerra* é definida por Drei (1998, p. 19) como um tratado teórico quase científico da guerra, e não como uma obra política que vise ao incitamento. Não traça uma linha política, mas é o desenho, em linhas gerais, de um instrumento militar.

A partir daí a força torna-se um instrumento cuja utilização é vista como necessária para a obtenção de conquistas, mas com um adendo: apenas Estados fortes podem dar-se ao luxo das conquistas. Para Maquiavel (1982a, p. 39), “toda conquista de um Estado fraco termina por arruiná-lo”.

A obra de Maquiavel pode ser definida como uma manifestação de como o discurso político pode testar e contestar os limites de uma compreensão convencional tanto do discurso como do poder. Fazendo isso, ele pensou a política como esfera autônoma. Articulou cultura e política, mas, ao mesmo tempo, definiu seus limites.

Estruturando o pensamento de Maquiavel há uma metodologia que encoraja o estudo do homem em sua realidade concreta, não de um homem idealizado, vivendo em um mundo movido por desígnios divinos. E o melhor caminho para estudá-lo como tal é através da história.

3

ENTRE A MORAL, A RELIGIÃO E O PODER

3.1 A Maligna Natureza Humana

A teoria criada por Maquiavel _ ao mesmo tempo ética, histórica, política _ situa-se no pórtico da modernidade, ao propor uma moral desvinculada de princípios religiosos, e ao refletir sobre o Estado como uma entidade necessariamente dotada de autonomia. Mas ela, em termos éticos, transformou-se em adjetivo: maquiavélico, sinônimo de perverso, calculista, amoral.

Refletir sobre a perversidade de Maquiavel é, porém, um exercício pueril, por confundir o médico com o tratamento. Maquiavel constata a existência do mal no mundo, reconhece o egoísmo como elemento constituinte da condição humana e postula uma prática política que permita ao governante lidar com o egoísmo de seus governados da melhor maneira possível para os interesses do Estado. Limita-se a isso.

Segundo Vico (1946, p. 45), foi devido à queda do homem e à corrupção dela resultante que Deus concedeu ao homem o sentimento de pudor; como um freio destinado a conter suas pesquisas em torno do útil. Há, portanto, uma corrupção que acompanha a raça humana desde a sua origem, o que torna claro o fundamento cristão da perspectiva pessimista do autor.

Ainda segundo Vico (1948, p. 53), as consequências da corrupção humana devem ser corrigidas com a virtude, a ciência e a eloquência, que são, para ele, as únicas coisas graças às quais os homens se sentem unidos uns aos outros. A virtude, portanto, é um dos elos fundamentais da humanidade, e Vico (1929, p. 256) menciona o princípio metafísico, sublime e universal da virtude cristã.

Também o pessimismo maquiaveliano guarda ressonâncias da doutrina cristã. Assim como Vico, Maquiavel (1982a, p. 139) acentua a necessidade de “impor um freio às paixões dos homens, tirando-lhes a esperança de poder errar impunemente”. Mas, mesmo tal imposição é vista com ceticismo, o que fica claro quando ele acentua: “Se refletirmos com atenção sobre o que acontece neste mundo, ficaremos persuadidos de que não é possível remediar um inconveniente sem provocar algum outro” (1982a, p. 38).

Haslam (2006, p. 52) acentua: “Os comentários de Maquiavel sobre a natureza do homem são esparsos, mas estão em perfeita consonância com o pessimismo agostiniano. Um governo forte é necessário porque o homem é fundamentalmente indigno de confiança”. E para Maquiavel, segundo Nedel (1996, p. 45), “as cidades não são melhores que os homens: a maioria destes têm mais inclinação para o mal do que para o bem”.

Segundo Garcia (1997, p. 51) é perceptível na antropologia e na filosofia da história de Maquiavel, apesar do anticristianismo do autor, uma versão laica das consequências do pecado

original, uma vez que, para ele, os homens, se deixados por conta própria, são maus. E para Maquiavel, segundo Hornqvist (2004, p. 235), a natureza humana é dada de uma vez por todas e o indivíduo não pode modificá-la, podendo, apenas, desenvolver seu potencial.

Haveria, portanto, um pessimismo maquiaveliano derivado de uma constatação: a natureza humana é intrinsecamente maligna. Já segundo Sasso (1993, v. I, p. 459), o mal, para Maquiavel, não é uma característica imutável da natureza humana, não sendo ele um Santo Agostinho ou um Lutero secularizado; conclusões opostas, portanto.

Mas, efetivamente, o mal, na perspectiva maquiaveliana, está sempre presente. É como se o mal, derivado do pecado original, tivesse marcado indelevelmente o coração humano. O homem, para ele, tende à maldade, ao passo que a bondade é sempre limitada e imperfeita. Assim, segundo Maquiavel (1982a, p. 95), “os homens não sabem guardar nenhuma dignidade no crime, nem ser perfeitamente bons”. Resta agir a partir de tal tendência, fundamentando a ação política em um pessimismo de caráter antropológico que a dissocie dos valores morais predominantes em seu tempo.

Os princípios morais e políticos de Maquiavel derivam de um pessimismo que o leva a constatar:

Como demonstram todos os que escreveram sobre política, bem como numerosos exemplos históricos, é necessário que quem estabeleça a forma de um Estado, e promulga suas leis, parta do princípio de que todos os homens são maus, estando disposto a agir com perversidade sempre que haja ocasião. (1982a, p. 29).

Por isso o medo e não o amor, conclui Maquiavel (1987a, p. 10), é o caminho mais seguro para assegurar a permanência do poder:

E os homens hesitam menos em ofender aos que se fazem amar do que aos que se fazem temer, porque o amor é mantido por um vínculo de obrigação, o qual, devido a serem os homens perversos, é rompido sempre que lhes aprouver, ao passo que o temor que se infunde é alimentado pelo receio de castigo, que é um sentimento que não se abandona nunca.

Do pessimismo de Maquiavel derivam conclusões políticas sublinhadas com precisão por Sérgio Buarque de Holanda (1977, p. 184), quando este afirma:

Nem falta quem, como Maquiavel, chegue a aceitar, sem ilusões, o mundo como é, imaginando uma ordem civil edificada sobre esse material imprestável que são os homens, de sorte que a velha ruindade venha a sujeitar-se a novas leis que a neutralizem, num verdadeiro equilíbrio de egoísmos, e que do próprio mal possa brotar o bem, com o soldar-se dos indivíduos corruptos no Estado forte.

Partindo do comentário de Sérgio Buarque, é como se uma mão invisível _ para usar uma expressão que seria criada séculos depois _ estivesse orientando as ambições individuais no sentido

do bem comum. Mas, ao invés da mão invisível surge a figura do príncipe, cuja função é coagir e orientar tais ambições.

A ambição e a credulidade estão entre as principais características do ser humano mencionadas por Maquiavel, sendo a partir delas, pelo menos, que o príncipe deve estabelecer regras de conduta, tomando como base seu conhecimento da natureza humana e das motivações do homem.

Mas Maquiavel não deixa de mencionar outras características humanas a serem levadas em consideração. Ele tem em pouca conta, por exemplo, a capacidade de discernimento humana, afirmando: “E tão simples são os homens, e obedecem tanto às necessidades presentes, que aquele que engana sempre encontrará quem se deixe enganar” (MAQUIAVEL, 1987a, p. 74). E, aqui, ele segue mais uma vez as pegadas de Políbio (1985, p. 473), quando este acentua:

Os outros animais são escravos apenas de suas necessidades naturais, e somente enfrentam perigos quando premidos por essas necessidades; o homem, todavia, não obstante o conceito lisonjeiro de que goza, comete erros tanto por falta de discernimento quanto por causa de sua própria natureza.

Da mesma forma, Maquiavel (1990, p. 117) define como defeitos naturais do homem o viver apegado ao seu cotidiano, recusando-se a aceitar coisas que poderiam ocorrer de modo diferente; e outro, perceber no ser humano uma constância e irregularidade inexistentes. E por fim, segundo ele, se dez vezes um homem age como um homem de bem, e em uma ocasião ele comete algum erro, o erro irá trazer desonra e apagar da memória todas as ocasiões anteriores (1990, p. 298). A ingratidão é, portanto, um sentimento humano cardeal na visão de mundo maquiaveliana.

Tais constatações geram consequências a serem levadas em conta, por exemplo, no terreno militar, fazendo com que ele veja as virtudes militares como algo a ser construído, não como algo inato. Para Maquiavel (1982b, p. 37), “a natureza não faz muitos homens bravos; a aplicação e o exercício, sim”.

Elemento constitutivo da natureza humana, a ambição leva o homem a um estado de permanente insatisfação. Segundo Maquiavel (1982a, p. 123), “a natureza criou os homens com a sede de tudo abraçar e a impotência de atingir todas as coisas”. E o leva a uma condição de permanente insegurança, o que Maquiavel (1982a, p. 34) acentua: “É natural dos homens não se considerarem proprietários tranquilos a não ser quando podem acrescentar algo aos bens de que já dispõem”. E a ambição é uma das paixões que moldam o comportamento humano, que tende a ser direcionado mais por estas do que pela razão.

Um dos objetivos da teoria política maquiaveliana é orientar o ator político em sua interação com as paixões humanas. As regras formuladas por Maquiavel não são leis elaboradas a partir de uma teoria filosófica da natureza humana, sendo definidas como regras básicas com as quais o leitor pode apropriar-se do saber que lhe é transmitido.

É o conhecimento da natureza humana que viabiliza a utilização do saber político. E as paixões, por fim, envolvem e igualam grandes e pequenos, de forma que, na perspectiva maquiaveliana, é mais aparente do que real a distinção entre o grande que deseja comandar e o povo que não deseja ser oprimido, uma vez que o desejo de dominação faz parte da natureza humana. É esta vontade de poder, portanto _ algo como a vontade de potência nietzschneana _, que estrutura a ação política.

O pessimismo de Maquiavel o diferencia, segundo Skinner (1988b, p. 439), dos primeiros teóricos republicanos, como Bruni, que possuíam uma visão relativamente otimista da natureza humana. E isto porque ele recusa qualquer noção de justiça natural. Afinal, se a humanidade vivesse em condições históricas ideais tal justiça seria possível, mas como ela vive em tempos históricos concretos, ela torna-se inviável. Em relação a tal pessimismo, porém, mais uma vez podemos assinalar perspectivas contrastantes.

Segundo Garin (1993, p. 16), a miséria do homem como um dado permanente é um fator que fundamenta o pessimismo de Maquiavel. Já segundo Hannah Arendt (2006, p. 225), quando Maquiavel acentua a maldade natural dos seres humanos, ele faz isto apenas como uma inclinação de cabeça na direção do cristianismo, e com o objetivo de obter um ponto de apoio para o seu interesse exclusivo pelo problema do poder. E Romero (1970, p. 70) coloca a seguinte questão: a natureza do homem é má, ou ele apenas segue impulsos egoístas, capazes de serem mantidos sob controle pela ação estatal? Maquiavel, acentua ele tende a inclinar-se para a segunda alternativa.

O pessimismo de Maquiavel o coloca em confronto inevitável com certos princípios cristãos. Ele recusa o que Hannah Arendt (1972, p. 182) chama de “conceito cristão de uma bondade absoluta que não é deste mundo”, precisamente, segundo a autora, por não ser deste mundo; inútil, portanto, no âmbito da política. E, com isso, segundo Ames (2002, p. 153), “o contraste fortemente marcado na sua obra não é o da oposição entre moral cristã e pagã, e sim entre moral cristã e os imperativos da ação política aqui e agora”.

De fato, sequer chega a haver uma contraposição consistente entre as virtudes antigas e as virtudes cristãs. Estas são simplesmente deixadas de lado, não se configurando como objeto de consideração por parte de Maquiavel. Mas, se uma comparação pode ser feita a partir dos textos do autor, ela evoca as críticas que seriam formuladas por Nietzsche.

Nietzsche (1996, p. 52) acentua: “O cristianismo tinha na sua base o rancor dos doentes, a raiva instintiva contra os saudáveis, contra a saúde. A boa constituição, o orgulho, principalmente a beleza, doíam-lhe nos ouvidos”. E Maquiavel (1982a, p. 199) ressalta:

Com efeito, nossa religião, mostrando a verdade e o caminho único para a salvação, diminuiu o valor das honras deste mundo. Os pagãos, pelo contrário, que perseguiram a glória (considerada o bem supremo), empenhavam-se com dedicação em tudo que lhes permitisse alcançá-la.

O cristianismo, para Maquiavel, de acordo com a análise de Strauss (1984, p. 179), privilegia a humildade e a abjeção, enquanto o paganismo engrandece a mente e fortifica o corpo. Já

segundo Vatter (2000, p. 285), Maquiavel, em sua crítica do cristianismo, define-o como responsável por uma “perda de ferocidade” por parte dos seres humanos. O cristianismo, em síntese, substituiu a vontade de potência pelo ressentimento, para utilizar o vocabulário de Nietzsche, que absorveu, com proveito, a lição de Maquiavel.

Formula-se, portanto, uma crítica que Maquiavel dirige à pretensão dos moralistas cristãos, que buscavam impor uma moral vista por ele como abstrata, como medida do comportamento humano. Em oposição a tal mentalidade temos, no autor, uma paixão política que é posta acima dos preceitos tradicionais da moral e da religião. Trata-se de um sentimento de novo tipo, característico de um novo tempo, no qual razões de Estado eram tidas por autores como Maquiavel como prioritárias em relação ao universalismo cristão.

Mas não é possível desvincular por completo o pensamento maquiaveliano da mentalidade cristã de seu tempo. Isto porque, por mais que Maquiavel busque se situar à margem do cristianismo, ele permanece, ainda que de modo conflitante, preso ao seu sistema de idéias e de valores.

Já Vico situa-se no interior deste sistema de forma plena e consciente. Segundo Berlin (1976, p. 25), “condenar uma atividade porque ofende nossa moralidade atual é, para Vico, um enfoque tão arrogante quanto superficial”. Mas Berlin (1976, p. 78) acrescenta: “Vico era, obviamente, um relativista, mas, apesar disso e sem procurar conciliar as duas coisas, era também um cristão devoto”.

Croce (1980, p. 28) menciona a vontade de crer como fortíssima em Vico, e ressalta a plena dedicação de seu ânimo ao catolicismo de seu tempo e de seu país. E ele esteve sempre atento ao combate a concepções históricas que, em sua perspectiva, poderiam atuar como ameaças à doutrina cristã.

Por exemplo, Rossi (1992, p. 179) acentua: “Como Vico verá com muita clareza, o problema da remota antiguidade dos egípcios e caldeus fora se ligando indissolúvelmente, depois de meados do século XVIII, à questão da ilimitada antiguidade da China”. E Rossi (1992, p. 218) acrescenta:

Vico estava consciente _ e pudemos ver isso a propósito das diferenças suscitadas pelo saber homérico _ de que por trás dos discursos sobre a antiguidade ilimitada atuava, como perene ameaça à tradição cristã, a tese materialista e libertina da eternidade do mundo.

Vico, como não poderia deixar de ser, é um defensor radical da ação histórica da Igreja. Afinal, segundo ele, foi a linguagem da Igreja latina que agrupou os habitantes do Ocidente em sociedades (VICO, 1946, p. 116). Já Maquiavel, de forma igualmente radical, faz a crítica da influência histórica da Igreja e do papel desempenhado pela instituição na sociedade de seu tempo.

A Igreja, segundo Maquiavel (1982a, p. 62), decaiu historicamente à medida em que abandonou os princípios de seu fundador:

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.

Mas, mesmo decaindo ela não perdeu sua força política, o que gerou, na perspectiva maquiaveliana, uma situação paradoxal. Lopes (2001, p. 103) destaca um ponto em comum à crítica que Maquiavel e Voltaire fazem à Igreja: “A presença da Igreja e seu caráter paradoxal, qual seja, ser forte demais para impedir a centralização política e a constituição de uma monarquia nacional autônoma, e fraca demais caso lhe interessasse empreendê-la”.

A Igreja torna-se o principal obstáculo à libertação da Itália. Ela se torna um inimigo a ser combatido e um aliado a ser evitado, uma vez que alianças com a Igreja são definidas por Maquiavel (1998, p. 394) como inseguras e prejudiciais: “Porque quem nas guerras e nos perigos é amigo do Papa, será acompanhado nas vitórias e ficará sozinho na ruína, sendo o pontífice apoiado e defendido por sua potência espiritual e sua reputação”. E o comportamento dos papas é descrito em cores sombrias:

Teremos ocasião de ver como os papas, primeiro com as censuras, depois com estas e mais com as armas, e o todo misturado com indulgências, eram terríveis e venerandos; e veremos como, por terem usado mal seja um seja outro procedimento, a um o extraviaram completamente quanto ao outro, fica à discrição das pessoas (1998, p. 37).

Maquiavel, enfim, lamenta a influência clerical sobre a esfera política italiana, mas com um adendo: se a Igreja ou o modelo de homem por ela defendido perverteu os italianos, outra consequência, não necessariamente negativa para a instituição, é sublinhada por ele: “Para Niccolò, o fato de que a Igreja seja capaz disso mostra a sua importância para o Estado” (DE GRAZIA, 1993, p. 112).

Cortina (2000, p. 162) acentua:

Do ponto de vista da evolução do pensamento ocidental, *O Príncipe* representa um dos ideais básicos do Renascimento, isto é, a recuperação do pensamento pagão da Antiguidade clássica que está centrado no homem, capaz até de humanizar suas divindades.

Mas o cristianismo não é definido como necessariamente superior ou inferior ao paganismo em termos de crença religiosa. Maquiavel ignora qualquer discussão e argumento que se situe neste terreno. É um autor secular, radicalmente secular, e sua obra, por isso, situa-se no pórtico do pensamento moderno.

Maquiavel descarta todo e qualquer elemento transcendental, reconhecendo a contingência como uma característica fundamental do universo. A vida profana, para ele, deve ser estudada a partir de seus próprios fundamentos, necessariamente desvinculados da esfera religiosa, criando-se, assim, uma narrativa histórica que não leva em conta eventuais interferências divinas, embora Maquiavel (1982a, p. 211) não deixe de ressaltar: “Se refletirmos sobre a maneira como se passam os acontecimentos neste mundo, veremos que muitos acidentes ocorrem como se os céus não tivessem querido que os evitássemos”.

Quando Deus é mencionado na *História de Florença*, Maquiavel o faz quase sempre a partir de opiniões e comentários de personagens da narrativa, e não diretamente, sendo que também a atividade política ganha autonomia em relação a critérios religiosos. Desta forma, Maquiavel elaborou, segundo Hannah Arendt (1988, p. 29), um espaço secularizado para a política: “O primeiro autor a visualizar a ascensão de um domínio puramente secular, cujas leis e postulados de ação eram independentes dos ensinamentos da Igreja em particular, e, em geral, por padrões morais, transcendendo à esfera dos assuntos humanos”.

Maquiavel, segundo Lefort (1960, p. 161), busca revalorizar o sensível e denunciar a ilusão de transcendência; busca fazer com que os homens vejam os reflexos existentes no muro da caverna e abandonem a contemplação de um sol que os faz perder a noção de sua própria posição. E por sua vez, segundo Políbio (1985, p. 455) “acreditar em coisas não somente além dos limites do provável mas até do possível evidencia uma ingenuidade infantil”.

Temos na obra do historiador da Antiguidade, portanto, a mesma recusa à transcendência que seria adotada por Maquiavel. E Maquiavel busca situar os limites do conhecimento dentro dos limites do que é empiricamente possível, recusando-se a aventurar além destes limites.

Mas também Vico, mesmo mantendo-se estritamente fiel aos limites impostos pela ortodoxia católica, busca novos fundamentos para o conhecimento humano, e fundamentos que não dependem da existência divina. Vico refuta, portanto, a premissa a partir da qual Descartes constrói sua teoria do conhecimento.

Se Maquiavel atribui ao cristianismo a decadência que se seguiu à queda do Império Romano, e define tal religião como um dos principais fatores que levaram à derrocada de Roma, a análise de Vico chega a conclusão rigorosamente oposta. Afinal, para Vico, o cristianismo gerou uma renovação, um fluxo de energia vital e espiritual que não foi interrompido pela irremediável decadência do Império Romano, e que continuou atuando mesmo sobre as ruínas do Império.

Maquiavel, ainda, transforma a religião em um fator psicológico e social. Não a renega, pelo contrário, mas confere a ela um sentido estritamente funcional, o que foi suficiente para desencadear a onda antimachiavelica que se seguiu à sua colocação no Índice. Já Vico, segundo Momigliano (1993, p. 223), “estava convencido de que a *Ciência Nova* era um poderoso respaldo para o *status quo* católico em oposição às crenças erradas de protestantes e ateus”.

A *Ciência Nova*, segundo Donoso Cortes (1956, v. I, p. 548), recebe sua unidade da religião e se move sobre os dois pólos que lhe servem de fundamento, que são a filosofia e a filologia. E segundo Corsano (1977, p. 248), o neo-humanismo concebido por Vico como modelo exemplar de civilização, como condição inelutável para assegurar a sobrevivência da civilização, deve possuir um caráter religioso privilegiado.

Ele denuncia e se opõe aos que, na sua perspectiva, se opõem a este ideal. Vico (1929, p. 181) menciona Hobbes, Espinosa, Locke e todos os outros que, com suas doutrinas, buscavam refutar as máximas católicas. E que afirmariam, ainda, não ser a religião capaz de reger as nações (1929, p. 190).

Maquiavel não é por ele mencionado, mas faz parte, certamente, deste rol. Afinal, em *A mandrágora* (Quarto Ato, Cena I), Maquiavel ressalta:

Não sabes quão pouco bem se encontra nas coisas que o homem deseja, em comparação com aquilo que o homem nelas supunha encontrar? Por outro lado, o pior que te pode acontecer é morrer e ir para o inferno; mas tantos já morreram! E estão no inferno tantos homens de bem! Tens vergonha de ir para o inferno também tu? Volta-te para a sorte; foge do mal, mas, se não puderes fugir dele, suporta-o como homem; não te prostres, não te acovardes como uma mulher.

Os jesuítas, segundo Skinner (1996, p. 421) estiveram entre os mais esforçados propagadores do antimaquiavelismo, a partir de uma leitura, aliás correta, da obra do autor: a rejeição da lei natural enquanto base moral para a vida política. E da mesma forma, como fica claro no trecho acima, também a religião é por ele definida como incapaz de fornecer tal base.

3.2 Os Mistérios da Providência

Segundo Trompf (1994, p. 71), a teoria legal viquiana, bem como suas idéias a respeito dos primórdios da sociedade, sofrem inevitável perda de inteligibilidade se não forem conectadas às inclinações teológicas do autor.

O pensamento político viquiano _ embora ele não tenha sido, como Maquiavel o foi, um autor eminentemente preocupado com temas políticos _ não pode, de fato, ser desvinculado das crenças religiosas do autor. Vico, segundo Caponigri (1977, p. 72), define a teologia como princípio fundamental da sabedoria cívica. E, segundo Vico (2000, p. 318), quem percorre a história não encontra príncipes mais moderados que os príncipes cristãos. A fé católica é vista, portanto, como requisito essencial ao exercício do poder. E, em relação a este tópico, as obras de Vico e de Maquiavel não poderiam ser mais antinômicas.

Assim como Vico, Maquiavel vê a religião como sendo a base de qualquer Estado que se pretenda sólido por encarnar as tradições morais do povo, tradições estas que devem ser respeitadas por quem pretenda governá-lo. Por isso, para Maquiavel, para que os principados e as repúblicas possam manter-se livres de corrupção devem, acima de tudo, manter igualmente incorruptas as cerimônias de suas respectivas religiões. E um elogio aos romanos sempre presente nas obras do autor é a relação por eles estabelecida entre política e crenças religiosas; a maneira como utilizaram a religião como meio para promover o bem-estar da república.

Cabe à religião, na sociedade contemporânea, desempenhar o papel que lhe coube no processo de criação e consolidação da república romana, assim descrito por Maquiavel (1982a, p. 57):

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.

Isto fez, ainda, lembra ele, que, ao longo da história de Roma, a religião desempenhasse diversos papéis durante as campanhas militares: “Os romanos utilizavam a religião para inspirar seus exércitos; por meio de auspícios e aruspícios procediam à nomeação dos cônsules, à convocação das tropas, à divisão dos exércitos- e também decidiam o momento oportuno para as batalhas” (1982a, p. 399). E Maquiavel (1982a, p. 58) acentua: “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”.

Por fim, a religião dos romanos é vista por Maquiavel como superior a cristã, segundo Bignotto (1994a, p. 122), por permitir uma resistência mais eficaz contra a tirania, enquanto o cristianismo via o tirano como consequência de nossa natureza pecadora e como uma forma particular do mal oriundo do pecado original.

Até aqui a convergência entre ambos os autores pode ser assinalada, mas, a partir daqui a divergência se torna radical. Afinal, a crítica maquiaveliana ao cristianismo é, como acentua Hankins (1996, p. 134), mais radical do que qualquer crítica já feita na tradição humanista, ao subordinar a religião aos interesses da sociedade civil e ao criar uma visão instrumental da religião, claramente incompatível com a crença religiosa e sem paralelo no pensamento político ocidental primitivo.

Desta forma, o uso de mercenários adeptos de outras religiões cria problemas que Maquiavel (1982b, p. 400) enumera: “Porque deus, ou santos, eu os faria jurar? Pelo deus que adora ou por aquele contra o qual blasfemam? Não sei a qual adoram, mas sei que blasfemam contra todos. Como podem ter reverência para com os homens aqueles que desprezam o próprio Deus”? Não interessa, portanto, a crença real dos mercenários _ se eles são ou não cristãos, isso é irrelevante _, mas a utilidade política das crenças de cada um.

A religião é vista como útil por Maquiavel no sentido de, por exemplo, manter a ordem entre os soldados e reforçar a autoridade a ser exercida sobre eles. Ela é útil, ainda, ao produzir uma certa espetacularização da política e de seus ritos, gerando um processo para o qual ele chama a atenção, abandonando como irrelevante a questão da veracidade ou falsidade de uma dada religião.

A obra de Maquiavel insere-se em toda uma tradição de textos que pretendiam fornecer conselhos aos príncipes, e inclusive a temática, tal como definida por Skinner (1996, p. 141), é comum a todos eles: “Tendo enfatizado o papel da fortuna nos negócios humanos, os autores dos espelhos oferecidos aos príncipes passam a indagar de que qualidades necessita um governante, se deseja assegurar que o poder da Fortuna seja reduzido e controlado”.

Mas há uma diferença fundamental entre o texto de Maquiavel e os textos escritos pelos demais autores, nos quais “proclama-se que ninguém pode alegar uma genuína *virtus* se não exibir todas as principais virtudes cristãs, bem como as virtudes ‘cardeais’ listadas pelos moralistas da Antiguidade” (1996, p. 147). E a obra de Vico, em contraposição à obra de Maquiavel, representa um recuo, uma vez que é a lição destes autores, refutada por Maquiavel, que é retomada.

Mesmo a defesa do cristianismo como meio para a dominação política, feita por Maquiavel, difere do elogio do cristianismo feito por Vico, por ser uma defesa de caráter essencialmente

instrumental. Maquiavel, afinal, é criticado por autores cristãos, como lembra Donaldson (1992, p. 202), por ter encorajado o uso da religião como instrumento político e por ter enfatizado a necessidade de acomodá-la aos interesses estatais.

E estas são críticas inteiramente corretas, que apreendem o fundamento da análise maquiaveliana.

Afinal, Aníbal, lembra Maquiavel (1990, p. 70), utilizou a perfídia, a crueldade e a irreligião para manter seus exércitos unidos. Já Cipião alcançou a mesma meta através da piedade e da fé. E da mesma forma que a religião ou a irreligiosidade, o amor e o medo são instrumentos igualmente válidos para o exercício do poder, já que “é tão fácil fazer-se obedecer por temor como por afeição. Muitas vezes o chefe temido consegue melhor obediência do que o que é amado (MAQUIAVEL, 1982a, p. 365).

Líderes políticos são exaltados por ele quando conseguem utilizar a religião para a consolidação de seu domínio. Assim, o elogio a Rômulo guarda um sentido que Bignotto (1991, p. 198) capta com precisão: “A religião é importante porque transfere a uma ordem transcendente o papel de guardião das leis originais que pertencera ao fundador, quando este ainda era vivo”. Gera-se, enfim, um processo que Max Weber estudaria, depois, a partir do conceito de rotinização do carisma.

Para Maquiavel o cristianismo deve ser controlado a partir de fins políticos, uma vez que a religião só lhe interessa como meio de dominação política, com ele fazendo tábua rasa de todo princípio teológico quando se propõe a estudar o movimento dos corpos políticos. Mas, por ser dotada de um valor meramente instrumental, a religião pode ser utilizada tanto quanto outros meios, com os valores por ela inspirados não se diferenciando de outros valores, ou seja, não sendo nem melhores nem piores em relação a eles.

A religião, na perspectiva viquiana, é uma necessidade política e social, e uma necessidade vital. Segundo Vico (1999, p. 487), “perdendo-se a religião nos povos, nada lhes resta para viver em sociedade; nem escudo para defender-se, nem meio para aconselhar-se, nem base onde se afirmem, uma forma pela qual existam realmente no mundo”. Ela, portanto, gera estabilidade, consola, habitua os homens às suas diversas posições sociais.

Vico (1999, p. 137) menciona a necessidade de “uma teologia civil raciocinada pela providência divina”. Mas, qual a função desta teologia? Ela, segundo Vico (1999, p. 102), neutraliza os conflitos que, de outra forma, dilacerariam a sociedade: “Onde quer que os povos, mediante armas se enfureceram, de modo que já não tenham lugar as humanas leis, o único poderoso meio de os amansar é a religião”.

E se ela consola os dominados, ela amansa os dominadores. Segundo Vico (1999, p. 478), “na Europa, onde por toda a parte é celebrada a religião cristã (que ensina uma idéia de Deus infinitamente pura e perfeita e ordena a caridade para todo o gênero humano), existem grandes monarquias em seus costumes humaníssimos”.

A religião cumpriu tal papel desde os primórdios da civilização, com Vico (1999, p. 222) acentuando a existência, na primeira idade, de “um fanatismo de superstição, que os primeiros homens, orgulhosos da gentildade, eram refreados com um forte assombro de uma, por eles imaginada, divindade”. E Vico (1999, p. 214) ainda diferencia:

A moral poética começou da piedade, porque fora ordenada pela providência para fundar as nações, junto às quais toda a piedade vulgarmente é a mãe de todas as morais, econômicas e civis virtudes; e a religião unicamente é eficaz para fazer-nos virtuosamente agir, porque a filosofia é melhor para nos fazer raciocinar.

Também na perspectiva maquiaveliana uma sociedade irreligiosa perde os fundamentos que a sustém. Isto porque, segundo Maquiavel (1982a, p. 61) “o índice mais seguro da ruína de um país é o desprezo pelo culto dos deuses: o que será fácil de compreender se se souber o fundamento da religião do país; pois toda religião tem como base alguma instituição principal”. E a necessidade da religião é por ele enfatizada a partir da seguinte comparação: “Dentre todos os mortais que já mereceram elogios, os mais dignos são os chefes ou fundadores de religiões. Depois vêm os fundadores de república ou de reinos. Em seguida os que, à frente dos exércitos, estenderam os domínios da sua pátria” (1982a, p. 53).

Aproxima ambos os autores, ainda, a credulidade que ambos manifestam perante a magia. Maquiavel manifesta absoluta credulidade em relação a presságios e acontecimentos sobrenaturais, bastando citar um caso, relatado por ele sem nenhuma dúvida ou hesitação: “Um certo Marco Cedício, plebeu, foi relatar ao Senado que, passando de noite pela Rua Nova, ouviu uma voz sobre-humana que lhe ordenava dizer aos magistrados que os gauleses avançavam sobre Roma” (1982a, p. 175). E Vico (1999, p. 105) demonstra toda sua ambivalência ao descrever o comportamento das bruxas:

As bruxas, ao mesmo tempo em que se apresentam envoltas em assombrosas superstições, portam-se como sumamente ferozes e imanes; de modo que, se necessário for, para solenizar suas bruxarias, matam, sem piedade, e despedaçam amáveis e inocentes crianças.

Tal ambivalência reflete, por sua vez, a ambivalência contida na teoria histórica viquiana. Vico busca transformar o conhecimento histórico em campo dotado de autonomia e válido enquanto ciência, mas define o desenvolvimento histórico como um processo indissociável da providência divina.

Segundo Cardoso (2005, p. 134), Vico, enquanto historiador, “era absolutamente tradicional, marcado nas explicações por um catolicismo renitente”. E White (1994, p. 223) acentua: “Em todas as suas obras, Vico isenta a civilização cristã da lei do *corso* e do *ricorso*, que, insiste ele, é o destino inelutável de toda cultura (salvo a hebraica) que não é ajudada pela verdadeira fé, a religião cristã”.

A ortodoxia católica do autor o leva a excluir o cristianismo, portanto, do escopo fundamental de sua própria concepção de tempo histórico. E tal exclusão o leva a diferenciar a história sagrada da história profana:

A história sagrada é mais antiga do que as mais antigas profanas histórias que chegaram até nós, pois narra tão claramente e por tão longo período, de mais de oitocentos anos, o estado das famílias, sobre os quais, como todos os políticos concordam, surgiram depois os povos e as cidades, de cujo estado a história profana pouco ou nada ou pouco e muito confusamente relata (VICO, 1999, p. 100).

O pensamento histórico desenvolvido por Maquiavel possui, segundo Ménissier (1999, p. 238), uma dupla lógica, uma vez que ao mesmo tempo em que tenta pensar a história em termos naturalistas, ele desenvolve uma reflexão em termos teológico-políticos. Mas é na obra de Vico que tal duplicidade encontra-se presente, o que Burke (1997, p. 73) acentua: “Vico ao mesmo tempo acreditava e não acreditava na providência no sentido tradicional. Fica na fronteira entre as interpretações teológica e secular da história, e nem sempre é fácil ver qual a sua posição”. E compara: “Ao contrário de Maquiavel, Vico referia-se continuamente à providência divina”.

Já segundo Gallie-Nikodomov (2004, p. 109), a visão da corrupção como resultado inevitável de um processo de degenerescência das cidades desempenha um papel central na ruptura que Maquiavel opera em relação à concepção providencialista e cristã da história das cidades, formando, em sua época, uma conotação anticristã explícita. E o conceito de providência, central no pensamento histórico viquiano, é substituído por Maquiavel pelo conceito de *virtú*.

Rossi (1992, p. 229) afirma: “Repelindo toda relação entre História Sagrada e História Profana, Vico repele também as teses que afirmam a presença da verdade bíblica nas várias formas históricas de cultura e de religião”. Já segundo Israel (2001, p. 666), em Vico a distinção entre história sagrada e profana desaparece totalmente, e um fundamental similaridade, comparabilidade e validade é assinalada em relação a todas as sociedades e a todos os padrões e estágios do desenvolvimento humano.

Temos, portanto, conclusões opostas a respeito da relação entre política e história estabelecida pelo autor, o que pode ser atribuído à duplicidade inerente à teoria histórica viquiana. E a compreensão desta duplicidade leva à análise da importância atribuída pelo autor ao conceito de providência. Afinal, para Vico, como ressalta Donoso Cortes (1956, v. I, p. 557), a Providência fez as sociedades humanas nascerem do caos.

Segundo Vico (1946, p. 67), a humanidade teve como fundamentos a religião e as leis que os juriconsultos chamam de direitos das nações humanas. A religião, portanto, foi a base que permitiu o surgimento da civilização. E Vico (1999, p. 49) descreve nestes termos o que chama de primeira jurisprudência:

Uma teologia mística, celebrada no tempo em que os gentios comandavam os deuses; da qual foram sábios os poetas teólogos (que dizem ter fundado a humanidade gentílica, que interpretavam os mistérios dos oráculos, que em todas as nações responderam em versos).

Mas o ser humano, corrompido por seu livre-arbítrio, criou uma civilização que se corrompeu já em sua origem. Segundo Vico (2000, p.32), a natureza humana, tendo sido criada por Deus, foi corrompida por culpa do ser humano e, com isso, a vontade passou a controlar a razão e a exercer seu poder em oposição a ela.

Mas o homem, mesmo corrompido, exerce seu poder de criação e para Vico, segundo Hutton (1983, p. 139), o homem, como criador, impõe forma estética ao caos e, ao imitar as visões e sons da natureza, ele imita o que considera ser a própria criação de Deus.

A evolução histórica tal como delineada por Vico é, portanto, também uma evolução teológica e, nela, a providência exerce papel fundamental.

Vico, a princípio, interpreta a religião como um fenômeno civil, profano e histórico, tomando o conceito de providência divina da filosofia eclesiástica e secularizando-o, buscando demonstrá-lo historicamente. Mas, se a religião é pensada como um fenômeno profano, a história é vista como um fenômeno regulado pela Providência, com o pensamento viquiano buscando justificar diretamente a Providência divina como História. E como, afinal, ela age? Segundo Vico (2000, p.59), os caminhos da Providência são as oportunidades e as ocasiões.

A ação da providência divina não impede a compreensão da história pelos homens que a vivem, o que Berlin (1976, p. 109) assinala: “A Providência é a autora do drama cósmico; mas, de acordo com Vico, os atores podem compreender as suas partes e, por serem suas, lhes permitem, em princípio, chegar à autocompreensão”. E não impede a história das nações de se estruturar a partir da singularidade dos povos que a compõem. Assim, o pensamento viquiano é, segundo Vanzulli (2003, p. 68), desprovido de qualquer forma de teleologia universalista. E a *Ciência Nova*, ressalta Vanzulli (2003, p. 89), destaca a dinâmica interna do desenvolvimento das nações vistas em sua singularidade.

3.3 A Moral e a Virtude

O conceito de moral, em Maquiavel, está diretamente ligado aos conceitos de fortuna e *virtú*. Fortuna é o acaso, a sorte, o destino, que não surge, porém, como fator inexorável. *Virtú* é a capacidade de domá-lo, de construí-lo favoravelmente aos desígnios do ator político. É a capacidade de fazer com que o acaso seja transformado em uma sucessão de eventos favoráveis, sendo pensada, ao mesmo tempo, como flexibilidade, capacidade de adaptar-se à fortuna e ousadia, capacidade de sobrepor-se a ela.

Moral é o conjunto de princípios que devem nortear a ação do indivíduo no confronto entre a *virtú* e a fortuna. E, testemunha deste confronto, Maquiavel sonha com um mundo inteiramente regido pela razão; um mundo técnico, mas que é assombrado, na vida real, pela fortuna.

Lopes (2003, p. 264) acentua: “O que há de comum na história sagrada e no maquiavelismo político é o império dos grandes homens. De fato, em ambas as concepções, a História encontra-se dominada pela atividade pessoal de indivíduos privilegiados”.

De fato, a *virtú* é intimamente associada por Maquiavel à ação individual. Seu elogio da *virtú* deriva da importância por ele concedida à ação capaz, por si só, de feitos memoráveis. Para ele, “é necessário que um só homem imprima a forma e o espírito do qual depende a organização do Estado” (1982a, p. 49).

O homem virtuoso utiliza o conhecimento da história e da política, e através dele consegue subjugar a fortuna e modificar a história. Mas a força coercitiva da fortuna cria a necessidade de os indivíduos moldarem suas ações às características do período histórico no qual vivem. Por mais extraordinário que seja tal personagem, conclui Maquiavel, ele é filho do seu tempo e não conseguirá transformá-lo do modo que achar conveniente.

É possível comparar a *virtú* maquiaveliana com a submissão de Pascal que, segundo Magnard (1991, p. 224), prefere submeter-se a uma ordem natural e humana desconcertante, por ser esta a ordem criada por Deus para punir os homens por seus pecados. E Pascal (1984, p. 113) escreve como o faria Maquiavel, ao afirmar: “A justiça sem a força será contestada, porque há sempre maus; a força sem a justiça será acusada. É preciso, pois, reunir a justiça e a força; e, dessa forma, fazer com que o que é justo seja forte, e o que é forte seja justo”.

A fortuna, para Maquiavel, não é uma força imbatível, podendo, pelo contrário, ser revertida parcial ou inteiramente. Mas o indivíduo encontra seus principais obstáculos nele próprio: em sua falta de flexibilidade, motivada pelo próprio caráter ou pelo apego a experiências passadas. A fortuna, em síntese, afeta quem dela não sabe se defender: “O seu poder é manifesto onde não existe resistência organizada, dirigindo ela a sua violência só para onde não se fizeram diques e reparos para contê-la”. (MAQUIAVEL, 1987a, p. 103).

O poder obtido apenas pelo concurso da fortuna é incerto e precário, e aqueles que o obtém deste modo dificilmente conseguem mantê-lo: “Não tem nenhuma dificuldade em alcançar o posto, porque para aí voam; surge, porém, toda sorte de dificuldades depois da chegada” (1987a, p. 27). Por isto, Maquiavel (1987a, p. 36) critica Amílcar por este ter sido basicamente favorecido pela fortuna: “Consideradas, pois, suas ações e méritos, não se encontrará coisa, ou senão, muito pouca, que não se possa atribuir à fortuna”. Delineia-se, aqui, o parâmetro valorativo do autor; a *virtú* como valor supremo e fonte necessária do poder.

A fortuna, portanto, deve ser domada pela *virtú*, o que Aranha (2006, p. 59) acentua a partir do estudo da simbologia utilizada por Maquiavel para defini-la:

Ao retomar o fato de a fortuna ser simbolizada por uma figura feminina, Maquiavel reforça a tradição que concebe a mulher de forma depreciativa e lhe atribui as características da imprevisibilidade de comportamento e irracionalismo, ao mesmo tempo que “descobre” nelas o desejo de serem perseguidas e seduzidas por homens fortes e corajosos.

A oposição fortuna/*virtú* se dá, segundo Sfez (2001b, p. 31), em termos de oposição macho/fêmea e em termos de uma linguagem que evoca a animalidade. A *virtú*, portanto, é energia capaz de conter a fortuna e é associada por Maquiavel (1987a, p. 105) à juventude: “A sorte, como mulher,

é sempre amiga dos jovens, porque são menos circunspectos, mais ferozes e com maior audácia a dominam”. Por isso, a fortuna é vista por ele como “amiga da juventude”, sendo o mito de Rômulo associado pelo autor ao poder da juventude, à natureza no ápice de seu poder criativo (RAIMONDI, 1998, p. 140).

Maquiavel, segundo Lefort (1979, p. 169), escreve para os jovens: “É para eles que vão seus pensamentos; a liberdade que empresta a seus movimentos é a única que julga apta a esposar o movimento de sua própria reflexão”. E isto o leva, conclui Lefort (1979, p. 181), a conferir aos seus textos um sentido pedagógico, advertindo a juventude da necessidade de uma teoria política que, fundamentando a revolução, colocará em debandada os arautos da Tradição.

Virtú é também sabedoria, e Maquiavel (1982b, p. 169) esclarece sua importância: “Nada mais adequado para conter a multidão que se levanta, excitada, do que um homem sábio, que goze de respeito, e que se dirija a ela com a autoridade que lhe dá sua virtude”.

Virtú é, portanto, autoridade exercida de forma racional, de maneira que a intervenção racional é, para Maquiavel, inseparável da *virtú*. E ainda, um povo sábio, culto, é um povo que a possui. É a quantidade de *virtú* que define, para Maquiavel, o nível da cultura humana.

O conceito de virtude, em Descartes, está ligado à moral e ao conhecimento, enquanto, em Maquiavel, está ligado ao poder. Teixeira (1990, p. 19) situa tal conceito no pensamento cartesiano, ao afirmar: “A virtude aí se define não só como um esforço da vontade para bem aplicar na conduta os nossos melhores juízos, mas também como um esforço da vontade no sentido de procurar os melhores juízos possíveis no que diz respeito à conduta”.

Já o conceito de virtude utilizado por Vico se prende a parâmetros cristãos ignorados por Maquiavel, o que o leva a contestar a *virtú* que Maquiavel associa aos romanos, embora o conceito maquiaveliano não seja por ele utilizado. Mas, Vico (1999, p. 302) indaga: “Que espécie de romana virtude, em meio a tanta soberba? Que espécie de moderação, em meio a tanta avareza? Que espécie de mansuetude, em meio a tanta ferocidade? Que espécie de justiça, em meio a tanta desigualdade”?

Berlin (2002, p. 48), por sua vez, acentua: “Os gregos homéricos, a classe mestra, Vico nos diz, eram cruéis, bárbaros, maus, opressivos para com os fracos; mas eles criaram a *Ilíada* e a *Odisséia*, algo que não podemos fazer em nossos dias mais esclarecidos”.

O que isto significa? Significa que o catolicismo de Vico não o impede de relativizar os preceitos morais vigentes em seu tempo, historicizando, ao mesmo tempo, o moralismo clássico. E a dualidade entre o bem e o mal presente na moral cristã é por ele relativizada, uma vez que o mal pode, em situações adequadas e adequadamente governado e normatizado, gerar o bem. É o que Vico (1999, p. 93) conclui:

A legislação considera o homem tal como é, para destes fazer bons usos na humana sociedade: como da ferocidade, da avareza, da ambição, que são os três vícios que levam através de todo o gênero humano, os converte na força militar, no comércio, nos tribunais, e assim na fortaleza, na opulência e na sabedoria das repúblicas; e

nesses três grandes vícios, que certamente destruiriam a humana geração sobre a terra, constrói a civil felicidade.

Por outro lado, a ciência do que é justo, segundo Vico (1948, p. 24), deriva de umas poucas verdades eternas, ditadas metafisicamente por uma justiça ideal. A relativização da moral contrasta, portanto, com a constatação de uma justiça de matriz platônica, com a função *moral* atribuída por Vico à filosofia mostrando, com toda a evidência, a matriz platônica de seu pensamento.

Em Maquiavel, a procura da virtude e a procura do êxito nos negócios políticos são tratadas como questões separadas, com a virtude política sendo pensada em termos de eficácia para conduzir o príncipe ao poder e lá mantê-lo. Cria-se, portanto, um contraste que termina por sublinhar, ironicamente, o contraste entre a constante teorização do sucesso feita por Maquiavel e os fracassos políticos que selaram, por fim, seu destino.

O conceito de *virtú* fundamenta a teoria política elaborada por Maquiavel e, inclusive, o republicanismo que nela se encontra presente, o que Andrade (2002, p. 65) salienta, ao ressaltar a existência de uma acepção republicana do termo *virtú*, presente, principalmente, nos *Comentários* e na *Arte da Guerra*: “*Virtú* é a capacidade tanto dos governantes como dos cidadãos, de referir sua ação a valores republicanos, que são universais no campo da política. Mas esses valores só se realizam no enfrentamento dos desafios específicos de cada situação”. E o conceito de *virtú* guarda, segundo Bignotto (2004, p. 37), uma lição que ainda hoje é imprescindível:

Um povo que perdeu a capacidade de agir na esfera pública e que não confia mais nos princípios que estiveram na origem de sua identidade política dificilmente poderá viver de maneira livre, pelo menos da forma como a liberdade é concebida por uma boa parte da tradição republicana e pelo republicanismo em particular.

A *virtú* é pensada em termos políticos, e não em termos morais, o que gerou uma ruptura histórica de importância decisiva. Assim, se o catolicismo medieval criou um conceito de virtude moral, contemplativa, Maquiavel elaborou uma *virtú* técnica e ativa. O homem virtuoso é aquele que age a partir da precisa avaliação de seu próprio meio, sendo o modelo maquiaveliano de *virtú* pensado com e contra a filosofia clássica, o que fundamentou toda uma nova maneira de pensar a política.

Tal modelo se encontra presente, por exemplo, na obra de Montesquieu (1973, p. 29), que retoma o conceito maquiavélico de *virtú*, ao afirmar: “Não é absolutamente virtude moral, nem virtude cristã, é virtude política; e essa é a mola que faz mover o governo republicano, como a honra é a mola que faz mover a monarquia. Chamei portanto de virtude política o amor à pátria e à igualdade”.

A *Virtú* não é necessariamente associada nem à prosperidade nem à ascese, mas a prosperidade traz em si o germe da corrupção, já que, segundo Maquiavel (1982a, p. 123), “os homens se interessam mais pelas riquezas do que pelas honrarias”. Para Maquiavel, afinal, o desejo

existe sempre e de forma natural no coração humano, mas torna-se tanto maior e mais perigoso quanto mais é a riqueza que o estimula, o excita e determina seu crescimento.

Foi a riqueza gerada pelo triunfo, na perspectiva maquiaveliana, um dos fatores que levaram à destruição da república romana, o que gera, no pensamento do autor, a seguinte conclusão: a *virtú* pode ser vítima de seu próprio sucesso. Por sua vez, em *Belfagor, o arquidiabo*, Maquiavel (2007, p. 17) define Florença como a cidade “mais apropriada a acolher aqueles que com a arte da usura sabiam aplicar seu dinheiro”. Temos, portanto, em ambos os exemplos, a riqueza sendo vista como instrumento de corrupção da sociedade, uma vez que, para o autor, a posse de bens materiais corrompe irremediavelmente o senso cívico.

Em oposição, a escassez pode, segundo Maquiavel (1982a, p. 343), favorecer o predomínio da *virtú*: “Já falei muitas vezes sobre a influência útil que a necessidade exerce sobre a conduta dos homens, levando-os em algumas ocasiões aos píncaros da glória”. Por isto, segundo Maquiavel (1982a, p. 377), “uma das regras mais úteis aos governos livres é manter seus cidadãos na pobreza”.

E à medida que a acumulação de riqueza produz corrupção política o Estado deve, para Maquiavel, adotar uma ativa política preventiva neste sentido. Mas a defesa da *virtú* feita por ele não implica, nem remotamente, em uma ética do sacrifício das paixões. Pelo contrário, ele é tolerante com a variedade do mundo.

Seu objetivo, enfim, é dar à liberdade e ao afeto particular um apoio político seguro e um fundamento moral. *Virtú* e fortuna são conceitos pensados por Maquiavel em termos técnicos, e não em termos éticos. A inovação básica proposta por ele é o predomínio da técnica sobre a ética _ ou a criação de uma ética de caráter técnico, instrumental _, tendo tal inovação gerado a lenda do maquiavelismo. Mas essa lenda guarda surpresas.

Maquiavel, como acentua Merleau-Ponty (1991, p. 237), surpreende tanto os que seriam rotineiramente classificados como maquiavélicos como os que seriam rotineiramente classificados como moralistas: “Desconcerta tanto aqueles que crêem no Direito como os que crêem na Razão de Estado, já que tem a audácia de falar em *virtude* no momento em que fere duramente a moral comum”.

A discussão ética proposta por Maquiavel recusa-se a submeter-se a paixões a princípios transcendentais, não havendo, para ele, valores absolutos a partir dos quais a atividade humana possa ser avaliada. Não existem para ele, como lembra Shumer (1979, p. 19), padrões estabelecidos além do homem.

Isto o transforma no inspirador de uma ética moderna, em um processo do qual, segundo Magalhães (1993, p. 20), ele teve plena consciência:

Essa aceitação, por parte de Maquiavel, de uma ética moderna, decerto foi consciente na medida em que reconheceu a impossibilidade congênita de recuperar a antiga ética comunitária que, oriunda dos gregos, impregnara toda a sociedade romana da era republicana.

A ética maquiaveliana é racional e secular, e considerações podem ser feitas quanto a ambos os aspectos. Quanto ao primeiro, Nisbet (1982, p. 75) compara Maquiavel, em termos morais, a um artista renascentista: “Maquiavel estava simplesmente submetendo a política, guerra e moralidade à mesma ótica desapaixonada a que muitos artistas submetiam seus óleos ou seus mármore”. E ainda quanto ao primeiro aspecto, segundo Koyré (1982, p. 20), “o imoralismo de Maquiavel é pura lógica. Do ponto de vista em que se coloca, a religião e a moral são apenas condicionantes sociais. É preciso saber lidar com fatos com os quais se possa contar. Isso é tudo”.

A racionalidade é, para Maquiavel, ao mesmo tempo uma estratégia discursiva e uma arma que usa o conhecimento histórico para construir um discurso pautado pela busca da eficácia, ao invés dos valores morais ligados a uma tradição de fundo cristão. Na construção do texto ele usa uma estratégia descrita por Ames (2002, p. 37):

De modo geral, o exame de determinada questão inicia pela formulação do problema de forma que as saídas se ofereçam como antitéticas, propondo sempre uma solução contra a outra, percebendo em cada situação somente as possibilidades extremas e opostas.

E o que podemos pensar, segundo Jasmin (1998, p. 19), como “arma principal” utilizada por Maquiavel? “O recurso à evidência histórica como comprovação da necessidade de ultrapassar as exigências éticas da virtude tradicional, de modo a tornar mais eficazes as ações dos príncipes na obtenção de seus fins”.

Já o segundo aspecto nasce de uma recusa. Não existem, para Maquiavel, verdades “éticas” cuja validade seja inteiramente independente em relação às escolhas humanas que se dão em contextos particulares, o que faz com que qualquer ideal normativo possa ser justificado em termos de sua capacidade de satisfazer necessidades historicamente definidas.

Maquiavel recusa qualquer noção de absoluto para enquadrar a ação humana, pregando uma lição que seria absorvida, entre outros autores por Hannah Arendt. Esta inspira-se em Maquiavel, segundo Duarte (2000, p. 18), para definir a bondade e a maldade em sentido absoluto como ilimitados. E, por isso mesmo, situando-se em um espaço alheio à legitimação discursiva, alheio à comunicação persuasiva e agindo sobre as instituições, com isto, no sentido de destruí-las.

Segundo Gramsci (1978, p. 167), “a grandeza de Maquiavel reside no fato de ter distinguido a política da ética”. A ética, por fim, deve atender a interesses políticos, mas deve ser, igualmente, um instrumento de mediação entre o indivíduo e o Estado, bem como entre os diversos grupos sociais.

Desta forma, se o embuste é definido por Maquiavel como o estratagema a partir do qual o homem pode mudar de condição, ele é também o meio a partir do qual o indivíduo consegue manter sua situação perante o Estado. Por isso, na biografia de Catruccio Castracani, Maquiavel (1982b, p. 58) define como modelar seu uso da fraude no lugar da violência: “Se podia vencer pelo engano não tentava obter pela força, dizendo que a glória provém da vitória, não do modo como é

obtida”. E dessa forma, ainda, a ética, para Maquiavel, não é capaz de sobrepor-se aos conflitos, nem é desejável que isto ocorra.

3.4 Os Meios e os Fins

Da relação entre *virtú* e fortuna _ das colocações feitas por Maquiavel sobre os meios necessários para que a primeira mantenha a segunda sobre controle _ nasceu, na obra do autor, a discussão sobre meios e fins, discussão ética frequentemente mal colocada e que extrapolou para o senso comum, devendo ser lembrado, por exemplo, haver, segundo Maquiavel, duas maneiras de se obter uma boa reputação.

Uma, pública, vista por ele como aceitável, vencendo uma batalha, desempenhando honrosamente uma missão, aconselhando sabiamente uma república. A outra, privada, vista por ele como inaceitável, “beneficiando este e aquele cidadão, defendendo-o das magistraturas, dando-lhe empréstimos em dinheiro, conseguindo-lhe cargos públicos sem merecimento, com verbas e diversões públicas gratificando a plebe” (MAQUIAVEL, 1982a, p. 330).

Mais do que diferenciar o bem do mal em termos morais, tal dualidade tem como objetivo diferenciar interesses públicos e privados, privilegiando os primeiros, o que Nedel (1996, p. 57) sublinha: “A toda evidência, há dupla moral em Maquiavel: uma para o povo em geral, para a vida privada das pessoas, inclusive a dos políticos, para ele próprio e os seus; outra, para o príncipe, o governante, os negócios públicos”.

Corbisier (1991, p. 112) também destaca tal dualidade, ao acentuar:

O maquiavelismo que, em certo sentido, é inseparável da prática política, explica-se porque, enquanto a moral consiste em um repertório de regras propostas à liberdade do indivíduo, a política, ao contrário, consiste em um conjunto de normas, ou de leis, impostas pelo poder público.

E Corbisier (1991, p. 117) ressalva: “Levado ao seu limite extremo, o maquiavelismo desintegra a estrutura da ação, ou do comportamento humano, pois, suprimindo a conexão entre os meios e os fins, restringe a escolha dos meios, ou dos fins, ao arbítrio e ao capricho de cada um”. Mas, nesta duplicidade, é a esfera pública que deve ser resguardada perante os interesses particulares.

Um personagem de André Malraux (19-- p. 203) chega a uma conclusão que traduz o pensamento de Maquiavel: “Você disse uma coisa que me impressionou: é que não se pode fazer política adstringindo-se rigorosamente à moral, mas também não se pode fazer política sem moral”. E outro personagem extrai, desta conclusão, o seu corolário: “Há uma política da justiça, mas não há partido justo” (p. 375).

Maquiavel, como o personagem de Malraux o faz, não se limita a ignorar a moral em termos políticos. Simplesmente, constata ser inviável a ação política a partir dos conceitos habituais de

bem e mal. Segundo Vatter (2000, p. 59), Maquiavel segue as linhas básicas adotadas por Políbio a respeito das origens da gramática da justiça, mas conclui que, na “economia natural” da vida política não há diferença ou separação entre virtude e vício, razão e força.

E é em *A mandrágora* que esta simbiose é expressa com maior clareza. Verdiglione (1994, p. 166) define as dualidades existentes na mandrágora: remédio-veneno, fecundação-infecção, renovação-morte. Uma mesma substância pode, portanto, ser utilizada para o bem ou para o mal. Esta dualidade, presente na peça, representa a relação entre política e moral que estrutura o pensamento maquiaveliano.

Ames (2002, p. 169) tenta situar tal dualidade em termos não valorativos, ou seja, nos termos a partir dos quais Maquiavel a pensou: “Meio e fim não se distinguem, a rigor, como a ferramenta da estátua: se a política é um meio, o fim ao qual esta conduz não é radicalmente diversa daquele meio, porque também o fim é política”.

Trata-se de relação, ainda, que torna o pensamento do autor especialmente complexo, ocasionando a pergunta: porque, afinal, Maquiavel é um autor de difícil compreensão? Segundo Merleau-Ponty (1991, p. 247), “a razão de não se compreender é que ele une o sentimento mais agudo da contingência ou do irracional no mundo ao gosto da consciência ou da liberdade no homem”.

Segundo Maquiavel (1982a, p. 89), “num império bem organizado, nunca os serviços prestados por um cidadão podem apagar um crime”. O mal, portanto, existe, e um crime é um crime; o autor não é amoral. Porém, mais do que traçar caminhos pouco virtuosos para o sucesso individual, Maquiavel afirma que o bem produzido pela ordem política pode decorrer da ação do mal, gerando um quadro cuja incoerência não é passível de explicação a partir da moral convencional.

De acordo Stuart Mill (1984, p. 650), escritores modernos não conseguem compreender como um homem evidentemente bem-intencionado poderia tolerar ou mesmo aconselhar a prática de crimes. Mas tal incompreensão deriva do maquiavelismo, ou seja, de uma interpretação equivocada do pensamento maquiaveliano.

Afinal, Maquiavel (1982a, p. 163) acentua: “Numa república, sobretudo se já corrompida, não há meio mais seguro, mais fácil e tranquilo de opor-se à ambição desmedida de um cidadão do que usar os mesmos caminhos que trilhou, para chegar à meta que se propôs”. E em carta enviada a Guicciardini datada de 1513, Maquiavel (1990, p. 127) afirma que, para chegar ao Paraíso, o verdadeiro modo é conhecer o caminho que leva ao Inferno e evitá-lo. Os caminhos do mal, portanto, não devem ser ignorados; pelo contrário, devem ser percorridos, mesmo que seja para melhor combatê-lo.

Ele vê o jogo político, na expressão de Cassirer (1947, p. 170), como um jogo de xadrez e, neste jogo, nem sempre as promessas devem ser cumpridas. Segundo Maquiavel (1982a, p. 421), “não é vergonhoso deixar de cumprir as promessas impostas pela força; quando interessa à coisa pública, quebram-se promessas, sem que a vergonha recaia sobre quem as tenha rompido, desde

que a força que as impôs deixe de existir”. E neste jogo, ressalta Maquiavel (1982a, p. 314), ameaças vãs devem ser evitadas por serem contraproducentes e por serem perigosas para quem ameaça:

Pode-se ser ultrajado nos bens, na pessoa ou na honra. Se a ofensa atinge a pessoa, a ameaça é mais perigosa do que a execução: a primeira gera um gravíssimo perigo; a segunda não apresenta nenhum risco, porque quem morreu não pensa em vingança, mas quem é ameaçado e se vê obrigado pela necessidade a agir, ou então sofrer a ação de outrem, torna-se extremamente perigoso para o príncipe.

O procedimento a ser adotado, portanto, deve ser outro, e Maquiavel (1987a, p. 11) o demonstra: “Deve-se notar que os homens devem ser mimados ou exterminados, pois se se vingam de ofensas leves, das graves já não podem fazê-lo. Assim, a injúria que se faz deve ser tal, que não se tema a vingança”.

Ele estuda detalhadamente as regras do jogo, mas sem a menor intenção de criticá-las ou de transformá-las. Não se trata, pois, de idealizar um regime político que tome a bondade como base. Ele recusa o caminho especulativo, baseado em regimes políticos ideais e historicamente inviáveis, e limita-se ao terreno da realidade, onde a bondade não existe ou é politicamente prejudicial a quem a exerce. Afirma, então:

E muita gente imaginou repúblicas e principados que nunca se viram nem jamais foram reconhecidos como verdadeiros. Vai tanta diferença entre o como se vive e o modo porque se deveria viver, que quem se preocupar com o que se deveria fazer em vez do que se faz aprende antes a ruína própria, do que o modo de se preservar; e um homem que quiser fazer profissão de bondade é natural que se arruíne entre tantos que são maus (1987a, p. 63).

Gomes (2004, p. 106) acentua: “O que está em jogo para Maquiavel não é o bem a que certas práticas podem levar de imediato, mas a utilidade que elas têm e isto, em última instância, garante um bem maior que é a própria existência da esfera política”. E a bondade e a clemência podem, por fim, gerar desastres que a crueldade poderia evitar, o que leva Maquiavel (1987a, p. 63) a exortar.

Não deve, portanto, importar ao príncipe a qualificação de cruel para manter os seus súditos unidos e com fé, porque, com raras exceções, é ele mais piedoso do que aqueles que por muita clemência deixam acontecer desordens, das quais podem nascer assassinios ou rapinagem.

O príncipe deve, portanto, pensar não em termos de qualidades morais, mas em termos de signos políticos que deverão indicar seu comportamento futuro ou possível. E a obrigação moral que deve impulsionar sua atividade deve ser a obrigação de vencer, uma vez que o príncipe deve ter a obtenção e manutenção do poder como finalidade primordial, a ser colocada acima do julgamento referente aos meios a serem utilizados na obtenção deste objetivo.

Com isso, segundo Bobbio (2000, p. 226), “aquilo que conta na conduta do homem de Estado é o fim, a ‘grande coisa’, e a realização do fim torna lícitas ações tais como não observar os

pactos estabelecidos, condenadas pelo outro código, o código moral, ao qual devem obedecer os comuns mortais”. E Bobbio (2000, p. 228) conclui: “Qual é, então, o fim do homem político? É a vitória contra o inimigo e depois da vitória, a conservação do Estado assim conquistado”.

Maquiavel não coloca em questão a justiça e, sim, seus eventuais resultados. Afirma, então: “O desejo de conquistar é coisa verdadeiramente natural e ordinária e os homens que podem fazê-lo serão sempre louvados e não censurados” (MAQUIAVEL, 1987a, p. 14). Tal desejo impõe sua moral, reconhecida por mais de um autor.

Encontramos em Espinosa, por exemplo, instruções que lembram, evidentemente, a moral maquiaveliana. Tomemos, por exemplo, este trecho de *O Príncipe*: “É que, em verdade, não há garantia de posse mais segura do que a ruína. Quem se torna senhor de uma cidade tradicionalmente livre e não a destrói será destruído por ela” (p. 21). E cotejemo-lo com um trecho escrito por Espinosa (1979, p. 330):

Não se deve fazer guerra senão tendo em vista a paz e, feita esta, devem ser depositas as armas. Quando as cidades são conquistadas e o inimigo vencido, é preciso pôr tais condições de paz que as cidades tomadas permaneçam sem guarnição, ou, então, é necessário conceder ao inimigo por tratado a possibilidade de as resgatar, ou (se a força de sua situação inspirar receio) é preciso destruí-las inteiramente e transportar os habitantes para outro lugar.

Segundo Sartori (1965, p. 47), “Maquiavel estava registrando a criação dos Principados Renascentistas para um novo tipo de Príncipe, cujo comportamento ajustava-se muito bem a nossa noção de um político despido de valores”. E para Maquiavel, segundo Parel (1972, p. 27), a relevância da lei internacional para as relações internacionais é estritamente pragmática, sendo ela útil, mas não confiável.

Ambas as análises ressaltam, em diferentes dimensões, o pragmatismo que caracteriza a análise política maquiaveliana. Mas o pragmatismo maquiaveliano não está isento de um sentido trágico, nem sempre percebido pelos analistas e inteiramente ignorado pelos críticos do maquiavelismo.

Em relação a ele, Vaz (1993, p. 259) acentua: “O mundo da ação política passa a pesar sobre o homem moderno como um destino trágico que encontra sua primeira figura, de incomparável vigor, no *Príncipe* de Maquiavel”. E em relação a ele é possível citar *A máscara do mal*, poema célebre de Brecht:

Na minha parede, a máscara de madeira
de um demônio maligno, japonesa-
ouro e laca.
Compassivo, observo
as túmidas vias frontais, denunciando
o esforço de ser maligno (Tradução de Haroldo de Campos)

Importa o fim a ser alcançado, não os meios a serem utilizados para alcançá-lo. Por isso, para Maquiavel (1990, p. 70), com várias formas de governos, por caminhos os mais diversos, torna-se possível alcançar os mesmos objetivos.

Por isso, ainda, o uso da fraude é, para ele, instrumento legítimo e, mesmo, necessário, de ascensão política, principalmente para quem vem de baixo, o que leva Maquiavel (1982a, p. 232) a afirmar: “O engano, de fato, foi sempre indispensável àqueles que, partindo de condição muito baixa, quiseram subir a uma mais elevada. Contudo, quanto mais encobertas essas fraudes- como as empregadas pelos romanos- menos censuráveis elas são”.

Não se trata, assim, de não mentir, mas de não ser descoberto. Por outro lado, ele especifica situações nas quais a mentira pode e deve ser utilizada: “Embora seja condenável empregar a fraude na vida ordinária, durante a guerra ela é louvável e gloriosa” (1982a, p. 417). O que o leva a ressaltar, ainda:

Quando é necessário deliberar sobre uma decisão da qual depende a salvação do Estado, não se deve deixar de agir por considerações de justiça ou injustiça, humanidade ou crueldade, glória ou ignomínia. Deve-se seguir o caminho que leva à salvação do Estado e à manutenção da sua liberdade, rejeitando-se tudo mais (1982a, p. 419).

Trata-se, portanto, de pensar a política a partir dos meios disponíveis para a obtenção e manutenção do poder e, entre estes meios inclui-se, por exemplo, o adequado uso de sua imagem por parte do governante. Neste sentido, temos a necessidade, sublinhada por Maquiavel, de uma aparência moral como meio de obter apoio popular.

E neste sentido, ainda, temos a importância da aparência na técnica política proposta por Maquiavel: a importância de sua gestão, sendo que Maquiavel (1982a, p. 91) acentua tal importância: “Todos os homens se importam com a aparência das coisas, tanto quanto com o que elas realmente são; e muitas vezes se interessam mais pelas aparências do que pela realidade”.

É em relação à virtude _ que, na perspectiva maquiaveliana, é distinta da *virtú* _ que o jogo entre aparência e realidade se torna mais complexo e mais ambíguo. Maquiavel (1982a, p. 137) acentua: “Aquele que durante um certo tempo pareceu virtuoso, mas deseja entregar-se sem entraves à sua natural perversidade, deve fazê-lo gradualmente, servindo-se para isto de todas as oportunidades”. E mesmo quem não é virtuoso, segundo Maquiavel (1982a, p. 303), deve aparentar sê-lo: “A influência e o exemplo das virtudes têm tanta força que os homens bons querem imitá-las, e mesmo os maus têm vergonha de levar uma vida oposta a tal modelo”.

A virtude deve ser antes aparência que realidade, e para Maquiavel, há uma distinção fundamental entre ambas, devendo esta distinção permear toda a política. Porém, ao contrário de uma simples distinção entre aparência e realidade, nós temos uma série de telas que separam cada nível de aparência de uma realidade profunda.

A aparência, tanto no jogo político como na guerra, deve encobrir a intenção, o que Maquiavel (1982a, p. 143) sublinha:

Não se deve manifestar imediatamente a própria intenção, e sim procurar obter a qualquer preço o que se pretende. Ao solicitar as armas de alguém, não se dirá: preciso delas para matar-te. Quando as armas estiverem em nossas mãos, poderão ser empregadas para o fim que preferirmos.

E Adverse (2009, p. 44) ressalta: “Não somente um príncipe se encontra na necessidade de enganar, mas também as repúblicas quando querem aumentar seu território, como foi o caso de Roma”.

Seria ir além das propostas de Maquiavel, contudo, ver em sua obra uma recusa da ética, o que Strauss (1984, p. 80) ressalta, ao interpretar o apelo ao patriotismo presente no último capítulo de *O Príncipe* como um pedido de desculpas por parte do autor por ter ele recomendado, ao longo do texto, cursos imorais de ação. E Kritsch (2001, p. 86) salienta: “Ele não rejeita uma visão ética, mas põe em primeiro plano a questão da eficácia, sem a qual a política, para ele, não tem sentido”.

Para que tal eficácia seja alcançada é necessário ordenar as diferentes virtudes, quando, por exemplo, prudência e coragem surgem em conflito, o que se torna especialmente complexo quando virtudes e política relacionam-se; e elas sempre se relacionam, com a prudência, a partir daí, se transformando em guia para a ação, e não mais em um simples preceito ético, sendo pensada por Maquiavel (1982a, p. 161) em termos de eficácia política: “Os homens prudentes sabem tirar proveito de todas as suas ações, mesmo daquelas a que a necessidade os obriga”. Ela é retirada, pois, da esfera moral, e inserida na esfera política.

Em *A mandrágora* (Terceiro Ato, Cena I), Maquiavel ressalta: “Sempre ouvi dizer que é próprio do homem prudente escolher entre as más soluções a que for menos ruim”. E a busca por tal eficácia gera uma oposição: ao opor o conceito de “utilidade” ao conceito de “deve ser”, Maquiavel assinala sua distância em relação aos que pensam a ação política em termos de relação lógica entre ação e princípios éticos, uma vez que, em determinados contextos, deve prevalecer a prudência, mas em outros, deve prevalecer a paixão, que é igualmente valorizada por Maquiavel.

Sasso (1993, v. I, p. 188) menciona o que chama de potente paixão moral de Maquiavel, definindo *O Príncipe* não apenas como obra da paixão, mas como obra teórica na qual a paixão entra como elemento constitutivo. E Aranha (2006, p. 73) enfatiza:

Ao lado da *nova ordem econômica* surge uma *nova concepção política* e também uma *nova concepção de homem*. No mundo marcado pela tradição cristã de valorização do espírito em detrimento dos instintos, Maquiavel ousa reconhecer as paixões não como perturbações a serem evitadas, mas como aspecto inerente à condição humana, que convém não desprezar.

O maquiavelismo é uma teoria e transformou-se em um adjetivo, sendo definido por Hénaff e Strong (2001, p. 16) como a arte da decepção, uma manipulação cínica da opinião pública através de uma mistura de demagogia e tirania. Para compreendê-lo, é preciso situá-lo historicamente e, para compreendermos a transformação da teoria em adjetivo, é preciso avaliar sua influência.

Tempo e espaço: o mundo político de Maquiavel, lembra Anderson (1998, p. 166), era composto por tiranos e aventureiros; muito distante, assim, das novas monarquias que surgiam na Europa, das quais ele pouco percebeu a força da legitimidade dinástica.

Neste mundo, ele é, segundo Oriani (1997, p. 147), um estrangeiro em seu século, um democrata a aconselhar o despotismo, ligado à sua cidade e exortando a criação de uma pátria italiana, anticlerical e antiluterano. E seu amoralismo é consequência, segundo Burckhardt (19-- , p. 76), da época na qual viveu: “Indubitavelmente, a sua objetividade política é as vezes assustadora na sua sinceridade, mas nasceu numa dessas épocas de perigosas crises em que os homens já quase não acreditam no direito e já não pensam na virtude”.

Neste mundo ele foi ao mesmo tempo um político e um humanista, havendo laços que o unem à tradição humanista e retórica, o que faz com que ele não possa ser o identificado apenas com o republicanismo secular ou com a razão de Estado, mas também como o construtor de argumentos que puderam ser utilizados tanto para a preservação da comunidade quanto para propósitos tirânicos.

Sua obra, ainda, foi construída, segundo Dilthey (1947, p. 34), em meio à interação entre políticos e humanistas de Florença e Veneza, e representa a fusão pessoal entre estes dois tipos históricos. E, como humanista, ele filia-se a uma linhagem de retóricos e historiadores, com Kristeller (1961, p. 98) definindo o humanismo como um movimento de profissionais da retórica.

Neste mundo ele foi um representante da burguesia nascente. Antes de Maquiavel efetuar a dessacralização da política que está, afinal, na origem do antimaquiavelismo, o comerciante italiano já surgira como representante de uma nova mentalidade, baseada em uma ganância sem inibições e subversiva em relação à ordem social, e mentalidade que, por fim, iria refletir-se na obra do autor.

O que é o maquiavelismo? Bobbio (1984, p. 57) define-o como uma interpretação de *O Príncipe* que ressalta o amoralismo do autor em termos políticos, ou seja, privilegiando “a interpretação segundo a qual a ação política, ou seja, a ação voltada para a conquista e a conservação do Estado, é uma ação que não possui um fim próprio de utilidade e não deve ser julgada por meio de critérios diferentes dos de conveniência e oportunidade”.

O antimaquiavelismo, por sua vez, é, segundo Chabod (1993, p. 231), uma tentativa de moldar a fratura entre ensinamento ético e ensinamento político gerado pela obra do autor, que teria provocado uma ruptura radical entre ser e dever ser. O antimaquiavelismo é fruto, também, da irreligiosidade do autor; de sua recusa em buscar fundamentos religiosos para a ação política, e recusa que o colocou no Índice, como Cortina (2000, p. 162) acentua em relação à decisão do Concílio de Trento: “A inclusão de Maquiavel no Índice foi sua mais drástica leitura negativa. A partir desse período os termos *maquiavelismo* e *maquiavélico* passam a ser utilizados em diversas línguas, sempre associados à ideia do mal”.

Maquiavel silenciou a respeito de qualquer forma de punição divina e, como acentua Skinner (1988, p. 63), seu silêncio foi eloquente: “Ele ecoou por toda a Europa cristã, encontrando como resposta, primeiro, um assombrado silêncio e, depois, um clamor de execração que finalmente jamais se extinguiu”.

Ele deriva, pois, da imagem de um Maquiavel visto como um teórico ateu da política; na definição de Cavallé (2001, p. 61), um “Pigmalião do ateísmo”. O escândalo provocado por Maquiavel entre seus leitores renascentistas tem, aí, suas origens: deriva, segundo Kahn (1994, p. 18), de sua recusa tanto da retórica escolástica quanto do humanismo cristão e idealista.

O antimaquiavelismo gerou distorções tais como a mencionada por Giddens (1989, p. 295): “Na Inglaterra, pensava-se geralmente que o autor fosse um manancial de depravações, antes de a primeira tradução inglesa de *O Príncipe* ser publicada”. E *O Príncipe* foi visto, ao longo do século XVI e XVII, na descrição de Baron (1961, p. 218), como um guia diabólico para príncipes, prescrevendo, mesmo, traições e crueldades. Mas transformou o autor, por outro lado, em sinônimo de gênio político, o que faz um personagem de Shakespeare perguntar a respeito dele próprio: “Sou político? Sou sutil? Sou um Maquiavel” (AS ALEGRES COMADRES DE WINDSOR: Ato Terceiro; Cena Um)?

Burke (1997b, p. 16) assinala:

Ao que parece, em alguns contextos do século XVI, Maquiavel foi denunciado não por si só (ou não apenas por isso), mas como um símbolo da influência italiana na Inglaterra, França ou Polônia, ou como uma forma indireta de atacar os governantes- Catarina de Médici, por exemplo.

E tal leitura _ a transformação da teoria política maquiaveliana em maquiavelismo _ ocorreu em diversos países da Europa.

Na Inglaterra foi mencionada a suposta influência do autor sobre Cromwell e levantada a hipótese de Henrique VIII ter se transformado em um discípulo de Maquiavel. Enquanto isso, na França absolutista, suas idéias estiveram a serviço de uma tentativa de revisão ideológica do direito divino. E, também na França, o maquiavelismo foi arrolado entre os fatores que levaram ao massacre de São Bartolomeu e à degradação política e social da nação.

O antimaquiavelismo não existiria, contudo, se não houvesse o que combater. A influência de Maquiavel foi extraordinária e a inclusão de sua obra no Índice não impediu que ela continuasse circulando pela Europa a partir de várias estratégias editoriais, inclusive o uso de anagramas para permitir e dificultar a identificação de sua autoria (JACOBELLI, 1998, p. 129).

Assim, no início do século do XVII, o conceito de republicanismo em Maquiavel havia sido aceito apenas na Inglaterra (PROCACCI, 1995, p. 267). Mas, durante o Iluminismo e no início do século XIX era venerada a figura do Maquiavel revolucionário (1995, p. 406). E Hegel segundo Cassirer (1947, p. 146), sonhou transformar-se em um novo Maquiavel, no Maquiavel de seu tempo.

A relação entre política e moral estabelecida por Maquiavel secularizou a política. Transformou-a em esfera autônoma, dotada de valores específicos. O pensamento político tem nela uma de suas fontes vitais e seus ensinamentos perduram. Maquiavel escreveu uma obra técnica, preocupada em compreender o fenômeno político em suas origens e em seu desenvolvimento. E, de suas idéias, nasceu o maquiavelismo. Mas elas não podem ser responsabilizadas pelos crimes cometidos em seu nome, nem pelos criminosos que, historicamente, acobertaram-se sob seu manto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Maquiavel foi um autor que dificilmente teria escrito as obras que o celebrizaram se não tivesse sido excluído da vida política de seu tempo. Foi o exílio político que lhe concedeu, contra a sua vontade, tempo para escrever, e um texto como *O Príncipe* foi escrito como uma carta de apresentação perante aqueles que o condenaram ao exílio. Tal carta, porém, não chegou ao seu destino. Vico, por outro lado, nunca obteve em vida o reconhecimento que tanto buscou. Nunca exerceu qualquer influência política, sequer conseguiu um cargo que lhe permitisse escapar das agruras econômicas que sempre o afligiram. Sua influência é póstuma e seu século o ignorou.

Este é um ponto em comum entre ambos os autores, mas há, também, uma diferença básica a ser assinalada. Ao trabalhar comparativamente as obras de Maquiavel e Vico, nos deparamos, de um lado, com um autor famoso a ponto de seu nome ter se transformado _ assim como ocorreria séculos depois com a expressão kafkiana _ em adjetivo utilizado de forma corrente, mesmo por quem nunca leu as suas obras, embora Maquiavel, em diversos sentidos, nunca tenha sido maquiavélico. E temos, de outro lado, um autor cuja fama pouco ultrapassou o círculo de filósofos, historiadores e estudiosos em geral interessados na história do pensamento ocidental. Mas a distância abissal entre a popularidade de um e de outro não pode, é claro, ser utilizada como parâmetro para avaliar a importância do pensamento de Maquiavel e de Vico. E tanto um como o outro escreveram obras de importância extraordinária, o que sequer precisa ser ressaltada.

A leitura de clássicos como Maquiavel e Vico é frequentemente prejudicada, contudo, pela própria posição de clássicos que ambos adquiriram. Clássicos, afinal, tendem a ganhar uma dimensão atemporal, mas, por isto mesmo, podem vir a ser negligenciados como autores que tem algo a dizer aos leitores contemporâneos. É como se, das prateleiras nas quais vivem _ e, fazendo um paralelo referente à literatura, autores como Dante e Camões sofrem do mesmo mal _ eles já não pudessem dialogar com o nosso tempo, com nossos dramas, contradições e perspectivas. Mas é preciso resgatá-los.

Maquiavel e Vico escreveram em uma Itália que, no momento histórico em que cada um viveu, se encontrava imersa em crise profunda, dividida e dominada por potências estrangeiras, e ambos construíram suas respectivas teorias históricas a partir da construção de ciclos de declínio e ressurgimento. Ao mesmo tempo, a contemplação do cenário histórico desolador no qual viveram tingiu o pensamento de um e de outro de um pessimismo evidente.

Fazendo isto, ambos, igualmente, buscaram criar receituários para períodos de crise_ mas todo período histórico não é, de certa forma, um período de crise? _, e receituários que, mesmo sendo filhos de seu tempo, não perderam atualidade e ajudam a compreender a crise histórica contemporânea.

E, por fim, se Maquiavel ajudou a criar os fundamentos do pensamento político moderno, sua obra é indispensável para a compreensão da crise política contemporânea. Sua obra, afinal,

pode ser definida como um comentário de validade permanente sobre o fazer político. E é a permanência e atualidade do pensamento tanto de Vico quanto de Maquiavel que eu busquei sublinhar ao longo destas páginas.

REFERÊNCIAS

- ADVERSE, Helton. *Maquiavel: política e retórica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009
- AMES, José Luiz. *Maquiavel: a lógica da ação política*. Cascavel: EDUNIOESTE, 2002
- ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1998
- ANDRADE, Régis de Castro. O indivíduo e o cidadão na história das idéias (com um ensaio sobre Maquiavel). *Lua Nova*, n. 57. São Paulo: CEDEC, 2002
- ARANHA, Maria Lúcia A. *Maquiavel: a lógica da força*. São Paulo: Moderna, 2006
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro/São Paulo: Forense-Universitária/Salamandra/EDUSP, 1981
- ARENDT, Hannah. *Da revolução*. São Paulo: Ática, 1988
- ARENDT, Hannah. *Diário filosófico, 1950-1973*. Barcelona: Herder, 2006
- ARON, Raymond. *Estudos políticos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980
- BADALONI, Nicola. *Introduzione a Vico*. Bari: Editori Laterza, 1988
- BARBOZA FILHO, Rubens. *Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana*. Belo horizonte/Rio de Janeiro: Editora da UFMG/IUPERJ, 2000
- BARON, Hans. Machiavelli: the republican citizen and the author of "The Prince". *English Historical Review*, vol. LXVI. London: Longmans, 1961
- BERLIN. Isaiah. *Vico e Herder*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1976
- BERLIN. Isaiah. *The sense of reality: studies in ideas and their history*. London: Pimlico, 1996
- BERLIN. Isaiah. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002
- BIANCHI, Álvaro. Croce, Gramsci e a "autonomia da política". *Revista de Sociologia e Política*, n. 29. Curitiba: UFPR, 2007
- BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991
- BIGNOTTO, Newton. A má fama na filosofia política: James Harrington e Maquiavel. *Discurso*, n. 24. São Paulo: USP, 1994a
- BIGNOTTO, Newton. As fronteiras da ética: Maquiavel. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994b

- BIGNOTTO, Newton. O renascimento das liberdades. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002
- BIGNOTTO, Newton. Problemas atuais da teoria republicana. In: CARDOSO, Sérgio (Org.). *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004
- BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Brasília: Universidade de Brasília, 1984
- BOBBIO, Norberto. *Teoria das formas de governo*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985
- BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, estado*. São Paulo: Brasilense/ Editora UNESP, 1989
- BOBBIO, Norberto. *Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*. São Paulo: Editora UNESP, 1997
- BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da política: a filosofia política e a lição dos clássicos*. Rio de Janeiro: Campus, 2000
- BOLTANSKI, Luc e THÉVENOT, Laurent. *On justification: economic of worth*. Princeton: Princeton University Press, 2006
- BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II*. São Paulo: Martins Fontes, 1984
- BRONOWSKI, Jacob; MAZLISH, Bruce. *A tradição intelectual do Ocidente*. Lisboa: Edições 70, 19--
- BUCHHEIM, Hans. *Política y poder*. Barcelona: Alfa, 1985
- BURCKHARDT, Jacob. *A civilização da Renascença italiana*. Lisboa: Editorial Presença, s.d.
- BURKE, Peter. *Vico*. São Paulo: Editora UNESP, 1997a
- BURKE, Peter. *As fortunas d'O Cortesão*. São Paulo: Editora UNESP, 1997b
- BUZZI, A. R.. *La teoria política de Antônio Gramsci*. Barcelona: Fontanella, 1969
- CAPONIGRI, A. Roberts. Humanité et civilité. L'idée de l'éducation civile chez Giambattista Vico. *Archives de Philosophie*, t. 40, c. 1. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1977
- CARPEAUX, Otto Maria. *História da literatura ocidental*. Rio de Janeiro: Alhambra, 1983
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios*. Bauru: EDUSC, 2005
- CASSIRER, ERNST. *El mito del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1947
- CASSIRER, ERNST. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001

- CAVALLIÉ, Jean-Pierre. Le prince des athées, Vanini et Machiavel. In: SFÉZ, Gérald et SENNELART, Michel. (Coords.). *L'enjeu Machiavel*. Paris: PUF, 2001
- CHABOD, Federico. *Escritos sobre el Renacimiento*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1990
- CHABOD, Federico. *Scritti sur Machiavelli*. Torino: Einaudi, 1993
- CHAIA, Miguel. A natureza da política em Shakespeare e Maquiavel. *Estudos Avançados*, v. 9, n. 23. São Paulo: USP, 1995
- CHAIX-RUY, Jules. Préface. In: VICO, Giambattista. *Oeuvres choisies*. Paris: Presses Universitaires de France, 1946
- CHAIX-RUY, Jules. Vico et l'historicisme. *Archives de Philosophie*, t. 40, c. 1. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1977
- CHATELET, François. *Uma história da razão: entrevistas com Émile Noel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994
- CHAUÍ, Marilena. Público, privado, despotismo. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994
- CORBISIER, Roland. *Raízes da violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991
- CORSANO, Antonio. Vico et Hume face aux problém religieux. *Archives de Philosophie*, t. 40, c. 1. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1977
- CORTINA, Arnaldo. *O Príncipe de Maquiavel e seus leitores: uma investigação sobre o processo de leitura*. São Paulo: Editora UNESP, 2000
- COWART, Andrew T. The machiavellian budget. *The British Journal of Political Science*, v. 6, p.1. Cambridge: Cambridge University Press, 1971
- CROCE, Benedetto. *Teoria e storia della storiografia*. Bari: Laterza, 1954
- CROCE, Benedetto. *La filosofia di Giambattista Vico*. Bari: Laterza, 1980
- D'ALFONSO, Aldo. Metaphor and language learning: a vichian perspective. In: DANESI, Marcel (Ed.). *Giambattista Vico and anglo-american science: philosophy and writing*. Berin: Mouton de Gruyter, 1994
- DE GRAZIA, Sebastian. *Maquiavel no inferno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, 1983
- DIEHL, Astor Antonio. Vico e a história cultural: uma tentativa de atualização. In: LOPES, Marcos Antônio (Org.). *Grandes nomes da história intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003
- DILTHEY, Wilhelm. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. Mexico: Fondo de CulturaEconómica, 1947

- DOMINGUES, Ivan. *Epistemologia das ciências humanas. Tomo 1: positivismo e hermenêutica. Durkheim e Weber*. São Paulo: Edições Loyola, 2004
- DONALDSON, Peter S.. *Machiavelli and mystery of state*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992
- DONOSO CORTÉS, Juan. *Obras Completas*. Madrid: Editorial Católica, 1956
- DOTTI, Ugo. *La révolution Machiavel*. Paris: Éditions Jérôme Millon, 2006
- DREI, Henri. *La vertu politique: Machiavel et Montesquieu*. Paris: L'Harmatan, 1998
- DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000
- ELIAS, Norbert. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997
- ESPINOSA. *Tratado político*. São Paulo: Abril Cultural, 1979
- FALCON, Francisco José Calazans. *A época pombalina (política econômica e monarquia ilustrada)*. São Paulo: Ática, 1982
- FEBVRE, Lucien. *Erasmus, la contrareforma y el espíritu moderno*. Barcelona: Martinez Roca, 1970
- FEMIA, Joseph V. *The machiavellian legacy. Essays on italian political thought*. London: Macmillan, 1998
- FERRARIS, Maurizio. Monograma e olograma nell'età di Vico. *Aut-Aut*, n. 271-272. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1996
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*. Paris: Payot, 1981
- FISCHER, Markus. *Well-ordered license: on the unity of machiavelli's thought*. Lanham: Lexington Books, 2000
- FONTANA, Alessandro. Fortune et décision chez Machiavel. *Archives de Philosophie*, t. 62, c. 2. Paris: Beauchesne Éditeur, 1999
- GAILLE-NIKODIMOV, Marie. *Conflit civil et liberté: la politique machiavélienne entre histoire et médecine*. Paris: Honoré Champion, 2004
- GAILLE-NIKODIMOV, Marie. Machiavel, penseur de l'action politique. In: GAILLE-NIKODIMOV, Marie et MÉNISSIER, Thierry (Éds.). *Lectures de Machiavel*. Paris: Ellipses, 2006

- GARCIA, Romano. *La sociedad civil y los filósofos: estudios de filosofía social, II*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1997
- GARIN, Eugenio. *Machiavelli fra politica e storia*. Torino: Einaudi, 1993
- GARIN, Eugenio. *Idade Média e Renascimento*. Lisboa: Estampa, 1994
- GARIN, Eugenio. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*. São Paulo: Editora UNESP, 1996
- GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1989
- GIVONE, Sergio. Filosofia, poesia y mito em Vico y Leopardi. In: VATTIMO, Gianni (Org.) *Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad*. Madrid: Gredisa, 1999
- GOFFI, Jean-Yves. La nature et les cieux: la cosmologie de Machiavel. In: GAILLE-NIKODIMOV, Marie et MÉNISSIER, Thierry (Éds.). *Lectures de Machiavel*. Paris: Ellipses, 2006
- GOMES, João Carlos Lino. Maquiavel e a instauração da ordem política. In: SANTOS, Antonio Carlos dos (Org.). *Variações filosóficas: entre a ética e a política*. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2004
- GÓMEZ, Ambrosio Velasco. El critério de “verdad efectiva” de Nicolas Maquiavelo. *Dianoia*, v. XXXI. México: Fondo de Cultura Económica, 1985
- GOYARD-FABRE, Simone. *Os princípios filosóficos do direito político*. São Paulo: Martins Fontes, 1999
- GOYARD-FABRE, Simone. *O que é democracia?* São Paulo: Martins Fontes, 2003
- GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976
- GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978
- GUIDO, Humberto Aparecido de Oliveira. Vico e Horkheimer: a idéia de barbárie. *Educação & Filosofia*, v. 12, n. 24. Uberlândia: EDUFU, 1998
- GUIDO, Humberto Aparecido de Oliveira. A positividade da história como negação do projeto de Vico para as ciências humanas. *Educação & Filosofia*, v. 13, n. 25. Uberlândia: EDUFU, 1999
- GUIDO, Humberto Aparecido de Oliveira. O sentido racional da história: a redescoberta dos tempos obscuros segundo Giambattista Vico. *Philosophica*, n. 2. São Cristóvão: UFS, 2001
- GUNDERSHEIMER, Werner. San Casciano, 1513: a Machiavellian moment reconsidered. *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, v. 17, n. 1. Durham: Duke University Press, 1987
- HAAC, Oscar A. (Ed.). *The correspondence of John Stuart Mill and Auguste Comte*. New York and London: Transaction Publishers, 1995
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria y praxis: estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos, 1980

- HANKINS, James. Humanism and the origins of modern political thought. In: KRAYE, Jill (Ed.). *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996
- HASLAM, Jonathan. *A necessidade é a maior virtude: o pensamento realista nas relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2006
- HAZARD, Paul. *A crise da consciência europeia (1680-1715)*. Lisboa: Cosmos, 1971
- HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII (de Montesquieu a Lessing)*. Lisboa: Presença, 1974
- HELD, David, *Models of democracy*. Stanford: Stanford University Press, 1987
- HÉNAFF, Marcel and STRONG, Tracy B. Introduction. In: HÉNAFF, Marcel and STRONG, Tracy B. (Eds.). *Public space and democracy*. Minneapolis: University Of Minnesota Press, 2001
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso*. São Paulo: Nacional, 1977
- HORNQVIST, Mikael. *Machiavelli and empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004
- HORKHEIMER, Max. *Origens da filosofia burguesa da história*. Lisboa: Presença, 1984
- HUTTON, Patrick H. La religion y el proceso de civilización en Vico y Marx. In: TAGLIACOZZO, Giorgio (Ed.). *Vico y Marx: afinidades y contrastes*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1983
- HUTTON, Patrick H. The problem of tradition in Vico's historical scholarship. *Journal of the History of Ideas*, v. 53, n. 1. Philadelphia: Temple University, 1992
- ÍON, Cristina. Conquérir, fonder, se maintenir. In: GAILLE-NIKODIMOV, Marie et MÉNISSIER, Thierry (Éds.). *Lectures de Machiavel*. Paris: Ellipses, 2006
- ISRAEL, Jonathan I. *Radical enlightenment: philosophy and the making of modernity, 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001
- JACOBELLI, Jader. *Machiavelli e/o Guicciardini: ale radici del realismo politico*. Milano: Mursia, 1998
- JAKUBOWSKI, Franz. *Les superstructures ideologiques dans la conception materialiste de l'histoire*. Paris: EDI, 1976
- JASMIN, Marcelo Gantus. *Racionalidade e história na teoria política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998
- JURDJEVIC, Mark. Machiavelli's sketches of Francesco Valori and the reconstruction of Florentine history. *Journal of History of Ideas*, v. 63, n. 2. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2002
- KAHN, Victoria. Reading Machiavelli: innocent Gentillet's discourse of Method. *Political Theory*, v. 22, n. 4. London: Sage, 1994a
- KAHN, Victoria. *Machiavellian rhetoric from the Counter-Reformation to Milton*. Princeton: Princeton University Press, 1994b

- KAHN, Victoria. Reduction and praise of desunion in Machiavelli's discourse. *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, v. XVIII, n. 1. Durham: Duke University Press, 1988
- KELLEY, Ronald R. Gaius noster: substructures of western social thought. *The American Historical Review*, v. 84, n. 5. Washington: American Historical association, 1979
- KOFLER, Leo *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993
- KOYRÉ, Alexander. *Estudos de História do pensamento científico*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982
- KRISTELLER, Paulo Skar. *Renaissance thought: the classic, scholastic, humanistic strains*. New York: Harper & Row, 1961
- KRITSCH, Raquel. Maquiavel e a construção da política. *Lua Nova*, n. 53. São Paulo: CEDEC, 2001
- KUPER, Gina Zabłudowski. *Patrimonialismo y modernización: poder y dominación en la sociología de Max Weber*. Mexico: UNAM/Fondo de Cultura Económica, 1993
- LEACH, Edmund. Humanity and animality: on culture and human nature. In: HUGH-JONES, Stephen and LAIDLAW, James (Eds.). *The essential Edmund Leach*. New Haven and London: Yale University Press, 2000
- LEFEBVRE, Georges. *El nacimiento de la historiografía moderna*. Barcelona: Martinez Roca, 1974
- LEFORT, Claude. Machiavel jugé par la tradition classique. *Archives Européennes de Sociologie*, t. 1, n. 1. Paris: Plon, 1960
- LEFORT, Claude. *As formas da História: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, 1979
- LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991
- LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994
- LEVINE, Giambattista Vico and the quarrel between the ancients and the moderns. *Journal of the History of Ideas*, v. 52, n. 1. Philadelphia: Temple University, 1991
- LEONARD, John. Public versus private claim: Machiavellianism from another perspective. *Political Theory*, v. 12, n. 4. London: Sage, 1979
- LLOYD, Christopher. *As estruturas da história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995
- LOPES, Marco Antonio. *Voltaire historiador: uma introdução ao pensamento histórico na época do iluminismo*. São Paulo: Papirus, 2001

- LOPES, Marco Antonio. Tempo e história em Maquiavel. *Locus*, n. 17. Juiz de Fora: UFJF, 2003
- LOPES, Marco Antonio. Um intelectual à l'Ancien Régime: Bossuet. In: LOPES, Marcos Antônio (Org.). *Grandes nomes da história intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003.
- LÓPEZ, Fernando de Salas. *Ordenanzas militares en España e HispanoAmérica*. Madrid: MAPFRE, 1992
- LOWITH, Karl. *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid: Aguilar, 1958
- MAFFESOLI, Michel. *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*. Porto Alegre: Sulina, 1997
- MAGALHÃES, Fernando. Maquiavel, a ética e a modernidade brasileira. *Perspectiva Filosófica*, v. 1, n. 3. Recife: UFPE, 1993
- MAGNARD, Pierre. *Pascal: la clé du chiffre*. Paris: Éditions Universitaire, 1991
- MAIRET, Gérard. La gênese de l'État laïque de Marsile de Padoue à Louis XIV. L'État souverain: théorie et pratique. In: CHATELET, François. *Histoire des idéologies, 2: De l'Église à l'État du IX^e. au XVII^e siècle*. Paris: Hachette, 1978
- MALRAUX, André. *A esperança*. Lisboa: Livros do Brasil, 19--
- MANENT, Pierre. *Leviatã, 1651*. In: CHÂTELET, François, DUHAMEL, Olivier & PISIER, Eveline (Orgs.). *Dicionário de obras políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993
- MANENT, Pierre. *Naissances de la politique moderne: Machiavel. Hobbes. Rousseau*. Paris: Payot, 1977
- MANSFIELD, Harvey C. *Machiavelli's virtue*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1996
- MANSFIELD, Harvey C. Bruni and Machiavelli on civic humanism. In: HANKINS, James (Ed.). *Renaissance civic humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000
- MANSFIELD, Harvey C. *Machiavelli's new modes and orders: a study of the Discourses's of Livy*. Chicago: Chicago University Press, 2001
- MAQUIAVEL. *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982a
- MAQUIAVEL. *A arte da guerra e outros ensaios*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982b
- MAQUIAVEL. *O Príncipe*. São Paulo: Abril Cultural, 1987a
- MAQUIAVEL. *Escritos políticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1987b
- MAQUIAVEL. *Epistolario, 1512-1527*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990
- MAQUIAVEL. *História de Florença*. São Paulo: Musa, 1998

- MAQUIAVEL. *Belfagor, o arquidiabo. A mandrágora*. São Paulo: Escala, 2007
- MARTELLI, Mario. *Machiavelli e gli storici antichi: osservazioni su alcuni luoghi dei Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*. Roma: Salerno, 1998
- MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1984
- MASTERS, Roger. *Da Vinci & Maquiavel: um sonho renascentista: de como o curso de um rio mudaria o destino de Florença*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999
- MATUCCI, Mario. Narrare o interpretar: Macchiavelli e la congiura del Pazzi. In: MARCHAND, Jean-Jacques (Cur.). *Nicolló Machiavelli. Politico. Storico. Literario*. Roma: Salerno Editrice, 1996
- MAZZARINO, Santo. *O fim do mundo antigo*. São Paulo: Martins Fontes, 1991
- MÉNISSIER, Thierry. *Ordini et tumulti selon Machiavel: la république dans l'histoire. Archives de Philosophie, t. 62, c. 2*. Paris: Beauchesne Éditeur, 1999
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991
- McINTOSH, Ronald. The modernity of Machiavelli. *Political Theory, v. 12, n. 2*. London: Sage, 1979
- MILL, John Stuart. *Journals and debating speeches*. London: Routledge, 1984
- MINER, Robert C. *Verum factum and practical wisdom in the early writings of Giambattista Vico. Journal of the History of Ideas, v. 59, n. 1*. Philadelphia: Temple University, 1998
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993
- MONDOLFO, Rodolfo. *"Verum factum" desde antes de Vico hacia Marx*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1971
- MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. São Paulo: Abril Cultural, 1973,
- MORSE, Richard M. *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995
- MOUFFE, Chantal. *O regresso do político*. Lisboa: Gradiva, 1996
- NAMER, Gérald. *Rousseau sociologie de la connaissance. De la créativité au machiavélisme*. Paris: Éditions Klincksieck, 1978
- NEDEL, José. Hegel e Maquiavel. *Veritas, n. 153*. Porto Alegre: PUCRS, 1994
- NEDEL, José. *Maquiavel: concepção antropológica e ética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996
- NIETZSCHE, Friedrich W. *O Anticristo: maldição do cristianismo*. São Paulo: Clássicos Econômicos Newton, 1996

- NISBET, Robert. *Os filósofos sociais*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982
- ORIANI, Alfredo. *Niccolò Machiavelli*. Napoli: Alfredo Guida Editore, 1997
- PAIM, Antônio. *Problemática do culturalismo*. Porto Alegre: CEFIL, 1995
- PAREL, Anthony. Introduction: Machiavelli's method and his interpreters. In: PAREL, Anthony (Ed.). *The political calculus: essays on Machiavelli's philosophy*. Toronto: University of Toronto Press, 1972
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984
- PETERS, Richard D. *La estructura de la historia universal en Juan Bautista Vico*. Madrid: Revista de Occidente, 1944
- PHILLIPS, Mark. Machiavelli, Guicciardini, and the tradition of vernacular historiography in Florence. *The American Historical Review*, v. 84, n. 1. Bloomington: Indiana University Press, 1979
- PINCHARD, Bruno. Nouvelles lectures de Giambattista Vico. *Revue de Synthèse*, t. CX, n. 3.4. Paris: Centre International de Synthèse Albin Michel, 1989
- POCOCK, J. G. A. *The machiavellian moment: florentine political thought and the Atlantic Republic Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975
- POCOCK, J. G. A. Between Machiavelli and Hume: Gibbon as civic humanist and philosophical historian. *Daedalus*, summer 1976. Cambridge: Cambridge University Press, 1976
- POCOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EDUSP, 2003
- POGELLER, Otto. Hegel et Machiavel. Renaissance italienne et idéalisme allemande. *Archives de Philosophie*, t. 41, c. 3. Paris: Beauchesne Éditeur, 1976
- POLÍBIO. *História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985
- POMPA, Leon. *Vico: a study of "New Science"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990
- POMPA, Leon. *Human nature and historical knowledge: Hume, Hegel and Vico*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999
- PORTELLI, Hugues. *Gramsci e a questão religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1985
- PROCACCI, Giuliano. *Machiavelli nella cultura europea dell'Etá moderna*. Bari: Laterza, 1995
- RAIMONDI, Ezio. *Politica e commedia*. Bologna: Mulino, 1998
- REYES, Raúl Cardiel. Moral y política en Maquiavel. *Revista Mexicana de Ciencia Política*, n. 59. México: UNAM, 1970
- RIBEIRO, Renato Janine. *A última razão dos reis: ensaios sobre filosofia e política*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002

- ROMERO, Jose Luis. *La Revolución Burguesa en el mundo feudal*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1967
- ROMERO, Jose Luis. *Maquiavelo historiador*. Buenos Aires: Signos, 1970
- ROSSI, Paolo. *Os sinais do tempo: história da Terra e história das nações de Hooke a Vico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992
- ROVIELLO, A-M. L'homme moderne entre le solipsisme et le point d'Archimede. In: ROVIELLO, A-M. et WEYEMBERGH, M. (Éds). *Hannah Arendt et la modernité*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992
- SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003
- SALIBA, Elias Thomé. Vico: clássico das antinomias interpretativas da história. In: LOPES, Marcos Antônio (Org.). *Grandes nomes da história intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003
- SARTORI, Giovanni. *Teoria democrática*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1965
- SASSO, Gennaro. *Niccollò Machiavelli*. Milano: Il Mulino, 1993
- SCHAEFFER, John D. *Sensus communis: Vico, rethoric, and limits of relativism*. Durham: Duke University Press, 1990
- SCHETTINO, Humberto. Política y Imperium en Maquiavelo y Spinoza. *Dianóia*, v. XLVII. México: Fondo de Cultura Económica, 2002
- SCHMITT, Carl. *Political romanticism*. Cambridge: The MIT Press, 1986
- SENNELART, Michel. La raison d'État antimachiavélliene. In: LAZZERI, Christian et REYNIE, Dominique (Éds.). *La raison d'État. Politique et rationalité*. Paris: Université de France, 1992
- SENNELART, Michel. *As artes de governar: do regimem medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 2006
- SEVILLA, José Manoel. Crítica da razão problemática. Introdução ao humanismo historicista de Vico. *Educação & Filosofia*, v. 15, n. 3. Uberlândia: EDUFU, 2001
- SFEZ, Gérald. *Machiavel, la politique du moindre mal*. Paris: PUF, 2001a
- SFEZ, Gérald. Machiavel et le mal dans l'histoire. In: SFEZ, Gérald & SENNELART, Michel (Coords.). *L'enjeu Machiavel*. Paris: PUF, 2001b
- SHOTTER, John. *Cultural politics of everyday life: social constructionism, rethoric and knowing of the third kind*. Toronto: University of Toronto Press, 1993
- SHUMER, S. M. Machiavelli: republican politics and its corruption. *Political Theory*, v. 7, n. 1. London: Sage, 1979
- SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. São Paulo: Brasiliense, 1988

- SKINNER, Quentin. Political philosophy. In: SKINNER, Quentin; KESSLER, Richard. (Ed.). *The Cambridge history of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988b
- SKINNER, Quentin. The italian city-republics. In: DUNN, John (Org.). *Democracy: the unfinished journey, 508 BC to AD 1993*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1992
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996
- STRAUSS, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: Chicago University Press, 1984
- SWIFT, Jonathan. *Viagens de Gulliver*. São Paulo: Abril Cultural, 1971
- TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990
- TROMPF, G. W. Vico's universe: la *providenza* and la *poesia* in the New Science of Giambattista Vico. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 2, n. 1. London: Thoemes Press, 1994
- UNAMUNO, Miguel de. *Do sentimento trágico da vida*. São Paulo: Martins Fontes, 1996
- VANZULLI, Marco. *La scienza nuova delle nazione e lo spirito dell'idealismo. Su Vico, Croce e Hegel*. Milano: Guerini e Associati, 2003
- VANZULLI, Marco. *La scienza di Vico il sistema del mondo civile*. Milano: Mimesis Edizioni, 2006
- VATTER, Miguel. *Between form and event: Machiavelli's theory of political freedom*. Dodrecht: Kluwer Academy Publishers, 2000
- VATTER, Miguel. Chapitre XXV du Prince. L'histoire comme effet de l'action libre. In: ZARKA, Yves Charles & MËNISSIER, Thierry (Org.). *Machiavel, Le Prince ou le nouvel art politique*. Paris, PUF, 2001
- VAZ, Henrique C. De Lima. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993
- VÉDRINE, Hélène. *Les philosophes de la Renaissance*. Paris: Seghers, 1972
- VERDIGLIONE, Armando. *Niccolò Machiavelli*. Milano: Spirale/Vel, 1994
- VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* São Paulo: Brasilense, 1984
- VICO, Giambattista. *Il Carteggio*. Bari: Gius, Laterza & Figli, 1929
- VICO, Giambattista. *Oeuvres choisies*. Paris: Presses Universitaires de France, 1946
- VICO, Giambattista. *Autobiografia*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1948
- VICO, Giambattista. *A ciência nova*. Rio de Janeiro: Record, 1999
- VICO, Giambattista. *The art of rhetoric (Institutiones Oratoriae, 1711-1741)*. Amsterdam: Editions Rodopi, 1996

- VICO, Giambattista. *Universal right*. Amsterdam: Editions Rodopi, 2000
- VINCIERI, Paolo. *Natura umana e dominio: Machiavelli, Hobbes, Spinoza*. Ravenna: Longo Editore, 1984
- VITIELLO, Vincenzo. Vico tra storia e natura. *Aut-Aut*, n. 280-281. Firenze: La Nuova Itália Editrice, 1997
- VIVES, Juan Luis. *Introdução à sabedoria*. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1970
- VIZMULLER-ZOCCO, Jana. Vico and theories of change in language. In: DANESI, Marcel (Ed.). *Giambattista Vico and anglo-american science: philosophy and writing*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1994
- VOGT, Joseph. *El concepto de la historia de Ranke a Toynbee*. Madrid: Guadarrama, 1974
- WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: EDUSP, 1994
- WORDEN, Blair. Marchamont Nedham and beginning of english republicanism. In: WOOTTON, David (Ed.). *Republicanism, liberty and commercial society, 1649-1776*. Stanford: Stanford University Press, 1994
- ZARKA, Yves Charles. L'amour de la patrie chez Machiavel. *Archives de Philosophie*, t. 62, c. 2. Paris: Beauchesne Éditeur, 1999
- ZARKA, Yves Charles. *Figuras del poder: estudios de filosofía política de Maquiavelo a Foucault*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004

SOBRE O AUTOR



Mestre em Sociologia e Doutor em História pela UFMG, com pós-doutorado em História pela UNESP. Professor da Faminas. Autor de 45 livros.

