

LIBERDADE E CONFLITO – O CONFRONTO DOS DESEJOS COMO FUNDAMENTO DA IDEIA DE LIBERDADE EM MAQUIAVEL

*José Luiz Ames**
profuni2000@yahoo.com.br

RESUMO *O artigo parte da enunciação da tese de que ao desejo desmesurado dos grandes pela apropriação/dominação absoluta opõe-se um desejo não menos desmesurado e absoluto do povo de não sê-lo: dois desejos de natureza diferente que não são nem o desejo das mesmas coisas nem desejo de coisas diferentes, mas desejos cujo ato de desejar é diferente. Considerando que cada desejo visa sua efetividade absoluta, cada um tenta se impor universalmente tornando-se duplamente absoluto: por um lado, tende à dominação total (os grandes) ou à liberdade plena (o povo); por outro, tenta se impor ao conjunto do corpo político. Cada desejo somente se sustenta do desejo que lhe é heterogêneo. Cada um persegue uma finalidade própria cuja realização plena será a ruína de toda vida coletiva. Boas instituições e boas leis asseguram a liberdade na medida em que forem capazes de impedir que grandes ou povo consumam seu desejo ou que abandonem seu desejo próprio para assumir o do outro. Contudo, ao inscrever a ordem da lei na desordem dos dissensos, Maquiavel descartou a ideia de uma ordem institucional como solução definitiva da desordem dos dissensos. Consequentemente, nenhuma lei ou instituição é capaz de resistir definitivamente ao risco da corrupção. Isso obriga ao retorno periódico às origens: a experiência do momento constitutivo da violência originária que, expondo os homens ao risco, restaura o prestígio e vigor iniciais de Estados e instituições.*

* Doutor em Filosofia e professor da UNIOESTE. Artigo recebido em 26 jan. 2009 e aprovado em 16 abr. 2009.

Palavras-chave *Maquiavel; Liberdade; Conflito; Desejos; Lei.*

ABSTRACT *The article works out the thesis that to the excessive desire of the powerful for the absolute appropriation/ domination it is opposed a not less excessive and absolute desire from people in order not to be appropriated/ dominated: two desires of a distinct nature which are neither the desire for the same things nor the desire for different things, but desires in which the act of desiring is different. Taking into account that each desire aims at its absolute effectiveness, each one of them tries to impose itself universally becoming doubly absolute: for one side it is inclined to the absolute domination (the powerful) or to the plain liberty (the people); for the other side, tries to impose itself to the whole political body. Each desire is only sustained by its heterogeneous desire. Each one pursues its own purposes whose realization will be the ruin of all collective life. Good institutions and good laws ensure liberty as long as they are capable to prevent the powerful or the people to consummate its desire or abandon its own desire to assume the other's. However, having inscribed the order of law in the disorder of dissent, Machiavelli discarded the idea of an institutional order as a definitive solution to the disorder of dissent. Consequently, no law or institution is able to definitively resist the risk of corruption. This requires a periodic return to the origins: the experience of the constitutive moment of the original violence which, exposing men to risks, restores the initial reputation and strength of States and institutions.*

Keywords *Machiavelli; Freedom; Conflict; Desires; Law.*

Maquiavel, para estabelecer sua compreensão de liberdade, parte da análise dos humores:¹ a oposição dos desejos que mobilizam os homens para a obtenção de objetivos conflituais. Esta busca de um bem que não tem como ser dividido equitativamente dá origem a uma concorrência geral entre os homens e, por conseguinte, entre as forças políticas. Esta rivalidade se perpetua por si mesma, uma vez que a relação com os objetos do desejo é

1 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.

necessariamente comparativa: desejar as “riquezas e as honrarias” (bens que são o alvo que todos visam, segundo o capítulo 25 de *O Príncipe*) é desejo de se apropriar delas. Ocorre que a lógica da apropriação é sempre cumulativa e visa à exclusividade. Esta lógica associa o desejo de ganhar mais ao medo de perder, diz Maquiavel: “os homens são desejosos, em parte porque querem ter mais, em parte porque temem perder o que conquistaram” (*Discursos I*, 37). Defender o que se adquiriu é impedir o outro de conseguir, o que implica obter mais para si mesmo. A melhor defesa do que se possui é o ataque: o desejo de conservar é sempre um desejo de conquistar. Dessa maneira, o desejo de conservar em sua posse algo de forma durável é desejar possuir tudo, isto é, realizar a faculdade natural de desejar da qual fala Maquiavel: “a natureza criou os homens de maneira que podem desejar tudo” (*Discursos I*, 37).

Para Maquiavel, o homem é determinado, fundamentalmente, pelo dinamismo da necessidade natural do desejo que o impulsiona incansavelmente e sem qualquer controle interno. A característica essencial do desejo humano é sua imoderação e desmedida. O homem é insaciável, seu desejo se dirige a tudo e sem qualquer controle interno. Em duas passagens, e praticamente com as mesmas palavras, Maquiavel expressa esta ideia: “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” (*Discursos II*, Introdução).²

O desejo, considerado em si mesmo, é potência presente. É sempre num agora e aqui que o homem deseja. 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 qualquer coisa, mas não podem conseguir qualquer coisa” (*Discursos I*, 37). Desejamos tudo, porque não somos tudo, não somos Deus. Sempre nos falta algo. Assim, o desejo, como força finita, é vivido como carência infinita. Com efeito, uma vez contentado renasce e se descobre insaciável. Ele nada mais é do que a afirmação de uma força em seu esforço sem fim para durar e aumentar sem jamais alcançá-lo.

Todo desejo é particular. É sempre um sujeito individual que deseja algo para si. É, pois, singular e tem em vista o bem próprio. É devido a esta

2 A outra passagem a que nos referimos é a seguinte: “A natureza criou os homens de maneira que podem desejar qualquer coisa, mas não podem conseguir qualquer coisa; desse modo, sendo sempre maior o desejo do que a potência de conquistar, resulta disso o descontentamento do que se possui e a insatisfação em relação a isso. Disso nasce a variação de suas *fortunas*” (*Discursos I*, 37).

característica que o desejo opõe os homens entre si. Quer dizer, pelo fato de o desejo ser singular, ao satisfazê-lo, contrapõe-se ao desejo do outro. Assim, os homens se opõem entre si não porque são malvados, mas porque são rivais na consumação de seus desejos.

Se, pois, 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 entre si), como ou o que, então, torna possível uma coletividade política? Como o conflito encontra sua regulação? Esta regulação pressupõe algum tipo de acordo entre os desejos desmedidos ou esta convergência está definitivamente descartada? Em outras palavras: conflito e concórdia são conciliáveis?

Segundo um lugar comum, Maquiavel teria rompido radicalmente com uma longa tradição, que remonta à filosofia grega, segundo a qual a comunidade civil estaria fundada na sociabilidade humana, no desejo do bem e do amor à concórdia. O florentino teria colocado no lugar deste ideal o conflito, fundado sobre a oposição dos humores que dividiriam a sociedade em dois grupos antagônicos e cujos interesses seriam inconciliáveis. Com isso, Maquiavel teria tornado definitivamente impossível pensar a sociedade numa perspectiva de concórdia.

Semelhante interpretação induz a pensar que existiria, de um lado, uma ideia de concórdia comum a toda tradição, e, de outro, que encontraríamos uma negação radical dela em Maquiavel. Como bem mostrou M. Senellart (1996), nem uma nem outra se sustentam. Não existe na ideia de concórdia um núcleo estável de significação. Antes, diz o comentador, trata-se de “um termo multiforme, no qual se cruzam, se sobrepõem ou confrontam lógicas argumentativas muito diferentes. Ele designa um espaço teórico no seio do qual coexistem numerosos arranjos possíveis”. Apoiando esta conclusão, Senellart identifica cinco concepções filosóficas distintas de concórdia desenvolvidas ao longo da história: eunômica, harmônica, agonística, eudemônica e irênica. Reconhece Maquiavel próximo da agonística, de origem heraclitiana (harmonia como tensão entre contrários), mas não exclui a influência das posições eunômica, de origem socrática (concórdia como obediência às leis) e harmônica, que remonta a Pitágoras, mas tem em Cícero a fonte mais próxima (harmonia do universo como modelo do Estado bem ordenado).³ Parece, pois,

3 Senellart afasta Maquiavel decididamente das outras duas concepções filosóficas de concórdia: a eudemônica (concórdia como amizade política que existe unicamente entre as pessoas de bem por meio da participação no bem comum — Aristóteles) e a irênica (a subordinação da concórdia civil à paz espiritual — Agostinho/Tomás).

pouco plausível a afirmação de que Maquiavel romperia de modo radical e definitivo com toda uma tradição que valoriza a concórdia civil. Isso tanto porque semelhante tradição, rigorosamente falando, não existe, pois há diversas — e diferentes entre si — concepções de concórdia, como também porque é improvável que ele se oponha sistematicamente a este ideal a ponto de dispensar toda necessidade de acordo. Muito embora Maquiavel faça nascerem dúvidas sobre a concórdia como ligação necessária da política, nem por isso faz um elogio sem limites ao conflito civil.

Isso, porém, não torna sua posição menos heterodoxa. Os comentadores têm em relação a ela uma avaliação diversa e até mesmo oposta. Assim, ainda conforme Senellart (1996), enquanto

[...] para Lefort, a crítica da idéia de concórdia, a partir divisão de humores, significaria o abandono do discurso clássico sobre a vida boa e a invenção de um conceito de liberdade irreduzível a uma forma determinada de verdade, para Skinner e Viroli [têm apenas o sentido de] adaptação da linguagem cívica tradicional à realidade dos Estados modernos, sem renunciar aos valores republicanos essenciais.

Em outras palavras, e generalizando as posições sintetizadas por Senellart: enquanto uns veem na posição de Maquiavel uma ruptura com a tradição, outros colocam o florentino na linha de continuidade do pensamento republicano clássico. Ruptura ou continuidade? Considerando, por um lado, a dificuldade de decidir entre uma ou outra dessas vias e, por outro, os riscos implicados numa tentativa de conciliá-las, optamos pelo retorno ao texto mesmo de Maquiavel.

O ponto de partida para o entendimento da questão é a enunciação da tese da oposição irreduzível dos humores de grandes e povo, presente nas três obras políticas principais.⁴ A partir da constatação do enfrentamento permanente de dois desejos (dominar/não ser dominado) que não podem ser saciados em conjunto, Maquiavel extrai a conclusão, escandalosa para seus contemporâneos,⁵ de que a liberdade nasce precisamente desta desunião.

4 Em *O Príncipe* IX: “[...] porque 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”. Nos *Discursos* I, 4: “[...] em toda república existem dois humores diversos, o do povo e o dos grandes, e todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião entre ambos”. Finalmente, na *História de Florença* II, 2: “[...] permaneceram acesos somente aqueles humores que naturalmente costumam existir nas cidades, entre os poderosos e o povo, porque o povo, desejando viver sob as leis, e os poderosos querendo exercê-las, não é possível que se entendam”.

5 O caráter escandaloso que a tese maquiaveliana da vitalidade das dissensões representava para um pensamento político obnubilado pela concórdia pode ser medido adequadamente pelo comentário crítico de Guicciardini (1933, p. 10): “Louvar as dissensões é como louvar a enfermidade de um enfermo pela qualidade do remédio que lhe foi aplicado”.

Segundo o modelo do conflito político, ao desejo desmesurado dos grandes pela apropriação/dominação absoluta, opõe-se um desejo não menos desmesurado e absoluto do povo de não sê-lo, de não ser dominado nem dominar. A indeterminação presente no desejo generalizado de não ser dominado nem dominar não pode, porém, ser interpretada, alerta Adverse (2007, p. 37-42), como esvaziamento de todo conteúdo político. O autor refere diversas passagens que desacreditam essa interpretação e que apontam para uma positivação do desejo popular. Não se trata, lembra ele, unicamente da satisfação dos interesses privados (defesa da propriedade, segurança, etc.), mas também da defesa do interesse comum (que pode ser a pátria ou a liberdade no duplo sentido de independência externa e de ordem institucional interna). Enfim, sob uma república, pode tornar-se desejo de exercício das magistraturas, não de modo exclusivo, mas compartilhado com os grandes de forma a evitar que possam ser dominados.⁶

Ao caracterizar o desejo dos grandes como um desejo de comandar e o do povo como de viver em liberdade, Maquiavel deixa claro que o que funda a relação política não se confunde nem com a regulação do desejo de poder (dos grandes), nem com a regulação do desejo de liberdade (do povo). O que funda a relação política é, pelo contrário, a diferença definitiva dos humores.⁷

Trata-se, com efeito, da relação entre dois desejos desmedidos. Ao pretender unicamente não ser oprimido, o povo expressa sua radical recusa do

- 6 Bignotto (1991, p. 106-107) levanta o mesmo questionamento em relação àqueles que, como G. Sasso e F. Chabod, atribuem ao povo apenas um papel passivo na política: “Se o desejo popular, que é essencialmente desejo de liberdade, fosse totalmente passivo, não estaria ele desde o início condenado ao fracasso? Nestas condições, o saber da política, que é sempre um saber operativo, não seria unicamente aquele da nobreza, que em sua objetividade se confronta sempre com o desejo cego de liberdade? A conclusão não poderia ser mais estranha para um autor que conduz sua análise sob o signo da potência romana, tomada não como um modelo, mas como o produto de uma ação contínua na ‘polis’”.
- 7 A distinção entre os humores de grandes e povo dá origem a um conflito que é político. Anterior a este há um conflito característico da condição humana em geral o qual se inscreve, sustenta Sfez (1999, p. 173), “num desejo comum de levar vantagem sobre seu próximo, segundo a lógica da apropriação”. Para Maquiavel, as riquezas e as honrarias são o alvo que todos visam. “Esta dimensão, que se pode denominar *interesse*, a busca de um bem próprio que não pode ser dividido equitativamente, comanda uma concorrência geral entre os homens e, por conseguinte, entre as forças políticas” (SFEZ, 1999, p. 173). Maquiavel, segundo Sfez, introduz ao lado desta lógica do homogêneo uma outra, a do heterogêneo, que “coloca a existência de uma relação dissimétrica entre duas ordens de cidadãos, os grandes e o povo” (SFEZ, 1999, p. 180). Esta distinção entre um conflito humano geral e outro político é importante, segundo Sfez, para compreender a diferença entre grandes e povo quando renunciam ao seu humor próprio para assumir o do outro: “os grandes somente podem perder seu humor ganhando o do povo, eles podem apenas imitar o desejo do povo, eles ignoram dele radicalmente a forma de desmedida, o desejo de liberdade; enquanto no caso contrário, o povo pode tomar o outro humor, se fazer ‘grandes’, por assim dizer, e para isso lhe basta dar o primado ao desejo humano sobre o humor político” (SFEZ, 1999, p. 195). Por esta razão, é mais fácil ao povo ser *como* os grandes do que o contrário: basta-lhe obedecer ao desejo universal da condição humana: buscar honrarias, riquezas e poder. Devemos a Sfez boa parte de nossa reflexão sobre o conflito de grandes e povo.

poder e não se preocupa com as condições necessárias para o estabelecimento desta não opressão. É um desejo desmedido que, comparado ao poder, parece menor, mas medido em vista da liberdade revela que o povo quer bem mais do que os grandes: exigindo a liberdade, ele exige bem mais do que o poder. Com efeito, a realização plena do desejo de liberdade do povo somente é possível aniquilando completamente o desejo de dominação dos grandes. O desejo do povo não tem, pois, como ser saciado sem eliminar o desejo dos grandes. Em outras palavras, uma não opressão absoluta do povo somente é possível sob a condição da supressão dos grandes, cujo *modo de ser* se realiza no domínio sobre o povo. É preciso ressaltar, porém, que o contrário também é verdade: o gozo na plenitude do desejo de dominação visado pelos grandes impede de forma radical o desejo de liberdade do povo. Tanto o desejo do povo de não ser oprimido quanto o dos grandes de oprimir, se efetivado, impõe-se ao conjunto da sociedade política e são a aniquilação mesma da liberdade.⁸

Existem, pois, dois desejos de natureza diferente que não são nem o desejo das mesmas coisas (riquezas, glória e poder), nem mesmo o desejo de coisas diferentes (de comandar — os grandes — e de liberdade — o povo), mas se trata de desejos cujo ato ou *modo* de desejar é diferente. “Não há medida comum entre estes desejos, porque não se trata da mesma ação de desejar”, explica Sfez (1999, p. 183). O desacordo entre eles não tem como ser resolvido nem eliminado, porque cada um dos dois desejos tem um *modo* de desejar diferente. Dessa maneira, o conflito não consiste na disputa em torno de um mesmo objetivo: se fosse, poderia ser resolvido pela imposição do domínio de uma das partes sobre a outra. Também não se trata do desejo de coisas distintas: neste caso não teria razão para haver conflito, pois não existiria disputa entre as partes. O conflito se instaura porque a *maneira* como grandes e povo querem ser livres é diferente: para os grandes ser livre é poder dominar e comandar; para o povo ser livre é não ser dominado nem comandado. Assim, cada uma das partes pretende impor à outra sua maneira de ser livre suprimindo, com isso, a heterogeneidade. Considerando que cada

8 Quando Maquiavel fala da liberdade está se referindo à liberdade do Estado ou dos indivíduos? As interpretações divergem. Gennaro Sasso insiste no fato de que o sujeito e protagonista da liberdade, para Maquiavel, é sobretudo o Estado: “Aquilo que enfim conta, para Maquiavel, não é que os cidadãos sejam ‘livres’, mas que o estado seja efetivamente ‘senhor’ de seu conteúdo, político e social, e, para isso, dure. Ou se preferirem: para que o estado seja senhor de seu conteúdo, e para isso dure, — por isto, e neste sentido, os cidadãos devem ser livres [...]. A liberdade não é, pois, senão o termo que compreende em si os atributos específicos do estado ‘bem ordenado’, na sua forma régia, e sobretudo, na ‘republicana’” (SASSO, 1980, p. 470-471). Quentin Skinner (1998), por sua vez, propôs uma interpretação que coloca em primeiro plano a liberdade individual. Sustenta que a liberdade teorizada por Maquiavel pode ser considerada uma forma de “liberdade negativa” unida firmemente à liberdade individual e à liberdade coletiva.

desejo visa sua efetividade plena, cada um tenta impor-se universalmente, tornando-se duplamente absoluto: de um lado, tende à dominação total (os grandes) ou à liberdade plena (o povo); de outro, cada desejo tenta impor-se ao conjunto do corpo político.

A relação política instituída pelo conflito caracteriza-se, pois, por dois movimentos diversos. Por um lado, diz respeito à resistência recíproca à universalização de um dos regimes de humor, à imposição do humor de uma das partes ao conjunto do corpo político: os grandes procuram por todos os meios impedir o povo de estabelecer a liberdade de forma absoluta; o povo, por sua vez, se esforça como pode para evitar que os grandes exerçam o poder de forma completa. Por outro, diz respeito à resistência recíproca à identificação de um regime de humor ao outro. Esta identificação tem lugar a partir do momento em que uma das partes renuncia ao seu humor, ao seu modo próprio de desejar, não porque pretende estabelecer a hegemonia de seu objetivo (como no primeiro movimento), e sim porque quer se colocar no lugar do humor do outro, ser *como* o outro.

É assim quando os grandes tentam imitar o povo numa operação de homogeneização cujos efeitos funestos Maquiavel descreve na *História de Florença* (III, 1):

Em Florença, quando saía vencedor o povo, ficavam os nobres despojados de magistrados; e querendo readmiti-los, era necessário que eles com os governos, com o ânimo e com o modo de viver, não só fossem semelhantes ao povo, mas também parecessem. [...] Com isso, aquela virtude em armas e generosidade de ânimo que existia na nobreza se extinguiu, e no povo, onde não existia, não podia se reacender; assim, Florença sempre mais humilde e mais abjeta se tornou.

É assim, porém, mais claramente ainda, quando o povo deixa de seguir seu humor político essencial para querer partilhar o dos grandes e realizar o desejo dos mesmos bens, confusão de humores que Maquiavel ilustra igualmente na *História de Florença* (III, 1): “[...] enquanto o povo de Roma desejava gozar as supremas honras em conjunto com os nobres, o de Florença combatia para estar só no governo, sem que os nobres deste participassem”.

Enquanto o conflito permanece de tal modo que o povo se opõe à tendência ao exercício da dominação absoluta pelos grandes e os grandes impedem o povo de estabelecer o valor exclusivo da liberdade, ele engendra a liberdade. Quando, porém, um humor chega até o seu próprio termo e atualiza plenamente sua finalidade; ou quando um humor renuncia à sua singularidade para colocar-se no lugar do outro mudando seu objetivo último e se identifica com o humor oposto, a cidade é atravessada por um conflito de natureza diversa que, em vez de engendrar a liberdade, a destrói.

Neste novo momento da análise, trata-se de explicar por que “durante 300 anos” os conflitos de Roma se revelaram “mais benéficos que prejudiciais” e depois dos Gracos provocaram a sua ruína (*Discursos I*, 37). Esta questão se desdobra na seguinte: por que a discórdia não produziu em Florença os mesmos efeitos benéficos que em Roma?

A passagem central para compreender a questão está em *História de Florença* (III, 1):

Se lícito for igualar pequenas e grandes coisas, isso [a diversidade dos humores] manteve Florença dividida; os efeitos produzidos numa e noutra cidade foram diversos. Porque as inimizades que no início surgiram em Roma entre o povo e os nobres se definiam disputando, e em Florença combatendo; as de Roma terminavam com uma lei, as de Florença com a morte e o exílio de muitos cidadãos; as de Roma sempre aumentavam a *virtù* militar, as de Florença de todo a apagavam; [...] Esta diversidade de efeitos foi causada pelos fins diversos a que se propuseram estes povos; porque enquanto o povo de Roma desejava gozar as supremas honras com os nobres, o de Florença combatia para estar só no governo, sem que os nobres deste participassem.

Maquiavel deixa claro que a chave do problema está na transformação do desejo popular: ele vai além do desejo de não ser dominado, pois desenvolveu um desejo de dominação que pode ser satisfeito apenas em detrimento dos grandes. Para dizê-lo de forma mais precisa, se os conflitos não produziram em Florença os mesmos efeitos benéficos que em Roma, isso se deve “à diversidade dos fins” que o povo se propunha: compartilhar o poder com os nobres, em Roma; governar sozinho, em Florença. A forma de proceder do povo florentino quebra o equilíbrio de poder na medida em que renuncia ao seu humor (não ser dominado/liberdade) para assumir o humor dos grandes (dominação/apropriação) cuja consequência é a supressão da heterogeneidade no *modo* de alcançar a finalidade de cada parte. O povo, ao pretender ficar “só no governo”, produz a identificação de seu humor ao dos grandes rivalizando com eles na maneira de consumir os objetivos.

Quando, portanto, o povo deixa de obedecer ao seu humor essencial para querer partilhar o dos grandes e desejar os mesmos bens que estes fazendo disso seu objetivo último, tem início o processo da ruína da vida política. O episódio dos Gracos é disso um exemplo comprobatório:

Disse isso porque à plebe romana não bastou assegurar-se em relação aos nobres com a instituição dos tribunos, desejo ao qual foi forçada pela necessidade; pois ela, tão logo obteve essa lei, começou a combater por ambição e a querer dividir cargos e patrimônio com a nobreza, como coisa mais valiosa para os homens. Daí surgiu a doença que gerou o litígio da lei agrária, que acabou por ser a causa da destruição da república. (*Discursos I*, 37)

A ruína é resultado do “mau conflito”, isto é, aquele em que o povo deixa de ser rival dos grandes para ser *como* os grandes. Nesta situação, passa a dividir com eles o desejo pelos mesmos bens (honras e riquezas) e a desejar, tal como eles, exercer o poder como sua finalidade última. Esta mudança de humor do povo torna-o rival dos grandes na consumação dos mesmos objetivos cuja consequência derradeira é arrastar a sociedade para a guerra interna, pois a vontade de poder é, por definição, vontade de sempre mais poder que só se sacia eliminado o polo rival.

Muito embora o caso mais grave da identificação de humor seja aquele em que o povo renuncia ao seu humor político para tomar o dos grandes, é destes últimos a responsabilidade pela iniciativa da precipitação do povo no delírio fusionista devido à sua insaciável avidez, como o ilustra a disputa em torno da lei agrária sob os Gracos:

[...] é tão grande a ambição dos grandes que, se não for por várias vias e de vários modos contida numa cidade, logo a levará à ruína. De modo que, se o litígio da lei agrária demorou trezentos anos para acarretar a servidão de Roma, isso teria ocorrido muito mais cedo se a plebe, seja com essa lei, seja com outros desejos seus, não tivesse sempre refreado a ambição dos nobres. (*Discursos* I, 37)

Assim, de qualquer lado que se olhe para analisar os efeitos da lei agrária, a primeira falha foi deixar a destinação dos grandes realizar-se sem oposição. Em outras palavras, o desejo dos grandes expõe a coletividade a um risco maior que o do povo. Foi porque a ordem institucional se mostrou ineficaz para conter a avidez dos grandes que o povo se viu precipitado no movimento de transformação de seu humor. Resulta disso que, para reconduzir a relação política da homogeneidade da relação de forças à heterogeneidade da relação de poder, é preciso manifestar-se primordialmente contra o humor natural dos grandes.

Quando, pois, Maquiavel enuncia a tese que faz do conflito civil o lugar da emergência da liberdade, não faz um elogio ao conflito enquanto tal, e sim ao modo como foi regulado. Cada desejo somente se sustenta do desejo que lhe é heterogêneo. Cada um persegue uma finalidade própria cuja realização plena, em vez de lhe permitir a fruição completa, impossibilita-a de modo absoluto, pois arrasta a vida coletiva à ruína. Desta maneira, o desejo de liberdade do povo não é mais conciliável com a vida coletiva do que o desejo de poder dos grandes. O desejo de liberdade absoluta do povo somente é compatível com a vida política na medida em que é anulado em sua realização total. Quando isso não acontece, o resultado é o mesmo que a realização do desejo de dominação absoluta dos grandes: a instauração da tirania. Lefort (1999, p. 172) aponta precisamente para este ponto: “[...] por mais obstinado

que seja o desejo do povo de não ser comandado, jamais atinge seu objetivo. O povo não pode se tornar livre, no sentido em que ser livre supõe a libertação de toda dominação”. Significa dizer: 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. Para que o povo se mantenha na função de “guardião da liberdade”, não basta que ele não mude de humor (que não passe do desejo de liberdade ao desejo de dominação), é preciso também que não realize na integralidade seu humor próprio (isto é, não complete seu desejo de liberdade, uma vez que a liberdade absoluta coincide com a anarquia plena, pois pressupõe a ausência de toda ordem fundada na coação e, assim, abre caminho à tirania).⁹

A paz civil supõe boas instituições e boas leis. Para Maquiavel, a fonte dessa estabilidade não está, porém, num amor à paz que moveria os cidadãos à concórdia: “os homens, lembra Maquiavel, nunca fazem bem algum, a não ser por necessidade” (*Discursos* I, 3). Compreende-se que eles sejam capazes de mostrar-se bons, mas não espontaneamente.¹⁰ A “bondade” requer uma existência submetida permanentemente a uma situação de necessidade. Certamente as instituições e as leis possuem esta força constrictiva própria à necessidade e que é capaz de mover os homens a cooperar. Contudo, ao inscrever a ordem da lei na desordem dos dissensos, Maquiavel descartou a ideia de uma ordem institucional como solução definitiva da desordem dos dissensos. Consequentemente, nenhuma lei é capaz de resistir definitivamente ao risco da corrupção.

Maquiavel estabelece, assim, uma relação essencial entre a liberdade e a política de expansão dos Estados: a dinâmica conflitual aberta no seio da cidade faz com que esta se torne conquistadora para o exterior. Entre os Estados como entre os indivíduos é “como se fosse necessário ofender ou ser ofendido” (*Discursos* I, 46). Portanto, os homens não podem “assegurar-se a não ser pela potência” (*Discursos* I, 1); as repúblicas não podem sobreviver,

9 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”.

10 Não pretendemos negar com isso que Maquiavel exclua a virtude (o amor à pátria, o estímulo dos exemplos de *virtù* dos grandes cidadãos, entre outros) como força capaz de levar os homens a respeitar a lei, como quer Adverse (2007, p. 45-49). Isso, porém, é verdade nos períodos em que reinam os bons costumes. Quando estes faltam, fica sem efeito. Considere-se a este propósito a seguinte passagem dos *Discursos* (I, 3): “[...] quando uma coisa funciona bem por si mesma, sem leis, não há necessidade de lei; mas, quando falta o bom costume, a lei logo se faz necessária”.

senão ampliando continuamente seus domínios. A potência parece ser a única chave da sobrevivência. Consequentemente, guerra e paz não podem ser opostas como duas realidades antagônicas e inconciliáveis.

Este problema remete à análise dos dois modelos de Estado examinados por Maquiavel: os que desejam conservar-se em seus limites (como Veneza e Esparta), e aqueles que estão voltados para a expansão (como Roma). A conclusão a que Maquiavel leva seu leitor com a análise do Estado veneziano parece apontar para uma constatação perturbadora: nenhum Estado é puramente conservador; todos são, no final das contas, expansionistas. Se alguns, como Veneza e Esparta, por algum tempo ficaram confinados em suas fronteiras e, aparentemente, desenvolveram uma política interna estável capaz de produzir a ilusão de um modelo de organização política de conservação, bastou que se alterasse a situação externa para modificar seu equilíbrio interno. As repúblicas como Veneza, que excluem grande parte do povo da participação no governo, são na realidade fracas e expostas à variação da fortuna. Os Estados, tal como os indivíduos, são movidos pelo desejo de engrandecer, que não tem como ser saciado, nem como ser impedido. Assim, conclui Maquiavel, “tendo ordenado uma república capaz de manter-se sem ampliar-se, se a necessidade a levasse a ampliar-se, seríamos levados a destruir seus fundamentos e a levá-la mais cedo à ruína” (*Discursos* I, 6). Em outras palavras: os Estados só conseguem manter-se através da expansão, pois de outro modo se retrairão e morrerão.¹¹

Numa passagem muito significativa do “Capítulo da Ambição”, Maquiavel explicita este ponto, cuja ideia aparece igualmente nos *Discursos*:¹² é a guerra contra os inimigos externos que, temperando os conflitos internos, possibilita o bom funcionamento das instituições que garantem a paz civil:

Quando uma cidade, naturalmente impelida à violência, está munida de boas leis e está bem ordenada, é contra o estrangeiro que ela emprega a violência que suas leis e

11 Gennaro Sasso chamou a atenção sobre a antinomia presente nesta posição de Maquiavel: a república, levando à formação do império, está exposta a um inexorável destino de autodestruição. Apenas as repúblicas livres e *bene ordinate* são capazes de conquistar. No entanto, as conquistas territoriais colocam em movimento uma dinâmica que conduz à destruição do *vivere libero*, isto é, ao fim do regime republicano e ao advento do império, do governo não dos *multi*, mas de um só: “A liberdade torna possível a conquista; mas a conquista destrói a liberdade” (SASSO, 1980, p. 486). Por ser assim, continua Sasso (1980, p. 494), “[...] é evidente que, para Maquiavel, o ‘império’ é, por força objetiva das coisas, uma realidade ambígua, desejável e detestável. Sua ‘potencialidade’ é melhor do que sua ‘atualidade’. A ‘potencialidade’ do império coincide, na prática, com a plena atualidade do livre governo republicano. Sua atualidade, pelo contrário, coincide com a decadência daquele sistema político, com a morte da liberdade. E a ulterior consequência é que, enquanto a ‘perfeição’ da livre república refulge no exercício da conquista, a realização desta ‘perfeição’ na realização do esforço conquistador coincide, passo a passo, com o seu distanciamento da origem e, portanto, da autêntica forma daquela perfeição”.

12 “Se o céu lhe fosse tão favorável que não lhe exigisse fazer guerra, nasceria nela o ócio que a faria efeminada ou dividida, coisas que juntas ou cada uma por si seriam razão para sua ruína” (*Discursos* I, 6).

seu rei não consentem que use contra si mesma. Quase sempre então este mal cessa em seus muros, mas é no terreno do outro que irá levar a destruição com sua bandeira. Inversamente, a cidade habitada por homens ambiciosos e covardes está exposta à servidão e a todos os males e a todos os ultrajes. (MAQUIAVEL, 1996, vs. 94-105)

A paz, portanto, não é algo que se automantém por meio da virtude coletiva, mas encontra sua fonte na guerra externa, que impede o nascimento das querelas civis internas. Podemos até dizer que se trata de uma espécie de “exportação do conflito”: para evitar que as disputas internas nascidas da degradação dos humores (que ocorre quando um humor se impõe ao conjunto do corpo político ou quando um humor se identifica ao outro, quando quer o mesmo que o outro) em decorrência do ócio, o Estado investe sua energia contra outros Estados. O pressuposto do êxito de qualquer missão expansionista é a unidade interna, isto é, a ausência da luta das facções em torno de seus interesses partidários. É importante ressaltar que não se trata para Maquiavel de pensar a guerra *em vista* da paz, a guerra como um momento prévio à paz, mas de fazer da guerra o horizonte da paz. Isso se deve ao fato de que a vida republicana, pela dinâmica dos conflitos internos da qual é constituída, é necessariamente expansiva.¹³

A necessidade a que a guerra externa expõe o povo é a ameaça da perda da liberdade. Desperta nele, portanto, o medo originário do retorno a uma situação de absoluta insegurança em que a vida está exposta ao arbítrio do mais forte, cujo resultado pode ser a morte ou a escravidão. Isto nos remete à análise, ainda que breve, da relação da lei com a violência originária.

O significado do “retorno ao princípio”, que Maquiavel anuncia no título do capítulo I do livro III dos *Discursos*, remete à experiência da violência originária. Os Estados e as instituições somente se mantêm, afirma Maquiavel, na medida em que se renovarem ao produzirem um retorno constante aos seus princípios. Certamente, a força renovadora presente no “princípio” não consiste num conteúdo constitucional determinado. A origem à qual é preciso retornar periodicamente é, de certo modo, anterior a qualquer conteúdo. É o próprio momento constitutivo que é preciso reviver, não o “modo de viver” que motivou sua origem: a virtude, certamente, mas sobretudo o “medo” (*paura*), o “terror” (*terrore*) e a “punição” (*pena*). É, pois, a violência originária que,

13 A conexão positiva entre expansão da república e conflitualidade interna foi ressaltada por Alessandro Pizzorno (1993), para quem da concepção maquiaveliana da participação cidadã decorre a possibilidade de mobilizar consistentes energias para voltar para o exterior as ações de conquista. Outro comentador contemporâneo a destacar esse aspecto é G. Cambiano (2000, p. 87): “Maquiavel pensava que a expansão era uma necessidade ineludível para assegurar a duração de uma república, na qual todos os humores poderiam encontrar adequada satisfação de suas necessidades e apetites”.

expondo os homens ao risco, restaura “o prestígio e vigor iniciais” (*Discursos* III, 1) dos Estados e instituições. Assim, é a violência que está na base do *vivere civile* na medida em que é a guerra externa que mantém o bom funcionamento das instituições e das leis internas; e quando as disputas internas levam ao esquecimento do interesse comum, é o retorno à experiência do momento originário que restaura a *virtù* cívica.¹⁴

No que diz respeito ao problema inicialmente levantado — se em Maquiavel estaríamos diante de uma ruptura ou continuidade em relação à tradição —, a análise que desenvolvemos permite-nos concluir que nos encontramos, sobretudo, diante de um pensador cujas reflexões têm uma marcada descontinuidade em relação a algumas convicções de fundo partilhadas pela tradição antiga e medieval, ainda que sob outros aspectos possamos também dizer que se fazem presentes elementos desta tradição.

Assim, por exemplo, é um pensador da ordem na medida em que estuda os mecanismos que viabilizam a continuidade dos Estados, possível somente sob a condição de haver um *ethos* favorável à liberdade. Skinner destaca, parece-nos corretamente, que Maquiavel se mostra de certo modo herdeiro do humanismo que faz suas análises de Cícero quanto à tradição republicana: subordinação dos interesses particulares ao bem público; combate à tirania; desejo de atingir a glória e a honra para si e para a pátria.

Contudo, é particularmente um pensador da ruptura com a ordem enquanto mostra que a tendência do desejo de grandes e povo de fixar em seu proveito as instituições, de impor-se ao conjunto do corpo político, só pode ser contida na medida em que permanece viva a conflitualidade. A defesa desta ideia manifesta seu distanciamento da concepção clássica da *homonoia*, recorrente em toda reflexão grega, bem como da noção ciceroniana da *concordia ordinum*. 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. A lei, considerada como potencialmente corrompida, somente se mantém por um contínuo retorno à origem, isto é, por uma contínua exposição à história.

14 Toni Negri, questionado se seria possível ler Maquiavel sem a possibilidade da guerra ou se a expansão poderia ser abertura sem ser conquista ou ainda, de modo mais amplo, se a fronteira não seria uma condição para pensar de maneira expansiva a liberdade, respondeu: “certamente não é possível ler Maquiavel sem pensar a guerra. Mas qual guerra? Aquela que confere um lugar determinante à soberania e lhe dá sua exclusiva legitimidade, como o quer atualmente o pensamento neo-conservador e como o pretendiam ontem os fascismos, ou então aquela que fixa um excesso de potência, a capacidade de expansão da liberdade, a fronteira de todo desejo? Mas a guerra de Maquiavel é a da democracia da Multidão” (*Machiavel ou les prospérités de la lutte*. Disponível em: <<http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article1109>>. Acesso em: 22 nov. 2007).

Pode-se, então, concluir que a lei se corrompe precisamente quando se acredita tê-la definitivamente adquirido, quando se tem a pretensão de determinar sua origem, quando é posta como aquilo que não deve ser permanentemente reinterpretado. Em suma, o desafio com o qual Maquiavel se depara é pensar a política antes de tudo como tendo sua fonte viva no conflito, inscrevendo a ordem na desordem e tendo a guerra por horizonte.

Ainda que seja preciso reconhecer em Maquiavel, de certo modo, um herdeiro da tradição na medida em que valoriza a formação de um *ethos* favorável à vida livre da sociedade política, é como pensador da ruptura com os princípios da filosofia política clássica que ele mostra toda sua originalidade. E a ruptura se manifesta, sobretudo, na centralidade que o conflito ocupa na sua reflexão. É precisamente na análise do conflito, exposta neste trabalho, que somos confrontados com algumas conclusões perturbadoras, dentre as quais destaco sobretudo três.

A primeira, que a dominação é inevitável e em certa medida é até mesmo desejável que exista. Uma vez que o desejo do povo pode ser caracterizado como desejo de liberdade, se a ele for dada vazão de maneira a se esgotar em todas as suas possibilidades de ser, ficaria configurada uma situação de absoluta ausência de dominação ou de plena liberdade. Consequentemente, pressupõe a supressão dos grandes, pois o desejo destes se alimenta da vontade de dominar. Desaparecem os grandes; permanece unicamente o povo. Contudo, esta homogeneização, longe de produzir uma cidade livre, acarreta sua destruição por abrir caminho à tirania: a liberdade absoluta coincide com a licenciosidade, a ausência de toda ordem, de qualquer coação, o que facilita a emergência de aventureiros dispostos a se assenhorearem do poder. 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”.

A segunda conclusão, e decorrente da anterior, é o abandono de toda utopia: uma sociedade absolutamente livre é não a realização da perfeição humana, e sim a concretização de uma vida política degradada ao máximo. O que é uma utopia? É um pensamento que tem por objeto uma realidade futura que funciona ao mesmo tempo como valor e como verdade. Quer dizer, toma um ideal como sinônimo do bem e do justo (e, por isso, é a única coisa

que realmente *vale*) ao mesmo tempo que toma este ideal como o *verdadeiro* mundo em oposição ao existente tido por falso, aparente e passageiro. O pensamento utópico acredita na existência objetiva de um ideal que vale mais e é melhor do que a realidade presente. A descoberta maquiaveliana do caráter irredutivelmente conflitual da política deixa entrever o absurdo da ideia de utopia em política: se o desejo antitético de grandes e povo é insuperável, não faz mais sentido falar em solução definitiva do problema político. Lefort lembra, a propósito disso, a “empreitada comunista”, que “teve por finalidade a plena emancipação do povo”. A lição que ela nos deixou, diz ele, é a de que “da destruição de uma classe dominante surgiu não uma sociedade homogênea, mas sim uma nova figura da divisão social” (LEFORT, 1999, p. 172). Há, porém, um segundo aspecto contido na rejeição do pensamento utópico: aquilo que Maquiavel alerta quando diz que: “porque é tão distante aquilo que se vive de como se deveria viver, que aquele que deixa aquilo que faz por aquilo deveria fazer aprende antes sua ruína do que sua preservação” (*O Príncipe*, cap. XV). Parece-me que, mais do que uma simples regra da “arte de governar”, o que está em jogo ali é a rejeição do pensamento utópico pelo viés totalitário do qual vem carregado: uma forma de organização da sociedade que realiza uma radical negação do conflito, colocando em ato uma lógica identitária e de total domínio nos confrontos do real e das suas diferenças.

A terceira: abandono da ideia de bem comum como finalidade última da vida coletiva. Partindo da centralidade do conflito, a possibilidade de uma vida coletiva está condicionada à afirmação da política como lugar da heterogeneidade dos desejos. Em semelhante quadro, o “bem comum”, ou o “comum” desse bem, não tem mais como ser identificado, pois ele não se coloca mais sobre o plano de um bem partilhado por todos. Falar do bem comum, em termos estritos, supõe que exista ao menos um desejo predominante que todos partilhem. Não, é claro, um desejo que todos possam satisfazer — algo impossível dada a natureza insaciável do desejo humano —, mas que todos possam desejar. Somente se um mesmo objeto de desejo for visado conjuntamente ele será capaz de tornar-se partilhável sem disputas. Maquiavel rompe com essa representação do bem comum: não somente nega a possibilidade de um objeto determinável (um “bem” comum), mas também que possa ser “um”. O bem comum, insiste Sfez (1999, p. 187), “não tem nada de *um bem*; ele representa muito antes uma tarefa, uma tarefa da dispersão dos bens e da heterogeneidade dos desejos e dos objetivos”. Assim, a crítica de Maquiavel à ideia de bem comum não é a negação do bem geral. Muito antes, é a afirmação de que ninguém pode se apropriar do bem público, nenhum grupo pode falar dele como coisa sua, nem mesmo o governo do Estado. Não

é, portanto uma versão originária do lema liberal da “pluralidade de bens”, e sim a afirmação da radical indeterminação do bem comum como algo que não se deixa representar nem apropriar.

Referências

- ADVERSE, Helton. Maquiavel, a república e o desejo de liberdade. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 33-52, nov. 2007.
- ARON, Raimond. Machiavel et Marx. In: *Études politiques*. Paris: Gallimard, 1972.
- AUDIER, Serge. *Machiavel, conflit et liberté*. Paris: Vrin/Ehess, 2005.
- BERNS, Thomas. L'antimachiavélisme de Machiavel ou l'indétermination assumée de la loi. In: DIERKENS, A. *Problèmes d'histoire des religions*. Tome 8: L'antimachiavélisme de la Renaissance aux Lumières, 1997, p. 30-42.
- BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.
- CAMBIANO, G. *Polis: un modello per la cultura europea*. Bari: Laterza, 2000.
- GAILLE-NIKODIMOV, Marie. *Conflit civil et liberté: la politique machiavélienne entre histoire et médecine*. Paris: Honoré Champion, 2004.
- GUICCIARDINI, Francesco. *Opere*. Editado por R. Palmarocchi. Bari, 1933. v. 8.
- LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- LEFORT, Claude. *Les formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978.
- MACHIARELLI, Niccolò. I Capitoli: Dell' Ambizione. In: *Opere di Niccolò Machiavelli*. Torino: UTET, 1996. v. 4.
- MACHIARELLI, Niccolò. *Opere di Niccolò Machiavelli*. Torino: UTET, 1996. v. 1 e v. 2.
- NADEAU, Christian. Machiavel: domination et liberté politique. *Philosophiques*, Quebec, v. 30, n. 2, p. 321-351, out. 2003.
- PAREL, Antony. *The Machiavellian Cosmos*. New Haven: London: Yale University Press, 1992.
- PETTIT, Philip. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- PINZANI, Alessandro. *Guirlande di fiori e catene di ferro: istituzioni e virtù politiche in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant*. Firenze: Le Lettere, 2006.
- PIZZORNO, Alessandro. *Le radici della politica assoluta*. Milano: Feltrinelli, 1993.
- POLIBIO. *História*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: EdUnB, 1996.
- RAMOS, César Augusto. A concepção republicana de liberdade como não-dominância. *Crítica*, Londrina, v. 2, n. 36, p. 301-336, out. 2007.
- SASSO, Gennaro. *Niccolò Machiavelli: storia del suo pensiero politico*. Bologna: Il Mulino, 1980.
- SENEILLART, Michel. La crise de l'idée de concorde chez Machiavel. *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 1996. t. IV, p. 117-133. Disponível em: <<http://web.archive.org/web/20010121144900/www.ens-fcl.fr/sections/philo/section/agreg/mach/concord/concord2.htm>> Acesso em: 1º fev. 2008.

SFEZ, G eral. *Machiavel, la politique du moindre mal*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

SKINNER, Quentin. *As funda es do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

SKINNER, Quentin. *Entrevista a Quentin Skinner*. Disponível em: <http://www.domusmazziniana.it/ami/pm/zero3/skinneri.htm#_ftn2>. Acesso em: 5 ago. 2008.

SKINNER, Quentin. *Liberty befor Liberalism*. Cambridge: Cambridge U.P., 1998.