

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

RODRIGO TESSER

**FUNDAÇÃO, CONSERVAÇÃO E CORRUPÇÃO: O
CICLO DA VIDA POLÍTICA EM MAQUIAVEL**

TOLEDO
2016

RODRIGO TESSER

**FUNDAÇÃO, CONSERVAÇÃO E CORRUPÇÃO: O
CICLO DA VIDA POLÍTICA EM MAQUIAVEL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. José Luiz Ames.

TOLEDO
2016

Catálogo-na-Publicação (CIP)
Sistema de Biblioteca da Unioeste - SBU

T338f Tesser, Rodrigo
Fundação, conservação e corrupção: o ciclo da vida política
em Maquiavel. / Rodrigo Tesser. – Toledo, 2016.
114 f.

Orientador: Prof. Dr. José Luiz Ames
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do
Oeste do Paraná - Campus de Toledo, 2016.

1. Ciência Política – Filosofia. 2. Corrupção na política. 3.
Machiavelli, Nicolo, 1469-1527. I. Ames, José Luiz. II. Título.

CDD 20.ed. 320.01

RODRIGO TESSER

FUNDAÇÃO, CONSERVAÇÃO E CORRUPÇÃO: O CICLO
DA VIDA POLÍTICA EM MAQUIAVEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em ___/___/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Luiz Ames (orientador)

UNIOESTE

Prof. Dr. José Antônio Martins

UEM

Prof. Dr. Evandro Marcos Leonardi

IFPR

A meu pai e a minha irmã

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, prof. Dr. José Luiz Ames, pela orientação firme e dedicada.

Agradeço ao programa de pós-graduação em filosofia da UNIOESTE e aos docentes do departamento, em especial à Professora Dra. Ester Maria Dreher Heuser pelas primeiras palavras de motivação e de cobrança.

Agradeço aos colegas de mestrado pelo companheirismo e pelas ótimas discussões filosóficas dentro e fora da UNIOESTE.

Agradeço ao bom amigo, cliente e incentivador Ivandir Julio Huber, principalmente pelo desapego com que sempre cedeu seu refúgio particular em Itapema/SC, local que, em grande parte, essa dissertação foi confeccionada.

Por fim, e em especial, agradeço à minha família pelo constante apoio.

A fortuna favorece os ousados (Virgílio)

TESSER, Rodrigo. *Fundação, conservação e corrupção: o ciclo da vida política em Maquiavel*. 2016. 114 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, Paraná, 2016.

RESUMO

O homem é um ser egoísta e que tudo deseja, razão pela qual somente pode ver os outros homens como rivais à plena satisfação de seus desejos. A ideia de comunidade política, portanto, não mais aparece como um acontecimento necessário em razão da natural condição humana. Não obstante, o mundo histórico mostra que a vida coletiva eclodiu e, efetivamente, se perpetuou no tempo. Qual foi, então, a força que obrigou os homens, contra sua natureza, à vida coletiva? Como e por que a vida coletiva deve ser conservada? Por que, como tudo na vida, se corrompe e entra em declínio? Tais questões norteiam esta Dissertação e que, uma vez respondidas, apresentarão o que se pensa ser o ciclo vital da vida política para Maquiavel — a fundação, a conservação e a corrupção. A fundação da vida política, ação humana mais importante, é a que conjuga os termos fortuna e *virtù*, pois, para Maquiavel, o confronto entre fortuna e *virtù* é um *cabo-de-guerra* que condicionará o sucesso ou o insucesso da ação política. A *fortuna* é o acaso, significando a oportunidade criativa para o homem de *virtù*. E a *virtù* significa a capacidade de obter bons resultados políticos. Assim, a fundação da vida política terá, por base, a extraordinária *virtù* de um homem. Entretanto, não basta fundar a vida política. É necessário mantê-la viva. O homem virtuoso que se fez necessário para fundar a vida política e lhe dar as primeiras ordenações não é mais o homem ideal para realizar a tarefa de estruturar e conservar a comunidade. Como se evidencia, a conservação é tarefa para o conjunto dos cidadãos e deve ocorrer conforme as ordenações e as leis, as quais possuem a força constrictiva da necessidade. Em vista disso, as leis e as ordenações são produto do conflito de humores entre os grandes e o povo, cada um buscando realizar seus desejos: os grandes querem dominar o povo e este pretende resistir ao desejo dos grandes, mantendo-se livre. Assim, as leis que são produzidas, em razão da tensão dos humores, devem voltar-se para a conservação da vida política e para liberdade dos cidadãos. Ainda que essa tarefa seja bem executada, para Maquiavel, todos os elementos do mundo têm o seu final, ou seja, o fim da vida coletiva é um fato inexorável. E o que causa o fim da vida política é a corrupção, processo degenerativo do corpo político, das leis e das instituições que deixam de observar o bem comum e passam a garantir apenas o interesse privado. A questão, então, passa a descobrir se existem e quais são as possibilidades de salvação da vida coletiva, evitando que os homens retornem à barbárie da vida pré-política. Dessa forma, as possibilidades apresentadas por Maquiavel, para evitar a extinção da vida coletiva, voltam-se, novamente, à extraordinária *virtù* de um homem que, com sua força – poder régio –, fará com que os cidadãos, as leis e as instituições voltem a ser virtuosos, de modo a primar pelo interesse público, já que vida política continuará existindo.

Palavras-chave: Maquiavel; Fundação; Conservação; Corrupção.

TESSER, Rodrigo. Foundation, conservation and corruption: the cycle of political life in Machiavelli. 2016. 114 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, Paraná, 2016.

ABSTRACT

The man is a selfish being who wishes everything, which is why he can only see other men as rivals to the full satisfaction of their desires. The idea of political community, therefore, no longer appears as a necessary event because of the human natural condition. Nevertheless, the historical world shows that collective life erupted and effectively perpetuated in time. What was, then, the force that forced men against their nature, to collective life? How and why the collective life should be preserved? Why, like everything in life, corrupts itself and declines? These are the questions that guide this Dissertation and that, once answered, will show what we think is the life cycle of political life for Machiavelli: the foundation, conservation and corruption. The foundation of political life, most important human action, is the one that combines the wealth and ingenuity terms, therefore, to Machiavelli, the confrontation between wealth and virtù is a tug-of-war that conditions the success or failure of political action. Fortune is random, meaning the creative opportunity for the virtù of a man. And virtù means the ability to obtain good political results. Thus, the foundation of political life will be based on the extraordinary virtù of a man. However, founding the political life is not enough. It is necessary to keep it alive. The virtuous man who is required to found political life and give you the first ordinations is not the ideal man to accomplish the task of structuring and preserving the community. The conservation is a task for all citizens and must occur based on the ordinances and laws, which have the constrictive force of necessity. Laws and ordinances are the product of mood conflicts between the great and the people, each seeking to fulfill their wishes: the great want to dominate the people and the people intends to resist to the desire of the great remaining them free. Therefore, the laws that are produced due to the tension of moods should turn to the conservation of political life and freedom of citizens. Even if this task is well executed, for Machiavelli all things in the world have their end, in other words, the end of the collective life is an inexorable fact. And what causes the end of political life is corruption, degenerative process of the body politic, laws and institutions that fail to observe the common good and start to ensure only the private interest. The question, then, starts to be the discovery whether there are and what are the possibilities of salvation of collective life, preventing men return to the barbarism of pre-political life. The possibilities presented by Machiavelli to prevent the extinction of collective life turn to, again, the extraordinary virtù of the man, who, with his strength - kingly power - will make citizens, laws and institutions to be virtuous again, taking precedence in the public interest, with what the political will continue to exist.

Keywords: Machiavelli; Foundation; Conservation; Corruption.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
1 A FUNDAÇÃO DA VIDA POLÍTICA	23
1.1 Os obstáculos à ação de fundação	23
1.1.1 <i>A natureza humana: a propensão ao mal e os desejos</i>	24
1.1.2 <i>A fortuna:</i>	28
1.2 A ação de fundação: a criação da vida política	31
1.2.1 <i>A virtù:</i>	31
1.2.2 <i>A ação de fundação da vida política:</i>	42
1.2.3 <i>Os modelos fundacionais de Maquiavel</i>	50
1.2.3.1 Modelos fundacionais expostos em O Príncipe:	51
1.3 A fundação e os primeiros desafios da conservação	57
2 A CONSERVAÇÃO DA VIDA POLÍTICA	59
2.1 O conflito entre o humor político dos grandes e do povo	59
2.2 A necessidade no universo político de maquiavel:	65
2.3 <i>leggie ordini: equilíbrio dos humores e conservação da vida política</i>	72
3 A CORRUPÇÃO E AS POSSIBILIDADES DE CONSERVAÇÃO DA VIDA POLÍTICA	81
3.1 A circularidade histórica em Maquiavel	81
3.2 Os modelos explicativos da corrupção da vida política	86
3.2.1 <i>A corrupção do corpo político</i>	89
3.2.2 <i>A corrupção das instituições e das leis:</i>	93
3.3 As possibilidades de conservação da vida política:	98
4 COMENTÁRIOS FINAIS	108
REFERÊNCIAS	112

INTRODUÇÃO

Onde está o homem, está a sociedade (*ubi homo, ibi societas*). Acerca dessa maneira de pensar, a condição humana pode ser tida como decorrente da ideia de que o homem é um animal gregário, um verdadeiro *zoonpolitikon* (animal político), tal qual definido por Aristóteles na obra *Política*¹, de modo que o surgimento da vida coletiva decorreria naturalmente da sociabilidade que seria inerente à condição humana. Não é por outro motivo que Aristóteles, na mesma obra, afirma que “[...] aquele que por natureza, e não por mero acidente, não tem cidade, nem Estado, ou é muito mau ou muito bom, ou sub-humano ou super-humano – sub-humano como o guerreiro insano condenado.”² Pelo mesmo fundamento, em *A República*, Platão idealiza uma cidade na qual dirigentes e guardiães representam a encarnação da pura racionalidade. Neles, encontram-se discípulos dóceis, capazes de compreender todas as renúncias que a razão lhes impõe, mesmo quando duras. Nesse aspecto, o egoísmo está superado e as paixões controladas. Os interesses pessoais se casam com os da totalidade social, e o Príncipe filósofo é a tipificação perfeita do demiurgo terreno. Assim, a sociedade viveria em concórdia, e a finalidade última da *polis* seria o que Aristóteles chama de vida boa. Essa concepção teve vida longa, uma vez que preponderou, sem grandes contestações, até o surgimento do Renascimento³, principalmente em seu viés filosófico denominado Humanismo Cívico⁴. Este, em proporção considerável, se afastou da vida religiosa

¹ In, “Os Pensadores”. São Paulo: Nova Cultural; 2000; p. 146.

² In, “Os Pensadores”. São Paulo: Nova Cultural; 2000; p. 146, nota 3.

³ Período da História da Europa aproximadamente entre fins do século XIV e início do século XVII. Esse período foi marcado por transformações em muitas áreas da vida humana. Apesar destas transformações

² In, “Os Pensadores”. São Paulo: Nova Cultural; 2000; p. 146, nota 3.

³ Período da História da Europa aproximadamente entre fins do século XIV e início do século XVII. Esse período foi marcado por transformações em muitas áreas da vida humana. Apesar destas transformações serem bem evidentes na cultura, sociedade, economia, política e religião, caracterizando a transição do feudalismo para o capitalismo e significando uma ruptura com as estruturas medievais, o termo é mais comumente empregado para descrever seus efeitos nas artes, na filosofia e nas ciências. Chamou-se “Renascimento” em virtude da redescoberta e revalorização das referências culturais da antiguidade clássica, que nortearam as mudanças deste período em direção a um ideal humanista e naturalista.

⁴ Em linhas gerais, o Humanismo Cívico possuía três fundamentos básicos: o resgate da vida ativa (em contraposição à vida contemplativa exaltada pelo Cristianismo), a exaltação da virtude cívica e o elogio da liberdade. Como não faz parte do nosso estudo uma análise mais detalhada do que se denominou Humanismo Cívico, quais seus principais autores e ideia, sugerimos, para maiores esclarecimentos sobre o tema, a leitura de *Marsilio da Padova e Niccolò Machiavelli*, de Antonio Toscano (Ravenna: Longo Editore, 1981), *Maquiavel Republicano*, de Newton Bignotto (Edições Loyola: São Paulo, 2005) e a dissertação de Maicon José Fortunato, cujo título é *A concepção de história nos Discursos de Maquiavel* (2012).

contemplativa que permeou o pensamento da Idade Média⁵ e reposicionou o homem e suas ações no centro de toda a vida política.

Maquiavel, balizado pela ideia de compreender o homem e o fenômeno político com base na verdade efetiva das coisas, verifica, pelo estudo das coisas do mundo⁶, que os homens estão postos num mundo onde preponderam os sentimentos egoístas e os acontecimentos imprevisíveis e aleatórios, ou seja, num mundo onde imperam as paixões desenfreadas e a contingência da *fortuna*⁷. Assim, a verdade efetiva demonstra que os homens não seriam naturalmente gregários e ordeiros. Para Maquiavel, dá-se exatamente o contrário. O homem é um ser naturalmente⁸ egoísta e que tudo deseja, razão pela qual somente pode ver os outros homens como rivais à plena satisfação de seus interesses. Significa afirmar que é no mundo contingente da *fortuna* e dos interesses egoístas de cada homem – portanto, num mundo caótico e não propenso à conciliação – que a vida política se desenlaça. Diante dessa reviravolta conceitual perpetrada por Maquiavel⁹, faz-se necessário pensar em um modo de impor ordem ao mundo e à condição política do homem, sob pena de perecimento da vida social. Sob tal

⁵ Pode-se definir a Idade Média, no que diz respeito ao seu período histórico, como o período da história europeia entre os séculos V e XV. Assim, para fins didáticos, iniciou-se com a queda do império romano do ocidente e termina com a transição para a Idade Moderna (fins do século XV).

⁶ A expressão “coisas do mundo” indica tudo o que existe e acontece no mundo. Engloba, portanto, a natureza e o homem. Nesse sentido, é o perecível e o passageiro. Ao indicar aquilo que é feito e vivido pelos homens, alcança o significado que hoje atribuímos à História.

⁷ Durante todo o texto, a palavra *Fortuna*, grafada com inicial maiúscula, designa a deusa grega da sorte e a compreensão clássica de seus poderes na história humana. Já a palavra *fortuna*, grafada com inicial minúscula, é sinônimo de acaso, de inconstância, significando para Maquiavel, em análise ainda preliminar, a oportunidade criativa para o homem de *virtù*. Será mais profundamente tratada em tópico específico na sequência do texto.

⁸ A natureza e os desejos humanos serão temas abordados em tópico específico desse trabalho. Cumpre adiantar, entretanto, que desde já utilizaremos a expressão “condição política do homem” e outras semelhantes para designar o modo de agir do homem dentro da comunidade política. Entendemos que Maquiavel não pretendeu estabelecer uma antropologia do homem em toda a sua complexidade, mas, em verdade, buscou estudar e refere-se geralmente ao modo de portar-se do homem dentro da vida política, mesmo que faça pressuposições sobre a natureza humana, o que será, como já dito, abordado com mais reflexão em tópico específico dessa Dissertação.

⁹ Maquiavel e sua teoria política são produtos de seu tempo, das instáveis condições políticas das cidades-Estado da Itália no século XV e de sua profissão como secretário da República de Florença, encarregado das relações com as demais cidades italianas e outros Estados. A ruptura da teoria política de Maquiavel reside no método utilizado, que rompe com a tradição medieval, a qual expressava uma idealização religiosa da atividade política. Maquiavel, por sua vez, sugere uma política empirista, da verdade efetiva das coisas, ou seja, proveniente da própria realidade da vida política, e recorrendo, muitas vezes, aos exemplos históricos da Roma Antiga para ilustrar seus pensamentos. Portanto, Maquiavel viveu numa época de transição, em que o pensamento estava balizado por dogmas religiosos e morais e, ao mesmo tempo, a ciência dava seus primeiros passos, transformando as elucubrações mágicas e astrológicas em conhecimento empírico orientado pela racionalidade humana, sem a necessidade da intervenção divina. É nessa transição que o Renascimento e o Humanismo cívico, movimentos de resgate da cultura clássica e cuja idéia condutora era a de que o homem deve ser o centro do universo, surgem e estabelecem uma nova visão do papel do homem no mundo. Certamente, Maquiavel é herdeiro de muitas das concepções do humanismo cívico, porém, como se demonstrará no decorrer do texto, suas ideias políticas romperam os limites das concepções humanistas.

premissa, o tema desta Dissertação é a vida política¹⁰. Porém, a ideia de comunidade política não mais aparece como um acontecimento necessário em razão da natural

¹⁰Durante o texto, diversas expressões serão utilizadas para designar a vida gregária organizada – em oposição ao estado de barbárie ou pré-político - que se estabelece a partir do ato de unificação dos homens que vivem dispersos (fundação da vida política). De modo geral, todas as expressões utilizadas traduzem a existência de uma comunidade política entendida como uma comunidade na qual se verificam três formas de integração no sentido da autossuficiência: tem suficiente poder coercivo para contrabalançar o de qualquer unidade individual que a integra ou uma coligação entre elas; tem um centro de decisão que é capaz de afetar significativamente a distribuição dos ativos pelos membros da comunidade e é o foco dominante da lealdade política para a larga maioria dos cidadãos politicamente ativos. Neste texto, a comunidade política, sempre se referindo ao pensamento de Maquiavel, diz respeito à determinada espécie de relação entre pessoas e entre pessoas e leis, ou seja, a relação entre um conjunto de pessoas que ocupa determinado local e que está submetido aos poderes do príncipe ou às leis. Não se refere, de modo algum, ao denominado Estado Moderno, com as características que lhe são próprias: instituição impessoal submetida à Lei e cujo exercício da soberania é dividido em Poder Legislativo, Poder Judiciário e Poder Executivo, num sistema de freios e contrapesos no qual cada poder tem mecanismos de limitação dos outros poderes. Portanto, até mesmo a palavra Estado (afastada qualquer relação com o Estado Moderno) poderia designar a comunidade política explicitada nesta nota. Importante ressaltar, ainda, que para a realidade da Itália na época de Maquiavel, qual seja, a do final do *quattrocento* e início do *cinquecento*, o termo *stato* utilizado por Maquiavel em suas obras designava, tão-somente, a relação de autoridade que um príncipe, uma família ou um grupo exercia sobre determinada comunidade delimitada territorialmente, de modo que se assemelha ao conteúdo de comunidade política e das outras expressões utilizadas nesse texto para designar a vida gregária organizada e as relações existentes dentro dessa mesma comunidade. Em Maquiavel, a expressão pode referir-se, genericamente, a repúblicas e principados. Assim, ao largo de toda a discussão terminológica sobre o sentido do termo *stato* nas obras de Maquiavel, pode-se afirmar que Maquiavel não utiliza *stato* pretendendo transmitir a ideia, como a conhecemos, de Estado Moderno. Nesse sentido, por exemplo, MANSFIELD, (Harvey C. Jr. On the Impersonality of the Modern State: A Comment on Machiavelli's Use of Stato. *The American Political Science Review*, Vol. 77, No. 4 (Dec., 1983), p. 849-857. Tradução para uso didático por José Luiz Ames. Revisão de Patrícia Ames.) afirma que “O Estado moderno, em contraste com o regime de Aristóteles, é essencialmente impessoal. Para Maquiavel, o *stato* é extremamente pessoal.” Para MANSFIELD, portanto, Maquiavel sempre utiliza-se do termo *stato* para designar uma situação pessoal, em que o *stato* pertença a uma ou mais pessoas. Portanto, o *stato* é sempre o domínio de uma pessoa sobre outra ou outras. É sempre o *stato* de alguém para adquirir ou manter o domínio sobre pessoas e territórios. No mesmo sentido, HEXTER (J. H. Il principe and lo stato. *Studies in the Renaissance*, Vol. 4 (1957), pp. 113-138. Tradução para uso didático de José Luiz Ames. Revisão Patrícia Ames), afirma que *stato* em Maquiavel não poderia ter sido utilizado conforme o sentido político moderno para designar o Estado moderno, eis que a formulação jurídica do estado moderno somente foi concebida após a morte de Maquiavel. Para HEXTER, com poucas exceções, quando Maquiavel falou sobre *lo stato* em O Príncipe foi num sentido estritamente político. O tema de seu discurso girava em torno de governante e governados num principado ou numa república. Em suma, para HEXTER, independente dos diversos significados que *lo stato* apresente em O Príncipe, o fato é que funciona como um objeto de exploração política, como algo sobre o qual deverá recair a ação política e seus efeitos. Já ZANCARINI (O estudo lexical do Estado - <http://www.cerphi.net/cours/machiavel/stato.htm>) afirma que Maquiavel utiliza-se, em alguns casos, *stato* para designar o Estado Moderno em toda a sua complexidade”. Apenas a título de esclarecimento e para demonstrar a insolúvel celeuma sobre as acepções do termo *stato* na obra de Maquiavel, registramos a compreensão de alguns comentadores. MAYER¹⁰ fala de quatro significados distintos: *stato* usado como conceito geográfico, *stato* como uma formação política continuamente transformável (forma da constituição), *stato* como conjunto das famílias interessadas na constituição e, por fim, *stato* como poder público ou influência política. ERCOLE¹⁰ admite dois significados principais, dos quais nascem diversos secundários: O significado *normal* no qual a palavra *Stato* “exprime sobretudo a senhoria, o governo, o poder de toda vida pública ou civil, e toda comunidade política, tanto na forma ou constituição, como no complexo de pessoas ou de órgãos, que nele estão investidos e o exercem” e o significado *raro*, pelo qual *Estado* serve para designar “não só o governo, mas o conjunto do Estado, nos seus elementos territorial e demográfico, e isto é substancialmente quando território e povo (ou seja, os súditos do *Stato*) são concebidos como objeto de domínio ou de poder daquele que tem o *Stato*, o poder, o governo nas próprias mãos”. CONDORELLI (Orazio Condorelli. *Scritti sul diritto e sullo stato*. Milano: Giuffré Editore, 1970. Tradução didática por José Luiz Ames), conclui por duas acepções utilizadas por Maquiavel: “no

condição humana. Não obstante, o mundo histórico mostra que a vida coletiva eclodiu e, efetivamente, se perpetuou no tempo, indiferente à condição humana e às intempéries opostas pela *fortuna*, mostrando, contra todas as probabilidades, que a vida social se fez viável. Diante de tamanha façanha humana, cabe perguntar: o que viabilizou a vida coletiva? Qual é a força que obrigou os homens, contra sua natureza, à vida coletiva como última instância de preservação da espécie e local apropriado para a realização dos desejos humanos? Como e por que a vida coletiva deve ser conservada? Por que, como tudo na vida, corrompe-se e entra em declínio?

O problema a ser analisado e discutido, nesta Dissertação, refere-se a verificar como, para Maquiavel, a vida coletiva surgiu, pode ser mantida e se é possível ou não impedir que se corrompa, causando a extinção da vida civilizada.

Para fundamentar tal problema, é subdividido o desenvolvimento da análise e argumentação em três capítulos, cada um tratando de uma das três fases que compreendem o ciclo vital da vida coletiva: nascimento, vida e morte. Ou, de acordo com termos do próprio Maquiavel — fundação, conservação e corrupção.

No primeiro capítulo, que discorre acerca da fundação da vida política, tratará da ação, que funda a vida coletiva e dos conceitos de *fortuna* e *virtù*¹¹ de forma individualizada, e de conceitos imbricados, que implicam o sucesso ou insucesso das ações políticas. Para tanto, o capítulo subdivide-se em duas partes: a primeira centraliza nos conceitos de *fortuna* e *virtù*; a segunda, na ação fundadora, ou seja, àquela que, no mundo caótico da *fortuna* e egoísmo dos homens, faz surgir a vida política e outorga-lhe as primeiras leis e ordenações, de forma que as referidas análises terão como referência principal as obras de Maquiavel *O Príncipe* e *Discursos sobre a primeira década de Títo Lívio*¹² e, em segundo plano, obras de seus comentadores.

primeiro rumo *stato* passou a indicar o sujeito efetiva ou legalmente fruidor daquela condição (associação, partido no poder, pessoas que exercem o poder, *príncipe*), na segunda o fundamento da condição, o objeto sobre o qual a condição, ou, melhor, as faculdades dela emanadas são exercidas (o povo e o território)". Por fim, para FEDERICO CHABOD (1990, p.523-548) a forma estatal vigente no Renascimento não tinha ainda as notas características do que se convencionou denominar "Estado moderno", de modo que em Maquiavel não há utilização do termo *stato* como designativo de Estado Moderno.

¹¹Do latim *vir*. O significado de *virtù* na obra de Maquiavel não se deixa traduzir para uma língua moderna numa só palavra. Maquiavel o utiliza sem qualquer significado moral e significando, genericamente, a capacidade de obter bons resultados políticos, de modo que reúne numa única palavra as qualidades que permitem a vitória numa guerra, a fundação de uma comunidade política e a manutenção do poder pelo maior tempo possível. Será abordada com maior profundidade em tópico específico na sequência do texto.

¹²As obras de Maquiavel utilizadas serão citadas durante o texto da seguinte forma: título da obra, livro e capítulo para *Discursos* e título da obra e capítulo para *O Príncipe*.

No segundo capítulo, que se refere à conservação da vida política, trata-se da concepção maquiaveliana de condição política do homem e da cisão fundamental que compõe todas as comunidades políticas após sua fundação, ou seja, o embate entre grandes e povo. Tratará, ainda, do conceito de *necessità* e de como as boas leis e ordenações, surgidas do conflito entre grandes e povo com a força constritiva da necessidade, podem criar as condições essenciais de preservação da vida coletiva.

No terceiro e último capítulo, evidencia-se a corrupção como processo que atinge o corpo político, as leis e as instituições, podendo culminar na extinção da vida política. Por fim, analisará quais as possibilidades oferecidas por Maquiavel para a salvação da vida social corrompida, de modo a permitir que a comunidade retome sua vitalidade original e mantenha-se em pleno funcionamento por longo tempo.

Nesse aspecto, pretende-se apresentar um *estado da arte* que se refere aos conceitos fundamentais da teoria política de Maquiavel que envolvem a fundação, a conservação e a corrupção da vida política, bem como eventuais possibilidades de evitar a extinção da maior invenção do homem: a vida política.

1 A FUNDAÇÃO DA VIDA POLÍTICA

O Humanismo recolocou o homem no centro do universo, conferindo ao seu livre-arbítrio um valor até então ignorado na filosofia cristã-medieval. Somente a revalorização do livre arbítrio poderia fundamentar uma nova teoria da ação, porém, desvinculada e despreocupada com juízos teológicos e morais, eis que a ação ocorre no mundo dos homens e, nele, devem surtir os seus efeitos. Para Maquiavel, a ação política pertence à categoria das ações mais importantes que o homem pode praticar. Por esse motivo, a ação política deve buscar o mais alto nível de perfeição e eficácia, contribuindo, assim, para a fundação da vida política. Entretanto, a ação política é aquela realizada num mundo já dado e permeado por forças externas que, invariavelmente, se opõem à vontade do governante¹³. Assim, um dos modos de realizar uma ação política eficiente consubstancia-se em conhecer exatamente os seus limites.

¹³O governante é a pessoa, ou as pessoas, que detém poder ou autoridade sobre toda a comunidade política e deve decidir sobre sua organização e futuro. Desse modo, unifica, para fins de padronização textual, tanto o termo príncipe, utilizado por Maquiavel em *O Príncipe*, quanto os legisladores e líderes republicanos, os quais Maquiavel chega a chamar, nos *Discursos*, de “príncipes das repúblicas” (*D*, I, 12 e II, 2).

1.1 Os obstáculos à ação de fundação

Conhecer os obstáculos que condicionam o resultado das ações políticas ou, em outras palavras, conhecer quais os obstáculos que devem ser superados para a ação política ter absoluto sucesso, fundando a vida política, é uma exigência inarredável ao homem que pretende fundar e moldar o mundo político. Desse modo, o desejo, ao mesmo tempo mola propulsora de todas as ações humanas e obstáculo à existência de uma comunidade política, e a fortuna, caracterizada como a contingência do mundo, apresentam-se como os principais entraves a serem superados pela ação política mais importante: a que pretende unificar os homens e fundar a vida política.

1.1.1 *A natureza humana: a propensão ao mal e os desejos*

A noção de natureza humana serve para exprimir uma generalização sobre as ações praticadas pelo homem, cuja finalidade é explicar e validar um conjunto mais ou menos harmônico de costumes e práticas ou, em outras palavras, a conduta reiterada dos homens. Para Maquiavel, a política —atividade humana por excelência— deve ser compreendida por sua própria lógica interna, ou seja, com base na natureza humana. Assim, o governante deve, inicialmente, conhecer o homem do ponto de vista de seus desejos, paixões e ambições para, posteriormente, compreender o fenômeno político. Para entender a natureza humana, Maquiavel não criou uma teoria antropológica que define, de forma específica e sistemática, o que é o homem em si. Na realidade, o interesse de Maquiavel é a verdade efetiva das coisas, porém, das coisas do mundo que estão imbricadas com a política, pois seu intuito é ensinar algo de útil ao governante (*O Príncipe*, XV), de modo que sua análise sobre a natureza humana seja direcionada ao homem enquanto animal político, que vive e atua numa comunidade política. Não se trata mais, portanto, de analisar o homem idealizado pela cultura cristã ou mesmo pela sua relação com Deus e com o mundo em si. Acerca disso, a questão que verdadeiramente faz sentido para Maquiavel é saber – e ensinar – o que esperar dos homens enquanto atores políticos, uma vez que podemos falar em condição política do homem.

Como se evidencia, Maquiavel é o representante de um pessimismo antropológico, no sentido de que a natureza humana se caracteriza essencial e irremediavelmente má, e tal ideia pode ser demonstrada, por exemplo, pela seguinte

afirmação do autor: “Dos homens, em realidade, pode-se constatar, genericamente, que eles são ingratos, volúveis, fementidos e dissimulados, fugidios quando há perigo, e cobiçosos.” (*O Príncipe*, XVII)¹⁴. Esse é o entendimento de Mossini, citado por Bignotto (1991, p. 72):

Da condição política do homem não se pode esperar nenhum bem. O mal, a virtude defeituosa, não é nela um episódio particular e temporário, efeito de uma causa externa e transitória. Não é uma deformação, mas uma definição da condição política do homem, que não pode ser corrigida, mas somente suprimida, aniquilada por uma necessidade superior e irresistível.

No entanto, tais passagens de Maquiavel, consideradas de forma isolada, induzem a um erro sobre a concepção de natureza humana que o historiador pretende introduzir em sua teoria política. Não há, em Maquiavel, uma afirmação peremptória de que a natureza humana seja essencialmente má. Acerca disso, o próprio autor afirma que os homens raramente são totalmente bons ou totalmente ruins (*Discursos*, I, 27). É por esse motivo que “[...] quem estabelece uma República e ordena suas leis precisa pressupor que todos os homens são maus e que usarão a malignidade de seu ânimo sempre que para tanto tiverem ocasião [...]” (*Discursos*, I, 3). Esse seria um primeiro ensinamento de Maquiavel a quem pretende ordenar uma República: é necessário saber que os homens são propensos ao mal, pois sucumbem aos seus desejos. Não significa afirmar, portanto, que o homem é essencialmente mau. Para Bignotto (1991, p. 173), “[...], Maquiavel recusa a ideia de que a maldade seja a mola principal de nossas ações, preferindo enfatizar o papel de nossa natural instabilidade, manifesta em nosso desejo de mudança, em nossa sede de novidades.”

Assim, Maquiavel estabelece como regra, ao observar a conduta humana no desenrolar da história, que um comportamento errático, o qual desemboca, invariavelmente, em ações mesquinhas, sobressai na condição política do homem. Aliás, o homem é tão medíocre que apenas possui condições de conhecer a aparência das coisas, ou seja, o homem apenas compreende a aparência do mundo político, maravilhando-se com o que vê, mesmo que esteja sendo efetivamente enganado — e geralmente o é —, pois “os homens, em geral, mais julgam pela visão que pelo tato,

¹⁴No mesmo sentido, no capítulo XVIII de *O Príncipe*, Maquiavel afirma que os homens são maus e não mantem a palavra. No livro primeiro, capítulo 3, dos *Discursos*, Maquiavel afirma que os homens são malvados. Em diversas outras passagens Maquiavel afirma que o homem é um ser degenerado. Por exemplo: *O Príncipe*, capítulos III, VI, IX, XVI, XVII e XVIII; *Discursos*, I, 27; I, 30; I, 37; II, proêmio; III, 9; III, 21; III, 28

uma vez que todos podem facilmente ver, somente uns poucos podem sentir.” (O Príncipe, XVIII). Desse modo, a mediocridade inerente ao homem representa um obstáculo à vida comum, à medida que se traduz numa tendência à desagregação e ao conflito como resultado da luta pela realização dos interesses próprios de cada homem. Não obstante, em que pese o fato de a maldade ser uma propensão humana, isso não a converte em uma determinação absoluta e imutável. Em verdade, Maquiavel utiliza termos como propensão, disposição, impulsos, apetites, tendências, de modo a transparecer que tais características podem ser controladas e direcionadas. O governante prudente, portanto, deverá pressupor a malignidade humana, utilizando-a como uma possibilidade que deve ser considerada para reduzir a probabilidade de erro no julgamento da situação política que se apresenta e que deve ser resolvida. Significa afirmar que esse dado – a malignidade humana – cria a necessidade de que o governante jamais espere qualquer atitude altruísta dos homens em prol da coletividade. Ao contrário, deve esperar e preparar-se para o pior. Tal concepção — propensão do homem ao mal — decorre do fato de que Maquiavel compreende que os homens são movidos por seus desejos e justamente esse fato faz com que os homens sejam rivais entre si e apenas busquem satisfazer seus próprios interesses. Partindo de tal contexto, escreveu Maquiavel na Introdução dos seus Discursos:

[...] sendo os apetites humanos insaciáveis, porque tendo por natureza o poder e a vontade de desejar qualquer coisa e por fortuna o poder de conseguir delas pouco, resulta continuamente um descontentamento no espírito humano, e um tédio das coisas que se possuem.

Ainda em seus Discursos (I, 37), Maquiavel retoma a análise da natureza dos desejos humanos, fonte de insatisfação dos homens, afirmando que “[...] a natureza criou os homens de tal modo que eles podem desejar tudo, mas não podem obter tudo, e, assim, sendo o desejo sempre maior que o poder de adquirir, surgem o tédio e a pouca satisfação com o que se possui [...]”. Para Ames (2004, p. 12), “Maquiavel aponta para a ambivalência inerente à própria estrutura do desejo: ele é potência, mas limitada; ou seja, a natureza criou os homens de maneira que podem desejar tudo, mas não podem conseguir tudo.” Isso significa que Maquiavel sabe que é impossível ao homem, que deseja infinitamente, realizar todos os seus desejos. Portanto, o homem é um ser

insatisfeito e rival do outro homem pela busca da máxima satisfação dos desejos. E essa insatisfação culmina, obviamente, em rivalidade entre os próprios homens, de modo que a vida coletiva não se apresenta como uma possibilidade natural aos homens, o que, vez mais, é preconizado pelo próprio Maquiavel em seus *Discursos* (I, 37): “[...] porque, visto que os homens são desejosos, em parte porque querem ter mais, em parte porque temem perder o que conquistaram, chegam à inimizade e à guerra [...]”.¹⁵

Pode-se extrair dessas passagens que a condição política do homem é definida, essencialmente, pelos desejos insaciáveis e desordenados que o impulsionam constantemente. Acerca disso, jamais os homens se darão por satisfeitos e que seus desejos não possuem um objetivo específico, ou seja, o homem tudo deseja, tudo almeja, tudo quer¹⁶. Não há, portanto, nenhuma ação humana desinteressada. Desse modo, o homem sempre foi, é e será rival de todos os outros homens, pois concorrem entre si pela satisfação dos mesmos desejos, situação que afasta qualquer possibilidade de uma sociabilidade nata que possa viabilizar a vida em sociedade. Assim, os homens são inimigos uns dos outros não porque são malvados, mas porque, simplesmente, são rivais na consumação de seus desejos. Segundo Ames (2004, p. 11), “Uma vez que o homem não é mais um ser naturalmente político, também não é mais em conformidade com a natureza, mas apenas contra ela que é possível instituir uma ordem humana”.

Para Ames (2002, p. 99), o conteúdo imediato dos desejos humanos é a ambição, a qual pode surgir das mais diferentes formas e dirigir-se aos mais variados objetos, mantendo, sempre, a característica da insaciabilidade. Maquiavel mesmo afirma que a ambição “é tão poderosa nos corações humanos, que nunca os abandona, por mais alto que tenham chegado” (*Discursos*, I, 37). Ou seja, jamais o homem deixará de ambicionar algo e, segundo Ames (2002, p. 99-102), o homem ambiciona segurança, posse de bens, poder e glória. Desse modo, qualquer empreendimento que vise à vida coletiva está constantemente em risco, pois o seu essencial substrato humano encontra-se em latente estado de guerra diante da constante insatisfação pelos desejos não realizados. Isso pode significar, em suma, que as próprias características da condição política do homem — propensão ao mal e insatisfação pelos desejos não realizados —

¹⁵A mesma ideia de que o homem deseja mais do que pode conseguir e por isso é um ser insatisfeito é retomada na Introdução ao livro II dos *Discursos*.

¹⁶Para Aristóteles, desejamos apenas o que nos falta efetivamente. Assim, todo desejo visa o seu fim. Significa dizer que o desejo não tem outro fim senão ele mesmo, de modo que pode ser plenamente satisfeito. Para Maquiavel, dá-se o contrário: o desejo não pode ser satisfeito, pois revela-se justamente no fato de que é uma carência de tudo, ou seja, que não pode ser plenamente preenchida, revelando-se, em última análise, como um puro movimento sem repouso.

apresentam-se como obstáculos que devem ser superados para que se possa fundar a vida coletiva, de modo a fazer com que os homens, de algum modo, renunciem aos seus desejos individuais e se submetam ao denominador comum da vida política.

1.1.2 A fortuna:

O mundo da ação política é o mundo histórico, ou seja, o mundo povoado pelo homem e sobre o qual recaem acontecimentos sem qualquer racionalidade. Trata-se de um mundo em constante inconstância e indeterminação: o mundo governado pela fortuna. A fortuna faz com que as coisas sejam instáveis e inesperadas, ou seja, ocorram sempre de forma inexplicável, sem que o homem possa impedir o seu acontecimento. Desse modo, o homem político deve decidir sobre a melhor ação num mundo paradoxal, considerando situações constantes e situações inconstantes. Em se tratando dessa incompatibilidade entre condição política do homem e o mundo contingente da fortuna, Patrícia Fontoura Aranovich¹⁷ ressalta que:

A ação humana tem uma direção constante e busca a estabilidade, a Fortuna é volúvel e inconstante. A incompatibilidade deriva, justamente, da condição política do homem e da natureza da Fortuna. A natureza do homem é constante, assim como o são o céu, o sol e os elementos. Os homens foram e são sempre os mesmos, dotados dos mesmos humores e paixões; e cada homem nasce dotado de um determinado engenho e fantasia que permanecem constantes durante toda sua vida. A fortuna é constantemente inconstante: é de sua natureza ser volúvel e móvel. Essa incompatibilidade provoca a ruína dos que se deixam levar por ela e daqueles que não lhe opõem obstáculos (2011, p.221-230).

Acerca dessa afirmação, embora as coisas e a condição política do homem sejam repetitivas e que se deva recorrer à história para aprender com seus exemplos, não temos como saber exatamente como determinada situação particular vai ocorrer e evoluir. Assim, a ação política ocorrerá sempre num mundo de incertezas e sempre estará sujeita ao fracasso. Ames (2002, p.125) afirma que Maquiavel reflete sobre “o problema dos limites do agir histórico quando este entra em contato com uma realidade dada e com as forças que, nela, se opõem à livre vontade do homem”. A fortuna, portanto, é a inconstância das coisas do mundo, sinônimo de acaso e, para Maquiavel, fonte de possibilidades criativas ao governante que se mostrar apto a reconhecer suas

¹⁷www.revistas.usp.br/cefp/article/download/55730/59146

nuances e tal ocasião permite o agir político. Para Bignotto (1991, p.35), “a fortuna é pensada, assim, como uma força de oposição aos nossos desejos, uma entidade exterior, que pode encarnar-se nas forças cegas da natureza, mas que não nos pode obrigar a abandonar nossos projetos de transformação do mundo”.

A concepção de fortuna, utilizada por Maquiavel, pode ser considerada, inicialmente, como uma concepção herdada dos romanos e do cristianismo, notadamente pela leitura do capítulo XXV de *O Príncipe* e do Livro II, capítulo 29 dos *Discursos*. A leitura, isolada dos referidos capítulos, mostra que, para Maquiavel, o homem está fadado ao destino que a fortuna lhe der, nada podendo opor. Caberia, resignar-se, nos moldes da tradição cristã, que lhe antecede e que ainda permeia a vida dos homens de seu tempo. No entanto, essa concepção manteria o pensamento do autor em consonância com a filosofia medieval, negando ao homem seu livre-arbítrio e a possibilidade de mudar o mundo por meio de sua própria ação, o que acarretaria um insuperável paradoxo no pensamento político de Maquiavel, eis que ele confere absoluta relevância à ação política e somente com a negação da concepção de que a fortuna seria uma força inexorável é que se poderia conferir valor ao agir humano. Assim, faz-se necessário investigar se o referido paradoxo é verdadeiro ou apenas aparente.

O título do capítulo XXV de *O Príncipe*, denominado por Maquiavel como *o quanto influi a fortuna nas coisas humanas e como reagir a elas*, já dá uma pista de que a influência é limitada e que existe a possibilidade de reação humana às forças da fortuna. Na sequência de seu texto, Maquiavel mostra, de forma clara, sua ruptura com a concepção clássica e cristã de fortuna, afirmando: “para que o nosso livre arbítrio não seja extinto, julgo poder ser verdade que a sorte seja o árbitro da metade das nossas ações, mas que ainda nos deixe governar a outra metade, ou quase.” (*O Príncipe*, XXV). Maquiavel, enquanto herdeiro do Humanismo, é um pensador que confere à ação humana extrema relevância, atribuindo-lhe a força de alterar o rumo da vida dos homens e das coisas que o cercam. Essa é a razão pela qual, ainda no capítulo XXV de *O Príncipe*, Maquiavel ultima seu rompimento com a tradição cristã e, enfim, afirma de modo categórico que a fortuna, ainda que imprevisível, somente realiza seus efeitos nos quais o homem não lhe opõe seu poder, sua *virtù*. No mesmo sentido, Maquiavel afirma que “a fortuna mostra mais seu poder” quando, diante de si, estão “homens de pouca *virtù*” (*Discursos*, II, 30). Diante de homens de *virtù*, a fortuna é a oportunidade criativa para a ação política de sucesso. Assim, trata-se da matéria na qual o homem de *virtù*

poderá introduzir a forma que melhor lhe convier para seus fins políticos. Portanto, próprio Maquiavel afirma, expressamente no capítulo VI de *O Príncipe*, ao tratar dos homens que se tornaram príncipes por sua própria *virtù*, que

não podemos concluir que da fortuna eles hajam recebido mais do que a ocasião que a materialidade de suas vidas ofereceu-lhes de poderem nela mesma introduzir a forma que lhes parecida justa. Sem esta ocasião, suas virtudes espirituais ter-se-iam perdido, e, sem essas virtudes, a ocasião haveria sido vã.

Maquiavel, assim, rompe com a concepção cristã e apresenta uma visão herdada do humanismo cívico, assegurando aos homens o seu livre-arbítrio e a possibilidade de opor obstáculos às forças da fortuna. Ele compreende que as ações humanas estão inseridas num complexo entrelaçamento entre fortuna e livre arbítrio, possibilitando ao homem que apresentar *virtù* aproveitar-se das ocasiões que a fortuna lhe oferecer ou, ao menos, controlar seus efeitos malignos. Desse modo, Maquiavel reconhece a influência da fortuna nos assuntos humanos, mas não a ponto de anular a ação humana. Ao contrário, exorta o governante a precaver-se contra seus efeitos. Na verdade, o governante deve saber que a fortuna tem duas faces, e não se pode saber se é a face tranquila ou cruel que ela voltará para o homem, razão pela qual deve precaver-se, agindo sempre para evitar os seus efeitos nefastos. Portanto, a fortuna é poderosa e inconstante, mas não inteiramente imprevisível, pois esta se refere apenas ao tempo, isto é, não se pode prever quando ela agirá. Há, no entanto, constância na inconstância, pois ainda que não se possa prever quando, é certo que o momento da mudança virá. Em suma, o que a caracteriza, do ponto de vista de sua natureza, é sua inconstância assistida por um poder de origem incerta. Dessa forma, a fortuna não é justa ou injusta, é apenas inconstante, podendo, assim, beneficiar o injusto e prejudicar o justo. É certo que a mudança dos tempos interfere na ação dos homens. Assim, de dois homens com o mesmo objetivo, um não o alcança e o outro sim, comportando-se do mesmo modo; outros dois homens, com modos diferentes, alcançam um mesmo objetivo. Isto se explica pela variação dos tempos, que se ajustam ou não ao modo utilizado. Em tal contexto, a fortuna possui âmbitos de atuação. O primeiro se refere à sua atuação universal, à sua influência sobre as coisas do mundo — inclusive as leis e as instituições de uma comunidade política — enquanto propulsora da história. O segundo, ao caso particular, à sua influência sobre um único homem. A fortuna, assim, consiste nas coisas externas e internas do homem (no seu próprio modo de agir). Sob qualquer ângulo que

se observe a atuação da fortuna, o certo é que ela se revela como a oportunidade a ser aproveitada pelo homem de *virtù*, ou seja, espera-se que o homem reaja às forças da fortuna e conceda-lhe uma conformação que possibilite o sucesso da ação política. A atuação do homem de *virtù* atualiza e torna efetiva a possibilidade inscrita na situação histórica que a fortuna oferece. Assim, segundo Maquiavel, a fortuna somente mostraria suas forças diante de homens de pouca *virtù*, ou seja, os efeitos da fortuna somente seriam maléficos em razão da ausência de *virtù* do governante, o que permitiu a Lefort (1972, p. 441) a conclusão de que a fortuna é a ausência de *virtù*: “o combate entre a fortuna e a *virtù* se mostra imaginário: o homem não tem outro adversário senão ele mesmo, a fortuna não é outra coisa, senão a não-*virtù*”.

1.2 A ação de fundação: a criação da vida política

Para Maquiavel, a fundação de uma comunidade é a mais nobre das ações políticas, pois é a criação de ordem no mundo desordenado da *fortuna* e da condição egoísta do homem. Trata-se da substituição do individual pelo coletivo, por meio da instituição de um *vivere civile*¹⁸. Fundar a vida social e, portanto, o mundo político revela-se como uma luta decisiva contra a *fortuna* e a condição política do homem. É pela grandiosidade do desafio que Lefort (1972, p. 366) afirma: “sem dúvida, a fundação do Estado é o empreendimento mais nobre, o mais perigoso e o mais glorioso que é oferecido à reflexão do teórico, pois ele confere a um povo sua identidade política e requer do príncipe que se joga nela a mais alta *virtù*”.

1.2.1 A *virtù*:

É o mundo real — dos homens e da fortuna — que delimita a ação humana, de modo que é preciso ao governante ao mundo que o cerca, buscando a melhor ação dentro das possibilidades existentes. Em verdade, como bem observa Bignotto (1991, p. 147), Maquiavel, como herdeiro dos humanistas, considera que a ação humana é criadora da realidade em que vive o homem, de modo que o problema não é somente a

¹⁸Sobre o significado e diferenças entre *vivere civile* e *vivere politico*, ERCOLE (p. 1.68) possui passagem esclarecedora: “se *vivere civile* ou *pubblico* é em Maquiavel normalmente expressão genérica para indicar o *vivere num Estado*, seja na forma republicana ou monárquica, *vivere politico* é, pelo contrário, normalmente expressão *específica* para indicar justamente o Estado *livre* ou *bem ordenado* no sentido pleno e completo, ou seja, no sentido *republicano*”.

fortuna, mas ter o homem a *virtù* necessária para alterar a realidade segundo seus objetivos. A fortuna(inevitável), no entanto, é um termo necessário no cálculo do governante na prática de suas ações políticas e, como se trata da ocasião para o agir humano, jamais se apresentará como puro fatalismo, mas como uma reação frente à incontestância da fortuna. Esta modulará os seus efeitos em prol do homem de *virtù*, principalmente por ser uma força que ele não pode dominar totalmente, pois, do governante, somente conhece os efeitos e o fato de que a fortuna se manifesta sem prévio aviso, sem poder conhecer seus motivos e o momento em que irá irromper. A boa fortuna, para Maquiavel, sempre vem acompanhada da *virtù*, e esta, por exemplo, sempre acompanhou Roma em suas guerras e em suas conquistas. Assim, conforme o autor, o governante deve saber controlar os efeitos desastrosos do imponderável, pois a fórmula para tal desiderato reside na *virtù*.

Ademais, *virtù*, em Maquiavel, caracteriza-se como um signo valorativo que reflete, sob um aspecto, um conhecimento prático da realidade efetiva das coisas e da condição política do homem e, sob outro, um modo extraordinário de agir do governante. A *virtù*, desvinculada de qualquer significação moral ou religiosa, significa um conjunto de estratégias e técnicas que o governante deve dominar para que mantenha seu poder e a ordem na comunidade política. Assim, a *virtù* é um conjunto de qualidades que possibilitam o êxito da ação política e desdobra-se, segundo Ames (2002, p. 138), em inteligência para calcular a melhor ação; sentido de realidade; rápida compreensão do que cada situação possibilita e capacidade de adotar medidas extraordinárias. Deve-se perceber, no entanto, que Maquiavel não nos afirma que o homem de *virtù* se opõe à fortuna propriamente, já que seria impossível diante do seu caráter de inevitabilidade, e prova disso é que nada pode o homem fazer para deter a precipitação atmosférica. Por óbvio, está além das forças humanas determinar, com exatidão, quando este fenômeno natural irá acontecer e impedi-lo. No entanto, o governante deve utilizar seu conhecimento da história e das coisas do mundo para, em conjunto com técnicas e estratégias, submeter os efeitos da fortuna aos seus desígnios. Utilizando, uma vez mais, o exemplo da precipitação atmosférica, pode-se afirmar que nada pode o homem impedir a chuva, mas, de *virtù*, certamente tomará providências para que seus efeitos não sejam destrutivos. Ao contrário, canalizá-los-á para o sucesso da sua ação política. Assim, a chuva que tudo pode destruir, pode também, se bem utilizada, oferecer água para uma população sedenta. Desse modo, o governante forja

sua *virtù* na luta diária contra a adversidade do mundo e dos homens, na sua ação prática sobre um mundo brutal em que, constantemente, seu poder é posto à prova. É sob esse signo que Maquiavel enfatiza que o destino dos homens é definido pelas suas ações e não pela fortuna, contrariando toda uma tradição filosófica — cristã e medieval — que não via na ação humana qualquer valor intrínseco, ou seja, a ação humana, desvinculada da graça divina, nada de bom poderia realizar no mundo terreno.

Por essa premissa, é importante apresentar, ainda que de forma sucinta, um breve panorama histórico sobre as mais relevantes alterações de concepção que sofreu o conceito de *virtú*, para que se possa melhor compreender a forma como Maquiavel utiliza esse conceito em sua teoria política. O conceito *virtù*, resgatado e reinterpretado por Maquiavel, teve sua origem na filosofia clássica. Para os romanos, representava um conjunto de qualidades, que o homem deveria apresentar em sua vida particular e social, visto que estavam essencialmente ligadas aos conceitos de sabedoria, justiça, coragem e temperança e somente a posse das referidas qualidades conferiria ao homem a honra e a glória. Desse modo, as denominadas virtudes cardeais — sabedoria, justiça, coragem e temperança — ou principescas — honestidade, magnanimidade, liberalidade, virtuosidade e moralidade (Skinner, 2012, p. 52) —, difundidas pela filosofia clássica, somente serviam para um mundo idealizado em que o governante alcançaria a honra e a glória ao agir de forma virtuosa, ou seja, dentro dos limites da religião e da moral.

Para a filosofia cristã medieval, consubstanciada essencialmente em dogmas religiosos, a *virtù* não era um tema de relevo, eis que, como já citado, não se via na ação humana qualquer valor intrínseco, ou seja, a ação humana, desvinculada da graça divina, nada de bom poderia realizar no mundo terreno. Nessa época, a *virtù*, sinônimo de virtude, não passava da adequação das ações do governante com os princípios religiosos e morais então vigentes.

É somente no humanismo cívico do *quatrocento* que ressurge a ideia de que a *virtù* é uma característica própria do ser humano e que pode atribuir-lhe o poder de confrontar as forças da fortuna e de alterar a realidade do mundo histórico. Isso significa que o homem, em sociedade, possui a capacidade de praticar ações que resignificam a sua vida. No mesmo sentido, no ambiente político, o governante deve ser capaz de praticar ações que justifiquem, perante os cidadãos, a manutenção do exercício do poder. Os humanistas, no entanto, mantiveram-se apegados a conceitos de ordem moral para balizar a ação do bom governante.

Maquiavel, em parte, endossa a concepção clássica e humanista de *virtù* — notadamente no que se refere à posse pelo governante de qualidades que permitem o embate com a fortuna e a obtenção de glória e fama. Sob outro ponto de vista, sua teoria política distancia-se do entendimento mantido pelos humanistas de que as referidas qualidades se traduzem na posse das virtudes cardeais e principescas dos clássicos. Essa ruptura conceitual pode ser visualizada no capítulo XV de *O Príncipe*, no qual Maquiavel discute as virtudes e os vícios dos príncipes e afirma, logo no início do capítulo, que “sei que muitos já escreveram a esse respeito”, no entanto, ao reconsiderar o assunto, “me aparto, especialmente no trato dessa matéria, da trilha seguida por outros”. Acerca disso, Maquiavel reconhece que seria extremamente louvável se o príncipe pudesse sempre agir de maneira virtuosa, mas, como pretende escrever sobre a realidade e não sobre um mundo idealizado, rejeita o postulado humanista fundamental de que o exercício das virtudes cardeais e principescas é o único modo de se atingir os fins de um governante que busca a glória. Maquiavel não discorda de que o governante de *virtù*, além da manutenção da vida coletiva organizada, deva buscar poder, honra, glória, saúde e riquezas para si. Afirma ainda que, se quiser manter o seu poder sobre os demais homens, nenhum governante poderá praticar, sempre, todas as ações tidas como boas (*O Príncipe*, XV). Assim, Maquiavel, tal como fez com o conceito de fortuna, reformula o conceito de *virtù*, afastando-a da ideia de que se caracteriza por um conjunto de virtudes fixas. Pelo contrário, a *virtù* era medida pela capacidade de salvaguarda da comunidade política uma vez que a manutenção do poder é a preocupação mais iminente que tem o governante. Devido a isso, Maquiavel afirma, ainda no capítulo XV de *O Príncipe*, que “... considerando-se tudo atentamente, encontraremos algumas coisas que se afiguram virtude e cuja observância traria a sua ruína, bem como outras que afiguram vícios e cuja prática lhe conferiria segurança e aprazimento”.

Frente à fortuna e à condição beligerante dos homens, não existe, *a priori*, bom ou mau governo, bom ou mau governante. A constatação da *virtù* de um governante se dá somente com o resultado de suas ações, no dia-a-dia do mundo político. Assim, determinada ação pode demonstrar *virtù* em uma sociedade de determinada época e local. No entanto, a mesma ação pode não conter *virtù* em outra sociedade de outra época ou local. Pode-se afirmar que até mesmo as atitudes consideradas moralmente más se enquadrarão no conceito de *virtù*, apresentado por Maquiavel, visto que, no mundo da verdade efetiva das coisas, nem sempre o que é necessário para a manutenção

da vida coletiva é moral. Assim, a *virtù* se refere à disposição de realizar o que determina a necessidade, seja uma ação boa ou má pela ótica moral ou religiosa. Sobre a ruptura que Maquiavel operou com relação à tradição filosófica que o antecedeu e a ressignificação do termo *virtù*, Skinner (1996, p. 154) afirma que

Maquiavel repeliu a convicção dominante de que o meio mais seguro de realizar esses fins (honra, glória e fama) consistia sempre em agir de modo convencionalmente virtuoso. Sobre esse aspecto, as virtudes que, em seu período, eram consideradas necessárias ao governante, como a liberdade, clemência, honestidade, foram, de certa forma, abaladas pela teoria do autor. Pelo contrário, ele havia insistido no valor da fraude e da mentira, de forma a considerar que a experiência histórica havia mostrado que “os príncipes que realizaram maiores feitos foram aqueles que deram a palavra com ligeireza, que souberam enganar os homens pela astúcia e que, afinal de contas, triunfaram sobre aqueles que se pautaram pelos princípios da honestidade.

A *virtù*, desse modo, não mais reflete a boa educação, nobres sentimentos ou a observância de dogmas religiosos por parte do governante. Almejam-se, na verdade, os meios políticos efetivos, dissociados da ética ou da moral tradicional, que permitam a manutenção da vida política e isso trata da concepção de que o governante deve possuir uma ética unicamente política que afasta definitivamente Maquiavel dos humanistas. Conforme Senellart (2006, p. 240) afirma, “a realidade não é mais percebida como o espaço harmonioso onde se manifestam as perfeições singulares, mas como o palco de uma batalha permanente”. Assim, a *virtù* “não designa mais uma forma superior de qualificação ética, mas a atitude criativa, própria do homem de Estado, contrária à passividade dos súditos”. Enfim, “sendo a conservação do *stato* o fim da *virtù*, não implica mais o emprego de qualidades constantes, mas uma extrema mobilidade de espírito”. Logo, não “há norma universal da *virtù*, porque seu domínio é aquele, instável, em perpétua mutação, das coisas submetidas ao movimento do tempo” (Senellart, 2006, p. 240-241). Confirma-se, portanto, a ruptura conceitual operada por Maquiavel.

A *virtù*, como compreendida por Maquiavel, é a força política manifestada pelo homem capaz de fazer frente aos acontecimentos da natureza. Ainda que não se pode evitá-los, é possível precaver-se para eventuais consequências graves e manter a capacidade de ação. É justamente o que o autor pretende demonstrar com a sua metáfora da enchente, apresentada no capítulo XXV de *O Príncipe*. Inicialmente, compara a fortuna a um rio furioso, que arrasa tudo por onde perpassa. A seguir, afirma que os

homens, nos tempos de calma, podem construir diques e barragens para evitar novos prejuízos em caso de nova enchente. Do mesmo modo na política, pois, toda ação enfrentará a indeterminação do mundo histórico e o desconhecimento do próprio caminho a ser percorrido e, partindo disso, toda ação é a criação de uma nova realidade política. Além disso, o sucesso ou insucesso do governante vai ser medido conforme essa realidade criada por sua ação consiga criar, ordenar e manter a comunidade política a salvo. Para Hebeche (1988, p. 62), a *virtù* é o bloqueio das ameaças da fortuna e a utilização de suas possibilidades criativas. Nesse sentido, pode-se afirmar que Maquiavel entende a *virtù* como a capacidade de perceber a lógica, o significado e o valor das coisas e, assim, agir no sentido de modelar a realidade conforme os fins do governante. Entretanto, a *virtù* não é só uma simples oposição às forças da fortuna e da destrutividade da condição política do homem. É uma oposição consciente, baseada em conhecimentos, técnicas e estratégias que, se bem utilizadas, resultarão na melhor ação diante das possibilidades existentes no mundo político. Segundo Ames (2002, p. 136), a *virtù* é o conhecimento prático da história e da condição política do homem utilizada para melhor apreender a situação presente e agir da melhor maneira possível. Assim, a concretização da *virtù* não prescinde do domínio de certas técnicas e estratégias. Nesse aspecto, esclarece Ames (2014, p. 89-90) que

A ação que Maquiavel tem em vista não é a instrumental, como a ação técnica que transforma a natureza, e sim a ação estratégica: ação que se dirige a outros homens que, como atores políticos, podem oferecer resistência ou cooperar com a ação proposta. Esta ação é o contingente e o incerto por excelência, pois se defronta com a *fortuna*: o imprevisível e aleatório que interfere no bom êxito das ações. É isso que torna necessária a *virtù* (complexo de aptidões que permite aos homens destacar-se e impor às coisas o rumo por eles decidido), não para controlar a *fortuna* (não há como controlar o imprevisível e o aleatório), mas para encontrar desde dentro da própria ação alguma lógica, alguma maneira de levá-la a bom termo com procedimentos empiricamente eficazes e possíveis (viáveis).

A *virtù* é a reação do homem aos obstáculos que lhe impõe o mundo e os homens, ou seja, a qualidade que permite ao governante a consecução de seus objetivos políticos, mesmo diante dos acontecimentos do mundo e da condição política do homem. Isso significa que, desde já, a *virtù* se revela não nas ações cotidianas, repetitivas e esperadas do governante. Ela é naturalmente excesso, razão pela qual Maquiavel emprega em diversas passagens a expressão “*excessiva virtù*” (*Discursos* II, 2; III, 19; III, 21 e III, 22) e “*istraiordinaria virtù*” para qualificar o mesmo fenômeno

(*Discursos* I, 33, e III, 21). Não obstante, se o agir político está balizado pelas coisas do mundo e pela condição política do homem, como transpor tais obstáculos e chegar à “*istraordinaria virtù*”?

Inicialmente, parece que Maquiavel estabeleceu pressupostos para a realização da *virtù*. Ao saudar Lorenzo de Médici, o autor comenta: “[...], não encontrei entre os meus bens coisa à qual eu tenha mais cara ou tanto estime quanto o conhecimento das ações dos grandes homens, apreendidas por mim com uma longa experiência das coisas modernas e uma contínua lição das coisas antigas” (*O Príncipe*, Dedicatória: 2). Assim, pode-se afirmar que a *virtù* pressupõe um conhecimento prévio do governante das ações dos grandes homens e a relação entre a experiência das coisas modernas e a leitura ou o conhecimento do passado. Apesar de não chegar a ser um antídoto preciso contra a fortuna, o conhecimento dos bons exemplos do passado possibilitaria um cálculo mais, ou menos certo, e a previsão de ocorrências futuras. Seria, ao menos, um paliativo que confere ao homem certa segurança, tornando-o menos vulnerável aos caprichos do acaso. Detendo o referido conhecimento, o governante deverá utilizar-se de técnicas e executar estratégias que o sustentem no poder, revelando sua *virtù*.

Preenchidos os pressupostos indicados por Maquiavel, é necessário que o governante saiba, ainda, que existem duas maneiras de combater a fortuna e a condição política do homem: com as leis e com a força (*O Príncipe*, XVIII). Enquanto que a primeira é própria dos homens; a segunda, própria dos animais. Poder-se-ia afirmar que a escolha do governante deveria recair no combate por meio das leis, por ser mais digno e menos cruel. No entanto, Maquiavel afirma que “como o primeiro [leis] mostra-se muitas vezes insuficiente, impõe-se um recurso ao segundo [força]”. Significa constatar que a *virtù* é, também, a capacidade de transcender os limites habituais da humanidade. Tal ideia exposta é defendida por Maquiavel, no capítulo XVIII de *O Príncipe*, ao explicar que a *virtù* não poderia ser ensinada porque é híbrida, como o centauro Quiron, metade homem e metade animal. Desse modo, o governante, para obter sucesso em sua empreitada política, deverá valer-se dos atributos dos homens e dos animais, entretanto, é indubitável saber que animais imitam. O conselho de Maquiavel, no capítulo XVIII de *O Príncipe*, é que os animais a serem imitados são a raposa e o leão, representando a astúcia e a ferocidade: “[...] deve tomar como modelos a raposa e o leão: porque o leão não se defende das armadilhas e a raposa não se defende dos lobos; necessita, pois, ser raposa para conhecer as armadilhas e leão para amedrontar os lobos.” Para ilustrar um personagem do passado, que bem utilizou dos atributos dos animais, Maquiavel cita o

imperador Severo, cujas ações demonstraram ser ele “[...] um leão extremamente feroz e uma raposa igualmente astuta, e o verá temido e reverenciado por todos [...]” (*O Príncipe*, XIX).

Ciente de que deverá agir por meio de suas qualidades humanas e, também, por meio de qualidades animais, Maquiavel estabelece duas exigências para o êxito da ação humana no campo político, de modo a revelar a verdadeira *virtù* — a flexibilidade moral e a aparência de ser. Por meio da realização de tais exigências, o governante poderá agir de modo extraordinário, criando as melhores soluções para os problemas políticos que o confrontam no mundo contingente da fortuna e povoado por homens egoístas. Desse modo, dois são os embates elementares e inevitáveis em que o governante deverá demonstrar toda sua *virtù*: com o mundo e com os homens. É necessário, assim, analisar, uma a uma, a aplicação das exigências — a flexibilidade moral e a aparência de ser — que Maquiavel impõe ao governante que deseja agir com *virtù*.

O mundo, como já supracitado, é contingente, aleatório e nada pode o homem fazer para deter o seu movimento. No entanto, até mesmo desse movimento aleatório do mundo podem retirar-se bons efeitos pelo homem que detém o conhecimento das coisas do mundo e agir com audácia e precisão. Sobre isso, é válido salientar que, se o mundo muda aleatoriamente o seu modo de se expressar, a homem deverá possuir a flexibilidade para acompanhar as mudanças dos tempos. Essa é a ideia exposta por Maquiavel no capítulo XXV de *O Príncipe* e no capítulo IX, do livro 3, dos *Discursos*, cujo título é “*De como é preciso variar com os tempos quem quiser sempre ter boa fortuna*”, demonstrando exatamente a necessidade de flexibilidade que deve acompanhar o espírito do governante.

Por outra perspectiva, a *virtù* não está relacionada somente ao embate com fatores externos ao homem. Em grande parte, reporta-se à natureza do próprio homem que não se adapta facilmente à contingência do mundo e ao fluxo do tempo. Essa é a grande dificuldade do governante: alterar seu modo de agir conforme se alteram os tempos. E tal dificuldade ocorre, segundo Maquiavel (*O Príncipe*, XXV), por que

é raro encontrarmos um homem tão sensato que saiba acomodar-se a essa realidade, seja por incapacidade de apartar-se daquilo a que a sua natureza o inclina, seja porque, havendo sempre prosperado ao seguir por uma determinada trilha, não pode persuadir-se a desviar-se dela.

A ausência de *virtù*, assim, está diretamente ligada a uma característica individual do homem, à sua intransigência no modo de proceder e perceber a alteração dos tempos. Desse modo, a *virtù* não se revela somente na contraposição subjetiva do homem ao momento objetivo da fortuna. A fortuna está, como já mencionado, nas coisas do mundo e, portanto, no próprio homem, ou seja, até mesmo na subjetividade humana, com suas dúvidas e deficiências de caráter. Segundo Hebeche (1988, p. 65), a *virtù* é também o combate às fraquezas do próprio homem. Assim, Maquiavel confere à *virtù* a qualidade da flexibilidade e adaptação diante dos acontecimentos com o propósito de encontrar a medida mais adequada diante da ocasião que o mundo apresenta. Enfim, a chave do sucesso de um governo consiste em reconhecer a força das circunstâncias, aceitar o que determina a necessidade e adaptar sua conduta aos tempos (Skinner, 2012. P. 56).

A outra característica essencial do homem, que age com *virtù*, é a *aparência de ser*. Como já expresso, o homem de *virtù* conhece as coisas do mundo e a natureza dos homens. Portanto, o governante, além de aplicar todo o seu conhecimento e prudência no controle dos efeitos da fortuna, deve saber que sempre que os homens agem mal e buscam realizar seus próprios interesses, colocando em risco a segurança da vida coletiva. Maquiavel justifica a necessidade da aparência de ser do governante sob o argumento de que os homens também não são totalmente fiéis ao governante (*O Príncipe*, XVII). Ciente dessa condição humana, Maquiavel compreende que a aparência de ser é uma técnica política que deve ser bem utilizada pelo governante e essa aparência será obtida por meio de simulações e dissimulações. Assim, o par — simulação e dissimulação — é um dos atributos constitutivos do governante de sucesso retratado em Maquiavel e arte da aparência, crucial no domínio da política, revela-se como uma estratégia que busca a persuasão dos governados. Segundo o próprio autor,

A um príncipe, portanto, não é necessário que possua todas as sobreditas qualidades; é necessário, porém, e muito, que pareça possuí-las. Antes, ousa dizer que, possuindo-as e praticando-as sempre, elas redundam em prejuízo para si, ao passo que, simplesmente dando a impressão de possuí-las, as mesmas mostram toda a sua utilidade. Da mesma forma, tu, conquanto aparentes ser o que és – piedoso, fiel, humano, íntegro e religioso -, debes estar preparado e apto para, em caso de necessidade, de mudar-te no teu contrário.

[...]

Deve, portanto, *O Príncipe* tomar todo o cuidado para que da sua boca não saiam palavras que não estejam perfeitamente coadunadas com as

cinco sobreditas qualidades e para parecer, aos que o veem e ouvem, de todo misericordioso, sincero, de todo íntegro, humanitário, de todo religioso. Nada, aliás, se faz mais indispensável do que passar a impressão de possuir esta última qualidade. (*O Príncipe*, XVIII)

O governante, preparado para utilizar as técnicas da aparência, obterá sucesso em sua empreitada política, notadamente, porque a natureza dos homens faz com que eles se maravilhem com o que veem, mesmo que sejam enganados e, geralmente, são, pois, segundo Maquiavel (*O Príncipe*, XVIII):

Os homens, em geral, mais julgam pela visão que pelo tato, uma vez que todos podem facilmente ver; somente uns poucos podem sentir. Cada qual vê o que parece ser; poucos tem o sentimento daquilo que de fato é; e estes poucos não ousam contrapor-se à opinião dos muitos, que contam, em sua defesa, com a majestade do Estado.

Maquiavel percebe, mais uma vez com base na verdade efetiva das coisas, que os homens — além da sua condição egoísta — são superficiais, ou seja, deixam-se levar sempre pelas aparências. Portanto, a técnica do *parecer ser* que Maquiavel recomenda ao governante nada mais é do que indicar qual o meio mais eficaz de se manter no poder tendo em vista que o poder exerce sobre os demais homens. A partir dessa premissa, nada mais necessário ao governante do que saber como agem e como pensam os homens que governa. Ademais, esses homens superficiais, que são sempre a maioria numa comunidade política, consideram apenas o resultado das ações do governante. Desse modo, umas das soluções para o governante de *virtù* é se tornar um grande simulador e dissimulador, de forma a aprender a habilidade de confundir astuciosamente os homens e fazê-los crer que realmente possui as qualidades que fazem um governante garantir o seu poder e obter a glória. Assim, as artes de fingir estão compreendidas na formulação da *virtù* maquiavélica, que declara a primazia do “parecer” sobre o “ser” no campo político.

Tais análises citadas se aplicam, com pequenas variações, tanto aos Principados quanto às Repúblicas. Isso significa que a contingência do mundo, a imprevisibilidade da fortuna, as características da condição política do homem e os atributos da *virtù* estarão sempre presentes, independentemente da forma de governo que se realize na comunidade política. Em suma, essas condições gerais expressam mais respeito ao exercício do poder do que a determinada forma de governo. Não obstante, Maquiavel considera que a República está menos sujeita ao efeito corrompedor do tempo, “possuindo vida mais longa e mais boa fortuna que os principados, porque

podem, mais que os príncipes, acomodar-se à diversidade dos tempos, em razão da diversidade dos cidadãos que nelas há” (*Discursos*, III, 9). Não se pode afirmar, no entanto, que os homens, que constituem uma República, tenham natureza diversa dos que constituem um principado, ao passo que a condição egoísta do homem e sua dificuldade de alterar o modo de proceder já habitual é a mesma. Ocorre que, em uma República, o homem não age somente como indivíduo e, certamente, como membro de uma comunidade política, defendendo as instituições e os interesses coletivos, pois a grande maioria que a compõe busca a todo custo manter a salvo a liberdade. Ames (2002, p. 147), sobre a *virtù* existente numa República, afirma que os homens não agem “como atores individuais que devem representar o seu papel sem outros recursos do que os da própria *virtù*. Ao contrário, agem sustentados pela forma política.” E isso ocorre com cada homem que faz parte da República, de modo que, em última análise, ao defender a liberdade e a manutenção das instituições, cada homem defende os interesses de todos e da própria pátria. Pode-se afirmar, assim, que existe numa República uma *virtù* coletiva, em muito superior à *virtù* isolada de um único governante.

Essa *virtù*, presente nas Repúblicas, é a causa do crescimento das comunidades políticas e da maior liberdade dos cidadãos, como foi o caso exemplar de Roma, que Maquiavel trata no capítulo 1 do livro II dos *Discursos*. Os homens republicanos agem, portanto, em favor das leis e das instituições que garantem a sua própria liberdade e, em última escala, a liberdade da pátria. Assim, a comunidade política deve apresentar as qualidades da *virtù*, que são as mesmas já expostas para o governante de sucesso. Segundo Skinner (2014, p. 76): “a mesma disposição de colocar o bem da comunidade acima de todos os interesses privados e considerações banais de ordem moral é apresentada como igualmente essencial no caso dos cidadãos comuns”. Porém, por tudo o que Maquiavel pensa sobre a condição política do homem e que já foi exposto em parte nesse trabalho, certo é que a posse das qualidades da *virtù*, no corpo político — permeado pela condição política dos indivíduos que o compõem — não é natural. Trata-se de um processo a ser construído desde os primórdios da criação da própria comunidade política, desde seu ato inaugural, qual seja a fundação da vida coletiva. Assim, a construção da grandeza de uma comunidade política, independente do regime de governo que se apresente (Principado ou República), decorre diretamente das condições de sua fundação. Assim, Maquiavel confere tamanha importância ao ato de fundação que até mesmo afirma: “... dentre todos os homens louváveis, somente os fundadores de religiões estão num patamar acima aqueles que fundam Repúblicas ou

reinos” (*Discursos*, I,10). A fundação é a ação política por excelência, pois confere unidade política a um simples aglomerado de pessoas e tem o poder de definir o futuro da comunidade. Maquiavel, em *O Príncipe* e nos *Discursos*, analisou minuciosamente a ação de grandes personagens do passado e de seus contemporâneos, oferecendo valiosos exemplos sobre quais foram os verdadeiros fundadores e quais suas ações de *virtù* que culminaram na fundação da comunidade política, na sua conservação e na glória do fundador.

1.2.2 A ação de fundação da vida política:

A fundação da vida política é a ação realizada pelo homem de *virtù* que confere unidade política aos homens que vivem dispersos e sob a égide da lei natural da força bruta. Em outras palavras, a ação que funda a vida política é aquela que efetivamente cria as condições de uma vida civilizada, segura e próspera para os homens. Trata-se, segundo Duvernoy (1974, p. 98), da criação, pelas mãos de um homem excepcional, de um novo mundo, pois “lá, onde existia somente o caos, universo humano disperso, rivalidade de indivíduos, esfacelamento da virtude, ele realiza um universo regrado.” Nesse sentido, a fundação da vida coletiva organizada é o ato que faz surgir um novo mundo, uma nova realidade habitada não mais unicamente por individualidades dispersas e rivais. Para Duvernoy (1974, p. 113/114), fundar a vida coletiva é fazer com que uma nação exista concretamente, ou seja, onde existiam indivíduos dispersos, surge uma pessoa coletiva, composta por homens que buscam, por meio da vida política, a salvaguarda da própria vida física e a realização dos desejos humanos.

Os homens dispersos são como uma massa disforme e que, para bem funcionar politicamente, devem ser organizados e direcionados à vida coletiva. Cabe ao fundador, portanto, impor a melhor forma aos homens desordenados que encontra no caminho que trilha para a fundação da comunidade. Assim, Maquiavel introduz, em sua obra política, mais precisamente em sua linguagem da fundação, a correlação matéria-forma, conhecida desde a antiguidade clássica pelas obras de Aristóteles¹⁹. No entanto, Maquiavel não adota o significado e a extensão da concepção original, derivada da terminologia aristotélica. Para Aristóteles, a forma é eterna e determina as mudanças da matéria, ou seja, a forma tem primazia sobre a matéria. Em sentido oposto, Maquiavel

¹⁹ Etimologia aristotélica, cujo significado vem da seguinte classificação, *hylé* em grego significa matéria, *morphé* também em grego que dizer forma. Toda realidade para Aristóteles fundamenta-se em dois princípios, matéria e forma.

afirma que a forma deve se adaptar à matéria (P, XXVI). Segundo J. F. Duvernoy (1947, p. 95-96), Maquiavel utiliza-se do conceito de “forma” em sua acepção simples, sem conotação política, de modo a indicar que se trata apenas de dar forma a um elemento que antes era disforme. Isso significa que os homens dispersos se apresentam como uma matéria disforme, sem qualquer organização, e somente a imposição de uma ordem, de uma forma, poderá lhes conduzir à vida coletiva e política tal qual pensada por Maquiavel.²⁰ Ames (2014, p. 98), analisando a correlação matéria-forma, utilizada por Maquiavel para tratar da fundação da vida comum, afirma que

Os homens, em sua existência dispersa, são a “matéria”na qual o príncipe introduz a “forma”, isto é, um modo de vida organizado com ordenamentos jurídico-políticos, caracterizada por Maquiavel como Estado. Desse modo, pode-se dizer que o príncipe é construtor de um mundo: ali onde existia somente caos, universo humano disperso, rivalidade de paixões, ele cria um universo regrado. Neste movimento, o príncipe faz do próprio homem sua matéria.”

O mérito do fundador, portanto, está em dar uma forma conveniente para a matéria (os homens), institucionalizando a ordem, a coesão social e, assim, a criação e preservação da vida política. Por certo que a introdução de uma forma coletiva, em uma matéria composta por singularidades, não é das ações mais fáceis de realizar, mas é somente com a realização dessa tarefa que o fundador viabilizará o *vivere civile*.

Por fim, parece importante indicar algumas características gerais do ato de fundação constantes na obra de Maquiavel. Em primeiro lugar, a fundação é um ato solitário, realizada, portanto, por um só homem. O próprio Maquiavel faz essa afirmação:

E deve-se tomar isto por uma regra geral: que nunca, ou raramente, ocorre que alguma república ou reino seja desde seu princípio bem ordenado ou reformado inteiramente com ordenações diferentes das antigas, se não é ordenado por uma só pessoa (*Discursos*, I, 9).

²⁰A mesma correlação matéria-forma é utilizada em outras passagens dos *Discursos* e de *O Príncipe*: Maquiavel afirma no capítulo VI de *O Príncipe*, ao tratar dos homens que se tornaram príncipes por sua própria *virtù*, que os homens devem ser encarados como a matéria em que o fundador deverá introduzir a forma mais adequada às suas pretensões: “[...] não podemos concluir que da fortuna eles hajam recebido mais do que a ocasião que a materialidade de suas vidas ofereceu-lhes de poderem nela mesma introduzir a forma que lhes parecida justa.”. No capítulo XXVI de *O Príncipe*, Maquiavel se utiliza dessa relação, por duas vezes, para indicar a ação fundadora de *O Príncipe*. Na primeira afirma que “considerando, pois, todas as coisas discutidas acima, e pensando comigo mesmo se na Itália do presente os tempos são propícios para honrar um novo príncipe, e se há matéria que de ocasião para que alguém prudente e virtuoso pudesse aí introduzir a forma[...]”. Na segunda, afirma que “na Itália não falta *matéria* para introduzir qualquer forma de poder”. Por fim, nos *Discursos* (I, 9), Maquiavel também utiliza-se da correlação matéria e forma referindo-se à fundação da vida coletiva.

O motivo dessa exigência se deve ao fato de que “[...] a multidão não é capaz de ordenar uma coisa, porque não conhece o bem que há nela devido às diferentes opiniões que têm entre si” (*Discursos*, I, 9). Assim, Maquiavel entende que somente um único homem pode ser o encarregado da tarefa de criar uma nova realidade política, pois, segundo Ames (2011, p. 30), “Não há ação política mais eficaz do que aquela que condensa, numa só vontade, a vontade e o poder de muitos.” Dessa forma, a exigência de que o fundador realize sozinho a extraordinária obra de criação de uma comunidade política não é, porém, uma autorização ao poder despótico. Ao contrário, para Maquiavel o fundador tudo pode para efetivamente dar vida a uma comunidade política organizada, desde que “[...] tenha a intenção de querer favorecer não a si mesmo, mas o bem comum, não a sua própria descendência, mas a pátria comum” (*Discursos*, I, 9).

Somado a isso, segundo Ames (2011, p. 32), deve-se recorrer a “[...] procedimentos extraordinários para fundar novas ordens institucionais ...”. E o melhor exemplo de tal situação, para Maquiavel, encontra-se na fundação de Roma, mas precisamente no exato momento em que Rômulo assassina seu irmão Remo. O autor ressalta a importância desse momento afastando-se das interpretações que lhe são anteriores²¹, ou seja, desvinculando-se de concepções morais ou meramente históricas, para reconhecer “[...] no homicídio o ato fundador enquanto tal, único capaz de fazer emergir sujeitos políticos.” (Ames, 2011, p. 31). Exemplo eloquente dessa afirmação podemos encontrar no comentário que Maquiavel faz do fratricídio cometido por Rômulo. Segundo o historiador, é necessário que “[...] se considere o fim que o levou a cometer o homicídio” (*Discursos* I,9), ou compreender que Rômulo foi violento “[...] para reconciliar (*racconciare*) e não para destruir (*guastare*)”, como o demonstra o fato de haver “[...] ordenado um Senado para servir-lhe de conselho” (*Discursos*, I, 9). Não é por outro motivo que a morte de Remo, conforme Ames (2011, p. 32):

representa um sacrifício fundador de extraordinária significação atribuindo à origem de uma instituição ou de uma ordem política um caráter sagrado e inviolável, como se a morte que inaugura tais instituições simbolizasse a pena que acarreta sua transgressão. De outro lado, essa prova violenta de um extraordinário e absoluto poder marca a transformação do poder pessoal em institucional: a transição do poder e autoridade de “um só” homem para o poder daquilo que somente “muitos” poderão conservar.

²¹ Ames (2011) esclarece que as interpretações anteriores, “seja cristã, seja pagã, centra-se na relação meio-fim: ou condena o fratricídio como injustificável, independente do fim proporcionado; ou justifica a morte violenta de Remo por Rômulo, em nome da grandeza do resultado (a fundação de Roma).”

É preciso considerar, portanto, que a origem da vida coletiva é violenta, pois, para se atingir o objetivo — fundar a vida coletiva —, são toleradas até mesmo as atitudes extraordinárias, comportando, inclusive, o assassinato (até mesmo do próprio irmão do fundador). Porém, essa violência originária somente se justifica se, desde logo, for superada pela instituição de leis e pelos ordenamentos que beneficiem a todos, ou seja, desde que o fundador não utilize da violência apenas para manter o seu poder arbitrário sobre os demais homens. Dessa forma, é preciso que a violência deixe de ser o ato que apenas subjuga os demais homens e passe a ser o ato que cria a dimensão política, ou seja, o ambiente em que a discussão política não mais se resolve pelo uso arbitrário da força, mas por meio do estabelecimento de leis e ordenações impessoais a serem observadas por todos.

Ademais, tendo em vista as características da condição política do homem, o uso da força será essencial para o êxito da ação de fundação. Apesar da necessidade de demonstrar elevada *virtù*, os fundadores de novas comunidades políticas não podem dispensar o uso da força. São insensatos os indivíduos que, como o líder religioso Girolamo Savonarola²², se fiam na prece e esquecem que Moisés²³ estabeleceu seu reino pela força (Ames, 2002, p. 185). Uma das maiores dificuldades da fundação, segundo Maquiavel, reside na necessidade de introduzirem-se novas ordenações e leis, as quais serão os alicerces da comunidade recém-conquistada. No entanto, o príncipe conquistador, ao introduzir a nova ordem, “terá por inimigos todos os que da velha ordem extraíam privilégios e por tímidos defensores todos os que das vantagens da nova ordem poderiam usufruir.” (*O Príncipe*, VI). Desse modo, o príncipe deve valer-se da imposição de sua própria força, pois os príncipes que se apoiam na força de terceiros “sempre terminam mal e não chegam a lugar algum.” (*O Príncipe*, VI). Em sua Legação ao Duque Valentino (Ridolfi, p. 71-84) e no capítulo VII de *O Príncipe*, Maquiavel exalta as qualidades de César Bórgia acerca da conquista da Romanha, pois encontrou-a

²² Girolamo Savonarola (Ferrara, 21 de setembro de 1452 — Florença, 23 de maio de 1498), foi um padre dominicano e, por curto período, governou Florença (1494-1498), outorgando-lhe uma Constituição semiteocrática e semidemocrática. Excomungado por Alexandre VI e condenado pelo poder local, foi queimado vivo diante do Palazzo Vecchio, em 1498.

²³ Moisés (por volta de 1500 anos antes de Cristo). Foi um líder religioso, legislador e profeta israelita da Bíblia hebraica (conhecida entre os cristãos como antigo testamento), da tribo de Levi. De acordo com a tradição judaico-cristã, Moisés foi o autor dos 5 primeiros livros do antigo testamento — Pentateuco (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio), também de alguns Salmos e do livro de Jó. É encarado pelos judeus como o seu principal legislador e um de seus principais líderes religiosos. Para os muçulmanos, Moisés foi um grande profeta.

sem leis e sem ordem, de modo que lhe foi necessário pacificar o território. Para realizar essa tarefa, Bórgia nomeou governador Remirro da Orco, segundo Maquiavel, “homem cruel e expedito” (*O Príncipe*, VII). Portanto, com a finalidade de ordenar o Estado recém-conquistado, Bórgia, conscientemente, utilizou-se da força. Uma vez obtida a pacificação social, percebeu que a continuidade da crueldade já não mais se fazia necessária e poderia até mesmo trazer-lhe o ódio da população, de modo que ordenou a morte do governador por ele próprio nomeado. No fato histórico relatado por Maquiavel, percebe-se que Remirro é, por natureza, cruel e somente por meio da crueldade sabe agir. Bórgia, agindo com uma crueldade ainda maior que a de Remirro, ao determinar sua morte, não adquiriu a fama de cruel, pois sua crueldade foi utilizada somente no exato momento em que as circunstâncias exigiram uma ação cruel. A ação cruel de Bórgia, para a população sob o jugo de Remirro, foi benevolente com as aspirações do povo. Assim, por meio da crueldade bem empregada, Bórgia tornou-se o benfeitor daquele povo, obtendo seu consentimento para a manutenção de sua posição de governante. Para Ames (2002, p. 186):

esse exemplo ensina que o emprego da força, mesmo na sua forma mas cruel e violenta, tem como o seu outro lado a busca do consentimento popular. É precisamente este último aspecto que parece decisivo: ao mostrar, com a análise da ação política de Cesar Bórgia, que a fundação é, na sua essência, um gesto solitário, Maquiavel ensina que ele somente será eficaz se escapar da pura lógica da força. Quer dizer, é preciso que desde o começo os homens possam acreditar na grandeza dos gestos do príncipe para que ele próprio possa criar uma imagem positiva de sua obra de modo a torná-la segura e duradoura.

No caso da fundação de um principado, de figura inicial de mero vencedor de uma guerra, que impõe pela força a sua vontade, ou seja, onde não existe ainda a dimensão política, mas apenas o ato de subjugar os demais homens, surge a figura do verdadeiro fundador, que cria uma nova realidade a partir do caos que decorre de toda guerra. Em suma, a realidade destruída pela guerra é recriada, conforme os novos valores do fundador. É necessário, portanto, distinguir a conquista — momento de pura negatividade — da fundação — momento positivo, de criação da vida coletiva unificada. Na fundação, o povo é a matéria que se deve dar uma forma adequada, ou seja, que se deve organizar para criar e conservar a vida política. Assim, é a combinação do gesto de força do príncipe durante a conquista e a esperança do povo nas novas leis e instituições (Bignotto, 2005, p. 132). Em verdade, não se trata de pura e simples

imposição de força física por parte do príncipe, cujo momento pertinente se processa durante o ato de conquista. Em seguida, na fundação da vida social propriamente, por meio da introdução de novas instituições e leis, o príncipe deverá considerar que, necessariamente, coexistirá com indivíduos que domina, ou seja, sua autoridade sobre o povo deverá ser mantida diariamente, o que não é possível pela imposição desenfreada e perpétua da força bruta. A partir disso, a força física, imposta no ato de conquista, dever ser substituída pela força da lei e das instituições. Pode-se afirmar que a violência contida na origem de toda fundação deve ser passageira, utilizada somente enquanto necessária, e substituída o mais breve possível pela força da lei e das instituições, de modo que a ordenação da vida coletiva exaure e transcende a violência da conquista. Segundo Ames (2011, p. 36):

não há, desde o Estado, instituições nem ordenamentos ou leis que não se fundem e se estabeleçam sem um grau de maior ou menor violência, proporcional à violência que visam a suprimir. Isso significa que as ordens e instituições representam sempre a abolição da violência fundadora, a qual foi necessária para eliminar e deixar à margem dela, “fora da lei”, toda outra possível violência; em outras palavras, toda lei, ordem e instituição significa que, fora delas, tudo é crime.

Compreensão diametralmente oposta — portanto, digna de nota — é a esposada por J. F. Duvernoy (1974, p. 102/103), o qual, em que pese admitir que a coerção é uma das possibilidades da instauração, elabora seu principal argumento no sentido de que a ordem política é obra da vontade dos indivíduos que limita os poderes do Estado e que, inclusive, pode ser revogado. Acerca da leitura do capítulo 2 do Livro I dos *Discursos*, o qual trata da origem da vida coletiva em razão da segurança que se poderia obter pela eleição de uma autoridade comum, mais precisamente na passagem em que Maquiavel afirma que, para evitar as injúrias, “os homens se determinaram fazer leis e a ordenar punições para quem as contrariasse. Tal foi a origem da justiça.”, Duvernoy retira sua concepção de que Maquiavel teria estabelecido o contrato como uma das possibilidades da origem da vida política, pois as vontades individuais realizaram um acordo — eleição de uma autoridade — que caracteriza um contrato cujo objetivo é a salvaguarda dos próprios contraentes. Para Duvernoy, três consequências importantes decorrem dessa aceção de que o contrato está na origem da vida coletiva: a primeira, no sentido de que “a ordem política não é transcendente com relação às vontades individuais porque ela é obra destas vontades. [...]. O Estado não é,

então, outra coisa que o produto consciente de uma coletividade de homens...”; a segunda, “[...] O objetivo do Estado é evidentemente definido, não com relação à existência do próprio Estado, mas aos interesses e necessidades dos contratantes.”; por fim, a terceira consequência é a de que “o contrato é revogável se o objetivo, pelo qual ele foi instituído se acha desviado, falsificado, ou se perdeu seu interesse para os contratantes.” Assim, segundo Duvernoy, umas das linguagens utilizadas por Maquiavel para cuidar da fundação comportaria a origem contratual da vida coletiva.

Ames (2004, p. 13) parece concordar com a existência de uma origem “consentida” da vida coletiva, apoiando-se em um argumento que envolveria o desejo humano e a possibilidade de *elezione* que todo homem possui. Sobre tal contexto, o tema do desejo já foi exposto neste trabalho, de modo que apenas será apresentada a concepção exposta por Ames e pode ser lida como uma nova linguagem da instauração em Maquiavel, realizando-se, assim, um contraponto parcial com as ideias até agora adotadas neste estudo. Em suma, Ames considera, assim como no presente trabalho, que os homens tudo desejam e, justamente por esse motivo, cada homem é rival do outro na busca da plena satisfação dos desejos humanos. Em decorrência disso, o homem não possui uma sociabilidade nata, ou seja, seus desejos não se dirigem voluntariamente à vida comum. Ao contrário, dirige-se somente à satisfação própria e não da coletividade. O problema levantado por Ames resume-se, então, na seguinte pergunta: como o desejo pode desejar submeter-se a outra coisa que não ele mesmo? A resposta, que Ames oferece e que induz à adoção de uma linguagem da instauração da vida coletiva e, como substrato, um consentimento dos próprios homens, funda-se no argumento de que o desejo, em última análise, busca efetivamente o próprio bem, ou seja, buscar dar maior eficácia ao próprio ato de desejar e ao cálculo de probabilidade de satisfação de cada um dos desejos manifestados pelo homem. Por esse motivo, segundo Ames (2004, p. 13), “[...], na sociedade a eficácia supõe um acordo entre os homens e a submissão de cada indivíduo às exigências desse acordo. Quer dizer, a associação do indivíduo a outros não implica na renúncia da satisfação do desejo, mas num cálculo de eficácia.” Assim, a origem consentida ou contratual da vida coletiva seria uma possibilidade admitida pelo próprio Maquiavel. Tal acepção pode depreender do texto de Ames (2004, p. 13):

A opção por viver numa comunidade política é fruto de um desejo individual e egoísta: trata-se única e exclusivamente de “se defender melhor”. Esse desejo de viver numa comunidade asseguradora só pode ser satisfeito à custa de outros desejos aos quais se impõe não por ser mais razoável do que eles, mas por ser mais forte. Em outras palavras,

os desejos dividem e opõem os homens uns aos outros. Assim, só podem se unir submetendo seus desejos a outra coisa que não eles mesmos; isto é, escolhendo, por egoísmo, outra norma de conduta que não o egoísmo: “para se defender melhor, escolhem o mais forte e de maior coragem, o fazem seu chefe e lhe prestam obediência”. Essa norma tem, necessariamente, de ser comum a todos os membros da coletividade, pois tem de uni-los.

A base para o argumento exposto por Ames encontra-se justamente na mesma passagem do texto de Maquiavel utilizado por Duvernoy —capítulo 2 do Livro I dos *Discursos* — para balizar seu entendimento de que a origem da vida coletiva comportaria, em Maquiavel, a vontade dos próprios indivíduos, ainda que por defesa de um interesse próprio ou outra necessidade qualquer - o que não afasta o ato de efetiva *elezione*²⁴. Por outra premissa, a linguagem da instauração de Maquiavel não comportaria somente a utilização da força por um homem solitário e de excepcional *virtù*.

Ademais, dois caminhos principais e opostos são apresentados ao fundador: o caminho da *virtù* e o caminho do crime. Maquiavel não deixa dúvidas de que o caminho a ser trilhado é sempre o caminho da *virtù*, pois somente o fundador de *virtù se* torna um homem excelente e institui *nuovi ordini i modi*, adquirindo a verdadeira glória pelo fato de que sua obra permanece para além de sua existência e, além disso, por apoiar no crime, poderá manter seu poder, mas nunca alcançará a glória. No capítulo VIII de *O Príncipe*, Maquiavel sentencia: “não se pode também chamar de *virtù* matar os seus cidadãos, trair os amigos, agir de má-fé, sem piedade, sem religião: meios estes que permitem conquistar poder, mas não glória” (*O Príncipe* VIII: 10). Portanto, a *virtù* e a obtenção da glória se configuram traços distintivos entre o verdadeiro fundador e os demais homens.

Como expresso anteriormente, ao tratar do tema da fundação, Maquiavel busca exemplos de grandes homens do passado e do presente para evidenciar quais foram seus erros e acertos e como eles puderam fundar e conservar grandes comunidades políticas, de modo que tais ações de *virtù* possam servir de parâmetro para os homens do presente e do futuro. Assim, para complementar o tema da fundação já exposto, torna-se imperioso, ainda que de forma sucinta, mostrar quais foram os modelos fundacionais apresentados por Maquiavel em *O Príncipe* e nos *Discursos*.

²⁴O tema da necessidade e sua correlação com a *elezione* serão abordados em tópico próprio.

1.2.3 Os modelos fundacionais de Maquiavel

Maquiavel afirma, logo no capítulo I de *O Príncipe*, que todos os Estados foram ou são Repúblicas ou Principados. Estes se dividem em hereditários ou novos, visto que os novos são inteiramente novos ou membros anexados ao Estado antigo e conquistador. A conquista desses Estados ocorre “ou com o concurso de armas alheias, ou com recurso às suas próprias; ou graças à fortuna ou graças ao mérito (*virtù*)” (*O Príncipe*, I). O interesse, para a presente análise, são somente as comunidades novas em que a *virtù* do fundador seja o elemento catalizador do surgimento do *vivere civile*. Portanto, a análise cinge-se à fundação de novas comunidades políticas, como apresentadas nos *Discursos* (Repúblicas), e nos principados novos conquistados e fundados pela *virtù* e pelas armas próprias, como apresentado em *O Príncipe*. Em termos políticos, Maquiavel procura mostrar que são grandes as dificuldades dos indivíduos que pretendem criar uma nova realidade política, pois terão necessariamente que usar a *virtù* na escolha do lugar e criar uma nova comunidade política (*Discursos*) ou vencer outro governante e recriar a vida política a partir dos homens recém-conquistados (*O Príncipe*, VI), não por fortuna ou armas de outrem (*O Príncipe*, VII).

Para Maquiavel, a verdadeira fundação é a realizada por um príncipe novo, ou seja, aquele que funda uma nova realidade política, mediante à introdução de novas ordens e leis, com o intuito de ordenar o espaço territorial e o povo conquistado. No capítulo VI de *O Príncipe*, Maquiavel oferece uma orientação capital ao príncipe novo: a de que sua tarefa é a mais nobre dentre todas e o que faz a glória dos heróis está em dar unidade a um povo disperso. Antes de dar unidade ao povo, no entanto, existe um processo de conquista — uma guerra — entre um povo ou um príncipe e o invasor que pretende ser o novo senhor de tal território e dos homens que o habitam. Não se trata, neste estudo, de analisar o processo de conquista em si, ou seja, o procedimento a ser utilizado em caso de guerra, de modo que, uma vez realizada a conquista, se abre espaço ao conquistador para criar uma nova realidade acerca da relação política mantida com as pessoas conquistadas. Dessa maneira, o espaço em que antes não havia vida política, mas, tão-somente, espaço de imposição de força, o ato de conquista implica a criação de uma relação política entre conquistador e conquistados.

Maquiavel apresenta quatro modelos de fundação em *O Príncipe* – capítulos VI, VII, VIII e IX – e dois apresentados nos *Discursos*. Assim, pode-se afirmar que a *virtù* do fundador de uma comunidade política, que viverá sob a forma de uma

República, é diferente da *virtù* do fundador da comunidade política que viverá sob a forma de um principado. Ao analisar os modelos de fundação que Maquiavel descreve nos *Discursos* e n’*O Príncipe*, ficarão claras as exigências para cada modelo de fundação e as características que o verdadeiro fundador deve possuir para obter o sucesso e a glória, de modo a tornar-se um homem excelente e diferenciar-se de quem ficará conhecido apenas como um bom comandante.

1.2.3.1 Modelos fundacionais expostos em O Príncipe:

O primeiro modelo fundacional apresentado por Maquiavel — e o modelo que melhor representa a verdadeira obra fundacional — está no capítulo VI. Trata-se da fundação como obra decorrente da *virtù* apresentada por homens excepcionais, verdadeiros heróis fundadores. A fundação com lastro na *virtù* e nas armas próprias é, para Maquiavel, a que apresenta a melhor potencialidade de conservação. Maquiavel, no referido capítulo, afirma que “[...] a dificuldade de conservar-se um principado novo sob a autoridade de um novo príncipe será maior ou menor de acordo com o caráter mais ou menos virtuoso daquele que os conquistou.” Para o autor, os fundadores que mais apresentaram *virtù* foram Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu, os quais “não receberam da fortuna mais do que a oportunidade que lhes deu a matéria para que introduzissem nela a forma que lhes aprouvesse. Sem esta ocasião, a *virtù* de seus espíritos ter-se-ia perdido, e, sem a *virtù*, a ocasião teria sido vã.” (*O Príncipe*, VI). Nesse contexto, observa-se que surge o embate entre *fortuna* e *virtù*, porém, dessa vez, relacionada com o binômio forma-matéria. A *fortuna*, na acepção maquiaveliana, seria a matéria que o homem de *virtù* deve moldar, ou seja, impor a forma que melhor lhe convier para a fundação da vida social. Desse modo, os homens de grande *virtù*, como Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu, são os que aproveitaram a ocasião que a *fortuna* lhes concedeu e fundaram novas realidades políticas. Esses são os homens excelentes, pois são os únicos capazes de, por sua própria *virtù*, fundar uma república ou um reino (*Discursos*, I, 10). Essa excelência deriva imediatamente da extraordinária tarefa realizada, pois Maquiavel lembra que “[...] não há coisa mais difícil de executar, nem mais duvidosa de se alcançar, nem mais perigosa de se manejar do que se fazer chefe para introduzir novos ordenamentos (*O Príncipe*, VI).

Ao modelo fundacional baseado na *virtù* e nas armas próprias, apresentado por Maquiavel no capítulo VI de *O Príncipe*, contrapõem-se os modelos fundacionais

baseados na *fortuna* e armas estrangeiras, no crime ou por meio do apoio dos cidadãos de uma comunidade política já estabelecida (principado civil), dos quais se tratará brevemente, pois o objeto de análise deste trabalho reincide na fundação que tem por base a *virtù*.

Sobre tal exposto, o modelo fundacional baseado na *fortuna* e nas armas de outrem foi exposto por Maquiavel no capítulo VII de *O Príncipe*, cuja figura central é César Bórgia, pois conquistou seus domínios por graça de seu pai Rodrigo Bórgia²⁵. Não precisou, portanto, demonstrar *virtù* para conquistar e erigir uma nova comunidade política. Não obstante, é importante realçar que tal modo de obtenção de poder sobre uma comunidade — por meio da *fortuna* — não impediu Maquiavel de ver, nas ações de César Bórgia, as qualidades de um verdadeiro fundador, pois sempre apresentou *virtù* na condução de seus domínios e fez da ocasião, que a fortuna lhe ofereceu, uma oportunidade para fundar e impor diretrizes a uma nova comunidade política no centro da Itália. Assim, demonstrou ser o melhor exemplo, no tempo de Maquiavel, de príncipe empenhado em criar uma nova realidade política na Itália. Eis a razão pela qual Maquiavel lhe confere tamanha proeminência n’*O Príncipe*, sugerindo, até mesmo, que suas ações deverão ser imitadas por todos os que obtiverem o poder pela fortuna e com armas alheias (*O Príncipe*, VII).

Ademais, o modelo fundacional baseado no crime, apresentado no capítulo VIII de *O Príncipe*, é explicitado pelas ações de Agátocles de Siracusa e Oliverotto da Fermo. Embora ambos tenham conseguido instituir uma forma estável de vida coletiva — que em último caso é a essência do ato fundacional —, Maquiavel não os elogia, pois somente vê em suas ações a busca desenfreada pelo poder por intermédio da força, situação que não revela a *virtù* necessária ao verdadeiro fundador e, muito menos, lhes propulsionou glória. Em verdade, as ações que mantiveram a comunidade política unida não sobreviveram a eles mesmos, porém, somente a fama de criminosos. Depreende-se, desse fato, que tais ações desencadearam somente com a presença da força física e da crueldade do governante. Ainda que Maquiavel se renda à eficácia do modo de governar de Agátocles de Siracusa e Oliverotto da Fermo, jamais os qualificaria como homens excelentes ou verdadeiros fundadores, pois sua obra foi efêmera, ao contrário da obra dos grandes homens, homens de *virtù*, a qual perdurou no tempo e é louvada pelos seus coetâneos e pelos futuros cidadãos daquela pátria, de

²⁵ Foi o 214º papa da Igreja Católica. Eleito em 11 de agosto de 1492, aos 60 anos, adotou o nome de Alexandre VI. Seu papado durou até sua morte, em 18 de agosto de 1503.

modo que sejam sempre lembrados e, assim, obtenham a glória. Assim, o próprio Maquiavel, ao referir-se a Agátocles, apresenta suas razões para não o qualificar com homem de *virtù* e verdadeiro fundador (*O Príncipe*, VIII):

quem atentar para as ações e para a trajetória de Agátocles, nada verá, ou muito pouco, que possa ser atribuído ao acaso (fortuna), porquanto, como acima se disse, foi galgando os escalões da milícia, mercê de sacrifícios pessoais e de perigosos enfrentamentos, e não dos favores de alguém, que deu-se a sua ascensão ao principado — no qual, depois, manteve-se graças a muitas decisões corajosas e arriscadas. Contudo, assassinar os seus concidadãos, trair os seus amigos, renegar a fé, a piedade, a religião não são ações que possamos chamar de ‘virtuosas’. Por esses meios pode-se conquistar o poder, mas não a glória. Com efeito, se considerarmos as qualidades de Agátocles, ao encarar e ao contornar os perigos, e a amplidão de sua coragem, ao sofrer e ao encarar as adversidades, não veremos razões para que seja julgado inferior a qualquer outro insigne capitão. Sem embargos, as suas selvagens crueldade e desumanidade — origem de incalculáveis atrocidades — não nos permitem incluí-lo entre os notáveis homens que celebrizamos.

Em suma, Maquiavel não considera Agátocles e Oliverotto homens de *virtù* visto que não demonstraram capacidade de criar leis e ordenações que sobrevivessem a eles, de modo que não cumpriram a tarefa que se impõe aos verdadeiros fundadores. Ademais, mostraram apenas que possuíam personalidades voltadas para a prática de atos ignominiosos, o que lhes rendeu um julgamento desfavorável pela posteridade. Entretanto, é equivocado deduzir que Maquiavel proíbe o uso da crueldade. Esta pode e deve ser utilizada na condução dos negócios políticos, porém, em situações necessárias e que, de algum modo, resulte em benefícios aos cidadãos. Maquiavel afirma, sobre o bom ou mau uso da crueldade, que (*O Príncipe*, VIII)

crueldades proveitosas (se é lícito tecer elogios ao mal) pode-se chamar aquelas das quais faz-se uso uma única vez — por necessidade e segurança —, um uso no qual não mais se insiste e cujos efeitos revertem tanto quanto possível em favor dos súditos. Contraproducentes são aquelas que, embora pouco profusas nos primeiros tempos, vão paulatinamente avolumando-se ao invés de minguarem. Quanto a esses dois usos da crueldade, aqueles que se valem do primeiro podem, com a ajuda de Deus e dos homens, dar alguma vazão às demandas de seu governo, como ocorreu no caso de Agátocles; os outros, é impossível que possam sustentar-se.

O último modelo fundacional apresentado por Maquiavel, em *O Príncipe*, está no capítulo IX, nomeado de principado civil e retrata um cidadão comum, sem a imposição de força e sem necessariamente possuir fortuna ou *virtù*, mas com o apoio de

seus concidadãos, exerce o poder. Assim, chega ao principado pelo consenso do corpo político, o que não o afasta de realizar a tarefa de fundar uma nova organização política e unificar a comunidade, preservando a vida coletiva.

2.2.3.2 Os modelos fundacionais expostos nos *Discursos*:

Nos *Discursos*, Maquiavel explicita novas formas de fundação da comunidade política. Porém, a diferença primordial das formas tratadas em *O Príncipe* se refere ao fato de não existir um processo de conquista, ou seja, uma comunidade política anterior que se possa conquistar e, em seguida, introduzir novas instituições e leis. Desse modo, pode-se verificar que sua fundação é uma obra que se inicia a partir do nada, de modo que a *virtù* do fundador apresenta novas características. Assim, segundo essa classificação apresentada nos *Discursos*, as comunidades podem ser fundadas por homens nascidos no local (autóctones) ou por estrangeiros, porém, estes se subdividem em duas espécies: habitantes dependentes de sua antiga pátria e, desde o início, independentes — comunidades políticas fundadas por homens livres. (*Discursos*, I, 1).

Como se observa, a fundação por autóctones ocorre por iniciativa de pessoas dispersas que se reúnem em busca de segurança, pois, isoladas, não podem se defender dos inimigos. Nesse caso, a busca de segurança é o motivo único da fundação da comunidade política. Em última análise, essa modalidade de fundação muito se assemelha a uma fuga, o que demonstra que a fundação não é sólida, pois não tem a finalidade de estabelecer uma comunidade política baseada em leis e em instituições, mas, unicamente, na possibilidade de melhor se defenderem.

Acerca da fundação realizada por estrangeiros, duas situações podem ocorrer: a primeira, se a comunidade for fundada por uma outra mais antiga, seus habitantes permanecerão vinculados à antiga pátria (colônias ou cidades fundadas unicamente para glorificar um príncipe), de modo que não esteja diante de uma verdadeira obra fundacional, ou seja, de novas ordenações e liberdade para decidir sobre o futuro da pátria; e a segunda, se os fundadores forem totalmente independentes e livres, poderão ordenar sobre a criação e sobre a conservação da nova pátria. Segundo Maquiavel, “são livres os edificadores das cidades quando alguns povos, quer sob o comando de um príncipe, quer por si mesmos, são obrigados a abandonar a terra natal e a buscar novos locais, seja por doença, por fome ou por guerra.” (*Discursos*, I, 1) Essa segunda hipótese de fundação, por homens livres, representa a verdadeira obra de criação de

uma realidade política que expressa a vida em comum, pois, somente nesse caso, pode-se, efetivamente, considerar a *virtù* do fundador, e esta “se revela de dois modos: na escolha do local e na natureza das leis” (*Discursos*, I, 1). Quanto à escolha do local, Maquiavel novamente considera a condição política do homem para sugerir a melhor escolha, pois, o homem, como ser egoísta e propenso ao mal, somente age bem quando impulsionado pela necessidade. Nesse sentido, para edificar a vida em sociedade “talvez fosse melhor escolher lugares estéreis, para que os homens, obrigados a esforçar-se e a ocupar-se menos com o ócio, vivessem mais unidos por terem menos razões de discórdia, em vista da pobreza do local”. (*Discursos*, I, 1). Desse modo, o fundador demonstraria sua verdadeira *virtù* ao escolher um local que impusesse aos homens, por coações naturais, a vida coletiva. No entanto, Maquiavel está ciente de que a condição política do homem não permite que se contente em viver do que é seu e em não subjugar os outros. Além disso, deve ser forçado a agir bem, mas se somente o local da fundação não é suficiente para coagir o homem a tanto, qual seria a solução para esse problema? Diante dessa paradoxal situação, a solução, articulada por Maquiavel, mostra-se engenhosa: o fundador deverá substituir a necessidade natural do local pela necessidade artificial das leis. Assim, segundo o autor, o fundador deverá escolher um lugar fértil e seguro, mas deverá ter a *virtù* suficiente para estabelecer leis que evitem o ócio que tais lugares possibilitam aos homens, de modo que deverá (*Discursos*, I, 1)

criar ordenações para que as leis os obriguem a tais necessidades, caso o lugar não o faça, e imitar aqueles que foram sábios porque, morando em terras amenas e férteis, aptas a produzir homens ociosos e inábeis para toda e qualquer ação virtuosa, para obviar os danos porventura causados pela amenidade da terra por meio do ócio, impuseram a necessidade de exercícios aos que tivessem de ser soldados; de tal modo que, com tal ordem, eles se tornaram melhores soldados do que os das terras naturalmente ásperas e estéreis.

Evidencia-se, assim, que a fundação realizada por Moisés, por intermédio da conquista e de ocupação de cidades já edificadas, não permite que a *virtù* do verdadeiro fundador se realize completamente, pois não há espaço para a escolha do local, ou seja, não se exigiu de Moisés um dos requisitos da verdadeira *virtù* do fundador: a escolha do local onde iria instaurar a nova comunidade política. Esse mesmo entendimento sobre a fundação mosaica é reafirmado no livro II, capítulo 8 dos *Discursos*, cujo título

é “a causa que leva os povos a abandonarem seus lugares pátrios para invadir países alheios, no qual afirma:

tais povos saem de suas terras, com se disse acima, impelidos pela necessidade: e a necessidade nasce da fome ou da guerra e da opressão que estejam sofrendo em sua pátria, pelo que são obrigados a procurar novas terras. Esses povos às vezes são numerosos e entram com violência nas terras alheias, matando seus habitantes, tomando posse dos seus bens, criando um novo reino e mudando o nome do lugar: foi o que fizeram Moisés e os povos que ocuparam o Império Romano.

Maquiavel reforça seu entendimento de que a fundação mosaica tem por base uma fuga e apresenta-se como uma usurpação, pois não há escolha do lugar onde será edificada a nova comunidade, mas apenas imposição de força para tomar a posse do local já habitado. Além disso, a fundação mosaica exigiu, portanto, menos sabedoria e habilidade do que a realizada por Enéias ao fundar Roma, pois edificou uma nova cidade em um lugar sem ocupação anterior. A partir do pressuposto, a exaltação que Maquiavel faz da fundação romana tem por base justamente o fato de que o fundador necessitou realizar, por sua *virtú*, os dois requisitos que configuram a verdadeira fundação: a escolha do local e a natureza das leis. O próprio Maquiavel (*Discursos*, I, 1), sobre a fundação de Roma, afirma que

quem, portanto, examinar a edificação de Roma, se considerar que Enéias foi seu primeiro fundador, dirá que ela está entre as cidades edificadas por forasteiros; se considerar que foi Rômulo, dirá que é das edificadas pelos homens nascidos no lugar; seja qual for o modo considerado, verá que Roma teve um princípio livre, sem depender de ninguém: verá também, como diremos adiante, a quantas necessidades as leis ditadas por Rômulo, Numa e outros a obrigaram, de tal modo que a fertilidade do solo, a comodidade do mar, as numerosas vitórias e a grandeza do império não a puderam corromper durante muitos séculos, mantendo-a cheia de tanta *virtù*, com que nenhuma outra cidade ou república jamais se ornou.

Assim, a fundação de Roma é exemplar, pois, nela, encontra-se a realização dos requisitos principais que conferem solidez, desde o princípio, a uma verdadeira obra fundacional: fundada por homens livres, sob a autoridade de um único homem de *virtù* que soube escolher um lugar fértil e substituir a falta de coações naturais pela coação legal.

1.3 A fundação e os primeiros desafios da conservação

A ação de verdadeira fundação da vida coletiva, em que se mostra toda a *virtù* de um homem ao sobrepujar o mundo contingente da fortuna e domar a condição política do homem, logrando unir homens dispersos e estabelecer o *vivere civile*, não encerra as preocupações de Maquiavel. De fato, a conquista de um território e de um povo e a introdução de novas leis e instituições são medidas que revelam, em grande parte, a *virtù* do fundador. Porém, sua obra não deve ser esmaecida pelo tempo. Para tanto, é necessário que o fundador proteja sua obra, principalmente nos primeiros momentos, pois muitos são os inimigos. Nesse sentido, a força física é vital para a conquista do poder por intermédio da guerra, mas a fundação pressupõe que o fundador vislumbre o futuro de sua criação, de modo que deverá, de imediato, salvaguardar a obra e estabelecer balizas para a segurança e glória da comunidade recém-criada. Nas palavras de Maquiavel, “não é, pois a salvação de um reino ou de uma república ter um príncipe que governe prudentemente enquanto viva, e sim um que organize tudo de modo que, mesmo após a sua morte, se mantenha (*Discursos*, I, 11). Em um principado, o príncipe é o homem de *virtù* encarregado de criar, solitariamente, a nova ordem, estabelecendo as novas leis e instituições. Numa República, a nova ordem é criada pelo legislador, ou seja, por um ente que representa os cidadãos em sua generalidade, de modo que a *virtù* deverá ser coletiva. Nos dois casos, segundo Bignotto (1991, p. 134), o fulgor da fundação é rapidamente ofuscado pelas tarefas que a necessidade da conservação impõe ao governante.

Não se pretende, neste estudo, expor e analisar minuciosamente cada uma das ações necessárias à conservação da obra fundadora, pois se tornaria extenso, pretensioso e ultrapassaria o objetivo da presente Dissertação. É válido salientar que as grandes dificuldades iniciais de conservação continuam ligadas à fortuna e à condição política do homem, desde sempre obstáculos ao sucesso das ações políticas. Para conter essas forças corrosivas, cabe ao fundador ter bases sólidas em sua fundação: leis, armas e religião. Eis as palavras do próprio Maquiavel (*O Príncipe*, IX): “Os mais importantes alicerces de qualquer Estado, seja ele novo, velho ou ainda misto, são as boas leis e os bons exércitos.” Outro alicerce do Estado, e que deve ser observado pelo fundador para manter sua obra, é o uso da religião, pois trata-se de um uso unicamente em função da política, com vista à conservação da fundação. Maquiavel afirma que a religião é um “elemento imprescindível para manter a vida civil (*Discursos*, I, 11) e que “[...] onde há

religião, facilmente se podem introduzir armas; e, onde houver armas, mas não houver religião, esta com dificuldade poderá ser introduzida” (*Discursos*, I, 11). Dessa forma, o uso da religião e das armas, como não possui ligação temática com o problema desta dissertação, não será analisado, mas apenas citado, pois, representa um elemento importante que o fundador deverá observar para a conservação de sua obra fundacional.

Por certo, existem outras atitudes, de cunho prático, que o fundador deverá observar para enfrentar as primeiras dificuldades de conservação de uma nova comunidade política, as quais serão brevemente citadas: residir no local onde foi fundada a comunidade; extinguir a descendência do príncipe anterior; não alterar em demasia os costumes, privilégios, impostos e leis; enviar colonos para ocupar os territórios da nova comunidade; ajudar as comunidades vizinhas menos poderosas e enfraquecer as mais fortes; evitar que, na nova comunidade, ingresse um forasteiro tão poderoso quando ele; cuidar das desordens presentes e evitar as futuras; conservar os aliados; governar com a ajuda do povo e não com a ajuda de outros homens poderosos ou magistrados; utilizar-se das técnicas do ser/parecer; ser temido, mas não odiado; e utilizar-se conveniente e raramente da força física.

Assim, o fundador que pretender salvaguardar a sua obra deverá observar todos os alicerces e atitudes acima recomendados, de modo a sobrepujar os primeiros desafios de sua conquista e poder dar início à verdadeira e essencial empreitada do governante de *virtù*: a estruturação e a conservação da vida política, por meio de *leggie ordini*. Acerca do exposto, nobreza e dificuldade dessa tarefa podem ser observadas nas palavras do próprio Maquiavel: “Deve-se ainda considerar que não há coisa mais difícil a tratar, nem mais incerta a alcançar, nem mais arriscada a gerir que a efetiva introdução de uma nova ordem ...”. (*O Príncipe*, VI)

2 A CONSERVAÇÃO DA VIDA POLÍTICA

No primeiro capítulo, explicitou que a condição política do homem e a fortuna são os principais obstáculos ao sucesso da obra fundacional, demonstrando que o homem, para Maquiavel, não possui uma sociabilidade nata e, sempre que tiver a ocasião, agirá mal. Assim, é inevitável a seguinte pergunta: como estruturar e conservar uma sociedade diante dos desejos desagregadores do homem? É possível implantar e manter no corpo dos cidadãos a *virtù* dos grandes fundadores?

2.1 O conflito entre o humor²⁶ político dos grandes e do povo

Muito além dos desejos privados que cada homem manifesta em razão de sua própria natureza, tema abordado no primeiro capítulo, interessa para Maquiavel saber como tais desejos se manifestam na vida pública, ou seja, na atuação dos homens enquanto partícipes da vida em comunidade. Para dar conta dessa alteração de âmbito de incidência — do privado para o público —, Maquiavel criou uma distinção entre a posição que cada homem ocupa no seio da sociedade, da qual decorrem determinados humores políticos (e não mais desejos privados). Portanto, o desejo, não podendo ser satisfeito no campo particular, transfere-se para o campo político em busca de afirmação e, finalmente, satisfação. No campo político, entretanto, o desejo não realizado encontrará uma nova conformação, de acordo com a posição que o ator social ocupa na comunidade política. Ou seja, a partir de uma descrição detalhada do comportamento dos homens em virtude de seus desejos, Maquiavel estabelece as relações dos dois grupos sociais movidos por desejos antagônicos. Assim, descarta o simples desejo privado e entre em jogo o humor político dos grupos sociais, o qual é o substrato básico da relação política existente em todas as comunidades políticas. Para introduzir sua teoria, Maquiavel afirma que "[...] em toda cidade existem estes dois humores diversos que nascem disso: o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes, e os grandes desejam comandar e oprimir o povo". (*O Príncipe* IX). Semelhante afirmação é

²⁶Ames, em seu artigo *Liberdade e Conflito – O confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel*, publicado em KRITERION, Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 179-196, afirma que “Antony Parel (1992, p. 105-107) oferece uma útil classificação dos diversos significados do termo *Umore* que encontramos nos escritos maquiavelianos. Ele distingue cinco significados distintos: primeiro, refere-se a desejos e apetites naturais a um grupo social; segundo, designa os grupos sociais de determinado corpo político; terceiro, serve para descrever as atividades produzidas pela interação entre os grupos políticos; quarto, descreve os conflitos entre os Estados; quinto, é usado para classificar os regimes políticos.”

explicitada nos *Discursos*: "[...] em toda república existem dois humores diversos, o do povo e o dos grandes, [...]. (*Discursos* I, 4). Sobre essa mudança qualitativa entre desejo e humor, bem como quanto ao seu campo de atuação, Ames (2009) afirma que

[...] enquanto o interesse estabelece uma homogeneidade ou medida comum nas relações dos homens entre si, o humor remete à impossibilidade do acordo entre os diferentes grupos sociais e, portanto, à impossibilidade de extinção do conflito, porque é compreendido pelo viés da heterogeneidade: grandes e povo desejam coisas diferentes de maneiras diferentes. Maquiavel apresenta, então, a dinâmica deste conflito: num primeiro momento o conflito, compreendido pelo viés da insaciabilidade dos humores, é humano, marcado pela homogeneidade e simetria dos desejos. Este conflito, entendido pela dinâmica da disputa no campo das ambições, é universal e desemboca, num segundo momento, no conflito político, determinado pela heterogeneidade e dissimetria nas relações de poder. Se na primeira instância o conflito de grandes e povo se joga na concorrência geral pelas honrarias e pelas riquezas, portanto, na esfera privada, na segunda, a disputa se desenvolve no campo do poder, isto é, no espaço público: os grandes desejam dominar e oprimir o povo e este deseja não ser dominado nem oprimido pelos grandes.

Inicialmente, para uma melhor compreensão dos âmbitos de atuação de cada grupo, é imperioso distinguir, no interior do próprio conteúdo dos humores, seu âmbito enquanto fins dos grupos sociais (particulares do grupo) e enquanto busca dos princípios ordenadores da vida comum da comunidade política (públicos do grupo). No capítulo IX de *O Príncipe*, Maquiavel apresenta uma primeira descrição, ainda implícita, dos grupos que compõem a comunidade, ao ressaltar que

[...] um príncipe inimigo do povo não pode nunca estar seguro, por serem esses muitos; contra os grandes pode estar seguro, por serem poucos. O pior que pode acontecer a um príncipe inimigo do povo é ser abandonado por ele; mas dos grandes, que lhe são inimigos, não somente deve temer ser abandonado, mas ainda que eles lhe venham contra: porque, tendo estes mais visão e mais astúcia, sempre sobralhes tempo para salvarem-se e buscarem a graça daquele que esperam que vença.

Esse parágrafo identifica duas diferenças. Em primeiro lugar, indica a quantidade como atributo distintivo, o qual é constitutivo do povo por representar muitos e os grandes representarem poucos. Em segundo lugar, e mais importante, os

grandes estão dotados de “mais visão e mais astúcia” que o povo. Maquiavel revela, ainda, que os grandes “[...] possuindo muito, podem com mais poder e maior efeito provocar mudanças” (*Discursos*, I, 5). Isso significa que os grandes, em comparação ao povo, possuem uma evidente vantagem quanto à capacidade de ação. Outro fator distintivo apontado por Maquiavel é que os grandes se configuram mais desordeiros e tumultuosos, pois, segundo afirma, no capítulo 5, do livro I, dos *Discursos*, o “medo de perder”, já conquistado, desencadeia os tumultos que “no mais das vezes estes são causados por aqueles que mais possuem”. Nova distinção, evidenciada por Maquiavel no capítulo 2, do livro I, dos *Discursos*, é o comentário crítico sobre a república democrática instituída por Sólon em Atenas, no qual menciona a “insolência dos grandes” e a “licença do povo”. Por último, aponta-se uma distinção informada por Maquiavel no capítulo 58, do livro I, dos *Discursos*, em que compara a *virtù* de um povo com a de um príncipe: “Se, portanto, pensarmos num príncipe vinculado às leis e num povo acorrentados a elas, veremos mais *virtù* no povo que n’*O Príncipe*.” Em que pese a comparação não seja entre grandes e povo, a referência é útil, à medida que esclarece as capacidades políticas do povo.

Muitas outras diferenciações poderiam ser citadas, decorrentes dos mais variados adjetivos que Maquiavel utiliza quando se refere aos grandes e ao povo, porém, não é esse o objeto direto do nosso estudo, visto que as distinções acima informadas bastam para a compreensão da atuação social de cada grupo. No mais, a diferenciação social de cada grupo, como já exposto, pretende, somente, introduzir o tema dos humores diversos que existem em todas as comunidades, pois, para Maquiavel, a prioridade são as inclinações políticas de cada grupo.

No campo político, o que diferencia os grupos é o fato de os grandes possuírem o desejo de dominar e o povo, o desejo de não ser dominado. Assim, a comunidade, em seu âmbito meramente político, consiste na coexistência de dois humores, de duas vontades políticas antagônicas, igualmente dispostas a imporem-se uma à outra. Sobre essa divisão do corpo político, Bignotto (2008, p. 89), afirma que:

na apresentação da fratura do corpo está subentendido que não se trata de uma fenomenologia das formas políticas, mas de uma explicação de seus fundamentos. O “povo” e os “grandes” não são conceitos sociológicos, que designam univocamente grupos ou classes sociais. Esses dois conceitos se referem a dois elementos irreduzíveis na vida política, que não podem ser subsumidos por nenhum acordo, ou contrato, que restauraria a unidade do todo. Não há unidade a ser restaurada. Os dois polos só existem em seu confronto, eles se

determinam mutuamente, mesmo se os elementos que os constituem se mostrem inconciliáveis.

A divisão da comunidade em dois grupos — grandes e povo, segundo Maquiavel — decorre da influência das concepções médicas antigas. Recorrentemente, o autor utiliza metáforas e comparações entre conceitos políticos e corpos naturais, o que lhe permite utilizar o modo de conhecimento da medicina, cuja teoria dos humores é seu ápice. Oriundos do vocabulário médico hipocrático²⁷, os humores são capazes de suscitar equilíbrio ou desequilíbrio nos corpos humanos e, também, nos corpos políticos. Segundo afirma Marie Gaille-Nikodimov (2004, p. 2)

Maquiavel se inspira nas concepções médicas antigas: a cidade é para ele um corpo misto composto de elementos definidos pela relação dinâmica que mantêm entre si, os humores. Através desta descrição, obtém os meios teóricos para pensar a dinâmica institucional das cidades, depois a reforma da distribuição das magistraturas até a mudança de regime. Desta maneira, sublinha a autora, na escrita maquiaveliana, as noções de povo e grandes remetem menos às categorias facilmente identificáveis através de indicadores econômicos e sociais do que ao par cuja relação desempenha o papel motor nesta dinâmica.

Antes de analisar as características de cada um dos humores que compõem a comunidade, previamente deve-se enfatizar que Maquiavel não faz considerações de ordem moral quanto aos humores. Não é porque o humor dos grandes se traduz em um desejo de opressão e o humor do povo em um desejo de liberdade que é permitido supor que Maquiavel trate dessa relação com uma visão voltada ao que é certo ou errado na aceção moral. A análise é meramente factual — existem e sempre existirão dois humores conflitantes na comunidade — e causal — todas as leis que se fizeram em favor da liberdade nascem da desunião dos humores. A partir desse pressuposto, Maquiavel não fez qualquer juízo de valor ou considerações de ordem moral sobre qual seria o humor bom e o humor ruim, o que, obviamente, não impede uma análise pormenorizada das peculiaridades de cada humor e, mais importante, da relação de forças que se estabelece entre eles. Para Maquiavel, a existência concomitante dos dois humores é necessária, portanto, não se pode analisá-los sob o aspecto moral. Quanto à inexistência

²⁷ Hipócrates (460 a.C. em Cós; † 370 a.C. em Tessália) é considerado por muitos uma das figuras mais importantes da história da saúde, frequentemente considerado o "*pai da medicina*", e fundamentou a sua prática (e a sua forma de compreender o organismo humano, incluindo a personalidade) na teoria dos quatro humores corporais (sangue, fleugma ou pituíta, bílis amarela e bílis negra) que, consoante às quantidades relativas presentes no corpo, levariam a estados de equilíbrio (eucrasia) ou de desequilíbrio (discrasia), que levariam o indivíduo à doença e à dor.

de uma acepção moral incidir sobre a teoria dos humores em Maquiavel, Ames (2009, p. 189) afirma:

[...] não existe a priori um humor bom. Além disso, ainda que o povo seja uma garantia mais segura da liberdade do que os grandes (*Discursos*I, 5), ele não detém o monopólio do humor bom. Newton Bignotto (1991, p. 96) alerta com acerto para o equívoco de pensar numa ‘bondade natural dos desejos do povo’. O que Maquiavel procura demonstrar, diz Bignotto, ‘é que na análise dos desejos que povoam as cidades não há lugar para considerações de ordem moral. O povo não é o depositário do bom desejo, oposto ao desejo perverso dos nobres. O jogo político, desenrolando-se essencialmente no terreno indeterminado das ações humanas, não nos permite falar do bom e do mau desejo, mas apenas das ações que são nocivas e das que colaboram para a liberdade’.

Os termos da equação, como apresentada por Maquiavel, são apenas dois: dominar e não ser dominado. Esses são os dois humores que caracterizam os grupos constitutivos da vida social, que os distinguem e que estabelecem as bases da relação política. Nesse sentido, dominar é uma ação e uma forma de relação dirigida a um terceiro, o povo, e refere-se a um poder de disposição sobre as decisões e ações de outra pessoa. Não ser dominado não se trata de uma ação, mas uma situação, um *status* e só se refere ao respeito à própria pessoa. Além disso, corresponde à imunidade de intervenção de terceiros em nossas decisões e ações, mais precisamente, à situação dos grupos que compõem a comunidade. Desse modo, do confronto e entrelaçamento desses dois termos — dominar e não ser dominado —, surge a relação política e, principalmente, “todas as leis que se fizeram em favor da liberdade” (*Discursos*, I, 4) e a análise pormenorizada de cada um dos humores, suas características e aplicações não será objeto desse estudo. A respeito da equação — dominar e não ser dominado —, é importante realçar que cada humor busca incessantemente ser realizado, e isso é possível caso se sobreponha ou se identifique ao outro, contudo, poderia significar o fim da vida política. Sobre tal contexto, Maquiavel demonstra ser categórico ao se referir à necessidade de permanência do conflito, pois afirma, em seus *Discursos*, que “se Roma tivesse querido suprimir as causas da desordem, ela teria suprimido também as causas de seu desenvolvimento” (*Discursos*, I, 6). É princípio básico para a vida política, portanto, a existência e permanência em tensão dos humores, ou seja, a proibição de que um humor aniquile ou identifique-se com o outro. O próprio Maquiavel, no capítulo 37

do livro I dos *Discursos*, comenta que um dos motivos que levaram Roma à decadência foi a identificação dos humores:

(...) a plebe romana não se contentou em obter garantias contra os nobres com a instituição dos tribunos, desejo ao qual foi forçada por necessidade; pois ela, tão logo obteve isso, começou a lutar por ambição e a querer dividir cargos (*onori*) e patrimônio (*sustanze*) com a nobreza, como coisa mais valiosa para os homens.

Desse modo, é necessário, para a manutenção da vida política, que um humor não sobrepuje o outro e também não se identifique com o outro. Ao contrário, a conservação da vida política pressupõe o conflito, ou seja, os humores em constante tensão, buscando meios de realizar-se no espaço público. Cita-se, no espaço público, porque o conflito político entre os humores, como pretendido por Maquiavel, não busca interesses privados, ou seja, benefício próprio e nada mais. Trata-se, na verdade, de institucionalizar o conflito e, assim, dar vazão aos humores dos grupos que compõem a comunidade, assegurando, dessa tensão latente entre os humores, mais do que a garantia de interesses individuais, por meio da regulamentação do conflito de humores, a preservação da própria comunidade política como local adequado para a conservação da vida.

A partir do exposto, pode-se afirmar que os homens agem impelidos pelos desejos insaciáveis e desordenados que habitam sua alma, vendo todos os outros homens como obstáculos imediatos à plena satisfação de seus desejos. Assim é, também, quanto aos grupos que compõem a comunidade, pois se digladiam em busca da realização de seus humores: os grandes desejam dominar e o povo deseja não ser dominado. Diante dessas constatações, a vida em sociedade fica seriamente comprometida, visto que os homens não possuem espírito coletivo que possa viabilizar a sociedade política, mesmo assim, a sociedade política foi efetivamente criada e mantida no decorrer da história. Como isso foi possível diante da característica desagregadora do homem? Como é possível que, do seio de uma condição política voltada ao mal, possam ser edificadas grandes cidades, como as que Maquiavel indica no capítulo 2, do livro segundo dos *Discursos*? O que faz com que os homens se tolerem e a vida coletiva seja possível? Se, para Maquiavel, não é possível esperar a convergência de todos a partir de uma propensão natural ao bem comum, uma vez que,

pelo contrário, a consumação dos objetos do desejo opõe os homens e os grupos entre si, como ou o que, então, torna possível uma coletividade política? O problema para Maquiavel, portanto, é pensar uma comunidade política que seja capaz de se manter estável e livre diante da inevitável e insuperável insatisfação e rivalidade dos homens.

2.2 A necessidade²⁸ no universo político de Maquiavel:

Necessidade é um dos termos mais usados e importantes nas obras políticas de Maquiavel —*O Príncipe* e *Discursos*— e que reflete sua visão sobre as forças do mundo que atuam sobre o homem, pois, para Maquiavel, “os homens só agem por necessidade ou por escolha” (*Discursos*, I, 1). Quando está diante de inúmeras possibilidades, o que move o homem em uma ou outra direção? Não há dúvida de que o que pulsa dentro do homem, de modo incessante e insatisfeito, é o desejo desmedido, tema já tratado neste trabalho. Assim, diante de vários caminhos a escolher, o homem optará sempre pelo que lhe proporcione maiores benefícios particulares, sem qualquer preocupação com a vida coletiva ou com os demais homens. Tal pressuposto significa que, sob a ótica da conservação da comunidade, onde houver maior possibilidade de escolha haverá maior probabilidade de que o homem escolha o caminho errado, ou seja, o caminho da ruína da vida social. Desse modo, a opção manifestada por Maquiavel, no sentido de que é o próprio corpo político que deverá conservar a vida social, continua sendo uma opção temerária e paradoxal. Para que o referido paradoxo não seja verdadeiro, faz-se necessário que o homem supere seus desejos egoístas e ordene a vida coletiva. Porém, como fazer para que isso aconteça? Se o homem, agindo livremente diante de inúmeras possibilidades, sempre agirá mal, em benefício próprio e em prejuízo da vida coletiva, a saída para resolver o paradoxo antes suscitado passa, necessariamente, por descobrir uma força que, ainda que não submeta absolutamente à errática vontade humana, possa, ao menos, direcionar-lhe para a tarefa de ordenar a comunidade e, assim, obter a preservação da vida política. Maquiavel denomina essa força como *necessidade* de forma a cuidar, em suma, um fator de redução das possibilidades de escolha e, assim, configurar como o meio capaz de fazer com que o homem se afaste de sua natureza egoísta e direcione suas ações no sentido da preservação do espaço público. Sobre tal afirmação, a necessidade poderia oferecer uma

²⁸ As ideias que dão base ao presente tópico foram retiradas do artigo ainda inédito de José Luiz Ames intitulado *A concepção maquiaveliana de necessidade política*, o qual foi apresentado na ANPOF 2014, em outubro de 2014, na cidade de Campos do Jordão/SP.

resposta ao paradoxo até agora não resolvido? Acredita-se que sim, principalmente, porque o próprio Maquiavel afirma que “Os homens nunca fazem bem algum, a não ser por necessidade” (*Discursos*, I, 3).

Inicialmente, cumpre analisar como o referido termo foi até agora interpretado por alguns dos comentadores de Maquiavel. Ames (2014, p. 02-08), realizando um resgate das interpretações acerca da concepção maquiaveliana do termo necessidade, aponta três principais vertentes — a determinista, a hipotética e a ético-política. A interpretação determinista sustenta que a força da necessidade sobre o espírito humano é tão grande que não deixa escolha alguma ao homem, de modo que qualquer ação humana não passa de reação automática à coação imposta pela necessidade. Trata-se, assim, de erradicar qualquer livre arbítrio ou deliberação humana frente à necessidade. Em outras palavras, a necessidade seria uma causa intransponível que produz uma ação inevitável. Por essa ótica, a crítica, que se pode fazer a tal interpretação, não deixa de ser óbvia, pois, para Maquiavel, que buscou valorizar, sobremaneira, a ação humana como grande transformadora do mundo e dos homens, e erradicar a possibilidade de demonstração de *virtù e*, mesmo diante das condições mais adversas, pode configurar um paradoxo capaz de dismantelar toda a sua teoria política. Ademais, inúmeros trechos da obra de Maquiavel opõem-se a uma interpretação absolutamente determinista das forças da necessidade como em *O Príncipe*, capítulo XV, no qual Maquiavel afirma “se um príncipe quiser manter-se no poder, então é necessário que aprenda a não ser bom e sê-lo e não sê-lo conforme a *necessità*”. A oração é composta por elementos que demonstram a possibilidade de uma escolha inicial (“se um príncipe quiser manter-se no poder”) e por um elemento subordinado (então é necessário...). Percebe-se, claramente, que ao homem é garantida a oportunidade de escolher se quer, ou não, manter-se no poder e, caso querer, deverá agir de determinada maneira. Isso denota que a necessidade não é o que determina a ação humana. Pelo contrário, trata-se do ato de escolha que determina a necessidade, assim, o fim é escolhido e a ação, para atingir, é determinada como fundamental. Por sua vez, a interpretação hipotética refuta a interpretação determinista, pois aduz que o termo não designa a existência de uma determinação absoluta que elimina a deliberação humana. Ao agente político, são apresentadas diversas alternativas de ação. Como só existe um caminho correto e, portanto, os demais são os caminhos que não levam à realização da vontade do agente, o termo indica, em verdade, que, em face das circunstâncias que se apresentam e do fim visado, uma determinada atitude se faz imprescindível por ser a única capaz de atingir o fim

almejado pelo agente político. Segundo Ames (2014, p. 05), “Assim compreendida, a necessidade se revela uma limitação para a ação. Ainda que as alternativas não desapareçam, ficam anuladas em sua viabilidade prática pela imposição das circunstâncias”. Por fim, para a interpretação ético-política, a necessidade seria a constrição fundadora do agir moral, no sentido de estabelecer para o homem uma ética da responsabilidade política que o forçará a agir de determinada maneira. Em suma, mesmo sob forte coação, os homens podem escolher entre diferentes cursos de ação, pelas quais devem ser responsabilizados. A necessidade seria, então, apenas uma força que delimita as opções de ação frente aos objetivos visados pelos homens. Assim, o homem sempre manterá seu livre-arbítrio, podendo escolher a ação que seja mais pertinente e, dessa forma, indispensável para alcançar determinado fim ou, simplesmente, agir de modo diverso, até mesmo contrário ao que indica a necessidade, assumindo as responsabilidades por suas opções.

Afastado o uso do termo *necessidade* como uma força que determina em absoluto a ação humana, por incompatível com teoria da ação encampada por Maquiavel em seus escritos políticos, pode-se afirmar que Maquiavel pretende, como sói acontecer, conciliar a liberdade humana, o valor que lhe é mais caro, com a verdade efetiva das coisas, ou seja, com a realidade que permeia o cenário mundial e a vida política. Assim, a necessidade pode ser entendida como uma força que impulsiona e direciona o homem, mas não de modo absoluto, pois ainda lhe permite optar por uma das ações que lhe são possíveis ante a situação concreta. Diante dessa situação em que, mesmo frente às forças da necessidade, o homem ainda pode agir livremente, Ames (2014, p. 08) pergunta: “Que necessidade é essa à qual o homem consegue tão frequentemente subtrair-se nas suas ações?” Em sua resposta, afirma que se deve considerar a existência de duas acepções do conceito de ‘natureza’:

por um lado, a natureza como um conceito universal, como a ordem das coisas que rege internamente tudo quando há no cosmo e, por conseguinte, também o curso da vida humana; por outro lado, se faz presente uma acepção de natureza vinculada à *elezione* que se cinde e destaca da estrutura e das leis universais da natureza cósmica. Esta segunda “natureza” também tem sua ordem e suas leis, não necessariamente coincidentes com aquelas da natureza universal, fundadas tanto sobre a *elezione* e o livre arbítrio, quanto sobre a *necessità*. Assim, impera sobre o homem uma dupla ordem natural: a universal e a particular (AMES, 2014, p. 09).

Dessa primeira compreensão da natureza, como ordem das coisas que regem o cosmo, pode-se constatar que Maquiavel retira a ideia de que existe uma constância nas coisas do mundo, eis que “o mundo sempre tenha sido de um mesmo modo” (*Discursos*, II, Proêmio) e que “todas as ações nossas imitam a natureza” (*Discursos*, II, 3 e 2). Tal afirmação revela que todas as coisas estão sob o jugo da necessidade natural, inclusive o homem e suas ações. No entanto, a necessidade, como já supracitado, não pode ser vista como um determinismo físico absoluto, o que inviabilizaria qualquer demonstração de *virtù* e espaços de liberdade. Assim, frente à necessidade e ao conceito de *virtù*, tão estimado por Maquiavel, mostra-se imprescindível a manutenção de espaços de livre atuação ao homem, o que se dará pela *elezione*²⁹, ou seja, pela sua capacidade de escolha frente às necessidades naturais que lhe apresentam em determinada situação. Em suma, segundo Ames (2014, p. 13), “no final das contas, a possibilidade de êxito é tributada à *elezione* e não à *necessità* [...]” A *elezione*, entretanto, não é absolutamente desvinculada da compreensão humana do que há de regular nas forças da natureza, de modo que a ação, ainda que livre pela capacidade de escolha do homem, deve se amoldar às leis necessárias da natureza, ou seja, a ação humana deve derivar das condições necessárias que a natureza impõe como de observância absoluta. Por óbvio, então, o livre-arbítrio não se opõe frontalmente às forças naturais, que determinam o andamento do cosmo. A livre escolha do homem, para Ames (2014, p. 09), deve ocorrer no sentido de extrair do curso natural das coisas a melhor opção para atingir as finalidades políticas almejadas. Para tanto, o homem deve amoldar sua forma de ser e agir com a forma apresentada pelo tempo e pela natureza, o que é difícil de empreender, pois o próprio Maquiavel afirma que o homem não se adapta facilmente a novas situações “ou porque não pode desviar-se de sua inclinação natural, ou ainda porque, tendo alguém sempre prosperado caminhando por uma via, não se pode persuadi-lo de que seria bom afastar-se dela” (*O Príncipe*, XXV), passagem que é repetida nos *Discursos* (III, 9). Assim, pode-se perceber que a ação humana não enfrenta apenas obstáculos exteriores, consubstanciados nas forças da natureza, mas, também, obstáculos que existem no interior do próprio homem, ou seja, em seu próprio modo de agir. Diante dessas constatações, pode-se afirmar que onde a *elezione* impera

²⁹ Ames (2014, p. 13) afirma que “São inúmeras as passagens nas quais ocorre um emprego de *elezione* no sentido de livre arbítrio. Confirmam-se, por exemplo, as seguintes: *Discursos* I, 3:5 (“mas onde a *elezione* abunda e se pode usar de licença, tudo se logo se enche de confusão e desordem”); *Príncipe* 13:4 (“mas a sua boa fortuna fez nascer um terceiro fator, a fim de que não colhesse o fruto de sua *mala elezione*”); *História de Florença* I,39 (“o papa [...] e a rainha Joana de Nápoles [...] faziam por necessidade aquilo que os outros haviam feito por *mala elezione*”).

está ausente a verdadeira *virtù*. Assim é porque “os homens agem ou por necessidade ou por *elezione* e porque se vê existir maior *virtù* onde a *elezione* tem menos autoridade [...]” (*Discursos* I,1) e “[...] onde a *elezione* abunda e se pode usar de licença, tudo logo se enche de confusão e desordem” (*Discursos*, I, 3). Faz-se necessário, portanto, buscar um modo de mitigar a força da *elezione* nas ações políticas, sob pena de se estabelecer a confusão e a desordem na vida política. Assim, o plexo dos cidadãos, para obter sucesso em sua extraordinária tarefa de ordenar e conservar a comunidade, deverá buscar uma necessidade capaz de evitar a licença dos cidadãos e, principalmente, evitar que o conflito estabelecido entre grandes e povo descambe para uma guerra civil que exterminará parte do corpo dos cidadãos e, por corolário, a própria vida política enquanto suporte da existência de uma comunidade livre e segura.

Qual é a necessidade capaz de impor ao corpo político a *virtù* dos grandes homens e, assim, oferecer base sólida para a ordenação e conservação da comunidade? A resposta a essa pergunta passa por identificar os usos que Maquiavel empresta ao termo *necessità*. Para Ames (2014, p. 10), Maquiavel utiliza o termo *necessità* para designar três situações, quais sejam:

[...] Podem ser constrictões naturais como as características físicas do local que se oferecem no momento da fundação, ou também catástrofes naturais como fomes, pestes, inundações. *Necessidade* podem ser também constrictões atribuídas a agentes que escapam ao controle da vontade humana, como a fortuna, os céus e a natureza. Finalmente, necessidade pode ainda referir-se ao conjunto de constrictões produzidas pelos próprios homens, as quais incluem desde as pressões históricas, econômicas e políticas que motivam os povos a construir novas cidades ou a promover guerras de conquista, como certos desejos e *umori* “comuns e naturais” que agitam todas as cidades: os tumultos resultantes dos humores opostos daqueles que desejam dominar e os que desejam não ser dominados (*Discursos* I,4-5; *Príncipe* IX).

Dentre os usos que Maquiavel faz do termo, interessa, para o desenvolvimento da análise proposta no presente capítulo, a necessidade como uma produção humana, ou seja, a necessidade artificial criada pelo homem para atingir seus propósitos. Segundo Ames (2014, p. 10), essa necessidade “corresponde às leis e ordenações, artifícios humanos que se impõem aos homens com a força constrictiva da necessidade a fim de regular o seu comportamento” Cuida-se, portanto, de uma invenção humana capaz de imitar a força natural que submete o livre-arbítrio a um cálculo de probabilidade conforme o objetivo visado. Conforme ratificado anteriormente, a necessidade não é

uma força irresistível que tolhe de maneira absoluta o livre-arbítrio do homem, pois lhe é preservada a capacidade de *elezione*. No entanto, a necessidade, como pensada no âmbito político por Maquiavel, determina a ação correta pelo seu fim. Isso significa que, se o homem possui um fim político, ainda que as possibilidades de ações sejam inúmeras, somente uma determinada ação será capaz de atingir o objetivo visado. Nesse sentido, para Ames (2014, p. 19),

A necessità é, assim, a coação imposta pelas condições reais nas quais a ação política se desenrola. Ao constranger os homens a seguir a única alternativa viável concretamente nas circunstâncias dadas, evita a dispersão a que a ação estaria sujeita se resultasse da escolha.

Em um mundo, o qual o homem deseja incessante e infinitamente, todas as ações lhe serão possíveis para atingir seus objetivos. Porém, num mundo em que se busca a coexistência entre os homens, a necessidade de se buscar a ordem deve imperar, ou seja, o homem deve, necessariamente, optar pela conservação da vida política como único meio de viabilizar o *vivere civile*. No entanto, para que tal desiderato seja alcançado, os homens deverão abandonar sua propensão ao mal e ao egoísmo — ainda que apenas na exteriorização de suas ações e por mero cálculo de proveito — e agir em prol da conservação da comunidade. A partir desse contexto, por imperativo de clareza, deve-se retomar a pergunta realizada anteriormente: no mundo político de Maquiavel, qual é a necessidade que fará o homem agir em prol da manutenção *vivere civile*? Ao tratar da fundação das cidades, Maquiavel deixa claro que a necessidade natural do local faz com que os homens “obrigados a esforçar-se e a ocupar-se menos com o ócio, vivessem mais unidos por terem menos razões de discórdia, em vista da pobreza do local” (*Discursos*, I, 1) e isso corresponde que uma necessidade natural tornou os homens unidos e menos egoístas. Maquiavel afirma, ainda, que “a fome e a pobreza tornam os homens industriosos” (*Discursos*, I, 3). Ou seja, a necessidade natural faz com que os homens pratiquem boas ações. No entanto, onde não existe a necessidade natural a constranger o homem e lhe é dada ampla liberdade de escolher como agir, é certo que os homens agirão mal, pois são inteiramente dominados por seus desejos egoísticos e “nunca fazem bem algum, a não ser por necessidade” (*Discursos*, I, 3). Assim, se o local não criar naturalmente necessidades ao homem, “devem-se criar ordenações para que as leis os obriguem a tais necessidades, [...]” (*Discursos*, I, 1), pois, quanto aos homens, Maquiavel afirma que “as leis os tornam bons” (*Discursos*, I, 3). Desse modo, onde não estão presentes as necessidades naturais, faz-se urgente criar as

necessidades artificiais — leis e ordenações — capazes de constranger o homem a agir em prol da conservação da vida civilizada.

Nesse ponto, cabe uma pergunta e uma explicação sobre a lei. A lei aplicada sobre os homens possui sua condição de viabilidade pela simples possibilidade de ser aplicada coercitivamente? Não parece que esse seja, definitivamente, o motivo pelo qual a lei é cumprida, pois, mesmo diante da possibilidade de imposição física da lei pelo aparato estatal, pode-se afirmar, por tudo o que já foi, que ainda assim resta ao homem escolher cumprir ou não a lei, aceitando as suas consequências, ou seja, a pena prevista, que pode incluir a própria vida. Diante do exposto, pensa-se que o cálculo estratégico, que realiza ao estabelecer a ponderação entre cumprir o comando legal ou aceitar a pena prevista, faz, efetivamente, o homem cumprir a lei. Ainda que discorde, no seu íntimo, do que prescreve a lei, o homem certamente a cumprirá a fim de evitar que lhe seja imposta a pena estipulada para o caso de descumprimento. Assim, a força da lei está na qualidade ou na quantidade da pena prevista caso seja descumprida e isso pode ser compreendido que é a força da pena que impõe à comunidade política a necessidade de agir conforme a Lei. Dessa forma, a coação cria uma necessidade ao homem, pois limita suas escolhas e aponta qual a ação correta (a prevista na lei). No entanto, a liberdade está preservada tanto na possibilidade de escolha do agente (pode optar por cumprir a lei ou receber a pena) e, principalmente, pelo fato de que a lei, a qual a comunidade política pretende fazer cumprir por meio da pena, não deixa de ter sua origem no conflito entre grandes e povo, ou seja, a origem da lei é a própria comunidade. Assim, trata-se de pensar que a lei é uma necessidade autoimposta e que, por esse mesmo motivo, não existiria razão para o seu descumprimento e, nesse sentido, pode-se evidenciar que há liberdade por meio da imposição da lei. Nesse sentido, Ames (2014, p. 22) afirma que

Para que as *leggi* produzam o efeito de uma “necessidade artificial” é preciso que cumpram com uma dupla exigência. Primeiro, Maquiavel usa a palavra *leggi* para restrições artificiais que adquirem autoridade através do consentimento de quem vive sob elas. Não há dúvida de que a força “necessária” das leis é apoiada pela força física, mas a própria força é estritamente regulada pela autoridade pública. Leis aplicadas na ausência de tal autoridade dependem da força bruta ou fortuna efêmera de governantes individuais, e não podem produzir ordens virtuosas de forma estável. Segundo, leis para Maquiavel, são sempre produto da atividade de ordenação *humana*. Por isso, sequer as regularidades mais “naturais e normais” ou “comuns e razoáveis” da conduta humana são tomadas por Maquiavel como evidência a partir da qual leis naturais prescritivas poderiam ser derivadas. Para Maquiavel, as leis autoimpostas são as únicas leis prescritivas válidas conhecidas pelos homens.

Desse modo, as leis e ordenações, possuindo a força constrictiva da necessidade, deverão tolher a propensão ao mal, típica da condição política do homem. Não se trata, obviamente, de tentar alterar a natureza dos homens, mas apenas constrangê-los a agir em prol da coletividade. As leis não são a redenção da condição política do homem. São apenas um controle temporário na tentativa de manter o *vivere civile* e adiar a corrupção que sempre espreita a vida política. Por isso, a própria passagem do principado à República, como um caminho natural, seguro e correto em Maquiavel, é exemplar para mostrar que se deve ultrapassar o governo baseado no desejo de um único homem — o principado — para se estabelecer o governo baseado no desejo de muitos homens — a República. Ademais, a ideia de que os homens tendem ao mal legitima a imposição da força constrictiva da lei, “destruindo nos homens qualquer esperança de errar impunemente” (*Discursos*, I, 42) e fazendo-os agir em prol do bem maior: a conservação da vida política.

As leis e as ordenações farão com que os homens vejam a conservação da comunidade como uma necessidade para se alcançar e manter o próprio *vivere civile*, única situação em que o homem resguarda sua segurança e, ainda, pode dar vazão aos seus desejos particulares e do grupo a que pertence. Assim, o paradoxo, antes identificado, resolve-se. A *virtù* dos grandes homens será inculcada no corpo político por meio de uma necessidade artificial, ou seja, por meio das leis e das ordenações, os homens se verão obrigados a agir em prol da ordenação e da conservação da vida civilizada.

2.3 *leggie ordini*: equilíbrio dos humores e conservação da vida política

Em *O Príncipe*, Maquiavel dedica-se a apontar e analisar as características gerais da ação política, realizada por um único homem, no mundo em que atuam os homens e a fortuna, portanto, num ambiente caótico e egoísta. Para o autor, a única possibilidade de êxito, nesse mundo inóspito, é a demonstração cotidiana de *virtù*. E a ação política de maior *virtù* é a que realiza a unificação dos homens dispersos numa comunidade política, ou seja, a ação que funda a vida social. Assim, não é difícil perceber que a *virtù* do fundador se revela no enfrentamento das condições adversas criadas pela fortuna, pela imposição e pela força, de um limite às ações humanas, sempre egoístas e não inclinadas ao convívio pacífico. Assim, a *virtù* é uma qualidade própria e intransferível revelada nas ações de homens raros.

Depois de fundada, a comunidade deve ser conservada e conduzida, com a maior estabilidade possível, à grandeza e à glória. No entanto, essa conservação não é mais obra somente de apenas um homem, pois, para tanto, necessita do envolvimento de toda a comunidade política. Ora, se somente a *virtù* de um único homem é capaz de enfrentar a fortuna e a condição política do homem, como pode cada um dos homens que compõem a comunidade política, com suas ações desagregadoras egoístas, contribuir para a conservação da vida coletiva? Não se mostra temerário, por parte de Maquiavel, confiar à própria comunidade política a sua conservação? A sensação é a de que se está diante de um paradoxo, pois Maquiavel, ao mesmo tempo em que exige *virtù* para a realização de grandes ações políticas, entrega a conservação da vida política aos homens que, em sua generalidade, não possuem *virtù* alguma. Seria um paradoxo verdadeiro?

A *virtù* do fundador, homem excelente que por suas próprias ações se elevou acima da medíocre condição humana, de algum modo, deve ser transplantada no corpo político, pois recairá sobre o conjunto dos cidadãos a enorme e árdua tarefa de conservar a vida coletiva. Como se verifica, o mundo é um lugar regido pelo caos das coisas e pela errática condição humana, porém, o mundo também é um lugar que pode ser modificado para melhor pelo homem. Assim, o homem de *virtù* percebe que o mundo é a matéria sobre a qual pode impor uma forma. Em contrapartida, essa não é a visão da maioria medíocre dos homens que compõem a comunidade política. A visão mediana é a de que o mundo é apenas um lugar brutal em que o homem está em constante luta pela consecução de seus objetivos. Em um mundo assim apresentado, qual a ação mais urgente e necessária? Para o presente estudo, a resposta passa por estabelecer um vetor de leitura da obra política de Maquiavel, o qual pode ser assim resumido: uma luta diuturna pela imposição de ordem nas coisas do mundo e na relação dos homens entre si. Estabelecer, pois, a ordem que conservará o *vivere civile*. Como e por quem são questões secundárias que mudarão conforme as circunstâncias, mas o objetivo será sempre impor uma ordem ao mundo caótico da fortuna e dos homens. Esse vetor de leitura permite resolver o paradoxo antes suscitado, pois, se o homem é um ser egoísta e, mesmo assim, cabe-lhe a tarefa de conservar a vida coletiva, alguma ferramenta deve ser colocada a sua disposição para que possa adentrar a um mundo ordenado e, assim, realizar a tarefa que lhe foi confiada por Maquiavel. A partir disso, a história mostra que sempre que o homem pretendeu modificar suas condições de existência forjou para si algum instrumento capaz de lhe auxiliar na realização de seus

objetivos. Assim, no mundo político de Maquiavel, qual é o instrumento capaz de fazer com que o homem adquira *virtù* suficiente para ordenar e conservar a vida coletiva? Acredita-se que a resposta a essa pergunta passa pela análise do conceito de *necessità* e fará com que o paradoxo, antes suscitado, seja plenamente resolvido.

A conservação da comunidade, tarefa atribuída por Maquiavel ao conjunto dos homens que a compõem, não é obra única e exclusiva da necessidade artificial identificada como Lei. Não há dúvida de que Maquiavel oferece mais do que uma possibilidade para solucionar o problema de conservar a comunidade: o bom uso da religião, o exemplo de um grande líder, a violência das armas, dentre outras possibilidades. No presente trabalho, entretanto, vamos enfrentar unicamente a questão de como a lei e as ordenações configuram a resposta para o paradoxo identificado no item anterior, ou seja, o caminho a ser trilhado para que a comunidade política possa agir com *virtù* e conservar-se. Em uma sociedade, a função das leis é controlar os comportamentos e ações dos indivíduos de acordo com os princípios estabelecidos pela própria sociedade. Assim, se a necessidade maior é a conservação da vida civilizada, enquanto única esfera que possibilita o *vivere civile*, as leis estabelecidas, enquanto houver *virtù* no corpo político, serão sempre no sentido de salvaguardar a vida coletiva. Não é por outro motivo que Maquiavel afirma que as leis, necessárias para direcionar as ações humanas em prol da conservação da coletividade, foram “a causa primeira da liberdade de Roma” (*Discursos*, I, 4) e surgiram do interior dos conflitos existentes no corpo social:

(...) porque os bons exemplos nascem da boa educação; a boa educação, das boas leis; e as boas leis, dos tumultos que muitos condenam sem ponderar: porque quem examinar bem o resultado deles não descobrirá que eles deram origem a exílios ou violências em desfavor do bem comum, mas sim a leis e ordenações benéficas à liberdade pública. (*Discursos*, I, 4).

Nesse ponto, Maquiavel rompeu radicalmente com uma longa tradição, que remonta à filosofia grega, segundo a qual a comunidade civil estaria fundada na sociabilidade humana, no humor do bem e do amor à concórdia. Nesse sentido, a utilização do critério da verdade efetiva das coisas fez Maquiavel desmistificar a comunidade política, esquivando ideais nunca atingidos, e pondo em relevo o que

realmente ocorre no seu interior, pois é regida pela fortuna e pelas ações egoístas do homem. Assim, o autor atesta que a sociedade não é um local de concórdia, onde os homens vivem tranquila e pacificamente, ao contrário, visto que a sociedade, em verdade, é fundada sobre a oposição dos humores que dividem a sociedade em dois grupos antagônicos e cujos interesses seriam inconciliáveis. Ou seja, o substrato humano da comunidade vive em constante conflito. Desse modo, segundo Maquiavel, é impossível pensar na sociedade numa perspectiva de concórdia. A sagacidade do historiador não o faz desesperar-se diante desse quadro de inevitável e insuperável litigiosidade no corpo político, nem o faz negar a realidade, como fez a filosofia clássica e medieval. Portanto, o conflito, muito mais do que um dado sociológico que decorre das características humanas e dos humores dos grupos que compõem a comunidade, é uma situação com extraordinário potencial político, pois, desde que bem ordenado, é a causa primeira da liberdade e conservação da vida social. Ademais, a disputa política, fonte da conservação e da liberdade, centraliza nos humores, os quais buscam realização dentro da conformação legal, ou seja, os humores se expressam dentro das possibilidades, precárias e limitadas no tempo, que a lei e as instituições lhes conferem, pois não é o modo livre de se portar dos cidadãos que causa o conflito, pelo contrário, é o conflito que causa e preserva a liberdade. A partir disso, o conflito, ao invés de ser considerado, por princípio, um fator de corrupção da vida social, como visto até então pela tradição filosófica, passa a ser identificado como condição de sua vitalidade, cujo índice é a liberdade dos grupos sociais ou, por outro ângulo, de todos os cidadãos. Para ser bem-sucedida, portanto, a comunidade tem de incorporar e conduzir bem os grupos sociais, no entanto, somente poderá ser alcançado se os grupos antagônicos forem capazes de ultrapassar seus interesses parciais. Sérgio Cardoso (2000, p. 40), afirma que

Não se trata de negar suas pulsões; trata-se, ao contrário, de permitir sua realização mediante o estabelecimento de um espaço de compromissos, de um justo meio aceitável para todos. Trata-se, enfim, nesse regime, fundamentalmente, de limitá-las, moderá-las, em função do interesse superior de todos: a própria existência da cidade como comunidade autárquica e integradora de todos os cidadãos.

Essa é a necessidade maior: conservar a comunidade política por ser o único local em que o *vivere civile* pode germinar e dar bons frutos. Desse modo, a

conservação da comunidade pressupõe a compreensão de que os humores antagônicos devem, por meio da lei e das ordenações, contraporem-se e cooperarem entre si. Para usar uma linguagem contemporânea, aplicada ao fenômeno do Estado moderno, as leis e as ordenações deverão criar um sistema de freios e contrapesos que permitam a coexistência dos humores, porém, não se trata de um equilíbrio estático. O equilíbrio que a lei e as ordenações deverão produzir desencadeia acordos provisórios a respeito das pretensões de cada grupo social. Em outras palavras, a melhor estabilidade possível se alcança por meio de um equilíbrio de forças, sustentado por um arranjo legal. Cuidasse, em verdade, de um fluxo e contrafluxo contínuo, pois, do conflito, surgem as boas leis, as quais deverão regular o próprio conflito, de modo a mantê-lo ativo e produtor, e propulsionando, assim, novas boas leis, num ciclo incessante de virtuosismo que culminará na conservação da vida política e na liberdade dos cidadãos. Por esse motivo, Maquiavel, ao contrário da tradição filosófica que o antecede, não vislumbra problema algum na existência das lutas internas entre os grandes e o povo, desde que, em níveis compatíveis com a convivência política, isto é, dentro da conformação legal, não haja banimentos e banhos de sangue. Por ter institucionalizado o conflito, dando vazão aos humores sempre dentro de uma conformação legal reconhecida por ambos os grupos, sem causar mortes ou banimentos, Maquiavel tece elogios a Roma (Discurso, I, 7 e 8). Sobre o equilíbrio dos humores, por meio das leis e ordenações, como fundamento da conservação da vida política, Skinner (2012, p.91) afirma que se faz necessário

montar as leis da constituição de maneira a criar um tenso e delicado equilíbrio entre essas forças sociais opostas, em que todas as partes continuem envolvidas na questão do governo, e cada uma ‘mantenha vigilância sobre a outra’ para evitar tanto a ‘arrogância dos ricos’ quanto a ‘licenciosidade do povo’. Enquanto os grupos rivais se observam ciosamente para detectar qualquer sinal de avanço para tomar o poder supremo, a solução das pressões assim geradas significará que apenas aquelas ‘leis e instituições’ que ‘conduzem à liberdade pública’ serão efetivamente aprovadas. Assim, embora inteiramente motivadas por seus interesses egoístas, as facções serão levadas, como que por uma mão invisível, a promover o interesse público em todos os seus atos legislativos: ‘da discórdia entre elas’ resultarão ‘todas as leis feitas em favor da liberdade’.

Desse modo, as boas leis não permitem o aniquilamento das forças conflitantes, mas, ao contrário, abrem vias para que os humores encontrem espaço para realizar-se, cada um ao seu modo, de forma que continuam resistindo ao humor inverso.

Trata-se de um sistema político que ultrapassa a sistemática da dominação imposta no principado e adentra ao um sistema político de correlação de forças que se entrosam, mas jamais se identificam ou se aniquilam. Nadeau (2003), sobre a regulação dos conflitos pela lei, faz o seguinte comentário:

Um sistema político que asseguraria uma verdadeira liberdade a todos os cidadãos seria um sistema no qual ninguém seria dominado, o que significa que um tal sistema não permitiria o exercício concreto da dominação pelos grandes mas não colocaria entraves às suas aspirações. (p. 08)

A lei que resulta do conflito, portanto, embora precária e provisória, é o denominador comum entre os desejos de grandes e povo. Isso, porém, não autoriza a concluir que a lei que resulta do conflito leve à solução derradeira deste. A concórdia entre as partes é sempre precária, momentânea, e permanentemente submetida ao movimento do conflito (p. 10).

É necessário afirmar, desde já, que a canalização do conflito para o espaço público, atendendo, ainda que parcial e precariamente, aos humores dos grupos não é uma concessão, pura e simples, que a comunidade faz aos particulares, buscando agradar-lhes. Com sói acontecer, o governante (um príncipe ou o legislador) age estrategicamente, na tentativa de alcançar um resultado que, no caso de um principado, lhe assegure a posição de comando ou, no caso de uma República, assegure o bom funcionamento das instituições e o controle social por meio das leis. Em suma, trata-se de direcionar o conflito para a arena pública para obter o mais importante resultado: a preservação do *vivere civile*. Por óbvio que, mantendo-se a vida livre, via oblíqua, os indivíduos e os grupos serão beneficiados, pois, somente dentro da comunidade, poderão buscar a realização de seus interesses de forma segura, eis que fora da vida política organizada vige a pura barbárie. Não significa afirmar que a própria lei não seja uma imposição de força, eis que a sua relação com a comunidade política é permeada pela coação que lhe é intrínseca. E a necessidade da lei, para Maquiavel, não está presente apenas na República. Portanto, tanto monarquias como repúblicas precisam ser reguladas pelas leis, pois “*O Príncipe* que pode fazer tudo o que deseja é um louco; e um povo que pode fazer tudo o que quer, não é sábio” (*O Príncipe*, XVII). Dessa forma, a lei possui uma função universal, independente do regime político que se adote, pois

ela sempre constituirá um freio aos desejos destrutivos dos homens. Assim, a ordem necessária à liberdade deve ser construída e reconstruída pela lei cotidianamente, de acordo com as mudanças dos humores, sem jamais permitir a supremacia de um dos humores ou a identidade entre eles. Ao contrário, a lei deve criar as condições para que os humores continuem incessantemente litigiosos, resistindo um ao outro, pois, somente do interior dos conflitos, é que surgirão as leis que darão liberdade e segurança aos homens e à comunidade política. Ames (2009, p. 72) corrobora essa ideia de provisoriedade dos marcos legais, tendo em vista que a correlação de forças entre grandes e povo deve ser mantida num constante fluir, sem imposições definitivas que busquem tornar estática a vida política:

A confrontação dos humores obriga a rever permanentemente a ordem institucional da cidade: Maquiavel renuncia definitivamente à ideia de que existam leis capazes de regular de uma vez para sempre o conflito dos desejos.

Assim, a liberdade da cidade, da qual o povo é o melhor guardião, somente é possível enquanto nem povo nem grandes imperam de forma absoluta. Nas palavras de Lefort (1999, p. 170), liberdade não se confunde com licenciosidade ou direito de cada um fazer o que bem lhe convier. Pelo contrário, 'é a afirmação de um modo de coexistência, em certas fronteiras, de tal sorte que ninguém tem autoridade para decidir assuntos que dizem respeito a todos, isto é, para ocupar o lugar do poder. A coisa pública não pode ser a coisa de um só ou de uma minoria'.

Sob outra premissa, a boa regulação dos conflitos ocorre sempre sem subterfúgios e no espaço público, de modo que os grandes e povo apenas disputem legalmente em favor de seus humores. Não há espaço para o combate físico ou disputas que ignorem as leis que limitam e dão forma aos conflitos dos humores. Pois, somente nos limites da lei e das instituições que os humores encontram terreno fértil para realizar-se, sem sobrepujar definitivamente o humor oposto, e, assim, conduzirá comunidade e os seus cidadãos à vivência da liberdade. Winter (2010, p. 87), sobre o tema, comenta que:

Em uma cidade ou em um Estado no qual reina uma verdadeira liberdade, ao contrário, as discórdias entre os grupos sociais aparecem à luz do dia. Estas discórdias estão longe de pressagiar a ruína do Estado e o desaparecimento da liberdade dos cidadãos. Melhor ainda, diz Maquiavel, as rivalidades no seio da comunidade política demonstram a liberdade dos cidadãos, pois atestam a vitalidade do Estado (D., I,4-6)³⁰. Um Estado cujos cidadãos se opõem uns aos

outros é um Estado no qual os homens não confiam a outros o cuidado de dizer para eles mesmos o que querem. Se a liberdade consiste em não ser dominado ou obstruído em sua vontade, então é inteiramente legítimo reivindicar nossas aspirações, mesmo se isto nos leva a nos opor a outros cidadãos. Cada um deve conseqüentemente reivindicar o que é de seu interesse, o que atesta seu amor à liberdade.

As leis e ordenações criam estruturas impessoais no interior da comunidade, com o que o conflito entre grandes e povo não representa mais um conflito que visa somente ao interesse particular de cada grupo. Ao se transferir para a arena pública, o conflito acarreta saídas legais que evitam a ruína da vida política, pois não se cuida mais de um conflito que possa levar a uma guerra civil. Sobre a necessidade de que o conflito seja canalizado para a esfera pública, Winter (2010, p. 88) afirma que

essa normalização ocorre sempre no espaço público, o lugar privilegiado do debate, das discussões e onde grandes e povo apenas disputam e não combatem. E é aí, afinal, o lugar onde os conflitos encontram o terreno fértil que conduz o Estado e os seus cidadãos à vivência da liberdade.

Com a instituição das leis e das ordenações, as regras do jogo estão postas e são de conhecimento de todos, o que, sem dúvida, dá lastro à sensação de segurança e liberdade que cada cidadão, por si ou por seu grupo, buscará sempre preservar, eis que, em qualquer cálculo estratégico que se possa levar em conta para perseguir os próprios interesses, a segurança e a liberdade são situações infinitamente mais benéficas do que a existência em um Estado submetido unicamente à lei da força física, em que a vida de cada sempre está em jogo. Portanto, as leis e ordenações representam os diques e canais que Maquiavel apresenta no capítulo XXV de *O Príncipe*, pois são, segundo Ames (2014, p. 16), “estruturas que organizam a vida política de modo que os conflitos que naturalmente a agitam sejam por elas regulados.”

Outrossim, a vitalidade de toda a liberdade experimentada na comunidade política pressupõe, portanto, a manutenção das tensões existentes entre os humores políticos. Essa é função da lei e a condição da conservação do local destinado à vida política. Uma comunidade bem ordenada apresenta-se com resultante da efetiva participação dos grupos antagônicos na vida política, por meio da participação dos cidadãos nas funções estatais e da discussão dos rumos da própria comunidade, o que

não deixa de revelar a existência de um controle de cada grupo sobre o apetite do grupo adverso, evitando que grandes ou povo tornem-se senhores, sozinhos, senhores do destino político de toda a comunidade. A liberdade cívica não permite a realização plena dos humores, pois, como já expressei, se um dos humores se realiza plenamente aniquila o outro humor e será o fim da própria vida política. O mesmo efeito existe quando um humor se identifica no outro. Assim, a liberdade cívica pressupõe não só a existência do conflito. Ela exige mais. Exige que os próprios atores sociais, por meio da lei, autolimitem-se e façam concessões mútuas em seus humores para que, ainda que de forma limitada, os realizem, mantendo intacto o humor adverso e a própria vida política, dessa forma, é a lei que empresta os efeitos salutares ao conflito e este, sem a lei, é espaço político vazio para Maquiavel. Então, as leis, que surgem dos conflitos, são capazes de arbitrar sua própria origem, ou seja, as leis que surgem dos conflitos são, ao mesmo tempo, o seu limitador interno e externo e, assim por diante, num movimento incessante e que se autorregula. Portanto, a lei e as ordenações devem criar e manter nos grupos sociais — grandes e povo — a percepção da necessidade de se preservar a vida coletiva, pois é em seu interior o único local adequado para, com segurança e liberdade, cada grupo expor e dar vazão às suas pretensões. É somente por meio de tal necessidade, inculcada nos grupos sociais através das leis e das ordenações, que os homens agirão em prol da vida comum. Em suma, o conflito e as leis devem estabelecer uma relação simbiótica, remetendo-se um ao outro como termos indissociáveis e complementares. É desse entrosamento incessante da equação política pensada por Maquiavel — conflito e leis, leis e conflito — que surgem nitidamente as condições da preservação da comunidade política como local próprio para a realização dos desejos do homem.

3 A CORRUPÇÃO E AS POSSIBILIDADES DE CONSERVAÇÃO DA VIDA POLÍTICA

Nos capítulos XVI, XVIII e LV, do livro I, e no capítulo I do Livro III dos Discursos, Maquiavel trata precipuamente do tema da corrupção da vida política. Trata-se, em suma, do momento em que a vida coletiva encontra seu termo final, fato inexorável para Maquiavel, pois “todas as coisas deste mundo têm um final” (*Discorsi*, III, 1). Assim, no presente capítulo, último da presente Dissertação, analisar-se-á o tema da corrupção tendo por substrato, inicialmente, a circularidade histórica em Maquiavel; em um segundo momento, analisar como se instala a corrupção no corpo político, nas leis e nas instituições; por fim, tentar identificar quais são as possibilidades de salvação da vida política apresentadas por Maquiavel.

3.1 A circularidade histórica em Maquiavel

O uso da história, em Maquiavel, pode ser visto por diversos ângulos: método de análise, exemplo a ser reproduzido, recurso estilístico e retórico e, ainda, como a simples noção de tempo cronológico da existência humana e dos eventos políticos. Interessa, dado o objeto do presente capítulo, perquirir sobre como e porque Maquiavel se utiliza do conhecimento histórico como método de análise e exemplo de efeitos políticos que devem ser reproduzidos³¹ nas ações políticas do presente.

A teoria política de Maquiavel, como já mencionado, não encontra vínculos com o modelo transcendente cristão e medieval. Ao contrário, o homem existe e age no mundo histórico e somente nele deve buscar a realização de seus desejos. Significa afirmar que Maquiavel considera que a história dos homens no mundo deve ser utilizada como fonte de ensinamentos que farão, no presente, o homem ou a comunidade de *virtù* conservar a vida política. Isto se deve à vida política a qual é fundada e conservada no mundo histórico, ou seja, no mundo em que existiram os grandes homens e suas grandes realizações e em que se perpetuaram os grandes equívocos políticos do passado. Para Maquiavel, portanto, existe uma ligação entre história e vida política que torna esses termos interdependentes e necessários à compreensão da realidade política. Fica clara, em Maquiavel, a intenção de contrapor a uma leitura meramente contemplativa uma leitura ativa e utilitária da história, com a finalidade de extrair lições do passado e

³¹ Reproduzir não se resume a uma absoluta imitação das ações do passado. O que se deve imitar, ou reproduzir, não são as ações em si, mas os efeitos das ações do passado. Diz respeito à arte de realizar no presente os efeitos de sucesso realizados no passado.

aplicá-las no presente. O autor converte a história, assim, em verdadeiro instrumento de educação dos atores políticos que pretendem obter sucesso em sua empreitada. Além disso, os grandes equívocos políticos do passado devem ser analisados para que se evite repeti-los e, obviamente, os grandes homens e suas obras devem ser estudados para que suas lições possam se aplicadas às situações semelhantes do presente. Essa é a lição de Maquiavel: “um homem prudente deve trilhar sempre os caminhos já percorridos pelos grandes homens e imitar os que se mostraram excelentíssimos ...” (O Príncipe, 6). Portanto, segundo Maquiavel, existe uma verdadeira utilidade no conhecimento da história (Discursos, I, Proêmio). Em suma, a história está para o ator político como um instrumento que deve ser conhecido e aplicado diligentemente para que se possa obter sucesso na vida política do presente. Ou, em outras palavras, a historicidade efetiva coincide com a atuação da lógica que articula o domínio da política (Aranovich, 2007). Enfim, o que guia essa perspectiva é a ideia de que, em Maquiavel, a política e a história não podem ser separadas, porque, se o forem, serão insuficientes para a compreensão da realidade da vida política. Não se trata de subordinar um termo ao outro, mas, sim, ressaltar que os termos devem ser coordenados para que o conhecimento da história reflita de modo útil no agir político do presente.

É justamente em razão de que os contemporâneos de Maquiavel não mostravam grande interesse pelo conhecimento da história e não sabiam extrair dela exemplos a serem aplicados no presente que Maquiavel tece uma dura crítica à forma de realizar a política em seu tempo. Essa crítica tinha por alvo o fato de que a antiga *virtù* política não encontrava correspondentes na Itália no tempo de Maquiavel. A fim de ressaltar a importância do conhecimento da história para a realização da política com sucesso no presente, Maquiavel compara a política com a jurisprudência e a medicina, afirmando que as leis e as prescrições médicas possuem suas formulações nos julgamentos ou nos remédios que “[...] pelos antigos foram proferidos ou ordenados “ (Discursos, I, Proêmio). No entanto, nas decisões políticas, não se viam Príncipes ou Repúblicas que recorressem aos exemplos do passado, o que, evidentemente, Maquiavel considera uma grave incoerência de seus contemporâneos. Não é por outro motivo que Maquiavel revela o equívoco daqueles que acreditam que “[...] o céu, o sol, os elementos, os homens tivessem mudado de movimento, ordem e poder, distinguindo-se do que eram antigamente” (Discursos, I, Proêmio).

Patrícia Fontoura Aranovich afirma que Maquiavel faz da história uma leitura política (2007, p. 29) e, citando a análise de Marchand, em busca do lugar da história no pensamento maquiaveliano, apresenta as três fases a seguir expostas:

‘a primeira fase, de 1503 a 1512, anterior, portanto, ao Príncipe, seria marcada por uma oscilação entre o determinismo absoluto (sobretudo nos textos de 1503) e a constatação de uma ausência total de lógica nos processos históricos, marcada pelo testemunho da improvável vitória de Julio II, em 1506. Isto introduziria mais dois componentes na explicação dos acontecimentos históricos: a fortuna e a *virtù*. Na segunda fase, de 1513 a 1516, período de escrita do Príncipe e dos Discursos, haveria uma síntese entre os três componentes que determinam o sucesso de todo empreendimento: o conhecimento das leis políticas deduzidas da história, as qualidades pessoais (*virtù*) e a força irracional (fortuna). De 1517 a 1525, na terceira fase, Marchand avalia que há uma renúncia a uma interpretação global do ensinamento da história e uma anuência à técnica tradicional da imitação da Antiguidade, ligeiramente retocada por algumas considerações mais pragmáticas. Essa terceira fase marcaria, portanto, uma perda da originalidade e o retorno a uma concepção humanista tradicional’.

Parece pertinente, dado o objeto deste capítulo, avaliar o período que Marchand designa como segunda fase, em que foram escritos O Príncipe e os Discursos. Inicialmente, pode-se afirmar que Maquiavel recebeu duas grandes matrizes conceituais diametralmente opostas de tempo e de história: a concepção linear cristã e a concepção circular grega, herdada notadamente na forma proposta por Políbio. Acerca disso, adianta-se que Maquiavel formula uma concepção bastante original, pois não adere inteiramente a nenhuma das concepções tradicionais.

Para um pensador político como Maquiavel, em que a ação humana é a causa primordial dos acontecimentos da vida política, nada mais lógico que se afastar da concepção histórica linear desenvolvida pelo cristianismo medieval, afinal, não há nada para se aprender de uma história marcada por finalidades exteriores às próprias ações humanas, ou seja, em um mundo no qual as ações humanas não são atos deliberados, mas, ao contrário, meros atos condicionados por uma finalidade predeterminada pelo divino. Em suma, a ação humana perde toda a sua força criativa perante o mundo e resume-se a meros atos ordenados pela bondade ou pela ira de um ente metafísico cuja finalidade não é dada ao ser humano conhecer. Não há, na concepção cristã-medieval de história, possibilidade alguma de obter qualquer ensinamento pelo estudo dos fatos históricos. Tal concepção vai de encontro a um conceito de grande relevância para

Maquiavel: a *virtù*. Portanto, para que sua própria teoria política não seja abalada, a concepção cristã-medieval de história não pode ser aproveitada pelo autor.

Sob outra ótica, a recepção da concepção de história como foi legada às pessoas pelos gregos e, com mais ênfase, por Políbio, ainda que não seja inteiramente refutada por Maquiavel, como fez com a concepção cristã-medieval, no entanto, somente parcialmente foi acatada. Ao tratar do tema da teoria das formas de governo, os gregos revelaram sua forma de pensar o desenrolar do tempo histórico. A teoria das formas de governo de Políbio — que de modo geral, é a mesma apresentada por Platão (*O político*) e Aristóteles (*Política*) — é inspirada em modelos biológicos/naturalistas, pelos quais os corpos nascem, desenvolvem-se e decaem, visto que a mesma lógica se aplicaria aos corpos políticos. Apesar de o argumento estar voltado especificamente aos regimes de governo, a leitura e compreensão do tema devem estar voltados à análise da compreensão do tempo histórico. Decorre, a partir disso, que a circularidade dos regimes políticos seria, em última análise, apenas uma das facetas da própria circularidade temporal. Para Políbio, os homens não possuiriam forças suficientes para interferir nas alterações necessárias dos regimes políticos, ou seja, a circularidade histórica encerra em si um determinismo natural, o que implica que, pela *anacyclisis*, pode-se prever o que ocorrerá a cada governo, desde que se esteja correto quanto ao estágio em que ele se encontra (*História*, VI, cap. 9-11). Isso significa que o tempo histórico é absolutamente previsível, pois se encerra, inexoravelmente, em um círculo, de modo que os regimes, inevitavelmente, irão passar por todas as fases — nascer, desenvolver e morrer — até que o próximo regime surja, cresça e morra, num ciclo sem fim e absolutamente previsível, no qual se volta sempre ao mesmo ponto inicial e percorre-se, novamente, o mesmo percurso. Ames (2002, p. 249-250) afirma que Maquiavel não participa da visão polibiana de um retorno cíclico dos acontecimentos comandado por uma lei natural reguladora do processo de degeneração-regeneração das formas políticas, já que o movimento circular, na fase de corrupção, pode ser interrompido pela ação virtuosa, assim como uma comunidade corrompida pode não evoluir para a sua forma necessariamente seguinte, mas ser tomada por um Estado vizinho mais poderoso.

Em contrapartida, soaria paradoxal que Maquiavel adotasse uma teoria naturalista e determinista dos regimes políticos e do tempo histórico, pois toda a sua teoria política gravita em torno da ideia de que a ação humana, expressando *virtù*, é capaz de modelar as coisas do mundo, inclusive de alterar o rumo de uma comunidade

política no desenrolar da história. Esse é o argumento principal para afirmar-se o distanciamento de Maquiavel da noção de circularidade dos regimes políticos como apresentada por Políbio. Tal tema é, inicialmente, abordado por Maquiavel no capítulo II do livro I dos Discursos, em que, ao tratar da temporalidade histórica dos regimes políticos, Maquiavel remete ao cerne de sua concepção sobre o tempo histórico:

Portanto, para discorrer sobre as ordenações da cidade de Roma e os acontecimentos que a levaram à perfeição, direi o que dizem alguns que escreveram sobre as Repúblicas, ou seja, que há nelas um dos três estados chamados principado, optimates e popular; e que aqueles que ordenam uma cidade devem voltar-se para um deles, segundo o que lhes pareça mais apropriado. Outros — mais sábios, segundo a opinião de muitos — são de opinião que existem seis formas de governo, das quais três péssimas e três são boas em si mesmas, mas tão fáceis de corromper-se, que também elas vêm a ser perniciosas. Os bons são os três acima citados; os ruins são os outros três que desses três decorrem; e cada um desses se assemelha àquele que lhe está próximo, e facilmente passam de um a outro: porque o principado facilmente se torna tirânico; os optimates com facilidade se tornam o governo de poucos; o popular sem dificuldade se torna licencioso. De tal modo que, se um ordenador de república ordena um desses três estados numa cidade, o ordena por pouco tempo, pois nada poderá impedir que resvale para o seu contrário, pela semelhança que tem neste caso a virtude e o vício.

[...].

E esse é o ciclo segundo o qual todas as repúblicas se governaram e governam, mas raras vezes retornam aos mesmos governos, porque quase nenhuma república pode ter tanta vida que consiga passar muitas vezes por tais mutações e continuar em pé.

Aparentemente, Maquiavel apenas repete o que já teria escrito Políbio. Porém, cumpre ressaltar que é justamente o contrário: Maquiavel, de forma sutil, afasta-se da teoria polibiana ao afirmar que as repúblicas “raras vezes retornam aos mesmos governos”, ou seja, rompe com a concepção de que, em razão da circularidade, os governos retornariam sempre ao mesmo ponto inicial. Para José Pinto Martins (2007, p; 71), Maquiavel refuta a ideia polibiana de que as constantes mutações dos regimes não teriam um fim e coloca o fim da vida política como uma situação que inevitavelmente ocorrerá.

Aquilo que parecia ser sempiterno e regular em Políbio, sempre se poderia recuperar a condição inicial, em Maquiavel não se configura como possibilidade. Certamente o termo ‘raramente’ não significa nenhum, mas também não pode e não deve significar sempre. ‘Raramente’ aqui se opõe ao ‘sempre’ presente na formulação polibiana, o que poderia indicar que o círculo pode se repetir ainda que em algum momento encontre seu fim, sua dissolução. Uma

república ‘não pode ter tanta vitalidade’, não pode sofrer tamanhas tribulações e sobreviver. A morte, ausente no texto polibiano, está presente inequivocamente no texto de Maquiavel como uma necessidade inerente às cidades, que mudam muitas vezes sua forma de governo.

A partir disso, para Maquiavel, as constantes mutações não são eternas na vida política. Um dia a vida política chegará ao seu fim, não se podendo falar, como Políbio, numa espécie de eterno retorno deste. A ideia de que a vida política se corromperá e chegará ao seu fim insere o mundo político no mundo histórico. O fim da vida política tem como causa a corrupção — das leis, das instituições e do corpo político. Deve-se considerar, portanto, que a corrupção é uma situação extrema e normal do ponto de vista do desenrolar da vida social no tempo histórico em que a própria vida política é ameaçada de morte, caso seus efeitos nefastos não sejam contidos, se possível e em tempo hábil. Desse modo, Maquiavel afirma que a própria vida política está no campo da temporalidade histórica, de modo que se substitui o determinismo natural e a circularidade inexorável do tempo pela possibilidade de que a ação humana possa interferir, se não a ponto de afetar a chegada do seu fim, ao menos abrindo a possibilidade de que o homem possa escrever sua própria história enquanto dure a vida política.

3.2 Os modelos explicativos da corrupção da vida política

Como citado no começo desse capítulo, para Maquiavel “todas as coisas deste mundo têm um final” (*Discorsi*, III, 1), inclusive a vida política: e o fim da vida política inicia-se pela corrupção — seja das leis e instituições, seja dos homens. Nesse sentido, Martins (2007, p. 136) afirma que “[...], a corrupção não se contrapõe a um regime em particular, mas à vida política de modo geral, como negação do processo natural de luta política caracterizada pelo *vivere civile* ou *vivere libero*.”

O processo de corrupção tem sua gênese no fato de que os homens possuem desejos egoístas e, assim, sempre buscam realizar os seus próprios interesses e rejeitam o bem comum. Decorre naturalmente dessa condição humana que os grandes busquem, a todo custo, alterar o equilíbrio político que deve permear a sociedade, introduzindo, segundo Skinner (2012, p. 94), “as sementes da corrupção no corpo político e colocando sua liberdade em risco”. Assim, a corrupção teria sua gênese em uma propensão do homem a sempre buscar a realização dos seus próprios interesses e, com isso,

desencadear uma desigualdade entre os membros da comunidade política, posição compartilhada por Bignotto (2005, p. 204-207). O próprio Maquiavel, ao se referir à corrupção, afirma que “[...] porque tal corrupção e pouca disposição para a vida livre nasce de uma desigualdade que há na cidade” (*Discursos*, 1, XVII). Por fim, sobre as repúblicas que se mantiveram incorruptas, Maquiavel afirma no capítulo LV do livro primeiro dos *Discursos*:

[...], as repúblicas nas quais se manteve a vida política e incorrupta não suportam que nenhum de seus cidadãos se apresente nem viva como gentil-homem; aliás, mantem a igualdade entre seus cidadãos, sendo grandes inimigos dos senhores e gentis-homens que existem naquela província; e, se por acaso lhes caem nas mãos alguns que sejam motivo de corrupção e razão de escândalo, eles o matam.

Pode-se afirmar, assim, que a origem da corrupção é a desigualdade entre os membros de um mesmo corpo político³². A questão a ser discutida, nesse primeiro momento, se refere, então, a saber qual a natureza dessa desigualdade: política, econômica ou ambas.

Parece que a desigualdade possui imbricações de natureza política e econômica e que tal entendimento pode ser retirado do próprio texto de Maquiavel. Nos *Discursos* (1, XVI), Maquiavel afirma que “[...], em todas as repúblicas, de qualquer modo ordenadas, ao posto de comandar não ajuntam nunca mais do que quarenta ou cinquenta cidadãos”. Ocorre que esses postos de comando da vida política nunca são preenchidos igualitariamente. Acerca disso, percebe-se que são poucos os cargos políticos e, geralmente, estão ocupados por membros da aristocracia. Os membros do povo, quando ocupam tais cargos, normalmente, ocupam um número muito reduzido deles, de modo que se pode constatar que a aristocracia, mesmo uma parcela menor do corpo político, tem mais poder, enquanto o povo, mesmo uma parcela mais numerosa do corpo político, tem menos poder. Ou seja: existe uma evidente desigualdade política que culmina no fato de que a vontade dos poucos (aristocratas) prevalece sobre a vontade dos muitos (povo). Essa desproporção política acarreta a desproporção econômica, segundo José Pinto Martins (2007, p. 145), pois:

³² Ames (2002, p. 249) possui entendimento diverso: “atribuir a causa da corrupção a uma disposição natural decorrente de uma natureza humana degenerada parece improcedente, porque para ele o mal não constitui a estrutura fundamental da natureza humana, ele não é originário, e sim uma hipótese, uma pressuposição necessária para aqueles que agem no mundo da política, tornando-se um meio para enfrentar a *fortuna*.”

[...], esse pequeno número de cidadãos, quando livres para decidir os rumos da cidade sem a pressão do povo, tomam decisões nas quais são eles os maiores beneficiários. Decisões que, em geral, ampliam o seu poder, seja político, restringindo o acesso à decisão dos demais membros do Estado, seja econômico, beneficiando-se dos negócios do Estado. Então, na medida em que a aristocracia se apossa do poder, a tendência é a ampliação da desigualdade política, o que pode implicar também nunca concentração de poder econômico.

A desigualdade econômica não é a preocupação maior para Maquiavel, eis que uma comunidade desigual economicamente, mas que possua igualdade política, certamente encontrará meios de sobreviver no tempo. Como se evidencia, o dado econômico é um fato das sociedades existentes e não é relevante para Maquiavel uma vez que sua preocupação é toda voltada para a desigualdade política, que pode efetivamente pôr fim a vida coletiva. Portanto, a questão econômica nunca está acima da questão política em Maquiavel, mas não deve ser descurada, pois, evidentemente, possui reflexos prejudiciais no interior da comunidade política, tal como ressaltado por Ames (2011, p.30) ao afirmar que

Trata-se, em primeiro plano, da igualdade política de todos os cidadãos perante a lei, *civile equalità*, como Maquiavel já afirmara, em *Discursos I, 2*, que não exclui a existência de dois *humores* diferentes, do *povo* e dos *grandes*, os quais se contrapõem, como plebe e nobre, na antiga república romana, num quadro institucional. Contudo, a exigência da supressão ou ausência da aristocracia feudal (constituída de *gentis-homens* e senhores), para a fundação de uma república, leva a pressupor de que se trata também de uma igualdade social (*di sustanze*) e não tão somente política (*di grado*).

Por outro aspecto, a corrupção não pode ser vista com assombro ou surpresa, pois é apenas, nas palavras de Ames (2002, p. 250), “um fato ou dado da história”. Caracteriza-se como uma das fases da vida natural da comunidade política, ou seja, decorre naturalmente do movimento histórico dos corpos políticos, consubstanciando-se em uma fase extremamente grave, pois se destaca como a negação do *vivere civile*, como a negação do agir político, opondo-se, então, à vida política em geral. Para Bignotto (2005, p. 202),

em Maquiavel, a corrupção não é fruto de uma lei da história, no sentido platônico, nem uma falta em relação ao melhor regime, como em Aristóteles. Ela estabelece um critério de diferenciação que leva em conta apenas a capacidade de ação de um povo, sua “*virtù*”; [...].

Não há, em Maquiavel, uma análise do processo corruptivo na ordem do universal. A corrupção deve ser investigada e compreendida — e quiçá superada — sempre dentro das peculiaridades da comunidade política em que se instala, pois, segundo Bignotto (2005, p. 208), “É na ordem da particularidade que o fenômeno da corrupção é natural e se impõe como uma lei da natureza [...]”

Interessa, mais do que descobrir sua gênese, admitir que a corrupção é um processo que desafia a *virtù* de qualquer homem ou comunidade política e cria a necessidade de se encontrar meios capazes de reconhecê-la com brevidade e detê-la antes que se dissemine por todo o corpo político e pelas leis e instituições, tornando-se um processo irreversível de morte da vida política. Para Ames (2002, p. 250)

Em outras palavras, para Maquiavel o decisivo não é considerar a corrupção nem como fruto de uma lei da história (nascida da condição política do homem ou da circularidade dos acontecimentos) que, por ser transcendente ao homem, governaria inteiramente sua existência, nem diz respeito a uma carência em relação a um regime político ideal. Para ele trata-se simplesmente da questão de saber se a ação humana é capaz ou não de dominar o processo de corrupção, em que condições isso é possível e quais as ações que, uma vez realizada, podem proporcionar um *vivere civile* com certa continuidade no tempo.

Para dar resposta satisfatória ao processo de corrupção, deve-se identificar sua dinâmica, ou seja, como e porque se alastra pelo corpo político e pelas leis e instituições e quais os efeitos que apresenta em cada situação, bem como desvendar qual a solução — se é que existe — para debelar o processo de corrupção, evitando que a vida política seja extinta.

3.2.1 A corrupção do corpo político

O corpo político, na já clássica divisão de Maquiavel, é composto por grandes e povo e, diante de tais oposto, a vida política é regenerada uma vez que se instala a corrupção, cujos efeitos devem ser analisados. Partindo da ideia de que a corrupção tem espaço nas sociedades desiguais, principalmente no aspecto político, a desproporção de poder político, geralmente centralizada em poucos poderosos, abre espaço para que a ambição dos grandes e o seu desejo de dominar e oprimir o povo — tema já tratado neste trabalho — não encontre restrições, ou seja, oposição eficaz do povo. Chega-se sem maiores empecilhos, assim, ao excesso de poder e ambição por parte dos grandes,

uma vez que esse é um dos principais motivos da corrupção. Portanto, é a desigualdade política e social existente numa determinada sociedade que abre espaço para a exacerbação da ambição dos grandes e para a corrupção do corpo político. É a vontade desmedida e sem freios dos grandes que, em última análise, dá causa à corrupção. Ames (2011, p. 35), afirma que a corrupção:

não é um processo moral e nem mesmo econômico, mas estritamente político de perda do sentido de bem comum. Embora não seja possível encontrar um conceito de ‘corrupção’, na obra maquiaveliana, esta poderia perfeitamente ser definida, sustenta Sanchez-Parga (2005, p.488), como ‘[...] a submissão do público ao privado, a perversão dos interesses coletivos pelos particulares; [...] a apropriação privada do público com a consequente despolitização do público e privatização da política’.

Por se tratar de um fenômeno estritamente político, o processo de corrupção, o qual é movido pelos entes coletivos da comunidade política — os cidadãos³³, as leis e as instituições —, não é impulsionado pelos indivíduos em si. Acerca disso, Maquiavel inicia o tema da corrupção, de forma específica e sistematizada, no capítulo XVII do Livro I dos Discursos, no qual discorre sobre como um povo habituado a viver sob o domínio de um príncipe pode chegar à liberdade.

Julgo que era necessário que ou os reis desaparecessem em Roma, ou Roma em curtíssimo tempo se tornaria fraca e de nenhum valor; porque, considerando o grau de corrupção a que haviam chegado aqueles reis, a prosseguirem daquele modo por mais duas ou três sucessões, e se a corrupção que neles havia tivesse começado a espalhar-se pelos membros, uma vez que estes também estivessem corrompidos, teria disso impossível reformá-la. Mas, perdida a cabeça quando o busto ainda estava íntegro, os membros puderam facilmente voltar a viver livres e ordenados.

[...].

³³Ames (2011, p. 35), tendo em vista a dinâmica do processo corruptivo, oferece-nos esclarecedora nota sobre a diferenciação entre os conceitos de homem e cidadão e as virtudes cidadãs, a qual, por sua clareza e profundidade, vai aqui transcrita na íntegra: “Maquiavel distingue, como podemos notar, entre ‘homem’ e ‘cidadão’: a ‘corrupção do homem’ (sua propensão à maldade) não é um problema que merece da parte dele grande atenção, e sim a ‘corrupção do cidadão’ (a ‘matéria’ da qual é constituída a cidade). Interessa-lhe a última, não a primeira. Está preocupado com o ‘bom cidadão’ e não com o ‘homem bom’, isto é, não se interessa pelo aperfeiçoamento moral do indivíduo, mas pelo cultivo das virtudes cidadãs. Quais são estas? Ajudados pelo estudo de Pinzani (2006, p. 88-89), podemos organizá-las num conjunto de quatro qualidades essenciais: 1) a subordinação do bem particular ao bem comum: a virtude cívica desenvolve nos homens a capacidade de servir a pátria até com a própria vida, se necessário; 2) a coragem: o cidadão dotado de virtude cívica não teme defender a cidade ou expandir seus domínios, sempre que isso se mostra necessário para conservá-la livre; 3) a religiosidade: o bom cidadão é temente a Deus, o que faz com que respeite os preceitos legais como se fossem mandamentos divinos; 4) a repugna ao ócio: o ideal de homem está vinculado à vida ativa e produtiva e não à contemplação e meditação, como era para o pensamento medieval-cristão.”

No entanto, foi grande a sorte de, em Roma, tais reis se terem logo corrompido, sendo por isso expulsos, antes que sua corrupção penetrasse nas entranhas da cidade: essa ausência de corrupção foi a razão de os infinitos tumultos ocorridos em Roma não terem prejudicado, mas, ao contrário, favorecido a república, visto que a finalidade dos homens era boa.

E pode-se concluir que, onde a matéria não é corrupta, os tumultos e outros escândalos não causam dano: onde é corrupta, de nada valem leis bem ordenadas, se estas não forem criadas por alguém que, com extrema força, as faça observar, a tal ponto que a matéria se torne boa. O que não sei se alguma vez ocorreu ou se é possível que ocorra: porque se percebe, como há pouco disse, que uma cidade que entrou em decadência, por corrupção da matéria, se porventura for soerguida, só poderá sê-lo pela *virtù* dum homem que ainda esteja vivo, e não por *virtù* do povo a dar sustentação a boas ordenações [...].

Percebe-se que Maquiavel retoma a correlação matéria-forma para tratar da corrupção, por cuja prática o responsável é extinguido da vida política, uma vez que povo é a a matéria que não pode ser corrompida. Neste tema, Maquiavel retoma, ainda, a utilização do vocabulário médico largamente influenciado pela tradição naturalista aristotélica, de modo que o corpo político se assemelha ao corpo físico e a corrupção assemelha-se a uma doença que acomete o corpo da comunidade política. Como a doença física, deve ser tratada para que não se alastre e cause a morte do corpo político, pois, ao atingir um estado avançado, não será mais possível sua cura (Discursos, I, 17). Ainda se utilizando das metáforas médicas, Maquiavel afirma poder-se até mesmo perder a cabeça (governantes) que os membros (povo), se não atingidos pela doença (corrupção), conseguirão sobreviver, ou seja, quando o povo se encontra corrompido, raramente há salvação para a vida política. Assim, quando a corrupção atinge somente o governante (cabeça), uma das primeiras atitudes a se tomar é colocar o povo sob o governo de outro homem que reordene a vida coletiva, afastando-a da ruína. Essa situação leva à constatação de que o problema da corrupção não está centrado na figura dos governantes. Ao contrário, é certo que o risco maior e de incerta solução é quando se instala no povo. Ainda que se afirme que a origem está, geralmente, vinculada à ambição desmedida e sem controle dos grandes, pode-se perceber que o real perigo para a vida coletiva ocorre quando a corrupção se espalha pelo povo. Segundo José Pinto Martins (2007, 140), “as preocupações voltam-se, então, para o povo afim de que ele não se corrompa, possibilitando a retomada da normalidade política republicana.” Dessa forma, a importância que adquire a corrupção do povo para Maquiavel pode ser medida

quando ele analisa o caso de Bruto, em que há um governante não corrompido e um povo extremamente corrompido (Discursos, I, 17).

O povo romano, pois, como ainda não estava corrompido quando recuperou a liberdade, depois de mortos os filhos de Bruto e extintos os Tarquínios, pôde conservá-la com todos aqueles modos e ordenações sobre os quais de outra vez discorremos. Mas, quando o povo está corrompido, nem em Roma nem alhures se encontram remédios válidos para mantê-la [...].

Observa-se que, mesmo usando a força militar, o governante não conseguiu debelar a corrupção do povo, ou seja, “quando a cabeça está sã e o restante do corpo corrompido, nem uma medida de força pode resolver o problema” (MARTINS, 2007, p. 141). Assim, quando se trata do tema da corrupção, o povo passa a deter uma condição singular: caracteriza-se como a parcela primordial do corpo político, pois, sozinho, é capaz de induzir a extinção de toda a vida política visto que a garantia da vida política não está vinculada unicamente ao governante. Em verdade, a vida coletiva estará resguardada enquanto o povo possuir capacidade de ação política, entendida como aquelas voltadas a impedir a dominação dos grandes e a manutenção dos conflitos sociais que engendram boas leis e bons ordenamentos. Para Bignotto (2005, p. 201),

numa determinada cidade, por exemplo, a classe dirigente pode estar corrompida, mas o povo não; nesse caso, a liberdade ainda é possível. Se, ao contrário, o povo se corrompeu e se habituou às leis de um príncipe, aí, então, não há mais esperança de ver nascer a liberdade, a menos que um acontecimento extraordinário venha a interceder.

Considerar o povo como estrutura básica do corpo social — e, portanto, da própria vida política — não é uma inovação da teoria política de Maquiavel. Já em Aristóteles (*Política*, L, III, capi. 1, p. 1275^a 35 ss), o povo figurava como o lastro da vida política e dele depende, na medida de sua capacidade de ação, da salvaguarda da vida social. Isso significa que o povo corrompido deixou de ter as qualidades necessárias para a manutenção da vida política, tais como respeito às leis e à religião, e a capacidade de agir politicamente, ou seja, de resistir ao desejo dos grandes e de criar novas possibilidades de manutenção da vida coletiva. Portanto, a questão de fundo a se distinguir em uma comunidade política se refere à existência de um povo corrompido ou a de um povo não-corrompido. Segundo José Pinto Martins (2007, p. 142-143),

[...], se o fundamento material da cidade já está corrompido, isso implica que tal população já perdeu seus hábitos civis livres, suas

qualidades políticas republicanas. Hábitos políticos que é uma outra forma de pensar a civilidade ou a ação cívica presente nesse povo. Conforme exposto, os hábitos políticos de um povo são os modos como ele expressa sua civilidade, e que englobam desde o respeito pelas práticas religiosas, passando pelo respeito aos ordenamentos e às leis, culminando nos conflitos políticos quando há alguma exacerbação por parte da aristocracia.

A partir do exposto, pode-se averiguar, com Martins (2007, p. 146-147), que existiriam três graduações do processo corruptivo na matéria (substrato humano da vida política). O primeiro degrau do referido processo estaria ligado à corrupção do povo, subdividindo-se na corrupção dos governantes, dos grandes, do povo e, por fim, na situação em que todo o corpo político (grandes e povo) se encontra corrompido. Na situação em que somente os governantes estariam corrompidos, o povo poderia restaurar a vida coletiva por meio da manutenção dos conflitos políticos (Discursos, I, 16). O segundo degrau se refere à corrupção dos grandes. Nesse caso, um governo forte que garantisse o desejo do povo de não ser oprimido bastaria para manter a vida política ativa. O terceiro degrau se trata dos governantes, pois, ao invés de resguardar o desejo do povo, estariam defendendo o desejo dos grandes, ou seja, duas parcelas poderosas do corpo político estariam corrompidas, dificultando a salvação da vida coletiva. Por fim, o quarto degrau se refere à situação em que o processo corruptivo é alastrado por toda a comunidade política (governantes, grandes e povo). Nessa situação, a vida política livre dificilmente poderá ser garantida.

O povo é, assim, a principal coluna de sustentação do edifício social. Uma vez que se mostre desinteressado pela condução dos negócios políticos, insolente diante das leis e instituições, pode-se afirmar que a corrupção tomou conta dessa parcela do corpo político, e o edifício social corre sério risco de ruir de modo irrecuperável. Porém, o edifício social não é sustentado apenas pelo componente humano. Deveras importante para toda a sua sustentação, as leis e instituições também podem ser vítima do processo corruptivo.

3.2.2 A corrupção das instituições e das leis:

Ainda que o componente humano da comunidade política esteja corrompido, como acima exposto, é certo para Maquiavel que “[...] um mau cidadão não pode agir mal numa república que não seja corrupta.” (Discursos, III, 8). Constata-se, com isso, que dificilmente a corrupção da matéria (corpo político) vai ter vida onde a forma (leis e

instituições) se mantiver incorrupta. Conforme Ames (2011, p. 36), “os homens não são mais ou menos corruptos numa época do que em outra, e sim a corrupção das leis e instituições de cada cidade é maior ou menor, segundo as circunstâncias históricas concretas”.

Para analisar a dinâmica e os efeitos do processo corruptivo sobre as leis e as instituições da comunidade política, Maquiavel busca a situação em que a vida política se encontra mais corrompida e isso pode ser visualizado no início do capítulo XVIII dos *Discursos*:

[...], e, embora seja quase impossível estabelecer suas regras, por ser necessário agir segundo os graus da corrupção, mesmo assim, visto que me cabe falar de tudo, não quero deixar esse assunto para trás. E pressuporei uma cidade corrompidíssima, a fim de aumentar e ainda mais tal dificuldade; porque não se encontram nem leis nem ordenamentos o bastante para frear uma corrupção generalizada.

Em um primeiro momento, extrai-se deste fragmento que outro critério para avaliar os níveis de corrupção da vida política são as leis e os ordenamentos, pois a cidade corrompidíssima não se trata somente da matéria que foi corrompida. Para que o processo de corrupção seja realmente grave, é necessário que as leis e os ordenamentos não possuam mais eficácia sobre a vida política e isso não se restringe ao corpo político. Alastra-se, ainda, pelas leis e instituições que fazem funcionar a vida política de uma comunidade. Nesse sentido, Maquiavel formula uma regra geral sobre a dinâmica do processo corruptivo das leis e das instituições (*Discursos*, I, 18): “Se as leis mudam numa cidade segundo os acontecimentos, as instituições não mudam nunca, ou raramente, donde resulta que as novas leis não bastam, porque as instituições, que permanecem imutáveis, as corrompem.” Pode-se extrair dessa afirmação que as leis são mudadas rapidamente, segundo as necessidades da comunidade política, porém, as instituições são organismos que se movem lentamente, ao contrário da dinâmica do corpo político e das leis, o que, obviamente, causará um descompasso entre as aspirações do corpo político, a atuação das leis e a dinâmica das instituições. Esse descompasso, para Ames (2002, p. 251/252),

[...], acentuou-se com o tempo, fazendo com que as primeiras (instituições), uma vez tornadas más, isto é, desadaptadas à situação, acabassem corrompendo as últimas (leis) por mais adequadas que tenham sido aos problemas do momento, tornando-as totalmente

ineficazes por se revelaram incapazes de resistir à corrupção crescente dos costumes.

O fragmento acima transcrito demonstra que existe uma estreita vinculação entre as leis e os ordenamentos. Isto porque as leis nascem dos conflitos de humores existentes no seio da comunidade política, ou seja: “os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis, e as leis daqueles tumultos que muitos inconsideradamente condenam” (Discursos, I, 4), depreendendo-se, então, que as leis regulam os hábitos e costumes do povo. Como hábitos e costumes alteram-se com bastante frequência, as leis também devem possuir essa flexibilidade, ou seja, devem estar em acordo com as mudanças dos hábitos do próprio corpo social, contendo o processo corruptivo. Ocorre que, para dar efetividade às leis, a comunidade política necessita da força e solidez das instituições. Ao contrário das leis, as instituições devem ser resistentes às alterações cotidianas do modo de vida.

Sobre o conceito de lei e sua dinâmica na vida social, já discorrido no capítulo 2. Mas, afinal, qual é o significado de “instituições” para a teoria política de Maquiavel? É possível extrair da história de Roma, em exemplos citados pelo próprio Maquiavel, o significado das instituições: seriam elas “[...] a autoridade do povo, do senado, dos tribunos, dos cônsules, o modo de candidatar-se e de eleger magistrados e o modo de fazer leis.” (Discursos, I, 18). Verifica-se que as instituições são reveladas como o modo de ser dos entes que regem uma comunidade política e, assim, compõem um complexo de conceitos que, segundo Martins (2007, p. 149), melhor seriam traduzidos como “ordenamentos políticos”. Independente da questão terminológica, tais instituições ou ordenamentos representam o modo de ser (forma) da comunidade política perante seus cidadãos e perante outras comunidades políticas. Por esse motivo, ao contrário das leis, devem consolidar-se no tempo, garantindo sua vitalidade para exercer as funções essenciais do modo de ser da comunidade política, conforme pensada no momento de sua fundação. A partir desse contexto, há uma evidente imbricação entre as ordenações (forma) e o povo (matéria) e, também, entre a corrupção do povo e a corrupção dos ordenamentos e, por esse motivo, Maquiavel afirma que “não se encontram nem leis e nem ordens que bastem para frear uma corrupção da universalidade” (Discursos, I, 18). Portanto, já se sabe que onde o povo está totalmente corrompido, muito em breve os ordenamentos também estarão, pois dependem do povo (matéria) para poder cumprir sua finalidade ordenativa (forma). Segundo Martins (2007, p. 152/153)

Do que se pode depreender que boas leis sem boas instituições não são suficientes para frear a corrupção na cidade. Porém, na situação contrária, onde há boas instituições, as leis, mesmo não sendo tão boas, ainda assim permitem possibilidades de correção. Então, é evidente como o raciocínio maquiaveliano deposita mais nos ordenamentos políticos que nas leis o papel principal na garantia das liberdades civis contra a corrupção.

As instituições não são mecanismos que possuem vida própria, entidades sem qualquer conteúdo humano e que, assim, poderiam ser caracterizados como entes autônomos. Vale lembrar que as instituições são “[...] a autoridade do povo, do senado, dos tribunos, dos cônsules, o modo de candidatar-se e de eleger magistrados e o modo de fazer leis.” (Discursos, I, 18). Ou seja: é evidente que possuem conteúdo humano e é esse conteúdo que deve, utilizando-se da *virtù*, direcionar a força das instituições para garantir a vida coletiva, sob pena de que os homens corrompidos tornem as instituições também corrompidas. Essa situação ocorreu em Roma, como ressalta o próprio Maquiavel (Discursos, I, 18):

O povo romano só concedia o consulado e os outros cargos superiores da cidade a quem os pleiteava. [...] Tornou-se este costume perniciosíssimo na cidade corrupta; porque as magistraturas não eram pleiteadas pelos que tinha mais *virtù*, e sim pelos que tinham mais poder; e os impotentes, ainda que virtuosos, se abstinham de pleiteá-las, por medo.

O alastramento do processo corruptivo mostra-se pelo simples fato de que não é mais a *virtú* o critério para o preenchimento dos cargos mais importantes nas instituições que regerão a vida da comunidade política. Se não é a *virtù* que impera na escolha, busca-se outra para manter a vida social ativa e equilibrada, assim, as pessoas que comporão as instituições terão mais objetivos diversos do que garantir a manutenção da vida coletiva. Ao contrário, provavelmente buscarão favorecer os mais poderosos, estabelecendo um ciclo vicioso pelo qual somente os poderosos ocuparão tais cargos, propondo leis que visam somente a benefícios à sua própria categoria e não mais ao bem coletivo. É inevitável que, nessa situação, o processo corruptivo instale-se e alastre-se pela comunidade, culminando na extinção da vida política. No caso da corrupção das instituições, nem mesmo novas leis poderiam evitar o processo de corrupção, pois é justamente delas que as leis tiram sua possibilidade de efetivação. Mais uma vez Maquiavel utiliza em seus Discursos o exemplo real de Roma e, dele,

extrai uma situação hipotética que lastreia sua argumentação sobre a corrupção das leis e das instituições:

Portanto, para que Roma se mantivesse naquele estado de corrupção, era necessário que, assim como ao longo de sua vida criara novas leis, também tivesse criado novos ordenamentos: porque para um sujeito mau, os ordenamentos e os modos de vida ordenados são diferentes dos que se ordenam para um sujeito bom: e a forma não pode ser semelhante em uma matéria de todo contrária (*Discursos*, I, 18).

Assim, onde corpo político altera seus hábitos é necessário que as leis se alterem e as instituições mantenham-se sólidas e virtuosas, buscando manter os efeitos existentes no início da vida política. Ou seja, as leis e as instituições mantêm, por certo tempo, os bons costumes que tornam os homens bons. Contudo, por melhores que elas sejam, é preciso admitir, vez mais, que “todas as coisas deste mundo têm um final” (*Discorsi*, III, 1). Por isso, nem as leis nem as instituições podem colocar um freio à corrupção universal. No máximo, podem retardar o prazo ou restaurar a ordem e a virtude quando a corrupção ainda não tiver atingido um grau irreversível. Então, não há dúvida de que, para deter o processo de corrupção, será necessário modificar as leis e fortalecer as instituições, buscando atribuir-lhes eficácia sobre os novos problemas do corpo político, notadamente fazendo ressurgir a força e a necessidade originária da vida política.

A corrupção, como afirmado, é o processo degenerativo que pode pôr fim à vida política. Esse poder é tão devastador que uma dúvida assola Maquiavel: existe meio realmente eficaz de deter seus efeitos nefastos? Bignotto (2005, P. 203) afirma que:

No final do décimo sétimo capítulo do primeiro livro dos *Discorsi*, ele estuda as possibilidades de um Estado corrompido escapar à corrupção. Ele exclui, em primeiro lugar, a hipótese de um povo que recupera por si só a liberdade, dando a entender que cabe aos grandes homens tentarem essa empresa. Mas esse otimismo dura pouco, pois, já no próximo capítulo, ele ostra que o simples apelo à virtude de um legislador não é suficiente. Na verdade deparamo-nos aqui com duas questões. Em primeiro lugar, trata-se de saber se a ação de um só homem pode impedir o processo de degradação de um regime e, em segundo lugar, trata-se de determinar quais são as ações que, uma vez perpetradas, podem salvar a liberdade de uma cidade.

É nesse ponto que Maquiavel avança em sua teoria política, sugerindo que não basta apenas alterar as leis e conservar o vigor das instituições, visto que a corrupção é,

acima de tudo, um problema político e não pessoal ou moral. Se é um problema político, sua solução deverá ser buscada dentro dos cânones da política. A partir desse pressuposto, o mais grave problema, que pode assolar a vida política, deve ser tratado com a radicalização necessária dos meios políticos. A pergunta essencial nesse momento é: a ação humana é capaz de dominar o processo de corrupção? Ou, como indaga Ames (2002, p. 250): “[...], em que condições isso é possível e quais as ações que, uma vez realizadas, podem proporcionar um *vivere civile* com certa continuidade no tempo.”

3.3 As possibilidades de conservação da vida política:

Nos itens anteriores, analisou-se a corrupção do corpo político, das leis e dos ordenamentos. Quando o processo corruptivo é alastrado por esses pilares da vida coletiva, instaura-se uma comunidade política corrompidíssima. Diante desse momento extremo, Maquiavel busca possíveis soluções que garantam a continuidade no tempo da vida social, pois, fora dela, reina a insegurança e a barbárie entre os homens.

O problema apresentado é tão grave que o título do capítulo XVIII do livro I dos Discursos não poderia ser mais pertinente: “De que modo nas cidades corrompidas se poderia manter um estado livre que já exista ou ordená-lo, caso não exista”. Para Bignotto(2005, p. 204), Maquiavel reconhece não ter uma resposta objetiva e satisfatória para a pergunta sobre a capacidade de a ação humana impedir o alastramento da corrupção e a extinção da vida política, afirmando que

[...], incapaz de enunciar uma regra universal para o combate à corrupção nas repúblicas, nosso autor contenta-se em confessar seu próprio fracasso na tentativa de compreender os limites do esforço humano de criação contínua da liberdade. Deixando de lado fórmulas polibianas, que reconfortam o leitor afirmando que a existência de ciclos históricos bem determinados, Maquiavel confronta-nos com a indeterminação da ação humana e com nossa incapacidade de reduzi-la a um modelo inteiramente racional. Sendo um elemento constitutivo de todos os regimes, a corrupção é um limite impossível de ser transposto pelos atores políticos.³⁴

³⁴Segundo Bignotto, essa confissão de Maquiavel resultaria em um impasse teórico (ação humana como criadora de novas realidades e impossibilidade de que essa mesma ação humana contenha o processo de corrupção), de modo que alguns intérpretes, como Pocock, tentaram resolver o paradoxo afirmando que a corrupção seria uma forma exacerbada de fortuna. Bignotto, por sua vez, discorda dessa leitura, afirmando que tal forma de pensar a corrupção faria da *fortuna* um agente da corrupção, como pensara Políbio, porém, não espelha o pensamento de Maquiavel.

Discorda-se desse entendimento, segundo o qual Maquiavel aceita de forma pessimista que não há saída possível para o processo de corrupção. É certo que, de acordo com o autor, uma comunidade política corrompida é incapaz de, sozinha, conservar-se. No entanto, soaria paradoxal, diante de tudo o que foi exposto sobre a *virtù* dos homens extraordinários, reconhecer que não há ação humana capaz de deter a corrupção. Ao contrário, pois, as soluções encontram-se claramente descritas nos textos políticos de Maquiavel, sobressaindo-se o contido nos Discursos.

Desde já, pode-se afirmar que, segundo Maquiavel, “Uma cidade em decadência, devido à corrupção de sua matéria, volta a levantar-se, será pela *virtù* de um homem, vivo e não pela *virtù* do universal que sustenta as boas leis” (Discursos, I, 17). Portanto, é possível, sim, que uma cidade corrompida levante-se novamente e que a vida política floresça onde as trevas da corrupção se encontram instaladas. Acerca disso, a resposta oferecida pelo próprio Maquiavel, no capítulo XVII do livro primeiro dos Discursos, consubstancia-se numa reeducação do povo por meio de boas leis provenientes de alguém que as faça observar com tamanha força até que o povo se torne bom novamente. Ressalta Maquiavel (Discursos, I, 17):

Mas, em se precisando criar ou conservar uma [república], seria necessário, antes, reduzi-la ao estado régio do que ao estado popular, para que os homens insolentes que não pudessem ser corrigidos pelas leis, fossem de algum modo freados por uma autoridade quase régia

No mesmo sentido, no capítulo LV do primeiro livro dos Discursos, Maquiavel, a pretexto de analisar as possibilidades de fundação de uma comunidade política livre a partir da constatação de um processo de corrupção generalizado, apresenta, como solução, o retorno ao poder régio, único capaz, pela força e pela *virtù*, de pôr fim ao processo de corrupção.

O questionamento que, à primeira vista, tal solução poderia suscitar se refere ao fato de que Maquiavel, um autor que busca a liberdade como condição da vida política, estaria sugerindo a supressão da liberdade como meio eficaz de salvação da vida social. Ocorre que a via eleita por Maquiavel — poder régio — aplicar-se-ia sobre um povo que já não possui qualquer liberdade, pois é dominado pela corrupção. Martins (2007, p. 158) argumenta que onde “[...], há uma manifestação da corrupção política, isso implica proporcionalmente na anulação da liberdade.” Estando o povo corrompido e não possuindo qualquer liberdade, não é mais possível que o edifício social se apoie na coluna da matéria (povo). Nessa situação, deve-se alterar o modo da

vida política e tal mudança, por óbvio, não será produzida pelo próprio corpo político corrompido. Assim, a solução apresentada por Maquiavel, no sentido de se estabelecer um poder régio como condição de salvação da vida política — e da liberdade — demonstra-se absolutamente razoável e consentânea com a situação extraordinária vivida pela comunidade política. Para o processo de corrupção, verifica-se que existe solução e essa saída passa pelo poder régio que, por intermédio da força e da *virtù*, pode reerguer a vida política. Para Ames (2002, p.252),

Maquiavel está convencido de que se existe uma saída, ela passará necessariamente pela ação individual de um *datore di lege*. De sua *virtù* depende a adequada solução desse problema. Com esse intuito, põe-se a examinar as duas vias logicamente possíveis: renovar ‘todas [as instituições] de uma só vez (*rinnovare tutti a um tratto*), ao descobrir que já não são mais boas, ou gradativamente (*poco a poco*) antes que seja percebido por todos’.

A corrupção consiste na destruição do que há de interesse público no corpo político, de modo que, para eliminá-la, faz-se necessária a refundação do mundo político. Este é o caminho defendido por Maquiavel em Discurso, III, 1, no sentido de que um Estado mantém sua autoridade somente por meio de um retorno contínuo ao momento da origem.

Ao poder régio restam, segundo Maquiavel, dois modos de proceder: renovar radicalmente, e de uma só vez, as leis e instituições ou gradativamente. Além disso, o próprio Maquiavel atesta que qualquer uma das opções — renovação aos poucos ou renovação radical do conjunto das leis e instituições — são quase impossíveis. No caso da renovação radical das leis e instituições, seriam graves os seus meios de realização: o uso de meios extraordinários, como a violência e as armas. O próprio Maquiavel declara que, nessa hipótese, “não basta recorrer aos procedimentos habituais, que já são maus, mas é preciso usar meios extraordinários, como a violência e as armas, e converter-se, antes de qualquer coisa, em príncipe da cidade, para poder dispor tudo a seu modo” (*Discorsi* I, 18). Nessas circunstâncias excepcionais, é preciso recorrer a meios extraordinários, para que a violência restauradora do fundador, que reconduz o corpo político ao seu princípio, impeça de ser subjugado pela corrupção generalizada e, acerca dessa situação, não se pode titubear quanto aos meios a empregar. No caso da renovação gradativa, a quase impossibilidade decorre, segundo Maquiavel, da baixa probabilidade de que se encontre “um homem prudente que veja os inconvenientes desde longe e em sua origem” (*Discursos*, I, 18) e que possa, assim, viabilizar as

reformas com antecedência e pouco a pouco. Para Ames (2002, p. 252), “mesmo se o encontrássemos, adverte Maquiavel, ele estaria só no meio de uma multidão incapaz de ver e de compreender os sinais da corrupção.”

Em verdade, nas opções apresentadas por Maquiavel para salvar a vida política do processo de corrupção, há uma contradição, a qual foi bem observada por Ames (2002, p. 253), pois: “Isso origina um dilema: de um lado, a inevitabilidade da utilização da violência para efetivar a regeneração de um Estado corrompido; de outro, a necessidade de ser ‘um homem bom (*uomo buono*) para reordenar (*riordinare*) uma cidade para uma verdadeira vida política.” Sobre isso, Maquiavel afirma que “[...], de tudo o que acabo de dizer, transparece a dificuldade, ou impossibilidade, que existe numa cidade corrupta para manter-se uma república ou de criá-la de novo” (Discursos, I, 18). A dificuldade, ou impossibilidade, apontada pelo autor reside em uma constatação fática, retirada da vida real das cidades: uma vez iniciado o processo de corrupção, é muito difícil encontrar, no corpo político, um homem, ao mesmo tempo, decidido e apto para adotar as medidas reformadoras necessárias à salvaguarda da vida política ou que imponha aos demais, pela violência, as medidas indispensáveis à refundação da vida política. Entretanto, mesmo diante de tais dificuldades, Maquiavel mostra-se confiante na possibilidade de que um homem, de extraordinária *virtù*, possa salvar a vida política, reformando-a, aos poucos, ou simplesmente a refundando inteiramente e de uma única vez. Essa opção pela *virtù* de um único homem, como meio de salvar a vida política, carrega em si uma constatação inevitável: Maquiavel mostra-se convicto de que a monarquia — poder régio de um homem sobre os demais — é a alternativa que resta para resolver situações de extrema crise, pois, “quando *ordinie leggi* perderam sua força, a única esperança de reforma do Estado está na intervenção de um indivíduo dotado de uma *virtù* extraordinária.” (Discursos, I, 18). Ames resume a situação da seguinte maneira (2002, p. 254):

a única chance de restaurar ou de criar uma república numa cidade corrompida é que apareça um homem decidido a fazê-lo e que, para alcançar o seu objetivo, torne-se senhor absoluto da cidade e conserve esse poder pleno para reprimir pela força a ‘insolência’ até que a cidade seja reeducada politicamente.

Porém, cumpre perguntar se, para Maquiavel, realmente só a imposição da força será capaz de salvar a vida política do processo de corrupção? Pensa-se que não.

Inicialmente, é fundamental lembrar que todas as comunidades políticas, enquanto organismos vivos, estão sujeitas ao processo degenerativo instaurado pela corrupção, e, assim, deparam-se com o problema da renovação que assola todos os corpos mistos. Sobre o tema, Maquiavel expõe que (Discursos, III, 1):

falando de corpos mistos, como as repúblicas ou as seitas (*republiche e lesètte*), digo que são salutares aquelas alterações que os reconduzem aos seus princípios. Por isso, estão melhor organizados e tem uma vida mais longa os que, mediante suas instituições (*ordini*), podem renovar-se frequentemente, ou aqueles que, por qualquer circunstância (*accidenti*) alheia aos seus ordenamentos (*fuori di detto ordine*), chegam à dita renovação. E é mais claro do que a luz que, não se renovando, estes corpos não duram. O modo de renová-los é, como se disse, reduzi-los aos seus princípios.

O texto de Maquiavel reacende uma possibilidade de restaurar a vida política por uma via menos drástica que a imposição da força. Para tanto, a saída é usar a força das leis para prever a renovação da vida política. Somente prolongam sua sobrevivência os corpos políticos que possuem leis prevendo a renovação, ou seja, a volta das condições em que se fez necessário a vida política. J. F. Duvernoy, em sua obra *Para conhecer o pensamento de Maquiavel*, transcreve a seguinte citação de Tito Lívio, sobre a necessidade de leis estipularem a renovação da existência política quando espreita a corrupção:

Os corpos melhor constituídos e que tem uma vida mais longa são aqueles que encontram em suas próprias leis do que se renovar, ou ainda aqueles que, independentemente de suas instituições, chegam por acidente a esta renovação. É igualmente claro que como o dia que, à falta de se renovar, estes corpos morrem. Ora, com já disse, esta renovação consiste para eles em voltar ao seu princípio vital. Portanto, é preciso que o princípio de religiões, de repúblicas ou de monarquias tenha em si mesmo uma vitalidade que lhes de sua primeira autoridade, seu primeiro vigor. E como este princípio se gasta como tempo, é inevitável que o corpo sucumba se nada vem reanimá-lo (DUVERNOY, 1974, p. 214)

Diante do fato de que a vida política, desde o seu nascimento, caminha para a morte, é imperativo que, rotineiramente, receba novos ares, principalmente em seus costumes, instituições e leis, por meio dos quais a vida política retome o seu vigor inicial, fazendo-se sempre necessário ao corpo político. Para Ames (2002, p. 260):

Em suma, o signo da corrupção é o desaparecimento do ideal de bem comum e o crescimento das lutas das facções pela conquista do poder, o que acelera a decadência do Estado, pois acabam subordinando o

interesse público ao privado, fazendo com que aquilo que constituía sua força originária, sua virtude primigênia, desapareça e desambe no caos da corrupção generalizada. Nessa situação, ou o Estado se renova sob a ameaça externa que lhe impõe uma crise de consequências imprevisíveis, ou encontra em si mesmo forças ainda suficientemente sãs para reagir contra a decadência e recuperar o vigor primitivo, seja graças à capacidade das próprias instituições de se renovarem, seja pela ação de um reformador [...].

Esse retorno ao princípio da vida política, segundo Ames (2002, p. 259-260), ocorre por razões externas ou internas. A razão externa, no exemplo citado por Maquiavel, se refere ao fato de que foi preciso que Roma fosse ameaçada pelos franceses para que restabelecesse as instituições que originaram sua prosperidade (Discursos, III, 1). Para Ames (2002, p. 259-260), “não se trata de uma regressão ou repetição do passado glorioso, e sim de um reavivamento da *virtù* presente na fundação.” A razão interna, segundo Maquiavel, “nasce de uma lei que obriga frequentemente os homens que vivem naquele corpo a prestarem contas de sua conduta, ou de um homem bom surgindo entre eles que, com o seu exemplo e suas boas ações cause o mesmo efeito que a lei” (Discursos, III, 1). Em suma, qualquer uma das razões expostas — externa ou interna — tem o efeito de fazer com que o corpo político retome valores que eram observados no momento da constituição da vida política. Restitui-se, nos homens, assim, o vigor da lei, a necessidade de cumprimento dos deveres cívicos e, principalmente, o medo da inobservância das leis e dos deveres, eis que “como a lembrança desses castigos se apaga, os homens tomam a ousadia de tentar coisas novas e de falar mal; por isso, é necessário prevenir os males voltando o Estado aos seus princípios.” (Discursos, III, 1).

Torna-se fundamental, em razão da abordagem realizada neste trabalho, refletir sobre a possibilidade interna de restauração da vida política, ou seja, leis e instituições ou um homem que possuam a força da lei para recuperar o corpo político do processo de corrupção. Dessa forma, o caminho das leis e instituições é “menos aleatório” (Ames, 2011, 38), pois “[...] são melhor ordenadas e têm vida mais longa aquelas que, mediante suas ordenações, podem renovar-se periodicamente” (Discurso, III, 1). Como exemplos desse caminho, segundo Maquiavel: “os tribunos da plebe, os censores e todas as outras leis contra a ambição e insolência dos homens.” (Discurso, III, 1). Outro exemplo citado por Maquiavel, como modo intrínseco de retorno às origens, é a atividade parlamentar francesa “[...] sempre que executa algo contra um príncipe do reino ou quando condena o rei em suas sentenças” (Discurso, III, 1), pois, em tais situações, é reafirmada a

autoridade originária da lei. No entanto, as instituições não possuem capacidade suficiente de, por si só, desencadear o processo de retorno às origens (reordenar a vida política e conter o processo de corrupção), pois “[...] precisam ganhar vida graças à *virtù* de um cidadão que, corajosamente, faça tudo para pô-las em prática, contrariando o poder daqueles que as transgridam” (Discurso, III, 1). Esse segundo caminho intrínseco, pelo qual “[...] um homem bom surgindo entre eles que, com o seu exemplo e suas boas ações cause o mesmo efeito que a lei.” (Discursos, III, 1), tem como exemplo o modo de proceder de Bruto, pois, ao sacrificar seus filhos, cuja “[...] severidade foi tão necessária quanto útil para manter em Roma a liberdade” (Discursos, III, 3), desencadeou um retorno às origens da vida política, explicitando um claro exemplo de que todos estão submetidos à força da lei.

Martins (2007, p.157-189), de forma consentânea com as possibilidades apresentadas por Maquiavel, propõe uma aproximação entre o poder régio e os modos e as ordenações presentes numa comunidade política livre, sustentando, em suma, que o poder régio não significa — ou deveria significar — o cancelamento puro e simples de todas as formas livres de governo que devem imperar em uma sociedade não corrompida. Em linhas gerais, o poder régio surgiria apenas como um momento passageiro que tem por finalidade restaurar a vida coletiva livre. Desde o início, então, o regente deve estar limitado a restaurar as condições iniciais da vida livre. Obtido o resultado, não se faz mais necessário o poder régio. Sobre essa possibilidade, pode-se transcrever a esclarecedora análise de Martins (2007, p. 160):

A solução pelo governo *quase régio* é, na verdade, a justificação de um ordenamento republicano de Roma: a ditadura. Na república romana, a figura de um ditador, que concentrava poderes extraordinários durante um período limitado de tempo, era uma solução prevista para casos especiais, como guerras e revoltas civis. O ditador romano era um magistrado especial, escolhido pelo senado com função específica para realizar alguma missão extraordinária. Com a instalação do ditador pelo Senado romano, cessariam automaticamente os poderes dos cônsules e dos outros magistrados, que passavam a se subordinar ao ditador. Esse ditador romano difere em muito, contudo, da imagem dos ditadores contemporâneos, pois sua instalação e sua ação era regulada e submetida à fiscalização e ao controle do Senado romano.

O próprio Maquiavel reconhece que a ditadura romana, quando instalada, segundo os ordenamentos voltados ao bem público, foi salutar para a vida política. Por esse reconhecimento, constata-se que Maquiavel, ao pensar em um governo *quase*

régio, certamente tem em sua mente a ditadura romana. Eis a análise que Maquiavel faz da ditadura, segundo o modelo romano (Discursos, I, 34):

Alguns escritores condenaram os romanos que encontraram um modo de instituir a ditadura, como algo que, como tempo, deu ensejo à tirania em Roma. [...] E vê-se que o ditador, enquanto foi designado segundo os ordenamentos públicos, e não por autoridade própria, sempre fez bem à cidade. Pois o que prejudica as repúblicas é fazer magistrados e dar autoridade por vias extraordinárias, e não a autoridade que se dá por vias ordinárias; e vê-se que em Roma, durante tanto tempo, nunca ditador algum fez nada que não fosse o bem à República.

Desse modo, uma alternativa para a corrupção é a utilização de uma saída legal e institucional, ou seja, um ditador com poderes extraordinários, embora limitados, com a missão única e exclusiva de devolver a comunidade política à normalidade da vida civil. Sob tal opção, é evidente que a sua vantagem reside no fato de que existirá um governo de força, obrigando os homens a retomarem o caminho da vida livre, porém impedido legalmente de transbordar de sua missão de reordenação da cidade.

Seria essa, então, a melhor alternativa para curar uma comunidade política corrompidíssima? Martins (2007, p. 162), afirma que não, pois

[...], mesmo tendo à disposição esse meio extraordinário de reforma, legítimo e previsto dentro do regime republicano, tal solução, apesar de possível, não parece ser, contudo, a mais adequada para a cidade corrompidíssima. Como defende Sasso, ao fim e ao cabo, a melhor resposta é a mudança de regime e a instalação de um principado civil.

O principado civil não se caracteriza como um governo tirânico ou baseado na força. Ao contrário, mostra-se compatível com a normalidade política, pois a pessoa do príncipe é aquela escolhida, dentre cidadãos particulares, para impedir que o processo corruptivo consiga exterminar a vida coletiva. Em outras palavras, o poder desse cidadão não advém de crimes ou de outra violência intolerável, mas como favor dos outros cidadãos (O Príncipe, IX). Por conseguinte, um fator preponderante para a existência do principado civil se refere ao consenso, ou seja, à existência de um acordo entre os grupos que compõem a comunidade, o que evita, evidentemente, a necessidade do uso da violência para se instituir um novo governo, situação praticamente inevitável em outras modalidades de novos governos. A missão do príncipe civil, quanto do tirano no modelo romano, é a de reordenar a cidade, evitando a morte da vida coletiva pelo processo de corrupção. Para Maquiavel, o principado civil, conforme apresentado no

capítulo nono de *O Príncipe*, é o modelo de governo que mais possibilita a normalidade da vida coletiva, pois permite a continuidade do conflito de humores, chegando, até mesmo, a reconhecê-los como parte fundante da vida coletiva. Segundo Martins (2007, p. 168),

O que há nesse tipo de principado é mais do que uma distribuição de poder, é o reconhecimento por parte do príncipe de que existem outros atores que detêm poder político e que, por isso, ele deve levar esse dado em consideração para conseguir governar e conservar-se no poder.

Por conservar os elementos fundamentais da comunidade política e, ainda, por salvaguardar os humores em si e o conflito que existe entre eles, essa forma de governo adequa-se perfeitamente às necessidades de uma vida política corrompidíssima e às exigências para que possa ser reordenada. Segundo Martins (2007, p. 182),

A reflexão maquiaveliana dirige-se para a sua conclusão oferecendo opções de mudanças, alternativas de solução para a corrupção da cidade. Diante da certeza da corrupção republicana não há uma determinação para o regime régio ou o regime popular, mas a escolha entre quatro possibilidades: a) tentar conservar o pouco que resta de liberdade num ambiente de corrupção; b) refundar a república; c) passar do regime republicano para o governo régio; d) instaurar um governo cujo poder esteja no povo. Enfim, não há solução única e inexorável, mas a apresentação de alternativas para que a cidade decida seus rumos.

É necessário denotar, nesse ponto, que Maquiavel busca possibilidades de reordenar a comunidade política corrompidíssima. Não importa qual a nomenclatura que adotará — ditador ou príncipe —, deve ser observada a missão e os caminhos percorridos para chegar ao resultado pretendido. Maquiavel sabe que a situação de uma comunidade corrompidíssima é extraordinária e, bem por isso, não se afasta de uma solução também extraordinária. Aceita, assim, que uma vida totalmente livre e regulada por leis e instituições, como a que existe nos momentos de normalidade política, deva ceder espaço a governos baseados na força — poder régio. Porém, Maquiavel não admitirá que esse governo baseado na força implique a extinção da condição vital da vida política — conflito entre os humores —, pois, nesse caso, alcançaria o mesmo resultado do processo corruptivo: a morte da vida política. Pretende-se esclarecer que Maquiavel, ainda que admita a necessidade de um governo forte e com capacidade de impor aos homens corrompidos o retorno ao caminho dos bons hábitos, do respeito às

leis e instituições e a manutenção dos humores políticos dentro de sua devida medida, não admite fazer concessão das condições básicas de uma vida política minimamente livre. Deve-se garantir, em última análise, é a capacidade de realização de ações políticas pelo conjunto dos homens que compõem e constroem a vida social.

4 COMENTÁRIOS FINAIS

A partir das ideias compartilhadas, observa-se que a obra política de Maquiavel consiste em uma reflexão sobre a ação humana enquanto instrumento de fundação e conservação de uma comunidade política. Portanto, pareceu pertinente extrair seu entendimento de como a vida política tem sua origem, seu desenvolvimento e porque chega à morte, estabelecendo o que se denomina de ciclo vital da vida política em Maquiavel. Desse modo, o tema do presente trabalho é a dinâmica da vida política compreendida por Maquiavel, cujo problema principal é averiguar como se dá o processo de corrupção e se o autor apresenta possibilidades eficazes para evitar ou postergar o fim da vida política.

Sobre isso, o primeiro problema que se apresentou ao presente estudo foi descobrir como e por quem a vida política pode ser fundada. Verifica-se que a ação de fundação é praticada no mundo histórico, ou seja, em determinada época e perante certos homens. Por essa razão, ela deve enfrentar a natureza egoísta dos homens e considerar que o mundo é contingente. Para tanto, é necessário buscar uma resposta ao problema da preservação da espécie, constantemente em risco num mundo sujeito ao caos dos acontecimentos imprevisíveis e da contenda diária entre os homens devido à realização de seus desejos. Portanto, é no mundo histórico, mundo contingente da fortuna, e diante da condição política do homem, não propensa à conciliação, em que o ator político enfrenta seu maior desafio: dar vida a uma comunidade política organizada. Esses dois obstáculos a toda ação política fizeram com que fosse necessário analisar o conceito de *fortuna*, que pode ser considerada como o fluxo dos acontecimentos que impede um cálculo efetivo e exato sobre as ações humanas, e analisar a conduta do homem perante seus semelhantes, pois toda ação política é dirigida ao conjunto humano que compõem a comunidade. Nesse ponto, Maquiavel, sem pretender estabelecer um estudo sobre a natureza humana sem si, afirma que o homem é propenso ao mal e tudo deseja, sem que possa tudo obter. Disso, decorre a sua constante insatisfação, motor de seu comportamento errático e que tanto prejudica a condução dos negócios políticos. Portanto, o homem move-se por forças antissociais, e não existe uma sociabilidade nata que o faça, de forma livre e espontânea, buscar a vida política. Assim, pode-se constatar

que a comunidade política somente pode ser criada por um homem capaz de superar a *fortuna* e a condição egoísta dos homens e criar as condições necessárias ao estabelecimento da vida política. Nesse momento, depara-se com a questão que envolve saber quais as qualidades que o homem, ao pretender fundar a vida política, deve apresentar para superar os obstáculos apresentados a ele em sua empreitada. Nesse sentido, não há dúvida de que o desafio que se impõe é prodigioso e somente poderá ser superado por um homem excepcional que se poste acima da mediocridade e do egoísmo próprios da condição política do homem e imponha a todos, pela razão ou pela força, a vida coletiva organizada. Assim, o problema com que se depara é saber como o governante, por meio de suas próprias ações políticas, pode superar os obstáculos que emergem nesse mundo contingente e atingir a máxima eficácia, alterando a realidade caótica e beligerante dos homens dispersos para criar uma coletividade política livre e duradoura no tempo. Somente um homem com muitas qualidades poderá fazer frente ao imponderável do mundo e inscrever na história suas realizações de forma perene, em favor da fundação e da conservação da comunidade política. Desse modo, para obter sucesso em sua jornada, o homem deve possuir características próprias suficientes para demonstrar sensibilidade às alterações do tempo e, assim, confrontar as incertezas da fortuna, fazendo de suas circunstâncias voláteis uma verdadeira ocasião para a ação política bem-sucedida e tais qualidades são sintetizadas por Maquiavel no conceito de *virtù*. Em decorrência da análise deste estudo, verifica-se que a *virtù* pode ser considerada como a qualidade que o homem deve possuir de se adequar ao contexto em que sua ação se faz necessário. Não é, portanto, um conjunto de virtudes fixas e já familiares, pois se revela de acordo com as circunstâncias do espaço-tempo e, por isso, a *virtù* é o meio adequado para criar a vida política.

O problema seguinte que se depara refere ao fato de que, uma vez fundada a vida coletiva por um homem de excepcional *virtù*, superando a contingência da fortuna e as características da condição política do homem, é necessário estruturar e conservar a extraordinária obra de unificação política que instituiu o *vivere civile*. Analisando a teoria política de Maquiavel, principalmente o que ele expôs nos *Discursos*, constata-se que o homem solitário e virtuoso, que se fez necessário para fundar o ambiente social e lhe dar as primeiras ordenações, não é mais o homem ideal para realizar a tarefa de estruturar e conservar a vida coletiva. Esse momento em que um único homem exerce o poder caracteriza-se somente como o passo inicial da vida coletiva. Desse modo, a análise, empreendida no segundo capítulo, revela que o passo seguinte, em que se deve

estruturar a coletividade de forma a lhe dar estabilidade, liberdade e prosperidade somente pode ser realizado pelo plexo dos cidadãos. Pela análise exposta, pode-se denotar que Maquiavel apresenta a sociedade como um corpo composto de dois humores, o dos grandes, que desejam dominar; e o do povo, que deseja não ser dominado. É do confronto entre esses humores que decorre o conflito social, ou seja, são os humores opostos que fundam a relação política. A comunidade política, então, é composta de uma irreduzível multiplicidade, caracterizada sempre pelo antagonismo dos humores dos grandes e do povo. Ao analisar a dinâmica que Maquiavel aplica ao conflito de humores, estabelece-se que é justamente da existência e manutenção desses conflitos entre os humores que compõem o corpo político — grandes e povo — que surgem as leis e ordenações benéficas à vida política. Não é por outro motivo que Maquiavel afirma que as leis que se fazem necessárias para direcionar as ações humanas em prol da conservação da coletividade surgiram do interior dos conflitos existentes no corpo social. Certifica-se, assim, que, para uma comunidade buscara sua preservação no tempo, somente as leis e as ordenações são reveladas como instrumentos legítimos e dignos de equilíbrio dos humores, principalmente porque as leis decorrem da relação política — ainda que conflituosa — e possuem a força constrictiva da necessidade, tornando os homens bons e mantendo a vida política resguardada e saudável.

No terceiro capítulo, adentra-se à análise do fim da vida política. Essa análise demonstrou que Maquiavel considera que todas as coisas têm um fim, inclusive a vida política. Ainda que ele não acate inteiramente a teoria cíclica de Políbio, afirma que a vida em sociedade, com o passar do tempo, tende a corromper-se. Depois de explicitar a sua dinâmica, desponta-se que o processo corruptivo possui âmbitos de incidência, ou seja, caso não venha a ser rapidamente debelado, iniciará seu movimento degenerativo sobre o corpo político — governantes, grandes e povo — e sobre as leis e instituições. Quando o processo corruptivo alastra-se por esses pilares da vida coletiva, pode-se deduzir que se trata de uma comunidade política corrompidíssima. A corrupção, nesse estágio, consiste na destruição do que há de interesse público, na destruição dos espaços de liberdade e na verificação de que nem os homens, nem as leis ou instituições possuem mais condições de, por si, garantir a vida política. Nesse ponto, tal pesquisa se deparou, em suma, com o real problema da pesquisa: saber se Maquiavel oferece alguma solução para o processo corruptivo ou se realmente a vida política está fadada à extinção.

Depois de ponderar sobre todos os temas estudados, a constatação é que existem possibilidades de salvação da vida política. Nesse sentido, a comunidade mantém sua autoridade somente por meio de um retorno contínuo ao momento da origem, ou seja, quando busca o vigor do momento em que a vida política foi fundada. Esse retorno, ao momento da fundação, pode ocorrer pelo poder régio de um homem extraordinário, único capaz, pela força e *virtù*, de reeducar o povo por meio de boas leis. Verifica-se, ainda, que Maquiavel desenvolve uma segunda possibilidade de restaurar a vida política, por uma via menos drástica que a imposição da força. Para tanto, entende-se que a saída é usar a força das leis para prever a renovação da vida política, de modo que a comunidade receba sempre novos ares, principalmente em seus costumes, instituições e leis, por meio dos quais a vida política retome o seu vigor inicial. Diante do exposto, é identificado que existe uma terceira possibilidade de salvar a vida política, consubstanciando-se em conjugar o poder régio e a autoridade das leis, ou seja, a primeira e a segunda opção acima apresentadas. O poder régio não significa o cancelamento puro e simples de todas as formas livres de governo que devem imperar em uma sociedade corrompida. Em linhas gerais, esse poder surgiria apenas como um momento passageiro que tem por finalidade restaurar a vida coletiva livre. Desde o início, então, o regente deve estar limitado a restaurar as condições iniciais da vida livre. Obtido o resultado, não se faz mais necessário o poder régio. Desse modo, uma alternativa para a corrupção é a utilização de uma solução legal e institucional, ou seja, um ditador com poderes extraordinários, embora limitados, com a missão única e exclusiva de devolver a comunidade política à normalidade da vida civil.

REFERÊNCIAS

Bibliografia primária:

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O Príncipe*. Tradução de Antonio Caruccio-Caporale. Porto Alegre: L&PM, 2013.

Bibliografia complementar:

ADVERSE, Helton. *Maquiavel, a República e o humor de liberdade*. (2007)

AMES, José Luiz. *Maquiavel: a lógica da ação política*. Cascavel: Edunioeste, 2002

_____. *Reflexões sobre Maquiavel*/Rafael Salatini& Marcos Del Roio (organizadores). – Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 89-90.

_____. *Liberdade e Conflito – O confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel*, publicado em KRITERION, Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 179-19.

_____. *A concepção maquiaveliana de necessidade política*. Apresentado na ANPOF 2014, em outubro de 2014, na cidade de Campos do Jordão/SP.

_____. *Lei e violência ou a legitimação política em Maquiavel*. Trans/Form/Ação, Marília, v.34, n.1, p.21-42, 2011

_____. *Desejo e necessidade e as linguagens da instauração em Maquiavel*. Dossiê Estudos Filosóficos. Temas e Matizes, nº 06, segundo semestre de 2004

ARANOVICH, Patrícia Fontoura. *História e política em Maquiavel*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *A Antropologia Negativa de Maquiavel* in: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 77-100, 2008.

_____. Introdução aos *Discursos*. In: MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CARDOSO, Sérgio – “Que República? Notas sobre a tradição do governo misto” In: *Pensar a República*. Organizador Newton Bignotto. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

DI SARNO, Ivani Cunha. *Maquiavel defensor da liberdade*. 2006. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUC, São Paulo.

DUVERNOY, J. F. *Para conhecer o pensamento de Maquiavel*.

ENGELMANN, Ademir Antônio. 2005. *Maquiavel: secularização, política e condição política do homem*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUC, São Paulo.

ERCOLE, Francesco. *Lo ‘Stato’ nel pensiero di N. Machiavelli*. Studi I: Lo stato bene ordinato o libero. Palermo: Tip. Industriale, 1917

FORNAZIERE, Aldo. *Maquiavel e o bom governo*. 2006. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Departamento de Ciência Política, USP, São Paulo.

GAILLE-NIKODIMOV, M. *Conflit civil et liberté. La politiquemachievélienne entre histoire et médecine*. Paris: Honoré Champion, 2004

HEBECHE, Luiz Alberto. *A guerra de Maquiavel*. Ijuí: UNIJUI, 1988.

LEFORT, C. *Le travail de l’oeuvreMachiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

_____. Machiavel: La Dimension Économique du Politique. In *Les formes de l’histoire*. Paris: Gallimard, 1978

MARTINS, José Antônio. *Os fundamentos da república e sua corrupção nos Discursos de Maquiavel*. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, USP, São Paulo.

MCCORMICK, John P. *Machiavellian Democracy: Controlling Elites with Ferocious Populism*. In: *American Political Science Review*. Vol. 95, nº 2. Junho de 2001. p. 297-313.

NADEAU, Christian. *Maquiavel: dominação e liberdade política*. Título original: *Machiavel: Dominationetliberté politique*. *Philosophiques* 30/2 – Automne 2003, p. 321-351 (tradução livre para uso didático de José Luiz Ames/2007).

NETO, Manoel de Almeida. *O tempo nos Discorsi de Maquiavel*. 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG, Belo Horizonte.

POCOCK, John G. A. *El momento maquiavélico: el pensameinto político florentino y la tradición republicana atlántica*. 2ª ed. Traducción de Marta Vázquez-Pimentel e Eloy García. Madrid: Dipartimento d'italianistica, 2006.

POLIBIO. *História*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: EdUnB, 1996.

RAMOS, César Augusto. *A concepção republicana de liberdade como não-dominação*. Crítica. Londrina, v. 2, n. 36, p. 301-336, out.2007

RIDOLFI, Roberto. *Biografia de Nicolau Maquiavel*. São Paulo: Musa Editora, 2003, Tradução de Nelson Canabarro.

SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. Tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre: LM&P, 2012.

_____. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

WINTER, Lairton Moacir. *Conflito civil e liberdade: O antagonismo de desejos como fundamento da liberdade republicana em Maquiavel*. Unioeste, Toledo, 2010.

_____. *A teoria dos humores de Maquiavel: a relação entre o conflito e a liberdade*. Cadernos de Ética e Filosofia Política 19, 2/2011, p. 43-75.