

O FUTURO AUSENTE PARA A CRÍTICA DA POLÍTICA E O RESGATE DA EMANCIPAÇÃO HUMANA*

“Não só o artesão,
o mercador e o funcionário são servidores
da humanidade: o filósofo também o é.”
Christian Wolff

Não é, com efeito,
Empresa fácil transmitir e explicar
O que pretendemos, porque as coisas
novas são sempre compreendidas por analogia com as antigas.”
Francis Bacon, *Novum Organum*, XXXIV

O arremate afitivo do século, evidente em todos os planos, há de conduzir a inteligência, de algum modo e sob pressões cada vez mais amplas e agudas, ao enfrentamento de um complexo montante de desafios, que em teor e grau não conhece precedentes. É do que pode consistir, hoje, uma posição de manifesto otimismo ponderado, que antes expressa o peso do mal-estar contemporâneo do que confiança em algum vago despertar das consciências.

O resumo das falências é simples de tracejar; árdua e complicada é a consecução efetiva de sua inteligibilidade, sendo a dificuldade maior o discernimento de rumos que possam sinalizar uma legítima reversão de expectativas.

Bastam duas pinceladas para esboçar o colosso dos impasses atuais: o *ocidente* – universalizado e rebrilhante em sua pujança sem contraste – reitera de forma ampliada sua miséria estrutural, física e de espírito, enquanto o extinto *oriente* finda em convulsões sangrentas por consumir suas inviabilidades originárias.

Diante desse perfil, é inevitável que venha à mente a condenação fichtiana da “época da pecaminosidade consumada”, e também a denúncia mais recente do “futuro bloqueado”, no diapasão sartriano da *subjetividade compulsiva*, que tinha por escopo sacudir contra nossa época – e nunca, como foi assimilado por muitos, deixar-nos apodrecer debaixo da própria pele.

Em verdade, tais remissões, próprias e necessárias, já não bastam, mesmo porque nunca foram resolutivas. Dolorosas e sintomáticas enquanto diagnoses atiladas, e até certo ponto balizando a emergência e duração do problema, são insuficientes para configurar, no ocaso dos novecentos, a radicalidade alcançada pelo drama imanente aos tempos do capital. Hoje, a denúncia da *culpa universal* feita pelo pensador alemão só pode ressoar como demasiado abstrata, eco genérico que se esvai pela inespecificidade, de maneira semelhante, ainda que em sentido inverso, à *falta de perspectiva*, ao “futuro truncado” de Sartre, que se mostra restrito demais como síntese de uma compreensão que pretende sustentar o grito necessário. A agudização sofrida pelo complexo problemático obriga a que se admita e fale em *futuro ausente*, como a enervação que perpassa e a canga que esmaga a existência contemporânea.

Não é o fim dos tempos, mas é o tempo das crises. Estas vêm recebendo denominação variada e abundante. Desde há algum tempo, é até mesmo lugar-comum referir *crises* de toda espécie – social, política, econômica, moral ou dos costumes, cultural ou das mentalidades, da arte e da ciência, do direito e do meio ambiente, e assim por diante, envolvendo o conjunto dos aspectos que compõem a vida atual. Conjunto minado, que também é aludido sinteticamente como *a crise do nosso tempo*.

Todavia, essa *crise*, que pode ter muitos nomes, não tem sido identificada e submetida a exame, ao menos com o devido peso, extensão e profundidade, em seu centro vital – agente e paciente –, os homens no processo infinito de sua autoconstituição.

Não se trata de simples falta de foco, de mera ultrapassagem ou substituição analítica de objetos, ou ainda de algum deslocamento casual de ótica. A inflexão, aqui posta em evidência, é qualitativamente muito mais cortante, perfazendo sua gravidade na *ruptura sintomática* que opera, com unilateralidade extrema, em relação ao *núcleo das tendências afirmativas do homem*, práticas e reflexivas, que se estruturou a partir do Renascimento e foi reenfatizado pelo Iluminismo, vindo a constituir o eixo dinâmico em torno do qual girou em todos os planos, desde então, inclusive como plataforma de impulsão superadora, o melhor dos esforços pela hominização. Não sem larga contraditoriedade, é certo, mas condensando os lineamentos de um decisivo patrimônio indicativo, do qual não se pode escarnecer, como é feito pelo gosto suspeito (este mesmo um forte sintoma da crise) dos estilos em voga, a

* Texto inacabado, redigido em 1993.

não ser sob a prática de um criticismo unilateral que o destroça e abandona, pagando o ônus de ser arrastado não só para alguém do vazio que cava e da aniquilação que promove, mas para a consolidação, independentemente de bons propósitos eventuais, do complexo determinativo que produz e – cada vez com mais perfídia – reproduz a destituição contemporânea do *humanus*.

Tanto por estarmos sitiados no extremo oposto ao *umanare* renascentista, como também porque este foi o luminoso projeto originário da produção do homem moderno, do qual somos, hoje, a mera figura degenerada – precisamente porque se perdeu (ou ainda não foi efetivado) pela não superação de seus estreitos e contraditórios suportes materiais –, é de todo conveniente que deixemos ressoar algumas notas dessa longa trajetória que, em nosso tempo, deságua numa enxurrada de sombras.

I

LINEAMENTOS DA POLITICIDADE ANTIGA

Da ótica atual, em contraste e para além da conversão de luz em trevas que domina, compreende-se que não seja casual que a filosofia do Renascimento tenha restado até hoje “o maltratado começo da filosofia burguesa”, para usar uma fórmula expressiva de Ernst Bloch.

A partir da viragem do século XIV para o XV, as tendências afirmativas do homem são tais e de tal porte que expressam e implicam não apenas um novo ideal de *cultura*, como redutivamente é consagrado referir, mas novas formas de existência – da vida humana e de sua mundanidade. No sumário programático da época, que se lança para o futuro, é configurada como ilusão involuntária, porém necessária, na falta compulsória de qualquer outro parâmetro – a aspiração de realizar o renascimento do clássico mundo antigo. Dessa idealidade referencial, bem ilustrada pelo mito de Florença como a nova Atenas, há que reter a dupla afirmação implícita do *indivíduo* e da *comunidade*.

Mas por que Atenas e não Roma, ou, pelo menos, mais Atenas do que Roma, tão mais próxima e não apenas, obviamente, do ponto de vista geográfico? Ou, então, só para estender a interrogação, por que não a comunidade germânica ou uma das opulentas cidades orientais da Antiguidade?

É mais do que sabido que os gregos, mais e melhor do que quaisquer outros, formularam com tino universal o sentido da mundanidade antiga. Porém, não será um prejuízo essencial para o inerente poder das ideias atribuir a elas capacidade autônoma ou incondicionada de influir e determinar, e com isso unilateralizando e embotando as explicações? Ademais, a verdadeira questão nem de longe se esgota na proclamação da excelência do pensamento grego, mais aí apenas tem começo, remetendo à necessidade de entender por que essa superioridade pôde e veio a ser produzida.

Essa rápida consideração gera a ilação que responde ao salto renascentista para além de Roma: não só contorna graves escolhos, então concernentes às agudas tensões italianas, mas, na ideação e para a idealidade, o melhor de Roma é grego. Ademais, deixando de lado termos alusivos, Roma antiga não desmente ou contradita o vigamento social helênico, ao revés, é o próprio desenvolvimento histórico deste, no curso da complexificação dos vetores fundamentais que o armavam e sustinham, visto que em Roma “a história da propriedade fundiária constitui sua história secreta”.

Bem mais simples e direto é compreender por que germanos e orientais não podiam inflamar a fantasia projetiva do Renascimento: a comunidade dos germanos se restringia e esgotava na assembleia e a ela faltava radicalmente a cidade; por outro lado, a cidade oriental pertencia ao rei-deus, não era dos homens.

Ao inverso, a cidade grega foi o lugar próprio do homem e da comunidade, que nas assembleias tratavam de si próprios, no singular e no plural, em conexão indissociável, ou seja, a humanidade teve nos gregos sua *infância normal*.

Dizia Marx que “há crianças mal educadas e crianças precoces” e que “muitos dos povos da Antiguidade pertenciam a essa categoria”; para ele, com agudo tirocínio, “crianças normais foram os gregos”. De modo que podemos, ainda com ele, generalizar sua atilada pergunta: “Por que então a infância histórica da humanidade, precisamente naquilo em que atingiu seu mais belo florescimento, por que essa etapa para sempre perdida não há de exercer um eterno encanto?”

Todavia, para que o encanto não seja pueril, há que entender que aquilo que nos gregos nos fascina e que, antes, fascinou o espírito do Renascimento não está em contradição com a natureza primitiva da sociedade em que floresceu, mas indissolivelmente interligado à imaturidade de sua tecelagem societária.

Imaturação natural e característica das remotas formas sociais em que a propriedade da terra e a agricultura constituíam a base da atividade material, tendo por objetivo a produção de *valores de uso*, ou seja, a *reprodução dos indivíduos*, em peculiares e bem determinadas relações com a comunidade.

Nessas formações, o indivíduo aparece em unidade com as *condições objetivas de trabalho*, delas se apropria como a *condição preliminar* do próprio trabalho, por ele consideradas a natureza inorgânica de sua subjetividade, que através delas se realiza. Tal atitude ou comportamento faz do homem, desde o princípio, algo mais do que a simples abstração do *indivíduo que trabalha*, uma vez que em tal situação vive, imediatamente, um *modo objetivo de existência*, pois a propriedade, antecedendo sua atividade, é, como se lê nas *Formen*, “sua própria pele”.

Mas o *indivíduo isolado*, do mesmo modo que não poderia falar, não teria como ser proprietário do solo: fixar, delimitar e defender as condições objetivas do trabalho. Em isolamento, no máximo, como os animais, poderia simplesmente recorrer aos suprimentos da terra.

Quando, originariamente, propriedade significa a relação do sujeito produtor com as condições objetivas de produção como algo que lhe pertence, que prolonga seu corpo, e as quais conscientemente encara como suas, a mediação que arma a relação de propriedade, que une o indivíduo aos elementos que possibilitam a atividade produtiva, é a copertinência dos indivíduos à comunidade, a existência da individualidade como membro de agrupamentos interconexos e interativos, isto é, a existência natural das individualidades como partes de hordas ou tribos. Em outras palavras, o indivíduo pertence subjetivamente à comunidade, que lhe serve de mediação à propriedade, ou seja, às condições naturais de produção. Nesse traçado, a comunidade se apresenta como a primeira força produtiva, um estágio específico de desenvolvimento das forças produtivas, em que o objetivo da produção, em si, é reproduzir o produtor e, simultaneamente, as condições objetivas de sua existência, vale dizer – a comunidade.

De sorte que, nas configurações comunitárias, as *condições naturais de existência*, com as quais o indivíduo se relaciona enquanto corpo inorgânico, têm duplo caráter – subjetivo e objetivo. Os homens existem subjetivamente como eles próprios – pertencendo a um agrupamento, e, pela mediação deste, objetivamente, nas condições inorgânicas naturais de seu ser. Portanto, a *propriedade*, como também se lê nas *Formen*, “significa *pertencer* a uma comunidade, ganhando dentro dela existência, subjetiva/objetiva e, através da relação da comunidade com a terra – enquanto seu corpo inorgânico – ocorre o relacionamento do indivíduo com o solo /.../, porque a terra é, ao mesmo tempo, matéria-prima, instrumento e fruto, ou seja, ocorre o relacionamento com as premissas próprias da individualidade ou modos de sua existência”.

Em uma palavra, nas equações societárias de tipo comunal, a existência objetiva do indivíduo como proprietário das condições materiais de trabalho é um *pressuposto real*, antecede e não deriva do trabalho, do mesmo modo que ele é *proprietário* sob condições que o vinculam ao agregado social, que fazem dele um elo da cadeia comunitária, sendo que esta mesma, por sua vez, aparece igualmente como *pressuposto efetivo*, como condição da produção de cada um dos indivíduos que existem sob forma subjetiva determinada. Portanto, em semelhantes conglomerados humanos, indivíduo e gênero são imediata e transparentemente inseparáveis e suas relações traduzem essa unidade fundamental, tornando desconhecida e impensável qualquer tipo de cissura que contraponha ou, menos ainda, torne excludentes entre si as figuras de sua polaridade.

Por outro lado – eis a dimensão negativa, tão inerente a tais formações quanto seu aspecto mais positivo, da qual também é inseparável: todas as formas em que a comunidade pressupõe sujeitos em determinada unidade objetiva com as condições da atividade produtiva, ou, reciprocamente, na quais uma específica existência subjetiva faz com que a própria comunidade seja pressuposta como condição de produção, todas elas, diz Marx, “correspondem necessariamente e por princípio a um desenvolvimento limitado das forças produtivas”.

Limitações essas que atravessam e se irradiam por todas as dobras, veios e poros desse padrão de sociabilidade, desde as mais remotas e germinais e por todo o gradiente das formações pré-capitalistas. Em todas as suas modalidades, o fundamento do evoluir é a reprodução inalterada das relações entre indivíduos e gênero, compreendidas e aceitas como dadas e fixas na tradição, o que perfaz os contornos de uma existência objetiva que é definitiva e predeterminada, tanto no relacionamento com as condições de trabalho quanto no relacionamento do homem com seus parceiros de atividade em todas as formas da práxis social.

Aí a potência evolutiva é, pois, restrita e limitada desde o princípio, embora certas instituições e os indivíduos possam parecer grandes ou notáveis. Mas é inconcebível o livre desenvolvimento do indivíduo ou da sociedade, porque tal evolução é contraditória com a matriz do relacionamento original. De sorte que a ultrapassagem dos *limites* gera transtornos, implica a decomposição do quadro, engendra sua decadência e a formação acaba por se desintegrar. Em outros termos, o desenvolvimento das forças produtivas dissolve essas formas de sociabilidade, ainda muito próximas e dependentes da natureza, e sua própria dissolução é um progresso das forças produtivas humanas.

Em outra parte dos *Grundrisse* (“Tempo de Circulação: Valorização e Desvalorização”), contrastando com as tendências expansionistas do capital, Marx observa que “todas as formas de sociedade anteriores sucumbiram pelo desenvolvimento da riqueza ou, o que é o mesmo, pelo desenvolvimento das forças produtivas sociais. Os antigos tinham consciência disso e denunciavam diretamente a riqueza como causa da ruína da comunidade. O regime feudal, por sua vez sucumbiu em consequência da indústria urbana, do comércio e da moderna agricultura (inclusive por alguns inventos especiais, como a pólvora e a prensa gráfica). O desenvolvimento da riqueza, a expansão das

novas forças produtivas e do intercâmbio entre os indivíduos minaram as condições econômicas sobre as quais repousava aquela sociedade e as correspondentes relações políticas entre os diversos setores que a formavam, bem como a religião que a refletia e idealizava, revelando que ambos os tipos de relações descansavam, por sua vez, sobre uma atitude ante a natureza, a que respondem em definitivo todas as forças produtivas, e mudaram também o caráter, as ideias etc., dos indivíduos”. Consideração esta, no que tange aos antigos, que desenvolve uma determinação anterior das *Formen*: “entre os antigos não encontramos uma única investigação a propósito de qual seria a forma de propriedade mais produtiva, que geraria o máximo de riqueza. A riqueza não constituía o objetivo da produção... A pesquisa sempre buscava saber qual o tipo de propriedade que geraria os melhores cidadãos”. E arremata, faceando com os tempos do capital: na Antiguidade, “o homem sempre aparece, por mais estreitamente religiosa, nacional ou política que seja a apreciação, como o objetivo da produção”, enquanto, no “mundo moderno, a produção é o objetivo do homem, e a riqueza o objetivo da produção”.

Em suma, o que agora se destaca, e ainda com palavras de Marx, é que “o mundo antigo representa uma satisfação limitada” do homem. Um universo reduzido de formas acabadas e contornos definidos, de sendas estreitas e curtos horizontes, que nunca saem do campo visual dos agentes e delimitam suas equações teleológicas. Toda a potência humano-societária aí se resume à força coagulante das relações comunitárias, toda ela transpassada por uma lógica adstringente que enerva densa malha de resguardos estabilizadores, reiterando e multiplicando fronteiras. Donde provém a decisiva inclinação grega pela *medida*, ou mais precisamente pela idealizada *justa medida*. Marca da sabedoria helênica, a ideia de medida traduz antes de tudo a presença e a consideração permanente dos limites – da comunidade e dos indivíduos. E é só pela autolimitação, singular e universal, que a *autonomia* e a *antarquia* gregas, tanto dos indivíduos como das comunidades, podem vir a ser prática e pensamento. Sob essa matriz, a civilização helênica é o justo império racional dos limites e das limitações, tal como não pode deixar de ser a feliz normalidade da infância.

Há, pois, elementos substanciais para compreender (ou, ao menos, para admitir como pistas fundamentadas a explorar) que são exatamente esses *limites* da comunidade – os flancos múltiplos da debilidade de suas forças produtivas, que se reapresentam organicamente para o indivíduo e condicionam, pelos mesmos motivos, os limites deste – que geram a necessidade e os espaços próprios para a emergência da figura do *estado* e de seu modo próprio de exercitação – a *política*, atividade correlata ao poder, por sua conquista e conservação ou pela contraposição dos que ainda não o detêm.

Vista no conjunto real de sua entificação e reiteração, a comunidade antiga não manifesta apenas a dimensão fascinante das atividades individuais e gerais exercidas em cooperação no quadro de uma vida solidária, mas exhibe no mesmo envoltório, e com a mesma ênfase, os contornos intrínsecos de sua fraqueza constitutiva. Trata-se, em verdade, de cooperação e solidariedade feitas de incipiência e debilidade, incapazes, eis o ponto crucial, de subsistir exclusivamente por si próprias.

Uma comunidade, enquanto condição de possibilidade da exercitação vital dos indivíduos, que seja *restrita*, parca e estreita no potencial que subscreve a todos que a integram, por isso mesmo rigorosamente referenciada ao *metro* como idealidade máxima, o que redundará em horizontes conformistas, estanques e estrangulados de convivência e interatividade, não contém, nem poderia conter, puras e exclusivas forças ou energias inerentes à *sociabilidade propriamente dita* para ordenar e manter, sem mais, a organização comunitária. Pelos seus próprios limites ou insuficiências necessita de algo “externo”, para além dela, ou melhor – uma força extra – que a confirme e complete e com isso a viabilize enquanto aparato dinâmico de sustentação do ordenamento social. *Força extra* que, obviamente, não tem de onde provir a não ser do próprio tecido comunitário.

Em termos um pouco diversos: por seus limites, debilidades e incipiências intrínsecas, a comunidade antiga (o exemplo grego é a melhor iluminura) não é *socialmente* autoestável, é incapaz de se sustentar e regular exclusivamente a partir e em função de suas *puras e específicas energias sociais*. Esta incapacidade ou limite social engendra a partir de si mesma, em proveito e em vista da estabilidade comunitária, uma dessubstanciação social como força extrassocial – uma desnaturação e metamorfose de potência social em *força política*. Ou seja, esta é uma força social que se entifica pelo desgarramento do tecido societário, dilaceração naturalmente determinada pela impotência deste, e que, enquanto poder, desenvolve-se tomando distância (variável de acordo com os modos de produção) da planta humano-societária que o engendra (mesmo na democracia direta) e a ela se sobrepõe, como condição mesma para o exercício de sua função própria – regular e sustentar a regulação. Força social usurpada e presentificada como figura político-jurídica que forma com a sociedade *stricto sensu* um indissolúvel cinturão de ferro, cujos segmentos ou elos não subsistem em separado.

Convém precisar que o engendramento da politicidade por declinação social é, no caso grego e em todos a ele assemelháveis, antes de tudo, mutação germinal. O início do longo itinerário histórico que culminou no “estado político, na constituição”, em oposição ao “estado material não-político”, de que fala Marx na *Crítica de 43*, e que “se desenvolveu em face das esferas particulares como razão universal, como um para-além delas”, passando à condição de reivindicação histórica, sem que “as esferas particulares tenham consciência de que seu ser privado decaiu junto ao ser transcendente da constituição ou do estado político, e que a existência transcendente do estado

não é outra coisa do que a afirmação da autoalienação delas” (parágrafo 279). *In nunciis* para os gregos e tantos outros, pois “Na monarquia, na democracia e na aristocracia diretas não há ainda constituição política distinta do estado real e material, ou do restante do conteúdo da vida popular. O estado político ainda não aparece como a *forma* do estado material”. E especificamente para o caso que importa aqui: na “Grécia a *res publica* é assunto privado real, o conteúdo real dos cidadãos, e onde o homem privado é escravo; o estado político como tal é o único e verdadeiro conteúdo de sua vida e de sua vontade” (parágrafo 279).

Por consequência, cabe observar que, inversamente proporcional às forças socioprodutivas, tanto mais destacado é o papel do poder político quanto mais débil for a *capacidade de autorresolução social* de uma formação humano-societária. O que suscita a lembrança de uma famosa nota de Marx ao seu capítulo sobre o caráter fetichista da mercadoria, quando enfatiza, como todos sabem, que são “lugares-comuns arquiconhecidos” que a Idade Média era dominada pela religião, enquanto que em Atenas e Roma dominava a política, e que “deve ser claro que a Idade Média não podia viver do catolicismo nem o mundo antigo da política. A forma e o modo como eles ganhavam a vida explica, ao contrário, por que lá a política, aqui o catolicismo, desempenhavam o papel principal”.

Cabe, pois, sublinhar que é indubitável que a solução democrática dos gregos seja superior à barbárie ou a outros dispositivos distintos de poder comunitário – eles próprios sabiam e se orgulhavam disso, mas isso apenas acentua, mais uma vez, a normalidade da infância grega, sem alterar o quadro determinativo geral da questão.

Resta explicitar, ademais, que, numa comunidade historicamente efetiva, essa *força extra* ou *extrassocial*, enquanto poder político é ainda, por princípio e factualmente, um poder político “irreal, ilusório ou fictício”, tão incipiente quanto o *estado germinal* que lhe corresponde, e que ainda *não é um verdadeiro estado*, que nesta qualidade se prolonga, ressalvadas especificidades de monta, até a era do capital, quando se manifesta na plena maturidade de *estado político centralizado*.

É sempre, de alguma forma, esse enlace entre *comunidade real* e *estado irreal* que fascina desde o Renascimento. Decerto porque o reencontro de alguma forma de comunidade humana é, desde séculos, uma esperança irremovível, por mais dissolutora que possa se mostrar qualquer defesa filosófica do homem em derrelição. Do mesmo modo que o segredo dos melhores e mais generosos sonhos de perfectibilização do estado está sempre em equacionar o perfil de um estado *fictício*, isto é, um estado do qual é eliminada projetiva e volitivamente sua feição adulta e real, a que já perfaz a íntegra de sua condição de usurpador de energias sociais e que, por natureza e sob diversos modos, volta-se ou inflete contra a malha humano-societária que o gera.

Por certo, é o que fascina – ainda hoje, como à época do Renascimento, com a diferença de que o espírito renascentista carecia de qualquer outro parâmetro, enquanto hoje não só é possível, mas necessário e urgente, encarar o fato ou a verdade, aparentemente estranhos, de que foi a fragilidade da comunidade antiga que fez brotar pela primeira vez a política em seu perfil mais atraente, não como produto de suas melhores qualidades, mas precisamente da pequenez de suas energias societárias ou da extensão restrita de suas grandezas intrínsecas. Encarar, em suma, que a política como fato e idealização é a filha bastarda da infância grega, ou seja, que comunidade *real*, porém incipiente ou atrofada, e *bastardia política* formam o indissolúvel cinturão de ferro da civilização antiga.

II

A AURORA FERROZ DA POLITICIDADE MODERNA

1 – O PRIMEIRO HUMANISMO RENASCENTISTA

No albor renascentista, a fantasia da pólis florentina, que encerra o ideal da vida cívica – pela glorificação do indivíduo ativo, voltado à participação econômica e política – representa um modo especial de exprimir a *dignitas hominis*, cuja realização é conferida ao âmbito exclusivamente humano da vida associada.

Patrimônio de uma espécie de aristocracia protoburguesa, é típico dessa ideia germinal de solo urbano-mercantil a inclinação preferencial pela reflexão jurídica, estimada como manifestação própria e mais elevada do espírito humano. Nada há de estranho que assim seja, uma vez que o foco de empenho e participação está voltado para as equações da existência civil e política; e flui o entrecchoque, de larga importância ideológica, entre o aparato doutrinário da intelectualidade eclesial e o nascente arsenal de ideias do novo contingente de intelectuais laicos, originários do plantel jurídico, que vai compondo e explicitando o ideal da *vida ativa*, em contraposição à mundo-visão contemplativa do universo teológico feudal.

Convém atentar que, por enquanto, a ênfase recai sintomaticamente sobre a atividade *na commune*, ou, para lembrar Cícero, tão anterior, por isso mesmo tão ilustrativo, o que é ressaltado é o – *in commune conferre*, o “pôr em comum”, em que o fazer é demarcado pela efetivação “em conjunto com os outros” – *comuniter cum aliis*, ou, como fala por si certa passagem de sua *De Republica*: “o gênero humano não é, de fato, isolado, nem vaga na solidão, mas é

gerado com tal caráter que nem mesmo em qualquer sorte de abundância ou facilidade de vida o indivíduo poderia permanecer isolado”.

Diante do sentido dessa inclinação germinal do Renascimento, não se pode deixar sem grifo a analogia com o referencial greco-romano, também não, enquanto vetor determinativo, o estágio larvar da emergente configuração social que lhe corresponde. Paralelismo e condicionante que são reforçados ao se considerar, devidamente, o fato de que esse primeiro humanismo renascentista emerge como um *humanismo civil e cívico* (atinente às relações dos cidadãos entre si e em relação ao estado), que se afasta do mundo da natureza, a tal ponto que, na “disputa sobre as artes”, a querela que então se trava para estabelecer qual seria o âmbito mais apropriado e nobre do espírito, os cultores do direito conduzem uma longa polêmica contra a medicina, tomada como arquétipo das ciências da natureza.

Esse debate ou disputa se desdobra de meados do século XIV até os fins do século posterior, tendo em Petrarca (1304-1374) seu matrizarmento originário. Podendo ser considerado mestre do humanismo, Francesco Petrarca o é, em especial, pelo seu culto à Antiguidade clássica, no qual se destaca o amor e o vivo interesse pela poesia, enquanto posturas que remetem principalmente à crise do medievo e à sua crítica, bem como a sua acentuação incoativa dos traços de certos perfis do que seria a mentalidade moderna, linhas que pretendem ressaltar, contra o “intelectualismo”, a fidelidade às exigências da fantasia, do sentimento e da religião. É, aliás, por meio da poesia, da moralidade e da religião que Petrarca almeja que se faça a síntese da sabedoria clássica e do cristianismo.

Por essa ótica, combatendo o aristotelismo em todas as suas formas, da averroísta à escolástica, o qual denuncia como pensamento abstrato e morto, insensível e estranho aos problemas do homem, e encerrado no que entende ser um interesse naturalista cego e unilateral, Petrarca contrapõe uma *sabedoria* tomada como *concepção de vida*, em função de exigências morais e religiosas. Assim, adere a Platão, acima de tudo por razões polêmicas voltadas contra Aristóteles e a escolástica, e de Cícero toma o primado da moralidade na problemática filosófica, bem como adota a concepção prático-humanística desta, completando seus arrimos posicionais com Santo Agostinho, do qual sofre grande influência no sentido da vida interior, da polarização do saber autêntico e essencial na alma humana e em Deus, exprimindo desse modo uma propositura de unidade entre filosofia e religião.

Com essa orientação se destaca da espiritualidade medieval pelo sentido de interioridade, da religiosidade pessoal experimentada na inquietação e no conflito íntimos, o que implica senso ético de responsabilidade. Onde a extrema enfatização do *otium*, no sentido clássico de evasão do espírito da banalidade cotidiana para imergir no estudo e na contemplação, entendida esta última como condição da vida moral, cuja expressão máxima é a *prudência*, definida por Petrarca como *memória do passado, empenho no presente e previsão do futuro*.

Empenhado em mobilizar o indivíduo para a vida interior, ou seja, à contemplação, o tema do *otium* é recorrente na obra petrarquiana, como na *De Vita Solitaria*, em que é sustentado como garantia da liberdade do espírito contra a dispersão mundana, ou em *De Otio Religiorum*, na qual identifica a vida religiosa como o grau máximo de liberdade e plenitude espirituais. Ambos, o ócio religioso e o clássico, estipulam a autenticidade do homem interior, contraposta à vanidade e à caducidade da existência, dita mundana.

Contudo, essa oposição cortante não é pacífica nem mesmo à própria vivência petrarquiana, o que valoriza seu argumento. Confessa, em *Secretum*, seu invencível conflito interior entre o impulso à vida de ascese e a aspiração pelos bens terrestres, o que exprime o caráter peculiar do pensamento de Petrarca: a inquietação promovida pelo dissídio entre o ideal percebido e a ação prática.

Trata-se, provavelmente, de um sinal dos tempos emergentes, contudo, em plena ambiguidade de um nascituro ainda incapaz de afirmar os contornos do próprio corpo, e apercebido com medo e pelo prisma amalgamado por lógicas do passado. (Lógicas caducas já à época, e assim permanecem, por mais que certos de seus traços pareçam alimentar, paradoxal e sintomaticamente, a vã esperança e o prestígio limitado de algumas prospectivas deste nosso final do século XX, do mesmo modo que a identidade do homem moderno, para algumas das piores vertentes contemporâneas, seja símile ou possa confluir com os aspectos mais “internos” ou subjetivistas das convicções petrarquianas.)

Todavia, o que importa aqui é o desfecho do dilema confesso do poeta, e para além das vivências circunscritas, ou seja, como resolução teórica global. No seu texto polêmico – *Invectivarum contra Medicum Quendam Libri IV* (1352-1355) –, Petrarca acusa a medicina de vacuidade e inconsistência doutrinária, exaltando em contraste o profundo valor humano da poesia, evidenciando com isso aspectos essenciais de seu pensamento: o desinteresse pela ordem da natureza e a aversão por qualquer forma de cosmologia, bem como desconfiança por toda argumentação de físicos e lógicos, e engrandecendo sempre, como única filosofia verdadeira, a filosofia moral, centro e alvo de todo seu esforço especulativo.

Em suma, convencido da inutilidade para a vida humana das questões relativas à natureza, opõe a contemplação à ciência da natureza, degradada como atividade empírica. Brota disto a crítica à medicina, arte mecânica útil ao corpo, mas não ao espírito. De maneira que o médico não deve invadir o universo das letras,

almejando uma dignidade a que não tem direito. Os tribunos e poetas têm a capacidade de produzir efeitos sobre os espíritos, donde a superioridade com relação aos que lidam exclusivamente com a cura dos corpos.

Transparece, pois, que a polêmica contra a medicina, emblemática das ciências da natureza, à qual são contrapostas as letras e as leis, ou seja, a política, é, de fato, uma controvérsia sobre a dignidade do homem, que busca estabelecer a via através da qual o homem possa efetivar mais integralmente sua própria perfeição. É, vale repetir, o influxo dos novos tempos que vai impelindo a figura da individualidade, mas sob roupagens tomadas de empréstimo ao passado.

Coluccio Salutati (1331-1406) é responsável por um desenvolvimento posterior da disputa contra os médicos. Em *De Nobilitate Legum et Medicinae*, o chanceler florentino sustenta, igualmente, a superioridade da sabedoria humana em face dos estudos da natureza, concebendo as leis como representantes da esfera social e moral, ao mesmo tempo em que garante sua origem no bem e no justo; como tais são valores indubitavelmente superiores, porque universais, enquanto que a enganosa experiência das coisas, sobre as quais se funda a medicina, não pode ascender à universalidade, pois tem de tratar sempre de fatos particulares. Apesar da tonalidade de seu discurso ser, em grande medida, filosófica, a atitude de Salutati é típica do político, uma vez que não apenas a prática empírica, mas inclusive a contemplação, a teoria e o conhecimento puro são subsumidos a um ideal de vida ativa, diretamente empenhada no âmbito social, na qual, no entanto, não se exaure a finalidade humana. Esta última consiste na beatitude, que só pode ser alcançada pela *graça*, a qual é merecida somente pela *obra* realizada.

Vale estruturalmente para Salutati a consideração crítica feita a Petrarca, contanto que seja observada uma entonação mais reduzida na crítica à inatualidade dos meios com que lastreia seu discurso, isto é, que seja retido que o primeiro plano passa a ser ocupado pelo homem ativo, no contexto social dos homens ativos e em benefício dos quais a *obra* é realizada, apesar das ressonâncias passadistas com que Salutati desenha seu quadro conceitual. Se é possível dizer assim, o chanceler florentino é menos inatual ou mais moderno que o poeta Petrarca, talvez porque a jurisprudência, mais do que a poesia, seja inerente aos novos tempos que emergem.

Na mesma trilha de Salutati e por meio de conceituações análogas, para Matteo Palmieri (1406-1475) e Bartolomeo Sacchi (1421-1481), chamado O Platina, cuidar do destino da pátria, praticar a justiça e contribuir para a convivência humana são as obras mais bem acolhidas por Deus. Buscar ativamente o bem comum, por meio da solidariedade humana, abre largamente a via para ir ao céu: “na terra não se faz nada mais caro, nem mais bem aceito por Deus, do que reger e governar com justiça as congregações e as multidões de homens, unidamente reunidos com justiça: por isso Deus promete a governantes da cidade e conservadores da pátria um lugar determinado no céu, no qual eternamente beatificados vivem com seus santos” (Palmieri, *Della Vita Civile*). Ou, em capítulo posterior do mesmo livro: “Afirma-se de todas as obras humanas que nenhuma é mais prestativa, maior, nem mais digna que aquela que se exercita para o crescimento e a saúde da pátria e o estado ótimo de alguma bem ordenada república, para a conservação das quais são maximamente aptos os homens virtuosos. E nenhuma virtude é mais necessária, para tal conservação, do que a justiça, sem a qual nenhuma cidade ou qualquer estado, ou regimento público, pode perdurar, e só ela tem força bastante para assegurar o fundamento sobre o qual, segurissimamente, pode-se fundar qualquer imenso império, e sem a qual convém que qualquer força e qualquer potência abundante e municada venha a ruir em pouco tempo”. E explicitamente sobre o direito, os termos são também categóricos: “As leis dão provimento à usual utilidade dos princípios, da república e de qualquer particular: comandam todas as obras virtuosas, proibem os vícios, e, segundo os méritos, conferem prêmios ou penas”.

Todavia, como já foi assinalado e convém repetir, o caminho para o céu tem por mediação o universo humano. Toda criação tem por finalidade o uso humano, e apenas os homens foram criados em função de si mesmos, devendo girar cada um em torno do bem do outro, ou seja, do bem comum, no que são guiados pela própria natureza, que entificou uma “santa ligação” entre um homem e outro. É o que temos em Sacchi: os liames sociais são estabelecidos pela natureza, e os que vivem asceticamente, voltados à contemplação, não são apenas egoístas, mas violadores da ordem natural. De modo que não é tão importante contemplar a natureza, mas antes seguir suas diretivas, e estas conduzem aos outros homens. É a lição dada em *De Optimo Cive*: “Sempre me pareceu que os que escolheram a vida política são certamente os mais sábios. /.../ Creio que o mundo em que vivemos, que vemos tanto embelezado como, em certo sentido, variegado, não teria beleza alguma se não fosse habitado por homens cívicos: são precisamente estes que imaginaram as províncias, que fundaram as cidades em lugares apropriados, os povoados, as vilas, os castelos, que, depois de haver reunido os homens, os dividiram em tribos e povoados, que estabeleceram que o pai de família estivesse à testa de seus familiares. E, a fim de que os homens, reunidos em conjunto, vivessem bem e santamente, a vida civil foi regulada por leis próprias, seja por obra daqueles famosos primeiros legisladores, Sólon, Licurgo e Dracon, seja por Platão e Aristóteles, os livros dos quais especialmente os de moral são concernentes às normas da vida civil. /.../ De fato, aquele que vive em solidão e contempla a natureza e os deuses, evitando os cuidados humanos e abandonando a santa sociedade, parece nascido certamente mais para si mesmo que para os outros. É uma grande coisa contemplar os deuses e torná-los propícios com rezas e votos, mas ainda maior é aquilo que é impulsionado pela natureza, geratriz de todas as coisas”. E conclui, sem deixar margem para dúvidas: “De fato, não nascemos somente para nós mesmos, como diz Marco

Túlio, mas, sim, uma parte da nossa vida é reivindicada pela pátria e uma parte pelos amigos, aos quais não podem satisfazer aqueles que se retiram à solidão e se separam dos homens como se se separassem do conjunto de um corpo. Muitos, sejam gregos ou egípcios, comprazeram-se na contemplação e escreveram muitas coisas relativas ao conhecimento de coisas ocultas e maravilhosas, que, todavia, interessam a poucos; ao invés, louvo e admiro muito mais os romanos, que, descuidando da utilidade pessoal e do prazer do espírito, escreveram sobre as leis e os costumes, sempre pensando no bem comum dos homens”.

Seria ocioso aditar novas evidências da mesma ordem para acentuar o significado do primeiro humanismo renascentista, mas compensa trazer à baila a argumentação dos defensores da medicina, para deixar tracejado o conjunto do quadro e melhor avaliar, por contraste ou contraponto, as inflexões decisivas; e ainda, de outra parte, para que fique assinalada uma indistinção relativa ao ponto central – as opções entre *contemplação* e *vida ativa*: a mescla de orientações teóricas na sustentação das escolhas, o que reflete, por certo, o conjunto da demorada e complexa emergência da problemática da afirmação do indivíduo, mas para não mais deixar a cena.

Temos assim, por exemplo, Poggio Bracciolini (1380-1459), defensor da vida ativa, mas que refuta com inteligência a identidade, formulada por Salutati, entre jurisprudência e vida ativa. Bracciolini observa que as leis variam de época para época e de povo para povo, enquanto a medicina tem suas origens na própria natureza, que é sempre idêntica, proclamando com isso a superioridade da medicina. Por via confluyente também se manifesta o aristotélico (averroísta) Nicoletto Vernia (1420-1499), revalorizando a ciência da natureza. Esta se volta para o universal e o necessário, ao contrário das leis, que são mutáveis. A ligação da medicina com a filosofia natural determina sua superioridade em relação ao direito, o qual não segue um método demonstrativo, ao contrário da medicina. Antônio de Ferrariis (1444-1516), chamado O Galateo, apresenta um argumento análogo, invocando também afiliação aristotélica, mas voltando a sustentar a superioridade da vida contemplativa. Em *De Dignitate Disciplinarum...* oferece uma súpula bem expressiva do argumento em tela: “Os peripatéticos antepõem não o que é mais útil, mas o que é mais digno e nobre. Por isso consideram as disciplinas tanto mais nobres quanto menos sejam servis e úteis: enquanto tais valem por si mesmas e não em função de outras. Mas a metafísica é superior a todas, porque não serve a nenhuma e domina todas: as outras estão em função dela, e não vice-versa. Donde, não impropriamente, é chamada de sabedoria, e só Deus a possui, ou Deus, sobretudo. Portanto, quem antepôs a vida ativa visou à utilidade do estado, o viver bem e em felicidade; quem, ao invés, antepôs a vida contemplativa visou à nobreza da própria coisa e à perfeita felicidade do homem. E não é estranho que à multidão, que de imediato almeja não o que é bom e honesto, mas o que é útil, a vida ativa seja mais gratificante do que a contemplativa. Donde, aqueles que se atêm a esta são, entre os homens, desconhecidos e pobres /.../ e aqueles que se dedicam a grandes negócios são famosos e ricos”. As duas últimas observações do trecho, muito sintomáticas, referenciam, por certo, a tensão cerneira da preocupação traduzida por Galateo que, remetendo a uma aludida reflexão socrática, arremata, mais parecendo justapor do que excluir os vetores que compõem o próprio dilema, transposto do ventre imaturo da nova época para a especulação de talhe tradicional: “Sócrates, interrogado por um jovem sobre que estudos o aconselharia a empreender, se filosofia ou retórica, que podemos entender como direito civil, responde: ‘se queres estar com os deuses, a filosofia; se queres estar com os homens, a retórica’”.

Com o perfil da querela completado, também está posto o desenho pelas leis, ou seja, pela vida ativa na forma do humanismo civil e cívico, que, oriundo da metade do século anterior, foi escoando ao longo do pensamento quatrocentista, como assinalam as datas de nascimento e morte dos autores citados, mas seja acrescido que, a partir de meados dos quatrocentos, e entonação do *civil* e de seu forte empuxo para o *cívico* vai esmorecendo, até a completa reviravolta de todo o quadro do pensamento renascentista: trata-se, dito do modo mais genérico possível, da passagem da *especulação* ético-jurídico-política sobre a *vida ativa* para a *reflexão* do *homem ativo* – que se reconhece na e age sobre a natureza. E é esta reflexão que constitui o segundo e efetivo humanismo do Renascimento.

2 - DA COMMUNE AO ABSOLUTISMO

Passagem de um humanismo a outro que não é mero transcurso de uma *formação ideal* para outra, por simples obra e graça de virtudes e latências das próprias ideias, algo como uma evolução irrefreável da potência endógena aos aparatos conceituais, mesmo porque nesse acontecimento renascentista o que se dá é uma ruptura cabal entre duas ordenações de pensamento. É o advento de uma nova propositura, em face do colapso da anterior, desmentida e reduzida a pó no fluxo das ocorrências históricas efetivas, e liquidada exatamente em seu núcleo de assentamento e estruturação: o centro de enervações constituído pela malha afirmativa do ético-político-jurídico. Falência que corresponde à derrocada do mito político da nova Atenas, correspondendo à sua total dissolução.

De fato, o que medeia a descontinuidade entre os dois humanismos é o processo político de entificação das *Senhorias* e *principados*, itinerário de *estatização* que desembocará no figurino do poder absoluto, antítese da idealidade referencial da pólis, da *commune* romana ou da quimera comunitária dos primórdios do Renascimento.

Caracterizando de modo sumário o período imediatamente anterior a meados do século XIII, há que apontar que o panorama das formas de domínio, na “expressão geográfica” italiana, para empregar anacronicamente a

desdenhosa qualificação de Metternich, é ocupado pelas disputas entre o *regime comunal aristocrático* e a *commune populi*. Todavia, convém assinalar, para uma visualização mais global dos antecedentes e também de certos desdobramentos posteriores, que a tradição *comunitária* italiana é muito antiga e intrincada, datando do século X o processo genético da *communitas* urbana, que deita raízes na forte malha cidadina da alta Idade Média, exprimindo também em suas características certa continuidade em relação às últimas configurações da sociabilidade romana. Em realidade, a antiga cidade romana conservou de algum modo, por toda a Itália, vida própria e realidade autônoma mesmo durante o período feudal. De sorte que o primeiro núcleo genético da comuna foi constituído pela revitalização dessa vida urbana originária da Antiguidade e de forças inerentes à feudalidade, num roteiro de acomodação ou conciliação pelo alto e no longo prazo, que levou à recomposição refracionada do antigo *comitatus* (as terras provinciais) pré-feudal e feudal sob hegemonia da comuna, facultando à cidade o uso de formas feudais para promover seu crescimento, ao mesmo tempo em que conservava no campo as realidades proprietárias feudais. Tratou-se, de fato, no conjunto dos desdobramentos, de uma conservação pela constante sobreposição da cidade ao campo, uma vez que o mundo rural era impedido de fazer parte da comuna, embora tivesse de servir à cidade pelo fornecimento de bens e de mão de obra barata, funcionando simultaneamente como espaço de comercialização das mercadorias da cidade que não se destinassem ao consumo urbano ou à exportação.

É no interior desses parâmetros gerais que, de início, aflorou a restrita comunidade aristocrática ou *comuna consular*, resultante do deslocamento de pequenos e médios feudatários para a cidade e de sua articulação com os extratos superiores da burguesia urbana; exercia o domínio comunal por meio de reduzido colégio consular, pautado em ditames e normas estatutárias, traduzindo no conjunto uma prática unitária de elite. Em sua segunda fase, a partir de princípios do século XIII, manifestou-se a *comuna do podestade*, dispositivo individual de comando posto acima e à margem do colégio consular. O *podestade* era um magistrado único, escolhido pela comuna para curtos mandatos (de seis meses a um ano), dentre os membros de famílias feudais ou burguesas de outras cidades onde vigorassem contornos políticos semelhantes à comuna que o elegia. Essa configuração de mando correspondeu a um período de significativo desenvolvimento dos aparatos produtivos e comerciais, acumulados por décadas, e à consolidação da vitória política sobre o mundo feudal. Há que ressaltar que o simplismo dessa equação *super partes*, a imparcialidade do poder arrimada no podestade forâneo, aliás, eficiente por muitos anos, põem em evidência o equilíbrio fundamental que persistia entre os componentes sociais amalgamados nessas instituições comunais, cujas tensões a frágil figura do podestade era capaz de administrar sob a forma de um governo de compromisso.

Com efeito, as verdadeiras tensões não se esboçavam no interior da comuna aristocrática, mas pelo exterior dela, precisamente em face da *comuna popular*. É essa dicotomia de poderes que mais conta historicamente, bem como é a que mais importa para as considerações aqui tracejadas.

O equilíbrio comunal originário (entre o velho grupo feudal urbano e elementos do extrato superior da burguesia), fortalecido pelo estabelecimento do controle da comuna sobre o *comitatus*, só veio a sofrer contraste efetivo com o desenvolvimento progressivo de novos setores burgueses e com o poderio crescente de suas organizações de ofício, se bem que desde as primeiras décadas do século XIII a comuna aristocrática, encabeçada pelo podestade forasteiro, se viu ladeada por outro tipo de comuna: a organização profissional e armada das camadas médias e baixas da burguesia cidadina.

A *commune populi*, como é referida nas fontes, agrupava as forças que na cidade medieval eram chamadas de *povo* (vale remeter aqui, muito de passagem, ao *populus* romano, um dos componentes fundamentais – ao lado do *senado*, núcleo dos *patres* – da *civitas* na *res publica romanorum*, ou seja, convém recordar, por suas influências presumíveis no caso, a conhecida afirmação romana do *povo* como entificação política, uma das mais antigas que se registra); povo que, nas cidades italianas dos primeiros decênios dos duzentos, era formado por artesãos, donos de oficinas e correlatos, que só podiam atingir número e organização necessários à significação política nas formações urbanas onde as atividades comerciais e industriais já tivessem alcançado larga difusão, ou seja, nas grandes cidades.

É bem significativo desse processo que a *comuna do povo* tenha se constituído à imagem e semelhança da comuna consular, sobre bases pessoais e territoriais idênticas, decalcando de sua antecedente a estrutura consultiva e de cúpula: instituiu o *consilium* geral do povo em analogia ao *grande conselho* da comuna aristocrática, o *consilium* ou *credentia ancianorum* à semelhança do *conselho restrito* e elegia o *capitaneus populi* sob critérios análogos à escolha do *podestade*.

De início, a *commune populi* se estabeleceu ao lado da comuna aristocrática, convivendo com ela em adjacência, mas aos poucos e progressivamente passou a restringir e condicionar os espaços daquela, num itinerário constitutivo de um quadro caracterizado pelo duplo poder, em que findou por arrebatá-la para si o governo da coisa pública, mas sem jamais ter conseguido anular ou dissolver a antiga comuna.

De sorte que, ao longo desses entrechoques, acabou por se configurar, durante a segunda metade de século XIII, pelo fortalecimento da comuna popular, uma diarquia institucional e concorrente, que fraturou a unidade do regime comunal. O equilíbrio antigo cedeu lugar à instabilidade permanente, uma vez que se perfilava, ao lado do *podestade*, o *capitão* do povo; em adjacência ao *conselho restrito* da comuna consular, o *conselho popular de anciãos*; resultando em conjunto na sobreposição da comuna tradicional pela nova organização urbana de classe, que por

meio da oposição firme e constante se constitui no fator principal de abalo e enfraquecimento do mundo comunal como um todo.

Além disso, a metamorfose e ascensão do *populus* – de poder de oposição a dispositivo de governo – foi estimulada e favorecida por clivagens no interior dos velhos grupos dirigentes, originadas em diferenciações e oposições tanto econômicas quanto políticas, que foram dividindo os diversos grupos de potentados. Fracionados, alguns deles tiveram necessidade de barganhar favores por apoio “popular”, a fim de bater e expulsar a facção adversária. Portanto, desde o princípio, o poder do “povo” esteve a serviço de certos interesses magnáticos e em oposição a outros, isto é, foi um instrumento decisivo para o advento da Senhoria.

A entificação do regime da Senhoria foi justamente a confirmação e estabilização no poder do grupo magnata-popular vitorioso, que exclui e expulsa os rivais. Em suma, é o poder de facção convertido em sistema institucional. Sendo extremamente áspero o confronto entre os grupos rivais, a tendência à escolha de um chefe ou guia unânime e incontestado era praticamente obrigatória, o que o tornava no momento da vitória senhor da cidade, de forma explícita ou velada, uma vez que era investido, segundo o ordenamento comunal, de um cargo fundamental, mais frequentemente a capitania do povo, por longo prazo ou por tempo indeterminado, o que contrariava os dispositivos estatutários, e recebia uma livre e geral *balia* – poder pleno, livre de qualquer controle ou limitação, para reger e governar a cidade, ou seja, sustentar e defender o poder da facção vitoriosa. Qualquer que fosse seu título ou disfarce, o vínculo entre o *dominus* e a facção imperante era nítido e sólido, donde o caráter tirânico e faccioso da Senhoria em sua primeira fase, que eliminou os restos da função de mediação e equilíbrio entre os grupos que caracterizava a antiga direção comunal. Assim, o poder comunal, enquanto entificação unitária de elite, converteu-se com a Senhoria numa expressão partidária rígida, embora tivesse ampliado e complexificado sua base social. Em poucas palavras, a comuna senhorial é um regime monocrático, tipificado pela centralização dos poderes comunais numa só pessoa, que os podia exercer por toda a vida, e resultante do amálgama da comuna urbana aristocrática e da comuna popular, regime que emergiu em meados do século XIII e se generalizou por toda a Itália centro-setentrional no século XIV. Vale anotar que muito distinto foi o evoluir no Sul, onde a feudalidade bloqueou a ascensão do poderio comunal das cidades, dando origem assim ao fenômeno do *mezogiorno* ou *questione meridionale*, sobre a qual versa um famoso texto de Gramsci.

Já numa segunda fase, o regime senhorial amenizou sua natureza facciosa, à medida da consolidação do senhor e de seu grupo e da irremediabilidade da derrota da facção vencida. Então, buscou assumir as feições de um governo de pacificação e reconciliação, mais ou menos equidistante dos partidos, preocupado em administrar justiça mais equitativa e procurando basear a sustentação do poder pessoal, da cidade e do território, exclusivamente em armas mercenárias, diretamente assalariadas pelo *dominus*. Este, ademais, ampliou sua circunscrição de mando pela tutoria de outros núcleos urbanos, escapando assim ao condicionamento dos grupos locais, ao se ver em condições de manobrar com a contraposição de uma oligarquia à outra.

À expansão territorial urbana foi agregada uma outra, derivada das mudanças que a esse tempo tiveram início nas relações entre a comuna e o campo: ao pacto de submissão, que anteriormente privilegiava o protecionismo urbano de modo generalizado, foi se superpondo a circunstância de que a base do poder senhorial não mais se cingia à cidade, mas se alargava às associações feudais extraurbanas, às igrejas e às comunas rurais, conjunto que muitas vezes impulsionou a promoção política do *dominus*. Razão pela qual a linha governamental da cidade foi modificada, de sorte que, com o regime da Senhoria, o governo da comuna foi estendido ao campo.

Com isso fica bem delineada a tendência à ultrapassagem do poder circunscrito a um único território urbano. O senhor deixou de ser a expressão de uma fração oligárquica cidadina, passando a lastrear seu poder em diversas cidades coligadas e no *comitatus*. Em síntese, o poder senhorial se desmunicipalizou, convertendo-se em um poder bem mais complexo de base territorial muito mais ampla. Contudo, a essa situação de fato não correspondeu de imediato uma mudança de ordem legal, a legitimação jurídica continuava a ser conferida exclusivamente pelas antigas assembleias e órgãos tradicionais da comuna. Por consequência, o senhor prosseguia na condição de dispositivo da comuna e seu poder – na cidade e no condado (ou em ambos no plural) – continuava a ser configurado por definições estabelecidas num passado já remoto, o que não deixava de ser problemático; anacrônico, em verdade, uma vez considerado o fato de que o típico mercador renascentista fora plasmado em fins do século XII e princípios do século XIII, e que, portanto, no momento posterior aqui configurado, aproximadamente um século depois, suas necessidades vitais de livre circulação por territórios cada vez mais largos já haviam alcançado, por certo, ponderável expressão e premência considerável.

O passo subsequente, através do qual a autonomização do senhor em relação à *delegatio* comunal se efetivou, foi o instrumento do *Vicariato*, que passou a ser empregado por volta de fins do primeiro quartel do século XIV.

Aqui, num rápido parêntese, é obrigatório aludir à grande agitação e ao profundo dissenso que ferretaram a Igreja nos séculos XIII e XIV e que desaguaram, por incapacidade de resolução interna, na Reforma realizada a partir de seu exterior no começo do século XVI. Toda essa convulsão fora resultado, em grande parte, do enfrentamento, por séculos, de duas grandes forças, à época universais pelo seu caráter e por suas aspirações: o papado e o império. O motivo central era o reino da Itália, e o propósito geral, o de configurar o perfil europeu de

acordo com seus propósitos divergentes. O resultado foi o esgotamento e a extenuação de ambos os contendores: não houve vencedor, nem vencido.

Todavia, é sintomático que desde finais do século XIII o papado tratasse de se reorganizar, intensificando a ação política no âmbito italiano, sendo muito característica sua intervenção na Toscana (região encabeçada por Florença) para conservar à sede pontifícia os serviços dos banqueiros florentinos.

Ademais, como é muito bem sabido, era o papado que detinha o poder de concessão da coroa imperial para todo o âmbito europlanetário. A bula *Unam sanctum* (1302) de Bonifácio VIII expressa categoricamente a posição teocrática então sustentada pela igreja: “os dois poderes, o espiritual e o temporal, estão nas mãos da igreja; o primeiro lhe pertence, o segundo há de atuar em seu proveito. O primeiro deve ser usado pelos sacerdotes, o segundo pelo rei, porém, enquanto o sacerdote o queira e o permita. A autoridade temporal, pois, deve se inclinar diante da espiritual. A sabedoria divina concede a esta última a missão de criar o poder temporal e de o julgar, se for necessário. E por isso dizemos, declaramos e estabelecemos que para toda criatura humana é condição indispensável de salvação a submissão ao pontífice romano”.

Mas, se essa era a disposição doutrinária, as convulsões internas do papado levaram, pouco depois, ao exílio da Igreja em Avignon por quase 70 anos, ao longo dos quais, por injunções óbvias, a preocupação temporal prevaleceu ainda mais sem contraste e a recuperação financeira do papado foi seu objetivo absorvente.

Foi dentro dessa configuração de fundo que o *Vicariato* passou a ter vigência, sob duas formas: o *Vicariato* imperial (em *terrae imperii*) e o apostólico (em *terrae ecclesiae*). Por ambas o senhor ultrapassou os embaraços legais que ainda o vinculavam às tradições comunais. Por meio da concessão do *Vicariato*, o *dominus* era investido pelo alto de um poder *sobre* a comuna e o condado, que não mais levava em conta a delegação comunal de poder. O senhor era constituído vigário pelo imperador ou pelo papa, passando a exercer, sobre o conjunto das cidades e terras para as quais já possuía a *balía*, os poderes englobados que antes eram exercidos em separado pelas supremas autoridades medievais. Cumpre ressaltar que o *Vicariato* não ampliava propriamente o poder detido, uma vez que este já era absoluto, mas propiciava independência em relação às fontes comunais de poder e conferia legitimação correspondente às realidades sociopolíticas contidas nos domínios.

Com o *Vicariato*, pois, emerge o poder autônomo do senhor, acima dos velhos ordenamentos e livre da restritiva condição de *órgão* do poder comunal. Em suma, a rota para o *principado* estava desimpedida, ou seja, fora completado o curso de realidade, incluso o da cobertura jurídica, para a emergência do *estado absolutista*. E este veio a se pôr, em diversas regiões italianas, pela consolidação e desenvolvimento ulteriores daquela forma de poder, com a progressiva atribuição aos vigários mais importantes dos títulos feudais de príncipe e dignitários, imperial e papal, a partir dos últimos anos do século XIV e ao longo de todo o século posterior. Com isso, estava aberto um novo capítulo da história italiana, que se desdobrou ao longo da Idade Moderna.

Todavia, as tradições institucionais da comuna não desapareceram com os novos tempos, tal como não se haviam dissolvido nas centenas de anos percorridos entre a comuna aristocrática e o principado. Não restaram, porém, como fontes da autonomia política, mas apenas enquanto sustentação da autonomia administrativa da cidade e do território, e assim permaneceram até fins do século XVIII.

3 – FLORENÇA E A EXEMPLARIDADE DOS MÉDICIS

Para tornar um pouco mais palpável o conjunto de determinações abstratas – relativo ao processo de *estabilização* no cenário italiano – que ocupa as páginas anteriores, vale recorrer a um exemplo, aludindo com algum detalhamento à história conexas dos Médicis e de N. Maquiavel, ambos mais do que simplesmente ilustrativos, porque inerentes ao cerne da reflexão em curso.

Apesar da diversidade dos regimes políticos na Itália renascentista, particularmente se tomados em sua dessincronia cronológica quanto ao evoluir de sua tendência comum ao absolutismo, não é vasta sua tipologia. Para compor um painel representativo, basta consignar: o *estado principesco*, governado monarquicamente, como o ducado de Ferrara; o *estado pontifício*, chamado por Maquiavel de *principado eclesiástico*, que se manifestava em territórios da Igreja (Bolonha, por exemplo), sobre os quais os papas se limitavam a exercer soberania formal, delegando seus poderes a cardeais que, por sua vez, transferiam-nos a terceiros, de modo que o domínio pertencia de fato a grandes e pequenos feudatários em incontestável sobrevivência feudal; e, por fim, o *estado republicano*, antes de todos o florentino.

A república de Florença – que Burckhardt garantiu, em *A Civilização do Renascimento na Itália* (1860), que “merece ser considerada o primeiro estado moderno do mundo”, porque “tornou-se a pátria das doutrinas e das teorias políticas”, foi quando menos uma entificação ambígua da república, ou tanto mais uma pseudorepública, quando maior ia sendo seu desenvolvimento e evoluir econômico-societário global para a modernidade, até desaguar no absolutismo, do mesmo modo que as demais cidades italianas, ainda que sob vicissitudes mais agitadas e contraditórias. República, sim, mas se por esta palavra se entender o mínimo, restrito exclusivamente a aparências formais, nada além de um termo genérico oposto a reino ou monarquia. Denotação esvaziada porque deixa de reter

e traduzir o conteúdo fundamental e estruturante da *koinonia* inerente à *politeia* grega, ou à *res publica* romana, em que se expressa pelo núcleo determinante do *bem comum*, em nítida distinção substantiva, e não meramente formal, da *res privata*; ademais, dimensão comunitária agora reduzida, florentinamente, só a pensamento e, ainda assim, ao arrepio do que se coagulava na efetividade.

Com efeito, a história da *respublica* florentina, à semelhança das demais cidades-estado peninsulares – republicanas, monárquicas ou eclesiais, indistintamente –, é um roteiro de nulificação da *communitas* urbana, de passo acertado precisamente com o advento da sociabilidade moderna, que exige a dissolução completa e definitiva daquela.

Por quase 150 anos (1250-1380), ao modo das demais cidades peninsulares e no padrão geral esboçado, Florença experimentou uma vida comunal das mais movimentadas. Ao final do período, durante as duas últimas décadas do século XIV, suas instituições se estabilizaram, precisamente alguns decênios antes da emergência do poder dos Médicis que encarnaram sob mais de um aspecto as práticas e as tendências dos novos tempos.

O quadro institucional vigente, no meio século que antecedeu a característica e sintomática dominação da família Médici, era articulado em seu topo hierárquico por três organismos – *i tre maggiori*, as três primeiras magistraturas, que detinham as funções executivas essenciais: a *Senhoria*, o *Colégio dos Gonfaloneiros* e o *Colégio dos Anciãos* ou *Sábios*. O legislativo era normalmente composto pelo *Conselho do Povo* e pelo *Conselho da Comuna*. Extraordinariamente, a *Senhoria* podia convocar as *pratiche*, assembleias consultivas, e em momentos cruciais – guerras ou divergências agudas – uma assembleia popular excepcional – o *parlamento*.

A *Senhoria*, suprema magistratura, integrada por nove priores, cujo conselho era presidido pelo *gonfaloneiro de justiça*, simultaneamente chefe supremo das milícias, tinha por assessores os dois conselhos restritos acima apontados: o primeiro, formado pelos porta-estandartes dos 16 gonfalões (unidade militar) que compunham a milícia cidadina, e o segundo por 12 membros característicos – três representantes de cada uma das quatro *divisões* em que a cidade era repartida. Note-se que essas divisões eram, para todos os casos, a base e o critério de representação.

Cuidados especiais, de caráter formal, vigoravam quanto aos processos de decisão e à rotatividade do poder. As decisões da *Senhoria* só podiam ser tomadas por maioria qualificada de dois terços, e os mandatos eram extremamente curtos: dois meses para os priores, quatro para os gonfaloneiros e três para os anciãos. Do que se deduz que cerca de 150 pessoas eram mobilizadas anualmente para preencher os cargos executivos que constituíam propriamente o governo da república. Isso sem contar outros conselhos e cargos isolados que, subordinados aos *tre maggiori*, davam conta de âmbitos específicos da administração da cidade e do território florentinos, como o *tribunal de comércio*, a *guarda do estado*, a *administração da dívida pública*, o *consulado de artesãos e comerciantes*, o *capitão do povo* e outros mais. Por consequência, havia periodicamente um número considerável de postos a preencher, avidamente disputados pelos cidadãos, uma vez que os cargos menores eram remunerados com certa generosidade, ao contrário das três primeiras magistraturas, de feitiço puramente honorífico.

Cautelas da mesma ordem cercavam o poder legislativo: as duas assembleias mencionadas eram eleitas a cada quatro meses, e os projetos de lei tinham de ser aprovados por maioria de dois terços.

E não se está meramente cedendo à curiosidade, ao anotar que das *pratiche*, mais ou menos numerosas em sua composição, variando seu número de acordo com as questões examinadas, participavam os cidadãos diretamente interessados no problema em pauta. É igualmente muito significativo que o *parlamento*, a assembleia popular excepcional, que podia ser convocada a critério dos conselhos ordinários, tinha por finalidade obrigatória mobilizar a *balìa*, uma assembleia extraordinária mais restrita, que recebia a investidura de uma espécie de poder ditatorial provisório, que devia se dissolver tão logo a normalidade fosse restabelecida. Por vezes, o mandato da *balìa* era fixado no momento da eleição, mas não tinha, em qualquer caso, o poder de suprimir as magistraturas ordinárias, às quais só se sobrepunha provisoriamente.

Toda essa refinada e complexa arquitetônica institucional se movia a partir de um sistema eleitoral igualmente sofisticado, que remontava a 1328, tendo sofrido ajustes em 1415.

O processo eleitoral florentino comportava duas fases: a *qualificação* e o *sorteio*. A qualificação se dava por escrutínios quinquenais (periodicidade fixada em 1415), a partir de candidatos inicialmente designados, em cada um dos 16 gonfalões da cidade, pelos respectivos gonfaloneiros. Sobre os apontados se manifestava o eleitorado, representante de parte restrita da população, de maneira geral a que figurava nos registros das corporações. Os candidatos que obtivessem pelo menos dois terços dos votos tinham seus nomes recolhidos às *borse*, de onde, oportunamente, poderiam ser extraídos por sorteio para preencher um posto.

O sistema, complexo e minucioso, parece inexpugnável, levando a crer pelo conjugado de seus passos formais que assegurava a máxima isenção e lisura impecável de procedimentos, de sorte a proporcionar escolhas autênticas ao abrigo de vícios ou ilícitos de qualquer natureza. Todavia, em sua exercitação prática, tudo se passava de um modo muito menos transparente, infinitivamente mais complicado e passível de deformações essenciais em benefício de encaminhamentos privilegiados.

A malícia do aparato estava embutida na atuação dos *accoppiatori*: encarregados especiais, previamente escalados pela comissão eleitoral da *imborsazione* – preenchimento e selagem das bolsas que guardavam os nomes

eleitos, de onde saíam os sorteados por ocasião do preenchimento de cargos vacantes. Em tese, o papel desses funcionários era puramente burocrático, mecânico e automático: deviam proceder atendendo a regras em vigor e a determinações da comissão eleitoral, fiscalizando em especial as qualidades dos sufragados, de modo a eliminar os que não preenchessem requisitos de idade, quitação no fisco, parentesco muito próximo a pessoas investidas de funções públicas no momento da eleição e assim por diante. Em verdade, os *accoppiatori* desempenhavam um papel bem diverso e preponderante, visto que distribuíam os nomes por *borse* múltiplas e sob critérios heterogêneos e até imponderáveis, de sorte que dependia deles, em larga medida, o destino real dos candidatos qualificados, cujas oportunidades eram apenas supostamente iguais. Em suma, a mão dos *accoppiatori* guiava a sorte na pretendida escolha aleatória.

Tais funcionários operavam, pois, não enquanto um retentor de *impurezas* em benefício da saúde constitucional, mas como um filtro seletivo a serviço da preservação de poderes e privilégios concretamente operantes. Ademais, eram apenas um dos filtros, ainda que o mais relevante, de uma bateria de filtros que assegurava o predomínio unilateral do vetor societário dominante, que produzia e ia reproduzindo em escala cada vez mais ampliada, profunda e concentrada a sua dominação política. Em torno da malha seletiva dos *accoppiatori*, a título de ilustração, podem ser arroladas diversas outras práticas viciosas ou, ao menos, indutoras de uma coagem mais do que suspeita: a) cargos havia para os quais bastava uma simples eleição, enquanto que para outros, sujeitos à engrenagem das duas etapas, não bastava uma votação única; b) a qualificação para as três magistraturas supremas era separada daquela destinada às outras funções, sendo realizada, por vezes, até mesmo em data distinta, o que configurava uma discriminação pré-eleitoral relativa à designação dos gonfaloneiros; c) os indivíduos eram discriminados em relação aos cargos, pessoas podiam ser admitidas para certas funções, mas impedidas de concorrer às magistraturas mais elevadas; d) mesmo os eleitos de um mesmo escrutínio tendiam a ser tratados desigualmente, os qualificados para as três magistraturas supremas não eram reunidos numa única *borsa*, mas em diversas; e) não eram misturados os nomes das *arti maggiori* (as corporações mais poderosas) com os eleitos das *arti minori* (corporações reservadas aos artesãos).

O que a princípio parece simples e translúcido mostra-se, por fim, extremamente obscuro e contaminado. Em resumo, na letra a organização pública florentina era das mais refinadas e engenhosas – em que pese o potencial de morosidade e conflito sugeridos pelas suas instituições, parcamente definidas quanto às competências e prerrogativas de suas magistraturas –, parecendo constituir na forma e no espírito densa salvaguarda de características básicas das chamadas liberdades republicanas, pois a rotatividade acelerada nos cargos, o impedimento à reelegibilidade imediata (o prazo de carência variava de dois a três anos) e o sufrágio combinado ao sorteio pretendiam obstaculizar a instauração de poderes de talhe pessoal. Mas, no funcionamento efetivo, exatamente quando se estabilizou em seu feitiço peculiar, o conjunto institucional se mostra como um engenho rigorosamente seletivo e discriminador, operando articuladas filtragens múltiplas e no longo prazo, uma vez que não só o eleitorado é uma fração restrita da população, mas o próprio sistema eleitoral, contra seu princípio norteador, é posto a operar com tal complexidade que se torna insondável até mesmo para a maioria de seus contemporâneos, como referem os especialistas. Obscuridade que, naturalmente, faculta ou facilita o controle extrainstitucional do poder.

Em poucas palavras, o perfil florentino é de uma república oligárquica na qual a plebe é radicalmente excluída e o povo, formado de artesãos e da pequena e média burguesia, é ciosamente reduzido à participação mínima, ficando a máquina administrativa inteiramente nas mãos, ostensiva ou veladamente, dos representantes da alta burguesia e das grandes famílias ligadas a ela. É uma fisionomia, portanto, que dista muito e irremediavelmente de qualquer mitificação apologética que possa ser especulativamente construída, tanto quanto torna extravagante a tese de Burckhardt, para quem em Florença o povo inteiro se ocupa de política e “o maravilhoso espírito florentino, esse espírito ao mesmo tempo justo, enamorado pelo belo, ávido de criar, transforma incessantemente o estatuto político e social, incessantemente o descreve e julga”, de tal forma que se estaria diante do “estado considerado obra de arte”.

A história mais do que sintomática dos Médicis, ainda que apenas sumariada, permite bem avaliar que *obras* e *artes* estavam verdadeiramente em jogo, dado que foi pelo interior do sistema republicano-oligárquico que se processou o desenvolvimento e o triunfo do hegemonismo dessa família, que efetivou, em seu largo período conclusivo, o roteiro de dissolução das heranças e reminiscências comunais e da simultânea emergência e explicitação da forma de dominação política dos novos tempos – o absolutismo.

A história da grande família tem início com a transferência de Giovanni de Bicci de Médici (1360-1429) para Florença, onde fundou em 1397, junto com dois compatriotas, a Companhia dos Médicis, para a qual contribuiu pessoalmente com metade do capital. Provinha de Roma, onde fora aprendiz e depois associado de um longínquo parente banqueiro. Havia sido diretor de filial e posteriormente dirigente de um banco romano de sua propriedade. Quando morre, em 1429, deixa não apenas um grande e sólido patrimônio, mas uma empresa em pleno desenvolvimento, cuja administração, a um tempo flexível e rigorosa, fora aprimorada por aperfeiçoamentos e reformas ao longo de três décadas de crescimento e consolidação ininterruptos. A herança incluía uma política de negócios e um estilo administrativo invulgares, cujos princípios a companhia não descumprirá, até certo ponto, daí

por diante. A primeira dessas diretrizes é a associação dos diretores de filiais aos negócios, por meio da solicitação de uma cota modesta de capital, e não por seu assalariamento fixo, concedendo-lhes um percentual de lucro superior ao que receberiam normalmente. A segunda consiste na diversificação das atividades da companhia: Di Bicci não se restringiu às atividades bancárias e comerciais, lançando-se logo nos primeiros anos do século XV à indústria têxtil (lanifício), à qual, por iniciativa do seu filho Cosimo (1389-1464) – futuro senhor de Florença, será agregada uma empresa voltada à produção de seda. O terceiro aspecto diz respeito às normas de gerenciamento dos recursos humanos: trata-se de uma gestão austera, tudo que diga respeito às filiais e ao pessoal é meticulosamente examinado com tirocínio e flexibilidade, mas sem complacência, ainda que se trate de algum parente, valendo para julgamento apenas a qualidade do trabalho.

Para avaliar os resultados, basta dizer que em 1427 G. di Bicci é o terceiro contribuinte florentino, graças ao desempenho dos negócios em Florença e Veneza, mas principalmente ao da filial de Roma, que produz mais da metade dos rendimentos da Companhia, o que é devido à posição privilegiada dos Médicis na Cúria, onde são depositários da Câmara Apostólica, gerindo a maior parte do dinheiro proveniente de toda a cristandade para sustentar as finanças pontificiais, como também as fortunas, por vezes consideráveis, de cardeais e prelados residentes em Roma. Como à época a Cúria deposita mais do que retira como empréstimo, a filial romana dos Médicis dispõe de uma grande massa monetária que aplica em atividades de câmbio com alta rentabilidade. Alcança verdadeiro recorde de lucros por volta de 1430, ainda mais que a empresa funcionava havia vários anos sem capital depositado.

O trabalho minucioso, paciente e prudente de G. di Bicci atinge o ápice a partir de 1435, com a liderança de Cosimo de Médici, que reorganiza profundamente a companhia, mudando de sócios, um dos quais, antigo diretor de filial, conduzirá a empresa ao máximo de expansão e rentabilidade. Às filiais de Roma, Veneza e Gênova são acrescidas, em cerca de dez anos, as de Bruges, Londres, Avignon e Milão. Após a morte de Cosimo, em 1464, a evolução da Companhia não apresenta o mesmo brilho. Piero e Lorenzo, o Magnífico, filho e neto de Cosimo, não evidenciarão a mesma capacidade empresarial, até porque não haviam recebido formação específica, e a Companhia dos Médicis declinará lentamente, numa rota cheia de vicissitudes, mas que não impedirá que se torne centenária, vindo a ser extinta em 1494, o que perfaz uma longevidade muito superior à média da época, além de ser extremamente representativa da vida econômica italiana sob vários aspectos: pela *diversidade* de seus empreendimentos, no que segue a tendência da época, mas raramente conduzida com a mesma coerência e integração; pela sua envergadura de *companhia internacional*, que põe em evidência a preponderância italiana, ao tempo, nos mercados e praças bancárias do mundo; e como *produto florentino*: resultante de uma cidade que foi, durante muito tempo, antes e depois da Companhia dos Médicis, a via ou meio principal da atividade comercial e bancária italianas, no interior da península como no exterior dela.

Contudo, ainda é preciso grifar, para que o esboço empresarial dos Médicis não fique demasiado tosco, que a marca distintiva dos negócios desta família residiu na modernidade de seus procedimentos, consubstanciada na estrutura essencialmente racional de sua Companhia.

Para a devida avaliação desse aspecto, remetida, pois, a parâmetros reais, convém mencionar de passagem o desenvolvimento percorrido pelas formas organizacionais dos empreendimentos econômicos italianos. Enquanto Gênova e Veneza, durante muito tempo, só organizavam sociedades efêmeras (a *commenda*), constituídas apenas para um único negócio ou voltadas somente para uma viagem específica, as cidades toscanas, Florença em primeiro lugar, bem cedo criaram grandes companhias de comércio, que ao longo dos séculos XIII e XIV e entrando pelo século XV construíram a supremacia italiana nos setores comercial e bancário por todo o ocidente.

A *compagnia* toscana, em contraste com a *commenda*, era criada em geral por três anos, mas, via de regra, a continuidade dos negócios ultrapassava esse limite; os contratos eram renovados preservando a totalidade ou parte dos contratantes iniciais, dispondo assim dos recursos – infraestruturais, humanos e clientela – anteriormente articulados. Ademais, a *compagnia* se distinguiu pelo grande número de filiais, locais e estrangeiras, e pela diversificação das atividades que desenvolvia, aproveitando disponibilidades econômicas de diversos lugares. Já nas primeiras décadas do século XIV se impôs o gigantismo de algumas, como as dos Acciaiuoli, Bardi e Peruzzi, que operavam desde o oriente até o oeste europeu, de Jerusalém e Constantinopla até Sevilha e Londres. Mas o que importa ressaltar é sua estrutura extremamente centralizada, com sede em Florença, o que as expunha a grandes riscos. Estes se manifestaram agudamente em meados do século XIV, levando a grandes derrocadas e à dissolução de muitas delas. Onde, na segunda metade do século, a busca de formas novas e mais flexíveis de organização.

Conduzidos pelas exigências do tempo, mas atuando resolutivamente sobre estas, é que os Médicis se destacaram, não mais concebendo nem edificando, como ainda se dava em passado recente, uma empresa de corpo único, que englobasse todas as sucursais, de modo que o fracasso de uma podia arrastar o conjunto ao desastre. Ao contrário, a organização dos Médicis foi descentralizada, formando um agregado de companhias autônomas, e as filiais, sob controle de uma matriz, respondiam exclusivamente pelo capital nelas investido. Tratava-se, como já foi apontado pela bibliografia especializada, de uma estrutura comparável à das *boldings* da atualidade: cada uma das companhias tinha personalidade jurídica própria, capital de responsabilidade circunscrita a ela própria e lidava com

as outras empresas do grupo como simples clientes. As falhas, erros e insucessos eventuais de uma delas não podia repercutir sobre as demais; para os defeitos, as distintas empresas não funcionavam como vasos comunicantes, só os lucros é que convergiam para o centro. Esta é, por certo, uma das razões principais porque, no declínio, a Companhia dos Médicis pôde refluir e se transformar parcialmente, até minguar e desaparecer, mas não ruir repentina e estrepitosamente.

Toda essa moderna feição econômica foi exercitada simultaneamente à prática e dominação políticas, que também celebrizaram os Médicis. E ambas eram desenvolvidas com traços – propósitos e meios – que põem em evidência uma inspiração comum e formas similares de efetivação. Diante do espírito e da prática que caracterizavam esses dois planos de atuação – pela riqueza e pelo poder – aos quais meticulosamente os Médicis se dedicaram, é imediato e tranquilo reconhecer a manifestação de uma mesma ordem de pensar e fazer, de um esforço pela entificação da mundaneidade que, em seus momentos ideais e reais, operando sobre âmbitos específicos, tece e revela a integração de uma unidade peculiar.

Excetuando Giovanni di Bicci, o patriarca fundador, não há outro personagem de relevo entre os Médicis que não tenha protagonizado, direta ou indiretamente, esse duplo papel, cujo desempenho levou a família, em menos de século e meio, da transferência para Florença ao poder monárquico sobre a Toscana inteira, de onde irradiou suas influências por espaços continentais. Bem menor, todavia, foi o prazo de que careceu para chegar ao mando da república florentina: exatos 37 anos, com Cosimo, o Velho, em 1434, que matrizou – para todo o século formalmente pré-monárquico de dominação da família – um procedimento de conquista e um estilo incomum de exercer o comando político, ao estender para este campo o espírito da herança gestonária que recebera ao assumir a direção da empresa familiar, legado que desenvolvera e renovara igualmente com grande sucesso.

De fato, foram 30 anos daquele tipo de conduta que gera e fixa tradições. Cosimo, o Velho, alcançou o poder em luta contra Rinaldo degli Albizzi, outra liderança da oligarquia, com a qual havia se chocado por diversas vezes, sempre porque atuava apoiado em elementos populares para enfrentar seus pares oligárquicos, em consonância com as arraigadas inclinações táticas de sua família. Desde esse momento inicial, há que grifar o paralelo com seus procedimentos na vida privada, também herdados do comportamento matricial de G. di Bicci: vincular à Companhia sócios minoritários, a um tempo tratados de modo privilegiado e sem complacência, cujo exemplo máximo foi levado a efeito por Cosimo, quando assumiu na mesma época o comando da empresa, ao romper décadas de colaboração econômica com os Bardi e reorganizar a empresa (da qual guardou para si três quartas partes) com dois novos associados, ex-diretores de filiais que foram convertidos em associados gerais da Companhia. Um deles, Giovanni Benci, será o responsável pelo apogeu desta, como já foi aludido, vindo sua família a se tornar, logo após sua morte em 1457, a segunda contribuinte de Florença, logo abaixo dos próprios Médicis, os primeiros, com um tributo cinco vezes maior. Quando da iniciativa de associar Benci e outro ex-diretor de filial, prematuramente falecido, Cosimo sofreu a sintomática acusação de *tirar pessoas do nada* para contrabalançar a influência da oligarquia. A bem-sucedida colaboração entre um sócio amplamente majoritário de caráter forte e um diretor-geral consciencioso e competente, de origem humilde, põe em evidência, é óbvio, algo bem maior do que uma simples e feliz resolução administrativa.

O lance que conduziu Cosimo de Médici à condição de senhor de Florença é típico da alternância do poder à época, porém, o tipo de mando que ele equacionou é extremamente original e dá a medida da sutileza de sua visão e tirocínio. Um ato de violência de Albizzi levou Cosimo ao exílio em 1433, do qual retornou triunfante no ano seguinte, a chamado de uma senhoria majoritariamente desfavorável aos Albizzi. Tendo sua popularidade crescido com o exílio, aproveitou para banir mais de 70 inimigos e instalar seus próprios adeptos à testa do estado. Nisto apenas seguiu e aperfeiçoou os procedimentos dos adversários, mas, bem compreendendo os florentinos e os limites de sua própria facção partidária, evitou cuidadosamente ferir as instituições republicanas. Considerou, de um lado, a atmosfera de uma cidade muito ciosa da divisão de seus poderes públicos; de outro, entendeu que seu partido, por mais poderoso que fosse, não dispunha dos meios para a imposição de um poder incompartilhado, nem condições para manipular de forma ostensiva os dois milheiros de nomes, aproximadamente, que figuravam no conjunto das *borse* destinadas a preencher as três magistraturas supremas, representantes de uma classe dirigente muito estável, que nada praticamente temia do exterior de seu próprio perímetro, e cujos abalos sempre se originavam nos dissensos entre suas facções. Enveredou, por conseguinte, pela trilha da astúcia, atuando pelas estruturas legais existentes, mas por meio de um sistema em que jamais assumiu qualquer título oficial de poder. Segundo uma fórmula muitas vezes repetida, *Cosimo governou Florença a partir de sua loja*. Aos poucos, tateando incansavelmente, sem nunca assumir a linha de frente, governou a cidade através de uma malha de intermediários cuidadosamente instalados nos cargos decisivos da república. Assegurava para si a fidelidade dos *accoppiatori*, e por meio destes a eleição das senhorias, as quais, por sua vez, tornavam a designar *accoppiatori* leais aos Médicis. Disto resultou um ciclo que garantiu a Cosimo, bem como a várias gerações de seus descendentes, o controle do aparato político florentino, sem que esse poder real praticamente carecesse, até o advento formal da monarquia, da confirmação engalonada dos postos oficiais de mando.

Era, não resta dúvida, uma dominação eficiente, mas bastante trabalhosa. Cosimo era obrigado a criar quase cotidianamente novos meios e estratagemas para enfrentar o fluxo dos acontecimentos. Recorria permanentemente à promoção de individualidades de baixa extração social, que tudo lhe ficavam devendo e que resgatavam a dívida com devoção irrestrita; apossava os rivais com o fisco; lançava mão, de acordo com as circunstâncias, de assembleias populares que criavam a *balìa*, fazia gerar conselhos excepcionais que se eternizavam e assim por diante. Contudo, nenhum desses expedientes era ilegal, e Cosimo, manobrando nas sombras, distante dos entroschados entre seus partidários e adversários, tornou-se o senhor absoluto, reconhecido e tratado como tal pelos príncipes e monarcas estrangeiros, que nele identificavam o verdadeiro soberano de Florença, mas desvelando sempre para não parecer mais do que um “modesto cidadão”, como Maquiavel ressalta com aprovação em *Histórias Florentinas*.

E isto era o que efetivamente se passava: durante 30 anos de exercitação do poder por prepostos, Cosimo, o Velho, instituiu, por meio de inúmeros disfarces, o que um especialista no Renascimento italiano, Paul Larivaille, chama com toda propriedade de “monarquia larvada”; ou seja, um sistema – camuflado, insidioso e só germinal pelas exterioridades – de estrito poder pessoal, que conservava as formas ou legalidades republicanas, mas concretamente esvaziadas de toda e qualquer substancialidade.

Ao morrer, em 1464, Cosimo, o Velho, foi *hereditariamente* sucedido por seu filho, Piero de Médici, o Gotoso (1416-1469) – que apenas deu continuidade ao domínio político da oligarquia dos Médicis por um quinquênio, durante o qual tiveram início os descompassos econômicos da família, tendo restado como evento mais significativo desse curto período a conjuração de 1466, da qual escapou, mas que é indicativa do perfil e do limitado grau de consistência do poder político em Florença ao cabo de quase 35 anos de dominação Médici.

Com efeito, quando Lorenzo, o Magnífico (1449-1492), neto de Cosimo, o Velho, em 1469 (ano do nascimento de Maquiavel), assumiu o comando florentino aos 20 anos de idade, a herança que recolheu não foi propriamente a de um estado constituído, mas de um *modus faciendi* político, consolidado e depurado pela experiência, que ele levará à perfeição. Porém, no momento da ascensão, a ambiguidade e o delicado equilíbrio da hegemonia Médici integravam de modo essencial a fórmula do poder alcançado. A esta era inerente a tensão contínua entre o partido no poder – cuja coesão era naturalmente problemática por si, uma vez que dependente, em grande parte, da concessão de benefícios e privilégios geradores de ressentimentos e rivalidades – e a oposição armada, sempre na iminência de se manifestar como baluarte das tradições republicanas, que continuavam a sensibilizar os florentinos.

Contudo, nesse misto de força e fragilidade, a herança, o talento e o preparo prevaleceram com grande desenvoltura sobre os desafios, dando corpo contraditoriamente, como se verá adiante, às exigências embutidas no sistema vetorial da nova sociabilidade em franca explicitação.

Apesar da extrema juventude, Lorenzo não assumiu como iniciante, pois já participara ativamente da vida pública durante os cinco anos de governo de seu pai e antecessor. Foram seus anos de formação, responsáveis decerto pela rapidez com que ocupou o cenário por conta própria, até mesmo ignorando, por vezes, o aconselhamento dos mais próximos e fiéis colaboradores de sua família. Com tal destreza que acabou por criar, no fluxo do tempo e dos acontecimentos, um *estado* que ultrapassou em poder e brilhantismo os marcos do legado de dominação política deixado por seu avô. Em verdade e numa súpula extrema, há que dizer que a trajetória de Lorenzo, o Magnífico, foi o transcurso da “monarquia larvada” de Cosimo a um *principado de fato*, por todos reconhecido como tal, ainda que ele tenha mantido sobre este principado, até seus últimos dias (1492), o manto do disfarce, numa espécie de incoercível fidelidade ao *modus faciendi* familiar, porém, não mais sob a feição do “modesto cidadão” da pseudorrepública de Cosimo, e, sim, no garboso talhe monárquico de um autocrata, *primus inter pares* no interior de uma simples caricatura do regime republicano.

Dentre os recursos de que se valera Cosimo, figura com grande destaque a criação de novos conselhos excepcionais (*Consigli Maggiori*) de longa vigência (de três a cinco anos), e especialmente o *Consiglio del Cento*, órgão permanente, renovável semestralmente, que se transformou, em fins da década de 50, no novo esteio do domínio político dos Médicis.

Foi precisamente ao Conselho dos Cem que Lorenzo dedicou seus primeiros esforços, promovendo encaminhamentos e pequenas barganhas que lhe asseguraram logo em 1471, pela mediação da Senhoria e dos *accoppiatori* em exercício, o controle da escolha futura dos *accoppiatori* ao longo de cinco anos. Foi uma vitória de tal ordem, apesar de obtida pela diferença ínfima de dois votos, que o embaixador de Milão em Florença fez saber ao seu governo que Lorenzo passara a usufruir de uma solidez de mando que jamais fora alcançada pelos familiares que o antecederam.

Assim fortalecido, o jovem senhor de Florença promoveu, a seguir, a reforma do próprio Conselho dos Cem, no qual a oposição vinha desde alguns anos ganhando fôlego. O passo foi realizado por meio de uma nova Senhoria, inteiramente favorável aos Médicis, graças à qual foi estabelecida uma lei que garantia a perenidade da supremacia Médici, tanto no executivo como no Conselho dos Cem, que retinha as funções legislativas essenciais.

Transcorreram, então, anos de estabilidade incontestada, até abril de 1478, quando Lorenzo e seu irmão Giuliano foram vítimas de um atentado, do qual resultou a morte do último, durante missa celebrada no interior da Catedral de Florença. Foi o início da mais desafiadora crise política enfrentada pela grande família. O centro

propulsor do grave episódio era a oligarquia Pazzi, poderosa rival de longa data dos Médicis, que de há muito pretendia uma equação associativa com a família concorrente, mas a ascensão de Lorenzo redundou na total deterioração das relações e, após a *perenização legal* do domínio dos Médicis, os Pazzis foram numericamente reduzidos à insignificância nas listas dos *accoppiatori*. Como represália, emprestaram ao papa Sisto IV os recursos necessários para a compra da cidade de Ímola, que Lorenzo cobiçava para Florença. O confronto entre as duas famílias se generalizou e luta aberta foi travada em todos os planos, chegando ao atentado de morte, para o qual contribuíram a conivência do arcebispo de Pisa e a colaboração do papa e do rei de Nápoles.

Após desencadear feroz repressão – ao anoitecer daquele dia de violências, quatro corpos da família Pazzi, inclusive um arcebispo, pendiam das janelas do Palácio da Senhoria –, Lorenzo levou a cabo uma enérgica campanha diplomática. Contudo, intensificou-se o enfrentamento com Sisto IV, que o excomungou, bem como aos principais magistrados florentinos, lançando também o interdito sobre Florença, com o propósito fracassado de indispor a população contra os Médicis; por fim, chegou à guerra aberta em aliança com o rei de Nápoles. O conflito armado se prolongou até dezembro de 1479, com ataques dos exércitos pontifícios e napolitanos, que chegaram a abalar o equilíbrio dos partidários de Lorenzo e o próprio regime. Nesta situação o senhor de Florença, numa iniciativa ousada, foi a Nápoles e conseguiu afastar Ferdinando do papa, impondo a este último a paz em separado.

Do conjunto desses acontecimentos resultou a ampliação da popularidade do Magnífico e uma inflexão decisiva do regime. Prestigiado pela vitória diplomática, fez aprovar, ainda que mais uma vez por diferença mínima, a criação de uma nova *balìa*, que decretou a formação de um novo conselho mais restrito, em face do Conselho dos Cem, que havia enveredado por rumos incomodamente críticos. O novo dispositivo, o Conselho dos 70, integrado pelos 30 primeiros membros da *balìa*, que cooptaram os 40 restantes, fora concebido de modo a só acolher partidários irrestritos, pois, sem que detivesse plenos poderes, era destinado a controlar completamente a vida florentina. Com isso a Senhoria perdeu a autonomia, passando a depender de aprovação dos 70 para o encaminhamento de projetos de lei, e sua própria eleição deixou de ser feita pela mediação dos *accoppiatori*, substituídos pelo novo conselho, que também passou a designar os responsáveis pela segurança do estado (*otto di guardia*), bem como a prover, semestralmente, pela designação de 20 de seus próprios membros, a composição das duas novas magistraturas criadas para reger a política externa (*otto di pratica*) e a política interna em conjunto com a administração financeira (*dódcici procuratori*).

Com tais e tantas competências, e sendo integrado por membros inamovíveis, o Conselho dos 70, cujo mandato foi sucessivamente prorrogado, a ponto de ter durado tanto quanto o próprio regime, era em verdade uma espécie de *senado vitalício*, como bem avaliaram certos analistas, inteiramente reservado aos adeptos imaculados dos Médicis.

Foi com tal *dispositivo estabilizador*, visceralmente antitético ao espírito das instituições republicanas, que Lorenzo governou a partir de 1480. No entanto, apesar de crescentemente fortalecido, o grupo no poder foi obrigado a prosseguir com a linha dos expedientes e estratégias. Inclusive, nas eleições de 1484, sucessivamente postergadas por mais de uma década, Lorenzo se fez eleger como um dos dez *accoppiatori* do processo, e interferiu de todos os modos nas diversas fases do complexo escrutínio eleitoral, de maneira que, pela primeira vez, os Médicis acabaram por abocanhar a enorme fatia de um terço do conjunto dos *qualificados*.

Fosse como fosse, a fisionomia do poder punha em evidência, na época, a crescente inclinação pelo mando pessoal, sem que, todavia, desaparecessem as dificuldades para a imposição dos pontos de vista dos Médicis, nem que Lorenzo se decidisse pelo passo definitivo em direção à tirania. O que não impediu que lamentasse com amargura, como em carta enviada de uma estação de cura, às quais passara a ter de recorrer com frequência, que “a afeição e a fidelidade dos amigos não resistissem a mais de 16 quilômetros de afastamento seu de Florença”. Outro testemunho, na mesma direção, é o apreço que demonstrou, em 1490 e 91, pelo organismo restrito dos *16 reformadores*, do qual ele mesmo fazia parte. Apesar de se tratar de um dispositivo provisório, destinado a um propósito bem delimitado, era um meio e mais uma evidência da crescente absolutização do poder dos Médicis. Todavia, seja por convicção ou pela enfermidade, o certo é que Lorenzo não se decidiu pelo despotismo, apesar da crescente autoridade pessoal com que exerceu o poder em seus últimos anos de vida. Preferiu até o fim, formalmente, o simples *status* de cidadão privado, mas na condição de *primus inter pares*, empregando suas energias e habilidades para convencer os partidários e dobrar os inimigos, lançando mão de subterfúgios, dissimulações e de um sem-número de manipulações, mas se recusou a impor decisões pela força. Por cálculo ou por alguma forma de debilidade, julgou e decidiu que ainda não chegara a hora de coroar a cabeça florentina de um Médici. E assim morreu, depois de ter vivido a concreta, mas contraditória e invulgar, existência de um monarca informal, a um tempo partícipe de uma academia neoplatônica, protetor das artes e poetas.

Foi sucedido pelo filho, o dissoluto Piero de Médici (1471-1503), que, inábil e desprovido de senso político, cedeu à tentação de enveredar pelos caminhos de uma tirania desastrada que, em pouco tempo, fez com que perdesse tanto o apoio popular como o arrimo da parcela da oligarquia aliada aos Médicis, ou seja, malbaratou a própria herança política da família – o *modus faciendi* elaborado ao longo de três gerações ininterruptas de poder. A

tal ponto que, ao cabo de apenas dois anos, o descontentamento atingiu o nível de saturação: bastou a passagem dos exércitos franceses de Carlos VIII por Florença para que, no dia seguinte, os Médicis fossem expulsos da cidade.

O período de 1494 a 1512 compreende a instauração e queda da República de Cristo (1494-1498) de Savonarola, o controvertido monge dominicano, prior do Convento de São Marcos, que durante anos bradara contra a tirania dos Médicis e alcançara grande audiência popular. E, na sequência, alguns anos de larga conturbação, que em grande medida imobilizou as instituições políticas florentinas. Maquiavel, então secretário da Segunda Chancelaria, após a exclusão, em meados de 1498, dos partidários de Savonarola, explicita em cartas e relatórios o quadro da perigosa irresolução governamental. Esta situação alarmante prosseguiu até 1502, quando Piero Soderini, um aristocrata com certo apoio popular, foi eleito gonfaloneiro vitalício da república florentina.

Por dez anos a vida política de Florença se estabilizou, sob o comando convictamente republicano de Soderini, cultor das instituições e equidistante da oligarquia. Seus procedimentos, naturalmente, valeram-lhe apoio popular, mas puseram em desconforto crescente os setores oligárquicos. Não tardou em renascer forte movimentação oposicionista, na qual os adeptos dos Médicis foram progressivamente ganhando número e expressão, ainda mais que estimulados do exterior pelo cardeal Giovanni de Médici, o futuro papa Leão X, filho de Lorenzo, o Magnífico, e reconhecido como personificação do Renascimento, a ponto de o século XVI ter sido muitas vezes definido como a Idade de Leão X. Por fim, essa oposição, apoiada nos exércitos espanhóis, reconduziu os Médicis a Florença em 1512.

Após 18 anos de exílio, os Médicis reassumiram o poder por meio do jovem Lorenzo, neto do Magnífico. É notável a minuciosa recomendação – uma espécie de consolidação “teórica” do *modus faciendi* – que Leão X, elevado ao papado em março de 1513, enviou ao sobrinho, a propósito da boa conduta política. Tratou-se, nada mais, nada menos, do que da plena reimplantação do regime de Lorenzo, o Magnífico. O papa detalhava os procedimentos que Lorenzo II (1492-1519) deveria assumir: manter sob controle estrito, mas habilidoso, o funcionamento das instituições preservadas, por meio de homens de confiança, porém cuidadosamente vigiados por discretos espias; instalada a malha de vigilância, salvaguardar as aparências republicanas e a popularidade da família; em especial, dar-se por satisfeito com a maioria nos conselhos, não impedindo o acesso de membros honestos e competentes, ainda que não vinculados aos Médicis; distribuir equitativamente os cargos entre as grandes famílias e suas diversas gerações; acolher as súplicas dos humildes, sem fazer promessas imprudentes; cuidar do bom funcionamento da justiça, sem ingerência direta; garantir a boa administração das finanças, de modo que a receita pública não sofresse cortes, evitando a qualquer custo medidas impopulares como a criação de novos impostos ou a elevação de sua carga.

Lorenzo II não descurou da tábua de princípios do avô, longinquamente matrizada por Cosimo, seu tataravô, contudo, seu momento maturara o processo constitutivo do poder absoluto. Em 1515 obteve autorização para compor um dispositivo militar próprio, formado por 500 soldados, e logo a seguir se fez nomear capitão-geral da república. Anos depois sucedeu ao duque de Urbino, desapossado por Leão X, e, em 1518, casou-se nobremente com uma dama da casa real francesa, parenta de Francisco I. Todos esses eventos e o autocratismo crescente deixam transparecer os propósitos bem definidos do sobrinho do papa em direção ao *estado principesco*. Porém, sua morte prematura interrompeu o projeto dos Médicis em 1519.

Por mais alguns anos a grande família teve de se contentar com o governo sucedâneo do cardeal Giulio de Médici, primo de Leão X, que conduziu autocraticamente os negócios florentinos, até se converter no papa Clemente VII em fins de 1523, passando, desde então, com o mesmo estilo, a controlar indiretamente o poder florentino até 1527 (ano da morte de Maquiavel), quando de um novo e efêmero surto republicano, que ruiu tragicamente em 1530, mas que levou os Médicis mais uma vez ao exílio.

Todavia, o projeto principesco teve prosseguimento em 1532, com Alessandro de Médici (1510-1537), a quem Clemente VII conferiu o título, mais do que exótico para o contexto institucional florentino, de duque da República de Florença, cuja ambiguidade não é nada enganadora, e que traduz não só a tenacidade vanguardeira de uma grande família oligárquica, como a própria força determinativa dos novos tempos. Contudo, não foi ainda desta vez que o projeto se efetivou: o primeiro duque de Florença não manteve por muito tempo nem o título nem a vida – foi assassinado poucos anos depois por Lorenzino de Médici.

Foi o seu sucessor – Cosimo I (1519-1574), intitulado majestaticamente de grão-duque da Toscana – quem, por fim, um século depois da ascensão do “modesto cidadão” Cosimo, o Velho, realizou a plenitude das aspirações políticas dos Médicis, ao instaurar um poder formal e explicitamente monárquico, que se estendeu ao conjunto da Toscana por vários séculos. Assim os ricos banqueiros de modesta origem, que de início exploraram desavenças oligárquicas e se apoiaram em setores populares, tudo por meio de habilidades e dissimulações, chegaram, ao cabo de inúmeras vicissitudes, ao principado hereditário, deixando definitivamente para trás as formas oligárquico-republicanas, tópicas herdeiras das tradições comunais – incompatíveis com a nova lógica societária que passara não só a informar o horizonte do continente europeu, mas também, de há muito, sob expressão política primitiva, a ocupar o cenário civilizado da época, tanto na península itálica como por toda parte.

4 – A CONSCIENTIZAÇÃO DA NOVA POLITICIDADE:

NICCOLÒ MACHIAVELLI

O alongado volteio histórico, referente a Florença e aos Médicis, *intermezzo* imprescindível à boa visualização *atual* dos dois humanismos renascentistas, obriga a mais um passo, sem o qual o esboço ficaria um tanto truncado, exposto não apenas à incompletude, porém aberto, o que é pior, à arbitrariedade das investidas ou conjecturas abstratas que perfazem todo o segredo de polichinelo das imputações, ditas hermenêuticas, que hoje desmancham toda aproximação objetiva das formações reais e ideais efetivas, transformando tudo numa *commedia del poca arte*, na qual soçobra desbaratada a própria subjetividade, suposta desfiguradamente como protagonista isolada e central.

Se Niccolò Machiavelli não pertence diretamente à história dos Médicis, não foi por culpa sua ou falta de vontade, mas por razões indelévels pertence, a qualquer título, às típicas aventuras e desventuras florentinas do século marcado pela grande família. O que importa aqui, e não poderia ser de outro modo, são apenas alguns traços da vida e da obra desse pensador político, e as inflexões delas por contato ou conexão com o roteiro dos Médicis.

Toda a existência pessoal de Maquiavel transcorreu entre eventos marcantes da trajetória dos Médicis: nasceu em 1469, precisamente no ano da ascensão de Lorenzo, o Magnífico, terceira geração dos *signori* florentinos em deslanche rumo ao regime principesco, e morreu em 1527, ano do efêmero e derradeiro impulso republicano florentino, quando os Médicis foram exilados pela última vez, antes de alcançar o principado, a menos de uma década, portanto, da plena realização dos propósitos da “ilustre família”, como o próprio Maquiavel a designou, por exemplo, em *O Príncipe*.

Em menos de 60 anos de vida, Maquiavel reproduziu a dupla característica das figuras relevantes na Florença de seu tempo: desempenho simultâneo de múltiplas atividades e vivência de agudos altos e baixos, no curso de vicissitudes que o arremessavam de um lado a outro, às vezes de modo dilacerante e irreversível, como em grande parte ocorreu na sua carreira de homem público, radicalmente liquidada ao cabo de menos de uma década e meia, e de historiador e especialmente de pensador político, desenvolvida em particular depois do alijamento político, e que expressa, talvez melhor do que qualquer outra sua contemporânea, as tensões entre o novo e o velho de sua época.

Vale, para ser mais do que breve, mesmo porque a prática política antecede, em larga medida, a efetiva produção intelectual de Maquiavel, principiar por um resumo cronológico de suas atividades públicas, quase que exclusivamente compreendidas entre 1498 e 1512 – do expurgo do extinto governo de Savonarola à queda da república de Soderini.

Até a proximidade dos 30 anos, a vida de Maquiavel nada registrou de especial, quando então foi bem-sucedido ao se candidatar pela segunda vez à Segunda Chancelaria, na qual foi guindado, logo depois, a secretário dos *Dieci de Balìa*, conselho que superintendia as relações exteriores de Florença, tendo exercido no cargo várias missões diplomáticas, principalmente junto a vários estados itálicos, das quais resultaram relatórios e pequenos *discorsi*, seus primeiros escritos, hábito que cultivou por todo o período em que esteve estreitamente ligado à prática política florentina.

Sua década notável principiou em 1502, ao lado de Piero Soderini – que desde então ocupou uma espécie de presidência vitalícia de Florença, até sua derrocada e fuga em 1512 – quando Maquiavel, apesar de sua manifesta vontade e igual disposição de servir à restauração Médici, foi destituído de todas as funções e, como homem de estado, definitivamente relegado ao ostracismo.

Durante os dez anos, e em linha ascendente, Maquiavel se tornou, na condição de respeitado conselheiro de confiança do destacado gonfaloneiro republicano, um dos principais responsáveis pela política florentina, o ponta de lança e executor da linha de ação de Soderini. Serviu em missões diplomáticas de largo espectro, que lhe propiciaram vasta observação dos mais importantes centros políticos europeus da época. De outra parte, formulou, recrutou e depois foi o administrador das milícias florentinas, que segundo seu projeto deveriam substituir com vantagem os caros e perigosos exércitos mercenários.

Em suma, chanceler, mentor do aparato militar e interlocutor privilegiado de Soderini, envolveu-se com zelo e de forma múltipla com os negócios republicanos, inclusive nos confrontos crescentes com a oposição interna e externa, mantida e alimentada do exílio pelos Médicis. Tratou-se, portanto, de uma atuação marcada por forte e evidente adesão ao regime, que o deixou, deposto o governo, ao desabrigo de uma situação extremamente delicada, da qual jamais veio a se recuperar integralmente, apesar de empenho e esforços extremos.

Exonerado em novembro de 1512, foi também multado e proibido, por um ano, tanto de deixar o território florentino como de simplesmente entrar no palácio do governo. Sofreu uma série de interrogatórios, em especial sobre a administração das milícias, e no ano seguinte, em consequência da descoberta de um complô contra os Médicis e de uma lista na qual figurava seu nome, foi detido e torturado; por fim, recebeu o indulto graças à intervenção de Giuliano de Médici, com quem provavelmente convivera na juventude.

Fortemente abalado, consciente da impossibilidade de retornar ao serviço público, retirou-se para Sant'Andrea in Percussina, onde passou a residir na vila L'Albergaccio, modesta propriedade doada por seu pai. Esperava, contudo, que fosse uma retirada provisória, decididamente inclinado a prosseguir na carreira política, agora a serviço dos Médicis, vontade que exprimia com clareza em sua correspondência com Francesco Vettori, embaixador florentino junto à Santa Sé. Tem verdadeiro sabor florentino uma de suas primeiras *abordagens* nesse sentido, poucas semanas depois da eleição de Leão X, em carta de 9 de abril de 1513, quando pondera a seu correspondente que, “não sabendo discutir nem sobre a arte da seda, nem sobre a arte da lã, nem sobre ganhos, nem sobre perdas, preciso falar sobre os negócios de estado, decidir me calar ou falar somente disso”, arrematando que, se não estivesse proibido de deixar Florença, teria partido para Roma, como tantos outros florentinos, para “perguntar se o papa estava em casa”.

Impossibilitado de bater literalmente na porta do sumo pontífice, Maquiavel continuou a fazer sugestões políticas na correspondência com Vettori, esperando que chegassem ao conhecimento dos Médicis, na expectativa de alcançar por meio delas os favores pretendidos, que não deixava de solicitar mais ou menos explicitamente em todas as oportunidades. Das mais importantes e características é a tentativa que envolveu a mais célebre e influente das obras maquiavelianas – *Il Príncipe*. É por meio de uma carta (10/12/1513), também sugestiva e célebre, a Francesco Vettori, que se descrevera a Maquiavel como um embaixador relativamente bem pago e não muito ocupado, que se pode acompanhar a ousada iniciativa. Depois de narrar seu dia a dia no confinamento próximo a San Casciano com traços que vão do autoaviltamento a fantasias majestáticas, Maquiavel informa: “compus um opúsculo chamado *De principatibus (O Príncipe)*, no qual aprofundo, da melhor maneira possível, as minhas reflexões sobre esse assunto: discutindo o que é um principado, quantos tipos de principados há, a maneira pela qual são obtidos, a maneira pela qual são conservados e as razões pelas quais são perdidos. E se, porventura, alguma de minhas elucubrações vos tenha agradado, esta não deve vos desagradar. Ela deve igualmente ser bem acolhida por um príncipe, sobretudo por um príncipe novo: é por isso que eu a dedico ao Magnífico Giuliano (de Médici)”. E, fazendo fé que o “opúsculo” pudesse dar fim a sua desgraça política, dirige sem peias ou restrições um apelo desenfreado aos Médicis: “O que me leva a dedicar o meu opúsculo a Giuliano é a necessidade que me aflige, porque me consumo e não posso continuar por muito tempo assim sem que a pobreza faça de mim um indivíduo desprezível; e, depois, eu gostaria que os Médicis me dessem um emprego, mesmo que começassem por me mandar empurrar um rochedo; porque, se mais tarde eu não conseguisse ganhar os seus favores, eu só teria de culpar a mim mesmo. Quanto ao meu passado, se for lido, perceber-se-á que os 15 anos que passei aprendendo a arte da política não os passei nem dormindo nem brincando; e deveria haver grande interesse em se servir de um homem cheio de experiência adquirida à custa de outrem. Não se deveria, além disso, duvidar de minha lealdade, porque tenho sido sempre fiel aos meus compromissos, não é agora que vou aprender a não os cumprir; e não é ao fim de 43 anos – esta é a minha idade – de bons e leais serviços que podemos mudar a nossa natureza. Da minha bondade e da minha lealdade, aliás, dá testemunho a minha pobreza atual”.

Todavia, não há que precipitar um juízo desabonador: se com toda franqueza Maquiavel confessa seus motivos pessoais, estes não estão em dissonância com a argumentação que apresenta no corpo de *O Príncipe*, de sorte que ao lado daqueles há que atentar antes para a natureza de suas convicções teóricas de fundo, fazendo infletir a avaliação sobre a síntese de suas dimensões públicas e privadas, na qual seja reservado espaço central a seu pensamento, e tudo remetido à peculiaridade de um tempo. Mais à frente, essa questão voltará à tela; aqui, basta anotar uma passagem do “Capítulo XX” da obra aludida: “Os príncipes – especialmente os que são novos – encontram em geral maior serventia naquelas pessoas que originalmente lhes inspiravam suspeita do que naquelas em que a princípio depositavam confiança. /.../ Basta dizer que os que são inimigos no começo de um novo principado precisam de apoio para manter sua posição, esses podem ser ganhos facilmente pelo príncipe, estando com maior razão ainda obrigados a servi-lo com lealdade, pois sabem que é preciso cancelar com sua conduta a sinistra fama de que gozam. Por isso o príncipe conseguirá sempre melhor assistência deles do que dos outros súditos; estes, servindo-o com maior segurança, negligenciam os interesses do senhor. /.../ Em exemplos antigos e modernos, veremos que é muito mais fácil ganhar a amizade dos que estavam satisfeitos com o regime anterior – e eram portanto inimigos – do que dos descontentes que se aliaram ao príncipe e o ajudaram a conquistar o poder”.

É interessante, complementarmente, lembrar que Maquiavel, ultimando a redação de *O Príncipe*, tenha pensado em o dedicar a Giuliano de Médici, filho mais novo de Lorenzo, o Magnífico, no dizer do qual Giuliano era o filho bom, enquanto que o mais velho, Piero, era louco, e Giovanni (Leão X), o esperto. Aliás, Giuliano foi feito capitão e gonfaloneiro da Igreja pelo irmão papa, e se tornou pelo casamento duque de Nemours, aliado, desde então, do governo de Florença, tendo recusado o ducado de Urbino, outra oferta do pontífice. Numa descrição de Pasquale Villari, autor de um antigo e alentado estudo sobre *Niccolò Machiavelli i suoi Tempi (1877-1882)*, Giuliano é simpaticamente desenhado como “dado aos prazeres, além da medida, e por isso fisicamente enfraquecido, era de índole fantástica, que lhe fazia perder tempo na investigação do futuro; não lhe faltavam, porém, vagas e, às vezes, grandes ambições, nem impulsos generosos”. O perfil traçado por Villari, tanto pelos aspectos positivos quanto pelos negativos, talvez sugira uma pista para a visualização dos motivos que fizeram Maquiavel cogitar

sobre o oferecimento de sua obra a Giuliano. Todavia, a verdadeira razão fora que, em princípios de janeiro de 1515, Leão X parecia inclinado a investir Giuliano com a senhoria de um verdadeiro estado dos Médicis – que compreenderia Parma, Piacenza, Modena e Reggio – e Maquiavel julgava ter boas razões para esperar que fosse consultado. Em consequência de fortes reações que suscitou na Itália e no exterior, o projeto foi abandonado, mas já antes disso uma carta de Roma prevenia Giuliano para “não se comprometer com o senhor Nicolau”. Mesmo profundamente abalado, o ex-chanceler florentino, depois da morte de Giuliano em 1516, acabou endereçando a carta dedicatória, escrita para o *bom* Giuliano, ao ambicioso Lorenzo II, que a recebeu com grande frieza. Segundo um relato anedótico, ao mesmo tempo em que lhe era entregue o livro, recebia de presente também um casal de cães de caça, que lhe proporcionaram mais alegria do que a obra de Maquiavel.

Só com a morte prematura de Lorenzo II em 1519, tendo passado o governo de Florença às mãos do cardeal Giulio de Médici, foi que Maquiavel teve entreaberta de novo uma modesta oportunidade de intervenção pública: o novo senhor florentino, em nome do papa, consultou Maquiavel sobre a organização política do estado; redigiu então em 1520 o *Discursus Florentinarum Rerum...* Texto franco, ousado e realista que, se não lhe abriu o caminho pretendido, ao menos lhe valeu, junto com a obra literária, o reconhecimento intelectual dos Médicis: estes, ao final do mesmo ano, o contrataram junto ao *Studio*, a Universidade de Florença, para redigir os “anais e crônicas” da cidade: daí nasceu a última grande obra de Maquiavel – *Histórias Florentinas*.

Por fim, em 1525 viajou a Roma para oferecer as *Istorie Fiorentine* a Clemente VII. Deu-se, então, pelo menos em termos, a reabilitação: foi enviado pelo governo de Florença em missão a Veneza, e no ano seguinte a Roma e Urbino. Também em 1526 foi, finalmente, nomeado para um cargo público: secretário dos Cinco Provedores das Murallas, no qual deveria cuidar das fortificações da cidade e tratar da defesa em geral.

Em 1527, em consequência do saque de Roma pelas forças do imperador Carlos V do Sacro Império Romano-Germânico, os Médicis são expulsos de Florença. Maquiavel saúda o acontecimento, julgando que chegara a hora de voltar ao comando da chancelaria. Foi seu último desapontamento, agora era suspeito aos olhos dos novos poderosos da república efemeramente restaurada, tendo sido repelido por eles. A 21 de junho, morreu aos 58 anos de idade, na pobreza e longe do poder.

Visto pelas exterioridades, o itinerário prático de Maquiavel pode induzir com facilidade, como tem ocorrido muitas vezes, à conclusão de que o autor de *O Príncipe* personificava o protótipo da conduta oportunista. A um tempo, a questão é bem mais sutil e grave, e assim se configura tão logo sejam também considerados seus textos, nos quais não é difícil constatar a função norteadora de convicções permanentes e a defesa, igualmente constante, de um punhado de objetivos políticos centrais, jamais abandonados, aos quais sua prática nunca tisonou com infidelidades. Não ocorreu em seu caso, pois, a vulgar dissociação entre conduta e discurso, o que não é pouco, nem seus procedimentos mais surpreendentes jamais colimaram satisfações pedestres. Essa atitude, porém, não dissipa por completo um dado ar de *oportunismo* que atravessa, todavia, o *todo* maquiaveliano, mas, precisamente, o eleva de nível, indicando que ele não se situa nas franjas da ação, mas em lugar bem mais central e decisivo.

De fato, e aqui só pode ser traçado um simples indicativo, há no cerne do pensamento maquiaveliano, enquanto abordagem do *homem* – formada por traços altamente negativos, cujo perfil e significado angulares virão à tona mais à frente – uma inerente dimensão oportunista. Em consequência, o comprometimento resultante é do próprio gênero humano, e não simplesmente da individualidade de Maquiavel enquanto agente político. Não se trata, portanto, de uma mazela rasa e vulgar, mas das irradiações naturais de um fundamento que, sintomaticamente, repercute por todo seu pensamento. Desse modo, é tratar apenas de uma consequência lembrar que, por toda parte, Maquiavel assegura que o sucesso é o resultado de uma conjunção propícia entre aptidão e situação, o produto de uma capacidade, adequada e tenazmente praticada, e de uma circunstância favorável, dependente dos desígnios imponderáveis da *fortuna*; e também que, não sendo esta, apesar de seu poderio, uma força incontrastável, resta ao homem a possibilidade de fazer com que ela atue a seu favor, ajustando-se às suas oscilações. Em outros termos, não há sucesso e, em especial, sucesso permanente sem capacidade de adaptação às circunstâncias, sem esforço contínuo de ajustamento às eternas mutações da sorte. Por certo, dessa visão maquiaveliana da atividade humana participam antigas heranças, mas não pode deixar de ser notada a presença do estímulo essencial dos novos tempos, que acentuam e põem em primeira linha a mentalidade do “senso de oportunidade”, bem como, ao que parece à primeira vista, uma manifestação precoce de realista acomodação ao prosaísmo, ou seja, de conformismo em face da impossibilidade do que será chamado, séculos depois, de *vida autêntica*, isto é, de existência humana autogerida. Em verdade, esta última observação padece de anacronismo: inexistia para Maquiavel a problemática da vida autêntica, esta ainda não estava posta para ele, nem para ninguém de seu tempo; não existia ainda a individualidade e o chão societário para os quais tal problema viria a se configurar. Todavia, sua ótica, apesar do estupendo realismo que a caracterizava, de um lado, ainda se nutria do passado, de outro, mas enlaçada da emergência do *oportunismo orgânico*, que o anacronismo deliberado da passagem põe mais facilmente em evidência. Aquele, porém, não é a única novidade de seu pensamento, nem seu pecado original. Se não, vejamos.

Maquiavel é, simultaneamente, um pensador da república e do absolutismo, ou, em termos mais precisos, o último grande pensador da república antiga e o primeiro do absolutismo moderno. Embora discutido por séculos

e de forma extremamente controversa, não por isso é um tema esgotado, nem o sentido de sua obra já se tornou, por assim dizer, uma aquisição plenamente realizada. E, agora, ao final do século XX, quando a panaceia politicista invade e imobiliza a consciência e a prática de toda gente, há de ser útil pespontar algumas observações a respeito de suas teorias, quando mais não seja em resguardo de seu efetivo significado e como passo para a determinação da natureza da politicidade, questão sempre tão estreita e dogmaticamente enfrentada, e para a qual a obra de Maquiavel é especialmente significativa, uma vez que é o próprio ponto de partida dos referenciais que ainda hoje atuam e dominam.

Como é muito bem sabido, o evoluir em direção ao governo centralizado, a partir de meados do século XV, sob domínio de um único poder soberano, era movido por um complexo de vetores socioeconômicos que não estava confinado ao território italiano. Eram forças gerais que empuxaram um tremendo desenvolvimento do poder monárquico por quase toda a Europa ocidental. Tanto que, em princípios do século XVI, a monarquia absoluta se converteu no tipo predominante de governo do Velho Continente: na Espanha, a união de Aragão e Castela deu início à formação de um reino absolutista que dominou como potência máxima durante quase todo o século XVI; na Inglaterra, o reinado de Henrique VII (1485-1509) iniciou o absolutismo na dinastia Tudor; mesmo na Alemanha, em toda sua condição de excepcionalidade, a tendência se impôs – com o ascenso da Prússia e da Áustria à monarquia absolutista; e a França, caso típico de poder real altamente centralizado, na segunda metade do século XV se consolidou como a nação europeia mais unida e articulada: aglutinou toda a força militar da nação nas mãos do monarca desde o segundo quartel do século XV, tornando sua autoridade efetiva através de um imposto nacional específico, destinado à manutenção do aparato castrense, com o qual foi criado um *exército de cidadãos*, bem equipado e adestrado, que acabou por expulsar os ingleses, e antes do fim do século os grandes feudatários haviam sido submetidos, de modo que, desde os princípios do século XVI até a Revolução, o monarca se tornou o único representante da nação.

O que importa observar é a concentração do poder régio às expensas de suas instituições rivais – nobreza, parlamento medieval, cidades livres, clero –, ou seja, o poder político que havia se caracterizado anteriormente pela dispersão territorial e fragmentação dos círculos de autoridade, em que prevaleciam os feudatários e as corporações, condensou-se agudamente nas mãos da monarquia absolutista.

Em face do *panorama europeu*, o percurso no território itálico, a partir do início do século XIII – desde a *comuna do podestade* até o *principado*, passando pela *Senhoria* – é simultaneamente precoce e retardatário, prelúdio da era do capital e sua inibição peculiar no caso italiano. Porém, na diversidade (monarquias nacionais e principados regionais), resultavam de uma acumulação de efeitos, decorrentes de mudanças econômicas, sintetizando uma remodelação revolucionária das instituições medievais e a superação definitiva de heranças societárias – reais e ideais – ainda mais antigas.

De forma mais do que sintética e bem simples, deixando inclusive de lado polêmicas que pagam alto tributo ao politicismo, quando *independentizam instâncias*, em vez de determinar a peculiaridade de entificações societárias, há de atentar para a enervação e o movimento do capital mercantil, às pulsações vitais do novo mercador por um novo mercado, não descuidando de reconhecer, independentemente de seus limites e restrições à época, inviabilizadoras, no caso italiano, de seu desenvolvimento subsequente, que esse novo mercador, contraditória e particularmente o peninsular, já era uma figura complexa e diversificada. Já não bastava o comércio local, nem o conjunto restrito de poucas mercadorias que circulassem por rotas fixas para desaguar em portos e praças monopolizadas. O propósito passara a ser a busca do lucro em qualquer mercado de grande potencial, lidando com qualquer produto vantajoso. Esse novo comerciante, que ampliava seus espaços de atuação, ia controlando progressivamente a produção e ultrapassava o poder dos grêmios e das cidades-repúblicas, ou forçava continuamente nessa direção, pois era no comércio a longa distância que se encontravam, antes da era industrial, as transações financeiras e as técnicas capitalistas mais avançadas. O próprio sistema produtivo mais utilizado, o trabalho domiciliar, colocava o mercador em posição dominante em face do artesão (o executor), de maneira que o estímulo econômico e os capitais provinham da esfera da troca, que dominava a produção. Numa palavra, a expansão mercantil demandava governos capazes de ampliar seu campo de ação para muito além dos perímetros municipais e do teor e âmbito que tipificavam a administração anterior. Necessitavam, em suma, de um *governo forte*, tanto para efeito interno quanto externo, donde a inclinação para o absolutismo – rei, príncipe ou senhor –, à custa de todos os freios e limitações que haviam cercado a monarquia medieval. Para essa nova categoria social, era factível fortalecer e articular com o monarca, e não procurar o então impossível domínio dos dispositivos parlamentares, controlados pela nobreza, de modo que não lhe custava nada sacrificar as formas de representação à monarquia. De fato, só se beneficiava com a restrição às disputas feudatárias e oligárquicas, numa palavra, da nobreza, que sustentava bandos de arruaceiros que intimidavam juízes e tribunais, e eram os instrumentos da violência endêmica gerada pelo entrelaço das facções clônicas. Para o novo mercador, a garantia da ordem pública, a concentração do poder militar e da administração de justiça nas mãos da coroa, ao máximo possível, era um benefício fundamental, a verdadeira condição de possibilidade para a exercitação de seus propósitos. Que o absolutismo de reis ou príncipes pudesse ser arbitrário e opressor não resta dúvida, mas era melhor do que qualquer coisa que a violência da nobreza

feudal ou a fragilidade e os limites da cidade-república, aliás, pequena exceção, podiam oferecer. É nesse sentido que Marx identificou, tanto n' *O 18 Brumário* quanto em *A Guerra Civil na França*, o absolutismo como instrumento para o domínio burguês: “O poder do estado centralizado, com seus órgãos onipresentes: exército permanente, polícia, burocracia, clero e magistratura – órgãos forjados segundo o plano de uma divisão do trabalho sistemática e hierárquica –, tem a sua origem nos tempos da monarquia absoluta, quando serviu à sociedade da classe média nascente como arma poderosa nas suas lutas contra o feudalismo” (*A Guerra Civil na França*).

Herdeiro da violência feudal e impulsionando organicamente o individualismo, e uma vez que por si própria a emergência das relações de produção de mercadorias não só não podia conter o legado da brutalidade, mas o estimulava e disseminava pela competição entre os indivíduos, o Renascimento só pôde pôr fim à redobrada violência sem freios e critério pelo ordenamento jurídico burguês, imposto a ferro e fogo. É o que também afirma, grifando, entre outros, Agnes Heller: “O aparecimento de um estado unificado, centralizado, e a criação de um sistema de leis mais ou menos universal contribuíram bastante para habituar os homens a formas civilizadas de comportamento. Até certo ponto, foi esta a tarefa da cidade-estado constitucional; em geral, porém, foi a *monarquia absoluta* que iniciou e realizou esse processo, espalhando o poder da lei com o fogo e espada” (*O Homem do Renascimento*).

Por mais desconfortável que seja, especialmente para as vertentes do politicismo, reconhecer a *modernidade* do absolutismo, em seu tempo, e sua derivada *função civilizatória*, não pode haver transigência com qualquer forma de obscurecimento destes significados reais e delineadores da época. Sem a objetividade dessas determinações centrais, o período mesmo se torna informe e passível de tratamento como abstração manipulável, e as expressões de sua subjetividade redutíveis à matéria-prima adequada, como tantas outras, para uso e abuso do autointitulado hermeneuta.

É precisamente nesse tempo e dessa era que fala Maquiavel – o primeiro a pensar o absolutismo, não só para traçar o desenho básico da *estatização* de sua época, mas também para fazer o retrato veraz e feroz da própria essência de toda a politicidade. Para ser seguido na reflexão sobre o tema, meio século depois, por Jean Bodin, ainda bastante ligado às tradições medievais, para quem o estado e o monarca integravam a estrutura suprema do universo, derivando dessa imperscrutável implantação divina da política a podestade civil do monarca que continuava a ser o súdito de Deus; todavia, fixou ao mesmo tempo dois pontos centrais da moderna teoria do estado: a antítese entre *público* e *privado* e a instauração do nexos fundamental entre *soberania* e *indivíduo*, tomando a este enquanto tal, ou seja, independentemente de sua inserção em agrupamentos sociais e do exercício direto do poder. Por fim, o tratamento do absolutismo culminou em talhe filosófico, pouco mais de um século depois, com Thomas Hobbes, de sorte que Maquiavel (1469-1527), Bodin (1529-1596) e Hobbes (1588-1679) constituem a grande tríade dos fundadores do pensamento político moderno.

Em outras palavras, é de Maquiavel a primazia de ter matizado a compreensão das radicais inflexões políticas de seu tempo: o rumo absolutista assumido pelo quadro europeu, o esgotamento e colapso das instituições pré-modernas que estavam sendo ultrapassadas, tendo percebido e aceitado, melhor do que ninguém, os papéis que a força e a astúcia vinham desempenhando no processo, bem como o valor da unidade nacional, em que a força bruta se baseava difusamente. E de maneira muito especial é preciso ressaltar o grande significado que nele assume o complexo fenomênico da *corrupção*, a degradação social que refere em sua análise perfis institucionais degenerados, que demandam imperativamente a instauração de nova legalidade, posta em termos de recriação literal do estado, entendido este como demiurgo da sociabilidade.

Dado o estatuto da reflexão maquiaveliana, a corrupção, como todos os outros conceitos que integra, é assentada em decalques de eventos históricos passados e presentes, totalmente distante de qualquer procedimento construtivista ou especulativo. De modo que, em sua acepção mais geral, a *corrupção social* compreende o arrolamento das formas de licenciosidade privada e violência destrutiva, as grandes diferenças de riqueza e poder, a destruição da paz e da justiça, a desunião e a ilegalidade, o desenvolvimento da cobiça desordenada (segundo o seu diagnóstico, os homens aspiram a conservar o que têm e obter sempre mais); em suma, a decadência da virtude privada e da probidade e devoção cívicas, que redundam na impossibilidade do governo popular, isto é, republicano. Já de forma específica, a corrupção traduz, na aguda visão maquiaveliana, a dissolução moral e política que acompanhou a bancarrota das lealdades e devoções consuetudinárias, diante da emergência da modernidade.

E que a corrupção se refira, para Maquiavel, antes de tudo à Itália, basta considerar uma passagem da “Introdução” ao Livro II dos *Discorsi*: “quem nasceu na Itália /.../ com boa razão critica o século em que vive, e elogia os séculos passados. De fato, os tempos antigos pareciam cheios de feitos maravilhosos, enquanto que no presente nada pode compensar a profunda miséria, a infâmia e a vergonha em que mergulhamos: uma época desastrosa em que se pisoteiam a religião, as leis e a disciplina; na qual tudo se contamina de fealdade de toda espécie. Vícios estes ainda piores quando aparecem naqueles que presidem os tribunais, comandam os homens e se impõem à adoração pública”. E, como se não bastasse, a título de manifestação de prudência, reenfatiza o argumento: “Talvez eu próprio mereça ser contado entre tantos que se enganam, se nestes comentários me exceder nos elogios aos antigos romanos, censurando em demasia o século em que vivemos. De fato, se a virtude que reinava naqueles tempos e o vício que macula o presente não fossem mais evidentes do que o sol, deveria

falar com mais prudência, para não cometer o mesmo erro que aponto nos outros; mas a evidência é tal que salta à vista”. Percepção que se quer realista e que, no entanto, como se vê, não exclui a aspiração por uma vida social mais sadia, que seu juízo nostálgico remete à Antiguidade romana. Em termos breves, embora conclusivos – diante da dissolução final, em princípios do século XVI, da sociabilidade italiana anterior, bem como da ocorrência de fenômenos da mesma ordem em outras partes (“onde não existe a virtude nada se pode esperar de bom; por isto não se pode, em nossos dias, contar com muitos países nos quais reina a corrupção, especialmente com a Itália, embora a França e a Espanha estejam longe de escapar a esta licença generalizada dos costumes”; e mais à frente o autor confirma e aprofunda a contundência do diagnóstico, dizendo que as três são “nações que se pode considerar corruptoras do universo” [Discorsi, I, 55]) –, a *corrupção* designa a morte das heranças civis e cívicas de molde antigo, ou seja, a desintegração final e cabal de qualquer traço remanescente de *vida comunitária*. É muito eloquente o significado que subjaz a essa tematização maquiaveliana – *corrupção* equivale a extinção da comunidade.

Isto é bem ilustrado pelo contraste incluído no texto a propósito da Alemanha, onde “a maior parte das antigas virtudes ainda reina”, e que explica “tal probidade, que é em nossos dias tão admirável quanto rara”, sintomaticamente “por dois motivos”, que resumem a ausência neste território dos traços da modernidade nascente: “O primeiro é que as repúblicas da Alemanha não têm muito intercâmbio com os seus vizinhos. Contentes com o que possuem, nutrem-se e vestem com o que a terra produz. Não têm razão, assim, para promover tal intercâmbio, que é o princípio de toda corrupção. Ficaram assim a salvo da influência dos costumes dos franceses, espanhóis, italianos /.../. A outra causa da pureza desses costumes, e da boa ordem daqueles países, é o fato de que não se admitiria ali quem pretendesse viver como um aristocrata. Os alemães mantêm a mais perfeita igualdade, e são inimigos declarados de todos os senhores que pudessem existir no seu país. Se o acaso faz com que algum aristocrata caia em suas mãos, eles o matam sem piedade, como quem destrói uma fonte de corrupção e de desordem”, uma vez que, faz questão de esclarecer Maquiavel, é “aristocrata aquele que vive no ócio, sustentado pelo fruto dos seus bens, sem se preocupar com os meios de sobrevivência, como a agricultura ou outro trabalho qualquer. Essas pessoas são perigosas para todos os estados”, sendo os piores aqueles que “possuem castelos e vassalos sob suas ordens”, de modo que, em síntese, “tal raça é inimiga declarada das instituições civis” (Discorsi, I, 55). Num pequeno texto anterior (*Rapporto di Cose dela Magna – 1508*) encontra-se uma descrição da mesma ordem, que vale reproduzir a título de ratificação: “os seus povos, por serem livres e ricos, não são instados nem pela necessidade nem atraídos por qualquer afeição /.../. E se digo que os povos da Alemanha são ricos é que assim é a verdade; e o que os faz ricos, em grande parte, é o viver como pobres; porque não edificam, não vestem e não têm mantimentos em casa, e lhes basta ter pão e carne em abundância e uma estufa para fugir do frio. Quem não tem outras coisas, passa sem elas e não as procura. Gastam consigo dois florins em dez anos, e cada qual vive segundo a sua vontade a esta proporção, e ninguém se importa com aquilo que lhe falta e sim com aquilo que tem de necessário; e as suas necessidades são muito menores do que as nossas: e deste costume resulta que não sai dinheiro de seu país e eles estão contentes com o que lá se produz; e gozam sua vida rústica e livre e não querem ir à guerra se não são bem pagos, e isto também não lhes bastaria se as comunidades assim não lhes determinassem”. Tamanha é a transparência destas passagens que se faz ocioso qualquer comentário. Cabe, simplesmente, prosseguir com as consequências do argumento.

É em face da *corrupção* e de seus agentes que Maquiavel endossa e prescreve o remédio do absolutismo, intervenção cirúrgica destinada a reciclar a sociabilidade. A chave de sua eficácia está no emprego de força e astúcia, que combinadamente facultam a *imposição da lei* – para cuja fertilidade é imenso, outrossim, o papel atribuído por Maquiavel ao *legislador*. O absolutismo é, pois, a solução, sempre que desequilíbrios societários se manifestem de forma aguda, porque “onde há tantos motivos de corrupção, a lei não é mais do que um fraco obstáculo, sendo preciso apoiá-la com uma força mais difícil de enfrentar. Esta força reside no pulso forte de um rei; só seu poder absoluto e incontrastado pode pôr um freio à excessiva ambição e corrupção dos poderosos (Discorsi, I, 55), embora devam ser respeitadas as determinantes fundamentais de cada caso, que constituem sua linha de tendência ou vocação própria: “quem quiser estabelecer uma república onde haja grande número de aristocratas não terá êxito, a não ser que os mate a todos; e quem pretender instituir um reino, ou principado, onde exista sentimento de igualdade entre os homens só terá êxito se elevar alguns deles acima do nível ordinário dos cidadãos, transformando esses espíritos ambiciosos em aristocratas de fato, e não só de título; dando-lhes terras e castelos, cercando-os de privilégios, súditos e riquezas, de modo que possam apoiar nestes instrumentos seu poder e sua ambição. E que os outros sejam obrigados a sofrer um jugo que só a força – e nenhum sentimento – os faça suportar. A força do opressor sendo proporcional à dos oprimidos, cada um guarda o lugar onde a sorte o lançou. /.../ 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 em seu conjunto, sem condições para um longa vida” (Discorsi, I, 55).

Essas poucas referências textuais bastam para deixar assinalado que é superficial atribuir a Maquiavel o puro diapasão da *indiferença moral*. O que transcorre em seu pensamento é a ruptura como mero cântico piedoso da fraseologia moralista, elevando-se a reflexão para o nível da condição de possibilidade real da moralidade

sociopolítica. A degradação civil, promovida pela agudização da desigualdade, material e política, impede as equações cívicas próprias ao paraigualitarismo republicano, do mesmo modo que isso ocorre na inerente desigualdade da sociabilidade aristocrática. De sorte que, fundamentalmente, imoralidade ou amoralidade políticas procedem do interior dos conjuntos sociais, não sendo a política, em si ou por si, uma ou outra coisa. Em verdade, é extrínseca ou indiferente a ambas, bem como, inclusive por extensão, à própria moralidade enquanto consideração isolada, isto é, abstratamente imperativa, pois a política é regida por outros princípios, intrínsecos às técnicas pautadas na eficiência. Como muito bem observou Cassirer, “Em suas análises das ações políticas, Maquiavel não deixa nunca transparecer nenhum sentimento pessoal de simpatia ou antipatia. Para o dizer com palavras de Espinosa, fala destas coisas como se fossem linhas, planos ou volumes. Não atacou os princípios da moralidade; porém, considerava-os inúteis quando se intrometiam nos problemas da vida pública. Maquiavel via as lutas políticas como se fossem um jogo de xadrez. Havia estudado as regras do jogo muito detalhadamente. Mas não tinha a menor intenção de criticar ou mudar tais regras. Sua experiência política havia lhe ensinado que o jogo político sempre se havia jogado com fraude, com engano, traição e delito. Ele não censurava nem recomendava essas coisas. Sua única preocupação era encontrar a melhor jogada – a que ganha o jogo”; ou ainda, como sintetiza pouco mais à frente: “Os juízos de Maquiavel são todos políticos, e não morais. O que lhe parece censurável e imperdoável em um político não são seus crimes, mas seu erros” (*O Mito do Estado*, 2, XII). Neste sentido, a máxima ilustração textual que se pode destacar é por certo a justificativa maquiaveliana do fratricídio: “muitos consideram como um mau exemplo o fato de que o fundador de um governo livre, como foi Rômulo, tenha primeiramente assassinado seu irmão, tendo concordado em seguida com a morte de Tito Tácio Sabino, com quem compartilhava o trono. /.../ Esta opinião seria bem fundamentada se não se levasse em conta o motivo que conduziu Rômulo àquele homicídio. /.../ É necessário que um só homem imprima a forma e o espírito do qual depende a organização do estado. Desse modo, o legislador sábio, animado do desejo exclusivo de servir não aos seus interesses pessoais, mas aos do público: de trabalhar não em favor dos próprios herdeiros, mas para a pátria comum, não poupará esforços para reter em suas mãos toda a autoridade. E nenhum espírito esclarecido reprovará quem se tenha valido de uma ação extraordinária para instituir um reino ou uma república. Alguém pode ser acusado pelas ações que cometeu, e justificado pelos resultados destas. E quando o resultado for bom, como no exemplo de Rômulo, a justificação não faltará. Só devem ser reprovadas as ações cuja violência tem por objetivo destruir, em vez de reparar. /.../ O que demonstra que Rômulo merece ser absolvido da morte do seu irmão e do seu colega, e que agiu não para satisfazer uma ambição pessoal, mas em prol do bem comum, é o estabelecimento imediato do Senado, cujo conselho procurou, tomando-o como guia” (*Discorsi*, I, 9).

O que cabe e convém apontar, na esfera da problemática moral, que sempre envolve a leitura dos escritos de Maquiavel, é que este, exatamente por seu vigoroso realismo, esbarra praticamente, sem a tematizar, na verdadeira questão ética: *como justificar atos necessários, eticamente impossíveis de serem justificados?* Esta pergunta, cuja visibilidade antes de tudo se manifesta na esfera da politicidade, não apenas situa rigorosamente o problema da eticidade, mas aponta, em seus devidos termos, para a natureza e os limites da política e a sua excludência em relação ao mundo ético.

Tudo isso conduz aos papéis extremamente relevantes que a lei e o legislador desempenham no pensamento maquiaveliano. Não há que ficar demasiadamente impressionado, nem se aprisionar de modo unilateral na malha conclusiva de certa passagem de *O Príncipe*, em que é sustentado que “a base principal de todos os estados, sejam novos, antigos ou mistos, são boas leis e bons soldados. E como não pode haver boas leis onde não há bons soldados, devendo haver boas leis quando os soldados são bons, não discutirei aqui as leis mas sim as forças armadas” (XII). Que lei e força sejam indissociáveis para Maquiavel é certo, mas disto não deriva uma solução positiva e automática, que a frase, isoladamente, pode sugerir. Remete, antes de tudo, à força como condição de possibilidade da vigência da lei, pois, como indicou Cassirer, também aqui com grande acuidade, “Ainda em seu melhor momento, a política é sempre um intermediário entre a humanidade e a bestialidade” (*O Mito do Estado*, 2, XII). O que traduz o entendimento maquiaveliano da lei como plataforma de arranque, ou geratriz, da virtude moral e cívica.

Maquiavel é sumário e categórico na explicação da gênese do direito, isto é, da *civilização*, oferecendo um esboço primitivo do contratualismo: “No começo do mundo, os habitantes da terra eram pouco numerosos, e viveram por muito tempo dispersos, como animais. Com o crescimento da população, os homens se reuniram e, para melhor se defender, começaram a distinguir os mais robustos e mais corajosos, que passaram a respeitar como chefes. Chegou-se assim ao conhecimento do que era útil e honesto, por oposição ao que era pernicioso e ruim. Viu-se que quem prejudicava seu benfeitor provocava nos homens sentimentos de ira – e de piedade pela sua vítima. Passou-se a detestar os ingratos, a honrar os que demonstravam gratidão; e, pelo temor de sofrer as mesmas injúrias que outros tinham sofrido, procurou-se erigir a barreira das leis contra os maus, impondo penalidades aos que tentassem desrespeitá-las. Estas foram as primeiras noções de justiça. A partir de então, quando houve necessidade de escolher um chefe, deixou-se de procurar o mais corajoso para buscar o mais sábio, e sobretudo o mais justo...” (*Discorsi*, I, 2). E, imediatamente a seguir, Maquiavel envereda pela enumeração das formas de corrupção dos

governos possíveis – do monárquico ao popular, passando pelo aristocrático, para declarar, em sequência tão rápida quanto a anterior, que “todas estas formas de governo são igualmente desvantajosas” (*Discorsi*, I, 2). Razão pela qual, prossegue, “todos os legisladores conhecidos pela sua sabedoria evitaram empregar exclusivamente qualquer uma delas, reconhecendo o vício de cada uma. Escolheram sempre um sistema de governo de que participavam todas, por julgá-lo mais sólido e estável: se o príncipe, os aristocratas e o povo governam em conjunto o estado, podem com facilidade controlar-se mutuamente” (*Discorsi*, I, 2).

Mais à frente, esta última afirmação do excerto será retomada, importando destacar agora que o conjunto referido das formas de governo “é o círculo seguido por todos os estados que já existiram, e pelos que existem” (*Discorsi*, I, 2), e pôr em relevo especialmente a figura do *legislador*.

A tese maquiaveliana sobre a existência de um elenco restrito de formas estatais – todas imperfeitas e inclinadas ao fracasso, que se reiteram e alternam perenemente na exiguidade de seu número – não é uma ideia isolada ou marginal ao seu pensamento. Ao contrário, está perfeitamente integrada às balizas de seu horizonte científico, enquanto técnico da vida política. À semelhança dos parâmetros de Galileu, a natureza é una e homogênea para Maquiavel, atuando ela sempre na reprodução do mesmo, em obediência a leis invariáveis; isto despoja os fenômenos das hierarquias valorativas da Antiguidade, e autoriza a transladar os conhecimentos de um objeto a outro do mesmo gênero. De maneira que, em política, a observação e a experiência levam a constatar que todos os tempos, épocas ou idades se estruturam do mesmo modo, ou que seus arcabouços sejam iguais, donde a analogia de eventos e ocorrências, que a historiografia registra e relata. Por consequência, o conhecimento de uma época é a luz esclarecedora de todas, e a história, a fonte de toda sabedoria política, a história em suas rotações passadas, que se oferece como guia e mapa às ações presentes e futuras. É o que assegura o primeiro parágrafo do “Capítulo VI” de *O Príncipe*: “Não deve causar estranheza a ninguém o fato de eu citar longos exemplos, muitas vezes a respeito dos príncipes e dos estados, durante a exposição que passo a fazer dos principados absolutamente novos. Os homens trilham quase sempre estradas já percorridas. Um homem prudente deve assim escolher os caminhos já percorridos pelos grandes homens e os imitar; assim, mesmo que não seja possível seguir fielmente esse caminho, nem pela imitação alcançar totalmente as virtudes dos grandes, sempre se aproveita muita coisa”. Ou, de forma ainda mais expressiva, na “Introdução” do Livro I dos *Discorsi*, em que lamenta, espantado, que os homens antes veneram as coisas antigas do que imitam “os atos admiráveis de virtude que a história registra”. É quando sustenta, ilustrativamente, que “as leis não são mais do que sentenças dos jurisconsultos pretéritos, as quais, codificadas, orientam os modernos juristas”; para arrematar, após referir a “substância” e o “sentido real” da história, exortando à imitação dos acontecimentos históricos, pois considerar tal mimese difícil ou impossível é “ignorância do espírito genuíno da história”, ou seja, é pensar no presente “como se o sol, o céu, os homens e os elementos não fossem os mesmos de outrora; como se a sua ordem, seu rumo e seu poder tivessem sido alterados”. Linha de raciocínio que é reafirmada na “Introdução” ao Livro II da mesma obra: “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. O bem e o mal, contudo, têm passado de um país a outro, como nos indicam as informações que temos hoje dos reinos antigos – que a variação dos costumes tornava diferentes uns dos outros, embora o mundo, como um todo, permanecesse imutável.”

Todavia, os atos humanos, à diferença do mundo físico, não estão submetidos, em Maquiavel, ao princípio do determinismo universal. No plano dos acontecimentos políticos a incerteza ocupa largo espaço, ao sabor dos caprichos da *fortuna*. Ainda que seja no espaço teórico maquiaveliano uma faixa indomada e contrastante, não resolvida com a mesma força lógica e racional que habita o conjunto de sua obra, o casual ou imponderável, a sorte ou acaso, apesar de traduzir elementos herdados da Antiguidade e coabitação com um tema muito difundido no Renascimento, recebe de Maquiavel um tratamento especial, que confirma a modernidade de sua perspectiva. Desde logo, aborda a *fortuna*, essencialmente, no âmbito da vida pública, laiciza a herança medieval e lhe confere uma “solução” prático-terrenal: no “Capítulo XXV” de *O Príncipe*, reservado para tal assunto, o próprio título exhibe essas denotações – *De quanto Pode a Fortuna nas Coisas Humanas e de que Modo se lhe Deve Resistir*.

“Não ignoro a opinião antiga e muito difundida”, principia Maquiavel por dizer, “que as coisas do mundo são governadas pela fortuna e por Deus, de sorte que a prudência dos homens não as pode corrigir, nem mesmo lhes traz remédio algum. Por isso, poder-se-ia julgar que não deve alguém se incomodar muito com elas, mas se deixar governar pela sorte.” E acrescenta: “Esta opinião é muito aceita em nossos dias, devido às grandes transformações ocorridas, e que ocorrem diariamente, fora de toda conjectura humana”. Confessando que às vezes se vê tentado a aderir a esta opinião, reage, todavia, para, em nome do resgate parcial do livre-arbítrio, estabelecer que se pode admitir que “a fortuna seja árbitro de metade de nossas ações, mas que, ainda assim, ela nos deixe governar quase a outra metade”. Salomonicamente dividida, uma das partes da fortuna mergulha de vez nas brumas vetustas do insondável, mas a outra emerge para a claridade do discernimento e dos atos humanos. Essa partilha não é apenas uma resolução surpreendente e formalmente artificial de uma dificuldade teórica, mas ilustra de modo radical a tensão entre o novo e o velho que ponteia o pensamento maquiaveliano.

Importa apreciar aqui o moderno foco de luz projetado por Maquiavel sobre a *fortuna*, que ele realiza de modo simples e direto, cifrando a questão em termos de ação humana, de atividade preventiva, como quem diante de “rios impetuosos”, em momento de calma, levanta barragens e abre canais, “de modo que, em outra cheia, aqueles rios correrão por um canal e o seu ímpeto não será tão livre nem tão danoso”. E, ao completar a analogia, Maquiavel é categórico: “Do mesmo modo acontece com a fortuna; o seu poder é manifesto onde não existe resistência organizada, dirigindo ela a sua violência só para onde não se fizerem diques ou barragens que a detenham”. A *fortuna*, portanto, ao menos em parte, deixa de ser uma entidade autônoma de poderio incontestável, em face do qual os homens seriam levados como cascalho na enxurrada; ao contrário, por atos deliberados e “medidas apropriadas” – “obstáculos podem ser opostos à sorte”. Ou seja, o homem não está inteiramente à mercê de mistérios imponderáveis, dos fluxos e refluxos de torrentes que o arrastem como uma folha ao vento; ao revés, cabe-lhe escolher e governar sua rota, mesmo porque, como ressalta Cassirer, “se deixa de cumprir esse dever, a fortuna dele se ri e lhe volta as costas” (*O Mito do Estado*, 2, XII). É, pois, a *conduta ativa* diante da sorte que resume o lado moderno da abordagem maquiaveliana do problema que impregna a atmosfera renascentista. É importa acrescentar que leva essa postura a um extremo que reacentua precisamente o núcleo de sua resolução. Depois de inventariar, no mesmo “Capítulo XXV”, as difíceis relações entre a *natureza* do agente e as flutuações da sorte, mostrando que aquela, mesmo que combinasse qualidades opostas, não garantiria sempre ao agente ações bem-sucedidas, conclui pela declaração de estar “convencido de que é melhor ser impetuoso do que circunspecto”, isto é, reafirma a supremacia da atividade, caracterizada pela audácia e a mescla paradoxal de condutas, tudo colimando o propósito de desenvolver poderio e estabelecer a dominação. É oportuno acrescentar que o próprio *oportunismo orgânico* é ingrediente intrínseco dessa abordagem: “Já admiti, em vários pontos, que a causa da boa sorte dos homens é a conformidade da sua conduta com os tempos em que vivem. Pode-se observar, de fato, que a maior parte dos homens age ou com precipitação ou com excessiva lentidão. Nos dois casos se comete um equívoco, afastando-se do caminho apropriado e dos limites adequados. Por outro lado, quem só age de acordo com o seu tempo está menos sujeito a erro, e assegura sua boa sorte. /.../ O homem acostumado a agir de um só modo nunca muda, conforme já observei; se o tempo obrigar a alterações de conduta contrárias a seus hábitos, perecerá” (*Discorsi*, III, 9). Donde resulta a súpula pragmática de que “os homens devem considerar a natureza dos tempos, ajustando a ela sua conduta” (*Discorsi*, III, 8).

Em verdade, não é só diante da fortuna e na política que a *atividade* ganha relevo em Maquiavel, ela é o próprio critério de uma *hierarquia humana* estabelecida a partir da contribuição de cada um “ao bem e à honra do gênero humano”. Estampada nos *Discorsi*, é formulada em termos inequívocos, constituindo a plataforma geral em que se inserem os apontamentos mais restritos do “Capítulo XXV” de *O Príncipe*. Vale transcrevê-la na íntegra: “Dentre todos os mortais que já mereceram elogios, os mais dignos são os chefes ou fundadores de religiões. Depois vêm os fundadores de repúblicas ou de reinos. Em seguida os que, à frente dos exércitos, estenderam os domínios de sua pátria. A estes devemos acrescentar os letrados; e como destes há várias espécies, cada um alcança a glória reservada à categoria a que pertence. Enfim, no número infinito dos homens, nenhum deles deixa de receber a fração de elogio a que faz jus pela sua arte ou profissão”. E como se não bastasse ou fosse insuficientemente claro, Maquiavel estende a argumentação, logo ele, em geral tão aforismático, definido agora negativamente a hierarquia: “Por outro lado, merecem o ódio e a infâmia os destruidores de religiões, os que permitiram que os reinos ou repúblicas confiados a seus cuidados se perdessem; os inimigos da virtude, das letras e das artes honradas e úteis à espécie humana; e assim os ímpios, os furiosos, os ignorantes, os ociosos, os covardes e os inúteis” (*Discorsi*, I, 10).

Importa destacar os dois primeiros graus dessa escala humana, os dos “fundadores de religiões e os de repúblicas e reinos”. De que consiste, por excelência, a atividade que os caracteriza? Em ambos os níveis seus atos peculiares estão voltados à sociabilidade, é notável que se qualificam atuando sobre o mesmo objeto – a entificação social. Em vários capítulos dos *Discorsi* (Livro I), Maquiavel destaca a importância das funções sociais da religião. Falando das insuficiências institucionais criadas por Rômulo, remete a Numa, seu sucessor, que “voltou o seu olhar para a religião como o agente mais poderoso da manutenção da sociedade, que a fundou 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. Quem examinar os atos importantes devidos a todo o povo romano reunido, ou a grupos de cidadãos, verá que os romanos respeitam seus juramentos mais ainda do que as leis, convencidos que estavam de que a potência dos deuses é maior do que a dos homens” (*Discorsi*, I, 11). E na sequência, depois de frisar “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”, conclui, poucas linhas mais adiante: “nunca nenhum legislador outorgou a seu povo leis de caráter extraordinário sem apelar para a divindade, pois sem isto não seriam aceitas. Há muitas instituições cujos efeitos benéficos podem ser previstos por um homem sábio e prudente, mas cuja evidência não é tal que convença imediatamente a todos os espíritos. Por isto o governante sábio recorre aos deuses. /.../ Se a observância do culto divino é a fonte da grandeza do estado, a sua negligência é causa da ruína dos povos” (*Discorsi*, I, 11).

O capítulo subsequente prossegue no mesmo diapasão, mas é nele que encontramos o que talvez seja um dos maiores exemplos do chamado *cinismo* maquiaveliano: a propositura de difundir a religião pelo ardid dos descrentes: “os dirigentes de uma república ou de uma monarquia devem respeitar os fundamentos da religião nacional. Seguindo este preceito, ser-lhes-á fácil manter os sentimentos religiosos do estado, a união e os bons costumes. Devem, ademais, favorecer tudo o que possa propagar esses sentimentos, mesmo que se trate de algo que considerem ser um erro. Quanto mais esclarecidos, e maior o seu conhecimento da ciência da natureza, mais firmemente devem agir assim. É de tal comportamento, de homens sábios e esclarecidos, que nasceu a crença nos milagres, aceita por todas as religiões, mesmo as falsas. Os próprios sábios a difundiam, qualquer que fosse sua origem, fazendo da sua autoridade uma prova suficiente para os outros cidadãos” (*Discorsi*, I, 12).

O entendimento e a prática da religião, como instrumento de controle e mobilização sociais, são enfatizados em especial por Maquiavel pela exemplificação do emprego romano dos *vaticínios*. Por três capítulos, diversos casos são narrados, sempre para ilustrar “como os romanos se serviram da religião para executar reformas no estado, e para promover seus empreendimentos” (*Discorsi*, I, 13), bem como no sentido de comprovar historicamente que “os augúrios constituíam não só boa parte do fundamento da religião, mas também uma das fontes do bem-estar da república romana. Eram, igualmente, de todas as instituições religiosas, aquela à qual os romanos atribuíam a importância maior” (*Discorsi*, I, 14). E tanto é o peso conferido à questão que Maquiavel assinala, generalizando, que “esta prática não era seguida apenas pelos romanos, mas também por estrangeiros”, mencionando os samnitas, aos quais dedica o capítulo seguinte.

Constata-se, pois, que a ação humana ou, o que é o mesmo, o *homem ativo* estrutura o critério tanto para erguer a classificação hierárquica das individualidades, como é a dimensão que confere modernidade ao tratamento maquiaveliano da fortuna, sendo também a razão da superioridade do paganismo em face da religião cristã: “Quando se considera por que os povos da Antiguidade amavam a liberdade mais do que os da nossa época, parece-me que a razão é a mesma que explica por que hoje os homens são menos robustos – o que se relaciona, a meu juízo, com a diferença entre a nossa educação e a dos antigos, e a diferença, igualmente grande, entre a nossa religião e a dos antigos. Com efeito, nossa religião, mostrando a verdade e o caminho único para a salvação, diminui o valor das honras deste mundo. Os pagãos, pelo contrário, que perseguiam a glória (considerada o bem supremo), empenhavam-se com dedicação em tudo que lhes permitisse alcançá-la. Veem-se indícios disto em muitas das antigas instituições, a começar pelos sacrifícios, esplendorosos em comparação com os nossos, bastante modestos, e cujo rito, mais piedoso do que brilhante, nada oferece de cruel capaz de excitar a coragem. /.../ As religiões antigas só atribuíam honras divinas aos mortais tocados pela glória mundana, como os capitães famosos ou os chefes de estado. Nossa religião, ao contrário, só santifica os humildes, os homens inclinados à contemplação, e não à vida ativa. Para ela, o bem supremo é a humildade, o desprezo pelas coisas do mundo, já os pagãos davam a máxima importância à grandeza d’alma, ao vigor do corpo, a tudo, enfim, que contribuísse para tornar os homens robustos e corajosos. Se a nossa religião nos recomenda hoje que sejamos fortes, é para resistir aos males, e não para nos incitar a grandes empreendimentos. Parece que esta moral nova tornou os homens mais fracos, entregando o mundo à audácia dos celerados. Estes sabem que podem exercer sem medo a tirania, vendo os homens prontos a sofrer sem vingança todos os ultrajes, na esperança de conquistar o paraíso. Contudo, se os homens perderam a fibra, e os céus não impõem mais a guerra, estas transformações se originam na covardia dos que interpretam a religião de acordo com a sua fraqueza, e não segundo a virtude verdadeira; se se levasse em conta que a fé permite a grandeza e a defesa da pátria, ver-se-ia que é compatível com a boa religião amar e honrar a pátria, e nos prepararíamos para a defender” (*Discorsi*, II, 2).

Esta extensa transcrição ilustra, sob vários aspectos, os contornos gerais do pensamento maquiaveliano sobre a religião, e como tal excede mesmo as necessidades do passo analítico em tela, mas não custa deixar grifado ainda que Maquiavel distingue o cristianismo da Igreja: esta é o alvo de sua rejeição, é nela que se encontra a “covardia dos que interpretam a religião de acordo com a sua fraqueza”, enquanto que em relação ao cristianismo não deixa de fazer certos reconhecimentos positivos, de acordo com o procedimento de certos cristãos. Assim, por exemplo, ao acentuar a necessidade de renovação periódica dos estados e das religiões, afirma, em relação à fé cristã: “Se São Francisco e São Domênico não tivessem lembrado o espírito com que foi fundada, estaria hoje inteiramente extinta. Retornando à pobreza, e revigorando o exemplo de Cristo, despertaram o espírito cristão dos homens, salvando-o quando já expirava. E as novas regras que instituíram mereceram tal crédito que a corrupção dos prelados e dos chefes religiosos não a conseguiram arruinar. Pela pobreza da sua vida e pela influência exercida sobre o povo, com as suas confissões e pregação, os dois o puderam persuadir de que é um pecado maldizer, mesmo o que é mau, e um mérito aos olhos de Deus viver em obediência aos seus chefes; puderam convencê-lo de que se deve deixar a Deus a punição pelas faltas que se cometam. Por isto os prelados se entregam o mais que podem a suas inclinações criminosas, porque não temem um castigo que não os atinge de modo visível e no qual não acreditam. Foi esta reforma que regenerou a religião” (*Discorsi*, III, 1). A ambivalência da passagem, especialmente das últimas frases, só reforça o diagnóstico de que, para Maquiavel, a religião se define pela sua utilidade societária.

Em direta conexão com a finalidade social da religiosidade aparecem as leis, e o relevo excepcional do legislador. Com efeito, *lei e legislador* são configurados na reflexão maquiaveliana em unidade indissolúvel, na qual – legislar – é em essência fundar o estado, ou seja, plasmar os ordenamentos da convivência civilizada. Trata-se de um ato inaugural de poder que cria a sociabilidade, ou de uma “reforma fundamental” que equivale a sua recriação. Exercitação de poder associada sempre à atuação de um só indivíduo – “de um único legislador”: “É necessário que um só homem imprima a forma e o espírito do qual depende a organização do estado” (*Discorsi*, I, 9). Se assim não for, “é uma regra geral que as repúblicas e os reinos não possam ser bem organizados”, dado que “um grupo de homens será incapaz de fundar uma instituição /.../, porque a diversidade de opinião obscurece o seu julgamento” (*Discorsi*, I, 9).

Trata-se, com efeito, de um verdadeiro princípio, permanentemente suposto por Maquiavel: a função social do legislador é de máxima importância, tanta que a uma formação social afortunada a lei e o governo são conferidos por um único homem, que determina o próprio caráter nacional de seu povo. Ainda mais: uma vez corrompida, a sociedade não é capaz de se reformar por si mesma; a empreitada demanda um legislador capaz de restaurar os bons princípios estabelecidos por seu fundador.

Há que grifar que não se trata, na ação desenvolvida pelo legislador, de objetivos única ou especialmente vinculados à organização política, mas que abarcam o conjunto da constituição social e moral de um povo, que a juízo de Maquiavel derivam da lei – desta é que brotam as virtudes morais e cívicas – e da sabedoria e visão do próprio legislador. Em suma, não há propriamente limites à ação deste, que pode transfigurar as antigas estruturas estatais, construir novas, mudar as formas de governo, transferir populações e constituir novas virtudes nas almas de seus súditos. O legislador, portanto, é o arquiteto do estado e da sociedade, aí contidas todas as instituições políticas, econômicas, morais e religiosas.

Esta concepção do legislador como demiurgo da sociabilidade é, em parte, reprodução maquiaveliana do mito ou gigantismo do estadista que já se encontram nos escritos de Cícero e Políbio. Porém, de outro lado, reflete sua intelecção da problemática posta na Itália “corrompida” do século XVI: ao governante decidido a vencer se impunha criar, por ato de genialidade e capacitação política, força militar suficiente para impor, às desordenadas cidades e pequenos principados, um novo espírito público e uma nova lealdade cívica, dada a desintegração final das heranças antigas e a emergência da *barbárie* moderna. Em seu tempo, tudo induzia a ver no absolutismo o árbitro e regente dos destinos de uma nação, de sorte que os predicados do legislador são transparentemente os atributos do poder absolutista. Ademais, acostada às condicionantes históricas, a lógica de seu universo reflexivo reforçava decisivamente tal orientação, pois, ao lado e na raiz do legislador onipotente, nele figurava com todas as implicações o princípio determinativo do *egoísmo universal*, como será visto mais adiante.

Todavia, já na figura da sociabilidade e do poder instaurados a situação é diversa e mais complexa: se o ideal é a lei produzida em ato solitário, sua vigência ou duração depende de muitos. Ou, nos próprios termos de Maquiavel: “se um só homem é capaz de estabelecer normas para um estado, este durará bem pouco, se um só homem também continua a suportar todo o seu peso. Não acontece o mesmo quando sua guarda é confiada a um grande número de pessoas” (*Discorsi*, I, 9). Também aqui a “diversidade de opinião obscurece o julgamento”, mas com efeito positivo: enquanto na criação da lei a *diversidade* incapacita para fundar o estatuto legal, os homens “da mesma forma, /.../ depois que lhe admitem a utilidade, jamais poderão se pôr de acordo para o abandonar” (*Discorsi*, I, 9).

Essa agregação ou mobilização de muitos para a defesa do estado não implica, contudo, partilha de poder ou qualquer redução da soberania do príncipe. O criador do estado está acima da lei e também da moralidade gerada por ela. O critério que julga o governante é exclusivamente o êxito de seus expedientes políticos para ampliar e perpetuar o poder de seu estado. E com isto são sancionados abertamente o uso da crueldade, a perfídia, o assassinato e quaisquer outros meios, contanto que sejam utilizados com inteligência e segredo para que alcancem seus fins. No mesmo “Capítulo IX”, que vem sendo citado, lê-se, por exemplo, que “o legislador sábio, animado do desejo exclusivo de servir não aos seus interesses pessoais, mas aos do público: de trabalhar não em favor dos próprios herdeiros, mas para a pátria comum, não poupará esforços para reter em suas mãos toda a autoridade. E nenhum espírito esclarecido reprovará quem se tenha valido de uma ação extraordinária para instituir um reino ou uma república. Alguém pode ser acusado pelas ações que cometeu, e justificado pelos resultados destas”. E arremata peremptoriamente, não deixando margem para qualquer dúvida no que tange à preservação do poder do governante: “Um príncipe deve ter bastante sabedoria e virtude para não legar a outrem a autoridade da qual se apossou”, mesmo porque – o argumento é curioso, pois transfere a problemática do absolutismo em si para o uso apropriado do absolutismo, ou seja, este é confirmado em unidade com os predicados de seu detentor – “seu sucessor poderá empregar ambiciosamente o poder do qual o primeiro príncipe só se serviu de maneira virtuosa”.

De fato, quando sustenta que a duração do estado depende da *guarda de muitos*, Maquiavel está pensando na necessidade da articulação de aliados, mas preservando sempre a integridade do poder do *legislador*. No “Capítulo XV” de *O Príncipe*, que principia por referir a questão – “considerar como um príncipe deve se conduzir com os súditos e os aliados” –, Maquiavel adverte que suas palavras discrepam, especialmente neste ponto, das opiniões de

muitos, enfatizando que quer escrever sobre o que “tenha utilidade”, de modo que passa imediatamente à crueza de seu discurso realista, que realça ao máximo a integridade e a intangibilidade do poder absolutista: “Muitos já conceberam repúblicas e monarquias jamais vistas, e que nunca existiram na realidade; de fato, a maneira como vivemos é tão diferente daquela como deveríamos viver que quem despreza o que se faz, pelo que deveria ser feito, aprenderá a provocar sua própria ruína, e não a se defender. Quem quiser praticar sempre a bondade em tudo o que faz está condenado a penar, entre tantos que não são bons. É necessário, portanto, ao príncipe que deseja se manter que aprenda a agir sem bondade, faculdade que usará ou não, em cada caso, conforme seja necessário”. E, depois de deixar de lado os “príncipes imaginários” e de arrolar as “boas qualidades”, arremata o capítulo: “Naturalmente, seria muito louvável que um príncipe possuísse todas as boas qualidades /.../, mas como isto não é possível, pois as condições humanas não o permitem, é necessário que tenha a prudência necessária para evitar o escândalo provocado pelos vícios que o poderiam levar a perder seus domínios, evitando os outros se for possível; se não for, poderá os praticar com menores escrúpulos. Contudo, não deverá se preocupar com a prática escandalosa daqueles vícios sem os quais é difícil salvar o estado; isto porque, se se refletir bem, será fácil perceber que certas qualidades que parecem virtudes levam à ruína, e outras que parecem vícios trazem como resultado o aumento da segurança e do bem-estar”. Raciocínio que é completado no “Capítulo XVII”, com uma famosa indagação e sua correspondente resposta: “Chegamos assim à questão de saber se é melhor ser amado do que temido. A resposta é que é preciso ser ao mesmo tempo amado e temido, mas que, como isso é difícil, é muito mais seguro ser temido, se for preciso escolher”. E justifica: “Os homens têm menos escrúpulos em ofender quem se faz amar do que quem se faz temer, pois o amor é mantido por uma corrente de obrigações que se rompe quando deixa de ser necessária /.../, mas o temor é mantido pelo medo da punição, que nunca falha”.

O ponto extremo desse caminho reflexivo é a metáfora do centauro Quironte. É evidente que Maquiavel dá preferência aos governantes bons e justos, generosos e humanitários, aos maus e astutos, míseros e cruéis, mas as situações são muito diversificadas, predominando as desfavoráveis à prática das virtudes, de modo que o governante tem de estar duplamente armado – com os instrumentos da honradez e do decoro, mas também com a arte oposta da astúcia e da traição. Maquiavel é verdadeiramente didático ao expor a questão: “Como sabemos, pode-se lutar de duas maneiras: pela lei e pela força. A primeira forma é dos homens; a segunda, dos animais. Porém, como a primeira pode ser insuficiente, tem-se de recorrer à segunda. É necessário, portanto, que o príncipe saiba usar bem tanto o processo dos homens como o dos animais” (*O Príncipe*, XVIII). A sustentação da tese é feita por meio das lições dos antigos: “É o que ensinaram, alegoricamente, os antigos escritores, que contam como Aquiles e muitos outros príncipes de outrora foram entregues ao centauro Quironte, para que este os educasse sob sua disciplina. A parábola desse professor semi-humano, semianimal, adverte que um príncipe deve saber usar as duas naturezas, e que qualquer uma delas, sem a outra, não é duradoura” (*Discorsi*, I, 9). Este famoso símile, característico e ilustrativo, não significa que o mestre de príncipes e o próprio príncipe devam ser brutais, mas que terão de se haver com coisas e situações brutais, que não os devem atemorizar ao serem encaradas frontalmente e reconhecidas em sua verdadeira natureza: “é bom ser misericordioso, leal, humanitário, sincero e religioso – como é bom parecê-lo; mas é preciso ter a capacidade de se converter aos atributos opostos, em caso de necessidade. Deve-se entender que um príncipe, especialmente se for novo, não pode observar tudo o que é considerado bom nos outros homens, sendo muitas vezes obrigado, para preservar o estado, a agir contra a fé, a caridade, a humanidade e a religião. Precisa, portanto, ter a mente pronta para se ajustar aos ventos que sopram, seguindo as variações da sorte – evitando se desviar do bem se for possível, mas guardando a capacidade de praticar o mal, se for obrigado a isso” (*Discorsi*, I, 9). O fragmento, além de precisar a questão, expõe também, incidentalmente, mas não por acaso, o nervo do “oportunismo orgânico” que transpassa o conjunto do pensamento maquiaveliano.

Jamais alguém, antes de Maquiavel, ousara dizer coisas semelhantes. Ninguém anteriormente duvidara de que a prática política, tal como de fato se processa, estivesse repleta de crimes, traições e perversidades. Porém, que o mestre de príncipes e o próprio príncipe, como expressão e manifestação de máxima sabedoria política, devessem ser – *mezzo bestia e mezzo uomo* – não só era inaudito, como traduzia, o que é muito mais importante, uma mutação fundamental. Antes, crimes, traições e perversidades eram vícios a serem vituperados e expungidos; agora, passavam a integrar o necessário *modus faciendi* da exercitação do poder. Ou seja, a *crudeltà bene usate* era elevada à dignidade de meio legítimo da atuação governamental. Em termos sumários, desaparecia no terreno da atividade política a demarcação entre vício e virtude, suas figuras se embaralhavam, mudando constantemente de posição, numa metamorfose em que a limpidez se converte em sujidade, e a sujidade em limpidez. Jamais antes ocorrera esta equivalência, isto é, a reflexão anterior nunca fora compelida a tal reconhecimento, mesmo porque não o poderia ter sido, uma vez que faceava ainda a pseudopolítica, movimentada em torno do estado-ilusório. A mutação que se expressa nos escritos de Maquiavel é precisamente a passagem ao *estado-verdadeiro*, efetivado pela *política-real*. Transformação imperativamente demandada, como já foi assinalado páginas atrás, pela incapacidade radical de auto-ordenamento (ao nível mesmo de sobrevivência elementar) da forma de sociabilidade então emergente.

Resta, para deixar perfilados os traços principais da tematização maquiaveliana das leis, fazer menção à problemática de sua *renovação*.

Para Maquiavel, renovar é universalmente retornar aos fundamentos, e tanto mais positiva é uma instituição, em qualquer plano, quanto mais ela promova a sua renovação, o regresso aos seus princípios geradores. De sorte que o movimento “histórico” é análogo à rotação planetária, à revolução dos astros, que sempre e regularmente retornam ao seu ponto de partida.

É no “Capítulo I” do Livro III dos *Discorsi* que deparamos, talvez, com a explicitação mais clara dessa questão. Nele, Maquiavel principia por afirmar axiomáticamente que “Neste mundo todas as coisas têm fim: esta é uma verdade perene”, e que “só se mantém no curso que lhes deu a Providência as coisas que guardam regularidade sem sofrer alterações, ou as sofrendo para o bem e não para o mal”, deixando explícito que para as “entidades complexas, como as repúblicas e as religiões /.../, só são salutares as alterações que as fazem se renovar retornando ao seu princípio”. Destaca também, coerentemente, que “as entidades mais bem constituídas, cuja existência perdura mais longamente, são aquelas cujas instituições permitem que se renovem com maior frequência”. E, para o caso oposto, afirma: “quando tais entidades não se podem renovar, perecem”.

A ideia é muito clara: a reiteração do princípio fundante é a chave da boa e longa existência. Trata-se, como é óbvio, de um simplismo mecânico que abrange a vida orgânica (Maquiavel invoca inclusive um postulado médico), guarnecido porém de um coágulo vital, que não é bem esclarecido, mas sobre o qual reside todo o segredo de tais processos rotativos: “há no princípio das religiões, das repúblicas e das monarquias uma virtude que lhes permite reaver seu impulso original”.

Essa misteriosa virtude do fundamento é decisiva. Maquiavel o sabe, pois, “como o curso do tempo altera necessariamente aquela virtude, todos os seres sucumbem se algo não lhes faz voltar ao seu princípio”. É este que encerra toda a vitalidade das entificações: “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 forma tal que ela se mantenha, graças à excelência das leis e ao exemplo de cidadãos virtuosos”.

Não é muito difícil perceber que essa virtude, pedra angular da sociabilidade, não é nada mais que a *excelência* da legalidade conferida pelo legislador, de sorte que este não instaura apenas a lei, mas a própria ordem definitiva e também o sortilégio do eterno retorno a ela. O legislador dá à luz a civilização e de sua semente mágica brotará sempre, até eventual perecimento, o impulso de suas ressurreições. Os efeitos da obra do legislador são, portanto, ilimitados, à semelhança da infinita soberania do absolutismo. Maior garantia não poderia ser oferecida ao príncipe, identificado definitivamente à lei e à ordem. Numa palavra, a lei renovada é a lei reposta, que transpassa as turbulências, reproduzindo o mesmo.

Com o estaqueamento conceitual até aqui esboçado tem-se o pano de fundo mínimo necessário para deixar emergir o ponto de fuga do pensamento maquiaveliano, resultante da tensão entre suas duas linhas de força, eletrizadas por tempos distintos. Enquanto frio analista do *presente corrompido* e primeiro teórico do absolutismo, Maquiavel pulsa e se perspectiva pela modernidade, ao mesmo tempo em que, último pensador da república antiga, mira através de lupas do passado, quando trata, prospectivamente, de ser resolutivo. Essa distinção analítica não quer de modo nenhum sugerir a presença de uma simples justaposição de óticas ou teses, mas algo bem mais substantivo – a fusão de prismas que se verifica no autor de *O Príncipe* e dos *Discorsi*, de modo que estas não são materializações de vertentes diversas, mas obras de uma mesma engenharia.

Há um pequeno texto de 1520 – *Discursus Florentinarum Rerum* – em que tal amálgama se manifesta praticamente. Escrito em atendimento a uma consulta de Leão X, a respeito dos dilemas políticos de Florença à época, Maquiavel nele resume as ideias principais dos *Discorsi* e, após oferecer um apanhado da história institucional florentina no último século, que implica o reconhecimento de que a cidade nunca vivera, efetivamente, nem sob regime republicano, nem sob ordem monárquica, propõe uma estranha criação. A fórmula sugere, tendo por base as teses do livro, a progressiva implantação do autêntico regime republicano, por contraditória operosidade do *principado* florentino, que perduraria até a morte de Leão X e do cardeal Giulio de Médici. O regime principesco seria, portanto, transitório, mantendo controle enquanto existisse sobre os homens decisivos e os principais conselhos do estado; ao mesmo tempo desempenharia função educadora, com vistas à criação das condições propícias ao futuro funcionamento autônomo das instituições republicanas, que passariam a vigorar depois da morte de seus príncipes fundadores.

O irrealismo, o caráter utópico e até mesmo o exotismo da formulação têm sido generalizadamente frisados; todavia, ela concentra as linhas de tendência do pensamento maquiaveliano, enquanto decorrência lógica do entrecruzamento de seus prismas históricos ou temporais, ou antes – atemporais, como se verá com algum detalhe a seguir.

Como já foi assentado, para Maquiavel o conhecimento de uma época é a luz para o entendimento de todas as épocas. Ademais, para ele, a época por excelência, o tempo prototípico do regime ideal é a *república romana*. Para assinalar o culto maquiaveliano do passado, basta o testemunho dos *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, sua obra de maior peso e abrangência teóricas, aqui tantas vezes já citada. Mas nada custa recordar que mesmo *O Príncipe* termina com a invocação de alguns versos muito significativos de Petrarca: “A virtude tomará armas contra o furor e será breve o combate, pois o antigo valor ainda não morreu no coração dos italianos”. Ademais,

não faltam declarações nessa direção da própria pena de Maquiavel. Na carta a Francesco Vettori (10/12/1513) há provavelmente o melhor dos exemplos, pela abundância de detalhes e a reverência que transmite. Depois de descrever o “desprezível” cotidiano que o “consome”, pinta em contraste radical suas horas de estudo: “Chegando a noite, de volta à casa, entro no meu escritório: e na porta dispo as minhas roupas cotidianas, sujas de barro e de lama, e visto as roupas de corte ou de cerimônia, e, vestido decentemente, penetro na antiga convivência dos grandes homens do passado; por eles acolhido com bondade, nutro-me daquele alimento que é o único que me é apropriado e para o qual nasci. Não me envergonho de falar com eles, e lhes pergunto da razão das suas ações, e eles humanamente me respondem; e não sinto durante quatro horas aborrecimento algum, esqueço todos os desgostos, não temo a pobreza, não me perturba a morte: transfundo-me neles por completo”.

Seja qual for o caráter e o grau do devotamento, excluída qualquer tendência à restauração do passado, tida por Maquiavel como impossível, é mais do que patente sua grande familiaridade com os escritores antigos, fonte com que alimentava sua reflexão e que o conduzia ao desenvolvimento de admirações decisivas. Não, porém, ao modo de um culto ao Evangelho, mas em contraponto respeitoso com a experiência colhida no presente, de maneira que ficassem para trás tanto a estreiteza das vivências e observações imediatas, quanto as abstrações irrazoáveis das puras elucubrações. Um intercâmbio ao qual, naturalmente, juntavam-se também autores mais próximos, alguns dos quais o precederam na chancelaria da república de Florença e pertenceram ao primeiro humanismo renascentista, como Salutati, Bruni e Bracciolini. Dos antigos retoma a teoria da forma mista ou equilibrada de governo, bem como da *História* de Políbio (205-120 aC) reproduz quase que literalmente a teoria das formas cíclicas de governo. A todos estes há que acrescentar ainda os poetas, como ele próprio os menciona na carta referida: “Dante ou Petrarca, ou um destes poetas menores como Tibulo, Ovídio e semelhantes”. Mas estas são leituras diurnas, feitas no campo e despojadas de solenidade, quando recolhe sobre a vida humana informações provindas de toda parte: “leio aquelas suas amorosas paixões e aqueles seus amores, lembro-me dos meus, comprazo-me neste pensamento”, diz ele, esbatendo os sentimentos no quadro de seu exílio.

Para ir direto ao ponto, no que se refere ao apreço de Maquiavel pela república romana, são de grande valia algumas linhas de Políbio ao descrever a constituição de Roma, pois é na atmosfera destas que se movem os referenciais maquiavelianos. Diz Políbio, no famoso Livro VI de sua obra: “três eram os órgãos do estado em que se repartia a autoridade; seu poder era assim bem dividido e distribuído, que nem mesmo os romanos teriam podido dizer com segurança se seu governo era no conjunto aristocrático, democrático ou monárquico. Não é de admirar, porque, considerado o poder dos côsules, se teria dito que o estado romano era monárquico, avaliado o do senado, se diria aristocrático; se alguém, por fim, considerasse a autoridade do povo, teria definido de imediato o estado romano como democrático”. Especificando as atribuições de cada um desses poderes e sua interdependência, assegura que “os órgãos singulares de governo podem, portanto, se hostilizar mutuamente ou colaborar entre si; a relação entre as diversas autoridades é tão bem urdida que não é possível encontrar uma constituição melhor que a romana. /.../ Segue-se que os romanos são insuperáveis e sua constituição é perfeita sob todos os aspectos. /.../ Se, de fato, um dos órgãos que constituem o estado se torna demasiado potente em relação aos outros e age com arrogância, não sendo independentes, como dissemos, mas sendo os órgãos singulares ligados uns aos outros e controlados nas suas ações, nenhum deles pode agir com violência e de própria iniciativa. Cada um deles, portanto, mantém-se nos limites prescritos, ou porque não é bem-sucedido ao realizar seus planos, ou porque desde o princípio teme o controle dos outros”.

Forçando, propositalmente, as tintas, poder-se-ia dizer que, não fosse o estilo, essas frases poderiam ser atribuídas a certos capítulos dos *Discorsi*. Há, todavia, uma distinção básica: enquanto Políbio ressalta a articulação e a harmonia dos poderes, Maquiavel retém e acentua o lado oposto. Logo no “Capítulo I” dos *Discorsi* assegura, tal como o historiador greco-latino, que “Roma viu florescer no seu seio mais virtudes do que qualquer outra república”, embora não tenha recebido a “legislação de um só homem”. É que neste caso a instituição gradual da lei seguiu um curso mais do que benigno: “A sorte favoreceu Roma de tal modo que, embora tenha passado da monarquia à aristocracia e ao governo popular /.../, o poder real não cedeu toda a sua autoridade para os aristocratas, nem o poder destes foi todo transferido para o povo. O equilíbrio dos três poderes fez assim com que nascesse uma república perfeita. A fonte desta perfeição, todavia, foi a desunião do povo e do senado” (*Discorsi*, I, 2). Ou “fonte de oposição: os interesses do povo e os da classe aristocrática. Todas as leis para proteger a liberdade nascem da sua desunião, como prova o que aconteceu em Roma”.

A acentuação do confronto é evidente, todavia, o pensamento maquiaveliano não mitifica o conflito – a *desordem* e o *dissenso*. Ao inverso, examinando os “dois modos de governo” possíveis numa república – “aumentar o império e o seu poder, ou, ao contrário, manter estes dentro de justos limites” (*Discorsi*, I, 6) –, observa: “não se pode manter esta balança em repouso, ou em equilíbrio perfeito”, de modo que “é preciso tolerar as discórdias que possam surgir entre o povo e o senado, considerando-as um mal necessário para alcançar a grandeza romana” (*Discorsi*, I, 6). Note-se com toda a atenção, pois é decisivo, a palavra *tolerar* e, também, que não se trata de um *mal necessário* em geral ou inevitável, mas *impossível* de ser contornado apenas quando a opção é pelo crescimento e pela expansão do poderio da república: “o caminho mais honroso”, que obriga a conferir a ela uma organização que

permita, “se surgir a necessidade de crescer, que ela possa conservar as possessões que vier a adquirir” (*Discorsi*, I, 6). A distinção tem por base a impossibilidade de uma solução integral e perfeita, pois, “se refletirmos com atenção sobre o que acontece neste mundo, ficaremos persuadidos de que não é possível remediar um inconveniente sem provocar algum outro”, de maneira que, “se se quiser um povo guerreiro e numeroso, que estenda o domínio do estado, será necessário imprimir-lhe um caráter tal que o tornará difícil de governar; se se o quer restringir dentro de limites estreitos, ou o manter desarmado a fim de melhor o governar, ele não poderá conservar suas conquistas, ou se tornará tão covarde que será presa fácil do primeiro agressor. É preciso examinar, portanto, em todas as nossas resoluções, qual apresenta menos inconvenientes, abraçando-a como a melhor – porque jamais se encontrará nada que seja perfeitamente puro, isento de quaisquer vícios ou perigos” (*Discorsi*, I, 6). Donde, arrostar o conflito – “tolerar as discórdias”, os “inconvenientes” ou o “mal necessário” – é consequência da escolha maquiaveliana pelo “caminho mais honroso”, ou seja, a república expansionista, bem ao talante da época, e não reconhecimento ou suposição de que dissenso e conflito possuam virtudes especiais ou, em outros termos – a virtualidade mágica da geração de liberdade.

Os próprios motivos que geram a admiração maquiaveliana pelos antigos romanos, tanto quanto a forma ideal de governo sustentada por Maquiavel, também indicam que os confrontos societários são visualizados por ele sem mitificações, seja por efeito de seu diapasão realista em relação ao presente, seja pela herança dos antigos que traz à baila a título de equação resolutive. Quanto às virtudes cívicas dos antigos romanos, julgava que provinham da pureza da vida familiar, da independência e dureza da vida privada, da simplicidade e frugalidade dos costumes e da lealdade e honradez com que desempenhavam as funções públicas. Ressoam nestes aspectos modéstia e parcimônia paraigualitaristas, próprias da aura comunitária, com a qual a nascente modernidade corrompida contrastava de modo cortante. Naquela, pelo equilíbrio das partes integrantes, podia esplender a *virtú* – extinta ao tempo de Maquiavel, o que impedia qualquer anseio restaurador –; *virtude ausente*, todavia, que não só não barrava, como em verdade suscitava, agora sob o talhe da idealidade, a fórmula antiga do governo *misto*, a arena de emulsão de todas as forças sociais, algo como um conversor de confronto em equilíbrio: “todos os legisladores conhecidos pela sua sabedoria /.../ escolheram sempre um sistema de governo de que participavam todos (formas de governo: monárquico, aristocrático e popular), por julgá-lo mais sólido e estável: se o príncipe, os aristocratas e o povo governam em conjunto o estado, podem com facilidade se controlar mutuamente. Entre os legisladores que elaboraram constituições semelhantes, o mais digno de encômios é Licurgo. Nas leis que deu a Esparta, soube de tal modo contrabalançar o poder do rei, da aristocracia e do povo que o estado se manteve em paz durante mais de 800 anos, para sua grande glória” (*Discorsi*, I, 2).

Não há, pois, em Maquiavel, inclinação unilateral pelo conflito como manancial intrínseco de liberdade. Dissensos e confrontos, presentes e passados, são realisticamente constatados, mas a tônica recai sobre o modo de os conter e controlar: com o *absolutismo* na imediatividade das sociedades corrompidas, ameaçadas de desintegração; com o *governo misto*, uma vez restauradas pela imposição de nova legalidade. Portanto, no curto e no longo prazos, a equação resolutive incide sobre os modos de controlar e canalizar os choques dos interesses societários. O regramento destes é que constitui a sociabilidade sadia: nada mais do que a malha equilibrada de contrapostos reciprocamente tolhidos. Mesmo porque era de interesses palpáveis que se tratava, não de generalidades metafísicas pasteurizadas; paixões e desejos, em Maquiavel, não são estetizados em figuras abstrativas: são, diretamente, ambição de riqueza e poder. É o que se comprova logo no “Capítulo V” dos *Discorsi*, no qual é considerado “quem seria o mais ambicioso: o que não quer perder ou o que quer adquirir”, ponderando Maquiavel que as “duas paixões podem ser causa dos maiores desastres”, e justifica: “as dificuldades são criadas mais frequentemente pelos que já possuem: o temor de perder o que se tem provoca paixão igual à causada pelo desejo de adquirir. É natural dos homens não se considerarem proprietários tranquilos a não ser quando podem acrescentar algo aos bens de que já dispõem. É preciso considerar, também, o fato de que quanto mais um indivíduo possui, mais aumenta o seu poder; é mais fácil para ele provocar alterações da ordem. E, o que é bem mais funesto, sua ambição desenfreada acende o desejo de posse no coração dos que não o tinham, seja como vingança, para despojar os inimigos, seja para compartilhar as honrarias e riquezas de que querem fazer uso ilícito”.

Ademais, a ambição de riqueza e poder não aparece em Maquiavel como pura e exclusiva manifestação de perversidade. Ao contrário, algo bem diverso e fundamental emerge de suas observações, cuja identidade tem de ser reconhecida como a *boa e justa ambição*. Sintomaticamente ele a visualiza no passado, em contraste com o presente degenerado, e constituída pela inclinação natural dos homens à prosperidade e ao reconhecimento público – em benefício do próprio indivíduo, de seus familiares e do bem comum. Tanto mais que estas propensões são diretamente vinculadas à liberdade, especificamente às franquias republicanas, entendidas como condições de possibilidade: “Percebe-se facilmente de onde nasce o amor à liberdade dos povos; a experiência nos mostra que as cidades crescem em poder e em riqueza enquanto são livres. /.../ Compreende-se a razão disto; não é o interesse particular que faz a grandeza dos estados, mas o interesse coletivo. E é evidente que o interesse comum só é respeitado nas repúblicas: tudo o que pode trazer vantagem geral é nelas conseguido sem obstáculos” (*Discorsi*, II, 2). Para além dessa taxativa asserção no plano geral, o estreito vínculo entre apreço à liberdade e efetivação de

interesses e aspirações – esta liberdade literalmente identificada ao concreto *ter e poder*, também não mitificada, grife-se, como no correto tratamento das paixões e desejos, em indeterminações mágicas – é diretamente especificado para as individualidades, mais ao fim do mesmo capítulo: “antigamente os povos eram livres; hoje, vivem como escravos. Como dissemos, todos os estados e cidades que vivem sob a égide da liberdade, em qualquer lugar, têm sempre o maior êxito. A população é mais numerosa, porque os casamentos são mais livres e desejáveis; cada um tem todos os filhos que pode manter, porque não teme perder o patrimônio, e sabe que eles não serão escravos, mas sim homens livres, capazes de chegar, pelas suas qualidades, às posições mais elevadas. Multiplicam-se então as riquezas: as que a agricultura produz e as que derivam da indústria. Todos se empenham em aumentar os seus bens, seguros de que os poderão gozar; em consequência, empenham-se em conseguir o que vai favorecer a cada um em particular e a todos de modo geral, crescendo assim cada vez mais a prosperidade pública. O contrário acontece nos países que vivem sem liberdade: quanto mais cruel sua servidão, mais lhes falta a prosperidade”.

Eis que a *boa e justa riqueza*, condicionada pela *virtú* republicana, faz ressoar com muita clareza – timbres comunais. Não por acaso, pois é na forma comunitária de encarnação do *bem comum* – vivido em harmonia e concórdia, por suposto incancelável – que está contido o *télos* ideal de Maquiavel, o que afasta *in limine* qualquer mística da desunião e do conflito enquanto núcleo organizativo de seu pensamento, que uma leitura tópica e enviesada de algumas passagens dos *Discorsi*, bem aos moldes da “hermenêutica” imputativa em voga, pode propiciar contra a lógica intrínseca e consistente do próprio pensamento maquiaveliano. Sua enérgica denúncia e rejeição, sistematicamente reiteradas, do presente corrompido, assim como a concepção resolutive dos choques e confrontos que adota, comprovam que não é do realismo com que reconhece a *desagregação moderna* que extrai o polo norteador da parte concludente de sua reflexão, mas de uma luz que vem do passado, para se transfigurar em suas mãos num claro-escuro revelador, que vale a pena considerar de perto.

O *governo misto* é, naturalmente, a formação ideal que encerra e revela esse aspecto crucial do pensamento de Maquiavel. Em seu significado mais geral, a *forma mista* de governo não é a simples propositura de adição das três formas possíveis do poder de estado – monárquico, aristocrático e popular – tomadas evidentemente em suas modalidades íntegras, “boas em si”, afastadas, é óbvio, suas fáceis degenerações correspondentes – despotismo, oligarquia e permissividade – com as quais “podem com facilidade ser confundidas /.../ , tal a semelhança entre a forma boa e a má” (*Discorsi*, I, 2). A reunião das formas *boas* de governo, que “surgiram por acaso” (*Discorsi*, I, 2), é recomendada porque isoladamente elas propendem a uma labilidade tão aguda que “não há o que possa impedir que se precipitem no tipo contrário” (degenerado) (*Discorsi*, I, 2) em pouco tempo. Isto nada mais significa, fundamentalmente, do que sustentar que, na condição de detentor exclusivo do poder, um vetor societário qualquer é incapaz de autorregulagem, donde a transgressão perversora que o leva à perdição. Em outros termos, que põem em evidência uma denotação essencial: o particular não pode ser jamais o molde ou a *medida* da universalidade do estado. O que torna imperativa a coparticipação dos demais vetores, cuja presença simultânea engendra e universaliza, pela pressão de uns sobre os outros, as medidas da convivência.

Ora, isto revela que a agregação das três formas não é a mera somatória de seus aspectos positivos, mas a aglutinação de duas tônicas distintas, diversas e contrárias: reunião e contraposição, ou, em sua síntese ou amálgama – reunião na contraposição, ou ainda, mais de acordo com o espírito maquiaveliano, *contraposição unificadora*. Equivale a dizer que a idealidade de forma mista amalgama dois princípios de ídoles polares: ao contar com as pressões recíprocas sobre os componentes societários como fonte geratriz dos parâmetros da convivência, ressalta os méritos da contraposição, isto é, do conflito, que é, no entanto, subsumido ao *télos* da união e harmonia entre as partes, que salienta, prioriza e remete, inequivocamente, ao referencial comunitário; universalidade esta que Maquiavel reconhece extinta ao seu tempo, mas que nem por isso é abandonada por ele enquanto finalidade da existência civilizada; o que é plenamente coerente com sua concepção cíclica das formas de governo e de seus parâmetros de cientificidade, além de corresponder, por definição, às pretensões universalistas da noção de estado.

O amálgama subordinante da desunião, ou seja, do conflito social à harmonia comunitária, permite compreender o próprio cunho da acepção maquiaveliana do conflito. O exemplo paradigmático da *desunião fértil*, para Maquiavel, é a que contrapôs patrícios e plebeus na república romana, acentuado que “os que criticam as contínuas dissensões entre os aristocratas e o povo parecem desaproveitar justamente as causas que asseguraram a conservação da liberdade” e, ainda mais, que “todas as leis para proteger a liberdade nascem da sua desunião (aristocratas/povo), como prova o que aconteceu em Roma”, tendo-se por arremate que “Não se pode, portanto, considerar estas dissensões funestas, nem o estado inteiramente dividido”, pois “tais desordens /.../ fizeram nascer leis e regulamentos favoráveis à liberdade de todos” (*Discorsi*, I, 4).

Articulados os nódulos significativos mais importantes dessas passagens, resulta a síntese de que as dissensões não são infaustas – porque geram leis, não desintegram o estado e beneficiam a liberdade de todos. De modo que, a partir da desunião entre as partes, pela mediação das leis, é concluída a afirmação da liberdade do todo. Nesse caminho da realidade fracionada à idealidade aglutinante, Maquiavel transita da admissão realista dos confrontos sociais à pura integração almejada das partes em litígio, desintegrando algo deste, numa sutil metamorfose discursiva. Em outros termos, indo diretamente ao ponto: um dos grandes méritos de Maquiavel

foi ter constatado e admitido a existência do fenômeno social que, bem mais adiante, recebeu o nome técnico de *contradição*, porém, sob a forma reduzida e dessubstanciada do que também posteriormente foi chamado de *conflito*.

Sob esse aspecto fundamental, o pensamento maquiaveliano é duplamente moderno: uma vez de forma científica ascendente, e outra de modo descendente. Ao descobrir a *desordem social* como fato inerente à sociabilidade e responsável por “efeitos salutares” (*Discorsi*, I, 4), promove uma inflexão de grande porte sobre todo o pensamento anterior, para o qual a *harmonia* era a pedra angular da convivência humana, nada menos do que a sua própria naturalidade, diante da qual a *desunião* e a *desordem* não podiam deixar de ser recusadas como perturbações ostensivas ou vícios execráveis a ser obrigatoriamente curados. Ao mesmo tempo, de outra parte, ao inscrever a *contradição* nos perímetros significativos do *conflito*, sob os nexos da integração comunal, isto é, ao determinar fenômenos presentes por meio de lógica do passado, retrocede, antecipando o estiolamento modernizante de sua descoberta, à semelhança do que viria a ser, muito depois, a prática dominante do universo teórico do capital.

Decisivo é esclarecer o nódulo central da questão, acompanhando os próprios passos determinativos do andamento reflexivo de Maquiavel. Sempre coerente com a sustentação do caráter benigno das desuniões sociais, Maquiavel ressalta com todas as letras que “em todas as repúblicas, a sociedade é marcada por escalões de denominação variada” (*Discorsi*, I, 55), procurando explicar, inclusive para o caso mais embaraçoso da Veneza dos *gentiluomini*, “os motivos pelos quais esta divisão não leva a qualquer perturbação do estado” (*Discorsi*, I, 55). É interessante observar de passagem, confirmando análise anterior, que impeditivo da desunião produtiva é tão somente a aristocracia ociosa, sustentada por “grandes rendas, produzidas por bens de raiz”, que seja “castelã ou tenha súditos” (*Discorsi*, I, 55), isto é, privilégios exclusivos que via de regra acompanhavam os títulos de nobreza. Em contrapartida, quando as “riquezas são mercadorias e objetos” (*Discorsi*, I, 55), a desigualdade e a divisão dos *escalões* não perturbam a vida do estado. Sem dúvida, isto é muito sintomático da orientação assumida pela reflexão maquiaveliana. Contudo, o que importa aqui é que, em divisão e dissenso, patrícios e plebeus, burgueses e *gentiluomini*, ou quaisquer outros *escalões* societários do mesmo gênero, possam conviver positivamente de modo republicano, na integração pacífica do estado.

Convivência civilizada, por sua vez, que demanda a abertura de canais destinados ao fluxo institucional das paixões, ou seja, vias para o seu escoamento controlado e inofensivo. No interior de uma sociedade de escalões contrapostos, a emergência das paixões é constante e muito perigosa; portanto, não devem ser abandonadas à sua própria dinâmica. Diz explicitamente Maquiavel que as repúblicas precisam de “uma instituição que favoreça a explosão regular dos ressentimentos que agitam com tanta frequência os indivíduos” (*Discorsi*, I, 7), pois, “quando a paixão não encontra um meio legal de vir à superfície, assume uma importância extraordinária, que abala os fundamentos da república” e que “nada a enfraquecerá tanto, todavia, quanto organizar o estado de modo tal que a fermentação de paixões não possa escapar por um canal autorizado” (*Discorsi*, I, 7), ou seja, “é útil e necessário que as leis da república concedam à massa um meio legítimo de manifestar a cólera /.../; 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 poderiam imputar aos primeiros” (*Discorsi*, I, 7). Em poucas palavras: paixão, cólera, ressentimentos, sejam quais forem os nomes dos sentimentos que mobilizam e conduzem aos choques, o remédio é a norma legal que os mantém em curso palatável à integridade social. Este tom é que interessa pôr em evidência: a frenagem que não elimina o fluxo, mas controla o movimento, reduz sua velocidade e retraça seu rumo.

Esse tratamento institucional das paixões é, em tudo, qualitativamente afluente à possibilidade da convivência social de segmentos opostos que se acomodam pela adstringência recíproca, ou seja, pela limitação mútua na desunião produtiva. E o que se passa, na compressão republicana dos vetores societários e das paixões, é do mesmo gênero daquilo que transcorre no plano macro do estado, seja quando o protagonista é o soberano absolutista, seja quando o povo assume o papel principal. A função coatora do primeiro é óbvia, mas não custa recordar com mais um fragmento dos *Discorsi* que, diante da corrupção, “a lei é impotente, sendo preciso o apoio da força maior de um pulso real; só seu poder absoluto e incontrastado pode pôr freio à excessiva ambição e corrupção dos poderosos” (I, 55). Por mais pertinente e expressiva que seja esta passagem para o argumento aqui desenvolvido, ela se vê diminuída diante da força de outra, oferecida por Maquiavel ao realçar os bons predicados do povo para deter o mando. Primeiro distingue os motivos pelos quais a aristocracia e o povo almejam o poder: “se considerarmos o objetivo da aristocracia e do povo, perceberemos na primeira a sede do domínio; no segundo, o desejo de não ser degradado – portanto, uma vontade mais firme de viver em liberdade, porque o povo pode bem menos do que os poderosos ter esperança de usurpar a autoridade”. E conclui de imediato: “Assim, se os plebeus têm o encargo de zelar pela salvaguarda da liberdade, é razoável esperar que o cumpram com menos avareza, e que, não podendo se apropriar do poder, não permitam que outros o façam” (*Discorsi*, I, 55). É verdadeiramente extraordinário: a maior qualificação popular para exercer a vigilância coatora deriva da coação de sua fraqueza sobre si mesmo. Isto é, autocoagido, o povo se converte no melhor coator: o menos perigoso, porque o mais débil; perfeito, porque autolimitado é limitado por natureza – aquele que menos carece de coações externas.

O propósito desta última rota foi um só: pôr em evidência que todas as soluções maquiavelianas obedecem a um princípio resolutivo fundamental, que se equaciona sempre em termos de jugulação. Os segmentos sociais

convivem em contraposição vigiada, que os limita e restringe. As paixões devem vir à tona, mas para se dissiparem pela via segura e defensiva da normatividade institucionalizada. Ao poder absoluto tudo é possível, é a coação armada e explícita. Mas é um regime para intervenções sociais de emergência. Não deve vigor como normalidade. Por sua função e natureza é jugulado pela sua própria eficiência. E o povo é o limite da jugulação – porque é autojugulação.

Em suma, dos contrapostos nasce a virtude, mas simultaneamente a adstringência e os limites, nada se perde, mas tudo é constrangido. Em realidade, a virtude tem a face do constrangimento, e o virtuoso (no singular e no plural), o ar pesado da coabitação forçada. Numa hipérbole pode ser dito que este é o perfil do paraíso republicano de Maquiavel. A todos é reservado um espaço, mas ele é estreito demais para o corpo inteiro: algo sempre tem de ser encolhido ou ficar perigosamente exposto. Nele não há como ser por inteiro, há sempre que renunciar a alguma coisa, e, restringido, se dar por muito satisfeito. Em verdade, é Maquiavel mesmo quem o diz: “que é um governo, se não o meio de conter os cidadãos de modo que eles não se injuriem mutuamente? Meio que consiste em dar completa segurança à população ou a reduzir à impossibilidade de praticar o mal” (*Discorsi*, II, 23).

Tudo isso é enervado por uma lógica muito simples, que a diferença entre conflito e contradição encerra. No diapasão de seu salto de consciência para a modernidade, Maquiavel topa com as contradições sociais, mas as toma e trata como conflitos. Não importa que utilize, em lugar destes termos, corrupção, desunião, desordem e assim por diante. Interessa salientar é que, seja qual for o choque ou contraposição social que analise, sua rota tem por objetivo conservar o choque ou contraposição, pois é destes que emana a possibilidade de regular positivamente a convivência dos homens. E para conservar a desunião tem de conservar os desunidos, ou seja, tem de encontrar um quadro em que estes, sem deixar de se confrontar, entrem em equilíbrio, ou seja, se *confrontem equilibradamente*. Assim desemboca no que hoje se designa por conflito: preservação e acomodação dos elementos conflitados. Ou seja, o quadro de fundo não muda, nem deve mudar: é bem o caso de lembrar mais uma vez a *imutabilidade básica da história*, defendida em geral por Maquiavel (*O Príncipe*, VI; *Discorsi*, I, Introdução; II, Introdução), bem como a ênfase peculiar dos termos que se seguem: “só se mantêm no curso que lhes deu a Providência as coisas que guardam regularidade, sem sofrer alterações” (*Discorsi*, III, 1), ou ainda estes outros, mais do que eloquentes para o caso: “os homens nascem, vivem e morrem sempre de acordo com as mesmas leis” (*Discorsi*, I, 11). O que significa, sem alternativa, que os opostos devam ser freados ou jugulados, numa palavra, restringidos e enquadrados em limitações. De sorte que, sob a identidade do *conflito*, conservadoramente, não pode haver *superação*, sendo esta justamente a dimensão característica da *contradição*. Nesta, por excelência, a superação é lógica e latência essenciais, de maneira que por meio dela os contrapostos podem desaparecer, modificados ou extintos, alterando por completo o quadro que os integrava.

Em outros termos, no âmbito da noção de conflito, a liberdade dos conflitados consiste no direito compartilhado à sobrevivência conjunta. O que implica a irresolução do choque: este é congelado, não pode, nem deve, ser levado até o fim, enquanto na contradição o próprio horizonte é dado pelo empuxo à resolubilidade. De sorte que a perspectiva maquiaveliana é a jugulação da contradição. Vale dizer, orientado pela ótica do passado, seu ideal resolutivo é o equilíbrio dos elementos divergentes, isto é, a *contradição não-resolvida*, a harmonia à custa da amputação dos litigantes. Redunda, pois, que Maquiavel é capaz de reconhecer contrários, mas não contraditórios. Opostos supostamente beneficiados no choque que os trava, sem que qualquer um deles possa ou deva sobrepujar o outro. Donde, se o choque é desenvolvido, levando ao enfraquecimento de um dos lados, tem-se o fracasso, a decadência, em suma, a corrupção se desencadeia. Transparece a inspiração de fundo – a lógica comunitária, mas alterada radicalmente nos efeitos, dada a corporificação específica que assume. Ocorre, de fato, uma inversão: deixa de haver o homem da interatividade que humaniza, que instaura o humano, para se manifestar a “comunidade” do choque regulado, mantida pela tensão permanente, mesmo porque já não se trata da comunidade regida pela cooperação, mas pela competição ou livre concorrência, em que o princípio comunitário não é mais do que remanescente nostálgica; e nela o conferente de humanidade não é mais o próprio homem ativo, mas a exterioridade da normatização do choque – o império absurdo do conflito perene, no qual a lei é a cadeia que imobiliza as contradições. Por ironia, é quase isso que Maquiavel sugere sem querer, logo no início dos *Discorsi*: “Quando uma causa qualquer produz boas consequências sem a interveniência da lei, esta é inútil; mas quando tal disposição propícia não existe, a lei é indispensável” (I, 3).

Depreende-se da *forma* do governo misto e do *conteúdo* que lhe corresponde – a lógica da contradição não-resolvida – que, na acepção maquiaveliana, a liberdade é confinada a ser não mais do que o equilíbrio resultante da contraposição entre agentes societários mutuamente restringidos. De um lado, isto antecipa ou é simplesmente a expressão mais remota da definição negativa de liberdade, própria da modernidade do capital; de outro, estende sobre a nova era o severo enquadramento coletivo das individualidades característico das comunidades antiga e medieval. Ou seja, fica a meio caminho entre o passado remoto e o futuro distante; manifesta-se, pois, como atualidade enquanto ambiguidade recém-nascida.

Detalhando um pouco a afiliação: a liberdade, na condição maquiaveliana de subproduto dos conflitos positivamente funcionalizados, evoca e remete prospectivamente à indefectível liberdade restrita de base limitada

da ordem societária do capital maturado, na qual cada indivíduo é tolhido multiplamente pelas individualidades dos outros, em que a liberdade de cada um é aviltada pela fronteira mesquinha da liberdade do outro; donde a implicação da má infinitude das exclusões mútuas ou permutadas, redundando dessa troca de proscricões a adstringência da liberdade àquilo que possa restar à individualidade em solidão, desterrada dos outros e abandonada a si mesma, quando o indivíduo real, prático, só pode ser padronizado pela ferocidade do isolamento e, ao limite, a liberdade é dissolvida em má subjetividade, em interioridade impotente. Em suma, a liberdade maquiaveliana coabita o gênero da liberdade pobremente vivida e determinada *contra*, e não *com* o outro; todavia, dela se distingue pelo *número* dos opostos: enquanto na plenitude societária do capital essa forma de liberdade contrapõe, ideal e aparençialmente, indivíduos isolados, Maquiavel considera e raciocina com congregados sociais em oposição.

Por consequência, mesmo como espécie convergente no *patamar do tolhimento*, o pensamento de Maquiavel conserva uma ponderável diferença e superioridade em relação a sua irmã futura: para gozar de liberdade, *todos têm de estar juntos*. É da própria *conjunção* de todos, embora postos em contraste e tensão, que emerge a liberdade. É a força herdada do referencial comunitário, em plena eclosão histórica da egocentralidade. Prevalência subjetiva do passado, uma vez que a clivagem entre público e privado ainda se apresentava bastante embrionária, tanto mais assim no plano das configurações conscientes. Tal cissura já se implantava e difundia pelas raízes dos andaimes objetivos da sociabilidade, mas permanecia bem distante de seu contorno maduro. Razão pela qual crescia sob a velatura da incompletude, que a tornava inacessível à inteligência, por isso mesmo ainda incapaz de mobilizar, organizar e justificar – afetiva, deliberada e racionalmente – as proposituras teleológicas. A esse propósito vem a calhar uma observação pré-marxiana de Marx, em um de seus famosos artigos a respeito da *Lei sobre o Roubo de Lenha*, que acentua a natureza ambígua da propriedade e das instituições do medievo: a “propriedade apresentava um caráter vacilante: não era decididamente nem propriedade privada, nem propriedade coletiva, porém uma mescla de direito privado e direito público, o que podemos observar em todas as instituições medievais” (*A Gazeta Renana*, nº 300).

Eis em conjunto por que, a seu tempo, testemunha realista e sofrida, nos umbrais da lógica humano-societária do capital, Maquiavel ainda podia assegurar com toda a desenvoltura que “não é o interesse particular que faz a grandeza dos estados, mas o interesse coletivo”, acentuando explicativamente as virtudes da existência comunitária: “é evidente que o interesse comum só é respeitado nas repúblicas: tudo o que pode trazer vantagem geral é nelas conseguido sem obstáculos”. Asseverando mesmo, para escândalo de nosso olhar experiente, e ao arrepio da efetividade de seu tempo, que se tratava mesmo de um quadro amplamente favorável às maiorias: “se uma 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” (*Discorsi*, II, 2).

Que o parâmetro da república maquiaveliana tenha por lógica de fundo a “comunidade ou forma livre de governo”, como se expressa Cassirer (*O Mito do Estado*, 2, XII), também transparece com força na teoria da dupla moralidade com que o autor florentino procura sustentar a diversidade de condutas prescritas a príncipes e cidadãos: enquanto o governante está acima da moralidade e é julgado pela lei do êxito, o cidadão privado é virtuoso pelo vigor que sua conduta confere ao agregado social. Isso é ilustrado com muita força no “Capítulo LV” do Livro II dos *Discorsi*, no qual é ressaltada a magnífica probidade dos cidadãos romanos e germânicos enquanto honrados contribuintes. Falando, primeiro, do povo romano, diz Maquiavel que “se contava com a virtude deste”, e que “havia a convicção de que ninguém reteria a menor parcela daquilo que a lei ordenava restituir”, dando em seguida um “exemplo análogo”, referente à conduta dos germanos: “Quando as repúblicas alemãs precisam de certa quantia para prover as despesas do governo, é costume que os magistrados ou os conselhos imponham um tributo aos habitantes, da ordem de um ou dois por cento do valor do seu patrimônio. Uma vez adotada tal medida, os cidadãos se apresentam ao coletor de impostos, prestam juramento de pagar a taxa devida e lançam num cofre destinado a este fim a soma que, segundo sua consciência, lhes parece justa. O contribuinte é a única testemunha da importância paga”.

Porém, a probidade deste homem virtuoso é um puro efeito da lei; por natureza trata-se de uma criatura perversa. É do que compete tratar agora, findando com isto, através de Maquiavel, o contato com a forma exponencial de subjetividade que intercalou os dois humanismos renascentistas.

Foi consignado, há pouco, que o paraíso republicano de Maquiavel é a comunidade atrofada do conflito regulado, que encerra, ao tempo, todo o *humanus* possível. Paraíso para o qual a desunião é o suposto positivo e insuperável, ou seja, condição de possibilidade do *umanare* pela exterioridade da lei, e não já por mediação atualizadora da potência inerente à interatividade dos homens, como ocorria (não importa em que limites) na comunidade antiga. Por simples decorrência, dado que anterior à humanização, a *desunião* é, pois, a arena conflitada da desumanidade, e o indivíduo – o átomo substancial desta, uma vez que, provindo de fora, o humano é extrínseco ao homem. Portanto, antes da coerção legal, o homem é pura naturalidade não-humana, e o *humanus*, aquisição posterior, simplesmente uma regulação do desumano. Ou seja, entre os dois momentos não ocorre qualquer mudança qualitativa, a natureza humana não se altera, e enquanto tal é tematizada por Maquiavel como *egoísmo*

universal. De maneira que, também pelo conteúdo, a desunião ou desordem só pode ser descrita como *conflito*, dado o resguardo conjunto dos protagonistas – como direito elementar e universal, e a insuperabilidade do egoísmo – igualmente universal.

Em essência, é no que se resume, acarretando implicações globais e radicais, a tematização maquiaveliana do homem. E sua comprovação textual não requer esforço maior, sendo mencionada e reconhecida pacificamente pela generalidade dos comentadores.

De fato, para Maquiavel, a desumanidade do homem está no próprio homem, cuja identidade perene é a maldade natural. Aliás, conhecer os homens, sem ilusões relativas a sua suposta “bondade original”, é condição mesmo do bem governar: “é necessário que quem estabelece a forma de um estado, e promulga suas leis, parta do princípio de que todos os homens são maus, estando dispostos a agir com perversidade sempre que haja ocasião. Se esta malvadez se oculta durante um tempo, isto se deve a alguma causa desconhecida, que a experiência ainda não desvelou; mas o tempo – conhecido justamente como o pai da verdade – vai manifestá-la” (*Discorsi*, I, 3). Ou, de forma mais sintética e matizada, como aparece no “Capítulo IX”: “os homens se inclinam mais ao mal do que ao bem”. E, para contrastar com esta forma branda, uma das mais taxativas e ásperas, contida em *O Príncipe*: “De fato, pode-se dizer dos homens, de modo geral, que são ingratos, volúveis, dissimulados; procuram escapar dos perigos e são ávidos de vantagens; se o príncipe os beneficia, estão inteiramente ao seu lado; oferecem seu próprio sangue, o patrimônio, sua vida e os filhos quando a necessidade é remota; quando esta é iminente se revoltam. Estará perdido o príncipe que confiar somente nas suas palavras” (XVII). Assim, um pouco por toda parte, Maquiavel vai pincelando o esboço de uma criatura franca e desabridamente egoísta, agressiva e ambiciosa – “os homens aspiram a conservar o que têm e a adquirir sempre mais” –, que é, além disso, débil e insuficiente para se proteger contra a agressão dos outros indivíduos. Ou, nas próprias palavras do pensador florentino: “nada pode saciar os apetites humanos, pois a natureza nos deu a faculdade de tudo desejar, mas a fortuna não nos deixa senão provar poucas coisas, disto resultando um descontentamento permanente, e um desgosto pelo que possuímos, o que nos faz culpar o presente, louvar o passado e desejar o futuro, ainda que sem razão” (*Discorsi*, II, Introdução). Essa visão negativa, fragmentariamente tratada na obra política, tem na sua *Mandrágora*, obra-prima da literatura cômica, expressão vigorosa, manifestando cabal desaprovação da criatura humana, sob múltiplas figuras e situações.

Vale repetir que essa natureza, viciosamente insaciável mesmo no êxito, é explicitamente afirmada por Maquiavel como a mesma, sempre e por toda parte: “a malvadez dos homens não é vencida pelo tempo, nem se atenua com os benefícios recebidos” (*Discorsi*, III, 3), ou seja, “nada que se possa dar à maldade mitiga sua fome” (*Discorsi*, III, 30). De modo que, eterno como perversidade, o homem não tem em si qualquer possibilidade de autotransformação, nem mesmo de comedimento. Numa palavra, o homem maquiaveliano, intrinsecamente mau, vai ao extremo de ser privado de qualquer inclinação para o autodesenvolvimento. Razão pela qual tem de ser coagido pela lei apoiada na força: “os homens só fazem o bem quando é necessário; quando cada um tem a liberdade de agir com abandono e licença, a confusão e a desordem não tardam a se manifestar por toda parte. Por isso se diz que a fome e a miséria despertam a operosidade, e que as leis tornam os homens bons” (*Discorsi*, I, 3).

Bom somente por imposição exterior, o homem de Maquiavel corresponde, em contexto novo e oposto, à observação aristotélica de que “o homem, quando se aparta da lei e da justiça, é o pior dos animais”. De sorte que a reflexão maquiaveliana flagra a *individualidade isolada* em seu nascedouro; deixada só, sem outros interesses e motivações do que as estimuladas pelo seu próprio egoísmo, apartada dos outros e posta contra estes em competição, só pode refluir à animalidade. Este foi o panorama inaugural da modernidade em todas as sociedades, “época de bastardos e aventureiros”, no dizer de um autor, agudamente perfilada na Itália em princípio do século XVI. Muito importante é ressaltar que essa *bondade exterior* é meramente comportamental, a lei não altera em nada a índole humana, tanto que esta reitera sua perversidade, tão logo diminua o temor que lhe inspira a primeira. Só o medo da punição controla a maldade do homem. É o que diz Maquiavel ao tratar da necessidade da renovação do estado, ilustrando suas recomendações com exemplos de “castigos notáveis”, tomados da prática romana e veneziana: “Esses exemplos, notáveis pela severidade, lembravam aos cidadãos suas instituições primitivas. À medida que se tornavam mais raras, a corrupção alargava o seu campo. Não é bom que se passem mais de dez anos entre julgamentos dessa natureza, pois além deste prazo os homens mudam de atitude e começam a se colocar em posição superior à das leis; se não ocorrer um novo episódio que faça despertar o temor do castigo, e que restabeleça em todos o medo da lei, os culpados logo se multiplicarão, a ponto de não poderem mais ser punidos sem sério perigo. Os que governaram a república de Veneza entre 1434 e 1494 diziam, a esse propósito, ser necessário refazer o governo a cada cinco anos, se se quisesse mantê-lo. ‘Refazer o governo’, para eles, era fazer renascer no espírito dos cidadãos o medo ao castigo e o respeito pelas instituições, com a eliminação dos que tinham agido mal; de fato, quando a lembrança desses castigos se apaga, os homens passam a usar novas impropriedades, e se estendem em reclamações” (*Discorsi*, III, 1).

Portanto, há que repetir um grifo anterior, a atividade da sociedade política, mesmo em sua integridade jurídica, não pode nunca ser mais do que rude ferramenta que, em seus melhores momentos, interpõe-se entre a bestialidade e a humanidade, dando sempre por resultado a versão superficial ou ilusória desta, e a preservação

irremediável da natureza daquela, seja reproduzindo a “comunidade” do choque (sociedade civil), seja reiterando o indivíduo isolado e perverso. Todavia, a inocuidade da política em relação ao teor do caráter humano, como é óbvio, não afeta em nada a elaboração maquiaveliana, pois ela está subentendida em sua arquitetura: a maldade é eterna em sua naturalidade, e à lei não é atribuída a função impossível de alterar sua qualidade, mas apenas a de jugular sua funesta propensão espontânea. Entretanto, para o curso analítico em desenvolvimento, essa *redução de alcance* tem de ser posta em relevo, chamando a atenção para a articulação externa e funcionalizada dos nichos, autônomos e polares, em que se engastam isoladamente política e natureza humana. A dessacralização maquiaveliana da política, inclusa aí sua ruptura com a esfera da eticidade, corresponde à moderna entificação do poder, na qual emerge e ganha corpo centralizado e independente, afastado da sociedade civil, o *estado verdadeiro*, rigorosamente de acordo com o papel que lhe é conferido na ordem societária produzida pela lógica do capital. Soberania abstrata ou comunidade ilusória, mas funcional – meio organizador da dominação social engendrada e irradiada a partir do núcleo propulsor do capital –, tem por implicação “o corte de todos os fios pelos quais o estado, em gerações anteriores, estava atado à totalidade orgânica da existência humana. O mundo político perde sua conexão não só com a religião e a metafísica, mas também com todas as demais formas da vida ética e cultural do homem” (Cassirer, *O Mito do Estado*, 2, XII). A autonomização e o isolamento modernos, isto é – maquiavelianos em seus primórdios, da política e do estado compreendem, portanto, no centro do processo, a ruptura com o homem. Decorrendo disto, até mesmo por simples ilação formal, uma relação inversamente proporcional entre as configurações representativas dos dois complexos problemáticos: quanto mais acentuados sejam o peso, a relevância e a soberania da atividade política, tanto menos elevado em seu conteúdo pode ou deve ser admitido o objeto no plano correlato da determinação do *ser e vir a ser* do homem. Na tematização específica de Maquiavel, na qual a questão é inaugurada, as duas entificações assumem formas extremas, verdadeiramente paradigmáticas: o poder político ganha viso truculento e alma salvacionista, enquanto o homem é rebaixado a lixo cósmico.

Embora o tema da maldade natural do homem não seja uma originalidade maquiaveliana, a radicalidade com que é versado e a necessidade de sua conexão com o primado da política não tem precedentes. De outra parte, sobre a determinação ontopositiva da politicidade, à qual o pensamento de Maquiavel está naturalmente afiliado, constituindo mesmo seu expoente máximo à época do advento do *estado verdadeiro*, quase nada é preciso dizer, tal a evidência de que se reveste no caso, não só maximizando a importância universal do poder político, como o estatuiendo na única e efetiva condição de possibilidade da existência civilizada. De seu lado, a desqualificação do ser humano não é menos evidente, mas exige que seja devidamente realçada em seus verdadeiros parâmetros históricos, para que não se perca a diversidade que a informa, sem a qual corre o risco de ser pasteurizada como tema comum a longos períodos da história do pensamento.

Já foi grifado que a obra maquiaveliana não contém um tratamento especial e abrangente da maldade natural do homem, todavia, ao contrário do que possa parecer à primeira vista, isso não enfraquece a importância do tema na reflexão do pensador florentino, pois ele comparece na condição de verdadeiro postulado, base e razão de ser de toda a ossatura conceitual relativa à política. Elimine-se a tese da natureza perversa do homem, e o resultado será o desarrimo do discurso político, que ficará sem justificativa última, mergulhado na bruma da arbitrariedade em pelo menos grande parte de suas inflexões decisivas e originais. Numa palavra, à reflexão política maquiaveliana é tão imprescindível a autonomia do poder quanto a perversidade humana. Uma sem a outra se inclina para a banalidade e sua relevância teórica insubstituiria isoladamente. Em última análise, Maquiavel é impensável sem a afirmação irrestrita da soberania absoluta do governante autônomo, que está acima da lei e da moral, sendo-lhe facultada qualquer perfídia exatamente porque todo indivíduo é um degenerado inato, “disposto a agir com perversidade sempre que haja ocasião”. Não fosse assim, pensa Maquiavel em *O Príncipe* (XVIII), outros seriam os preceitos justos, “se todos os homens fossem bons; mas como eles são maus, e não mantêm a palavra, não se está obrigado a agir de boa-fé”. E nos *Discorsi* se encontra uma recomendação ainda mais grave e radical, extraída do exemplo de Felipe da Macedônia, “que não deixava coisa alguma intacta” nas cidades que conquistava: “àquele que preferir o poder, em vez do bem, convém que pratique este mal” (I, 26), uma vez que é taxativo ao garantir que o governo deve “evitar as meias medidas, fazendo sempre opções extremas” (II, 23), pois o meio termo, a ambiguidade, “provém da falta de coragem ou de recursos” ou da própria “perversidade” interessada (II, 15). Em conclusão, o que importa deixar patente é que os dois complexos ontológicos – política e natureza humana – polarizados qualitativamente e impermeáveis um ao outro, aparecem, no entanto, funcionalmente indissociáveis, e numa relação inversamente proporcional que desfavorece radicalmente o homem, o qual, negativamente determinado, converte-se na pedra angular que suporta ou torna possível, no extremo oposto, a alta qualificação da política.

Trata-se, por essa conexão férrea entre as duas configurações e pela força axiomática que é emprestada à maldade natural, de um caso típico de ruptura teórica com o passado: nada semelhante havia ocorrido antes em todo o longo curso da história do pensamento.

Os antigos, é óbvio, não ignoravam o vício ou desconheciam a má conduta, nem deixaram de refletir sobre a questão. Também não tinham por expectativa ingênua um padrão angelical de comportamento, nem supunham

inexistentes as motivações perniciosas. Ao contrário, o erro e o vício estiveram presentes, desde os momentos mais recuados, em suas preocupações poéticas e reflexivas, tanto que entender e enfrentar as manifestações dos processos de corrupção dos indivíduos e da sociedade envolveram seus maiores nomes. Assim, lidavam com o homem *viciado*, entretanto, sem com isso supor que fosse inerentemente *vicioso*, isto é, admitiam a maldade ou perversidade humana, mas por transgressão ou, no espírito socrático, por ignorância, porém, não por natureza. Vale também o exemplo platônico, em que o homem pode ascender ou descender, assemelhar-se ou se afastar dos deuses. Ou seja, os homens podiam se comportar com maldade, não por isso a perversidade se tornava a identidade da condição humana. Os indivíduos podiam degenerar, vir a ser maus, todavia, disto não decorria que a malvadez fosse a condição da individualidade humana.

Zoon politikon, o homem é aristotelicamente, isto sim, *naturalmente* social, ou seja, tem por condição natural a sociabilidade, fora da qual a realização de sua individualidade fica comprometida, ou se torna mesmo impossível. Portanto, nem anjo, nem demônio, o homem é simplesmente social, e nos contornos desta sociabilidade, que é sua e à qual pertence, esse ser ou animal social está naturalmente predisposto a interagir em cooperação com os demais de seu gênero. Virtude e vício, bondade ou maldade, são então avaliáveis pelo metro da efetivação ou desefetivação de atos interativos ou cooperativos; em outros termos, pelo critério da produção e reprodução conjugada da comunidade e da individualidade. Diante disto, é impossível a contraposição entre indivíduo e sociabilidade, o que de fato é uma figura teoricamente desconhecida na Antiguidade. E a ausência real e ideal dessa clivagem torna impossível a competição como norma de conduta; por decorrência, é absurda, até mesmo como hipótese, a pretensa maldade natural dos homens.

Embora na Idade Média haja aflorações do tema da maldade natural, e também se possam a esse propósito recordar emergências latinas e em especial a concepção pessimista de homem de Santo Agostinho, o fato é que tais manifestações não armaram à época, nem longinquamente, qualquer referência característica e dominante de pensamento. Bem ao contrário, moldada pela Igreja, a reflexão medieval deixou uma herança positiva no atinente à concepção do homem. Apesar de restringida na origem e em seu fim por determinações da transcendência, que a torna estranha a sua própria geração e incapaz de autodestinação, a individualidade humana é fortemente elevada pelo cristianismo. No mínimo, trata-se de uma filha divina, cuja queda não nega ou desfaz sua origem sagrada, e que, ademais, pode ser redimida, o que possibilita seu retorno ao regaço da santidade. Possuidora de alma imortal, se decai é porque vive a tensão entre o bem e o mal; sofre tentações, mas é dotada de livre-arbítrio, o que lhe confere responsabilidade e capacidade de opção, portanto, potencialidade para ser digna de si e de seu criador. Em sua natureza sagrada, é intrinsecamente boa, pertence à comunidade da Igreja em que se religa à universalidade de seu gênero, que colima a realização da vida justa na cidade dos homens e a plenitude espiritual na Cidade de Deus. Não importa, para o que está sendo ressaltado, quão teológica, mítica e mística seja a versão medieval da natureza humana; vale é o registro de que, também para essa época, é totalmente estranho e incompatível o suposto altamente negativo e desvalorizador da maldade natural dos homens.

Com efeito, a visão desencantada do homem, a malvadez como identidade da alma humana é uma instauração da modernidade, e em seus albores Maquiavel foi seu grande arauto, para cujas mazelas sua voz consequente, através da consistência de uma fórmula matrizante, anunciou também a terapêutica sem cura do poder político.

Sem dúvida, essas dimensões do pensamento maquiaveliano não estão confinadas a si mesmas, mas integram um complexo movido e movente no interior do caudal renascentista, que impulsionou a dissolução da unidade harmônica da cultura medieval, cuja base foi demolida ao longo dos séculos XV e XVI: a *cadeia hierárquica do ser*, na qual todas as coisas, positiva e definitivamente, tinham seu lugar próprio, firme e indiscutível dentro da ordem geral. Confluindo a nascente ordem do capital e o sistema heliocêntrico, ambos envolvendo decididamente o presente e impulsionando com vigor para o futuro, conjugaram-se e se potencializaram no movimento real e ideal que arrebatou do homem sua antiga condição privilegiada, o qual, drasticamente desvalorizado, foi convertido em exilado no interior do universo infinito e em desterrado no interior do cosmos social pulverizado. Sozinho e depreciado – e depreciado porque sozinho –, sem outro arrimo, lançou e foi coagido a lançar suas esperanças à conjunção abstrata dos homens na união imposta e ilusória do estado.

5 – HOBBS: A FUNDAÇÃO RACIONALISTA DA MALDADE NATURAL

A figura do desvalor ou da negatividade humana em Maquiavel não é, pois, um recurso teórico periférico, nem muito menos um simples expediente retórico. Ocupa, sim, com a força de um postulado fundamental, o espaço decisivo de um alicerce. O desenvolvimento filosófico posterior das teses maquiavelianas por Hobbes não só ratifica o diagnóstico, mas acentua e explicita a inflexão de rumo dos novos tempos, que subvertem com radicalidade máxima a fisionomia qualitativa da arquitetura humano-societária precedente.

Dado que os indivíduos humanos são concebidos como intrínseca e invariavelmente movidos pelo egoísmo, que avilta e desintegra as relações interindividuais, o estado e a força que respaldam o direito têm de ser reconhecidos como o único poder capaz de manter a sociedade unida, derivando as obrigações morais da lei e do governo. É nessa linha de raciocínio que Hobbes converteu a tese ou crença maquiaveliana do legislador onipotente em uma teoria geral do absolutismo político.

Pensamento do século XVII, o rigoroso empiro-racionalismo hobbesiano é a consagração filosófica do eixo substantivo da postulação maquiaveliana, formado pelo binômio indissolúvel entre – *maldade natural e absolutismo*. O que em Maquiavel aparece como postulado e, de outra parte, como produto de realista observação do presente e pesquisa histórica do passado, em Hobbes almeja ser constituído em tratado sistemático, racionalmente edificado. Neste, o procedimento segue a trilha analítico-sintética de Galileu, própria de uma equação do empirismo que ainda não se perdeu na unilateralização gnosiológica e no extremismo promovido por ela; postura na qual se apresenta com grande força o princípio estoico da autarquia da razão, pelo qual, autossustentada, a razão é autônoma e suficiente, operando passo a passo estritamente por si mesma. A esta orientação metódica geral, acoplada a fundamentos de caráter materialista-mecanicista, junta-se o alicerce da doutrina *contratualista*, que é axiomática no século XVII.

A progressão e o adensamento da sociedade mercantil, indutores de processo racionalizante, conduz à visão do estado enquanto isento de mistérios originários. À plethora das individualidades isoladas – que só se encontram e vinculam pela mediação das trocas – toda sociabilidade e todo estatismo acabam por se equiparar a um resumo de conexões voluntariamente contratadas pelos agentes singulares. A linguagem e a forma hobbesiana de raciocinar transbordam desse tipo de limpidez racionalizante provinda do mercado, pois nada é mais simples e transparente do que um contrato, supostamente estabelecido entre partes livres e conscientes, mesmo que seja um contrato de submissão entre governados e governantes, pois, segundo a própria definição de Hobbes, “A transferência mútua de direito é aquilo a que se chama *contrato*” (*Leviatã*, I, XVI), cujo núcleo referencial são os “atos de compra e venda”. Assim, o contratualismo decifra prosaica, mas racional e secularmente, o enigma da estatização. Eis que as formas medievais de poder, historicamente vencidas, são também executadas pelo fino tribunal da ideação racionalista, e a modernidade, sob o mesmo respaldo, pode seguir o curso de sua feroz implantação absolutista.

Para o que é tratado aqui, o mais extraordinário é que o fluxo sensível da racionalização – que se propaga do mercado das coisas para o mercado do poder, indutor da representação (inegavelmente superior em sua evolução profana) mesclada de luz e sombra da entificação estatal – é trasladado por Hobbes para um curso probante da razão autossustentada. Sobre essa conversão de um transpasse factual em operação racionalista, com a qual o filósofo inglês amplia e consolida o binômio maquiaveliano, é que compete refletir, agora, de modo bem sumário e concludente.

Para Hobbes, como expõe em *De Corpore*, conhecer é determinar as *causas primeiras*. O andamento cognitivo principia pela definição da natureza e da essência do objeto, sendo a definição verdadeira *genética* ou *causal*: diz o *quê* e *por que* a coisa é. Estabelecida a *definição genética*, tudo o mais é alcançado estritamente por dedução. Importa acima de tudo que, hobbesianamente, genético é atinente à origem racional, ao engendrado na razão, descartada qualquer determinação relativa a processos materiais ou históricos. A *gênese*, pois, é um processo de constituição mental. O momento analítico conduz aos elementos primários do objeto, que é reconstituído no pensamento pela síntese. De modo que, na investigação política hobbesiana, não importa a constituição histórica ou empírica das entificações sociais ou políticas, mas sua validade ou legalidade racional. Entendida em sentido lógico, a gênese investiga o *fundamento* do estado, não sua constituição temporal, seu *princípio lógico*, não seu começo factual. Por essa via de configuração, o *contrato social* de Hobbes é a *origem racional do estado*, ou o estado como necessidade racional.

Nas três versões de sua doutrina política [*Elementos de Lei Natural e Política* (1640) – que foi dividida em 1650 em *Natureza Humana* e *De Corpore Político* –, *Do Cidadão* (1642) e *Leviatã* (1651)], Hobbes ilustra com o *estado de natureza* a condição natural da humanidade, ou seja, a conduta dos homens sob carência de autoridade. Como é muito bem sabido, seria “a guerra de todos contra todos”, uma vez que “o homem é o lobo do homem”. Essas duas máximas sintetizam o pensamento hobbesiano a respeito dos homens antes de sua passagem ao *estado social*. Iguais física e espiritualmente no estado de natureza, pois “o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer se aliando com outros” (*Leviatã*, I, XIII), e, espiritualmente, porque “não há sinal mais claro de uma distribuição equitativa de alguma coisa do que o fato de todos estarem contentes com a parte que lhes coube” (*Leviatã*, I, XIII), os indivíduos, exatamente por esta igualdade, entram em conflito. É o que assegura literalmente Hobbes, no capítulo citado: “Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo em que é impossível ela ser gozada por ambos, eles se tornam inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro”. Ademais, e agora o argumento é universalizado, “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer) /.../. Porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreva (o que, entre os que têm um poder comum capaz de

os submeter a todos, vai suficientemente longe para os levar a se destruir uns aos outros), por arrancar de seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e dos outros também, através do exemplo”.

Hobbes aponta na natureza humana três causas principais de discórdia: competição, desconfiança e glória, que levam a atacar, tendo em vista, respectivamente, o lucro, a segurança e a reputação. Por consequência, os homens “se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida” (*Leviatã*, I, XIII). Em decorrência, no estado de natureza, “não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e, o que é o pior de tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (*Leviatã*, I, XIII).

Importa destacar que, distintamente do que ocorre no interior do pensamento maquiaveliano, Hobbes não acusa e condena a natureza humana. Registra apenas suas características e oferece o que se poderia chamar de versão benigna do egoísmo: “Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Nem tampouco o são as ações que derivam dessas paixões” (*Leviatã*, I, XIII), uma vez que tudo isso, apetites e atos que lhes dão consecução, não constituem mais do que a legítima e universal inclinação pela autopreservação, isto é, a procura do necessário e cômodo à vida. É cristalino que Hobbes simplesmente universaliza o que é próprio à conduta humana no quadro do *estado de escassez* perfilado no modo de produção capitalista, em que as individualidades estão radicalmente apartadas das *condições objetivas do trabalho*. Sob esse aspecto toda sua sabedoria se resume, como mais tarde virá a acontecer com os economistas clássicos, em “esquecer da diferença”, que igualiza e eterniza particularidades, tornando *natural* o que é produto de um dado modo circunscrito e datado de existência social. No entanto, como intérprete de sua era é simplesmente extraordinário: sob a lógica da produção capitalista, a cotidianidade é a guerra aberta de todos contra todos pela simples sobrevivência. E tudo que pode ser feito, aliás, que tem imperativamente de ser feito, é gerar e fazer intervir a força extrassocietária que garanta a estabilidade mínima do universo de convivência e cooperação, ainda que coagida. Não é outra coisa que temos nas próprias palavras de Hobbes, quando sustenta que não há pecado em si nas paixões e em seus atos, “até o momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba: o que será impossível até o momento em que sejam feitas as leis; e nenhuma lei pode ser feita antes de se ter determinado qual a pessoa que a deverá fazer” (*Leviatã*, I, XIII). E ainda mais: “Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há justiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão. Outra consequência da mesma condição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o *meu* e o *teu*; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de o conservar. É, pois, esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza. Embora com uma possibilidade de escapar a ela, que em parte reside nas paixões, e em parte em sua razão” (*Leviatã*, I, XIII).

E o tracejamento é completado pela indicação de que as paixões que conduzem à paz são: “o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguir através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo” (*Leviatã*, I, XIII). O que importa aqui, exclusivamente, é a primeira das paixões – “o medo da morte”, pois é ela que cliva a alternativa de fundo, diante de cujo peso as outras ganham uma irremediável dimensão quase ornamental. No *estado de natureza* os homens, dado seu caráter, estão em conflito mortal, donde se trata, inexoravelmente, de uma opção sem escolha, pois é *o estado ou a morte*.

Que este seja um dilema realista, tal como vimos ao tratar de Maquiavel, pois a sociabilidade gestada pelo capital é radicalmente incapaz de subsistir e se ordenar por suas forças intrínsecas, não é aqui o mais importante, dado que o *estado de natureza* comparece hobbesianamente como um recurso teórico, um suposto, uma configuração de referência contra a qual esbater e sustentar a necessidade do estado, e especificamente o absolutismo. Um artifício para *demonstrar* o fundamento racional do estado, ou o estado como necessidade racional. É por essa via que Hobbes completa a revolução maquiaveliana, fundando o absolutismo político no absolutismo do homem individual, ou seja, o absolutismo é enraizado no caráter do homem natural, isto é, na *semelhança das paixões*, próprias ao homem individual, “que são as mesmas em todos os homens” (*Leviatã*, “Prefácio”). Fundação da política que é a criação de “um animal artificial” (*Leviatã*, “Prefácio”), “porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama *Estado* ou *Cidade* (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado” (*Leviatã*, “Prefácio”). E aí Hobbes, em consonância com a própria natureza da política, é extravagantemente imodesto, ao afirmar, quando em última

análise sintetiza os efeitos da ação política, que ela se assemelha ao “*Fiat, ao Façamos o homem*, proferido por Deus na Criação” (*Leviatã*, “Prefácio”). Em verdade a arrogância não é tanta, pois o que vai explicitado é apenas uma equiparação a Deus, quando de fato o que historicamente está ocorrendo é algo muito mais radical – a substituição efetiva do plano divino pelo estado: a transição da comunidade na transcendência pela comunidade abstrata da sociedade política.

Ora, tanto quanto em Maquiavel, a doutrina do homem é o alicerce da doutrina política, com o incremento substancial que em Hobbes há uma verdadeira doutrina do homem, e que os vínculos entre as duas são rigorosamente estabelecidos, no diapasão do que de mais elevado o século XVII possuía enquanto recurso demonstrativo – a *démarche* racionalista. Dado que o homem seja substancialmente egoísmo – desejo natural de autopreservação –, chega-se pela unilateralização racionalista ao *lúpus* como destino mortal do homem natural. Portanto, é a insubsistência pela naturalidade que legitima a solução *artificial* – homem e estado artificiais como única possibilidade de escapar ao destino trágico pré-traçado pela lei natural, mas a própria artificialidade é imposta pelo princípio da autopreservação: a essência configurada não é transgredida e a necessidade racional se cumpre. Onde, a natureza egoísta do homem se torna axiomática, ou, em termos maquiavelianos: a maldade natural é o axioma do absolutismo, mas agora sob equação e tratamento racionalista. Por outro lado, a maldade natural, o egoísmo, aparece sob versão discriminada, mitigado como pecado sem culpa; mas essa neutralidade não o redime por completo, a não ser que passe aos cuidados do Leviatã, que lhe veste a camisa de força que o protege de sua vocação suicida. É, pois, uma neutralidade *sui generis*, uma estranha essência de um ser incapaz de subsistir por si. Ou seja, é um ser que tem por mal a si mesmo, que insubsiste por sua essência e que depende, por isso mesmo, de uma exterioridade artificial. Numa palavra, o suposto hobbesiano do homem em estado natural é mais do que uma artimanha racionalista; mesmo que não admitido pelo seu criador, é uma versão formal do homem efetivo engendrado pela ordem humano-societária do capital. E enquanto tal um pecador perdoado, o que não abole o pecado, nem elimina o fato de que é o mal que exige a solução salvacionista do estado. Em suma, o esquema racionalista de Hobbes é a compatibilização e assimilação do *homem aviltado* com a *desmoralização* da política; enquanto tal é momento de grande importância na emergência real e temática da individuação, sob o processo altamente contraditório que o preside. Como no pensamento maquiaveliano, em contraste com o passado, há a desvalorização do homem em benefício da afirmação ilimitada da política.