

Para além do regime misto

Os fundamentos conflituais da potência
da república romana nos *Discorsi* de
Maquiavel

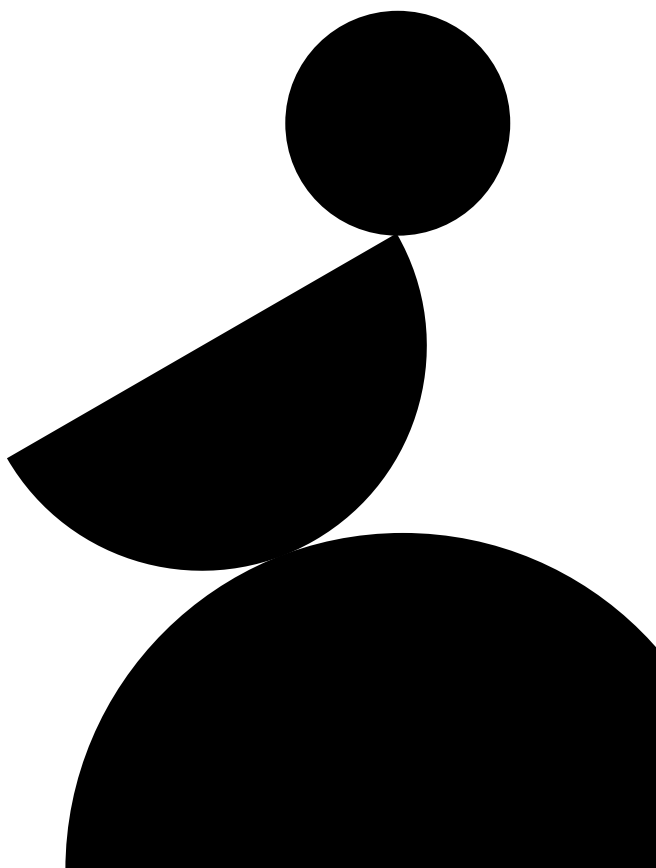
Yago Pessoa Lima



Para além do regime misto

Os fundamentos conflituais da potência
da república romana nos *Discorsi* de
Maquiavel

Yago Pessoa Lima



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida

Vice-Reitor: Alessandro Fernandes Moreira

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Thais Porlan de Oliveira

Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Coordenador: Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos

Subcoordenador: Tadeu M. Verza

EDITORA PPGFIL-UFMG

Tadeu M. Verza

André J. Abath

Abílio A. Rodrigues Filho

Anna L. Coli

Henrique B. Barreto

CONSELHO EDITORIAL

Daniel Pucciarelli

Miriam Campolina Diniz Peixoto

Rogério Antônio Lopes

Verlaine Freitas

CONSELHO CIENTÍFICO

Alessandro Pinzani (UFSC)

Anderson Bogéa da Silva (UFPR)

André Leclerc (UNB)

André Nascimento Pontes (UFAM)

Antônio José Ferreira Bento (Universidade da Beira Interior)

Beatriz Cecilia Bossi López (UCM)

Catarina Belo (Universidade Americana no Cairo)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

Jacques Poulain (Université Paris VIII)

José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)

Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)

Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)

Maria Aparecida Paiva Montenegro (UFCE)

Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)

Sara Juliana Pozzer da Silveira (UFMT)

Vinicius Berlendis de Figueiredo[†] (UFPR)

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627

FAFICH, sala 4047, 4º Piso

Pampulha, Belo Horizonte - MG.

CEP: 31270-901

Dados internacionais de catalogação na publicação (CIP)

Pessoa, Yago Lima.

Para além do regime misto: os fundamentos conflituais da
potência da república romana nos Discorsi de Maquiavel
[recurso eletrônico] / Yago Lima Pessoa – Belo Horizonte:
PPGFIL, 2025.

P475p

1 recurso online (295 p.): pdf

ISBN: 978-65-01-66215-2

DOI: 10.5281/zenodo.17211591

1. Filosofia. 2. Republicanismo. 3. Machiavelli, Nicolo, 1469 -
1527. 4. Governo misto. III. Título.

PPGFIL-UFMG, 2025

CDD: 100

CDU: 001

Elaborada por Érica Conceição Cicero - CRB 8/8206

Copyright © Yago Lima Pessoa

Capa e projeto gráfico: Ami Comunicação & Design

Revisão e diagramação: o autor

Finalização: Tadeu M. Verza



PPGFIL-UFMG, 2025

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial do Selo PPGFIL/UFMG após avaliação por pareceristas *ad hoc*.

O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso do Selo do PPGFIL/UFMG, disponíveis em: [https://
https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br](https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br)

*A Maria Aparecida de Almeida, minha
tia Aparecida (in memoriam), cujo
eterno brilho sempre ilumina meus
caminhos.*

Agradecimentos

À minha mãe, Andréa de Cássia, cuja força, amor e coragem me trouxeram até aqui e me levam a todo lugar, por vezes carregando-me quando o solo está instável ou minhas pernas não se sustentam sozinhas. À minha avó Neuza, ao meu avô José, ao meu tio Zezinho e à minha tia Neusinha, pelo zelo e amor que sempre tiveram por mim e por sempre me ensinarem, pelo exemplo e pela fala, o justo caminho. Ao meu pai, Irimá, cujo amor, apoio e amizade enriquecem minha vida. À minha avó Ecy e ao meu avô Bené (*in memoriam*) pelo carinho que sempre me guardaram e pela sabedoria que até hoje me conferem. Aos amigos, cujo companheirismo, apoio e motivação tornam o dia a dia mais doce e a nossa jornada mais agradável.

Ao meu orientador, Gabriel Pancera, cuja disponibilidade, dedicação, empenho e cuidado na leitura, direcionamento, sugestões bibliográficas e debates, por todos esses anos de pesquisa foram determinantes em minha formação. Desde o primeiro semestre da faculdade, encontrei em você um exemplo profissional e pessoal, bem como uma amizade humana e sincera, à qual serei sempre grato. Aos professores membros da banca, Flávia Roberta Benevenuto de Souza e Helton Adverse, pela gentil disposição na leitura atenta, crítica e generosa de minha dissertação. Aos demais professores vinculados ao GT Ética e Filosofia Política do Renascimento da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), bem como aos colegas pós-graduandos, porque as comunicações, palestras, textos, perguntas, debates e trocas formaram um repertório valiosíssimo.

Aos professores do Departamento e do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da UFMG, pelas muitas lições no cultivo da cultura filosófica e da argumentação, em especial à professora Giorgia Cecchinato, que em seu período de tutoria do Programa de Educação Tutorial (PET), ensinou-me o gosto pela pesquisa, o afincamento no estudo e a virtude da crítica. Aos servidores técnicos e administrativos e terceirizados cujo trabalho é essencial para a sustentação do Departamento e da Universidade. Um agradecimento especial à equipe da Editora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG (Ed. PPGFIL-UFMG), em especial ao professor Tadeu Mazzola Verza.

Este livro é fruto de pesquisa de mestrado desenvolvida graças ao apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG). Agradeço ao contribuinte e a todos aqueles que lutam pelo investimento na pesquisa acadêmica e na ciência no Brasil e no grande e belo estado de Minas Gerais.

[...]

O povo não é o rio

De mínimas águas

Sempre iguais.

Mais fundo, mais além

E por onde navegaís

Uma nova canção

De um novo mundo.

[...]

Hilda Hilst

Para além do regime misto

Lista de abreviaturas

Maquiavel

DAG: Da arte da guerra

D.: Discursos sobre a forma de governo de Florença

Discorsi: Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio

IF: História de Florença

P.: O príncipe (apenas em nota)

Guicciardini

Considerazioni: Considerações sobre os Discursos de Maquiavel

Aristóteles

Cat.: Categorias

Eth. Nic.: Ética a Nicômaco

Phys.: Física

Pol.: Política

Heródoto

Hdt.: Histórias

Platão

Leg.: As leis

Plutarco

De fort. Rom.: Da fortuna dos romanos

Para além do regime misto

Políbio

Polyb.: História

Tito Lívio

Liv.: História de Roma, ou Ab urbe condita

Sumário

Prefácio	17
Introdução	21
1 As teorias constitucionais gregas e sua recepção no humanismo cívico	33
1.1 O humanismo encontra a república	36
1.2 A teoria constitucional grega no <i>quattrocento</i>	45
1.2.1 O mito de Veneza no <i>quattrocento</i> : entre regime misto e aristocracia	51
1.2.2 Usos do mito de Veneza nas reformas constitucionais de Florença (1494-1512)	56
1.3 A <i>Política</i> de Aristóteles	62
1.3.1 Da definição de Cidade à Teoria dos Regimes	64
1.3.2 A <i>politeia</i> como mistura entre democracia e oligarquia	70
1.4 As <i>Histórias</i> de Políbio	79
1.4.1 O ciclo das constituições	81
1.4.2 O regime misto da República de Roma	89
1.4.3 A República e as relações exteriores	96
1.5 O regime misto como resposta ao conflito político	100

2 Do regime misto aos conflitos romanos nos <i>Discorsi</i> de Maquiavel	107
2.1 A teoria da fundação e a <i>necessità</i> das leis	112
2.1.1 Do momento de fundação à fundação no tempo	117
2.1.2 <i>Necessità</i> e as <i>leggi e ordini</i> republicanas	120
2.1.3 Uma estratégia de sedução? A “armadilha maquiaveliana”	129
2.2 O regime misto e a grandeza de Roma	137
2.2.1 Maquiavel leitor de Políbio: da anaciclose ao regime misto	140
2.2.2 Anaciclose e contingência	149
2.2.3 Os <i>accidenti</i> e a <i>necessità</i>	154
2.3 Lições dos conflitos romanos	160
2.3.1 “Quero dizer algumas coisas contra a opinião de muitos”	164
2.3.2 Repúblicas para preservar e repúblicas para expandir	175
2.3.3 O fundamento conflitual da potência militar romana	180
2.4 Para além do regime misto	195
3 A teoria da divisão humoral: o conflito entre povo e grandes	201
3.1 <i>Mitké e umori</i>	206
3.1.1 A metáfora dos humores	209
3.2 Chaves continuístas de interpretação	215
3.2.1 O republicanismo neorromano de Quentin Skinner	219
3.2.2 A democracia maquiaveliana de John P. McCormick	227

3.3 Divisão humoral como ruptura: outras entradas	234
3.3.1 Povo, grandes e o conteúdo dos humores	236
3.3.2 A reformulação das categorias de regimes	245
3.3.3 A divisão humoral como constitutiva do político	251
3.3.4 O negativo do povo e a <i>necessità</i> das leis	255
Considerações finais	267
Referências bibliográficas	277
Fontes primárias	277
Fontes secundárias	279

Para além do regime misto

Prefácio

Maquiavel é autor de relevância ímpar na história do pensamento político, isso sem ter pretendido sê-lo. O exercício da política – da *arte do estado* – foi sua primeira preocupação quando se tornou segundo secretário da chancelaria de Florença em 1498, magistratura que cuidava das questões internas e da guerra. Somente após a queda da república em 1512, depois de exonerado de suas funções, é que volta seus esforços para a reflexão teórica, mobilizando toda a *experiência adquirida* durante o período em que participara ativamente da vida política de sua cidade. Este esforço resultou na produção de obras fundamentais.

A mais conhecida delas, *O príncipe*, surge em 1513, obra voltada para pensar a inovação em política, isto é, a *fundação* de um *principado novo*. Tal intenção é explicitada na expressão *conquista e manutenção do estado, a qual* revela uma faceta do autor que, ao longo dos séculos, vinculou-o à ideia de astúcia e manipulação política, frequentemente associada ao termo “maquiavélico”. Esta interpretação simplista obscurece outras dimensões do pensador, as quais se manifestam em suas análises mais amplas sobre os fundamentos e a natureza do poder.

Em 1517, surge o *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, obra que, como *O príncipe*, apresenta inovações significativas e, conseqüentemente, rupturas com o pensamento político tradicional, tanto medieval quanto humanista. Nesse texto, é possível identificar a dimensão republicana de seu pensamento, bem como a reformulação

de temas clássicos da filosofia política, os quais ganham uma nova configuração e sentido no interior de sua abordagem.

Desde o ressurgimento do republicanismo, na segunda metade do século XX, muitas das questões associadas ao pensamento de Maquiavel têm atraído a atenção de pesquisadores e estudiosos. A relevância do secretário florentino nesse contexto é, particularmente notável, especialmente a partir da década de 1970, com a publicação de *O Momento Maquiaveliano*, de J.G.A. Pocock, em 1975. Nela, esse autor procura mostrar-nos como, ao longo dos séculos, o republicanismo italiano difundiu-se pela Europa, chegando, inclusive, a impactar o debate norte-americano, percurso no qual Maquiavel tem um lugar central.

A contribuição do historiador acima mencionado foi decisiva para a formulação e revitalização do pensamento republicano, impactando diversos campos de estudo. Outro autor de destaque, Quentin Skinner, segue essa tradição, consolidando o diálogo com as ideias de Maquiavel, com seu livro *As fundações do pensamento político moderno*, de 1978. No Brasil, os estudos sobre o republicanismo de Maquiavel foram significativamente impulsionados pelo *Maquiavel republicano* (1991), obra pioneira de Newton Bignotto. Seu trabalho não apenas conecta a pesquisa nacional a esse movimento mais amplo, mas também introduz uma perspectiva singular, influenciada pela obra *O trabalho da obra Maquiavel*, de Claude Lefort (1972). A interpretação de Lefort confere um enfoque original às pesquisas e análises realizadas em território nacional, tendo sua importância sido paulatinamente reconhecida por intérpretes de outros países apenas mais recentemente.

É no interior deste quadro que podemos situar o presente livro, o qual se ocupa de um dentre tantos outros temas possíveis de serem

explorados no pensamento maquiaveliano e republicano. Yago Pessoa toma o governo misto como seu objeto de reflexão e, assim o fazendo, conecta-nos com uma tradição que alcança Aristóteles, que depois foi absorvida pelos *humanistas cívicos italianos* do século XV e, enfim, reformulada por Maquiavel, no seu esforço de pensar a república.

A abordagem dada pelo talentoso pesquisador ao tema referencia-se no pensamento de Claude Lefort, que explora no pensamento do secretário florentino a constatação da divisão constitutiva do corpo político entre dois humores. Assim, ao retomar referido tema e ao submetê-lo à prova de seu referencial, Yago demonstra não só as rupturas levadas à cabo por Maquiavel relativamente à tradição, fazendo emergir uma nova concepção do político, como também nos faz ver seu próprio potencial reflexivo.

Gabriel Pancera

Para além do regime misto

Introdução

A famosa asserção de Aristóteles de que o “homem é, por natureza, um animal político” (*Pol.*, I.2, 1253a1-3), quer acompanhemos ou não o que pretende dizer sobre a natureza do homem e da cidade, nos conduz a uma constatação fundamental: o caráter pervasivo do que poderíamos chamar de experiência ou dimensão política da vida humana. No entanto, o que designamos pela expressão ‘*política*’ nem sempre está claro. O que atribui a uma experiência o seu caráter político em distinção a outro gênero de atividade humana? Ao tentar fornecer uma resposta a essa pergunta nos engajamos com a longa prática intelectual denominada *filosofia política*. Por esse termo, temos em mente um conjunto de tradições historicamente constituídas e reiteradas por uma ampla gama de pensadores em diferentes contextos histórico-geográficos.

Para a maioria dos autores a que comumente atribuímos o predicado de filósofo ou pensador político, responder a esse problema parece ser uma parte significativa de sua tarefa. Isso não é acidental. Ao início de *Politics as Vision*, o teórico político estadunidense Sheldon Wolin apresenta duas razões para a importância dada pelos filósofos políticos ao problema de demarcação de seu objeto (Wolin, 2004, p. 5) que tomaremos de ponto de partida, ainda que façamos algumas modificações em seu argumento. Em primeiro lugar, os objetos e práticas que classificamos como políticos frequentemente interagem, sofrem influência e confluem com outros aspectos não-políticos da vida humana, de sorte que delinear a fronteira entre o político e o não-político consiste em uma atividade necessária para qualquer forma de

reflexão rigorosa sobre a vida social. Em seguida, note-se que muito da linguagem que empregamos quando falamos de fatos que dizem respeito à política é inespecífica: muitos dos termos descritivos e avaliativos que usamos em nossas teorias e sentenças ordinárias sobre o mundo são compartilhados entre os domínios de discurso que correspondem às diversas facetas da condição humana. Em que residiria, então, a especificidade da política? Mesmo o desenvolvimento conceitual e terminológico de uma linguagem *da política* demanda algum grau de definição desta. Se pretendemos dar sentido a nossa vida política, parece que somos obrigados a fornecer alguma resposta, mesmo que provisória, a esse problema.

Não se encontra no escopo de nosso trabalho apresentar uma definição que pretenda capturar a totalidade do significamos ao utilizar a expressão “política”. Ao argumentar porque aqueles que pensam de maneira rigorosa sobre a política são muitas vezes obrigados a partir de uma definição de seu próprio objeto, pretendemos caracterizar a *filosofia política* como um modo de investigação particularmente preocupado com sua própria natureza. Em certo sentido, muitos de nossos empreendimentos teóricos, como a física ou a engenharia também partem de uma delimitação de seu objeto. O que distingue a filosofia política, enquanto um ramo da filosofia em geral, é o modo como ela se relaciona com seu próprio objeto. Para tomarmos de empréstimo a clássica definição de Leo Strauss¹, ainda que para fins em parte subversivos a seu projeto, a filosofia política não se pretende detentora da posse da verdade sobre

¹ Estamos, de alguma maneira, modificando a definição straussiana ou, no mínimo, adaptando-a conforme nossos propósitos, sobretudo por introduzir certo grau de historicização aos problemas que Strauss compreende ser constitutivos e permanentes.

a natureza dos objetos políticos, mas perseguidora dessa verdade (Strauss, 1959, pp. 11-12).

Essa peculiar relação da filosofia política com a demarcação de si mesma decorre dos fatos que (a) o domínio do predicado ‘político’ parece comportar certa variação conforme os tempos e as configurações sociais e, (b) ao mesmo tempo, parece possuir alguns elementos e marcadores comuns ou, se não isso, pelo menos mais recorrentes. Em virtude da diversidade entre as circunstâncias de cada pensador, bem como o conjunto teórico de influências e fontes a que recorre, suas distintas teorias políticas frequentemente partem de concepções diferentes sobre o que é o político. Podemos, portanto, caracterizar o filósofo político como “aquele que filosofa sobre o *político*” (Wolin, 2004, p. 5).

Ao definir distintamente a natureza do político, filósofos podem produzir teorias sensivelmente diferentes, porque a discordância sobre o que discerne um fato político de um fato não-político gera implicações ontológicas e epistêmicas que se manifestam em suas filosofias. Com efeito, uma concepção distinta da natureza do político pode enfatizar sua relação com a temporalidade e a mudança ou, contrariamente, o papel da permanência e da estabilidade; do mesmo modo, pode privilegiar as distinções entre o exercício do poder e sua obediência ou pode destacar os momentos de resistência ao poder. Notemos como o aspecto normativo permanece sempre próximo a esse empreendimento. Igualmente, distintas compreensões sobre a natureza de um objeto podem mudar a forma como se dão seu acesso e cognição, elicitando uma profusão de métodos e, mesmo, alterando substantivamente a matéria do pensamento, as relações estabelecidas e os juízos emitidos.

Outro aspecto da íntima relação que se produz entre a experiência e o pensamento político diz respeito à natureza dos conceitos da filosofia política. Parte importante da razão para se desenvolver uma reflexão consistente acerca da política é dar sentido àquilo que se vivencia em primeira pessoa: a alteração de governo ou das instituições da própria comunidade, os eventos na cena política externa, as mudanças sociais e culturais, o vai-e-vem de líderes e movimentos políticos, dentre outros. Em virtude disso, verificamos o adensamento da reflexão sobre a política e a extensão da preocupação desses pensadores sobre questões mais “fundamentais” em momentos de crise ou transformações radicais. Esse fato nos ilumina sobre o carácter artificial das categorias e conceitos empregados pelos filósofos. São entidades de outra ordem que os fatos do mundo e, de algum modo, não são exatamente “coisas” reais (Wolin, 2004, p. 6), as quais poderíamos facilmente assinalar e apontar. Não obstante, esses conceitos selecionam aspectos mais ou menos salientes da realidade no intuito de os tornar compreensíveis, de elucidar o sentido que possuem.

Ao mesmo tempo, os conceitos das teorias políticas são capazes de criar, modificar e estabelecer novas redes de significados. Se a política designa uma atividade humana, sob diversas formas, as configurações diferentes de sua compreensão se reificam na prática política. É preciso assim conceder que, ao mesmo tempo que os filósofos pretendam tornar transparente e acessível a realidade por recurso ao pensamento conceitual sobre a cidade, eles também reinventam e reconstituem, permanentemente, essa dimensão. Sua fortuna crítica, por sua vez, apenas complexifica o quadro, acumulando sentidos e interpretações ao texto original, adensando a linguagem conceitual que dele podemos apreender. Tão mais potente,

em certo sentido, é o texto de um autor conforme é capaz de instaurar novos modos de conceber a política, promover deslocamentos que, pela força de suas categorias, engendram um convite, talvez mesmo uma demanda, à reflexão.

Dessa discussão acima, interessa-nos uma consideração metodológica que baseia a leitura de Maquiavel desenvolvida em nossa pesquisa. Se a delimitação do político é um ponto central de toda filosofia política, podemos melhor compreender e analisar a obra de um pensador político ao nos indagar sobre o que ele entende por traços constitutivos dos fenômenos políticos que privilegia em suas análises. A compreensão que apresenta do político cumpre sempre um papel decisivo ao informar seus argumentos, quer digam respeito à avaliação de outras teorias, pela rejeição ou adesão a seus conceitos, quer para compreender suas posições mais imediatas sobre o modo de organizar e ordenar a vida social. Ao nos propor uma pesquisa centrada no texto de Maquiavel, nos orientamos para compreender a concepção e articulação de um conjunto de seus conceitos e posições centrais e, em última instância, qual a concepção do *político* que apresentam.

Dessa concepção do político enquanto demarcação do domínio do discurso, a nível metateórico, conduzimo-nos a outra, no domínio da teoria, avançada por Claude Lefort, que não lhe é de todo alheia, e que indica algum grau de preferência de nossa parte quanto ao primeiro debate. O leitor atento rapidamente verificará como nosso trabalho está em permanente e profunda dívida com a exploração inovadora do filósofo francês em *Le Trevaill de l'Oeuvre Machiavel* (1972 [2023]) e com a vasta gama de estudos que desencadeou. Assumindo proposições filosóficas importantes do que se denominou no campo dos estudos maquiavelianos como *balizas lefortianas*, partimos da

pressuposição de que a noção de o político recobre, em grande parte, aquilo que os autores clássicos haviam designado por *regime*, entendido como uma *forma* social, o conjunto de princípios geradores a partir da qual uma determinada configuração sociocultural, isto é, uma forma de vida política ganha sua identidade (Lefort, 1991, pp. 10-11). Nesse sentido, a ideia de político diz respeito a uma interrogação incessante sobre o carácter coletivo da vida social, a origem da autoridade e do poder, a natureza dos ordenamentos e constituições e as condições políticas da ação. Como poderá ser verificado, o estudo de Maquiavel apresentado em nossos trabalhos se vê profundamente em dívida com a exploração inovadora desenvolvida pelo filósofo francês

A essas preocupações teóricas, soma-se outra de natureza histórico-filosófica que nos engaja, porque diz respeito ao problema da modernidade do pensamento político de Maquiavel e de autores renascentistas em geral. Estamos de acordo com a caracterização desse período como o nascimento do mundo intelectual moderno, promovido pela erosão progressiva da autoridade do teológico-político e a compreensão e valorização do carácter histórico da ação humana. Não obstante, uma investigação mais aprofundada nos aponta que o designamos por novo e moderno é produzido a partir dos marcos teóricos e categoriais do passado, notadamente, da teoria política clássica. Em muitos sentidos, Maquiavel é um autor por vezes mais próximo das problemáticas da filosofia política grega, dos historiadores romanos e da recepção dessas linguagens por seus pares humanistas que daqueles que costumamos caracterizar como filosofia política moderna. Em resumo, a pesquisa aqui desenvolvida presume, em alguma medida, uma concepção do Renascimento como o nó histórico entre os modos de pensamento antigos e modernos. É

precisamente por razão de seu caráter transicional que, acreditamos, podemos derivar de seu exemplo e estudo inestimável valor teórico e cognitivo, pois nos dá a pensar, ao mesmo tempo, sobre as condições de nascimento de nosso presente a partir do passado e quanto à possibilidade de reinvenção deste presente em direção ao futuro.

Aos pensadores políticos da Itália renascentista, a experiência da temporalidade da forma de vida republicana de suas cidades, sua independência e a prática do autogoverno consolidaram um novo horizonte de problemas teórico-práticos que demandavam a reformulação das bases categoriais do pensamento político medieval. Os humanistas recorreram à recuperação dos clássicos greco-romanos para, reestabelecendo seu contato com o passado distante, dar sentido ao presente. Lançavam-se, assim, as bases para uma nova filosofia política, desenvolvida sobretudo ao curso do *quattrocento*, que recuperasse a *respublica*, ou *pólis*, como eixo de todo pensamento sobre os assuntos humanos e a vida em comunidade. A teoria grega dos regimes seria mobilizada para tornar compreensível a diferença entre os estados, suas estruturas internas de governo, seus comportamentos na cena internacional e, acima de tudo, avaliar qualitativamente as diferentes ordenações conforme se colocava em questão a possibilidade de reforma dos próprios estados para assegurar sua durabilidade e potência. O regime misto, uma forma constitucional peculiar descrita por autores como Platão, Aristóteles e Políbio seria elevado como um modelo capaz de prover esses objetivos. Fruto de uma geração que vivenciou mudanças significativas na governabilidade das cidades-estados italianas, o afunilamento das principais potências da península e a crescente intervenção dos estados nacionais já consolidados dos reinos de Espanha e França, afora o Sacro Império Romano-Germânico,

Maquiavel conduziria a uma reformulação desse paradigma, reavaliando o legado teórico, conceitual e político desenvolvido pela tradição humanista e sua reflexão sobre a república.

Tomando por questão a relação que se estabelece entre Maquiavel e as categorias do passado, centramos nossa investigação no *estatuto da teoria do regime misto no pensamento político de Maquiavel*. Segundo uma certa construção do republicanismo moderno, a ideia de uma forma constitucional mista configuraria o modelo a partir do qual muitas das propostas republicanas de governo seriam formuladas. Um governo descrito como simultaneamente monárquico, aristocrático e democrático apresenta, de fato, vantagens à teoria republicana, porque ao mesmo tempo que pode ser contraposto ao modelo do governo de um só homem, não se confundiria nem com o governo das elites, nem com o governo da massa. Na verdade, a ideia da realização simultânea dos princípios políticos distintos aponta para a capacidade de superação de seus vícios e limitações congênicas. Mas a ideia de *mikté* (mistura) também fornece à teoria republicana argumentos positivos, à medida que responde a duas demandas políticas distintas: satisfaz à parcela da população detentora de maior virtude e competência decisória e garante uma justificativa para os governados por meio de alguma via de participação política efetiva. O que importa é que tanto as elites quanto os populares se veriam, portanto, contemplados por essa forma de governo, à medida que o regime congregasse instituições específicas de classe em que poderiam exercer adequadamente seu papel na vida pública. A distribuição dessas instituições, pendendo mais em favor do governo popular ou do governo aristocrático variaria, então, conforme o teórico republicano atribui maior peso a algum desses critérios.

O movimento de Maquiavel é algo distinto desse percurso, porque os problemas da virtù da república e da adesão popular ao regime são concebidos a partir de outra perspectiva. Em seus principais textos históricos e políticos, Maquiavel parece conferir pouca atenção ao registro jurídico-político das formas institucionais estatais e quando o faz, parece partir de marcos teóricos substancialmente distintos daqueles que imperam em seu tempo. Com efeito, Maquiavel demonstra maior atenção ao aspecto contingente da política, pois compreende o político como aberto à ação, de maneira que as categorias analíticas da forma de governo se veem reformuladas nessa direção. Outro deslocamento marcante de Maquiavel é a recusa a adotar uma perspectiva conciliatória ou mesmo filo-oligárquica, em que as justificativas aristocráticas para a legitimação de seu poder fossem tomadas a valor de face. Em movimento disruptivo, o florentino se pergunta sobre a pertinência e adequação dessa posição – frequentemente adotada como certo preconceito das classes mais abastadas capazes de obter tempo livre e treinamento para participar da vida política ou engajar na reflexão crítica sobre ela – uma indagação que o conduz a repensar as bases políticas da liberdade e, em última instância, os modelos de melhor governo.

Podemos, então, resumir o percurso e a estrutura desse nosso trabalho a partir de três questões: (1) quais são as teses predominantes no universo intelectual de Maquiavel contra as quais nosso autor se posiciona em nível político e conceitual? (2) como se constrói sua crítica e distanciamento em relação a essas posições? (3) qual é a concepção do político que se vê articulada de modo a sustentar a operação teórico-intelectual maquiaveliana?

Ao primeiro capítulo, nós desenvolvemos uma análise da recepção humanista da teoria constitucional grega e do modelo de governo misto. Dedicamos especial atenção ao emprego dessas categorias no debate formador do mito da República de Veneza como a *Sereníssima* e às reformas constitucionais florentinas em 1494. Em sequência, o capítulo apresenta as teorias do regime misto de Aristóteles e Políbio, e discute o papel da avaliação negativa do conflito político em suas teorias.

O capítulo seguinte é estruturado como um comentário ao texto maquiaveliano dos *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, e seleciona o movimento dos capítulos 1 a 6 do primeiro livro para demonstrar como Maquiavel progressiva e seguramente se afasta das teorias políticas clássicas influentes em seu período e forja novos conceitos, a substância de seu “novo continente” em sua resposta a algumas querelas, em especial aquela sobre a *virtù* dos romanos, o carácter exemplar de sua história, prática e ordenamentos políticos, e o valor das constituições veneziana e espartana. Verificamos, nesses argumentos, que Maquiavel apresenta uma compreensão ontologicamente sofisticada da relação entre contingência e necessidade que o permite deslocar o registro do discurso sobre as condições de possibilidade da liberdade e potência políticas da república. No curso desse mesmo capítulo, apontamos a limitação do paradigma clássico para capturar a política segundo a concepção que se afunila. A partir dessas considerações, a investigação levada a cabo na abertura dos *Discorsi* nos leva a concluir que Maquiavel erode os fundamentos epistêmicos de uma explicação da grandeza, potência e liberdade de Roma em termos da forma de seu ordenamento político e nos conduz a uma compreensão da fundação contínua dos modos e

ordenações do regime conforme o desenrolar dos conflitos políticos na história da cidade.

O terceiro capítulo dedica-se à análise do domínio da teoria humoral de Maquiavel, como ela dá sentido ao conflito, à experiência política e informa a reflexão sobre a origem das instituições políticas. Pela análise das categorias de povo (*popolo*) e grandes (*grandi*) no pensamento maquiaveliano e sua relação com o desejo de dominar e oprimir e o desejo de não ser dominado e oprimido, o capítulo explora o sentido da afirmação em *Discorsi*, I.4 que “todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem de sua desunião (*tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disiniuone loro*)”. O eixo estruturante do capítulo é a avaliação sobre a compatibilidade da explicação humoral com as categorias constitucionais do regime misto e o estatuto das categorias de *povo* e *grandes*. Apresentamos um esquema “compatibilista” ou “continuísta” de interpretação e duas versões distintas como essa posição foi defendida por intérpretes com leituras politicamente distintas de Maquiavel. Em seguida, apresentamos uma interpretação “descontinuista”, a qual acreditamos ser mais conceitualmente proveitosa e textualmente adequada. Concluímos, então, com uma reflexão, admitidamente ainda incipiente, sobre a natureza da filosofia política de Maquiavel e seu modo de constituição.

Convém também fazer breves notações formais quanto ao modelo das referências ao texto de Maquiavel e a demais fontes primárias. Em primeiro lugar todas as traduções são de nossa responsabilidade, senão quando especificado. Para o texto de Maquiavel, adotamos como fonte a impressão mais recente da edição por Mario Martelli das obras completas, de maneira que as notas ao texto seguem o formato (*abreviatura da obra*, livro e/ou capítulo, ano

da publicação, paginação) seguido, entre colchetes, por referência à tradução brasileira referenciada. Estas foram tomadas por parâmetro, ainda que modificações tenham sido realizadas conforme acreditamos ser necessário. No caso de outras referências primárias, seguimos o padrão do Oxford Classical Dictionary (OCD), desenvolvemos a nossa (como para Guicciardini), ou procedemos pelo padrão autor-data. Para Aristóteles e Platão, utilizamos, respectivamente as paginações Bekker e Stephanus. Para Heródoto, Plutarco, Políbio e Tito Lívio, incluímos também a data da publicação e a paginação na edição utilizada, exceto quando nos referimos a todo um capítulo do texto ou retomamos citações previamente realizadas. As abreviações utilizadas constam lista ao início do volume.

1 As teorias constitucionais gregas e sua recepção no humanismo cívico

[...] que haja liberdade, pois sem liberdade este povo nunca
consideraria valer a pena viver.

Bruni, *Laudatio florentinae urbis*, §77

Uma vez que temos por objeto a relação de Maquiavel com as categorias herdadas do pensamento clássico para pensar o *regime*, faz-se necessário situar a obra maquiaveliana no contexto da recepção dessas teorias no pensamento republicano humanista. O recurso ao contexto histórico reside nas limitações de uma abordagem interna ao texto em elucidar a rede de significados que recobre uma obra². As asserções de caráter teórico-político que encontramos nos principais escritos políticos de Maquiavel, como pretendemos demonstrar nos capítulos seguintes, também performam uma ação, porque disputam quanto aos instrumentos teóricos mais adequados à tarefa de dar sentido à história da Roma republicana³. O expediente deste capítulo,

² “Tanto quanto capturar o sentido do que eles disseram, devemos, ao mesmo tempo, entender o que eles pretendiam ao dizê-lo” (Skinner, 2002d, p. 82).

³ “[...] [a deficiência política dos modernos frente aos antigos decorre] do fato de não haver verdadeiro conhecimento das histórias, de não se extrair de sua leitura o

portanto, elabora o conjunto de representações, argumentos e conceitos centrais ao humanismo cívico com os quais a obra de Maquiavel dialoga, de modo a melhor delimitar a dimensão histórico-política dos argumentos do secretário florentino.

Pela expressão *humanismo cívico*⁴, acompanhamos uma determinada interpretação do pensamento político do Renascimento, que enfatiza os vínculos entre a prática humanista e a renovada experiência política. Não se encontra, no entanto, no escopo de nosso trabalho percorrer a longeva disputa envolvendo as diversas interpretações do Renascimento. Assim, abordaremos apenas lateralmente a questão, por três entradas: (a) a reformulação da tese do humanismo cívico como ruptura⁵ por Bignotto (2021); (b) a recente crítica de Hankins (2019) ao suposto anacronismo da tese do republicanismo cívico; (c) o debate entre Pocock (1975) e Skinner (1978) no interior da Escola de Cambridge, acerca da natureza do republicanismo humanista e as fontes de seu vocabulário conceitual. Ainda que nos aproximemos do campo interpretativo que utiliza a expressão humanismo cívico e o localiza como uma *matriz* do republicanismo moderno (Bignotto, 2013b), a reconstituição do pensamento político humanismo que apresentamos tem por objeto o emprego de uma gramática conceitual fundamentalmente grega na análise constitucional desenvolvida por pensadores do Renascimento, de modo a informar a interpretação do texto maquiaveliano. Por

sentido, de não se sentir nelas o sabor que têm" (*Discorsi*, I. Proêmio, 2018a, p. 308 [2007a, pp. 6-7]).

⁴ A expressão tem seu lastro na obra de Hans Baron que, após décadas de críticas, continua a suscitar e ordenar o debate sobre o Renascimento, cf. Baron, 1955.

⁵ Temos em vista a classificação do debate sobre continuidade e ruptura nos estudos historiográficos do humanismo. Para uma introdução e percurso na discussão, ver Pinto; Moretti, 2021.

consequente, acreditamos que seja valiosa e mesmo compatível diante de interpretações do pensamento político humanista que reduzem o papel do republicanismo.

Neste primeiro capítulo rastreamos o uso da teoria constitucional clássica no pensamento político renascentista, com ênfase em autores florentinos do *quattrocento*. Em particular, a tipologia de origem grega que caracteriza três formas políticas simples – monarquia, oligarquia e democracia – e sua reformulação aristotélica configuraram o vocabulário analítico básico para compreender as formas de governo das cidades italianas. A noção de um regime misto, isto é, de uma mistura das formas constitucionais simples em um arranjo institucional é o ponto nevrálgico de nossa abordagem. Apresentamos um panorama da tradição do Mito de Veneza e sua incorporação ao pensamento político humanista e os usos de referidos vocabulário e horizonte de referências nas reformas constitucionais da república de Florença entre 1494 e 1512, período em que Maquiavel adquiriu sua “longa experiência das coisas modernas” (*P.*, Dedicatória, 2018a, p. 803 [2017, p. 85]).

Em sequência procederemos à análise do conceito de regime misto em Aristóteles e Políbio⁶. Enquanto Aristóteles é a principal referência no debate constitucional humanista à primeira metade do século XV, Políbio se tornará uma referência central quando Roma entra em cena como objeto de interpretação e disputa. Há diferenças significativas entre os dois modelos de mistura constitucional, que correspondem não somente à diferença de objetos entre os autores,

⁶ Utilizamos, primariamente, a tradução de W. R. Paton para o texto polibiano, indicando livro, capítulo e linhas do texto grego. A tradução inglesa por Robin Waterfield também foi utilizada para auxiliar nas retraduições para o português de passagens citadas no texto.

mas decorrem de pressupostos constituintes de suas teorias políticas. É verdade que o debate humanista é marcado por outras referências, como Platão. Não obstante, o recorte que apresentamos no presente capítulo justifica-se pela prevalência das teorias aristotélica e polibiana na tradição republicana do governo misto e a presença indireta de sua recepção no texto maquiaveliano e na bibliografia secundária dedicada à interpretação do problema do regime misto em Maquiavel.

1.1 O humanismo encontra a república

O pensamento político desenvolvido por autores humanistas do Renascimento italiano se dá sob condições particulares, que determinam o horizonte de problemas e motivos característicos de sua gramática político-conceitual. A erosão da autoridade das potências universais do Sacro Império Romano Germânico e da Igreja consolidou as experiências de autogoverno das comunas do norte da Itália, processo que originou uma demanda de articulação teórica para compreensão e legitimação da nova realidade política. A noção de liberdade cumpre um papel central nessa operação, porque denota, ao mesmo tempo, a independência externa, sobretudo por via da recusa da jurisdição imperial, e a preservação da forma de governo republicana desenvolvida na maioria das cidades (Skinner, 1978, pp. 7-8). Se esse conceito ganhará importância nas teorias republicanas dos humanistas, é nos círculos retóricos e escolásticos do final do século XIII que os defensores do autogoverno republicano primeiro tomaram

a liberdade para conceitualizar sua experiência política (Skinner, 1978, p. 27).

Para os florentinos, a situação política foi decisiva para que a categoria de liberdade, pelo mote cívico da *libertas* florentina, fosse reformulada por pensadores do quattrocento de modo a habilitar uma compreensão e defesa radical de sua forma de governo republicano. Os séculos XIV e XV são marcados pela ascensão de Florença, como uma das principais cidades-estados italianas. A expansão territorial da república no Arno, no entanto, ocorre em um período de concentração política, em que poucos atores se tornam centrais na disputa de poder: afora os florentinos, há Veneza, Milão, os Estados Papais e o Reino de Nápoles. Nesse cenário, a tradicional distinção entre guelfos e gibelinos, conforme a afiliação das cidades aos campos, respectivamente, do papado e do Império, é modificada, à medida que os interesses políticos e as disputas territoriais produzem coalizões novas e menos definitivas. A noção de liberdade enquanto identidade cívica seria incorporada à identidade guelfa⁷ de Florença, ao passo que a república poderia até mesmo se aliar ao Império em sua disputa contra a tirania no norte da Itália.

Ao curso do conflito entre a República de Florença e o Ducado de Milão autores como Coluccio Salutati e Leonardo Bruni promovem arranjos inovadores no interior da tradição humanista. Essa referência às guerras florentino-milanesas não pretende apresentar uma causa geopolítica da revolução no pensamento, como quer a proposta de

⁷ “Quando o sentido da *Parte Guelfa* florentina foi oficialmente redefinido por Leonardo Bruni, na ocasião de uma revisão do Estatuto da *Parte* em 1420, a defesa da liberdade cívica se tornou parte do credo guelfo em si mesmo. Guelfismo ainda era dito o partido da Igreja, mas apenas no concernente à religião; no plano secular, era o partido da liberdade republicana” (Baron, 1955, p. 15).

datação de Baron que faz a inovação um resultado do contexto militar em que os florentinos contemplaram a possibilidade de serem dominados⁸, mas, antes, apontar que textos como a *Invectiva a Antônio Loschi* (*Invectiva in Antonio Luschum Vicentium*) de Salutati e o *Elogio da Cidade de Florença* (*Laudatio Florentinae Urbis*), escritos nesse período, são inovadores porque mobilizam a noção de liberdade para dar sentido a experiência política, opondo república e tirania. Os valores republicanos são, assim, associados às formas de governo das cidades, de modo que a identidade florentina baseada na liberdade cívica justificava suas pretensões imperialistas sobre outras cidades, bem como configura palavra de ordem na disputa contra Milão.

Ainda quanto a tese Baron, grande parte dos críticos obteve sucesso em demonstrar como muito do pensamento político humanista do quattrocento estabelece suas raízes em tradições linguísticas e políticas que se estendem ao Baixo Medievo, de sorte que é preciso conceder a importância da continuidade na formulação do pensamento republicano humanista. Ao mesmo tempo, é preciso reconhecer os méritos da obra de Baron em apontar o lastro entre as mudanças da experiência política e as formulações humanistas do século XV, a partir da “modificação do quadro material em que as ideias do Trecento se desenvolveram” (Baron, 1955, p. 7). Postas essas considerações, o melhor caminho parece ser abandonar a marcação de 1402 como o ano que sedimenta a transição entre o humanismo classicista e a geração cívica, ao mesmo tempo que se reconhece que uma alteração significativa ocorre no pensamento político europeu em virtude dos pensadores humanistas. Logo, acompanhamos Bignotto (2021, p. 27) ao dizer que o reconhecimento da continuidade

⁸ Para um balanço, ainda que parcial, das críticas à tese Baron, ver Hankins, 1995.

de temas e categorias não pode dar lugar à dissolução das marcas de originalidade do período. A bem da verdade, “o Renascimento, pelas mãos dos humanistas forjou uma nova concepção de vida pública” (Bignotto, 2021, p. 26), a partir das mudanças significativas no papel de Deus nos assuntos humanos e a revalorização da vida activa sobre a contemplação.

Ao novo contexto político derivado da erosão dos poderes universais deve-se somar o cerco a que os arranjos ideológicos do medievo se encontravam. A teologia política que subsumia a temporalidade dos assuntos humanos em uma filosofia da história ordenada pelos desígnios divinos não era suficiente para lidar com a experiência da particularidade (Pocock, 1975, pp. 7-8). A crescente consciência histórica tornou perceptível a finitude das formas políticas, cuja durabilidade residia não na Providência, mas nas ações humanas no interior da cidade. Nesse sentido, o fenómeno de secularização é inseparável da consciência da temporalidade da república e a necessidade de compreender a emergência de eventos particulares⁹. Em resumo, o desafio de compreender e legitimar as novas formações políticas demandou a reformulação das estruturas gerais de pensamento em favor da problematização da contingência.

Sob essas condições, a recepção dos textos clássicos ganha para os autores humanistas sentidos que transcendem o classicismo. Se, é bem verdade, encontramos autores cujo horizonte de preocupações se

⁹ Pocock define o que denomina “Momento maquiaveliano” como: “o momento no tempo conceitualizado em que a república foi vista como confrontando sua própria finitude temporal, enquanto tentava permanecer moral e politicamente estável no curso de eventos irracionais, concebidos como essencialmente destrutivos a todos os sistemas de estabilidade secular” (1975, p. viii).

limita a problemas de natureza filológica¹⁰, a geração humanista do quattrocento, majoritariamente, utiliza do novo fluxo de textos para dar sentido à nova configuração da vida prática e uma significativa virada em sua filosofia da história. Hankins, adequadamente, adverte sobre os perigos de projetar a tese do exclusivismo republicano ao pensamento político humanista: distintamente dos autores do republicanismo moderno, os humanistas não possuíam uma teoria da legitimidade política que asseverasse que apenas formas de governo republicanas sejam válidas (Hankins, 2019, p. 71). Na história do pensamento republicano, é apenas a partir de Rousseau que se sedimentam teses quanto à superioridade moral da direção do governo pelos governados. Os humanistas, por sua vez, tinham poucas hesitações em servir a regimes distintos, desde o ducado de Milão, passando pela cúria papal, às repúblicas populares e oligárquicas, como Florença e Veneza.

O limite da crítica de Hankins à tese que detecta uma tradição republicana humanista é que em nenhum momento o pressuposto do exclusivismo é necessário para caracterizar parte significativa do pensamento político humanista como republicano, ainda que se considere que nem todos os autores do período esposavam essa orientação. A atenção especial à forma política da república é resultado de um conjunto de transformações em pressupostos de natureza epistêmica, antropológica e mesmo ontológicas. O

¹⁰ Na Florença da primeira metade do *quattrocento*, Niccolò Niccoli é o exemplo paradigmático de um autor que mostra que a interface entre as práticas humanistas e as preocupações políticas e tradições comunais também podia ser marcada por tensão e uma escolha que reafirme o valor do classicismo militante contra a vida pública. Autores do *volgare* e das tradições cívicas florentinas que antecedem a formulação bruniana do humanismo cívico fizeram pública sua crítica a Niccoli por meio de invectivas, cf. Baron, 1955 (cap. 13, 14 e 17).

humanismo é marcado por certa crítica a postulados filosóficos medievais – e mesmo clássicos – que tem por efeito a reabilitação do temporal e particular (Yoran, 2022, pp. 64-68). A diversidade do pensamento humanista poderia então ser explicada como diferentes consequências dessa virada. No que diz respeito à sua vertente republicana, o valor em denominá-la como tal, como já aprendemos com Pocock, é que a *vita activa* descobre-se em sua finitude a partir da reflexão centrada em uma forma política marcada pela contingência e pela ação humana coletiva. Em vista disso, não nos parece despropositado que os humanistas desenvolveriam e retomariam uma filosofia política centrada na *pólis* – na organização político-institucional da cidade-estado – nas condições e formas de ação humana no interior dessa estrutura e mesmo, concedamos esse ponto a Hankins, a importância da virtude e treinamento intelectual e moral dos governantes¹¹.

Parte da disputa nas reconstituições de corte contextualista de Pocock e Skinner recobre um ponto marcado pela crítica de Hankins acerca do exclusivismo republicano, porque diz respeito ao caráter do compromisso dos autores humanistas com o valor do republicanismo e da participação política. Skinner questiona a interpretação pocockiana segundo a qual a escolha pela república como melhor forma de governo estava assentada em um compromisso com a

¹¹ A tese central de Hankins (2019) é que as posições políticas dos humanistas seriam derivadas de seu programa de reforma cultural e envolveriam uma teoria ‘meritocrática’ das condições morais necessárias que legitimam o exercício do poder político. A preocupação em articular uma nova *paideuma*, produziria um pensamento político subordinado ao problema do cultivo da virtude, sobretudo na classe dirigente. Que certamente a virtude seja uma questão central ao pensamento político humanista, no entanto, não implica que o problema do melhor regime seja escamoteado em favor da questão da formação dos governantes.

participação política ativa como intrinsecamente valiosa, fundada na ideia da liberdade como um conceito de exercício (Skinner, 1990, p. 297). Em seu lugar, compreende a ênfase na virtude cívica e na forma de governo republicanas como instrumentais, tão somente porque são as vias mais competentes para a manutenção liberdade¹².

Tanto quanto o caráter instrumental do republicanismo seja compatível com o tom geral do não-exclusivismo extensivamente apontado por Hankins, é forçoso reconhecer que esta não é uma interpretação capaz de subsumir a totalidade do pensamento político humanista. Para uma certa tradição no interior do movimento humanista em geral, representada pelo humanismo cívico de Bruni, parece ser o caso que o vínculo entre a vida livre e a forma de governo republicana ganha vínculos constitutivos (cf. Bignotto, 2021, cap. 3 e 4; Pinto, 2015). Ela não necessariamente perpassa pela via de uma antropologia teleológica de matriz aristotélica que reconhece na república uma “estrutura de virtude” (Pocock, 1975, pp. 184-186, 192 e 208) em que seja possível realizar as potencialidades inscritas na natureza humana, como propõe Pocock. Mesmo assim, à medida que caracteriza as posições humanistas tomando de empréstimo, ainda que criticamente, formulações posteriores da noção de liberdade (liberdade negativa), entendendo a liberdade republicana em termos de independência de poder arbitrário¹³, a análise skinneriana da

¹² “Uma república autogovernada só pode ser preservada, eles [i.e., os autores republicanos] respondem, se seus cidadãos cultivarem a qualidade crucial que Cícero descreveu como *virtus*, que os teóricos italianos depois verteram em *virtù* e que os republicanos ingleses traduziram como virtude cívica ou espírito público” (Skinner, 1990, p. 303).

¹³ “[...] eles trabalham com uma visão puramente negativa da Liberdade como ausência de impedimentos à realização de nossos fins escolhidos” (Skinner, 1990, p. 307).

linguagem republicana arrisca obnubilar o vínculo intrínseco entre a experiência da vida ativa e a teorização republicana.

Outra faceta da disputa entre as interpretações do republicanismo avançadas por Pocock e Skinner diz respeito à origem teórica do vocabulário político empregado pelos humanistas. Evidentemente, os autores humanistas mobilizam uma grande variedade de fontes clássicas em seus textos, mas o problema reside em delimitar os elementos estruturantes de seu vocabulário conceitual. Nesse sentido, podemos distinguir um grupo de fontes latinas, em especial os textos de Salústio, Tito Lívio e Cícero, de autores gregos, em especial Aristóteles. Em certa medida, trata-se de fontes de gêneros históricos e retóricos, ao passo que o segundo grupo compreende tratados filosóficos em sentido estrito. Essa distinção, contudo, é dissolvida ao curso do quattrocento, com a crescente recuperação da teoria constitucional grega quando uma ampla gama de textos é redescoberta.

Segundo Pocock, a tese republicana que atribui valor intrínseco à participação política origina-se no recurso à teleologia aristotélica para fornecer os elementos básicos de sua linguagem conceitual. Premissas antropológicas sobre a excelência moral, oriundas da filosofia de Aristóteles, informariam uma compreensão da pólis como horizonte capaz de realizar a natureza humana (Pocock, 1975, p. 40). A ênfase recai em capturar o momento linguístico articulado, abordagem limitada por sua dificuldade de produzir interpretações individualizadas de textos e autores do contexto investigado¹⁴. No que diz respeito ao objeto de nossa investigação, a relação de Maquiavel

¹⁴ Acompanhamos Vickie Sullivan quando afirma que “Pocock enfatiza tanto o contexto de Maquiavel que, em última análise, ele impõe o contexto ao pensamento de Maquiavel” (Sullivan, 1992, p. 310).

com as teorias clássicas predominantes no humanismo, a aristotelização torna difícil delimitar precisamente os termos de aproximação e distanciamento. O “momento maquiaveliano” de Pocock se torna, antes de tudo, um momento aristotélico, “uma apresentação histórica de Maquiavel” que seleciona de seu pensamento aspectos que informam quanto ao vocabulário político predominante em seu período (Pocock, 1975, p. 183). Em suma, da disseminação de categorias aristotélicas não se segue uma adesão imediata dos autores que as empregam aos pressupostos estruturantes do pensamento do Estagirita.

Na contrapartida, Skinner (1978) fundamenta sua interpretação instrumental do republicanismo no predomínio de fontes estoicas romanas e ao papel dos ciclos retóricos medievais. Localizar a presença dessas fontes e valorizar seu papel na formulação do republicanismo, no entanto, não é suficiente para ignorar a significativa presença de termos geneticamente filiados à tradição aristotélica. Uma reconstituição do processo de desenvolvimento do pensamento republicano renascentista deve adequadamente representar os diversos afluentes que concorrem para sua formulação. Ao mesmo tempo, é forçoso reconhecer o papel central que o vocabulário constitucional grego para a teorização das formas políticas.

Seja como for, cremos ser no geral sempre o expediente mais razoável para a interpretação de um movimento intelectual complexo apostar no pluralismo de concepções que podem ser encontradas quando descemos ao nível da análise atenta e específica de determinados autores. A crítica usual ao contextualismo linguístico da Escola de Cambridge aponta, precisamente, para os perigos de dissolução das especificidades das obras e pensadores estudados

numa reconstituição do vocabulário contextual feito a traços largos. Republicanismo, em resumo, enquanto um fenómeno da história das ideias e da filosofia política da modernidade europeia não comporta uma definição unívoca (Geuna, 1998, p. 111).

A grande virtude teórica da noção de matriz (Bignotto, 2013b) para delimitar os diversos momentos de formulação de teoria republicana reside em sua capacidade de articular os termos de permanência no interior de uma tradição linguística com a diversidade de contextos históricos e conceituais de suas formulações. É possível, assim, compreender a transmissão de argumentos, categorias e valores compartilhados em uma tradição intelectual com a originalidade inerente ao momento de suas retomadas, em que o repertório linguístico comum pode ser modificado, à medida que novos elementos introduzidos ou excluídos conforme as preocupações que inscrevem os pensadores nos desafios teóricos e práticos de seu tempo. Salva-se, assim, o fenómeno da complexidade das formulações republicanas com a continuidade e relevância dessas ideias em uma longa temporalidade.

1.2 A teoria constitucional grega no *quattrocento*

Uma reconstituição exaustiva da recuperação e dos usos da teoria política clássica no *quattrocento* em muito excede os propósitos deste capítulo. Por conseguinte, nos limitaremos a apresentar uma tipologia dos empregos das categorias clássicas, avançada por Hankins (2019, cap. 16), e a explicitar as razões teóricas e políticas da

prevalência da teoria constitucional grega entre autores humanistas engajados na reflexão sobre o governo da cidade. Em sua reconstrução do pensamento político humanista, James Hankins defende uma interpretação que subordina as preocupações constitucionais sobre a forma do governo e a distribuição das principais magistraturas ao problema da virtude do governante¹⁵. Ainda que tenhamos ressalvas quanto a essa leitura, seu trabalho têm o mérito de percorrer momentos decisivos da recepção humanista da teoria constitucional grega, fornecendo uma classificação de sua mobilização.

Ao descrever os momentos de recepção da teoria política grega pela figura das “ondas”, capturamos o caráter gradual desse fenômeno, conforme produzia reformulações conceituais profundas. Em primeiro lugar, a *Ética* e a *Retórica* de Aristóteles foram recebidas ao século XIII, e, especialmente a partir da tradução de Guilherme de Moerbeke da *Política* para o latim por volta de 1260, as ideias políticas gregas começaram a circular no alto medievo (Blythe, 1991, p. 5). Uma teoria política fundada em conceitos como regime e participação, que considerava a natureza política do ser humano, seria incorporada ao pensamento político medieval por autores da tradição escolástica. O trabalho inaugural de Tomás de Aquino, cujos comentários ao texto aristotélico continuariam a ser incluídos nas edições da *Política* mesmo após a tradução humanista de Leonardo Bruni se tornar dominante (Blythe, 1991, p. 288), influenciaria autores como Giles de

¹⁵ As seguintes passagens resumem, para os nossos fins, o projeto de Hankins: “O enfoque na virtude permitiu aos humanistas evitarem problemas tradicionais envolvendo as fontes do poder papal e imperial, *plenitudo potestatis*, e a melhor constituição. A ‘política da virtude’ humanista, como eu chamo neste livro, não é tanto uma teoria como um projeto de renovação política e civilizacional” (Hankins, 2019, p. 36); “uma visão humanista comum, ainda que não séria, é que as constituições são irrelevantes desde que os governantes tenham virtude [...]” (Hankins, 2019, p. 365).

Roma, João de Paris, Ptolomeu de Lucca e, ao século seguinte, Marsílio de Pádua, Bartolus de Sassoferrato e Nicolau de Oresme (Blythe, 1991, pp. 6-7). Por suas penas, as ideias políticas aristotélicas foram adaptadas e empregadas aos desafios teóricos de seu tempo, que experienciava um descompasso quanto a relação da teoria às experiências políticas emergentes.

A importante inflexão aristotélica é seguida por uma segunda onda de recepção do pensamento constitucional grego. Na Itália do *quattrocento*, os humanistas redescobriram textos de oradores, filósofos e historiadores que há muito haviam desaparecido do ocidente, como Platão, Xenofonte, Heródoto, Políbio, Plutarco, Dionísio de Helicarnasso (Hankins, 2019, p. 364). As novas fontes impeliram os autores renascentistas a tematizar a natureza das comunidades políticas, a importância da virtude no governo e, fundamentalmente, expandiram o arcabouço conceitual disponível para pensar as constituições. Os humanistas do século XV, assim, empregaram esses textos em três estratégias centrais: Legitimação, Deslegitimação e Substituição.

O uso legitimador da teoria grega tinha por objetivo justificar práticas constitucionais estabelecidas por recurso aos textos clássicos. Os autores escolásticos já haviam empregado a teoria dos regimes aristotélica de modo a naturalizar diversos tipos de governo, operação que resultou numa forma de relativismo que enfatizava a contingência das formas políticas (Blythe, 1991, p. 165). Leonardo Bruni, em sua tradução da política de Aristóteles, emprega a expressão *respublica* para a tradução de *politeia*, termo que se refere tanto a forma geral de governo da cidade, seu *regime*, e uma forma específica, a saber, o governo popular reto. Ligava-se, assim, a experiência da república romana, aquela das comunas italianas, como a Florença de Bruni, ao

juízo aristotélico sobre uma forma virtuosa de regime (Hankins, 2019, p. 368; 2014, pp. 100-101).

Segundo Hankins (2019, p. 374), Bruni também teria mobilizado as fontes gregas para um programa de deslegitimação direcionado ao ideal medieval da cavalaria em seu tratado *De Militia*. A tradicional acepção da nobreza que organizava a figura do cavaleiro no baixo medievo, traçada segundo critérios hereditários, deveria ser substituída por uma que enfatizasse que a verdadeira nobreza decorria da virtude. Assim, Bruni erigia uma concepção cívica da cavalaria, que enfatizava a importância dos costumes na manutenção dos regimes e formação moral do cidadão (Hankins, 2019, p. 375). A substituição, por sua vez, é uma estratégia que desloca uma autoridade antiga em favor de outra (Hankins, 2019, p. 377). George de Trebizonda, acadêmico de origem grega radicado em Veneza sob patronagem do importante humanista local Francesco Barbaro, apresentou uma descrição da constituição da *Sereníssima* em termos platônicos, substituindo as tradicionais descrições aristotélicas e polibianas. Com efeito, tal operação colocava Veneza acima dos modelos antigos tomados pelos humanistas, em particular superando aquela virtude louvada no governo dos romanos (Hankins, 2019, pp. 379-381).

Ante o exposto, podemos concluir que a fortuna dos conceitos constitucionais clássicos nos escritores humanistas do *quattrocento* não é acidental. O século XV é marcado por profundas transformações na estrutura de governo de muitas das cidades italianas, bem como a emergência de uma cena geopolítica em que muitas vezes as alianças se justificavam em referência a forma de governo. As teorias constitucionais gregas pensam a *pólis* de modo a enfatizar a importância de sua *politeia*, seu *regime*, expressão que associa a forma

de governo com “a maneira de viver” de uma comunidade, uma vez que sua estrutura de poder determina as leis em sua função educativa (Cardoso, 2008, p. 33). Por esta via, os humanistas podiam refinar a distinção entre os estados, bem como fundamentar suas análises dos aspectos institucionais e costumes cívicos das cidades.

O critério da extensão do poder político é o operador central da teoria constitucional grega. Distingue-se, basicamente, três classes que pretendem exercer o governo: um só, os poucos e os muitos, de sorte que, respectivamente, haveria três formas básicas de regime, a monarquia, a aristocracia e a democracia¹⁶. Contudo, nem sempre as constituições simples são suficientemente seguras. Sua tendência ao desvio, bem como os limites inerentes a confiar o governo apenas a um grupo introduziam o perigo da corrupção do regime. Uma resposta a esse problema é por recurso ao regime misto. Um governo pode ser dito misto quando sua constituição produz alguma forma de divisão e compartilhamento do poder político entre as classes, de modo que sob um mesmo regime conviveriam características de um governo monárquico, aristocrático e democrático (Blythe, 1991, p. 11). Via de regra, a mistura é pensada segundo critérios institucionais, à medida que combina instituições políticas típicas a cada forma de governo, como um monarca e um Senado; uma mistura constitucional pode também ser descrita em termos de sua base social, segundo combinações dos critérios para o exercício da cidadania ou para prática da justiça de cada regime (Blythe, 1991, p. 11). Nestes termos, o melhor indicativo da boa mistura é que, para um observador externo,

¹⁶ Ao terceiro livro das histórias de Heródoto, encontramos uma das primeiras versões dessa classificação e alguns dos argumentos tradicionais em favor de cada uma dessas formas, em um debate entre os persas que antecede a coroação de Dário (*Hdt.*, 3,80-83, 1998, pp. 204-206).

ela apareceria ora como um regime, ora como outro, conforme o elemento destacado¹⁷.

As constituições mistas também poder ser distinguidas segundo as formas de governo que são combinadas, abordagem em que dois são os modelos predominantes. O primeiro encontra sua forma acabada ao quarto livro da *Política* de Aristóteles, que pretende uma mistura entre o regime oligárquico e o democrático. Um regime seria misto, dessa maneira, ao congregar instituições e critérios democráticos e oligárquicos, como a alocação de magistraturas por sorteio e a pré-seleção desses candidatos de maneira censitária (*Pol.*, VI. 9, 1294a30-1294b14). A boa mistura, nesse caso, tem como efeito a seleção da base social do regime. Em virtude do peso da obra aristotélica no republicanismo humanista do *quattrocento*, essa é uma das versões mais recorrentes de teoria do regime misto.

O outro modelo compreende a mistura entre as três formas constitucionais simples, como produtora de um governo composto de instituições de caráter monárquico, oligárquico e popular. Cada uma das partes que podem governar a cidade seria assim contemplada e contida em uma instituição, e diversos aspectos do poder político seriam entre elas divididos. Quando bem elaborada, uma constituição que agregue elementos das formas constitucionais simples será superior, uma vez que congregará as virtudes de cada forma de governo integrada, dirimindo suas imperfeições. O sexto livro das *Histórias* de Políbio se tornará o principal modelo dessa teoria para os autores humanistas do século XVI.

¹⁷ Esse argumento é recorrente nos principais autores da teoria grega do regime misto, como Platão (*Leg.*, IV, 712d-e), Aristóteles (*Pol.*, IV.9, 1294 b 15-16 e 1294 b 34-39) e Políbio (*Polyb.*, VI.11, 11).

O regime misto, portanto, é uma solução ao problema político clássico da melhor forma de governo que reconhece as dificuldades de se ordenarem uma comunidade dadas as diferenças constitutivas de seus componentes. As partes da cidade diferem radicalmente em seus objetivos, desejos e aspirações, situação que gera antagonismos. A mistura constitucional, contudo, é capaz de dirimir a tendência política ao conflito porque o arranjo político-institucional de algum modo é capaz de integrar as classes sociais e suas aspirações, direcionando-as ao bem comum e à preservação da cidade. Desse modo, o estado pode assegurar sua duração temporal tanto quanto é capaz de desarticular as divisões, produzindo a paz civil e a coesão do corpo político.

1.2.1 O mito de Veneza no *quattrocento*: entre regime misto e aristocracia

Ao curso do Renascimento, um debate importante em que as categorias constitucionais clássicas são mobilizadas concerne à constituição de Veneza e a análise de suas instituições. Recorremos, em especial, ao trabalho de Felix Gilbert (1968) ao recapitular o mito de Veneza no humanismo século XV. É bem verdade que a república veneziana era objeto de elogios muito antes do *quattrocento*, sobretudo em virtude da longevidade de sua forma de governo republicana. Blythe, por exemplo, demonstrou que autores formados na escolástica medieval já haviam descrito a constituição de Veneza como um regime misto (Blythe, 1991, p. 278). Mesmo que seja o caso, as análises quatrocentistas são dignas de atenção especial porque

fazem do governo veneziano um paradigma capaz de inspirar reformadores republicanos de pendência popular ou oligárquica.

Portadora do epíteto *Serenissima*, Veneza era caracterizada como uma “cidade de liberdade”, bem como cidade de paz doméstica e estabilidade (Gilbert, 1968, p. 466), uma vez que não era marcada pela radicalidade dos conflitos e disputas facciosas que assolavam outras repúblicas italianas. A longa liberdade da república era pensada como intimamente atrelada a seu arranjo político interno. Se o recurso ao passado apontava o caráter sempre livre de Veneza – já um mito por si só, dado sua origem sob o domínio bizantino –, o objetivo era, no entanto, antes dar sentido à presente liberdade dos venezianos¹⁸. Ao destacar essas virtudes, os humanistas do século XV mobilizam as categorias do republicanismo clássico a fim de produzir uma compreensão da república de Veneza como um paradigma moderno da realização da sabedoria política clássica (Gilbert, 1968, p. 467).

Desse modo, os humanistas, sobretudo florentinos, redirecionam a tradição do mito de Veneza, isto é, as representações positivas da constituição veneziana e seus méritos republicanos, em direção a um modelo de república para as demais cidades italianas. Na ausência de um conhecimento pormenorizado do funcionamento das instituições venezianas, o mito ganha contribuições que recorrem à apresentação dos contornos constitucionais da cidade mediada pelos conceitos de origem grega. Nesse processo, o movimento decisivo para

¹⁸ “[...] ‘no mito de Veneza estado-de-liberdade’ a ideia de Veneza-sempre-livre também tem uma função importante; mas haveremos de convir que se trata de um elemento secundário: aquilo que se torna mito é a liberdade contemporânea de Veneza” (Gaeta, 1961, p. 60).

os autores humanistas do quattrocento é a identificação do governo de Veneza como uma forma de regime misto (Gilbert, 1968, p. 468).

Que o modelo da mistura constitucional tenha sido empregado para descrever o regime de Veneza não é apenas função do papel formador das categorias clássicas no léxico teórico-político humanista, como também reflexo da estrutura constitucional da cidade. Sob essa interpretação do governo veneziano, o *Doge*, magistratura eletiva e vitalícia que exercia a direção máxima da república, correspondia ao elemento monárquico; o Senado, oficialmente *Consiglio dei Pregadi*, representava o elemento aristocrático; por sua vez, o *Consiglio Maggiore* configuraria uma instituição democrática. É a esse arranjo que Pier Paolo Vergerio se refere quando esboça um dos primeiros usos humanistas da ideia de mistura constitucional para descrever o regime veneziano. Natural de Pádua, Vergerio frequentou o círculo florentino organizado em torno de Coluccio Salutati; ainda que tenha encerrado sua vida como secretário do imperador Sigismundo, sua carreira como humanista foi marcada por significativas contribuições à formação da geração do quattrocento. Em um fragmento sobre a república veneziana, Vergerio argumenta que Veneza era um exemplo de aristocracia particularmente bem ordenada, porque seu governo possuía elementos monárquicos e democráticos (Gilbert, 1968, p. 468).

Contudo, as reconstituições humanistas do regime de Veneza nem sempre recorriam ao modelo tripartite de governo misto. A teoria do regime misto desenvolvida por Aristóteles ao Livro IV da *Política* era igualmente empregada para compreender a constituição veneziana. O tratado Da Fundação da República (*De Institutione Reipublicae*), de Francesco Patrizi de Siena, autor de ampla circulação e autoridade dentre os humanistas, é o principal exemplar da

interpretação aristotélica. Patrizi defende a superioridade de uma constituição mista em que elementos sociais diferentes fossem incluídos no governo, de modo a dirimir o faccionalismo e os conflitos (Hankins, 2019, p. 86). Sucintamente, para Patrizi, a constituição dos venezianos era de tal maneira, uma boa mistura entre oligarquia e democracia (Gilbert, 1968, pp. 470-471).

A substituição promovida por George da Trebizonda, a que nos referimos anteriormente, marca uma importante contribuição em terras venezianas ao próprio mito. Em uma carta a Francesco Barbaro quando de sua tradução do diálogo platônico *As Leis*, Trebizonda escreve que Veneza era digna de louvor porque seus fundadores haviam retirado seu ordenamento da obra do filósofo (Gaeta, 1961, p. 62; Gilbert, 1968, pp. 468-469; Hankins, 2019, pp. 378-379). Ainda a pedido de Barbaro, Trebizonda redigiu uma introdução em que detalhava o paralelo entre a constituição veneziana aquela preconizada por Platão. Com a morte de seu patrono antes da publicação da tradução, George da Trebizonda dedica sua tradução ao *Doge* veneziano, publicada com a elogiosa comparação. Em verdade, para Trebizonda, os ordenadores do regime da Sereníssima haviam feito algo pensado impossível até mesmo para os antigos: se as constituições mistas de matriz aristotélica ou polibiana eram marcadas por seu caráter prudencial em apresentar uma resposta à contingência das formas políticas, os modernos foram capazes de, em Veneza, erigir uma perfeição constitucional guiada pela sabedoria filosófica (Hankins, 2019, p. 380).

Afora a interpretação mista da constituição veneziana, os autores humanistas também a identificavam ao regime aristocrático. Poggio Bracciolini, humanista florentino, partiu da tese ciceroniana segundo a qual a aristocracia é a melhor forma de governo. Veneza

seria, então, a única aristocracia verdadeira, porque “seus melhores cidadãos governam e servem o bem-estar do estado, sem considerar seus próprios interesses” (*apud* Gilbert, 1968, p. 471). Gilbert nos aponta que também Sabellico, importante historiador veneziano, retomou Platão e seu elogio da aristocracia para caracterizar Veneza. Em *Dos Magistrados Venezianos (De Venetis Magistratibus)*, argumenta que o ordenamento aristocrático era a razão da eterna harmonia veneziana, que tornava a cidade resistentes aos ataques da Fortuna (Gilbert, 1968, p. 471).

Importa ressaltar, contudo, que quer concebida como constituição mista, ou aristocracia pura, os autores humanistas tendem a reconhecer que a nota dominante do regime era seu elemento aristocrático, ainda que, em virtude de seu limitado conhecimento das instituições venezianas, discordassem quanto às razões para tal, recorrendo, tradicionalmente, ao modelo de eleição para os cargos, distinto daquele por sorteio, empregado em Florença. Para os nobres venezianos, no entanto, não havia dúvidas. Do ponto de vista institucional, a *Serrata del Maggior Consiglio*, ocorrida ao final do século XIII restringiu o poder político às principais famílias, porque fez a participação no *Consiglio Maggiore* um direito e privilégio transmitido de maneira hereditária. Sob a máscara da preservação de igualdade de tratamento, sem recurso a uma distinção jurídica que excluísse o partido popular de participar do governo, a aristocracia veneziana foi capaz de consolidar seu domínio (Maranini, 1974, pp. 348-349), porque, de partida, restringia-se a base social do regime.

1.2.2 Usos do mito de Veneza nas reformas constitucionais de Florença entre 1494 e 1512

Os *ottimati* florentinos, grupo das principais famílias cujo predomínio era de origem mercantil, vislumbravam no modelo veneziano uma forma de assegurar sua posição como classe dirigente de Florença (Pocock, 1975, p. 101). Mesmo que os humanistas estivessem satisfeitos em identificar o governo veneziano às categorias clássicas, como resume Gilbert (1968, p. 476), o emprego da teoria constitucional grega permitia discernir os elementos que distanciavam a Sereníssima daquele de Florença. Se Florença pendia para a democracia, como muitos argumentavam, os elementos aristocráticos de Veneza eram dignos de atenção, e a linguagem da mistura constitucional habilitava uma defesa da consolidação da oligarquia, que preservasse aspectos da institucionalidade florentina. Ao curso do quattrocento, os florentinos reconheciam a diferença fundamental entre os regimes como algo de difícil transposição, posição que seria reavaliada no período de reformas constitucionais iniciado pela expulsão dos Médici em 1494 (Gilbert, 1968, p. 477).

Duas são as grandes inovações constitucionais produzidas no período. Os florentinos, primeiro, instituíram o Grande Conselho, modelado segundo a constituição de Veneza, ao ponto do espaço físico em que se reuniria ter sido construído imitando as dimensões do Consiglio Maggiore. Em seguida o Gonfaloniere di Giustizia foi convertido em cargo vitalício, em imitação do Doge veneziano (Gilbert, 1968, p. 477). Essas reformas, contudo, demonstram a

maleabilidade da teoria do regime misto e do modelo veneziano em seu emprego nas disputas políticas florentinas, capaz de ser empregada por partidários de um regime popular bem como por aqueles que favoreciam arranjos oligárquicos. Com a expulsão dos Médici, os *ottimati* florentinos assumiram o controle do estado. O povo florentino, revoltado que as novas ordens tendiam a fortalecer os oligarcas, tensionou o regime, questionando as instituições que foram estabelecidas (Najemy, 2006, p. 382). Sob a liderança do frade Jerônimo Savonarola, defensor da criação do Grande Conselho, o povo conquistou a extensão da classe daqueles habilitados a exercer cargos no governo.

Pregador milenarista e reformador dos costumes, Savonarola é um personagem decisivo na política florentina das décadas de 1480 e 1490. Em seus sermões, empregava o discurso religioso como apelo à radical transformação moral, que implicava uma reforma política que reduzisse o poder dos interesses privados sobre o bem comum (Gilbert, 1968, p. 479). Em seus argumentos, sua formação escolástica era combinada com a linguagem cívica da república. Ainda que Savonarola acompanhasse a tese tomista de reconhecer que a melhor forma de governo em abstrato era aquela do governo de um só, o frade sustentou que a segunda natureza do povo florentino os tornava mais aptos ao governo civil, sob forma republicana (Savonarola, 1991, p. 139). Devia-se, segundo seu projeto, expandir o governo para todo o povo que, reunido no Grande Conselho, governaria a cidade (Savonarola, 1991, p. 157). Essa reforma pretendia, explicitamente, imitar o governo veneziano, que, tendo lhes sido presenteado por Deus, instaurou a paz interna¹⁹.

¹⁹ Em um de seus sermões, Savonarola reiterou explicitamente essa associação: “como disse outra vez, creio que a forma do governo veneziano é muito boa, e não deveis

A introdução do Grande Conselho modificou drasticamente a distribuição de poder em Florença, inclinando-a para o sentido democrático. Contudo, a pacificação interna da república não foi atingida: ao contrário de Veneza, o Conselho florentino era heterogêneo, e abarcava as disputas entre as classes médias e os aristocratas (Gilbert, 1968, p. 481). Uma vez assentada a reforma, as oligarquias florentinas reconheceram a transformação operada no cerne do regime, e tomaram o modelo veneziano, novamente, para argumentar em favor de sua posição, ao passo que essa referência arrefecia no discurso popular. Nos jardins da casa de Bernardo Rucellai, a elite florentina se reunia para planejar uma reforma constitucional que restaurasse seu poder (Gilbert, 1968, p. 481); algumas décadas mais tarde, seria nos Orti Oricellari que Maquiavel participaria de debates com a nova geração da aristocracia florentina. Rucellai era um defensor do regime veneziano, interpretado como uma constituição mista agregando o elemento monárquico, no Doge e aristocrático, no Senado; sob esse esquema, a massa popular não é acolhida no governo (Gilbert, 1968, p. 481).

Desse modelo, Rucellai retirou o projeto de instituir um órgão menor, inspirado no Conselho dos Pregadi veneziano, em que os *ottimati* florentinos pudessem decidir, exclusivamente, os principais assuntos do governo (Gilbert, 1968, p. 484). Ainda que a posição de Rucellai fosse compartilhada pelas elites florentinas, a reforma constitucional acordada com os populares em 1502 foi a instauração do *Gonfalonerie a vita*. Gilbert sintetiza a ironia da desilusão dos aristocratas florentinos que “em vez de um conselho dos Pregadi, [...] ganharam um Doge” (Gilbert, 1968, p. 484). A frustração destes

pensar que é vergonhoso aprender com os outros, porque sua forma lhes foi dada por Deus, e, após adotá-la, nunca tiveram conflitos civis” (*apud* Najemy, 2006, p. 385).

decorria de que Piero Soderini, empoderado pelo cargo vitalício, não cumpriu o papel esperado de auxiliá-los a aprofundar as reformas para que o estado florentino se assemelhasse cada vez mais ao de Veneza. Ao contrário, a política de Soderini aproximou-se dos populares, recusando ter seus poderes reduzidos em favor das oligarquias familiares, classe a qual originalmente pertencia.

O momento subsequente é marcado pelos embates entre o governo Soderini e a classe dos *ottimati* florentinos, e perdura até a reconquista da cidade pelos Médici em 1512, com auxílio de tropas espanholas. Nesse período, Nicolau Maquiavel, que não era um membro das tradicionais famílias florentinas, ascende à Segunda Chancelaria da República e obtém sua experiência formadora da política moderna, atuando como um aliado de Soderini em relação por vezes adversarial às elites da cidade. O regime, contudo, permanecia instável, e a hostilidade dos aristocratas contribuiu para seu vergonhoso colapso, com a fuga do gonfaloneiro da cidade (Gilbert, 1968, p. 484). Se os franceses tomaram dos Médici o estado em 1494, os espanhóis o devolveram. No breve interregno, os *ottimati* assumiram o governo da cidade, e instituíram um Senado. Uma análise da lei de 7 de setembro de 1512 originou a instituição, entretanto, aponta para os limites do conhecimento florentino do governo veneziano. Apesar dos significativos paralelos, destacam-se as diferenças entre os dois arranjos. Os Pregadi venezianos ocupavam o cargo por um ano, enquanto a função florentina era vitalícia; ao mesmo tempo, enquanto a eleição para as principais magistraturas venezianas era realizada pelo Consiglio Maggiore, os florentinos pretendiam assegurar o domínio aristocrático ao conferir ao Senado o papel de escolher a Senhoria. Em contrapartida, a instituição de Veneza detinha poder exclusivo sobre os assuntos financeiros do

estado; o Senado florentino, ainda que detivesse a iniciativa de legislação fiscal, dependia de aprovação pelo Grande Conselho (Gilbert, 1968, p. 485).

Os diferentes arranjos de poder da estrutura de governo veneziano em relação àquela de Florença produzem câmaras senatoriais com prerrogativas distintas. A Serrata veneziana tem por resultado que o Conselho dos Pregadi é o executor das medidas de uma classe dirigente que ocupa, exclusivamente, o Consiglio Maggiore. Por sua vez, a forte tendência democrática da constituição florentina em virtude da extensão daqueles habilitados a ocupar o Grande Conselho implica na necessidade dos ottimati de aprofundar os poderes administrativos do Senado, ao mesmo tempo que fazem concessões ao elemento popular. Enquanto o resultado da mistura veneziana era a homogeneidade aristocrática, os oligarcas florentinos ordenaram instituições conflitantes, na esperança de aprofundar seu poder (Gilbert, 1968, p. 485). Apesar dos esforços da elite florentina, essas instituições não durariam muito, porque, com o retorno do domínio dos Médici sobre a cidade, estes empregaram meios de concentrar o poder, alijando tanto os populares quanto os setores aristocráticos que não se conformassem ao novo regime.

A análise do período de reformas constitucionais entre 1494-1512 aponta que a linguagem do regime misto e a referência ao governo de Veneza enquanto modelo a ser seguido figuram como instrumentos das disputas políticas florentinas (Gilbert, 1968, p. 486). Os florentinos, contudo, não possuíam um conhecimento concreto do funcionamento institucional do governo veneziano, por vezes limitando-se aos contornos gerais da constituição delimitado pelos órgãos de governo, compreendidos menos em sua dinâmica interna e mais em função de sua aproximação às categorias clássicas, ou,

quando melhor informados, a aspectos gerais do processo eleitoral. Veneza, portanto, sobressai enquanto referência no pensamento político e nas reformas florentinas em virtude de seu mito. Ainda que sob os Médici as vias para reformas constitucionais de caráter republicano seriam fechadas, com a brevíssima exceção de 1527 a 1531, o governo veneziano continua a ser um objeto do pensamento florentino do século XVI. A geração de Guicciardini, Maquiavel e Gianotti produziria importantes considerações quanto à constituição veneziana e a natureza de seu republicanismo, na direção do crescente realismo no pensamento político (Gilbert, 1968, p. 465).

Em vista desse excuro, resta evidente que a tradição do mito de Veneza constituída pelos autores humanistas guarda importante significações teóricas e políticas. Em primeiro lugar, habilita o emprego do vocabulário constitucional grega na descrição da realidade política, em que concorrem diferentes teorias clássicas, quer aristotélicas, platônicas ou polibianas. Ao mesmo tempo, aproxima o presente ao passado, erigindo um modelo capaz de replicar as virtudes dos antigos. Por extensão, este modelo poderia ser imitado, de modo a fornecer aos florentinos uma estratégia para assegurar sua independência, combatida pela crescente interferência dos estados de Espanha e França em assuntos italianos e pelas contínuas campanhas militares, bem como assegurar seu domínio regional sobre territórios toscanos.

Mas o valor do mito de Veneza reside sobretudo na capacidade de estabelecer uma compreensão da cidade enquanto horizonte universal capaz de ordenar a contingência dos particulares (Pocock, 1975, p. 102). A perfeição constitucional de Veneza apontava para uma solução da instabilidade e dos conflitos políticos, por via da harmonia produzida ao nível institucional. Quer por meio da ascendência de

uma aristocracia virtuosa sobre o regime, quer pela dissolução dos conflitos na mistura constitucional, a facciosidade que regia a política interna da cidade poderia ser desarticulada. A chave da durabilidade e liberdade de uma república havia sido descoberta em Veneza. É contra essa concepção da política, em última instância, que Maquiavel se dirige ao formular uma crítica radical ao modelo veneziano aos primeiros capítulos dos *Discorsi*.

1.3 A *Política* de Aristóteles

No campo da filosofia política, é difícil encontrar um texto mais influente que a *Política* de Aristóteles. Ainda que tenha desaparecido ao início do período medieval, desde sua recuperação ao século XIII, os argumentos avançados pelo Estagirita ressoaram ao curso do tempo, sendo apropriados, criticados ou transformados conforme as demandas do pensamento político ocidental. Escrita ao século IV a.C., a obra aristotélica introduziu um rico vocabulário teórico-analítico que, ao capturar o apogeu das cidades-estados gregas e de sua configuração política, se tornou determinante para como a vida política é pensada. Em certo sentido, “a política [...] fala grego” (Wolff, 1999, p. 7) à medida que se funda na sedimentação da experiência no momento histórico em que a prática da política tornou a si mesma como objeto (Wolff, 1999, pp. 7-8).

Não se encontra no escopo de nosso trabalho apresentar uma leitura sistemática da filosofia política aristotélica. Ainda assim, uma apresentação das teses centrais dos primeiros livros da *Política* é essencial para compreender o lastro em que se insere parte significativa do vocabulário conceitual empregado no pensamento

político renascentista. Propomos, sobretudo, traçar a articulação entre a concepção da cidade, o conceito de regime, e o projeto da mistura constitucional. Esse percurso captura questões centrais da filosofia política, a saber, o problema do ser da política e da melhor forma de organizar nossa vida coletiva²⁰.

Nosso recorte não deve se confundir com a pretensão de resumir o pensamento político aristotélico a um núcleo de problemas e teses. A bem da verdade, o valor da *Política* reside no fato de desenvolver a complexidade dos registros dos discursos filosóficos sobre a *pólis*. Segundo Wolff (1999, pp. 23-24), é possível discernir quatro projetos filosóficos no texto de Aristóteles: a pergunta pelos fundamentos da política em geral pode ser tomada de maneira descritiva (qual é a essência da cidade?) ou prescritiva (o que é a cidade ideal?), ou podemos enfatizar “as realidades empiricamente constatáveis” em um projeto positivo, que pode ser descritivo (quais são os tipos de regimes políticos?) ou prescritivo (como preservar cada regime?). Tanto quanto é possível discernir um registro predominante em cada livro da *Política*, nosso objeto demanda uma atenção à filosofia política em sua intenção descritiva, capturando seus momentos especulativos (livros I e III) e seu procedimento positivo, ou realista (livro IV).

²⁰ “[...] é inegável que haja, em termos absolutos, duas grandes questões de ‘filosofia política’: ‘Como são as coisas da cidade?’ e ‘Com o elas deveriam ser?’” (Wolff, 1999, p. 22).

1.3.1 Da definição de cidade à teoria dos regimes

Aristóteles inicia sua obra com uma investigação sobre o que é a *pólis*. A cidade, nos diz, “é uma certa forma de comunidade”, e todas as comunidades são constituídas em função de certo bem (*Pol.*, I.2, 1251a1-2). Uma vez que em todas as suas ações os seres humanos visam algo que consideram um bem, aquilo que é o sumo bem é um objeto superior aos outros, e qualquer comunidade organizada em torno do maior de todos os bens será mais elevada, e englobará todas as demais. A cidade é essa comunidade (*Pol.*, I.1, 1251a5).

Formar comunidades é natural ao ser humano, que, ao curso de seu desenvolvimento, organiza-se em crescente grau de complexidade. Primeiro, formam-se as famílias, destinadas à satisfação das necessidades quotidianas (*Pol.*, I.2, 1252b12-13). Em seguida, as famílias agrupam-se na forma da vila, uma espécie de agrupamento de famílias, originalmente organizada por vínculos de parentesco, que é “a primeira comunidade constituída para satisfação de carências além das necessidades básicas” (*Pol.*, I.2, 1252b15-16). A cidade, enfim, surge como a reunião de vilas, e tem por objetivo assegurar a vida boa (*Pol.*, I.2, 1252b27-30).

Em sua tese sobre a origem e a finalidade da cidade, Aristóteles articula uma compreensão máxima da justificação da comunidade política (Wolff, 1999, p. 36). Ao contrário de muitos de seus predecessores, bem como da futura tradição contratualista, Aristóteles considera que a função em virtude da qual a cidade é constituída não se reduz à garantia da subsistência dos seres humanos ou da segurança dos indivíduos e de suas posses:

[...] uma cidade não é uma comunidade de residência cujo fim seja apenas evitar a injustiça mútua e facilitar as trocas comerciais. Todas essas condições devem estar presentes para que a cidade exista; mas sua presença não é suficiente para a constituir. O que constitui uma cidade é a comunidade de lares e de famílias com a finalidade da vida boa e a garantia de uma existência perfeita e autônoma. (*Pol.*, I,9, 1280b30-35)

A precedência da cidade sobre as demais comunidades funda-se em seu vínculo com o maior dos bens, porque nela a autarquia, i.e., a autossuficiência de seus membros (*Pol.*, I,2, 1252b35-1253a2), está garantida. Nesse sentido, a *pólis* assegura a satisfação de todas as necessidades dos seres humanos, sobretudo aquelas mais elevadas, bem como contém em si as funções das comunidades que lhe são inferiores. Uma vez instituída, a cidade se torna o próprio fim, à medida que assegura a possibilidade da realização da felicidade (Wolff, 1999, p. 70). Uma vez que a felicidade é a finalidade última do ser humano, causa final de seu ser, a autarquia providenciada pela cidade é sua realização.

Por meio da hierarquia das finalidades humanas, Aristóteles estabelece uma noção do *político* enquanto aquilo que é distintivo da cidade em relação às demais comunidades humanas. O político, assim, diz respeito àquilo que é específico da cidade, e não se confunde com as funções econômicas realizadas ao nível da organização familiar (Wolff, 1999, p. 49). Disso decorre que o tipo de autoridade constituída em uma cidade é qualitativamente distinto daquela que prevalece nas outras formas de comunidade (*Pol.*, I,2, 1252a7-16). A autoridade política não é a mesma que a que tem um senhor com seus escravos, tampouco aquela que o chefe de uma vila exerce sobre os demais,

porque a cidade é uma comunidade de cidadãos, marcada por uma certa relação de igualdade.

Ao curso da *Política*, o conceito de cidadão cumpre um papel crucial, porque permite Aristóteles transitar de maneira lógico-dedutiva de sua concepção de cidade para a articulação da teoria dos regimes, a partir da definição da constituição (Wolff, 1999, p. 116). Dessa maneira, ao início do Livro III, Aristóteles introduz uma definição provisória do que é o regime de uma cidade, que será substituída quando estiver suficientemente definido o cidadão: “um regime político resulta de um certo modo de ordenar os habitantes da cidade” (*Pol.*, III.1, 1271b36-38). A *politeia*, assim, diz respeito ao conjunto de relações políticas entre os membros da comunidade. Os habitantes de uma mesma cidade, contudo, podem ser significativamente distintos, porque o cidadão não é a mesma coisa que o escravo ou o meteco, estrangeiro que nela reside. Tampouco são os cidadãos os mesmos em diferentes regimes, pois aquele que é cidadão em uma democracia não necessariamente o seria em uma oligarquia.

Esses argumentos demonstram que parte importante do que significa ser um cidadão está associado a uma propriedade que lhe é peculiar, que o discerne dos demais habitantes da cidade. Trata-se da cidadania, i.e., a “capacidade de participar na administração da justiça e no governo” (*Pol.*, III.1, 1275a22-23). Ao definir o cidadão em função de seu acesso à participação política, Aristóteles toca no problema de distribuição de poder que se encontra no cerne da cidade. Comunidades são marcadas pelas relações de poder (Wolff, 1999, p. 116) que prevalecem entre seus membros, e a autoridade política é aquela exercida entre iguais, capazes de governar e ser governados mutuamente. A cidade, portanto, é a comunidade de cidadãos,

reunidos pela comum prerrogativa ao poder político. Dito em termos da metafísica hilemórfica do Estagirita, a cidade é um todo, em que um certo material (seus cidadãos) é ordenado por determinada forma (seu regime).

É por sua forma, e não de sua matéria que a cidade se torna una, porque os cidadãos se alteram conforme é distribuída a cidadania; daí deriva sua identidade (*Pol.*, III.3, 1276b10-11). Ora, o regime é precisamente aquilo que ordena a distribuição de poder entre os membros da comunidade, produzindo as diversas configurações da cidadania. Quando se transforma o regime de uma cidade, altera-se quem são os cidadãos; é o que ocorreu em Atenas, quando, expulsos os tiranos, Clístenes integrou estrangeiros e alguns escravos nas tribos, tornando-a mais democrática (*Pol.*, III.2, 1275b36-37). Aristóteles, então, toma a descoberta do regime enquanto forma da comunidade política para defini-lo como “a organização da cidade no que se refere a diversas magistraturas e, sobretudo, às magistraturas supremas” (*Pol.*, III.6, 1278b9). Para chegar a essa formulação definitiva, mais adequada que aquela avançada ao primeiro capítulo, a definição de cidadão é essencial, porque permite enfatizar o aspecto distributivo da constituição. O regime é a forma de uma cidade cuja matéria são os cidadãos, e é a forma da cidade precisamente à medida que determina os detentores da cidadania.

Uma vez que a *politeia* é a constituição da cidade, responsável por seu arranjo distributivo da participação política, podemos organizar os tipos de regimes de acordo com o modo como respondem à pergunta “quem governa?”. Dito de outro modo, podemos deduzir da definição de regime o critério da extensão do soberano, segundo o qual “necessariamente serão supremos ou um indivíduo, ou poucos, ou muitos” (*Pol.*, III.7, 1279a26-28). A originalidade da teoria dos

regimes de Aristóteles não reside nas distinções que aplica para diferenciar os tipos de constituição, afinal, o critério do número já era conhecido pelos gregos desde Heródoto, mas na forma como o Estagirita o *fundamenta*, derivando-o da definição de regime e, por extensão, do próprio significado da *pólis* (Wolff, 1999, pp. 106-107). A esse critério, no entanto, Aristóteles adiciona um outro, extremamente original, decorrente de sua concepção finalística da cidade, voltada à felicidade. Se a cidade é uma comunidade constituída em vista ao sumo bem, este deve ser atingido por todos que dela participam. Podemos, então, falar de dois tipos de regimes, aqueles retos, porque se propõem à realização do interesse comum a todos, a obtenção da boa vida, e aqueles desviantes, subordinados aos interesses daqueles que governam²¹.

Temos, assim, que há três formas distintas de distribuir o poder, segundo um critério quantitativo. A esse critério, cruza-se um critério moral (Hankins, 2019, p. 73), da finalidade do exercício do poder, que nos permite dizer daqueles regimes que são propriamente políticos e daqueles que são corruptelas, decorrentes do sequestro da boa vida por aqueles que governam. Apresentamos, em forma tabular as categorias aristotélicas de regime, conforme o quadro que se segue, de modo que cada um dos regimes classificados pelo estagirita pode ser identificado como a intersecção entre o critério do número e o critério da finalidade:

²¹ “os regimes que se propõe atingir o interesse comum são rectos, na perspectiva da justiça absoluta; os que atendem apenas aos interesses dos governantes são defeituosos e todos eles desviados dos regimes rectos” (*Pol.* III.6, 1279a17-20).

Tabela 1: Quadro das categorias constitucionais de Aristóteles (<i>Pol.</i> III, 7)²²		
Critério do número de governantes	Critério da finalidade do exercício do poder	
	Para todos: <i>formas puras</i>	Para si mesmo: <i>formas corrompidas</i>
Um	<i>basileia</i> (reino)	<i>tyrannos</i> (tirania)
Poucos	<i>aristocratia</i>	<i>oligarchia</i>
Muitos	<i>politeia</i> (regime constitucional)	<i>democratia</i>

Nos termos de sua teoria dos regimes, Aristóteles apresenta uma resposta à pergunta sobre o regime mais justo: qualquer regime que satisfaça ao critério da finalidade do exercício do poder quando dirigido à realização do bem comum é, em absoluto, um bom regime (Wolff, 1999, pp. 120-121). A aplicação desse critério normativo ilumina uma tensão que será investigada profundamente pelo Estagirita, a saber, como é possível a existência de regimes que, em sua própria natureza, atentam contra a definição do poder político e a finalidade constitutiva da cidade. Dito de outro modo, o que há de propriamente “político” nos regimes desviantes (Cardoso, 2008, p. 35)?

O desenvolvimento dessa investigação permite a Aristóteles melhor delimitar as duas formas constitucionais mais prevalentes entre cidades existentes em que haveria ainda alguma forma de vida política e exercício comum do poder, a oligarquia e a democracia, uma vez que nas tiranias “o rei de tudo dispõe, segundo sua própria vontade” (*Pol.*, III.16, 1287a9-10). O Estagirita, assim, nos conduz às

²² O quadro, que acompanha a caracterização aristotélica (*Pol.*, III.7, 1279a34-1279b10) é adaptado a partir de Wolff, 1999 (p. 111) e de Hankins, 2019 (p. 79).

bases sociais dos regimes oligárquico e democrático ao desdobrar a pergunta “para quem?” na direção de uma investigação sobre os “interesses sociais das classes dominantes” (Wolff, 1999, p. 112).

Em uma inspeção mais próxima desses dois regimes, vemos os limites do critério do número: mesmo que fosse governada por muitos cidadãos, dificilmente poderíamos chamar de democracia um regime em que predominam os mais ricos; tampouco podemos chamar de oligarquia um regime em que poucos pobres fossem mais poderosos que muitos ricos, a eles submetidos (*Pol.* III.8, 1279b20-26). Essa objeção nos permite vislumbrar que a diferença essencial entre os regimes oligárquico e democrático reside na forma como fazem da detenção das posses o critério para a alocação da cidadania. Quando o poder é exercido em virtude da riqueza, temos uma oligarquia; exercido pelos mais pobres, uma democracia. Que sejam muitos os pobres e poucos os ricos é algo que “acontece”, um acidente, ainda que de regular ocorrência, mas não uma característica necessária desses regimes (*Pol.* III.8, 1279b40-1280a6; Wolff, 1999, p. 112).

1.3.2 A *politeia* como mistura entre democracia e oligarquia

Em sua classificação dos tipos de regimes, Aristóteles realiza uma operação que um estudioso do Renascimento classificou como uma espécie de “confusão etimológica” (Hankins, 2019, p. 79) quando, em verdade, esse movimento guarda profundo valor teórico. O mesmo termo utilizado para dizer sobre regimes em geral, *politeia*, é tomado como o nome de um tipo específico de constituição, o regime constitucional moderado que, em sua classificação, seria a forma justa

do governo de muitos. A terminologia aristotélica, no entanto, não carrega nenhum engano. A bem da verdade, que o mesmo termo seja utilizado para descrever o regime em seu sentido amplo, a forma de uma cidade dê nome a uma formação específica significa que essa constituição mais propriamente atende àquilo que é um regime. Dito de outro modo, a *politeia* é o regime que, por sua própria natureza, realiza os fins pelos quais as comunidades políticas são constituídas (Cardoso, 2008, p. 37).

Ao curso da história do republicanismo, essa tensão presente no vocabulário conceitual aristotélico será determinante para o próprio sentido da noção de *república*. Crítico da tradução medieval de Guilherme de Moerbeke, em especial por sua tendência à transliteração dos termos gregos, Leonardo Bruni produzirá uma tradução humanista da *Política* em 1438, que se tornará por séculos a principal versão latina do texto de Aristóteles em circulação na Europa. Em ataque frontal à tradução escolástica, em seu tratado *Da tradução correta (De Interpretatione Recta)*, Bruni questiona a versão de Moerbeke da tipologia dos regimes:

Por que, pois, me deixas em grego *politeia*, quando podes e debes dizer a palavra latina *res publica*? Por que tu me repetes em mil passagens *oligarchia*, *democratia*, *aristocratia*, e feres os ouvidos dos leitores com nomes dos mais desaconselhados e desconhecidos, quando temos em latim vocábulos muitíssimo excelentes e usados para todos eles? (Bruni, 2011, p. 45)

Por sua escolha de traduzir *politeia* para *respublica*, Bruni transpõe seu projeto político²³ de maneira decisiva sobre a gramática

²³ “Ao invés de transliterar os vocábulos gregos para os latinos acriticamente, o humanista procura dar sentido àquelas palavras para qualquer erudito médio que as lessem em princípios do século XV. Invertendo a opção de seus predecessores, Bruni

conceitual moderna, transformando a noção latina de república tanto em nome geral dos estados, como também na forma política por excelência. A tradução de Moerbeke pressupõe que há coisas que a língua latina não pode expressar, um engano aos olhos de Bruni, porque deixa o texto aristotélico incompreensível ao leitor moderno (Pinto, 2022, p. 89), ao mesmo tempo que destrói a riqueza de muitas de suas formulações, que demonstram seu domínio da linguagem. A operação bruniana pretende uma transformação radical das leituras de Aristóteles, porque enseja uma defesa de uma interpretação compatível ao governo popular, contra a tendência dominante de elencar Aristóteles como um pensador favorável à monarquia (Pinto, 2022, p. 94). A leitura incorreta de Hankins do passo inerente à classificação dos regimes aristotélica como um deslize terminológico implica que o historiador estadunidense deixa de perceber a carga semântica *republicana* do movimento desenvolvido por Bruni. O quadro abaixo apresenta os termos utilizados na tradução bruniana.

Tabela 2: Quadro das categorias constitucionais de Aristóteles, segundo a tradução de Bruni ²⁴		
	<i>Rectae formae rerum publicarum</i>	<i>Transgressiones et labes</i>
Unum	<i>regia potestas</i>	<i>tyrannis</i>
Pauci	<i>optimatum gubernatio</i>	<i>paucorum potestas</i>
Multi	<i>respublica</i>	<i>popularis status</i>

privilegia a semântica e com isso, inevitavelmente, impõe ao leitor uma interpretação que é sua” (Pinto, 2022, p. 91).

²⁴ Seguimos o quadro fornecido por Hankins, 2019 (p. 83).

Retornemos, enfim, a Aristóteles. Que tipo de governo é a *politeia*, em seu sentido específico? Para responder a essa pergunta, Aristóteles irá suplementar sua filosofia política com uma investigação sobre os elementos constituintes das cidades. Ao livro IV, Aristóteles procede por um giro realista, conduzido pela pergunta sobre o melhor regime possível (*Pol.*, IV.1, 1288b34-36). Talvez mais importante que dizer qual é o melhor regime em absoluto, a pergunta sobre “qual o melhor regime passível de ser ordenado em uma cidade?” demanda o direcionamento da análise às configurações das comunidades políticas existentes. Ocorre aqui uma mudança radical ao nível do discurso filosófico sobre a cidade, que transita da compreensão formal dos tipos de constituição possíveis para um saber das condições objetivas de formação e sustentação dos regimes nas cidades. Se antes Aristóteles estabeleceu uma definição da cidade, deve agora produzir uma *análise* da cidade, que toma a forma de uma *anatomia*. Em verdade, a possibilidade mesma de uma teoria dos regimes, entendidos como diversas distribuições do acesso às magistraturas reflete a pluralidade de partes que compõem a cidade (*Pol.*, IV.3, 1289b26-27).

O problema, no entanto, reside em que a cidade pode ser dividida de modos diversos (*Pol.*, IV.4, 1290b38-39), conforme os critérios empregados, de sorte que seria possível uma quase infinidade de regimes políticos. Este, porém, não é o caso, porque quando analisamos as formas de ordenação políticas existentes reconhecemos que são, principalmente, duas: a democracia e a oligarquia (*Pol.*, IV.3, 1290a15-16). As categorias de democracia e oligarquia, que antes serviam como formas específicas de constituições são agora empregadas para dizer das duas formas como as cidades podem ser de

fato organizadas, quer enfatizando a superioridade econômica dos ricos sobre os pobres, quer a igualdade comum a todos (*Pol.*, IV.3, 1290a7-11). Esse fato decorre de que, se é verdade que podemos dividir a cidade de muitos modos, essas divisões nos geram categorias imprecisas, em que fosse possível ser ao mesmo tempo uma e a outra. Por exemplo, se dizemos que uma cidade é composta de ferreiros, soldados, agricultores e magistrados encarregados da justiça, temos que nada impede que essas categorias se sobreponham, produzindo uma divisão inexata da cidade. Segundo Aristóteles, a única divisão plena da cidade é entre ricos e pobres, categorias que se excluem mutuamente, “porque ninguém pode ser pobre e rico ao mesmo tempo” (*Pol.*, IV. 4, 1291b6).

Pobres e ricos, assim, configuram-se como o eixo de divisão constitutivo das comunidades políticas, porque são analiticamente irreduzíveis entre si (Cardoso, 2008, p. 35). O recorte sociológico dessas categorias permite a Aristóteles identificar as partes da cidade “manifestamente antagônicas” (*Pol.*, IV.4, 1291b10-13) cuja preponderância de uma sobre a outra conduzirá o regime, respectivamente, quer à democracia, quer à oligarquia. Importa aqui que a posição econômica nas duas classes sociais determina as tendências psicológicas, motivações, interesses coletivos e direcionamento nas disputas por poder no interior da cidade. A condição privilegiada dos ricos os torna excessivamente ambiciosos e insolentes, contrários a qualquer autoridade sobre si (*Pol.*, IV.11, 1295b6-7; 1295b14-16), ao passo que a penúria excessiva faz dos pobres criminosos, e excessivamente subservientes (*Pol.*, IV.11, 1295b7; 1295b19-20). Disso decorre que a cidade arrisca se converter em uma espécie de comunidade entre senhores e escravos, contrária às finalidades elevadas para qual foi constituída.

A solução de Aristóteles para o dilema perpassa pelo regime misto, como forma constitucional específica da *politeia*, i.e., por um regime constitucional moderado, à medida que as tendências psicossociais conflitantes dos pobres e ricos deem lugar para a possibilidade da justiça e da universalidade (Cardoso, 2008, p. 37). A *politeia*, assim, converte-se em um horizonte integrador dos antagonismos sociais (Cardoso, 2008, p. 39), como a forma de uma vida comum e da realização do bem último que orienta a cidade. A possibilidade da integração de “todos” na mistura constitucional está predicada no fato dos interesses sociais articularem uma saída à universalidade. Ao terceiro livro, Aristóteles mostrou como os partidários tanto da democracia quanto da oligarquia apresentam suas posições na forma de reivindicações à justiça, à medida que seus regimes representariam a forma mais justa de distribuir o poder político. Contudo, essas concepções são sempre relativas, e perpassam o horizonte da justiça suprema apenas parcialmente (*Pol.*, III.9, 1280a9-11).

Os oligarcas argumentam que o fato da desigualdade no aspecto das riquezas implica que a desigualdade deve reger o acesso à cidadania, ao passo que os democratas dizem que a igualdade na liberdade entre os indivíduos sustenta a igualdade em absoluto (*Pol.*, III.9, 1280a22-24). Ambos estão errados ao propor que a riqueza ou igualdade sejam os critérios definidores da distribuição do poder político, engano derivado de “uma falsa concepção da finalidade da cidade” (Wolff, 1999, p. 123). A cidade é uma comunidade constituída em função da vida boa, algo mais que um agregado de homens particulares (*Pol.*, III.9, 1280a31-32). O regime, então, não se funda na sociedade civil, tampouco a distribuição do poder deve atender à lógica dos interesses (Wolff, 1999, p. 125).

Ao desconstruir as reivindicações dos democratas e oligarcas em favor de seu regime, Aristóteles, contudo, mostra como elas não são redutíveis à irracionalidade das paixões coletivas, porque “surtem determinadas por alguma aspiração de universalidade, ordem e legitimidade que as aproxima, como já assinalamos, das realidades políticas” (Cardoso, 2008, p. 37). Nisso reside aquilo que há de propriamente político na democracia e na aristocracia, ainda que sejam regimes corrompidos, no sentido próprio do termo. As classes sociais cujos interesses as determinam, na expressão de sua posição, legitimam-se em referência ao universal, ainda que cometam o engano de tomar a parte pelo todo. Uma vez que fazem referência ao todo, as partes podem ser agregadas por via da mistura constitucional.

O regime misto aristotélico, por conseguinte, é definido como “uma mistura de oligarquia e democracia” (*Pol.*, IV.8, 1293b33-34), que reúne os princípios da riqueza e da liberdade. Segundo Aristóteles, no caso de uma mistura de três elementos, somando-se aos acima mencionados a virtude, estaríamos mais próximos daquilo que chamamos de aristocracia (*Pol.*, IV.8, 1294a23-24), conquanto o governo dos melhores for aquele dos detentores, por excelência, da virtude. A concepção aristotélica da mistura constitucional, assim, enfatiza os princípios valorizados no arranjo político, empregados para determinar a alocação da cidadania. Nota-se que, desse modo, o propósito do regime misto não é tão somente fruto de um adequado desenho constitucional capaz de reunir as virtudes de cada uma das formas de governo, modelo que veremos adiante no estudo de Políbio, e mais a produção de uma forma de mistura das classes sociais, pela articulação de seus interesses. Seu sucesso reside no fato de que “nenhuma das partes da cidade deseja, em absoluto, um outro regime” (*Pol.*, IV.9, 1294b39.).

Disso não resulta, contudo, que Aristóteles prescindia da institucionalidade quando pensa o regime misto. Uma mistura constitucional pode ser produzida por três maneiras distintas, que dizem respeito às normas do regime. Podemos tomar em conjunto as disposições legais dos regimes (*Pol.*, IV.9, 1294a36-38), por exemplo combinar a prática oligárquica de aplicar multas aos ricos quando se recusam a participar da administração com a remuneração dos pobres, característica das democracias. Também, é possível instituir um regime misto pelo emprego do termo médio entre as determinações de cada um dos regimes (*Pol.*, IV.9, 1294b3): nesse caso, um requisito patrimonial intermediário seria o meio termo entre o requerimento elevado de patrimônio das oligarquias e sua ausência, característica das democracias. Um terceiro modo de ordenar instituições mistas demanda a efetiva combinação das disposições de cada regime (*Pol.*, IV.9, 1294b7-8), por exemplo pelo emprego do instituto oligárquico da eleição para o preenchimento dos cargos públicos com a democrática ausência de requisito censitário para acesso.

Seja como for produzida, a boa mistura pode ser detectada pelo fato do mesmo regime poder ser chamado de democrático ou oligárquico (*Pol.*, IV.9, 1294b15-16). Em decorrência desses procedimentos, o regime misto é o regime da classe média, quer efetivamente – porque são aqueles capazes de cumprir, ao mesmo tempo, critérios oligárquicos e democráticos de cidadania – quer simbolicamente, pela articulação da universalidade dos interesses sociais dos pobres e ricos. A classe média é precisamente o termo médio entre ricos e pobres, e como “a virtude reside no justo meio” (*Pol.*, IV.11, 1295a37), devemos concluir que aqueles indivíduos de riqueza mediana são aqueles cujos desejos são mais razoáveis. Disso

resulta que “a classe média é a massa mais estável nas cidades” (*Pol.*, IV.11, 1295b29), porque não é objeto de cobiça, tampouco está em condições de cobiçar as posses alheias. Há, portanto, um efeito moderador na classe média, cujo predomínio “impede o aparecimento de extremos antagonicos” (*Pol.*, IV.11, 1295b39). Aristóteles, em seguida, reconhece o mérito de um regime fundado na classe média em se autopreservar, porque suprime os antagonismos sociais e produz “o único regime isento de sublevações” (*Pol.*, IV.11, 1296a5-7). A revolução (*metabolè*), entendida como a transformação do regime, frequentemente levada ao cabo por levantamentos populares, seria ocorrência rara em regimes mistos.

O Estagirita compreende o regime misto como aquele realiza por completo a destinação da cidade, uma vez que o justo meio da boa vida coincide com o justo meio que o governa. A escolha pelo regime misto como resposta à pergunta pela melhor forma de governo possível compreende justificativas de caráter político-pragmáticas (é o regime mais estável e mais duradouro) e aquelas fornecidas em um registro teleológico-moral (assegura o bem comum). Na filosofia política de Aristóteles, essas considerações estão articuladas, porque a compreensão finalística da cidade permanece enquanto reguladora de toda análise da realidade das comunidades políticas, servindo de fiadora para a defesa do regime misto. Sob esses termos, a partir da recepção da teoria política do Estagirita, o governo misto se tornará um tema recorrente no pensamento republicano ocidental.

1.4 As *Histórias* de Políbio

O texto das *Histórias* de Políbio era conhecido, ainda que parcialmente, pelos humanistas desde o início do *quattrocento*. Leonardo Bruni produziu, a partir dos livros I e II, seus *Comentários sobre a primeira guerra púnica* (*Comenmentaria tria de primo bello Punico*), dedicado a suprir uma deficiência da obra de Lívio quanto à primeira guerra dos romanos contra os cartagineses. O livro VI, contudo, em que Políbio expõe suas teorias constitucionais, tem uma história mais complicada: quando da tradução dos livros I-V por Niccolò Perroti em 1454, este afirma que só esses livros sobreviveram (Garin, 2009, p. 359; Hankins, 2019, p. 133). Estudos recentes, no entanto, apontam que o texto do sexto livro, provavelmente, já era conhecido à década de 1440. Hankins (2019, p. 310) argumenta em favor dessa inferência porque verificamos o emprego positivo do termo *democratia* e da expressão *ochlocratia* para designar a versão corrompida do regime popular – expressões raras no pensamento político, porém empregadas de maneira característica por Políbio – por Ciriaco de Ancona, um autor periférico aos círculos humanistas. Ora, se Ciriaco estava familiarizado com a terminologia polibiana, é crível supor que os núcleos humanistas centrais deviam, em igual maneira, ter algum contato com o texto. Em que pese a correção da sugestão de Hankins, e qualquer que tenha sido a via de transmissão do texto, é certo que ao início do século XVI o sexto livro de Políbio já era conhecido pelos principais humanistas. O círculo florentino dos *Orti Oricellari* teve acesso a teoria constitucional polibiana em, no máximo, 1505 (Monfasani, 2016, pp. 41 e 47), como atesta o fato de, em seu *Liber de urbe Roma*, Bernardo Rucellai argumentar que uma

interpretação correta do sexto livro de Políbio induziria uma reavaliação da dignidade da constituição dos romanos (Dionisotti, 1980, p. 139). A ascensão de Políbio como referência acompanha o crescente interesse dos humanistas pela organização política de Roma em seu período republicano.

Ainda que muito virtuosa para compreender o governo das cidades, a teoria clássica possui lacunas, que se tornam evidentes quando aplicadas para o caso de Roma. A realidade política romana, ao curso do século IV a.C., transforma-se de modos que demandam reformulação no quadro das teorias do regime. Os assentamentos cada vez mais distantes do núcleo urbano e a incorporação dos conquistados na cidadania romana demonstravam a necessidade de pensar a relação entre estados e reformular a concepção de *pólis* para abrigar comunidades políticas de carácter expansionista (Millar, 2002, p. 18). Se a filosofia de Aristóteles fornecia uma versão sofisticada das categorias constitucionais gregas para compreender as cidades-estados, a teoria republicana humanista encontrará em Políbio o aporte conceitual para compreender a república romana, cuja realidade servia de matéria ao pensamento político humanista aos séculos XV e XVI em virtude da crescente importância da política externa.

Nobre da cidade de Megalópolis, Políbio esteve entre os anos 167 a.C. e 150 a.C. em Roma, exilado da Grécia após a derrota da Liga Aqueia que precipitou a conquista do Peloponeso pelos romanos e a destruição de Corinto em 146 a.C. (Millar, 2002, p. 24). Em Roma, Políbio frequentou os mais altos ciclos sociais, convertendo-se em um observador privilegiado do domínio romano (Pancera, 2006, p. 87). Assim, o historiador emprega sua formação grega para explicar o extraordinário império dos romanos, problema teórico que organiza

sua obra. Nesse expediente, Políbio mobiliza o conceito de regime, ou constituição (*politeia*), vocábulo da teoria política grega que articula os aspectos institucionais e a forma de vida da cidade sob um princípio unificador (Cardoso, 2013, pp. 20-21). A novidade da experiência romana, uma república de extenso domínio territorial sobre o Mediterrâneo, impele o pensador a introduzir considerações que muito repercutirão ao longo da história do pensamento político ocidental.

1.4.1 O ciclo das constituições

Políbio abre suas *Histórias* com a pergunta que orienta seu projeto, “como e graças a qual sistema político (*politeia*) quase todo o mundo conhecido foi conquistado e submetido a um único império, o império dos Romanos, em menos de cinquenta e três anos – um evento sem precedentes?” (*Polyb.*, I.1, 5-6, 1922, pp. 5-6; VI.2, 3, 1923, p. 269). Para o historiador, tornar compreensível as causas da grandeza inédita de Roma é o meio para realizar o papel de formação política e moral de sua arte. Se a história pode equipar os homens para a vida pública e o enfrentamento das vicissitudes da Fortuna, ela deve também instruir sobre a causa última dos sucessos e infortúnios das cidades, que residiria em suas constituições (*Polyb.*, VI.2, 8-10, 1923, p. 271). A causa da grandeza de Roma, aponta Políbio, deve ser encontrada em sua constituição, cujas origens e dinâmicas internas devem ser compreendidas.

Segundo Políbio, as formas constitucionais não são meras abstrações, mas antes entidades orgânicas, inscritas num ciclo natural de crescimento e declínio (*Polyb.*, VI.4, 11-13, 1923, pp. 275-277). A mesma lei, de aplicabilidade universal, explica o apogeu de qualquer

estado, como também dita sua inevitável corrupção. Antes de escapar por completo desse fenômeno, a virtude da constituição dos romanos reside em sua capacidade de resistir aos períodos de provação, subtraindo, tanto quanto possível, da tendência intrínseca à corrupção de qualquer regime (Pancera, 2006, p. 87). Assim, Políbio retoma a tradicional categorização grega, articulada a partir das formas de governo do um, dos poucos e dos muitos.

O historiador, contudo, aponta os problemas da descrição de somente três formas constitucionais – reino, aristocracia e democracia. Não está claro, argumenta, se aqueles que defendem essa classificação dizem que são essas as melhores formas de governo ou as únicas: de todo caso, no entanto, estariam enganados (*Polyb.*, VI.3, 5-7, 1923, p. 273). Para a primeira tese, seu engano é desconsiderar que a melhor forma constitucional é aquela do regime misto, que não somente se prova teoricamente, mas, sobretudo, pela experiência do regime espartano, ordenado por Licurgo. Tampouco é o caso que sejam somente essas as formas de governo, porque há diferenças significativas entre os tipos de regimes em que há apenas um governante, como o reino, a monarquia e a tirania, o mesmo ocorrendo no que distancia os governos aristocrático e oligárquico, e não sendo todo governo dos muitos digno do nome democracia, que não se confunde com uma multidão desordenada (*Polyb.*, VI.3, 10-12, p. 273). A inovação de Políbio começa ao nível das categorias empregadas para descrever as formas constitucionais. A tabela seguinte apresenta as seis formas políticas básicas, em suas versões puras e corrompidas, bem como a forma política transitória da *monarchia*:

Tabela 3: Quadro das categorias constitucionais de Políbio ²⁵		
<i>monarchia</i> (forma política transitória)		
	<i>Formas puras</i>	<i>Formas corrompidas</i>
Um	<i>basileia</i> (reino)	<i>tyrannis</i> (tirania)
Poucos	<i>aristocratia</i>	<i>oligarchia</i>
Muitos	<i>democratia</i>	<i>ochlokratia</i> (governo da multidão)

Na classificação polibiana, a introdução do governo da multidão – a oclocracia – permite a reavaliação da democracia como uma forma não corrompida de regime, em que se distingue da anterior por não ser regida por uma multidão de cidadãos liberada para agir conforme quiser, mas, antes, regida pela obediência à lei e aos vínculos comunitários (*Polyb.*, VI.4, 4-6, 1923, p. 275). Quando comparada à classificação aristotélica, essa operação permite retirar a forma constitucional mista da classificação das formas de governo – em Aristóteles, recordemos, corresponde à forma não corrompida do governo de muitos –, suprimindo a tensão conceitual pelo emprego de *politeia* enquanto termo geral para uma constituição e como nome de uma forma específica de um regime. Contudo, a grande contribuição polibiana para a história da filosofia política reside em sua articulação das formas constitucionais em um processo cíclico que dita sua transformação, a teoria da anaclose (*anacyclosis*). A teoria dos ciclos

²⁵ O quadro acompanha o texto polibiano (*Polyb.*, VI.4, 6-7 1923, p. 275). Adaptado de Hankins, 2019 (p. 307).

constitucionais consiste, assim, da exposição das “leis gerais do desenvolvimento histórico da sociedade” (Blythe, 1991, p. 26).

Políbio recusa qualquer alegação de originalidade em sua teoria dos ciclos constitucionais, atribuindo-a, antes, a “Platão e certos outros filósofos” e caracteriza seu expediente como a apresentação de “um breve sumário da teoria”, empregada ao longe dos sutis argumentos acessíveis apenas aos poucos, mas à história dos fatos conforme a inteligência comum dos homens (*Polyb.*, VI.5, 1-3, p. 277). A bem da verdade, trata-se mais de um estratagema argumentativo que um momento de humildade teórica, porque a teoria apresentada por Políbio veicula, como afirma Cardoso, “um caminho inteiramente novo na tradição antiga do pensamento político” (Cardoso, 2013, p. 24). No caso das transformações constitucionais descritas por Platão na República, a teoria polibiana se afasta por sua perspectiva – Platão pretende, antes, derivar e avaliar as outras constituições a partir da progressiva corrupção da constituição ideal – e pelos elementos e sua ordenação (Cardoso, 2013, pp. 23-24). Nesse sentido, Políbio adota uma compreensão mais estritamente condicionada da transição entre as formas políticas que aquela avançada por Platão (Von Fritz, 1954, p. 67). Quanto aos “outros filósofos” há um ponto de contato estrutural entre a anaciclose de Políbio e certas doutrinas filosóficas helenísticas, como o estoicismo, porque compartilham uma compreensão cosmológica cíclica (Cardoso, 2013, p. 23, nota 25):

O primeiro regime que vem a existir é a *monarquia*, cuja desenvolvimento ocorre de maneira natural; em sequência, surge o *reino*, derivado da monarquia pela correção deliberada de seus defeitos. O reino se converte na forma viciosa que lhe é congênita, a *tiranía*; a que se segue sua abolição, que origina a *aristocracia*. A

aristocracia degenera, por sua própria natureza, em *oligarquia*, e quando os muitos, inflamados por sua ira busca reparar a injustiça de seus líderes, nasce a *democracia*. E, em seu devido tempo, a licença e as ilegalidades desta última engendram a *oclocracia* (governo da multidão), completando-se o ciclo. (*Polyb.*, VI.4, 7-11, 1923, p. 275, grifo nosso)

A teoria da anaciclose de Políbio estipula que as formas políticas se transformam conforme uma lógica natural, de modo que se sucedem ao curso do tempo, transcorrendo sete momentos até que o ciclo se reinicie, quer em virtude de algum desastre natural (*Polyb.*, VI.5, 4-9, pp. 277-279), quer porque a degradação envolvida no governo da multidão é tamanha que retorna os homens à origem das comunidades políticas²⁶. Desses momentos, seis são regimes no sentido pleno da expressão, porque a monarquia, a primeira a se constituir, é uma forma limítrofe, em que os seres humanos, dispersos, são organizados pelo mais forte e corajoso dos indivíduos, de modo que “o único limite ao seu poder” seja a força em seu estado bruto (*Polyb.*, VI.5, 9-10, p. 279).

O monarca, assim, é o “princípio de agregação” (Cardoso, 2013, p. 26), que estabelece no material humano a possibilidade de uma vida em comum. Uma vez agrupados pelo mais forte, os homens desenvolvem entre si sentimentos e vínculos que lançam as raízes da monarquia. O sentimento de gratidão despertado quando, invariavelmente, os homens necessitarem e forem auxiliados pelos demais, engendra uma noção do dever, “princípio e fim da justiça”

²⁶ “E então, unindo suas forças, eles [a multidão] massacram, banem, saqueiam, até que eles degenerem novamente em perfeitos selvagens e encontrem, novamente, um mestre e monarca” (*Polyb.*, VI.9, 9, 1923, p. 299).

(*Polyb.*, VI.6, 8, 1923, p. 281). Trata-se dos fundamentos da moralidade que, quando informam o juízo, alteram os parâmetros que legitimam a monarquia. Pela aplicação das noções de bom e mal, derivadas daquela de justiça, certas condutas passam a ser admiradas, enquanto outras, repudiadas, de sorte que o governante que ascendeu pela força passa a governar pelo julgamento de aprovação da multidão (*Polyb.*, VI.6, 8-12, 1923, p. 281). A razão e o assentimento substituem a ferocidade e a força e o monarca se transforma em rei. Essa transformação é responsável por tornar possível um regime político que organize a comunidade.

Dessa forma, Políbio eleva o assentimento dos muitos (*hoi polloi*) ao critério de distinção entre os regimes puros e as formas desviantes. A confiança do povo é a “forma da legitimidade política” (Cardoso, 2013, p. 28) por excelência, porque assenta o poder no reconhecimento dos méritos dos governantes. Podemos assim concluir que o critério polibiano para um bom regime é de caráter voluntário, fruto de um juízo racional, e se encontra acoplado ao governo de leis (Blythe, 1991, p. 25). Mecanismos eleitorais²⁷ são frequentemente apontados como parte constitutiva desse processo: por exemplo, o bom reino é marcado pela escolha do governante segundo “a excelência de seu juízo e capacidades de raciocínio”, e a transformação do mandato em hereditário propicia a sua corrupção (*Polyb.*, VI.7; Blythe, 1991, p. 25). Essa chave é significativamente distinta daquela da teoria aristotélica, que fundamenta o bom governo em termos da teleologia do bem comum (Blythe, 1991, p. 25).

²⁷ Ainda que asserte o caráter voluntário do poder político e enfatize eleições como uma forma de atribuição desse poder, há uma esparsa apresentação da parte de Políbio do complexo sistema eleitoral romano, cf. Millar, 2002 (pp. 25-27).

É também a partir do assentimento popular e das condições para a sua perda que Políbio compreende as mudanças de regime ao curso do ciclo. A transformação tem sua origem na geração seguinte de governantes, que herdou o regime temporalmente distanciada das condições que levaram a derrocada do anterior, e, acostumada às benesses do governo, buscam se distinguir dos demais cidadãos (*Polyb.*, VI.7-9). Para fazê-lo, saciam todos seus desejos de maneira desinibida e contra toda lei civil, tornam-se viciosos, de sorte que despertam contra si o ódio dos demais. À medida que o regime se corrompe, engendra-se nos muitos o desejo de aboli-lo. É pela degeneração na relação entre governantes e governados – relação constitutiva da vida política na filosofia de Aristóteles, ponto teórico preservado por Políbio – que se dá a revolução por meio do qual os regimes se transformam.

Notável é a ênfase de Políbio no papel do povo, enquanto base de sustentação do regime, posto que é a sua reação que transforma a constituição (Pancera, 2006, p. 89). Certamente os muitos agem sob a liderança, quer dos nobres que se configurarão nos aristocratas quando da derrocada da tirania, ou daqueles que terão a coragem de agir ou dizer contra os oligarcas, mas é a retirada do apoio popular e sua mobilização, por vezes violenta, que enseja a mudança. Apenas a força política do grande número é capaz de destituir aquele que exerce o poder e instituir o novo governante. A esperança popular com o novo regime, no entanto, é sempre frustrada, porque a corrupção inexorável das formas políticas decorre de sua própria temporalidade.

A última configuração, o regime democrático, instalado quando os populares assumem a responsabilidade de governar a si mesmos (*Polyb.*, VI.9, 3, 1923, p. 287), será dilapidada pelo mesmo mal que assolou os demais governos. Se a democracia tem seu início na

tentativa preservar a igualdade e a liberdade, marcas tradicionais do regime democrático que Políbio eleva a características de todo regime político não corrompido²⁸, sua ruína se dá quando seus líderes, demasiado acostumados a elas, deixam de valorá-las, preferindo a preeminência sobre os demais cidadãos (*Polyb.*, VI.9, 5, 1923, p. 287). Tomados pela insaciável sede de poder, os governantes recorrem à corrupção do povo, que pela troca de favores e pelo jogo da reputação, logo se transfigura em uma multidão volúvel. Democracia se torna, assim, apenas o antigo nome de um governo regido pelo suborno e pela violência, a oclocracia.

O colapso da democracia em oclocracia tem por efeito recolocar os homens no estado em que podem estar suscetíveis à monarquia primitiva, porque apenas atendem à lógica da força. Encerra-se, então, o ciclo das constituições que, por sua própria natureza, seguem-se na mesma ordem, de sorte que o último regime sempre dará lugar ao primeiro. Tamanha é a fixidez dessa ordem que Políbio afirma que um observador munido dessa teoria pode dizer do apogeu ou declínio dos estados e mesmo dizer qual forma política sucederá à presente configuração de uma determinada cidade (*Polyb.*, VI.9, 10-12, 1923, p. 289). É, portanto, pelo emprego dessa teoria que Políbio pode compreender o estado dos romanos – e, mais ainda, o torna compreensível para a filosofia política da Hélade –, desvendar a lógica

²⁸ “[...] não é surpreendente que atribua a todas as formas retas de governo características que a tradição reservou apenas às democracias: igualdade política e liberdade de palavra (*kothlou politikēs isotetōs kai parresias*), assinaladas nas aristocracias (como princípios esquecidos pelos filhos dos primeiros chefes, magnânimos, desse regime); igualdade de palavra (*isegoria*) e ainda liberdade de expressão (*parresia*) assinaladas na democracia; e, finalmente, no caso do governo régio, de modo inesperado, aparece a própria igualdade de condições [...]” (Cardoso, 2013, p. 31).

do desenvolvimento de seu ordenamento, conhecer a dinâmica de sua perfeição constitucional e predizer a degeneração de seu regime, a qual nem mesmo Roma pode escapar.

1.4.2 O regime misto da república de Roma

No curso das revoluções a que os regimes se seguem, Políbio sempre compreende as causas da transformação como inerente a sua própria configuração: “cada variedade de constituição que é simples e formada por um único princípio é precária, porque logo ela é pervertida naquela forma corrompida que lhe é própria e a ela se segue por natureza” (*Polyb.*, VI.10, 2, 1923, p. 291). As constituições simples são como a madeira e o metal que, ainda que resistentes para o exterior, arruinam-se de dentro para fora, quando tomadas pela ferrugem ou por cupins, pestes que lhes são inatas. É em virtude de possuir o conhecimento do vício inerente a todas as constituições simples, nos diz Políbio, que o espartano Licurgo soube ordenar em sua terra um regime misto, uma solução, ainda que provisória, à tendência das formas políticas à degeneração (*Polyb.*, VI.10, 1, 1923, pp. 289-291).

Na explicação de Políbio do regime misto, o sábio legislador dos lacedemônios ocupa um papel central porque, ainda que sua constituição não se equipare ao patamar de grandeza atingido pelos romanos, estabelece a cognoscibilidade do modelo. A resposta de Licurgo ao problema da corrupção perpassa por ordenar uma constituição que não fosse simples e uniforme, mas antes agregasse os melhores institutos dos bons regimes na mesma constituição.

Ordenados de modo que produzisse um equilíbrio entre seus princípios, nenhum deles poderia se perverter de tal maneira que o regime se perdesse, pois seria logo contido pelo poder do outro. O regime misto polibiano difere não somente quantitativamente do modelo aristotélico, que descreve a associação das formas de governo democrática e aristocrática, como também qualitativamente, porque enfatiza o registro institucional como horizonte do balanceamento de forças, a partir da ideia da seleção dos melhores elementos de cada forma de governo (Blythe, 1991, p. 27).

A dinâmica da interação entre os princípios no regime misto descrita por Políbio será posteriormente desenvolvida pelos modernos na tradição constitucional dos mecanismos freios e contrapesos (*checks and balances*) que determinam a separação de poderes nos Estados de Direito contemporâneos. É preciso, contudo, notar que à medida em que estabelece as bases para o vocabulário moderno, Políbio pretende antes apresentar um *princípio de compensação*, segundo o qual é possível ordenar um sistema político equilibrado (Pancera, 2006, p. 89). O sentido da contenção que um poder exerce sobre o outro no modelo polibiano tem algo de primitivo, porque o *check* aqui significa interromper, resistir, barrar (Cardoso, 2013, p. 35). O regime misto de Políbio reúne, sob um mesmo governo, os princípios das formas políticas simples em instituições distintas que, por um “sistema de resistências e impedimentos mútuos” (Cardoso, 2013, p. 35), a corrupção de qualquer uma das formas – que é antes a corrupção de seus governantes contra a igualdade²⁹ – pode

²⁹ O vocabulário da igualdade, acompanhamos Cardoso, é pervasivo na explicação de Políbio da transformação dos regimes. Os regimes se corrompem, antes de tudo, porque a igualdade em que se funda a possibilidade de uma vida comum, e que

ser contornada pelo efeito medo ou efetiva atuação dos demais poderes instituídos.

A longevidade da constituição dos espartanos, portanto, explica-se em virtude da sabedoria da ordenação que lhes foi dada. A ordenação de Roma, entretanto, ainda que tenha atingido a mesma forma de governo daquela de Esparta, não lhes foi dada por um Licurgo, mas adquirida ao curso de sua história, “pela disciplina das muitas lutas e dificuldades” (*Polyb.*, VI.10, 12-14, 1923, p. 293). Quando lhes faltou a grandeza do ordenador, os Romanos cultivaram as boas escolhas diante das transformações constitucionais, de modo que, ao curso do tempo, sua constituição adquiriu elementos derivados dos regimes monárquico, aristocrático e democrático (*Polyb.*, VI.11, 11, 1923, p. 295). O índice do mérito de seu arranjo é que mesmo um nativo romano teria dificuldades em dizer que seu sistema fosse qualquer uma das constituições simples, porque seus elementos estão de tal modo dispostos que ao mesmo tempo que exercem as funções que lhes são próprias, tais princípios compartilham do controle do estado (*Polyb.*, VI.11, 11-13, pp. 295-297). Resta destacar que a descrição apresentada por Políbio do sistema político romano pretende capturar as particularidades de seu arranjo no momento de auge da república, que coincide com sua rápida expansão territorial.

O elemento monárquico da constituição romana reside na autoridade dos côsules (*Polyb.*, VI.12), variável conforme os tempos de guerra e paz. Todas as demais magistraturas da república, à exceção dos tribunos, estão a eles subordinados. Sob seu poder reside a apresentação de decretos emergenciais perante o Senado, bem como o de convocar as assembleias e outros mecanismos de deliberação

chancela o assentimento que legitima o governo, deixa de ser preservada, perdendo lugar para a preeminência dos governantes sobre os governados.

popular, executando as medidas decididas. Quando Roma estava em guerra, seu poder se expandia consideravelmente, tornando-se quase irrestrito, porque, enquanto chefes das legiões, apontam os tribunos militares, recrutam soldados e são autorizados a aplicar castigos e utilizar do erário público conforme decidirem ser adequado. Visto sob esse ângulo, parece razoável concluir que o estado dos romanos fosse uma monarquia ou, então, um reino.

O Senado romano, por sua vez, encarna a aristocracia em sua constituição (*Polyb.*, VI.13), poder que exerce sobretudo por seu controle sobre o tesouro, regulando as receitas e despesas. As obras públicas, “o gasto que é mais pesado e mais importante que qualquer outro”, não podem ser executadas senão pela autorização da despesa por decreto dessa magistratura. Sua autoridade também se estende sobre assuntos de justiça na Itália: exercem a arbitragem em quaisquer conflitos entre pessoas ou comunidades, bem como conduzem a investigação pública de crimes. Casos de traição, conspiração, envenenamento e assassinato encontram-se sob sua jurisdição. O Senado é também responsável pelas relações exteriores da República. Compete aos cônsules apresentar perante o Senado as embaixadas recebidas, que devem ser tratadas conforme as determinações da magistratura, que também rege aquelas enviadas para negociações fora da Itália seguem as determinações senatoriais. Novamente, o observador que estivesse em Roma quando da ausência dos cônsules, enviados em batalha, poderia ser enganado a crer que o regime seja uma aristocracia; é esse também o erro, aponta Políbio, que os estados Gregos e diversos reinos cometem em seus tratos com a República, porque é o Senado a magistratura que rege suas interações com Roma.

Assim descritas as autoridades do Senado e dos cônsules, pode parecer que resta pouco espaço para o povo, enquanto elemento

democrático (*Polyb.*, VI.14), na administração pública romana. Ao contrário, compete às assembleias populares parcela importante da autoridade do estado. Em primeiro lugar, o povo rege as honras e punições, que preservam os laços fundamentais à sociedade entre os homens. Compete ao povo, portanto, discernir os homens honrados daqueles vis. Os crimes passíveis de multa, quando o acusado ocupar cargos elevados, são julgados pelo povo, mas seu poder de justiça se destaca porque são a única corte que pode conferir a punição capital. A distribuição de cargos, pelo reconhecimento da virtude daqueles merecedores das maiores honras, é feita pelo povo. Também, o povo reunido em assembleia, em última instância, pode aprovar ou rejeitar as leis, bem como dita a última palavra em matérias de guerra e paz. Pela ratificação ou recusa das medidas produzidas pelas demais magistraturas e instituições políticas da república, o povo exerce poder significativo nos assuntos de governo, de sorte que um observador de pendência popular poderia, facilmente, concluir que o regime romano seja uma democracia.

Em todo caso, aquele que se detiver apenas na autoridade que um dos regimes goza na constituição romana deixaria de perceber a complexa rede de controle e interdependência em que as autoridades de cada princípio estão dispostas (*Polyb.*, VI.15, 1, 1923, p. 303). A autoridade excepcional dos cônsules quando enviados pela guerra é significativamente limitada pelo povo e pelo Senado (*Polyb.*, VI.15, 2-11, 1923, pp. 303-305). O mandato de um ano do cônsul sobre as legiões pode ser encurtado ou estendido conforme a decisão dos senadores. A prerrogativa senatorial sobre o orçamento resulta em poder sobre a celebração dos triunfos militares, em que os generais são exaltados perante seus pares. Da parte do povo, o cônsul deve sempre cultivar seu favor, porque lhes compete a ratificação ou anulação dos tratados

militares. Ainda mais, ao final de seu termo, o cônsul deve prestar contas de todos os seus atos, perante escrutínio popular.

O poder do Senado, por sua vez, se vê contido pelo elemento democrático do regime (*Polyb.*, VI.16). Os senadores devem sempre tomar em consideração os desejos dos populares, pois recai sobre eles a aplicação da punição capital e o controle de legislação que altere os poderes senatoriais. Os tribunos da plebe foram instituídos para agir conforme os decretos populares, e possuem poder de veto sobre quaisquer matérias decididas pelo Senado. O povo, por sua vez, também é limitado pela autoridade dos senadores e dos cônsules (*Polyb.*, VI.17). Dentre os primeiros eram escolhidos os juizes dos processos civis ordinários, de sorte que todos os cidadãos se encontram sob a jurisdição dos senadores, dificilmente resistindo a suas decisões. Também deve o povo, por compor as tropas, ser comedido em sua relação com os cônsules, para não fustigar aquele que deterá autoridade absoluta durante as campanhas.

Em resumo, o sucesso do regime misto romano, segundo Políbio, é produto do sistema de provisões constitucionais que, por favorecer o auxílio e a contenção mútua, dá a forças sociais distintas uma direção comum (*Polyb.*, VI.18, 1-15, 1923, pp. 309-311). Nisso reside a distinção entre as constituições mistas e aquelas simples, mesmo aquelas que produziram homens de grande virtude, como a de Atenas ou Tebas. Essas cidades, frequentemente louvadas por aqueles que escrevem sobre as melhores constituições, derivam seu sucesso não de suas instituições, mas da excepcional virtude de uma geração (*Polyb.*, VI.43-44). Ausente esses casos raros, ou as graves ameaças externas capazes de induzir a cidade à coesão para assegurar sua sobrevivência, seus regimes mais se assemelham aqueles navios que, ao escapar as tempestades, naufragam-se na costa, porque seus marinheiros já não

são mais capazes de trabalhar conjuntamente (*Polyb.*, VI.44, 4-8, 1923, p. 371). O contraste operado por Políbio resulta que, no regime misto, as diferentes partes do corpo social são, de fato, misturadas em um único arranjo constitucional, que age conjuntamente, à medida que ou dissipa as tensões sociais ou as regula em favor do bem comum.

Ainda que compartilhe com Roma a ordenação mista, Políbio reconhece que a constituição de Esparta, é significativamente diferente. Licurgo ordenou uma constituição com o duplo objetivo de manter a concórdia entre seus cidadãos e a segurança territorial e independência de Esparta, produzindo ordenações sem dúvida admiráveis para este propósito (*Polyb.*, VI.49, 2, 1923, p. 379). A fortitude e a temperança prevalentes entre os espartanos são resultados de seu ordenamento que distribui igualmente a propriedade das terras públicas; desvaloriza o lucro e o comércio, de sorte que elimina a inveja e competição por riquezas; e concentra as magistraturas cuja cooperação é fundamental para o governo na hereditariedade da dupla monarquia e na eleição vitalícia (*Polyb.*, VI.45, 3-5, 1923, p. 371) para os cargos na Gerúsia³⁰. A constituição de Licurgo, contudo, não continha previsões que favorecessem a expansão territorial, ao mesmo tempo que os deixou ambiciosos de dominar as demais cidades-estados gregas (*Polyb.*, VI.48, 7-8, 1923, pp. 379-381). Nesse sentido, o modelo de regime misto espartano é suficiente para assegurar a independência do estado, sendo para esse fim a constituição de Licurgo o melhor sistema já ordenado (*Polyb.*, VI.50). Para aquela república, no entanto, que tiver por objetivo a glória e o domínio de territórios e homens, é forçoso reconhecer que o sistema romano é superior, como atesta o curso dos eventos.

³⁰ Gerúsia (*gerousia*) é o nome do conselho de anciões do regime espartano, equivalente ao Senado.

1.4.3 A república e as relações exteriores

A grande contribuição de Políbio para a filosofia política clássica reside em revelar a lógica da transformação constitucional, a partir de suas causas internas, de modo a tornar inteligível a dinâmica institucional complexa de regimes mistos. Políbio, assim, produz algo inovador: associa constitutivamente o governo misto à teoria da anaciclose, posições que se já existiam de maneira independente antes de sua obra, ganham um novo sentido a partir de sua explicação do império dos romanos (Pancera, 2006, p. 92). O procedimento polibiano, contudo, depende da exclusão da cognoscibilidade das causas externas que conduzem à ruína das cidades:

Que todas as coisas existentes estão sujeitas à decadência e à mudança (*metabolè*) é uma verdade que não requer prova; porque o curso da natureza é suficiente para nos impelir a essa convicção. Que sejam dois os fatores segundo os quais todo estado é suscetível a decadência, o primeiro externo e o segundo decorrente do estado em si mesmo, não podemos derivar uma regra fixa quanto ao primeiro, mas o segundo é um processo regular. (*Polyb.*, VI. 57, 1-3, 1923, p. 397)

Nenhuma teoria de complexidade explicativa similar àquela da anaciclose pode ser fornecida para um campo marcado pela imprevisibilidade como aquele da guerra e das relações exteriores. Isso não quer dizer que Políbio não seja capaz de apontar o lastro entre o arranjo constitucional e a efetividade da política externa e do sucesso

militar das cidades, como atesta seu contraste entre Roma e Esparta. A bem da verdade, Políbio dedica significativa atenção ao intrincado arranjo militar organizado pelos romanos, e como muito de suas virtudes se encontram fundadas na sua forma de governo misto³¹. As diversas magistraturas romanas agiam conjuntamente para a realização de seu projeto imperial, donde decorre “a força deste *estado*, que se tornaria incontrastável e bem sucedido” (Pancera, 2006, p. 93).

Resta, porém, que não podemos estabelecer parâmetros claros para o conhecimento das coisas externas aos estados, logo Políbio subordina sua explicação das conquistas militares romanas ao terreno firme de sua teoria constitucional. Por essa razão, mesmo quando se trata de compreender a vitória de Roma sobre os cartagineses nas Guerras Púnicas, a vitória decisiva para a consolidação do domínio imperial dos romanos sobre o Mediterrâneo, o historiador procede pela comparação das fases que cada cidade se encontrava no ciclo constitucional. O regime de Cartago, tal como o de Esparta e Roma, era uma constituição mista. Quando de seu encontro com a República que havia dominado a Itália, no entanto, sua constituição já se encontrava significativamente corrompida (*Polyb.*, VI.51), ao passo que a dos romanos estava em seu apogeu.

O contraste traçado por Políbio recai sobre a transição da autoridade entre o elemento aristocrático e democrático, sendo esse processo compreendido como um momento degeneração do regime, porque substitui a qualidade dos homens que deliberam sobre os assuntos públicos. Esse processo acomete até mesmo os regimes

³¹ Parte significativa do que nos resta do sexto livro (capítulos 19-42) das histórias de Políbio é dedicado à análise dos ordenamentos militares romanos, e em que eles se distinguem daqueles gregos, tendo em vista explicar o sucesso de suas legiões.

mistos que, por extensão dos argumentos de Políbio, podemos concluir que em suas transformações internas procedem segundo a teoria da anaciclose, em que a ascensão do governo de multidão, subsequente ao empoderamento do elemento popular, precipita a ruína do regime. No caso cartaginês, a multidude se tornara chefe das decisões políticas do estado, enquanto o Senado romano, no mesmo período, ainda detinha suficiente autoridade, de modo que Roma ainda se guiava pela sabedoria de seus aristocratas (*Polyb.*, VI.51).

Outra distinção central entre os regimes de Roma e Cartago diz respeito ao seu emprego de tropas mercenárias. A especialização cartaginesa para o comércio e batalha marítimas tem por resultado que, usualmente, negligenciam as tropas terrestres. Na contrapartida, os romanos empregam seus próprios cidadãos para compor suas legiões que, conseqüentemente, lutam com muito mais coragem e empenho porque compreendem suas batalhas como fundamental para a preservação de sua liberdade (*Polyb.*, VI.52). Afora a proteção de sua pátria e de suas crianças, os soldados romanos lutam também para ganhar reputação e valor. Institutos públicos, como orações cívicas aos grandes guerreiros e demais práticas que enaltecem e celebram a virtude produzem jovens aguerridos, não somente entre as elites como também dentre os muitos (*Polyb.*, VI.53-54). Ao reconhecer e recompensar a virtude, os romanos incentivam seu cultivo, enquanto os cartagineses ocupam cargos públicos por vias de suborno e outros artifícios (*Polyb.*, VI.56, 4-5, 1923, p. 395). A religião também configura grande fator para a grandeza do regime dos romanos. As diversas formas de superstição praticadas em seus ritos e afirmadas em suas crenças dão coesão ao estado. Esse efeito é mais notável sobre os

populares, porque contém sua natureza dispersa, seus desejos irrazoáveis, pelo terror e medo³².

Por meio de sua análise da constituição romana, Políbio foi capaz de sedimentar, a partir do léxico teórico-político das tradições gregas, a constituição mista romana como um paradigma de bom regime. Mesmo sua meritória constituição, entretanto, é incapaz de fugir à intransigência da lei que rege as transformações dos estados que, se presentemente conduziu Roma ao império sobre o mundo, inevitavelmente ditará sua derrocada. Nesse sentido, há algo de fundamentalmente pessimista³³ no encerramento que Políbio dá ao sexto livro das *Histórias*. A própria ascensão do estado romano sedimenta sua queda, porque a longeva prosperidade atingida tornará seus cidadãos extravagantes, radicalizando seus conflitos (*Polyb.*, VI.57, 5-8, 1923, p. 395). Políbio emprega, ao final, a mesma explicação dada para a derrocada de todos os regimes, de sorte que nem mesmo a grandiosa república pode fugir do momento em que seus cidadãos se tornarão insubordinados, insatisfeitos mesmo com a igualdade entre governantes e governados, entronando-se a si mesmos:

Quando isso acontecer, o estado mudará seu nome para aquele que mais belamente ressoa, liberdade e democracia, mas mudará sua natureza para aquele que é

³² “[...] porque toda multidão é inconstante, repleta de desejos descontrolados, paixões não racionais e raiva violenta, a multidão deve ser contida pelos terrores invisíveis e outros faustos” (*Polyb.*, VI.56, 11, 1923, p. 395).

³³ “Não pode uma constituição perfeitamente misturada e balanceada realmente dar fim ao ciclo de mudança e declínio? Aparentemente não, porque ele [Políbio] chega ao final (capítulo 57) a uma visão categoricamente pessimista dos prospectos de Roma e sua derrocada em *ochlokratia* (‘governo de multidão’)” (Millar, 2002, p. 30).

pior dentre todos, o governo da multidão. (*Polyb.*, VI.57, 9, 1923, p. 399)

1.5 O regime misto como resposta ao conflito político

Em seu processo de recuperar os textos clássicos, os autores humanistas reavivaram um conjunto de representações e valores sobre a natureza da cidade que haviam desaparecido no ocidente europeu. Pressupostos que estruturaram toda uma forma de pensar e conceber a política, gestados no mundo greco-romano, passaram a conviver com a visão de mundo desenvolvida em um universo teológico e político distante em cerca de um milênio. Mesmo com as diferenças dos tempos, não faltaram esforços para empregar as teorias clássicas para compreender uma realidade cujas crescentes transformações demonstram as limitações das armações conceituais do medievo. É na centralização da *pólis* como entidade principal da análise da vida política, em que se desenvolve uma forma de vida coletiva ordenada sob a forma de um *regime*, que a diversidade das realidades políticas se torna compreensível.

Referido vocabulário constitucional, herdado dos clássicos, encontra eco à medida que é mobilizado para descrever organizações políticas significativamente complexas, emergidas das disputas internas em cada uma das comunas italianas e sua crescente independência do Império e da Igreja. Poucas categorias encontrarão tamanho sucesso quanto aquela do regime misto. A figura do regime misto transpõe como um conceito ao mesmo tempo descritivo e

avaliativo, que torna possível compreender as complexas redes de compartilhamento de poder no governo comunal, bem como apresentar uma resposta possível ao debate sobre a melhor forma de governo que não recorre a compromissos de princípio com formas de governo monárquicas ou democráticas. Na ausência de uma categoria de *soberania* e de um debate sobre seu titular de direito, ou outra via de discussão sobre as reivindicações normativas de cada forma de governo, as formas políticas eram submetidas a uma avaliação de seus méritos, debate informado pela experiência de sua durabilidade e estabilidade. Nessa disputa, quase que por definição, a mistura constitucional é uma forte concorrente.

Em especial, a interpretação da constituição da República de Veneza sob essa chave se tornaria um lugar comum ao pensamento político humanista, o “mito” de uma Veneza sempre livre e estável, de eterna extensão temporal, porque capaz de resistir aos golpes da Fortuna. À medida que os humanistas descreviam suas instituições sob o esquema da mistura entre formas de governo simples, um repositório de argumentos se tornou disponível aos reformadores republicanos renascentistas que, por razões teóricas ou políticas, podiam recorrer à Sereníssima como um modelo a ser replicado.

Mas em sua mobilização, sob as formulações conceituais de Aristóteles e, posteriormente, Políbio, o recurso ao regime misto convoca uma concepção substantiva da cidade e da forma de vida coletiva que nela se desenvolve. A mistura constitucional se pretende uma forma de mediação, integradora de todo corpo social, apesar da conflitividade inerente à diversidade que constitui os interesses das distintas partes da cidade. Ela apontava, com efeito, a uma concepção moralizante do conflito político, em que se originava a necessidade de um arranjo socialmente não-conflitivo (Esposito, 1984, pp. 127-128).

Compartilha, ainda, um pressuposto importante de que, em algum nível, o pensamento político deve recorrer a uma conceituação abstrata, que antecede a experiência do governo. É em virtude desse elemento abstrato que se obtém o poder político da mistura constitucional de dissolver os conflitos é compreendida.

Do ponto de vista da teoria de Aristóteles, a concepção teleológica da cidade como destinada à realização do sumo bem torna possível o encontro entre as asserções sociais conflitantes de pobres e ricos sobre os critérios adequados para a distribuição da magistratura suprema, à medida que compartilham a pretensão de uma resposta universal, em grande parte correspondente à justa medida entre suas posições. O deslocamento efetuado na teoria aristotélica ao livro IV é, portanto, fundamental para compreender sua ideia de *politeia*, porque a substituição do critério quantitativo inicial por uma apresentação de uma divisão constitutiva da cidade ordenada a partir de um conjunto definidor de propriedades o permite produzir uma concepção de uma certa *ontologia política*, mais densa que o esquema de um, poucos e muitos. Assim, a resolução do conflito se dá ao horizonte dos interesses sociais, e permite vislumbrar, mesmo que em abstrato, um regime de classe média como figura última da homogeneização mediada das posições sociais. Uma premissa estruturante da solução aristotélica é que ambos os partidos eram igualmente perigosos a vida civil: os ricos pela “superabundância”, os pobres por sua deficiência (Pedullà, 2018, pp. 126-127). É por um processo de eliminação, portanto, que se chega à conclusão da superioridade das partes médias.

A ideia operativa nesse modelo é aquela de um equilíbrio, que se serve do arranjo institucional para produzir uma mistura (*mikté*) no corpo social. A introdução de certos mecanismos e critérios

constitucionais típicos de um regime oligárquico, como critérios censitários para o exercício de magistraturas permitiria modificar um regime democrático na direção de uma mistura, pois institucionalizaria as reivindicações políticas da riqueza (Wolin, 2016, p. 95). Mas a mediação institucional seria tão somente o reflexo de uma transformação mais profunda, a ocorrer na base social do regime que, idealmente, deve caminhar à direção da classe média. O processo de produção de critérios institucionais de cidadania se vê assim acompanhado por uma ação distributiva no interior da cidade, que visa a produção desse termo médio. O conflito, enfim, se dissiparia em absoluto à medida que é abarcado na realização, ao mesmo tempo formal e efetiva, da unidade social do bem comum. Como nota Wolin, “as constituições corretamente ordenadas para Aristóteles parecem menos uma realização da justiça que um *ato de balanceamento* que pretende que um conjunto de vieses ‘corrija’ outro” (Wolin, 2016, p. 94, grifo nosso).

A “solução” de Aristóteles ao problema político, no entanto, pode parecer ainda insatisfatória. Com efeito, não está claro que a classificação tripartite efetivamente apresenta um modelo capaz de eliminar os conflitos ou se apenas os esconde (Pedullà, 2018, p. 131). A realidade social, capturada por um conjunto de propriedades quantificáveis, se vê descrita em termos estáticos, que enfatizam elementos econômicos em comum para a produção da entidade coletiva de classe (Pedullà, 2018, p. 131). As configurações reais das disputas políticas que se verificam na cidade são, assim, subordinadas a uma ordem de propriedades que é determinada anteriormente à sua análise. Na contrapartida, formulações exclusivamente binárias podem ser utilizadas para capturar os polos que se efetivamente verificam a disputar por poder no interior da *pólis* (Pedullà, 2018, p.

132). Um problema adicional se impõe à imprecisão, ou mesmo impossibilidade, de descrever a classe média em termos positivos, posto que Aristóteles só nos permite caracterizá-la em termos daquilo que ela não é, ou dos atributos que, ao contrário dos ricos e pobres, ela não teria em excesso ou falta (Pedullà, 2018, pp. 132-133). Se não podemos identificar positivamente essa classe, parece que pouco sabemos das propriedades sobre o regime misto, o melhor regime possível, senão em termos daquilo que ele não é. Caímos, ao que parece, na armadilha da abstração.

Em sua descrição do modelo misto ideal, Políbio parece enfatizar um registro que, no caso de Aristóteles, é pensado em subordinação ao nível psicossocial (Esposito, 1984, p. 127). Ao empregar uma estrutura categorial menos substantiva do substrato social, meramente replicando a categorização tripartite clássica (um, poucos e muitos), o historiador pode logo remeter sua análise a outro registro. Nesse sentido, a teoria da anaciclose fornece o fundamento de sua análise e a sustentação efetiva de toda sua conceituação das formas de governo. Que distingamos entre reino e tirania, ou entre aristocracia e democracia é reflexo da inscrição de cada uma dessas formas políticas em uma cosmologia determinista. A inflexão teórica para a solução normatizadora do corpo social é então recalibrada para a necessidade de se resistir ou se apoderar do processo natural de transformação dos regimes.

A inteligência política do ordenador se torna, portanto, parte central do modelo de governo misto, porque é necessário que esse ordenamento assuma uma forma política capaz de sopesar os vícios inerentes a cada regime. A ideia de *checks and balances* constitucionais, portanto, é indissociável do problema do desenho institucional da rede de controle e governança mútua que se pretende

estabelecer entre as partes da cidade, segundo a qual se satisfaz o princípio de compensação. Se podemos obter uma anulação do conflito social, ela se dá porque (a) há um esgotamento das razões para revolta social, na medida que, idealmente, cada órgão constitucional possui mecanismos para refrear o excesso dos demais e, mais importante, (b) porque a constituição demanda e instaura a necessidade de um agir em conjunto para a produção de bons resultados políticos e administrativos. Se parece haver alguma forma de conflito em sua ‘elevação’ às ações de barragem (como o poder de veto do povo sobre certas medidas legislativas), a adesão coletiva à ordem constitucional é garantidora da pacificação social. É somente porque a diversidade social é *unificada* pelo arranjo institucional que seus perigos podem ser, tanto quanto possível, neutralizados.

Verificamos, portanto, que a ideia de mistura constitucional pode ganhar declinações substantivamente distintas conforme as predileções teóricas daqueles que a empregam (Esposito, 1984, p. 116). Não obstante, elas reificam uma posição previamente assumida por aqueles que pretendem tomá-la de modelo, uma rejeição *tout court* da divisão social e do conflito como inerentemente deletérios à vida social. Se o conflito é pensado como uma forma de desagregação coletiva, a sua solução mediada é sempre integradora, predicada na capacidade de engendrar moderação e autocomedimento aos atores sociais. Reflete, portanto, as ideias filosóficas de justa medida (Gaille, 2018, pp. 43-44) e *harmonia*³⁴, como um certo concerto entre as partes de um todo, que agiriam em consonância conforme realizassem sua função original.

³⁴ Trata-se aqui da ideia de “proporção perfeita” que remete à figura da harmonia.

Para além do regime misto

2 Do regime misto aos conflitos romanos nos *Discorsi* de Maquiavel

[...] a liberdade deve ser restaurada a cada homem antes que armas lhe sejam dadas, para que ele lute por sua pátria e por seus concidadãos, não por um mestre.

Tito Lívio, *Ab urbe condita*, II, 28

Pocock classificou o *momento maquiaveliano* como o processo de cognição da contingência da história e das formas políticas, notadamente a república, que se opunha a modelos providencialistas na direção da laicização do pensamento político e histórico (Pocock, 1975, p. viii). Como o capítulo anterior pretendeu demonstrar, estamos em pleno acordo, e reconhecemos na recepção da teoria política clássica, seus conceitos-chave, seus argumentos, tópicos e valores um elemento crucial para a constituição de um pensamento de caráter republicano sobre a cidade. Impelidos a refletir sobre seu próprio tempo, pensadores humanistas fizeram do conhecimento dos eventos do passado e do estatuto da história questões centrais, à medida que, simultaneamente, buscavam afirmar uma aproximação à grandiosidade dos eventos narrados nas históricas, como também se indagavam sobre os melhores modelos historiográficos e sobre a reflexão da política e da história.

Vista sob esse prisma, a filosofia política de Maquiavel pode ser compreendida como a versão mais consistente de desenvolvimento nessa direção, à medida que concilia a recusa de uma concepção determinística da história, fechada à contingência dos acontecimentos, com a possibilidade de um saber constituído a partir da experiência política, da “longa prática e contínuas lições das coisas do mundo” (*Discorsi*, Dedicatória, 2018a, p. 305 [2007a, p. 3]). Do ponto de vista da teoria, o florentino preserva a possibilidade de reconhecer as regularidades que se colocam aos homens de ação e aos estados ao curso da história, e delas retirar lições de caráter mais amplo sobre a natureza das relações políticas. Veremos, no curso desse capítulo, como essa posição requer deslocamentos substantivos em relação aos pressupostos ontológicos e epistêmicos da teoria política clássica: seu projeto demanda tornar aquilo que, em recuperação do vocabulário da recepção escolástica da metafísica aristotélica, Maquiavel chama de *accidente*. Pretendemos, assim, apresentar a ruptura e a inovação da filosofia política maquiaveliana como um problema de extensão da teoria política, i.e., uma disputa sobre quais fenômenos são dignos de serem objeto da reflexão filosófica sobre a política (Wolin, 2004, p. 176).

Uma forma tradicional de abordar os *Discorsi* recorre ao contraponto do texto com *O príncipe* (*Il Principe*), tomando o primeiro como o *Tratado sobre repúblicas* a que Maquiavel faz referência ao segundo capítulo do último, para justificar a restrição de seu objeto aos principados e as condições de seu governo e manutenção (*P.*, II, 2018a, p. 807 [2017, p. 93]). Nossa crença, contudo, é que esse expediente não é necessariamente dos mais proveitosos porque (a) a diferença entre objetos entre os textos não é tão clara, posto que encontramos considerações importantes sobre a política republicana

em *O príncipe* e estudos das figuras do príncipe e do tirano nos *Discorsi* – encontramos, a título de exemplo, um elogio da monarquia ao final de *Discorsi*, I.10 –; e porque (b) essa distinção não considera a diferente natureza composicional e estrutural dos textos, que remetem a momentos e propósitos teórico-expositivos distintos de um pensamento que, no entanto, possui significativa continuidade.

Nesse capítulo, acompanhamos os movimentos da argumentação de Maquiavel nos capítulos de abertura dos *Discorsi*, a partir dos temas da fundação (parte 2.1), da origem do ordenamento institucional da república romana (parte 2.2) e dos conflitos romanos (parte 2.3). Para este fim, adotamos um estilo que se assemelha a um *Comentário* a *Discorsi* I.1-6, intercalado com outras passagens do texto de Maquiavel que elucidam ou desenvolvem as problemáticas apresentadas. Essa exploração minuciosa pretende, sempre quando possível, contrastar o pensamento de Maquiavel com a matriz republicana humanista e os textos clássicos. Maquiavel, apesar de um autor afeito a polémicas, não é muito transparente quanto a identidade de seus adversários ou mesmo o conteúdo explícito das proposições que pretende desafiar – ou melhor, é assim que transparece ao leitor contemporâneo, que encontra um texto que apenas seria publicado postumamente e que, de sua primeira concepção, parecia presumir uma audiência restrita de humanistas.

Esse aporte contextualista cumpre uma função conceitual importante a nossa investigação, bem como é fruto de uma concepção mais geral sobre a obra maquiaveliana: a formulação da filosofia política de Maquiavel tem por pano de fundo, sempre presente, os lugares comuns do republicanismo humanista e muitos de seus pressupostos. A crise de 1512 produziu efeitos significativos na geração imediata de pensadores humanistas florentinos, muitos dos quais se

empenharam em revisar a teoria republicana conforme a mudança da realidade política de Florença e da Itália. Em vista do que foi exposto acima, nosso foco para a presente leitura dos *Discorsi* é o rastreio dos deslocamentos e transformações que Maquiavel introduz no repertório conceitual do republicanismo renascentista, bem como os argumentos que emprega para tanto.

Das diversas disputas que os *Discorsi* se inserem, esse capítulo enfatiza uma delas: aquela sobre as causas da liberdade e grandeza da República Romana e das condições de sua fundação. A entrada de Maquiavel nesse debate faz recurso às categorias da teoria constitucional grega, e rapidamente vemos Maquiavel empregar o modelo do *regime misto* e da teoria polibiana da anaciclose. Uma análise profunda do movimento dos capítulos, no entanto, demonstra como Maquiavel se distancia paulatinamente de referido modelo. Há uma natureza *performativa*³⁵ no uso de Maquiavel das teorias clássicas: nosso autor demonstra seu domínio da sabedoria dos clássicos para se apresentar como capaz de desafiá-la e apresentar uma revolucionária filosofia da cidade. Tomando de empréstimo a classificação de Hankins das formas de uso da teoria constitucional grega no Renascimento, apresentada no capítulo anterior, nossa posição é que os primeiros capítulos dos *Discorsi* engajam em um projeto de *substituição* original, em que Maquiavel formula uma teoria de escopo e pretensões semelhantes às filosofias políticas dos clássicos.

Esse capítulo faz apontamentos importantes ao problema do *estatuto do regime misto no pensamento de Maquiavel*. Em primeiro

³⁵ Vatter descreveu sua abordagem “híbrida” de leitura com uma formulação preciosa que seguimos no método: “Eu leio Maquiavel filosoficamente, no sentido de prestar atenção à construção de conceitos e à inovação dos vocabulários como uma função da performance de seus argumentos”. (Vatter, 2000, p. 3).

lugar, vemos como Maquiavel conduz o paradigma do regime misto, em sua acepção tradicional, a uma erosão explicativa, porque subtrai deste a capacidade de explanação satisfatória do caso romano. Com efeito, Maquiavel apresenta uma teoria da potência dos estados que se distingue substancialmente da teoria polibiana em matéria de conteúdo e nível de análise enfatizado. Essa posição é derivada da transformação metateórica sobre o acidente a que nos referimos, haja vista que é decorrência de uma compreensão distinta da filosofia política, que pretende investigar o que chamara em *O príncipe de verdade efetiva da coisa* (*verità effettuale della cosa*) (P., XV, 2018a, p. 859 [2017, p. 183]).

Mais importante ainda, o excursus de Maquiavel pelo debate sobre a potência do estado é sua entrada em uma contenda mais profunda, sobre a avaliação do conflito político e seu lugar em um regime bem ordenado. Em contraposição a praticamente todos os filósofos até então, Maquiavel argumenta que o conflito pode ser benéfico aos estados, caso aceda ao ordenamento institucional. Essa posição é predicada em uma teoria da divisão humoral, cujas implicações e formulações serão investigadas no próximo capítulo. Interessa-nos, agora, que a consideração da cisão social habilita a Maquiavel apresentar uma fundamentação da potência externa da república na sua capacidade de extrair energia e vitalidade de seus conflitos internos.

2.1 A teoria da fundação e a *necessità* das leis

Os *Discorsi* se iniciam, como é caro a Maquiavel, pelo estabelecimento de uma tipologia que classifica os diferentes tipos de fundação das cidades. Uma série divisões são traçadas, que se ramificam à medida que Maquiavel discerne os fatores decisivos ao momento de fundação da cidade: “todas as cidades são edificadas, ou pelos homens nascidos no lugar onde são edificadas, ou por forasteiros” (*Discorsi*, I.1, 2018a, p. 309 [2007a, pp. 7-8]). Do primeiro caso, temos de um lado Atenas, fundada por um só homem, enquanto Veneza foi fundada pelos muitos habitantes “de certas ilhotas” que “começaram, sem que qualquer príncipe em particular lhes ordenasse, a viver sob leis que lhes pareciam mais aptas a mantê-los” (*Discorsi*, I.1, 2018a, p. 309 [2007a, p. 8]). Quando fundadas por estrangeiros, contudo, as cidades podem sê-lo quer por homens livres quer como colônias, situação em que sua origem dependente às predispõe à submissão a outros estados, de sorte que “raras são as vezes que realizam grandes progressos” (*Discorsi*, I.1, 2018a, p. 310 [2007a, p. 9]).

Esse formato argumentativo consiste em um recurso retórico bem conhecido aos círculos humanistas, a *divisio*. Estudada pelos clássicos da retórica latina, em especial Cícero e Quintiliano, a técnica remonta à filosofia grega, e é empregada no procedimento lógico-argumentativo da definição, ou seja, de dizer “o que algo é?” e “que tipo de coisa este algo é?” (Stacey, 2014, p. 197). Em um esquema taxonômico, a divisão pretende mapear todas as espécies que estão sob determinado gênero, tendo em vista delimitar as propriedades

distintivas em virtude da qual é possível discerni-las (Stacey, 2014, p. 199-200). A audiência imediata dos *Discorsi* estava significativamente familiarizada com a técnica, em virtude da influência do quintilianismo na cena intelectual da Florença do *quattrocento* (Stacey, 2014, pp. 211-212).

Maquiavel se serve desse estratagema com frequência: ao início de *O príncipe*, uma série de divisões nos conduzem a percorrer todos os tipos de estado, conforme as condições de sua conquista e manutenção, em direção ao emblemático principado novo³⁶. Essa “estrutura dilemática” (Chabod, 1965, pp. 144-145)³⁷ permite a Maquiavel iniciar seus tratados *in media res*, contornando preâmbulos sobre a origem e a natureza da sociabilidade humana. Que haja comunidades políticas é um fato, a tarefa teórica consiste em discerni-las; as cidades são fundadas, resta saber em que diferem os tipos de fundação. Mais que uma escolha estilística, esse recurso permite enquadrar a realidade política já constituída como objeto de sua análise, estratégia teórica que, conforme será explorado neste e no seguinte capítulo, implica numa afirmação do “caráter radicalmente originário da política” (Esposito, 1984, p. 197). Podemos assim afirmar uma continuidade de Maquiavel em relação a um tema central à filosofia política clássica, o problema definicional da cidade enquanto comunidade política, isto é, o secretário florentino pretende dizer *o que é a cidade*. Seu procedimento, contudo, não busca extrair uma essência da cidade por um conjunto de princípios que a antecedem;

³⁶ “Visto sob esse aspecto, então, *Il Principe* se torna uma tipologia dos inovadores e suas relações com a fortuna. [...] *Il Principe* é um estudo do “príncipe novo – nós o sabemos pela correspondência de Maquiavel e por evidência interna – ou melhor, da classe de inovadores políticos a que ele pertence” (Pocock, 1975, pp. 158, 160).

³⁷ Mantemos, ainda que pertinentes as críticas de Stacey, a terminologia cunhada por Chabod para o estilo maquiaveliano.

conforme pretendemos defender, a cidade se releva em suas determinações e contornos essenciais no curso de investigação de um saber histórico, fruto da consideração das coisas antigas e modernas.

Vemos essa relação fundamental entre história e pensamento político na forma como, por sua análise dos tipos de fundação, Maquiavel opera um “grande rompimento teórico e historiográfico” (Pinto; Falcão, 2021, p. 74) com humanismo cívico, ao mesmo tempo que escapa a uma querela herdada do *quattrocento*. Desde a *Nouva Cronica* de Giovanni Villani, na primeira metade do século XIV, a historiografia florentina remetia a origem da cidade à Roma imperial (Pinto; Falcão, 2021, p. 56). Os autores do século seguinte serão responsáveis por promover uma inflexão republicana na tradição da Florença herdeira romana. No contexto das guerras contra Milão, a *Invectiva* contra Antônio Loschi de Vicenza (*Invectiva in Antonio Luschem Vicentium*), escrita pelo chanceler florentino Coluccio Salutati disputava o legado romano contra o representante do Visconti. Que Florença era herdeira romana podia ser confirmado por uma leitura atenta da *Guerra de Catilina* de Salústio, em que atesta que lá habitavam veteranos do exército de Sila, em oposição aos fiesolanos (Salutati, 2021, p. 199).

Leonardo Bruni, por sua vez, extraiu consequências políticas e ideológicas mais radicais da origem republicana de Florença (Pinto; Falcão, 2021, p. 63). Na *Laudatio Florentinae Urbis* (Elogio da Cidade de Florença), escrita no mesmo contexto que a *Invectiva* de Salutati, Bruni diz aos florentinos que sua filiação romana os conferia “direito de domínio sobre toda a orbe terrestre e a posse de tudo que outrora fora de vossos pais” (Bruni, 2016, §31, p. 286). Justificava-se o expansionismo militar florentino perante o direito e em termos políticos porque Florença seria a mantenedora das tradições cívicas de

autogoverno iniciadas em Roma e suprimida pela tirania dos imperadores, de sorte que a disputa contra os milaneses era a manifestação presente da longeva tradição florentina. O domínio de Florença sobre outras cidades da região da Toscana, logo, deveria ser compreendido como o reestabelecimento de um domínio histórico e a restauração de um período de liberdade republicana.

Em uma fase posterior de sua obra, quando da redação da *História do povo florentino*, Bruni reavaliaria a tese da fundação por Sila da origem de Florença, em virtude de uma reconsideração sobre o papel desta personagem na derrocada da República (Pinto; Falcão, 2021, p. 65). Esse movimento é regido por uma defesa mais consistente do “regime popular como superior a todos os outros, pois permite aos cidadãos a possibilidade de aspirar a cargos públicos, fato esse que estimula as capacidades e virtudes deles” (Pinto; Falcão, 2021, p. 68). Nesse período, Bruni avança outra hipótese fundadora para a origem florentina, que não mais é localizada ao momento de declínio da vida política romana filiando os florentinos aos etruscos, em um período áureo que antecederia a ruína da liberdade na Itália sob o domínio territorial romano.

Em que pese esse pano de fundo, a teoria da fundação avançada por Maquiavel torna um debate central ao republicanismo florentino do *quattrocento* praticamente irrelevante. A marca da fundação de Florença não é o sujeito da empreitada fundacional, i.e., se Florença foi fundada pelos romanos em seu período republicano ou imperial, mas antes a modalidade da relação estabelecida entre as cidades. Por mais que Roma fosse internamente livre da tirania imperial, tinha Florença como colônia e, dessa maneira, a subjugava (Pinto e Falcão, 2021, p. 72). Ordenada para a subordinação, Florença padece de uma chaga desde sua origem, que foi incapaz de curar ao curso de sua

história. Que Maquiavel ignore sonoramente a teoria etrusca de Bruni (Gaille, 2018, p. 101) se explica porque, mesmo que os florentinos consigam traçar a origem de seu povo nas comunidades que habitavam a península antes da hegemonia romana, as ordens políticas que até o período se preservam foram dadas à cidade quando ela se converteu em uma colônia.

De partida, Maquiavel extrai uma consequência fundamental do fio condutor da obra: desvendar os exemplos dos antigos frente a debilidade dos modernos implica reavaliar crenças basilares do republicanismo florentino. Se devemos “deixar de lado os comentários sobre as cidades que nasceram submetidas a outros” (*Discorsi*, I.2, 2018a, p. 313 [2007a, p. 12]), como é o caso da República no Arno, ela permanece como pano de fundo, o duplo frustrado de Roma, paralelo sempre presente ao pensamento de Maquiavel³⁸, uma relação que será repetidamente explicitada nas *Histórias florentinas* (*Istorie Fiorentine*). Em seu texto mais tardio, Maquiavel pretenderá compreender como, apesar de suas muitas semelhanças à Roma, o destino de Florença foi muito adverso. Em que pesem essas considerações sobre os desafios de Florença, interessa-nos, presentemente, avaliar a explicação maquiaveliana das causas da grandeza de Roma. Para fazê-lo, e Maquiavel o sugere na trama de seu texto, deveremos nos despedir de alguns recursos conceituais e tópicos prevalentes no republicanismo do *quattrocento*.

³⁸ Quanto ao expediente maquiaveliano de empregar exemplos romanos para recomendar um curso de ação alternativo aos florentinos, este se origina ainda nos relatórios escritos por Maquiavel quando na chancelaria. Em comentário sobre *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*, escrito em 1503, Chabod afirma que “aqui começa a grande polêmica que Maquiavel carregará consigo até o fim de seus escritos” (Chabod 1965, p. 133). Para um estudo original dos textos de chancelaria de Maquiavel, ver Bignotto, 2024.

2.1.1 Do momento de fundação à fundação no tempo

O caso de Florença demonstra um elemento central à teoria da fundação de Maquiavel porque afirma a importância do momento da instituição da forma política, ao sobredeterminar o curso da história da cidade. Sigamos essa pista em nossa investigação sobre o tema da fundação. Em Discorsi, I,9, Maquiavel toma por objeto a solidão do ordenador a violência inerente ao ato, a partir do empreendimento de Rômulo, responsável pelo assassinato de seu irmão em uma disputa quando da fundação da cidade que se tornaria Roma. Para alguns, nos diz Maquiavel, Rômulo pode ser objeto de críticas, posto que suas ações reprováveis poderiam induzir, pela força do exemplo, que os cidadãos replicassem sua “ambição e desejo de comando” de modo a “ofender aqueles que se opusessem à sua autoridade” (Discorsi, I,9, 2018a, p. 338 [2007a, p. 41]). Uma opinião de tal natureza não poderia estar mais enganada, ao ignorar, simultaneamente, o caráter excepcional da fundação e o mérito das instituições criadas por Rômulo.

Os fundadores livres que ordenam cidades estudados ao início dos Discorsi são uma expressão republicana de um fenômeno cujo caso-limite é o príncipe novo, tal como estudado em O príncipe, capítulo VI, uma vez que a fundação é regida pela relação entre a virtù e aquilo que lhe escapa (cf. Bignotto, 1991, p. 126). Sua tarefa de dar forma ao regime guarda algo de monumental, ao mesmo tempo que é irredutível à mera expressão de sua vontade porque “enfrentam uma série de obstáculos, próprios a toda ação humana” (Bignotto, 1991, p. 131). Ainda que o fundador seja capaz de imprimir uma forma à

matéria da cidade, sua ação fundadora está longe de ser absoluta, pois os habitantes são, em maior ou menor grau, dotados de costumes, práticas, tradições e representações, que antecedem o fundador. Esse horizonte das características já presentes na matéria delimita os caminhos abertos ao fundador, que serão tão mais dignos de elogios conforme maiores eram os obstáculos que lhe estavam postos.

A fundação, como revela o episódio de Rômulo, é um momento solitário do poder, reunido sob a forma de uma autoridade capaz de dar o violento princípio a uma forma política. Requer, portanto, força necessária e suficiente para alterar costumes, instaurar ordens, introduzir leis e assegurar sua obediência. Mesmo que sejam boas as leis dadas, a eficácia da fundação, entretanto, se deságua em um problema subsequente, aquele da conservação do estado e de seu bom ordenamento. Sob a ideia da conservação, Maquiavel introduz um elemento crucial para pensar a fundação: a historicidade em que o regime se situa, sua inserção na contingência das coisas políticas. Uma vez ordenado o estado, ou outro conjunto de problemas se apresenta, à medida que é preciso assegurar a duração dessas ordens.

A boa fundação é aquela que, afora assegurar-se por recurso à força e autoridade do ordenador ainda em vida, é dotada de meios para preservar-se quando de sua morte (Discorsi, I.11, 2018a, p. 348 [2007a, p. 52]). Passado o momento de fundação ou reordenação do corpo político, é forçoso que aquele que reuniu tamanho poder para levar a cabo este projeto reconheça a necessidade de abandonar esses meios, quer porque sabe que não pode antever que seus sucessores o acompanhem em suas qualidades, quer porque reconhece que a lógica que impera na preservação da república é distinta daquela que rege sua ordenação:

Além disso, ainda que um só seja capaz de ordenar, a coisa ordenada não durará muito se repousar sobre os ombros de um só, mas somente quando for entregue aos cuidados de muitos, e a muitos couber mantê-la (Discorsi, I,9, 2018a, p. 339. [2007a, p. 42])

Se a ordenação ou reforma dos estados é marcado pela solidão de um homem só, o desafio preservação do edifício é coletivo, visto que as sólidas fundações do poder devem se estender por todo o corpo social. O problema da temporalidade dos corpos políticos é, portanto, indiscernível das razões por quais Maquiavel desenvolve seu pensamento político sob um eixo republicano: ao pensar a república na temporalidade, Maquiavel desvela que a ação humana é tão mais eficaz se coletiva, e a solidez institucional de um regime depende de sua capacidade de ativação do corpo social. Por essa razão, conclui Maquiavel, devemos elogiar a fundação de Rômulo que soube instituir um Senado que lhe fizesse conselho, de modo que, ainda que reinasse sozinho, não o fez de modo a destinar os romanos à submissão a um único senhor. Se Roma, ao curso de sua história, foi capaz de atingir a perfeição, como se irá mostrar, o fez sobre as sólidas bases deixadas por Rômulo. Certamente, Rômulo fez uso de instrumentos extraordinários em seu proceder, mas esses se confirmam como necessários ao empreendimento de fundar uma *vita civile*, porque suas ordenações visavam o bem comum (Discorsi, I,9, 2018a, p. 339-340 [2007a, p. 42]).

Depreendamos desse breve desvio de nosso percurso uma consideração sobre o estatuto da figura do fundador na teoria política maquiaveliana. Nosso autor, é verdade, mantém-se próximo à tópica clássica do elogio aos fundadores, reconhecidos por sua *virtù* em determinar as leis fundamentais da cidade. Ao mesmo tempo,

Maquiavel nos conduz a considerar a duração dessas ordens no horizonte contingente da ação e da história, e reconhecer que a boa fundação demanda uma forma de engajamento político coletivo e contínuo.

2.1.2 *Necessità* e as *leggi e ordini* republicanas

Em contraposição às cidades subordinadas ao poder de outra, Maquiavel justifica o privilégio analítico conferido a estados que, como Roma ou Esparta, foram fundados livres, porque neles é possível verificar uma relação direta entre a *virtù* do fundador e de sua obra. Há, segundo Maquiavel, dois parâmetros para avaliar a *virtù* do fundador: a escolha do local e a ordenação das leis (*Discorsi*, I.1, 2018a, p. 311 [2007a, p. 10]). A tópica da situação geográfica da cidade não é um tema alheio à tradição. Ao sétimo livro da *Política*, Aristóteles se debruça sobre questões dessa natureza, e algumas de suas conclusões se verão paulatinamente desafiadas por Maquiavel. Três são os fatores destacados por Aristóteles, enquanto condições da cidade ideal: (a) a necessidade de limitar o crescimento demográfico (*Pol.*, VII.4, 1326a26-30); (b) a capacidade de assegurar a autossuficiência da cidade em lugar adequado, mas não abundantemente, fértil (*Pol.*, VII.5, 1326b30-31); (c) que a cidade deve estar bem localizada em relação à terra e ao mar (*Pol.*, VII.5, 1327a4-6). Devemos considerar como parte da população da cidade, diz Aristóteles, apenas aqueles que exercem a cidadania (*Pol.*, VII.4, 1326a11-25) e, mesmo assim, faz-se necessário impor limites ao número de habitantes, em virtude das limitações da autoridade humana para ordenar e governar um grande contingente

de pessoas (*Pol.*, VII.4, 1326a30-33). O critério para determinar o limite deve acompanhar a necessidade da cidade de realizar sua função de viver bem em uma comunidade política (*Pol.*, VII.4, 1326b7-10), de sorte que os habitantes sejam capazes de se conhecerem bem entre si. Esses mesmos critérios implicam a necessidade de excluir da cidadania metecos e comerciantes.

Da parte da abundância do local, Aristóteles aconselha a justa medida, i.e., que a terra não conduza os homens à miséria, tampouco que incline os cidadãos quer à mesquinhez, quer à dissipação. Sob essas condições, Aristóteles acredita que os habitantes poderão viver “despreocupados, com liberdade e moderação” (*Pol.*, VII.5, 1326b35). Por sua vez, a configuração do território demanda maior atenção. Em primeiro momento, é forçoso reconhecer que a proximidade ao mar demandará da cidade que participe também de batalhas marítimas e – e esse perigo é maior – implicará a expansão da população, algo que deve ser contido, porque indutor de instabilidade (*Pol.*, VII.6, 1327a13-15). Mesmo assim, as cidades não podem por completo isolar-se do comércio, tampouco prescindir de uma força naval capaz de garantir algum nível de segurança. Ao final, é importante que o território garanta a proteção, conquanto seja de difícil acesso aos inimigos e de fácil fuga aos habitantes, em caso da tomada da cidade (*Pol.*, VII.5, 1326b39-40).

Se Aristóteles enfatiza a segurança e a estabilidade da cidade como objetivos que devem guiar a escolha da localização, a entrada de Maquiavel no debate se dá pela ênfase na noção de *necessità*³⁹. Esse conceito é frequentemente empregado nos textos maquiavelianos,

³⁹ Para análises extensivas dos sentidos de *necessità* e correlatos no pensamento de Maquiavel, remeto a: Ames, 2018; Raimondi, 2009. Para outra leitura da questão, a partir de bases teóricas distintas das aqui trabalhadas, Mansfield, 2017.

com uma ampla gama de correlatos, bem como expressões que exprimem a ideia de necessidade, de sorte que é difícil encontrar página de *O príncipe* ou dos *Discorsi* em que não compareça, de alguma maneira (Raimondi, 2009, p. 31). Posto que destacamos o papel da necessidade no pensamento político de Maquiavel, cumpre ressaltar que este não se pretende um discurso sobre uma ordem da natureza sob a forma de algum tipo de determinismo. A necessidade a que fazemos referências pertence ao domínio do antropológico e corresponde a uma das esferas que regem o modo de agir dos homens. Com efeito, Maquiavel nos diz que a ação humana se dá ou por escolha (*elezione*) ou por necessidade, e “a *virtù* é maior onde a escolha tem menos autoridade” (*Discorsi*, I,1, 2018a, p. 31 [2007a, p. 10]). Ainda ao primeiro capítulo, o conceito de *necessità* permanece algo opaco, mas ganha uma determinação central: implica uma restrição ao espaço de escolha, de maneira propícia à *virtù*. Se, por sua recorrente estrutura dilemática, introduza dois termos que regem a ação humana, Maquiavel aponta sua preferência por ações guiadas pela *necessità*. Esse raciocínio, no entanto, não deve nos guiar a definir a escolha por locais estéreis como superior para que se funde uma cidade, como se seus habitantes, “constrangidos a esforçar-se e menos ocupados com o ócio, vivessem mais unidos tendo, pela pobreza do sítio, menos razões de discórdia” (*Discorsi*, I,1, 2018a, p. 31 [2007a, p. 10]). Uma vez que os homens não se contentam em viver do que é seu e buscam mandar nos outros, essa escolha seria um equívoco, porque dá origem a uma cidade frágil, cuja população, limitada por seus recursos, não pode suficientemente ampliar-se e, portanto, será fraca em termos militares, incapaz de se defender ou de conquistar.

Para melhor enquadrar o sentido da *necessità*, podemos buscar compreendê-la pela negativa, isto é, quando ela não mais se faz

presente. Em sua análise da corrupção tardia da república romana, em *Discorsi*, I.37, Maquiavel desenvolve sua compreensão do papel da *necessità*:

[...] *toda vez que os homens não combatem por necessidade, combatem por ambição*, a qual é tão poderosa no espírito do homem que jamais, em qualquer grau que se ascenda, o abandona. A razão disso é 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. Daí nasce a variação de sua fortuna: os homens, desejando em parte ter mais e em parte temendo não perder o que adquiriram, chegam à inimizade e à guerra, da qual decorre a ruína de uma província e a exaltação de outra. (*Discorsi*, I.37, 2018a, p. 401 [2007a, p. 113], grifo nosso)

As disputas que se verificam na cidade – os modos de combater – são regidos por dois princípios, aquele da ambição, natural a todos os homens, e aquela necessidade artificial que pode ser introduzida pela lei. A escolha, antes contraposta à necessidade, segundo a formulação de *Discorsi*, I.1, é agora explicitada por Maquiavel: ela remete à lógica desenfreada das paixões humanas. Dado espaço suficiente para escolher sem uma constrição externa, os homens se veem determinados pela ambição; a necessidade, por sua vez, limita e contém a oscilação entre o ímpeto de adquirir e preservar. Percebemos assim que a imperatividade⁴⁰ da necessidade das leis

⁴⁰ Para uma discussão da necessidade em sua relação ao desejo do povo, tema importante para os debates contemporâneos, cf. Adverse, 2017 (p. 153).

estabelece uma forma de vida comum ordenada pelas leis, em que o combate, no lugar de conduzir à guerra civil, fomenta a *virtù*.

Maquiavel, retornemos a *Discorsi*, I.1, faz da *necessità* o operador de seu argumento para a exclusão de locais estéreis para a fundação da cidade. Esse movimento é decisivo na economia argumentativa do início dos *Discorsi*, cuja estrutura dos argumentos e associações cumpre destacar: verificaremos, ao final deste capítulo, a reprodução desse papel conceitual da necessidade quando da análise do passo que solidifica a escolha do modelo romano em *Discorsi*, I.6. Por enquanto, aprendemos que a decisão por um sítio pobre deve ser evitada a todo custo, porque induz a uma limitação populacional que será trágica à cidade. Uma cidade pequena é incapaz de, com seus próprios meios, assegurar sua segurança, e essa condição será sua ruína. Descobrimos a exclusão mútua entre o sucesso militar e a restrição populacional, contraposição que guarda uma referência implícita às lições da *Política*. Maquiavel consolida essa imagem ao se referir ao desejo de conquista dos homens, que nos chama atenção ao fato que, em um mundo marcado pelas disputas entre estados, a única segurança definitiva diante da possibilidade de conquista por seus vizinhos é estar em condições para “oprimir quem quer que se oponha a sua grandeza” (*Discorsi*, I.1, 2018a, p. 31 [2007a, p. 10]).

Nesse sentido, discordamos de interpretações que leem essa passagem como que se referisse à divisão entre os tipos de homens no interior da cidade, aquela entre povo e grandes, em virtude da oposição humoral⁴¹. É antes uma concepção do que hoje chamaríamos de política externa que Maquiavel introduz por meio de uma formulação comum na linguagem humanista. Ao fazer referência aos

⁴¹ Afastamo-nos, por essa razão, de interpretações como a de Ames, 2018 (p. 785, nota 12).

desejos humanos, Maquiavel, sob aparente continuidade, marca sua distância ao paradigma clássico: para pensar a cidade, é preciso dar suficiente atenção ao problema da potência militar, porque as relações entre estados são marcadas, no mais das vezes, pela expansão e conquista. A guerra se torna assim um fenômeno central para a avaliação das ordenações de uma cidade, porque permanece como uma possibilidade sempre presente àqueles que pensam a política. Conclui-se que o conflito não pode ser situado além do escopo da filosofia política.

Excluída, enfim, a fundação em sítios precários, Maquiavel aponta que as cidades fundadas em locais fertilíssimos possuem como alternativa à necessidade natural aquela que pode ser produzida pelas leis. Na ausência das restrições naturais, “a força dessa necessidade ordenada pelas leis” (*Discorsi*, I.1, 2018a, p. 312 [2007a, p. 11]) se faz instrumento para a produção de homens excelentes, como demonstra o caso egípcios, que mesmo que banhados pelo fertilíssimo Nilo, foram capazes de ordenar um reino vigoroso. Desse modo, as *leggi e ordini* impostas pelo fundador figuram como uma forma de “necessidade artificial”, capaz de substituir aquela natural em seus efeitos positivos, sem trazer consigo seus contratempos (Ames, 2018, p. 786). As boas leis possuem um caráter negativo, e derivam sua eficácia precisamente da força com que direcionam os cidadãos à *virtù*.

Na retomada que desenvolve ao final do capítulo, Maquiavel reavalia o caso romano, a partir do duplo mito fundacional da cidade. Quer se considere que Roma foi fundada por Enéias, refugiado troiano, quer por Rômulo, após matar seu irmão – i.e., independente se fundada por nativos ou por estrangeiros – o que importa é que a cidade foi edificada livre. Em sequência, a cidade recebeu de Rômulo e seu sucessor, Numa, boas leis que, com a força da *necessità* a constringiu

de modo que pôde resistir a corrupção por longos séculos (*Discorsi*, I,1, 2018a, p. 313 [2007a, pp. 11-12]). Logo, o problema da fundação demanda atenção à *necessità*: ao distinguir a avaliação do sítio e as ordenações do estado como parâmetros para julgar a virtù do ordenador, Maquiavel diz que o mérito das boas ordens é sua capacidade de instaurar, de maneira artificial, a necessidade fundamental para o desenvolvimento de bons costumes.

As leis, nos sugere já o primeiro capítulo, são um artifício humano, uma criação histórica por meio da qual os homens podem viver em uma comunidade política e assegurar o *vivere libero*. Ao conferir forma a um estado livre, o fundador pretende lançar as bases de um regime que se preserve no tempo, frente a uma tendência permanente a corrupção, que acomete todas as cidades enquanto corpos mistos. Nem todas as cidades, porém, podem contar com tamanha fortuna: de um lado, podem ter tido uma origem servil, contra a qual é difícil seguir outro caminho; outras, por sua vez, estão longe de poder contar com um ordenador de *virtù*, que lhes edifique suficiente *necessità*.

A análise da noção de *necessità* revela pontos teóricos e políticos cruciais ao projeto dos *Discorsi*: assegura a continuidade entre o passado e o presente, de modo que as soluções institucionais dos antigos ainda nos possam ser válidas e desvela a lógica da potência que determina a conquista e preservação dos estados. Em primeiro lugar, as qualidades que propiciam a adesão à vida livre por um povo não lhes são inatas, mas antes produto de boas leis e ordenações. Por corolário, é falsa a afirmação de que os romanos ou espartanos fossem de outro gênero de ser humano que os florentinos ou demais modernos; as ordens que causaram a grandeza dos antigos podem ser replicadas. A diferença dos tempos não afastou, em absoluto, os

contemporâneos de Maquiavel da *virtù*, ainda que muitos daqueles que se maravilham as histórias do passado:

não pensam em imitá-las, considerando a imitação não só difícil como também impossível; como se o céu o sol, os elementos, os homens tivessem mudado de movimento, ordem e poder, distinguindo-se do que eram antigamente. (*Discorsi*, I. Proêmio, 2018a, p. 308 [2007a, p. 7])

A diferença entre os homens do tempo de Maquiavel daqueles do passado não consiste em uma degeneração incontornável a que tenham sido expostos, porque, qualquer diferença em seu caráter, pode ser transposta ao horizonte das leis. A *imitatio* dos modos e ordenações dos antigos encontra seu lastro na análise da necessidade artificial, enquanto mecanismo capaz de destinar os homens à vida justa.

Em relação às condições que asseguram a duração de um estado e sua vida livre, há uma prioridade teórica e efetiva do ordenamento institucional do estado em relação a outros atributos como a localização da *pólis* e suas fortificações. A via de um local seguro que se pretende de difícil conquista conduz um estado à debilidade, porque esconde a necessidade de um arranjo constitucional capaz de produzir potência militar. Uma consequência dessa análise, perseguida de maneira consistente ao curso da obra de Maquiavel, é a crítica às fortalezas como forma de assegurar o poder de um príncipe ou de uma república sobre seu próprio território ou aquele conquistado⁴².

⁴² Essa é um tema recorrente: “As fortalezas são geralmente muito mais danosas do que úteis” (*Discorsi*, II.24, 2018a, p. 537 [2007a, p. 269]); “Se as

No capítulo 24 do segundo livro dos *Discorsi*, Maquiavel faz da ruína da dinastia iniciada pelo *condottiere* Francesco Sforza em Milão o exemplo da ineficácia das fortalezas, que não servem como um instrumento de defesa adequado contra inimigos externos e, menos ainda, para resistir a rebeliões internas. A bem da verdade, a aparente segurança fornecida pelas fortalezas engana aqueles governantes que se tornam demasiado insolentes contra seus súditos, e ao empregar toda sorte de violência, engendram ódio que contribui a sua própria derrota (*Discorsi*, II.24, 2018a, p. 539 [2007a, pp. 270-271]). Esquecem-se, assim, que “não [são] as fortalezas, mas a vontade dos homens é que mantém os príncipes no estado” e, portanto, o estado que persevera no tempo é aquele fundado na *virtù* (*Discorsi*, II.24, 2018a, p. 541 [2007a, p. 274]). Fortalezas são ganhas e perdidas, nos diz Maquiavel, segundo a mesma fortuna com que batalhas campais são decididas (*Discorsi*, II.24, 2018a, p. 543 [2007a, p. 276]). O fator distintivo que explica sucesso de um estado em assuntos militares é a qualidade de seus exércitos, de sorte que, faltando-lhe tal recurso, não deve recorrer à construção de fortaleza, mas a produzir em seus cidadãos suficiente disposição a sustentar o regime (*Discorsi*, II.24, 2018a, p. 544 [2007a, p. 276]), mesmo quando sob longo cerco. Enfim, não há alternativa à *virtù* artificial que pode ser induzida pelas leis porque é a única forma de um estado equipar-se de maneira adequada à cena das relações de conquista e manutenção em que se encontra o poder.

Maquiavel, ao encerrar o primeiro capítulo, não se preocupa em determinar um conjunto objetivo do que sejam ou possam ser essas

fortalezas e muitas outras coisas que os príncipes fazem todos os dias são úteis ou inúteis” (P., XX, 2018a, p. 882 [2017, p. 221]).

boas leis, afora considerar exercícios militares obrigatórios aos cidadãos como exemplo de imposição da necessidade. Não nos encontramos, é preciso notar, no terreno de uma teoria normativa sobre a fundação e ordenação do corpo político, como operam os filósofos políticos clássicos: aqui, a pergunta pelo regime não se desdobra na pergunta sobre o melhor regime em absoluto e pela melhor forma de vida (Strauss, 1959, pp. 34-35). Isso não quer dizer que Maquiavel não tenha preferência por determinadas práticas institucionais, ou que encontre em Roma um modelo político; o ponto é que a argumentação de Maquiavel se desenvolve em outra ordem de razões. Dito de outro modo, não há um saber positivo segundo o qual se poderia anteciper às condições objetivas das cidades (Bignotto, 1998, p. 386), um saber que fosse anterior ao ato de fundação, e a deduzisse de um conjunto de princípios inscritos na natureza do homem ou na definição da cidade. Mas isso não nos impede de investigar as causas da potência dos estados.

2.1.3 Uma estratégia de sedução? A “armadilha maquiaveliana”⁴³

Maquiavel, no curso do primeiro capítulo dos *Discorsi*, procede de um modo dúbio. Na superfície de seu texto, transita entre temas clássicos, e não transparece grande dissonância contra a tradição. À primeira vista, o capítulo seguinte não introduz grandes rupturas. Uma vez descartada Florença em função dos vícios de sua fundação, Roma e Esparta são elevadas a paradigmas de perfeição constitucional, posição fundamentada em sua adesão ao modelo

⁴³ O termo é de Bignotto, 1998, p. 384).

clássico do regime misto. Como Lefort aponta, os argumentos de Maquiavel possuem um contorno clássico, introduzidos em “quadro esboçado sob o signo da convenção”⁴⁴. Que seja esse o caso, isto é, que Maquiavel comece os *Discorsi* no interior da tradição, e preserve muitas de suas marcas, em especial a ênfase na figura do fundador ou a preferência pela mistura constitucional, é importante reconhecer que ainda ao primeiro capítulo, deslocamentos sensíveis podem ser detectados.

O debate sobre a origem romana de Florença é ressignificado a partir de uma teoria da fundação: as cidades fundadas sob o domínio de outras dificilmente se acostumam à liberdade, e sua vida política é quase sempre marcada pela corrupção e subordinação. Essa mesma teoria desvela o caráter histórico do projeto fundacional, porque não se limita, quer de partida, quer ao curso do tempo, apenas à vontade do ordenador. Inserida em inexorável temporalidade, a boa fundação é aquela que ordena boas leis, que garantem, pela força de sua *necessità*, a *virtù* necessária aos homens para viverem de forma livre. Ainda ao primeiro capítulo, Maquiavel tesse argumentos e considerações cujos fios serão progressivamente desenvolvidos ao curso dos *Discorsi*, de modo que elucida sua descontinuidade com a tradição.

Intérpretes das mais diversas inclinações reconhecem na escrita cifrada e retoricamente rica dos *Discorsi* uma estratégia de sedução, destinada a transitar seu leitor do terreno confiável do saber clássico e dos lugares-comuns humanistas ao “caminho nunca antes trilhado”

⁴⁴ “A análise das diferentes formas de governo e das características específicas da constituição de Roma, no capítulo 2, confirma a impressão de que o autor não se separa dos princípios que são subscritos pelos homens de seu tempo, ligados que estão à tradição clássica” (Lefort, 2023, p. 476).

anunciado de maneira enfática no *Proêmio*. Na versão mais radical dessa interpretação, Leo Strauss, em *Thoughts on Machiavelli* (1958), argumenta que o florentino seria uma espécie de *professor do mal* (Strauss, 1958, p. 9), ao menos conquanto apresenta uma nova doutrina normativa sobre os fundamentos da sociedade, não somente incompatível como produzida em franca oposição à herança clássica e bíblica do mundo ocidental pré-moderno (Strauss, 1958, p. 12), à qual o intérprete se associa. Nesse sentido, Strauss apresenta uma leitura esotérica de Maquiavel, cujo propósito é desvelar as intenções e lições que seu autor esconde em texto, de maneira a privilegiar um suposto leitor iniciado. Segundo o intérprete, o florentino nunca desenvolveria ao término seus argumentos, deixando a esse leitor, capaz de reconhecer em suas sonoras omissões e inconclusões o chamado a pensar àquilo que o autor não ousou escrever (Strauss, 1958, pp. 34-35). O emprego que Maquiavel faz dos marcos teóricos da antiguidade clássica cumpriria um papel em seu projeto (Strauss, 1958, pp. 91-92), porque as referências tradicionais estabelecem as bases comuns para a demonstração de seus *novos modos e ordenações*. Esse projeto, argumenta Strauss, toma a forma metafórica de uma campanha militar, uma guerra à qual, na ausência de um exército, o próprio livro deve se converter em instrumento de recrutamento (Strauss, 1958, pp. 153-154).

Em que pesem os desvios a que a versão mais substantiva dessa afirmação da riqueza retórica do texto maquiaveliano esteja suscetível de cometer, como visto acima, acreditamos que devemos nos pautar por uma versão moderada desta, ao submetermos a leitura do texto de Maquiavel a considerações sobre sua audiência primeira e os principais problemas em seu ambiente intelectual. Certamente, essas considerações estão longe de esgotar a obra, posto que esta se estende

a uma posterioridade indefinida, uma audiência futura que o autor não pode pretender capturar (Lefort, 1999, p. 147). Ainda assim, que o texto nos diga algo remete a sua capacidade de dizer algo que transcende, e por essa mesma razão, se faz a partir, dos contornos “da contingência da situação em que se encontra” (Lefort, 1999, p. 147). Maquiavel destina os *Discorsi* a um público específico, os jovens herdeiros da elite florentina que, desde o final do século anterior, reunia-se nos jardins da família Rucellai para discutir sobre a literatura, as artes, a filosofia e, acima de tudo, a política. Nos *Orti Oricellari*, encontravam-se toda sorte de posições políticas presentes entre os membros aristocracia da cidade, de defensores do predomínio dos Médici, republicanos e mesmo savonarolianos (Bignotto, 1998, p. 376).

Dentre seus frequentadores, muitos compartilhavam com Maquiavel o gosto pela forma política republicana e a busca pelas condições de reestabelecer em Florença a vida livre. A esse fato, já atesta a dedicatória com que Maquiavel endereça seus discursos a Cosimo Rucellai e a Zanobi Boundelmonte, jovens da oligarquia florentina que, ainda que não fossem príncipes, “por suas infinitas qualidades, mereciam sê-lo” (*Discorsi*, Dedicatória, 2018a, p. 306 [2007a, p. 4]). A menção a Cosimo Rucellai não é de todo surpreendente; após a morte de seu avô, Bernardo, Cosimo se converteu no anfitrião das reuniões na propriedade de sua família. Zanobi Boundelmonte, a quem Maquiavel também dedicou sua *Vida de Castruccio Castracani de Luca* (*La vita de Castruccio Castracani da Lucca*) por sua vez, participaria no início da década seguinte de uma conspiração contra Giulio de Médici.

Nesse ambiente, sem dúvida um turbilhão de ideias se desenvolvia, em consonância com as rápidas transformações políticas.

Dentre as posições em destaque entre os jovens aristocratas que se propunham pensar os rumos de sua cidade, uma teoria que fazia da força “o fator decisivo da política”, não mais apenas um dentre os demais, mas aquilo que regia todos os assuntos políticos, se tornava cada vez mais difundida (Gilbert, 1965, p. 129). As causas da prevalência dessa posição entre os florentinos nas primeiras décadas do século XVI remetem à restauração dos Médici em 1494, quando da vitória das tropas espanholas sobre os exércitos da cidade, e as tensões de seu regime que, ao mesmo tempo que se tornava cada vez mais dependente da força para o governo, recusava-se a tornar absoluto, preservando uma “fachada republicana” (Gilbert, 1965, p. 133). Adesão aos Médici, assim, tornava-se uma posição crescente na política florentina na mesma medida que se intensificava a patronagem cultural, literária e artística promovida por Leo X. Criava-se, assim, um “paraíso secular” pela combinação da razão e da força (Gilbert, 1965, p. 142).

Na contramão dessa tendência, em especial dentre os mais velhos, a percepção do novo período era mais sombria, pois viam ruir a imagem que produziram da relação entre a oligarquia tradicional da cidade e uma de suas principais famílias, que não mais se contentava em se posicionar como *primus inter pares*, e se apresentavam como senhores do estado. O jovem Lourenço de Médici, a quem Maquiavel dedicara *O príncipe*, não se portava, argumentavam com certo encantamento retórico e revisionismo, como seu avô, Lourenço, O Magnífico, que sedimentara o poder da família sem nunca plenamente sucumbir ao caminho do absolutismo. O neto, por sua vez, carregava as marcas de um governante tirânico, pois não se furtava a aparecer em público acompanhado de guardas armados ou de restringir os

espaços efetivos de decisão política a seu círculo mais íntimo (Gilbert, 1965, p. 108).

Sob essas condições, o pensamento político florentino estava diante de uma crise profunda; ocasião propícia, portanto, para explorar um novo continente. Em seus *Discorsi*, Maquiavel demonstra com maestria sua habilidade em navegar este ambiente, ao mesmo tempo aberto para novas ideias e atravessado pelo conservadorismo de uma aristocracia comercial confrontada pelo dilema entre os conturbados anos republicanos e o rumo a passos largos a um principado mediceu. O problema da potência dos estados e das cidades, que já se vislumbra ao primeiro capítulo, se tornará ponto central de sua análise da história de Roma e “daquela antiga *virtù*” da qual “não nos resta algum sinal” (*Discorsi*, I. Proêmio, 2018a, p. 3008 [2007a, p. 6]). Ao horizonte da teoria da força, Maquiavel conjuga seu domínio dos lugares comuns do republicanismo, navega no interior das teorias clássicas e toma por objeto a obra de Lívio sobre a história de Roma que, algumas décadas antes, era lida de maneira a sustentar uma concepção aristocrática de regime (Gilbert, 1949, p. 125).

Uma vez que a hipótese da sedução como estratégia maquiaveliana arrisca trazer consigo certos pressupostos de uma tradição de leitura profundamente dependente da imagem do maquiavelismo, preferimos caracterizar a argumentação desenvolvida nos *Discorsi* como uma força de apresentação de argumentos radicais, que pretende mediar a intensidade de novas ideias por recurso ao conhecido e ao já estabelecido. Ao final, a ação que Maquiavel pretende realizar na escrita⁴⁵ dos *Discorsi* é o projeto anunciado já ao

⁴⁵ Pretende-se, assim, localizar a força ilocucionária de Maquiavel nos *Discorsi* com a substituição de uma matriz conceitual por outra. A leitura interna do texto, assim,

Proêmio: recobrir as mesmas histórias, já há muito conhecidas e admiradas, com o conhecimento necessário para desvendar o seu sabor e sentido (*Discorsi*, I. Proêmio, 2018a, p. 308 [2007a, p. 7]).

Maquiavel, assim, apresenta uma razão radical para o que parece uma inferioridade dos modernos em relação aos antigos, em que pese a diversidade das condições da ação derivadas da “debilidade a que a presente religião conduziu o mundo” (*Discorsi*, I. Proêmio, 2018a, p. 308 [2007a, p. 6]). Mais importante, nos diz o florentino, é o fato que dentre os modernos o estudo da história política antiga não ganha o mesmo estatuto que aquele de outras ciências, como a medicina. Certamente os contemporâneos de seu tempo apreciam a antiguidade, mas, segundo Maquiavel, são reduzidos a uma relação passiva de deleite de sua narrativa, que nunca se converte na capacidade de aprendizado sobre a forma de se governar e ordenar os estados. Maquiavel compara seus contemporâneos àquele homem que adquire por grande valor “um fragmento de estátua antiga” porque “deseja tê-lo consigo e para honrar a sua casa” (*Discorsi*, I. Proêmio, 2018a, p. 307 [2007a, pp. 5-6]). Sua relação com a história, no entanto, nunca excede a forma de uma peça decorativa, cujo valor deriva-se do prazer que se adquire da contemplação de sua imagem – contemplação essa que não deixa de refletir a grandeza daquele capaz de adquiri-la a tão elevado custo.

Maquiavel, entretanto, não os responsabiliza diretamente por essa lacuna em sua relação com o passado. Há, ao fundo, uma incapacidade objetiva de engajar com a história, uma limitação de suas categorias e recursos para torná-la cognoscível. Roma, nos diz, é laudada pela grandeza de seus homens e de seus feitos, pela extensão

soma-se ao nosso estudo contexto para nos informar das razões para esse movimento e do conteúdo do esquema conceitual apresentado.

de seus domínios, mas não parece haver entre seus simpatizantes nenhum conhecimento adequado das causas desses acontecimentos. É nesse ponto que Maquiavel se insere, ao argumentar ser capaz de, a partir de seu conhecimento “das coisas antigas e modernas (*delle antique e moderne cose*)”, restituir a “utilidade pela qual se deve procurar o conhecimento das coisas das histórias” (*Discorsi*, I. Proêmio, 2018a, p. 309 [2007a, p. 7]).

A valorização do conhecimento que pode ser obtido pelo estudo da história antiga era axioma do pensamento humanista. Nas discussões políticas entre os cidadãos sobre os rumos políticos da cidade, como atesta o estudo de Gilbert sobre as *pratiche*, recorria-se frequentemente a exemplos romanos, auge do encontro entre a experiência e a autoridade (Gilbert, 1957, pp. 203-204). Ao apontar uma deficiência epistêmica grave nos modernos, Maquiavel lhes faz, de maneira relativamente sutil, uma grave repreensão. Aponta, em resumo, para a limitação do projeto humanista que não fora, até aqui, capaz de cumprir sua missão de resgatar a grandeza da antiguidade e promover a tão elogiada *imitatio*.

Sob a figura de uma continuidade metodológica, aquela de informar o pensamento político no saber histórico, Maquiavel lança as bases de sua inovação. Há que se colocar em questão pressupostos basilares que informam o pensamento político humanista sobre a natureza das cidades. A mesma Roma que antes servira de base para uma interpretação aristocrática de Bernardo Rucellai e seus pares, quando vista sob uma perspectiva melhor informada, quando o método histórico for corretamente aplicado, conduzirá a uma interpretação filo-popular, que ao reavaliar o papel dos conflitos romanos em sua história.

2.2 O regime misto e a grandeza de Roma

Ao retomar os termos da divisão estabelecida no capítulo anterior, Maquiavel subdivide aquelas cidades que tiveram princípios livres em função de suas formas constitucionais. Em especial, há aquelas cidades que “receberam leis em seu princípio ou depois de não muito tempo, de um só homem, de uma só vez, como as leis que foram dadas por Licurgo aos espartanos”; bem como aquelas que “as receberam ao acaso, e em várias vezes, segundo os acidentes (*accidenti*), como aconteceu a Roma” (*Discorsi*, I.II, 2018a, p. 313 [2007a, pp. 12-13]). Distinguem-se, assim, dois modos de ordenação de uma cidade, no encontro do princípio de seu regime com a temporalidade: aquelas fundadas em um único gesto, expressão da sabedoria de um grande legislador, e aquelas cuja fundação se dá ao curso do tempo, de maneira incremental, conforme os eventos que transcorrem e sua história. Saber e os acidentes ao curso da história, assim, se apresentam como as duas causas possíveis para que os as cidades obtenham as suas ordens.

Esparta derivou a longevidade de seu regime, capaz de sustentar-se por oito séculos sem corrupção ou tumulto, da “prudência” de Licurgo, que lhes deu leis “de tal modo bem ordenadas que seja possível viver com segurança sob tais leis, sem que houvesse necessidade de corrigi-las” (*Discorsi*, I.2, 2018a, p. 314 [2007a, p. 13]). Roma, por sua vez, não encontrou tamanha felicidade; ao contrário, pode ser dita possuidora de “algum grau de infelicidade” por ter sido forçada a ordenar a si mesma, segundo a ordem dos acontecimentos.

Lá onde os espartanos encontraram a sabedoria do legislador, os romanos a tiveram apenas em parte, pois ainda que tenham recebido de Rômulo um bom princípio, compatível com a vida política, o apogeu de suas ordens remete aos acontecimentos que a acometeram: se a história lhe abriu a possibilidade de grandeza, também poderia ter lhe acontecido o contrário, se não trilhasse o “reto caminho”, em direção ao “fim perfeito e verdadeiro” (*Discorsi*, I.2, 2018a, p. 314 [2007a, p. 13]).

Contrapostas desse modo, Roma e Esparta ocupam, na economia dos argumentos dos primeiros capítulos, a figura de dois modelos de sociedade política que encontramos nas histórias antigas. O saber político de Licurgo informou uma constituição que tornou bem-aventurados os espartanos, assegurou a paz civil e a longevidade do regime – a política, aponta o caso de Esparta, parece se revelar como aberta a um saber, capaz de compreender as causas das desavenças sociais e precaver-se em absoluto por longos séculos. Roma, por sua vez, figura como fruto do acaso, terreno onde os eventos transcorridos em sua política lhe abriram possibilidade para se equiparar à grandeza de Esparta, mas essa via, longe de segura, teria sido assentada por boa fortuna.

Conforme as divisões traçadas ao capítulo anterior, Roma se posicionava, sempre, ao lado daquelas repúblicas cujos princípios foram mais favoráveis, logo melhor capacitadas aos olhos de Maquiavel, ao desenvolvimento de uma vida livre. Tendo em vista os modos e ordenações de seu regime, porém, Roma aparenta estar menos segura de sua posição que Esparta. A princípio, a comparação com Florença permite a Maquiavel mitigar esse diagnóstico: se os romanos tomaram ocasião da oportunidade, o aparecimento da *necessità* que faz com que os homens assintam a nova ordenação; os

florentinos, tão logo se ordenavam diante de um acontecimento, eram incapazes de assegurar as novas ordens de maneira duradora⁴⁶.

Ao primeiro capítulo, Maquiavel havia afirmado que as *leggi e ordini* são tão melhores conforme é a *virtù* de seu ordenador. A análise de Roma, no entanto, complexifica essa afirmação porque, ao contrário dos espartanos, o apogeu de sua forma constitucional não ocorreu quando do ato de seu primeiro fundador, mas foi obtido ao curso das duras disputas políticas entre sua plebe e a nobreza. Sugere-se que a *virtù* não é propriedade apenas dos grandes fundadores de estados, uma vez que também pode ser coletiva, referida ao corpo social capaz de, a partir de suas disputas, ordenar-se a favor da liberdade. O caso romano, ainda que permeado pela contingência do curso histórico, não está completamente a sua mercê. Suas primeiras ordenações, aquelas dadas por Rômulo e Numa, concorriam à vida livre, à medida que sedimentava um conjunto de costumes, por emprego da religião, da legislação moral e das ordens constitucionais, que garantiram que seu povo, ao contrário de corrompido, tivesse por objeto a liberdade.

Ora, se as primeiras ordenações são o ponto de partida que revela a construção histórica da liberdade romana, Maquiavel direciona sua investigação para a história de Roma em busca dos acontecimentos que a fizeram livre. Ao distinguir Roma de Florença pelo tomar da necessidade, ou seja, a capacidade de adequar seu modo de proceder aos termos da ocasião, expressão que um leitor de *O príncipe*

⁴⁶ Maquiavel faz explícita referência a dois acontecimentos do período republicano em que participou ativamente: as revoltas de Arezzo e Valdichiana em 1502 e o saque de Prato pelos espanhóis em 1512, evento que propiciou o retorno da família Médici, a derrocada do regime de Soderini e o encerramento de sua própria carreira como Segundo Secretário da Chancelaria.

facilmente identifica⁴⁷, Maquiavel insere seu projeto, de antemão, como pautado pela redescoberta da *virtù* dos romanos.

2.2.1 Maquiavel leitor de Políbio: da anaciclose ao regime misto

Guiados pela promessa de encontrar uma glossa a Tito Lívio, descobrimos já ao segundo capítulo que essa não é uma descrição suficiente do texto; o objeto dos *Discorsi* é mais geral que seu autor faz parecer. Ainda que possamos determinar a passagem do texto liviano que Maquiavel parece comentar para a maioria dos capítulos, *Discorsi*, I.2 é peculiar. Se ao capítulo anterior éramos guiados pela técnica da *divisio* a questões que dizem sobre o ser da cidade, ao menos o terreno era a conhecida abertura da narrativa liviana sobre os mitos fundacionais romanos. O segundo capítulo, porém, se encontra entre os raros em que nenhum episódio histórico específico é referenciado segundo a narrativa de Lívio⁴⁸. Ao se afastar momentaneamente da reflexão sobre eventos históricos, o capítulo de adota os contornos de um tratado clássico, preocupado em delinear algumas questões conceituais fundamentais. Da parte do conteúdo, é evidente o interesse de Maquiavel de se inserir em um debate com a filosofia política clássica. A aproximação entre os regimes de Roma e Esparta, de modo que a constituição dos lacedemônios torna possível a compreensão da história romana deixava poucas dúvidas para a

⁴⁷ “[...] é feliz aquele que faz encontrar seu modo de proceder com as qualidades do tempo, e igualmente será infeliz aquele cujo proceder está em discordância com os tempos” (*P.*, XXV, 2018a, p. 898 [2017, p. 247]).

⁴⁸ Para um inventário de quais passagens de Lívio comparecem em cada capítulo dos *Discorsi*, ver Gilbert, 1953 (pp. 142-143).

audiência dos *Orti oricellari* quanto às referências que Maquiavel traz à baila.

Em passo afinado à teoria política dos gregos, a grandeza e potência dos estados é referida, em última instância, à forma de seu regime, e o paradigma do regime misto figura como a realização da perfeição constitucional, conforme compreendido nos termos da teoria da anaciclose. Maquiavel conduz seus leitores ao território conceitual de Políbio, demonstrando significativo conhecimento dos argumentos avançados ao sexto livro de suas *Histórias*, e sua explicação de caráter constitucional das causas da grandeza de Roma. Após o desastre de 1512, com a queda da república e retorno dos Médici após a intervenção dos espanhóis, a própria viabilidade de um governo republicano na Itália recoberta pelas disputas entre estados estrangeiros estava questão (Millar, 2002, p. 65). A discussão sobre a grandeza dos romanos, portanto, recobria-se de um sentido político que em muito excedia sua dimensão historiográfica, porque buscava-se em Roma as condições de reavivar o projeto de uma vida livre em Florença.

Como já fizemos alusão ao primeiro capítulo, a recepção de Políbio na cena intelectual do término do *quattrocento* e da primeira metade do *cinquecento* forneceu aos autores humanistas um conjunto de recursos conceituais determinantes para o desenvolvimento do pensamento político e dos valores republicanos. À medida que Roma republicana, sua história e suas intuições se tornavam um tema candente das disputas teóricas e políticas, o texto polibiano fornecia uma versão da teoria dos regimes grega que pretendia dar conta da realidade de um estado expansionista, de grande domínio territorial sobre a Península Itálica e demais províncias banhadas pelo Mar

Mediterrâneo. Roma, portanto, representava expressão máxima da *virtù* dos antigos que as cidades-estados italianas pretendiam reavivar.

Em termos gerais, o texto de Políbio fornecia aos humanistas uma compreensão das formas políticas e sua transformação que as inseria em cosmologia cerrada, segundo a qual o processo de corrupção se tornava ao mesmo tempo compreensível em sua inexorabilidade e descoberto dos antídotos para sua contenção (Pocock, 1975, cap. 3, em especial, pp. 76-80). Sob essa chave, os estados passam, necessariamente, por todas as etapas do ciclo de transformação, poupados, em parte, caso sejam capazes de instituir um governo misto, capaz de resistir aos defeitos inerentes a cada uma das formas políticas. Maquiavel, ao segundo capítulo, mobiliza essa mesma teoria, apresentada em uma paráfrase do texto do historiador grego.

O Secretário florentino emula os passos de Políbio (*Polyb.*, VI.3-10), primeiro ao apresentar uma versão tripartite da classificação das formas políticas – “digo o que alguns dos que escreveram sobre repúblicas disseram, que há nelas um de três estados, chamados por eles de *Principato*, *Ottimati* e *Popolare*” (*Discorsi*, I.2, 2018a, p. 314 [2007a, p. 14]) – descartada, logo em seguida, em favor da classificação de seis regimes, distinguindo, como versões corrompidas das primeiras, respectivamente, a Tirania, o Estado de poucos (*stato di pochi*) e a Licença. Podemos melhor precisar os sujeitos que Maquiavel oculta, pois a sentença “aqueles que escreveram sobre as repúblicas” remete à filosofia política tradicional e, já indica, em seu afastamento, o desenvolvimento de uma polêmica⁴⁹. Em vez de, tal como Políbio,

⁴⁹ Acompanhamos, parcialmente, a leitura de Strauss, 1958 (p. 95), ainda não que não na mesma medida em que avalia a “cautela” que permitiria Maquiavel conduzir seu leitor a uma “apologética” da república romana contra a filosofia antiga.

explicitamente se posicionar contra a primeira forma de classificação e levantar contraexemplos que a desafiem, Maquiavel opta por um percurso mais sutil, em que a adesão ao quadro da teoria dos regimes em dois eixos – organizada por um critério quantitativo e um critério qualitativo – justifica-se porque (a) seus defensores são ainda mais sábios, conforme julgam os humanistas⁵⁰, (b) e porque essa conceituação melhor representa o fenómeno da corrupção dos regimes. Uma vez que o primeiro argumento cumpre o papel de aproximação às referências linguístico-conceituais predominantes em seu tempo, atentemo-nos quanto ao desenvolvimento da segunda razão elencada pelo florentino.

Para compreender a transformação dos regimes puros em suas formas degeneradas, Maquiavel faz uso do texto de Políbio, introduzido modificações importantes em sua reconstituição da teoria da *anacyclosis*. Visto que Maquiavel não lia grego, um longo debate se estendeu sobre sua forma de acesso ao texto do sexto livro das *Histórias* – porque nenhuma tradução completa da obra para o latim foi publicada antes da morte de Maquiavel (Hexter, 1956, p. 76) – debate cujas consequências se estendem ao problema de datação acurada da composição dos *Discorsi* (Salgueiro, 2022, p. 48). Sabemos que uma tradução do texto esteve em circulação no círculo de Bernardo Rucellai (Black, 2013, p. 134), produzida por Janus Lascaris, acadêmico de origem bizantina que frequentou Florença sob patronagem de Lourenço de Médici, antes de se estabelecer na corte francesa, mesmo que continuasse a atuar em cidades italianas como

⁵⁰ Escreve Maquiavel: “Alguns outros que, segundo a opinião de muitos, são mais sábios, são da opinião que são seis as formas de governo: das quais três são más; três outras são boas em si mesmas, mas tão facilmente se corrompem, que continuam a ser perniciosas” (*Discorsi*, I,2, 2018a, pp. 314-315 [2007a, p. 14]).

embaixador. Rucellai, como discutimos no capítulo anterior, conhecia de maneira significativa o sexto livro das *Histórias*, cerca de uma década antes do período de composição dos *Discorsi* por Maquiavel.

Monfasani (2016) reabilitou a tese, originalmente avançada sob bases menos sólidas por Hexter (1956), segundo a qual Maquiavel teve acesso à tradução de Lascaris, provavelmente ao período em que mais assiduamente frequentava as reuniões nos *Orti oricellari*. Uma análise comparada das passagens em que Maquiavel parece citar Políbio *ipsis litteris* demonstram uma significativa semelhança entre as expressões empregadas por Maquiavel e as soluções optadas pelo tradutor grego. Por exemplo, ao descrever a corrupção do regime dos *ottimati* naquele governo de poucos, Maquiavel utiliza a expressão *amminstrazione* (administração) para se referir à transferência intergeracional do poder político pelos filhos da aristocracia, uma escolha que sugere um empréstimo direto da versão latina de Lascaris (Monfasani, 2016, p. 45). Essa formulação é uma tradução pouco usual do texto grego, porque enfatiza em demasia a esfera institucional da política, destacando as competências decorrentes dos cargos exercidos na administração da cidade. Mais adequada é a escolha tomada pela versão Zephyrus, outra tradução renascentista do período, e mesmo por tradutores contemporâneos que, respectivamente, utilizam expressões como “*summa hec potestas*” (este sumo poder) (Monfasani, 2016, p. 45) ou “posição de autoridade”⁵¹ para capturar de maneira mais geral o sentido de preeminência sobre o regime, em maior fidelidade ao que foi expresso por Políbio.

Mesmo em outros textos, Maquiavel dá mostras de estar familiarizado com as traduções de Lascaris. Em *Da arte da guerra*

⁵¹ Escolha feita tanto por R. W. Patton quanto por R. Waterfield, em suas traduções inglesas.

(*Dell'arte della guerra*) (DaG., II, 2018a, p. 961 [2006, pp. 42-43]), escrito entre 1519 e 1520, Maquiavel utiliza os capítulos sobre a organização militar romana apenas disponíveis na versão de Lascaris (Monfasani, 2016, p. 45), notadamente Políbio, *Histórias*, VI, 25, para descrever o arsenal da cavalaria romana. Já na Vida de Castruccio Castracani (*Vita di Castruccio Castracani*), escrito em viagem diplomática a Lucca em agosto de 1520, Maquiavel faz referência inquestionável aos livros XIX e XX da *Bibliotheca historica* de Diodóro Sículo, outro historiador grego cuja única tradução latina conhecida foi produzida por Lascaris para Claude de Seyssel, que verteria o texto para o francês (Monfasani, 2016, p. 42).

Enfim, por recurso muito provavelmente à tradução de Lascaris, Maquiavel consegue apresentar uma paráfrase consistente de uma teoria certamente conhecida e apreciada por sua audiência. Notadamente, Maquiavel compartilha com Políbio duas posições que sustentam seu emprego da teoria da anaciclose, qual sejam, (i) que todas as formas políticas estão sujeitas à corrupção, um fator inexorável da vida política, uma vez que os estados são corpos mistos (*Discorsi*, III.1, 2018a, p. 567 [2007a, p. 305]), e (ii) que, ainda assim, é possível que um regime seja mais resistente aos efeitos corrosivos da passagem do tempo. Ao retomar de maneira fiel a descrição do ciclo constitucional avançada por Políbio, Maquiavel explicita a corrupção inerente a todo regime, de sorte que mesmo as formas políticas tidas por louváveis estão fadadas a ruir por causas que lhes são intrínsecas.

Aqueles que prudentemente ordenaram constituições, nos diz Maquiavel, ao considerar que todos os modos simples “são *pestilentos* (*pestiferi*), pela brevidade da vida que acomete as três boas, e pela malignidade que há nos três condenáveis” (*Discorsi*, I.2, 2018a, p. 317 [2007a, p. 17]), optaram por essa via mais “firme e estável”, segundo a

qual ordenaram simultaneamente um pouco de cada um dos princípios de governo em um regime que “participasse de todos”, o regime misto. A linguagem, de contornos platônicos, declara de antemão a mesma característica que a tradição clássica fizera do marcador fundamental da boa mistura constitucional: que o mesmo estado pode ser, simultaneamente, classificado como qualquer uma das formas constitucionais, uma vez que todos os princípios se encontram presentes na mistura (*Discorsi*, I.2, 2018a, p. 317 [2007a, p. 17]).

O argumento, novamente, segue Políbio à risca, e enfatiza o fato que há, mesmo nos regimes que se pretendem puros, um vício que lhes é inerente (cf. *Polyb.*, VI.10, 3-6, 1923, p. 291). Reduzidas aos princípios que regem a si mesmas, cada uma das formas políticas é defeituosa, e não parece haver solução segura senão ordenar um regime que, ao reunir em si principado, *ottimati* e governo popular, preserve-se porque “um toma conta do outro” (*Discorsi*, I.2, 2018a, p. 317 [2007a, p. 17]). A coabitação dos princípios é tensa, marcada pelo caráter negativo de suas interações, uma vez que cada forma de governo tem por responsabilidade conter os desvios inerentes às demais.

Tomemos, por exemplo, as duas principais repúblicas gregas, Atenas e Esparta. A primeira, ordenada como um estado popular por Sólon, teve sua liberdade abreviada ainda em seu início pela tirania de Pisístrato e seus herdeiros; derrotados estes, tão logo recobrou seu estado, a república democrática foi capaz de perdurar por mais de cem anos, mas não sem fazer contínuas modificações em seu ordenamento à medida que era atormentada pelo enfrentamento entre os grandes e o povo (*Discorsi*, I.2, 2018a, p. 318 [2007a, pp. 17-18]). Licurgo, por sua vez, ao considerar a necessidade de dar aos reis, aos *ottimati* e ao povo,

cada um, a sua respectiva parte no regime, criou um estado capaz de durar oitocentos anos (*Discorsi*, I.2, 2018a, p. 317 [2007a, p. 18]).

O engenho constitucional de Licurgo é louvado em sua capacidade de produzir paz civil e assegurar a durabilidade do estado. O paralelo iniciado ao início do capítulo progride, de modo que a perfeição constitucional romana é elucidada a partir do caso lacedemônio. Tudo se passa, em consonância a Políbio, como destaca Lefort, como se “a ciência do legislador espartano” nos fizesse conhecer “a solução do problema político” (Lefort, 2023, p. 477). Iluminada por comparação a Esparta, Roma é um caso de obtenção histórica do melhor regime, adquirido, na falta de um legislador que em um só movimento a fizesse perfeita, ao curso do tempo e conforme os acontecimentos. Denominemos essa posição de tese avaliativo-explicativa do regime misto: é avaliativa porque assevera a superioridade da solução do governo misto quando comparada aos regimes simples; é explicativa conquanto profere um juízo histórico segundo a qual a causa última do vasto e poderoso império de Roma no mediterrâneo é a sua adesão a referido modelo constitucional, pois este lhe garantia a estabilidade e potência necessárias ao sucesso dos estados.

Contudo, ao mesmo tempo que retém elementos da descrição polibiana do regime misto, Maquiavel conduz seus leitores a conclusões significativamente diversas. Em primeiro lugar, ao referir a mistura constitucional ao registro institucional, Maquiavel destaca tão somente o aspecto negativo das interações entre os princípios, ao passo que se cala sobre uma possível dimensão construtiva de sua relação – as redes de dependência mútua e convergência decisória que segundo Políbio asseguravam a unidade do governo romano. Os momentos de crise, sobretudo ameaças oriundas do estrangeiro,

revelavam para o historiador grego a união produzida pelo sistema romano, em que cada parte do estado pode cooperar para o cumprimento de suas tarefas em comum (*Polyb.*, VI.18, 1-4, 1923, p. 309). Diante da impossibilidade de um acordo ao nível social (Esposito, 1984, p. 127), como na versão aristotélica da mistura constitucional, o horizonte institucional transparece a Políbio como aquele em que o regime misto desarma, neutraliza os conflitos (Esposito, 1984, p. 128), de maneira a assegurar o *status quo* (*Polyb.*, VI.18, 8, 1923, p. 311). Entretanto, em nenhum momento da recensão de Maquiavel a figura de uma direção comum emerge para conferir uma unidade abstrata do estado, que resta descrito como atravessado pela contenção mútua entre os princípios. No momento em que acompanha de maneira mais fiel o texto polibiano, as rusgas e tensões que lentamente se acumulam ao fundo sugerem que Maquiavel se prepara para descartar seus pressupostos.

Na sequência do capítulo, Maquiavel afirma que, sobretudo quanto à autoridade dos Tribunos da Plebe, sua consolidação se deve às disputas políticas travadas por grupos sociais, à medida que o povo a conquistou em revolta contra a insolência da nobreza (*Discorsi*, I.2, 2018a, p. 319 [2007a, p. 19]). A forma constitucional mista de romana descobre-se como fruto da história dos conflitos sociais, logo, esta emerge a partir das disputas travadas no interior da cidade por aqueles que a compõem e se configura como a expressão institucional continuada desse enfrentamento. É, portanto, preciso ter cautela quanto às afirmações de Maquiavel que associam o regime misto à figura da liberdade (Bignotto, 1991, p. 82), porque elas não se dão sob o signo de uma adesão imediata e fiel a algum molde de teoria clássica. Ao tomar de empréstimo de Políbio a figura do misto constitucional, Maquiavel a modifica conforme seus fins teóricos e argumentativos,

de maneira a conduzir sua audiência a considerar com outros olhos o estatuto do conflito político, que se tornará objeto central de seu estudo.

2.2.2 Anaciclose e contingência

O distanciamento que Maquiavel obtém em relação à Políbio, explicitado ao apontar os conflitos entre plebe e nobreza de Roma como causa da perfeição de seu ordenamento, remonta a considerações introduzidas ainda quando da consideração da teoria da anaciclose. Políbio pretendia, na apresentação do que denomina uma versão menos sofisticada da posição de filósofos, notadamente Platão, fornecer a seus leitores o princípio que dita a “transformação natural” que afeta todas as constituições. Nesse esquema, a revolução, i.e., a mudança de regimes, encerra-se em um ciclo cujos passos seriam naturais e predeterminados porque a ordem da corrupção seria sempre a mesma: o poder dilui-se cada vez mais, à medida que a mudança intergeracional dos governantes propicia a perda das bases do assentimento político e a revolta da multidão, cuja adesão ao governo é fundamental para sua estabilidade e duração. Esse processo está inscrito na própria natureza das comunidades políticas e dos homens, impondo-se inexoravelmente a reger o destino de todos os estados, de sorte que informa o analista prudente a reconhecer em que estágio se encontra determinada cidade:

A verdade do que eu disse está suficientemente clara para qualquer um que se atente aos inícios, origens e mudanças que são, em cada caso, naturais. Pois somente aquele que tenha visto como cada forma naturalmente emerge e se

desenvolve será capaz de ver quando, como e onde o crescimento, a perfeição, a mudança e o fim de cada [constituição] provavelmente ocorrerá novamente. (*Polyb.*, VI.4, 11-13, 1923, pp. 275-277)

Maquiavel é mais cauteloso quanto ao estatuto da teoria da anaclicose. Pouco antes de introduzir sua paráfrase ao texto de Políbio, faz importante ressalva: as variações entre as formas de governo nascem “ao acaso entre os homens” (*Discorsi*, I.2, 2018a, p. 314 [2007a, p. 14]). Se, certamente, há um acordo quanto à precisão na descrição da mudança de formas políticas, bem como quanto a relevância do ciclo para elucidar a gravidade do problema da corrupção e seus principais mecanismos, Maquiavel não acompanha o historiador grego em referir a regularidade observada ao domínio da *physis* (Pocock, 1975, p. 77). Ao contrário, Maquiavel toma de empréstimo de Políbio uma teoria que, esvaziada de sua fundamentação na natureza, cumpre uma função heurística, uma aproximação que, ao momento, nos permite justificar a atenção conferida ao modelo constitucional romano e uma explicação provisória de seus méritos. Estamos, em suma, diante de um complexo procedimento argumentativo, que se estende dos capítulos segundo ao sexto dos *Discorsi*, de substituição, em que uma explicação alternativa da grandeza de Roma será posta, construída a partir do acúmulo de rupturas contra Políbio.

Políbio, recordemos, havia explicitamente recusado investigar as causas externas à ruína das cidades, ao argumentar que a cena das relações entre os estados era por demasiado marcada pela contingência e imprevisibilidade, de sorte que era impossível determinar uma regra geral (*Polyb.*, VI.57, 1-3, 1923, p. 397). Ora, esse

procedimento, que poderia resultar em uma teoria política demasiado limitada em sua aplicação, pois descrevia antes os passos que acometem uma cidade abstraída de um mundo em que é forçada a coabitar com outros estados, era redimido pela potência explicativa de uma cosmologia política, segundo a qual os principais eventos da vida de todas as sociedades obedecem ao mesmo curso, determinados por uma rede de causas naturais. Ao contrário, a guerra se fazia explicar, tanto quanto possível, pela aferição dos estágios em que cada um dos beligerantes se encontravam no ciclo dos regimes, de sorte que aqueles mais avançados em sua corrupção se arruinariam frente seus adversários. Mas esse processo produz um dilema porque, se a política se distingue de uma exterioridade regida pela contingência, tampouco ela é capaz de encontrar em si mesma seu fundamento. Ao contrário, recorre a outra exterioridade, aquela da ordem física do mundo a que remete o princípio de sua inteligibilidade.

Sob esse esquema, o caráter exemplar de Roma é duplo: ao mesmo tempo em que sua perfeição constitucional é tornada inteligível pela teoria da anaciclose, essa mesma teoria se faz confirmar porque a potência de Roma nos permite vislumbrar um estado que se preservou “sem dano externo”, de modo que a natureza pode nela se realizar sem obstrução ou contingência exterior. A conformidade natural é, portanto, o cerne do mérito de Roma, porque assevera a validade do ciclo constitucional mesmo àqueles regimes que o resistem, ao mesmo tempo que, por sua política imperial, os romanos interrompem o curso da natureza nos estados que conquistam para si (Salgueiro, 2022, p. 52). Ao encerrar sua reconstrução da teoria da anaciclose, Maquiavel não deixa de observar as limitações que se seguem da forma como Políbio constrói sua teoria:

E este é o círculo segundo o qual todas as repúblicas se governaram e se governam: mas raras vezes voltam aos mesmos governos, porque quase nenhuma república pode ter tanta vida que consiga passar por muitas vezes por tais mutações e permanecer de pé. Mas muitas vezes ocorre que, uma república ao passar por tais revezes, sempre carente de discernimento e força, acaba por se tornar súdita de algum estado próximo que seja melhor ordenado que ela: mas, supondo-se que isso não ocorresse, uma república seria capaz de ficar passando por tempo infinito de um desses governos a outro. (Discorsi, I.2, 2018a, p. 317 [2007a, p. 17], grifos nossos)

Fosse o caso que a transformação dos regimes obedecesse a uma ordem cerrada de estágios, determinada pela ordem da natureza, um estado poderia percorrer eternamente todas as fases do ciclo e reiniciá-lo muitas outras vezes. Entretanto, quando os estados mudam de regime, enfraquecem em virtude de suas disputas internas, estes se tornam presas fáceis à conquista de seus vizinhos. Logo, a dominação estrangeira demonstra o esgotamento da teoria da anaciclose para prever o destino dos estados (Benevenuto, 2019a, pp. 99-100). As cidades realmente existentes não podem ser regidas em suas transformações por um processo determinista infinito, porque o encerramento antecipado do ciclo não é exceção, mas a regra. Como ao final do capítulo anterior, a figura da dominação estrangeira opera para introduzir a contingência, e revela que o problema da potência militar é decisivo para a compreensão dos regimes políticos.

A conclusão teórica que podemos extrair do comentário de Maquiavel é as “causas externas” polibianas não podem ser de todo excluídas da compreensão do caráter histórico da transformação dos

regimes, porque a guerra não é uma irrupção espontânea contra a regularidade da natureza, mas uma possibilidade sempre posta ao horizonte da política. A objeção não deixa de ressoar o famoso capítulo XV de *O príncipe*, em que, na análise da relação entre os príncipes e seus súditos, Maquiavel censurou aqueles que “imaginaram repúblicas e principados que jamais se viu o conheceu existirem de verdade” em favor de perseguir “*a verdade efetiva da coisa que a imaginação desta*” (*P.*, XV, 2018a, p. 859 [2017, p. 183]). A teoria da anaciclose pressupõe uma cidade abstrata, cuja dinâmica da transformação deriva exclusivamente de seus princípios internos. Contudo, ao fazê-lo, perde-se de vista o entrelaçamento entre a política externa dos estados e os acontecimentos de sua vida política interna. Desse modo, a ruptura de Maquiavel com a teoria polibiana se situa na arena histórica, e atinge frontalmente o expediente da abstração como recurso da teoria dos regimes. A filosofia política deve reconhecer de antemão a inscrição da *pólis* no universo da conquista e autopreservação.

Uma vez aceita que a contingência não pode ser de todo descartada do saber sobre as cidades, Roma não pode estar apartada de sua influência sem que se comprometa a compreensão dos eventos e causas que a conduziram à perfeição constitucional. De fato, uma forma de déficit histórico afeta o projeto polibiano, que carece “de uma explicação mais consistente que ligue a teoria da *anacyclosis* com a formação de um governo misto” (Pancera, 2006, p. 92). Políbio, portanto, não nos fornece uma explicação satisfatória da potência romana: a fundação de seu modelo na *physis* encontra-se sobre suspeita. Há que se notar que a mera rejeição à anaciclose enquanto uma cosmologia que engloba o político não é suficiente para compreender a origem histórica da constituição romana: carentes de

uma teoria alternativa, poderíamos tão somente apontar que os legisladores e reformadores romanos foram capazes de obter, ao curso de “lutas e dificuldades” a experiência necessária para, com prudência e disciplina, produzir aquilo que Licurgo realizou por ciência e saber.

2.2.3 Os *accidenti* e a *necessità*

A partir da crítica a Políbio, Maquiavel demonstra que a análise dos regimes deve partir de uma nova compreensão dos eventos históricos. O conceito operativo ao florentino para incrementar a historicidade da teoria política é o de *accidente*⁵². Ponto de interseção entre a escolástica medieval e a recuperação humanista da metafísica no universo intelectual do Renascimento, o uso dessa noção permitia distinguir entre as propriedades “acidentais” e “substanciais” dos seres (McCormick, 1993, p. 888). Segundo a lição aristotélica, aquilo que acidentalmente pertence a um ente, como sua cor, é de outra natureza que os atributos que se seguem de sua essência (*Cat.*, I.5, 2a27-31). Aplicado, por extensão, às coisas políticas, o acidente captura aquilo que ocorre aos regimes que não necessariamente se segue de sua lógica interna: inesperado, imprevisível, tudo aquilo que foge à ordem usual dos eventos e não pode ser compreendido por referência à forma de governo do estado ou a outro princípio estabilizador. Os tumultos internos, as desavenças e paixões que atravessam os cidadãos oriundas dos menores acontecimentos, dentre outros fatores se

⁵² Afora o termo *accidente*, Maquiavel utiliza seus correlatos como *caso* (acaso), ou em algumas ocasiões, *Fortuna*. Não pretendemos aqui esgotar o campo semântico da terminologia de Maquiavel ou inventariar os sentidos que esses termos adquirem em suas análises, mas tão somente capturar as transformações ontológicas e epistêmicas que esse conceito torna possível no pensamento maquiaveliano.

tornam, nesses termos, elementos de pouca importância ou valor para a história política. Assim construído, o acidente é relegado à exterioridade da política, o terreno excluído por Políbio da cognoscibilidade por não obedecer a uma regularidade similar à da natureza.

Na análise maquiaveliana, no entanto, são os *accidenti* que se destacam, ocupam as páginas da história e demandam atenção do filósofo. Vimos que, ainda em *Discorsi*, I.2, Maquiavel atribuiu a obtenção da constituição romana à via dos acidentes. Longe do alcance de qualquer agência atemporal (Pocock, 1975, p. 190), quer aquela da sabedoria lendária de um Licurgo, a cosmologia cíclica da *anacyclosis* ou mesmo a interferência do Divino, Maquiavel afirma que os homens alcançam, em sua temporalidade e contingência, as condições do sucesso – ou ruína – da ação e da forma políticas (Pocock, 1975, p. 190). No caso dos romanos, o conflito entre a plebe e Senado ocupa o primeiro plano da análise⁵³, e descobrimos uma forma de produção da união a partir da desunião, a preservação e fortalecimento do estado quando este é confrontado com uma cisão que lhe é intestina.

É no terreno dos acontecimentos que nos reencontramos, em *Discorsi*, I.3, com a *necessità*. Quando ainda havia em Roma os reis, afirma Maquiavel, sua presença obrigava os patrícios a cuidarem de seu trato com a plebe, para que evitar que ela, ao recorrer a eles, os empoderasse em demasia (*Discorsi*, I.3, 2018a, p. 320 [2007a, p. 20]). Expulsos aqueles que continham a insolência da nobreza, estes “perderam o medo e começaram a cuspir contra a plebe aquele veneno que haviam guardado no peito, e a ofendiam em todos os modos que

⁵³ “Quais *accidenti* fizeram criar em Roma os Tribunos da Plebe, que tornou a república mais perfeita” (*Discorsi*, I.3, 2018a, p. 319 [2007a, p. 19]).

podiam” (*Discorsi*, I,3, 2018a, p. 320 [2007a, p. 20]). Desse fato Maquiavel reforça a lição já antes apresentada: “os homens nunca realizam bem algum se não pela necessidade (*necessità*), mas onde a escolha (*elezione*) é abundante e se pode usar da licença, tudo logo se enche de confusão e desordem” (*Discorsi*, I,3, 2018a, p. 320 [2007a, p. 20]). Não se deve ter esperanças de que os patrícios, por si mesmos, contenham seu desejo de opressão, porque apenas a *necessità* da lei é capaz de controlar a maldade dos homens⁵⁴.

Mas se os homens não são bons por natureza, o estado político também não lhes tolhe a malignidade, posto que encontramos a desmesura e a insolência em uma república instituída⁵⁵. Mesmo que os primeiros reis tivessem ordenado em Roma leis que lhes conformasse à vida civil, esta não pressupõe a exclusão em absoluto das desigualdades e abusos entre os cidadãos que podem sempre encontrar novas formas de oprimir seus pares. Isso dá mostra do estatuto da antropologia em Maquiavel. Na medida em que encontramos considerações sobre a natureza humana em seu pensamento, ela já se encontra politizada, conformada segundo a

⁵⁴ Strauss formula, em expressão brilhante, o papel da força das instituições em assegurar a obediência a lei, mas se engana quanto ao afirmar que Maquiavel estabelece “uma garantia de solução ao problema político”. Para Maquiavel, segundo o intérprete, “a matéria não é corrupta ou viciosa; não há mal no homem que não possa ser controlado; o que é necessário não é a graça divina, a moralidade ou a formação de caráter, mas *instituições que tenham dentes*” (Strauss, 1989, p. 87, grifo nosso).

⁵⁵ Isto é, Maquiavel não apresenta uma delimitação entre uma ordem pré-política e uma ordem política da natureza humana. Antes, como Lefort destaca, o discurso da maldade natural dá a Maquiavel a oportunidade de analisar a divisão social: “instado a rememorar a oposição clássica de estado natural e estado político, o leitor se vê levado a confrontar imediatamente seu preconceito e a encontrar no seio do estado político a prova da maldade natural do homem, descobrindo-a no comportamento da classe dominante” (Lefort, 2023, p. 480).

mudança dos tempos e as ordens das cidades. Como destacou Bignotto (2013a), a constante antropológica que encontramos em Maquiavel é negativa em seu caráter, porque pretende fornecer, perante os momentos de criação do corpo político, um horizonte de estabilidade frente a mutabilidade do homem (Bignotto, 2013a, p. 97). Escapa-se, assim, das armadilhas do discurso sobre o homem natural, que pelos contornos da antropologia pretende “estabelece[r] os limites e determinações objetivas” ao saber sobre a política (Bignotto, 2013a, p. 88). O efeito da operação é decisivo: “assegura a autonomia do político como objeto” (Bignotto, 2013a, p. 98), cujas determinações se apreendem da experiência das coisas humanas e das regularidades que se demonstram na história.

Retornemos à relação entre *necessità* e *accidente*. Maquiavel afirma que a *necessità* instaurada pelas leis é capaz de “fazer dos homens bons”, e é frequentemente a causa da *virtù* civil, porque raros são as ocasiões em que “uma coisa funciona bem por si mesma”. (*Discorsi*, I,3, 2018a, p. 320 [2007a, pp. 20-21]). Também isso aprendemos dos acidentes romanos: a transformação em suas ordens que decorre da mudança de seu regime – de uma monarquia para um regime misto de principado e *ottimati* – gera um novo balanço entre as forças políticas, e requer renovada institucionalização⁵⁶. Menos ainda podem as leis originadas na ação do fundador assegurar, em absoluto, o *vivere libero* na república, porque este nunca pode saber de antemão todas as mudanças e transformações que podem ocorrer ao estado – nisso reside a importância da *fundação contínua* do estado. Uma nova *necessità* emerge ao curso da história, uma que não poderia

⁵⁶ Diz Maquiavel que, quando governada pelos cônsules e pelo Senado, a Roma “restava-lhe somente dar lugar ao governo popular” (*Discorsi*, I,3, 2018a, p. 319 [2007a, p. 19]).

ser antecipada, e ela constrange os homens a reformar seu estado, responder às demandas da *occasione* (Morfino, 2015, p. 160).

É no caráter único do acidente, das configurações particulares de seu momento, que a lei encontra sua origem: é no espaço das ações humanas que devemos investigar as condições e produção e efetivação da ordem política (Lefort, 2023, p. 481). O efeito desse movimento sobre a categoria de *regime* é notável, posto que este passa corresponder a uma ordem do estado que, segundo Esposito, é coextensiva “a todo o espaço político” (Esposito, 1984, p. 73). Uma adequada compreensão da constituição enquanto forma política da cidade deve, necessariamente, considerar o horizonte da ação política e a contingência. Trata-se, por evidente, de uma reviravolta ontológica e epistemológica na teoria política. Os acidentes não podem ser excluídos do saber; antes, fornecem a matéria do pensamento. O que a tradição relegara à exterioridade da cidade, Maquiavel demonstra serem os fenômenos constitutivos da cena pública e, por consequência, devem ser tomados como objeto central da investigação filosófica sobre a política (McCormick, 1993, p. 889).

O necessário implicado no acidente, o acidente como parte necessária da política. Contingência e necessidade estão inextricavelmente entrelaçadas na experiência das cidades de suas disputas políticas internas e da formação de seu ordenamento. O saber da política encontra seu fundamento nos próprios acontecimentos da cidade, que não se sustenta por qualquer princípio ou ordem normativa que lhe seja anterior, mas a partir de sua interioridade (Esposito, 1984, p. 71). Ocorre uma erosão teórica do discurso sobre a fundação, porque esta não pode obter qualquer validade sem fazer referência à contingência histórica que necessariamente a sucederá. Nos termos de Esposito, trata-se de um político “sem fundamento”

porque este se encontra continuamente permeado pela possibilidade imprevisível da ação da divisão social:

é precisamente a *politização da fundação*, ou seja, sua reincorporação no horizonte categorial do político que dissolve todo o seu poder fundador, que a torna irrealizável enquanto fundação. A conquista do fundamento torna o político “sem fundamento”, presa de sua própria contingência. Do acaso, do instante, do *evento*. E de seu aparente contrário: da determinação. Neste caso, a autoproclamada autonomia da decisão política é traduzível na figura opaca de seu contrário: *necessità*, *constrizione*, *destino*. (Esposito, 1984, p. 71, grifo nosso)

O político, portanto, transparece como a esfera em que o peso da contingência se revela em sua magnitude, em que a ação é referida ao horizonte da história. A consideração dos *accidenti* é de outra natureza que aquela de um universo marcado pela repetição do mesmo (Morfino, 2015, p. 154) ou daquilo que é sempre do mesmo modo ou no mais das vezes. Morfino afirma que a contingência, portanto, “não é uma exceção à necessidade natural, mas antes o modo como essa necessidade mesma ocorre” (Morfino, 2015, p. 159). Melhor posto seria dizer que a *necessità* designa a contingência em seu caráter constitutivo de toda experiência e ordenação políticas. A ação e o saber sobre a cidade, portanto, encontram sua possibilidade em sua limitação ao evento.

2.3 Lições dos conflitos romanos

Se seguirmos a tese avaliativo-explicativa do regime misto, isto é, que uma constituição mista dos princípios políticos diversos obtém maior estabilidade e potência e, consequentemente, o contorno institucional de Roma explica sua capacidade de fazer império, somos forçados a considerar a ordenação do Tribunato da Plebe como o momento-chave da história da república romana. A análise de Políbio, no entanto, deixa lacunas em sua compreensão do estado romano que Maquiavel se enverada para suprir. Vimos, na secção anterior, que a ruptura de Maquiavel com Políbio encontra seu nó na noção de *accidenti* (McCormick, 1993, p. 893). O movimento que se segue à transformação teórica maquiaveliana é o retorno ao estudo da História de Roma e seus acontecimentos. A centralidade adquirida pelos eventos históricos, em especial aqueles que dizem respeito à origem dos tribunos, nos permite melhor compreender a razão da escolha de Maquiavel por realizar um “comentário” a Tito Lívio.

Em sua *História de Roma*, composta nas últimas décadas do século I a.C., Tito Lívio pretende reconstituir o percurso da república a partir de sua fundação – por essa razão o título latino *Ab Urbe Condita* – os momentos de sua grandeza e, enfim, ao reinado de Otaviano Augusto. Uma anedota (Gilbert, 1965, p. 203) de Bernardo Rucellai, fundador dos *Orti oricellari*, é testemunha da importância de Lívio para os humanistas. Em carta a Roberto Acciaiuoli, outro membro da elite florentina, Rucellai relata uma conversa que afirma ter tido com o grande humanista Giovanni Pontano sobre o modelo

histórico clássico que os humanistas deveriam utilizar. Eles teriam concluído que o ápice da literatura histórica clássica foi sob os romanos, que pelas penas de César, Salústio e Lívio nos relegaram três modelos perfeitos de composição histórica (Gilbert, 1965, p. 205). Para a maioria dos humanistas, a preeminência de Lívio era indiscutível, visto que este “excedia todos os outros historiadores em sua eloquência, sua abrangência, clareza de organização e estilo” (Gilbert, 1965, pp. 207-208). Sabellico resumiria a crença dos humanistas ao afirmar que a melhor forma de se instruir sobre instituições políticas era a partir da história liviana (Gilbert, 1965, p. 207).

Mas como Lívio retrata as instituições políticas de Roma e suas transformações? No primeiro livro de sua história, Lívio percorre a fundação da cidade e o período dos monarcas, concluindo seu relato com a deposição de Tarquínio *Superbus* por Brutus. Expulsos os Tarquínios, os romanos fundaram sua liberdade, nomearam os cônsules e expandiram o poder do Senado (*Liv.*, II.1, 1919, p. 219). O livro seguinte ocupa-se da consolidação do regime republicano e reúne a narrativa das guerras exteriores com os rumos das disputas políticas internas à medida que se acumulavam as frustrações da plebe contra os patrícios. Da prática da escravidão por dívida (*Liv.*, II.23, 1919, p. 289), resultava que os plebeus estavam mais seguros em tempos de guerra que de paz, em que eram “escravizados e oprimidos em casa por seus concidadãos” (*Liv.*, II.23, 1919, p. 290).

No ano de 495 a.C., a ameaça de uma guerra contra os volscos forneceu a oportunidade aos plebeus de protestar sua condição perante uma “agitação interna” (Benevenuto, 2019a, p. 97): a recusa de alistamento nas legiões se tornou um instrumento de sua disputa política (*Liv.*, II.24, 1919, p. 295). Uma promessa de reformas em favor da plebe, realizada pelo cônsul Públio Servílio quando os inimigos

acossavam os portões da cidade, foi capaz de conduzir os revoltosos ao juramento militar, mas, finda a guerra, os senadores e o outro cônsul, Ápio Cláudio, quebraram sua promessa e restituíram as punições graves contra os portadores de dívida (*Liv.*, II.24, 1919, p. 295). No ano seguinte, com a mudança dos cônsules, os romanos se encontrariam no mesmo impasse, dessa vez diante de campanhas simultâneas lançadas pelos volscos, équos e sabinos. Os tumultos que se sucederam só foram contidos com a nomeação de um *dictator*, proposta que, se originalmente almejava punir os plebeus, escolhida pelos senadores guiados por “espírito de facção e consideração de seus interesses privados, coisas que sempre foram e sempre serão nocivas à deliberação pública” (*Liv.*, II.30, 1919, p. 295), foi redimida pela escolha Manius Valerius, posto este renovou a promessa de perdoar as dívidas dos populares.

Derrotados os volscos e os sabinos, os credores patrícios retornaram ao seu comportamento usual, dirimida que estava a ameaça externa, e derrubaram no Senado a legislação que modificava o tratamento daqueles endividados (*Liv.*, II.31, 1919, p. 321). Dessa vez, a revolta popular atingiu seu clímax e, para que não cometessem o crime de matar os cônsules a quem haviam feito sagradas juras militares (*Liv.*, II.32, 1919, p. 323), os plebeus retiraram-se ao Monte Sacro, evento denominado de primeira *secessio plebis*. Essa medida drástica, posto que colocava em risco a própria existência da cidade caso outra guerra transcorresse, demonstrou que diante do impasse das dívidas, “nenhuma esperança restava em harmonia entre os cidadãos” e a única alternativa era a reestruturação do estado (*Liv.*, II.32, 1919, p. 323).

Assim, chegou-se à origem dos Tribunos da Plebe, magistrados “próprios, que seriam invioláveis, em que residia o direito de auxiliar

os plebeus contra os cônsules, e cuja magistratura estaria fechada aos senadores” (*Liv.*, II.33, 1919, 325). A trajetória do texto de Lívio, concordamos com Flávia Benevenuto,

evidencia que essa instituição própria do povo [...] foi conquistada após muitos tumultos que submeteram Roma a muitos perigos e efetivado somente quando não havia mais alternativa aos patrícios a não ser ceder aos clamores populares e conceder ao povo uma parte nos assuntos da República. (Benevenuto, 2019a, p. 98)

Destarte, encontramos em Lívio uma reconstituição dos eventos da história romana que é profundamente interessante aos propósitos de Maquiavel. Note-se que não se segue que Maquiavel seja inteiramente fiel ao relato liviano, tampouco que compartilhe com o historiador romano seus pressupostos, em especial o preconceito contra o elemento popular romano (*Discorsi*, I.58, 2018a, pp. 447-448 [2007a, pp. 166-167]). Não obstante, Lívio fornece a Maquiavel os meios para depreender uma investigação, inteiramente ausente em Políbio, sobre a diversidade de maneiras como as instituições se constituem (Benevenuto, 2019a, p. 101). Isso implica uma transformação na forma de apreensão da constituição Romana e de seus traços essenciais porque, se para Políbio o regime romano transparece em seu equilíbrio, Lívio revela seu caráter tumultuário (Benevenuto, 2019a, p. 101).

Mas a análise de Lívio também nos releva outro elemento do projeto de Maquiavel: que o estudo de Roma não se separa do estudo do discurso sobre Roma, posto que o objeto não se deixa separar de sua representação (Lefort, 2023, p. 470). A investigação da república e de seus modos de instituição é também a investigação das crenças e

avaliações que se fazem sobre este estado e, em última análise, dos pressupostos que organizaram uma certa recepção, majoritariamente crítica, dos tumultos romanos. É sob esse duplo movimento, de reinterpretação da história e da crítica da tradição que o projeto maquiaveliano dos *Discorsi* adquire todo seu fôlego.

2.3.1 “Quero dizer algumas coisas contra a opinião de muitos”

É no quarto capítulo que reencontramos explicitamente, na forma e no conteúdo, o autor que nos prometeu vislumbrar, mesmo que superficialmente, um novo continente para a filosofia política, um solo ao mesmo tempo estável e inovador, em que poderíamos fundar nosso saber histórico. Ao contrário do segundo capítulo, em que o a discussão teórica remetia às palavras de terceiros, é agora a voz de Maquiavel que transparece, marcada na primeira pessoa do discurso, ao iniciar uma polêmica endereçada contra uma opinião generalizada (Lefort, 1999, p. 144).

Não quero deixar de falar dos tumultos que houve em Roma desde a morte dos Tarquínios até a criação dos tribunos; depois, quero dizer algumas coisas contra a opinião de muitos (*opinioni di molti*), segundo a qual Roma foi uma república tumultuária e tão cheia de confusão que, se a boa fortuna e a *virtù* militar não tivessem suprido a seus defeitos, ela teria sido inferior a qualquer outra república. (*Discorsi*, I.4, 2018a, p. 321 [2007a, p. 21])

Maquiavel formula de maneira clara a tese que pretende recusar: a grandeza de Roma teria sido fruto da Fortuna e de suas boas ordenações militares, ao passo que os tumultos políticos entre a plebe e os patrícios são um elemento severamente censurável de seu regime. Essa posição desafia de maneira frontal o projeto dos *Discorsi*, posto que tem por corolário que haveria pouco ou nada de valioso a se imitar de instituições cuja influência sobre a potência e liberdade do estado romano foram mínimas, quando não negativas. Caso compreendida como resultado da Fortuna, Roma não pode figurar como uma sociedade de cuja história é possível tirar lições gerais sobre a vida política das cidades, porque, como ensina Aristóteles, sequer é possível estabelecer uma sequência de causas e efeitos onde opera o acaso⁵⁷. Retornaríamos, assim, à atitude contra a qual Maquiavel se coloca no *Proêmio*: incapazes de aprender da história de Roma lições sobre o manejo dos estados, poderíamos apenas extrair dela uma fruição sensível, uma atitude estética que deriva prazer da variedade dos acontecimentos narrados (*Discorsi*, I. Proêmio, 2018a, p. 308 [2007a, pp. 5-6]).

Em inspeção atenta, essa interpretação da história romana se revela como fundada em uma avaliação negativa do conflito político, entendido como produtor da desunião dos habitantes da república que, no limite, a conduziu à própria ruína quando das guerras civis. Essa posição é compartilhada por muitos, se não todos os autores humanistas⁵⁸. Em seu tempo, as disputas políticas figuravam como um

⁵⁷ “Assim, necessariamente, não se podem determinar as causas das quais poderia provir aquilo que se dá por acaso” (*Phys.* II,5, 1976a8).

⁵⁸ “O argumento de Maquiavel corria contra a totalidade do pensamento republicano em Florença, uma tradição em que a crença que toda discórdia devia ser proibida como *facciosa*, juntamente com a crença que a *faccção* constitui a ameaça mais

problema central às comunas italianas, em especial aos florentinos que se enfrentavam entre partidos como o guelfo e o gibelino ou segundo facções como a dos *magnati* contra os *popolani* (Pedullà, 2018, p. 12). Assim divididas, as cidades se tornavam presas fáceis aos projetos daqueles, dentre seus próprios cidadãos, que se pretendiam fazer tiranos, não raro aliando-se a estados adversários.

Mas a rejeição ao conflito é, igualmente, uma posição que encontrava sua expressão na filosofia antiga. Com a crescente recepção dos textos clássicos, a ideologia da harmonia cívica se estabelecia segundo um rico conjunto de referências a que podia recorrer. Frequente era o recurso a uma passagem de Salústio, retirada de seu contexto, que afirma que “pequenos estados crescem com concórdia, enquanto mesmo os maiores são destruídos pela discórdia (*concordia parvae res crescunt, discordia maxumae dilabuntur*)” (Pedullà, 2018, p. 15). Afora Salústio, Cícero e Santo Agostinho se encontravam entre as autoridades que alertavam sobre os males da divisão (Pedullà, 2018, p. 16). A denúncia da divisão, nota-se, deriva seu efeito e prevalência, além da experiência histórica, à maleabilidade de suas fórmulas, aplicáveis ao domínio do governo citadino, da vida familiar, da relação entre a Igreja e os assuntos seculares e mesmo nas relações exteriores (Pedullà, 2018, p. 17). Ao longo do *quattrocento* produziu-se uma abundância de tratados político-morais que pretendiam ensinar aos cidadãos a recusarem suas motivações privadas e subordiná-las ao bem comum (Pedullà, 2018, p. 21), para benefício da República.

No contexto humanista, portanto, essa rejeição aos conflitos e elogio da harmonia fornecia o pano de fundo de todo o debate sobre o

mortífera à liberdade cívica, havia sido enfatizada desde o final do século XIII” (Skinner, 2000, p. 75).

melhor regime, em que a concórdia civil era compreendida como “elemento fundamental do bom governo” (Benevenuto, 2019b, pp. 102-103). Nenhuma forma de governo poderia ser reconhecida como valiosa se suas instituições promovessem o conflito. Entretanto, como a leitura de Lívio nos demonstra, a narrativa do aperfeiçoamento gradual da constituição de Roma é a narrativa de suas disputas que atravessam sua história. Ao seguirmos a leitura de Maquiavel, parecemos caminhar para uma ruptura radical contra os humanistas e os clássicos.

Retornemos, então, à objeção de Maquiavel à tese da fortuna como causa última da grandeza de Roma. Não é possível delimitar de maneira exaustiva o conjunto dos muitos alvos a quem Maquiavel atribui essa posição, precisamente por sua ampla aceitação. Um adversário explicitamente nomeado é Plutarco, historiador grego radicado em Roma (característica que compartilha com Políbio). Em *Discorsi*, II.1, intitulado “Quais foram as maiores causas para o império conquistado pelos romanos: a *virtù* ou a Fortuna?”, Maquiavel elenca Plutarco, junto de Tito Lívio, entre aqueles muitos que opinaram que as conquistas dos romanos se deviam mais à Fortuna que à *virtù* de seus cidadãos (*Discorsi*, II.1, 2018a, p. 461 [2007a, p. 181]).

Plutarco, em seu *Da fortuna dos romanos* (*De fortuna Romanorum*), uma oração pública do gênero epidítico, persegue a questão da causa da “hegemonia romana” e a atribui mais a Fortuna que à virtude, segundo argumentos que recorrem ao culto dos romanos à deusa, em especial aos muitos templos erguidos por Sêrvio Túlio (*De fort. Rom.*, 5 e 10), e a reconstituição de pequenas contingências e acasos que foram determinantes para o sucesso de algumas das principais figuras de sua história, notadamente César (*De fort. Rom.*, 6), Augusto (*De fort. Rom.*, 7), Rômulo (*De fort. Rom.*, 8) e

Numa (*De fort. rom.*, 9). A Fortuna, diz Plutarco, se encontra na raiz das conquistas militares dos romanos e foi fundamental em sua vida política, em assuntos domésticos e militares. O historiador explicitamente a atribui o papel de regular e dirimir os conflitos internos ao “assumir o controle da cidade quando ela era levada, de uma ponta a outra, em meio a inimizade [...] inflamada por incontáveis disputas e dissensões, e acalmou as paixões opostas e invejas como se fossem apenas um sopro de vento” (*De fort. rom.*, 9, 1936, p. 351).

Não são poucas, nos diz Plutarco, as ocorrências de eventos que só podem ser compreendidos como manifestações da deusa, responsável por assegurar um princípio permanente “em meio às mutáveis condições dos assuntos humanos” (*De fort. rom.*, 2, 1936, p. 325). Segundo Maquiavel, essa linha de argumentação é inadequada, posto que não apresenta o porquê de nenhuma outra república ter se equiparado a tamanhos feitos (*Discorsi*, II.1, 2018a, p. 461 [2007a, p. 182]). A resposta que obtemos de Políbio, vimos, não nos apresenta um vínculo satisfatório entre os eventos históricos e a constituição romana, mas, ao dirigir nossa atenção ao regime, nos coloca na trilha correta. O caráter inédito das conquistas de Roma, diz Maquiavel, se deve ao fato que nenhuma outra república foi constituída de modo a conquistar esse império, mas a *virtù* militar que adquiriam deve ser compreendida como produto dos modos e ordenações dessa cidade (*Discorsi*, II.1, 2018a, p. 461 [2007a, p. 182]). Aquilo que dizemos que a Fortuna deu aos romanos, portanto, ela teria dado a qualquer príncipe que estado que lhes equiparasse em *virtù* (*Discorsi*, II.1, 2018a, p. 464 [2007a, pp. 184-185]).

Maquiavel não é o primeiro autor florentino a apresentar uma resposta ao *Da fortuna dos romanos* de Plutarco. Ainda no

quattrocento, o *Libri della famiglia* de Leon Battista Alberti apresenta uma resposta a essa afirmação, articulada a partir da contraposição da Fortuna, em sua inconstância equívoca, aos atos e projetos que asseguramos pelo exercício de nossa razão e faculdades (Pedullà, 2017, pp. 89-90). Há, ao curso da história dos latinos, um longo número de exemplo de ações notáveis, realizadas por homens que demonstram seu domínio de virtudes morais como a justiça e a temperança (Pedullà, 2017, pp. 89-90). Sob essa objeção, a virtude responsável pela construção e expansão do estado romano é propriedade de alguns poucos homens que, por sua distinção de caráter, foram tão ou mais importantes que a força das legiões no campo de batalha.

Ainda que não inaugural na cena intelectual florentina, a originalidade da crítica de Maquiavel a Plutarco reside em sua tese que, no lugar de recorrer a argumentos normativos e à teoria clássica das virtudes, apresenta uma *fundamentação histórico-política* da potência dos romanos:

E não se pode, de modo algum, chamar de desordenada uma república onde são tantos os exemplos de *virtù*; porque os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis e as boas leis daqueles tumultos que muitos condenam sem ponderar: porque quem examinar bem o resultado deles não descobrirá que deles decorreram exílios ou violências em desfavor do bem comum, mas sim a leis e ordenações (*leggi e ordini*) em benefício à liberdade pública. (*Discorsi*, I.4, 2018a, p. 322 [2007a, p. 22])

O argumento de Maquiavel se divide em dois passos. Em primeiro lugar, estabelece uma conexão entre os exemplos manifestos

de excelência, não apenas como fruto de sua superioridade de espírito de alguns homens frente aos demais, mas como resultado de uma cultura pública que favorece o seu cultivo. Nesse ponto, Maquiavel apenas replica uma tópica do humanismo cívico, que compreende a atividade na cidade como produção de virtudes e obtenção de um conhecimento prático dos universais (Pocock, 1975, p. 64). O aspecto inovador é como Maquiavel recentra a produção da *virtù* na república: no lugar de fruto da *partecipazione* e cultivada naqueles que atuam, ela se localiza no quadro institucional porque é fruto daquela *necessità* artificial, imposta pelas leis, de que nos fala desde o primeiro capítulo. O ponto em sequência é colocar em questão a origem histórica da lei. Segundo Maquiavel, tais *leggi e ordini* que produziram a virtude dos romanos são fruto dos confrontos políticos que atravessam a cidade. Mas se é esse o caso, por que há tanto repúdio aos tumultos?

Eu digo que aqueles que condenam os tumultos entre os nobres e a plebe, me parece, culpam as coisas que foram a causa primeira da Liberdade de Roma; eles consideram mais as assuadas e as gritas que nasciam de tais tumultos do que os bons efeitos a que eles deram origem; e não consideram que *em toda república há dois humores (umori) diferentes, o do povo e o dos grandes*, e que *todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles [...]*. (*Discorsi*, I.4, 2018a, p. 321 [2007a, pp. 21-22], grifos nossos)

No curso de todo o capítulo, Maquiavel se esforça por associar a posição de seus adversários àquela relação que denunciara ainda no *Proêmio*. A deficiência epistemológica que os afeta impede de transpor a primeira impressão que obtém dos relatos dos tumultos; seguem,

assim, ignorantes às causas e efeitos desses acontecimentos. Eles desconhecem, portanto, a peculiar natureza desses *accidenti*. Em contraposição à ignorância das causas, Maquiavel propõe um tipo de saber histórico construído a partir do estudo dos eventos, de modo extrair da história sua própria inteligibilidade. O florentino, portanto, não se satisfaz em seguir a trilha de Lívio e meramente narrar os tumultos: pretende antes obter da consideração desses acontecimentos conclusões sobre a natureza das cidades em geral (Benevenuto, 2019a, p. 103). Ao considerar o problema da origem da lei e revelar os efeitos positivos dos tumultos romanos, descobrimos que há em todas as cidades uma divisão: o conflito das ordens é a configuração que uma cisão que constitui a política (Lefort, 2023, p. 388) adquiriu na história de Roma.

Maquiavel descreve a natureza dessa cisão como um enfrentamento entre duas posições, descritas como *humores*, uma expressão usual da medicina de seu tempo (Gaille, 2018, p. 10; Parel, 1992, p. 101), mas que ganha um novo significado ao recobrir a cidade em duas posições opostas, aquela do povo e aquela dos grandes. Ao capítulo seguinte, Maquiavel explica a natureza dessa divisão: os humores são equiparados a desejos, cujo conteúdo encerra uma contradição entre o desejo de dominar e oprimir dos grandes e o desejo popular de recusa da opressão (*Discorsi*, I.5, 2018a, p. 324 [2007a, p. 24]). Não somente incontornável, a divisão humoral diz respeito ao cerne da vida social porque é de seu enfrentamento que se extraem “todas as leis que se fazem em favor da liberdade”. É no resultado institucional do conflito, portanto, que reside a *condição de possibilidade* (Benevenuto, 2019b, p. 106) da liberdade. Em decorrência disso, os regimes podem ser ordenados de modo condizente ou não ao fato da divisão humoral, de modo a incorporar seus efeitos e suas

dinâmicas. No caso negativo, os tumultos políticos, quando se apresentam, tendem a ser mais radicais e violentos e mais propícios a resultar em graves danos à cidade. Em sequência, a ênfase da análise recai sobre o humor popular e seu enfrentamento ao desejo de dominação dos grandes. Nos diz Maquiavel:

[...] digo que toda cidade deve ter os seus modos para permitir ao povo que desafogue (*sfogare*) sua ambição, sobretudo aquelas cidades que queiram valer-se do povo para coisas importantes; a cidade de Roma, por exemplo, tinha este modo: quando o povo desejava obter uma lei, ou fazia alguma das coisas acima citadas [juntar-se para gritar contra o senado, ocupar as ruas, fechar o comércio, sair toda a plebe de Roma] ou se negava a arrolar seu nome para ir à guerra, de tal modo que, para aplaca-lo, era necessário (*bisognava*) satisfazê-lo em alguma parte (*Discorsi*, I.4, 2018a, p. 322 [2007a, p. 22-23]).

O *vivere libero* em um estado, assim, é diretamente proporcional à abertura institucional da república ao conflito. O prejuízo contra os tumultos políticos, por sua vez, não passa de preconceito que impede o conhecimento das causas da liberdade. Podemos, assim, afirmar com Lefort que Maquiavel critica veementemente a tese da concórdia civil porque “o elogio da *unione* fomenta o desconhecimento da divisão de classes; ao querer ocultá-lo, se destrói a liberdade” (Lefort, 2023, p. 483). Ao enfatizar demasiadamente a meta da paz social, os autores humanistas não somente perdem de vista a produção da liberdade como ativamente contribuem à sua supressão. Liberdade e, como veremos na sequência, potência se fundam na forma como a divisão humoral se manifesta e se configura na sociedade histórica,

que *segundo os acontecimentos* produz a si mesma. É preciso convir que a criação das boas ordens segundo o conflito não se confunde com uma criação *ex nihilo*⁵⁹, uma vez que possui, de um lado, suas causas nos termos da divisão do corpo político e tem em vista a produção institucional, a criação de vias ordinárias em que se depositam os humores.

Por essa mesma razão, a deusa Fortuna não pode ser apontada como causa da grandeza de Roma. De fato, Roma adquiriu suas instituições livres segundo os acontecimentos que lhes ocorreram, acidentes que não se determinaram por uma racionalidade anterior, mas ocorreram conforme a contingência. Não podemos, todavia, afirmar, como ocorreu a Pocock (1975, pp. 190, 194), que a contingência seja por completo destituída de racionalidade, como se “as operações inescrutáveis da fortuna” estivessem de todo fora do alcance de nosso conhecimento. Por se ater em demasia ao par conceitual *virtù*-Fortuna e seu papel na obra de Maquiavel, Pocock perde de vista como esse enquadramento é usado nesse ponto do texto para capturar a abertura da realidade política ao excepcional (McCormick, 1993, p. 888).

A inscrição da desunião social no quadro institucional, como afirma Bignotto, insere os conflitos em “uma nova forma de racionalidade” (Bignotto, 1991, pp. 86-67) – é porque os conflitos dizem respeito à produção de instituições, que podemos conhecer sua dinâmica. A contingência dos eventos históricos se torna apreensível uma vez que a divisão dos humores é centrada como fato político fundamental. O conhecimento dessa divisão, portanto, revela a lógica dos *accidenti* e nos autoriza a formular, a partir desses, *um princípio de*

⁵⁹ Temos em mente interpretações que seguem a trilha de Negri. Para a leitura de Negri que localiza em Maquiavel uma teoria do poder constituinte, centrada no poder de criação do príncipe novo, cf. Negri, 2002 (cap. 2, pp. 48-116).

inteligibilidade (Lefort, 2023, p. 478, grifo nosso). Esse princípio reside na cisão dos humores e as dinâmicas que se estabelecem entre os desejos de dominação e não dominação. Podemos derivar dessa leitura uma afirmação meta-filosófica: a enunciação da cisão social configura a pedra angular da filosofia política avançada nos *Discorsi*, cuja mobilização permite a Maquiavel compreender a natureza do conflito político, que permanecia oculta a seus pares.

O estatuto e o papel das categorias polibianas para a teoria maquiaveliana, portanto, pode ser colocado à prova. Em sua descrição da mistura constitucional, a ênfase conferida por Políbio ao nível institucional da análise é acompanhada de uma consequência, qual seja, o afunilamento da concepção de *regime* para a dimensão formal da constituição, afastada do corpo social que o institui. Verificamos, assim, que Maquiavel opera um deslocamento no registro da análise sobre a cidade: da consideração do regime como forma institucional da cidade, descobrimos a esfera de produção histórica e continuada do corpo social. As ordenações de um regime dito misto não são mais analisadas em termos dos princípios que encarnam ou representam, tampouco pelas redes de relações estabelecidas, em abstrato, entre os mecanismos institucionais. Interessa, aqui, a configuração dos desejos e sua resolução institucional efetiva no terreno dos *accidenti*. A consequência da posição do florentino é igualmente radical. O discurso sobre as formas de governo é assim, por completo, “enterrado”, porque a relação entre povo e grandes é “identificada como a única fonte para a criação de leis e instituições” (Gaille, 2018, p. 52).

2.3.2 Repúblicas para preservar e repúblicas para expandir

Maquiavel segue sua análise da cisão social entre os humores do povo e dos grandes por uma pergunta inusitada, cujos termos pouco usuais não deixaram de causar confusão a seus pares: o secretário florentino indaga, então, a quem se confia, de maneira mais segura, a “guarda da liberdade”⁶⁰. Francesco Guicciardini, em suas *Considerações sobre os ‘Discursos’ de Maquiavel* (*Considerazioni sui «Discorsi» del Machiavelli*) declara não entender o que Maquiavel pretende ao atribuir a guarda da liberdade a uma das partes da cidade (*Considerazioni*, I,5, 1981, p. 617). A dificuldade de Guicciardini, porém, não é semântica, pois ele claramente sabe o que Maquiavel pretende designar. A expressão italiana de Maquiavel (*guardia della libertà*) é uma tradução razoavelmente fiel de algumas das expressões empregadas por Lívio para descrever os tribunos, como *munimentum libertati*, *arces libertatis tuendae* ou *praesidia libertatis* (Pedullà, 2018, p. 113). Mais ainda, encontramos autores humanistas do *quattrocento* a empregar expressões como “guarda das leis (*la guardia delle leggi*)” e “guarda dos cidadãos (*guardia dei cittadini*)” (Pedullà, 2018, p. 119). A contenda de Guicciardini com Maquiavel diz respeito ao modo como este emprega a categoria. Posto que em Roma tanto os plebeus como os nobres possuíam cada qual as suas magistraturas, não seria correto atribuir a manutenção da liberdade aos tribunos do povo, quer porque não foram criados para defender a liberdade contra aqueles que

⁶⁰ “Onde mais seguramente se deposita a guarda da liberdade: no povo ou nos Grandes; e quem tem maiores razões para promover tumultos, os que desejam adquirir ou os que desejam manter” (*Discorsi*, I,5, 2018a, p. 323 [2007a, p. 23]).

pretendem oprimir a república, “mas apenas para a defesa da plebe contra quem a desejasse oprimir” (*Considerazioni*, I.5, 1981, p. 618), quer porque não raro os tribunos, guiados pelos interesses populares, podiam agir contra a liberdade comum da república.

Em certo sentido, Guicciardini está correto. Se tomamos Roma como um paradigma de governo misto, parece não fazer sentido atribuir a manutenção da liberdade do regime apenas a uma parcela da cidade porque a mistura consiste que as classes compartilham do governo e da responsabilidade de sua preservação. Afinal, “o governo misto é temperado de tal modo que, em favor da liberdade, uma ordem é guardiã da outra” (*Considerazioni*, I.5, 1981, p. 618). Ao longo da tradição, a figura do regime misto pressupõe o objetivo de produção de harmonia social de sorte que, seguindo uma interpretação mais restritiva, o predomínio de uma parte no ordenamento da república seria indicativo de um regime mal balanceado e, por conseguinte, mais exposto à corrupção daquele elemento nele prevalente. Se é possível falar de guarda da liberdade em um regime dessa natureza, ela deve ou ser atribuída ao todo do arranjo constitucional ou aos seus atores elevados das disputas sociais e responsáveis por coibir a desordem: os cônsules e ditadores, ordenados com “zelo e autoridade de defender a liberdade” (*Considerazioni*, I.5, 1981, p. 617) e restaurar o equilíbrio no regime romano.

Não obstante, a atenção conferida à divisão civil permite a Maquiavel introduzir modificações profundas na estrutura da teoria do regime misto: mesmo que descrito como uma forma de coabitação das partes da cidade (estas traçadas conforme o modo de desejar característico a cada classe política⁶¹, e não um reflexo da divisão *de*

⁶¹ Justificaremos essa formulação sintética da posição de Maquiavel e exploraremos suas consequências no capítulo seguinte, em especial nas seções 3.3.3 e 3.3.4.

jure entre patrícios e plebeus, como vê Guicciardini⁶²), a mistura pode pender a cada uma dessas partes, conforme o desejo de dominação ou o desejo de não dominação predomina em seu ordenamento. Maquiavel, desse modo, afirma a parcialidade da defesa da liberdade, isto é, que mesmo os regimes mistos são atravessados por uma divisão que modifica fundamentalmente sua institucionalidade, sem nunca poder ser superada. No passo seguinte, Maquiavel afirma que a duração do *vivere libero* de um regime varia conforme a atribuição da guarda da liberdade (*Discorsi*, I.5, 2018a, p. 323 [2007a, p. 24]), logo, constitui um elemento fundamental para a compreensão dos regimes. Aprofunda-se, então, a comparação que já foi estabelecida entre os regimes de Esparta e Roma, introduzindo, ao lado do primeiro, a moderna república de Veneza, conforme distribuem a guarda da liberdade. No regime lacedemônio, bem como no da *Sereníssima*, predominam os Grandes, ao passo que o regime romano é assegurado pelo povo (*Discorsi*, I.5, 2018a, p. 323 [2007a, p. 24]).

Para cada uma das posições, Maquiavel considera duas ordens de defesas: argumentos segundo as razões (*le ragioni*) e argumentos segundo os resultados (*il fine*). Dito de outro modo, podemos avaliar cada uma dessas escolhas, respectivamente, pela análise dos elementos popular ou oligárquico em si mesmos ou conforme a forma social que resulta do predomínio de cada partido. A disputa entre posições aristocráticas e democráticas sobre a distribuição de poder no regime é um problema antigo no debate político (*Pol.*, III.10-13;

⁶² Segundo Guicciardini, a razão dos conflitos políticos romanos é um fator específico a seu contexto, e não reflete uma divisão fundamental das cidades, como pretende Maquiavel: o conflito das ordens das ordenações divididas, conforme uma parte, denominada patrícia, exercia o poder, enquanto os demais, excluídos das magistraturas, eram os plebeus (*Considerazioni*, I.4, 1981, p. 615).

IV.6), e cada partido pode recorrer um longo inventário de razões. Por um momento, Maquiavel considera algumas delas. Importa notar que essa consideração não é inteiramente imparcial: Maquiavel apresenta a posição romana como uma afirmação que lhe é própria porque a introduz em primeira pessoa – “digo (*dico*), tomando primeiramente a parte dos Romanos” –, ao passo que a outra posição é apresentada como a afirmação daqueles que defendem o ordenamento aristocrático (*Discorsi*, I.5, 2018a, pp. 323-324 [2007a, p. 24]).

Em favor da escolha de Esparta e Veneza, o principal argumento diz que ao se atribuir a guarda da liberdade aos poderosos, não somente sua ambição por participação na república é satisfeita, como também se evitam “os ânimos inquietos da plebe” (*Discorsi*, I.5, 2018a, p. 324 [2007a, p. 24]), que sempre conduziriam a múltiplos tumultos. Enquanto é possível satisfazer aos grandes, o povo nunca está inteiramente contente como atestaria a história de Roma, posto que tão logo os plebeus conquistaram os tribunos, buscaram ocupar as demais magistraturas. Seguindo esse raciocínio, a desmesura do desejo popular, portanto, teria conduzido Roma à guerra civil e à ruína (*Discorsi*, I.5, 2018a, p. 324 [2007a, pp. 24-25]).

Na contrapartida, em defesa da solução romana, posta a contradição dos humores, isto é, que o povo deseja apenas não ser dominado ao passo que os grandes desejam dominar, os primeiros seriam mais confiáveis para proteger a liberdade porque “possuem menos apetite de usurpá-la” (*Discorsi*, I.5, 2018a, p. 323 [2007a, p. 24]) e, portanto, não podendo dela se apoderar, “não permitirão que os outros se apoderem” (*Discorsi*, I.5, 2018a, p. 324 [2007a, p. 24]). Maquiavel, em primeiro momento, parece se conduzir a uma espécie de aporia quanto às razões e, portanto, redireciona sua análise aos resultados de cada ordenamento. Uma vez que uma avaliação das

razões oligárquica e democrática diz respeito à análise da teoria dos humores de Maquiavel, objeto do próximo capítulo, reservaremos a maior parte de nossa atenção neste momento à segunda ordem de considerações.

Consideremos, portanto, os fins de cada ordenamento. A primeira observação em favor do regime oligárquico diz respeito à durabilidade que parece ser capaz de conferir à liberdade, como atesta a maior longevidade dos regimes espartano e veneziano quando comparados à República romana. Se tomamos a durabilidade da vida livre como padrão da superioridade dos regimes, como sugere a tradição, somos forçados a decidir contra o regime popular de Roma. Em exame mais atento, no entanto, percebemos que o objetivo de Roma não era a preservação, mas “fazer império” (*fare império*) (*Discorsi*, I.5, 2018a, pp. 324-325 [2007a, p. 25]). Assim, no lugar de apresentar uma resposta imediata sobre qual reivindicação está melhor assentada, Maquiavel pretende buscar os efeitos institucionais de cada uma dessas soluções, e como se relacionam a dois *desiderata* da boa ordenação, que a tradição identificara ao modelo de constituição mista: a duração e a potência do regime.

Maquiavel, novamente, replica e modifica um argumento polibiano (cf. *Polyb.*, VI.50). A distinção entre a duração e a potência como objetivos que podem ser mais ou menos enfatizados por certos modos de organizar a mistura constitucional remete à forma como Políbio diferenciou as constituições de Esparta e Roma. Entretanto, Maquiavel introduz uma consideração que é alheia ao historiador grego: há uma íntima relação entre as diferenças entre esses modelos de constituição e a distribuição interna de poder. Dito de outro modo, a diferença entre o modelo expansionista e o modelo duradouro remete ao resultado da disputa de classes políticas, ou seja, ao

predomínio de um humor sobre a cidade. Quando muito, Políbio dá mostra de discordar da associação entre o povo e a potência: em sua explicação da vitória de Roma sobre Cartago, é precisamente a degeneração da constituição cartaginesa pelo predomínio da multidão que elenca como a razão de sua derrota para os romanos, ainda regidos por seus homens mais eminentes (*Polyb.*, VI.51).

Uma vez que o conflito político remete a um horizonte intransponível da divisão entre os humores, é possível antever a consequência radical da associação de Maquiavel: a estabilidade e a potência não poderão ser perseguidas simultaneamente. A tensão que revela entre esses objetivos permite a Maquiavel se apoderar de conceitos “postos comumente ao serviço de uma teoria que reserva a autoridade aos Grandes” (Lefort, 2023, p. 487) para a defesa do modelo romano. Ainda que sua linguagem possa nos enganar, não é o caso que esses modelos possam ser definidos de antemão pelo fundador ou ordenador da república. As disputas políticas que se dão ao curso da história da cidade, i.e., os *accidenti*, é que determinam o curso tomado por cada estado.

2.3.3 O fundamento conflitual da potência militar romana

Retornemos às *Considerazioni* de Guicciardini. O contemporâneo de Maquiavel está com ele de acordo quanto ao mérito de Roma não ser fruto da Fortuna, mas de sua *virtù*, que “sustenta todos os outros defeitos do governo” (*Considerazioni*, I.4, 1981, p. 617). Ainda assim, Guicciardini afirma que não há razão em elogiar os conflitos de Roma porque seus tumultos foram mais

danosos que úteis, logo “elogiar a desunião é como elogiar em um enfermo a doença, pela bondade do remédio que lhe foi aplicado” (*Considerazioni*, I.4, 1981, p. 616). Se Roma foi grande com os tumultos, seria ainda maior em sua ausência:

Creio ser verdade que, desejando os romanos empregar os plebeus na guerra, como era necessário porque era pequeno o número dos patrícios, e desejando servir-se de armas próprias, era necessário mantê-los felizes; que os patrícios não desejassem fazer isso foi a causa de tantos tumultos e sedições, porque não os queriam admitir no governo, nem se abstiveram dos insultos que levaram os plebeus a querer dele participar [...]. (*Considerazioni*, I.6, 1981, p. 619)

Roma, para Guicciardini, poderia ser de outro modo ordenada, a fim de suprimir os conflitos entre a plebe os patrícios: não houvesse sido estabelecida essa distinção em primeiro lugar, ou, uma vez essa estabelecida, caso se constituísse via para que “os principais plebeus pudessem ser feitos patrícios” (*Considerazioni*, I.6, 1981, p. 620) e, mais importante, era necessário que os patrícios não abusassem de suas prerrogativas, sobretudo na cobrança de dívidas, para injuriar.

Em sua resposta, Guicciardini passa ao largo da premissa central com que opera Maquiavel. Em todas as cidades o desejo de dominação se faz presente, e engendra o desejo oposto por sua recusa. A dominação dos grandes não pode ser coibida sem que o conflito se apresente – quer de maneira extraordinária, quer a partir de formas institucionalizadas. Os tumultos emergem da reação do povo à dominação (*Discorsi*, I.3). Em Roma, estes produziram os tribunais, órgão por meio do qual era possível cercear a insolência dos nobres.

Nesse sentido, a disputa sobre o modelo aristocrático ou democrático, em última instância, recobre modelos institucionais que pretendem, respectivamente, tolher o conflito – isto é, a resposta popular à opressão – e aqueles que lhe dá lugar e oportunidade de transparecer e produzir leis e instituições favoráveis à liberdade comum. É sob essa perspectiva que Maquiavel, ao sexto capítulo, persegue a questão “se em Roma era possível ordenar um estado que eliminasse as inimizades entre o povo e o senado” (*Discorsi*, I.6, 2018a, p. 326 [2007a, p. 27]).

Pela associação entre regime aristocrático e a supressão dos conflitos, Maquiavel opera uma transformação no pensamento político ao desvelar os vínculos entre o paradigma do regime misto e a meta da paz civil com a posição, presente nos debates florentinos, em favor de um governo *stretto*. A força do quadro conceitual maquiaveliano é tamanho que, não raras vezes, os historiadores o projetam na leitura de uma oposição frontal entre os modelos de Roma e Veneza que, na verdade, não se fazia presente no pensamento do *quattrocento* (Pedullà, 2017, pp. 108 e 110). O recurso ao modelo da mistura constitucional para a defesa de soluções populares não era estranho à tradição florentina, sendo empregado com eficácia na expansão do Grande Conselho, como demonstramos no capítulo anterior⁶³. O compartilhamento de referências e argumentos predicava-se no acordo profundo que defensores da expansão ou da restrição da base social do governo sobre a natureza das cidades e sobre os objetivos legítimos de governo republicanos. Uma concepção estática da ordem social (Gilbert, 1957, p. 212) tornava todas as formas de disputas e conflitos compreensíveis tão somente como uma ameaça à preservação da comunidade. O poder de permanência

⁶³ Ver seção 1.2.2.

(Pedullà, 2017, p. 110) do reordenamento semântico promovido por Maquiavel no debate deve, portanto, ser visto como resultado de sua capacidade de introduzir um conjunto de novos pressupostos estruturantes sobre a natureza da *pólis*, que, admitidamente, não está plenamente transparente mesmo a seus leitores mais atentos, como Guicciardini. Sob essa perspectiva, uma nova leitura do projeto do regime misto pode ser constituída. Dito de outro modo, o revolucionário elogio que Maquiavel faz aos conflitos romanos como causa de sua grandeza está predicado em uma nova *filosofia política*.

Segundo Maquiavel, o traço distintivo para compreender os méritos e desafios do ordenamento de Esparta e Veneza não é que suas constituições sejam mistas, mas o predomínio oligárquico baseado no fechamento do regime à divisão. Dizer que suas instituições incorporam princípios constitucionais distintos é menos instrutivo que caracterizar sua forma de institucionalização da divisão humoral. Por conseguinte, o poder explicativo é atribuído não à forma do governo, mas a sua dinâmica interna e às relações que se estabelecem nas disputas políticas. Os regimes de Esparta e Veneza são predcados na recusa do efeito politicamente positivo dos conflitos e pretendem produzir a paz civil pela obstrução das vias institucionais da manifestação do desejo popular e do controle cerrado dos recursos políticos que poderiam empregar, mesmo de maneiras extrainstitucionais.

Esparta, segundo Maquiavel, era “governada por um Rei e por um Senado estreito (*stretto*)” (*Discorsi*, I.6, 2018a, p. 327 [2007a, p. 28]). Seu regime limita o tamanho de sua população ao recusar estrangeiros e promove uma relação de reverência com as instituições ordenadas por Licurgo, que resultava em profundo conservadorismo institucional. Com suas ordenações, Licurgo “fez em Esparta mais igualdade de

posses e menos igualdade de cargos” (*Discorsi*, I.6, 2018a, p. 327 [2007a, p. 28]): tamanha era a “igual pobreza” entre seus cidadãos e tão poucos eram os cargos que se distribuíam entre eles que os nobres não tinham condições de oprimir em demasia o povo, tampouco aos plebeus havia necessidade de ambicionar acesso ao estado para se defender. A presença da figura real induz a efeito similar àquele descrito em Roma antes da expulsão dos Tarquínios, porque “instituídos naquele principado (*principato*) e em meio à nobreza” (*Discorsi*, I.6, 2018a, p. 327 [2007a, p. 29]), os reis asseguram a plebe da injúria dos grandes, esgotando o motivo para que a plebe desejasse poder (*imperio*) e viesse a disputar com a nobreza.

No caso de Veneza, suas ordenações produzem resultado análogo àquelas de Esparta, mesmo que, no lugar do recurso a um primeiro ordenador, os florentinos as desenvolveram ao curso de sua história, obtiveram-na segundo o acaso (*Discorsi*, I.5, 2018a, p. 326 [2007a, p. 27]), de modo algo parecido ao dos romanos⁶⁴. Seus habitantes, que por muito tempo se governavam a partir de reuniões em conselhos de deliberação, deram si mesmos uma forma de governo. Em determinado momento, “quando lhes pareceu que eram suficientes para um *vivere politico*, fecharam a via para àqueles que lá viessem a habitar de poder participar do governo” (*Discorsi*, I.6, 2018a, p. 327 [2007a, pp. 27-28]), de modo que aqueles que detinham a prerrogativa de ocupar as magistraturas passaram a ser chamados gentis-homens (*Gentiluomini*). Maquiavel tem aqui em mente a *Serrata* do Conselho Maior, a qual detalhamos no capítulo anterior. A eficácia dessa prática reside no controle do balanço populacional

⁶⁴ Ao contrário de Roma, o sucesso de Veneza é de fato fruto do mero acaso, como Maquiavel estabelecerá nesse capítulo. Para uma leitura das especificidades da fundação de Veneza, ver Pinto; Falcão, 2021, pp. 69-70.

entre a parcela de gentis-homens e dos populares, excluídos do governo. Sob essa condição, tolhia-se a razão e, mais ainda, as vias (*commodità*) para criar tumultos, porque os *popolani* não participavam de nenhum assunto público ou do estado que lhes pudesse conferir alguma autoridade, em especial a guerra (*Discorsi*, I.6, 2018a, p. 327 [2007a, p. 28]).

Que não haja engano: no terreno da *verdade efetiva*, nem Esparta nem Veneza são, para Maquiavel, regimes mistos completos – isto é, em que cada parte da cidade ou princípio constitucional é dado lugar –, porque há o predomínio efetivo dos grandes sobre o ordenamento. Tomando as categorias clássicas, Veneza se revelaria como uma pequena oligarquia, ao passo que Esparta transparece como uma mistura de monarquia e oligarquia. No entanto, Maquiavel chega a caracterizá-la como *principato* porque a dinâmica que os humores assumem entre os lacedemônios é a dos reis como um médio entre o povo e os grandes. Os reis derivam sua autoridade da segurança que conferem ao povo contra a dominação de seus adversários naturais. Sem nunca realizar plenamente o desejo popular de liberdade, o príncipe pode, ao menos, garantir que ao povo viver em segurança (*vivere sicuri*) (*Discorsi*, I.16, 2018a, pp. 361-362 [2007a, p. 67]), tolhendo as vias de opressão da parte dos grandes. Quer à Sereníssima ou aos lacedemônios, a forma como mantêm seu estado unidos demanda dois compromissos: excluir o povo da guerra e fechar-se a forasteiros (*Discorsi*, I.6, 2018a, p. 328 [2007a, p. 29-31]).

Do ponto de vista prático, as consequências desse procedimento são evidentes: a redução populacional e a recusa de empregar a plebe na guerra implicam a diminuição do contingente e da força das armas próprias do estado, que pode se ver obrigado a recorrer a tropas

mercenárias para suprir suas necessidades na guerra⁶⁵. Mas o argumento de Maquiavel é mais profundo que o aspecto numérico, porque sustenta que a relação entre os conflitos e a potência não é incidental, mas constitutiva. Se Roma fosse ordenada como Esparta ou Veneza na intenção de suprimir os conflitos, é possível que obtivesse sucesso, com a contrapartida de se enfraquecer porque “se Roma quisesse retirar as razões dos tumultos, retiraria também as razões de se ampliar” (*Discorsi*, I.6, 2018a, p. 328 [2007a, p. 29]).

Maquiavel começa por reconstituir a distinção entre repúblicas para conservar e repúblicas para ampliar, que vimos ser desenvolvida ao capítulo anterior. Repúblicas podem ser ordenadas, nos diz, para crescer “em domínio (*domínio*) e potência (*potenza*)” ou para se restringir a pequenas fronteiras (*Discorsi*, I.6, 2018a, p. 329 [2007a, p. 30]). Descobrimos, então, que as divisões de estados segundo os critérios de sua relação com o conflito (institucionalização/supressão), segundo a distribuição da guarda da liberdade (povo/grandes) ou a partir da potência (expansão/autopreservação) são coextensivas, dividem o campo dos estados de maneiras iguais. Ainda que coextensivos, esses conceitos não são idênticos em sua definição, tampouco podemos dizer que compartilham do mesmo significado. Sua coextensividade não é trivial, nem pode ser conhecida de maneira abstrata: é uma questão que diz respeito aos fatos do mundo social, e a filosofia política, informada pelo saber da história e da experiência, deve investigar o porquê dessa realidade.

⁶⁵ “Roma podia, como fizera Esparta, ordenar um príncipe vitalício, criar um pequeno senado; mas não podia, como ela, aumentar o número de seus cidadãos se desejasse fazer um grande império” (*Discorsi*, I.6, 2018a, p. 328-329 [2007a, p. 30]).

Maquiavel argumenta pela negativa, e pretende explicar a incompatibilidade entre a supressão dos conflitos e a mera garantia da autopreservação com a potência. Para as repúblicas dessa natureza, diz Maquiavel, é necessário ordenar medidas que coíbam sua expansão, porque ela é uma espécie de veneno a esses estados. É preciso, diz Maquiavel, assegurar o estado contra seus adversários, como funda-lo em um local de fácil defesa, para que a imagem de sua difícil conquista dissuada seus adversários e, ao mesmo tempo, impedir que pareça tão grande que pareça “formidável aos vizinhos” (*Discorsi*, I.6, 2018a, pp. 329-330 [2007a, p. 31]). Essa ordenação pretende garantir que a república não seja nem objeto de cobiça daqueles que a pretendem conquistar, tampouco inspire medo de que venham a ser dominados por ela. É preciso, portanto, projetar simultaneamente uma certa fraqueza e uma certa força. O efeito adverso é significativo desse curso é significado, pois que a agência sobre o destino do estado já não mais reside em si mesmo – as condições para a sua preservação lhes são exteriores.

A história dos estados que tomamos por modelo de ordenamento oligárquico, Esparta e Veneza, atestam para esse fato. No caso dos lacedemônios, que obtiveram império sobre o Peloponeso e quase toda a Grécia na contramão de seu ordenamento, sua ruína foi imediata após a revolta dos tebanos (*Discorsi*, I.6, 2018a, p. 329 [2007a, p. 31]). Da vitória de Tebas, liberta do jugo espartano, sucederam outras rebeliões, e a cidade logo perderia sua preeminência no mundo grego. Algo similar ocorreu a Veneza, diz Maquiavel, “tendo ocupado grande parte da Itália, a maior parte não pela guerra, mas com dinheiro e astúcia” quando foi forçada pela Liga de Cambrai a *dar prova de sua força (fare pruova delle forze sue)* (*Discorsi*, I.6, 2018a, p. 329 [2007a, p. 31]), arruinou-se.

Ao capítulo XII de *O príncipe*, Maquiavel elenca o mesmo acontecimento da história de Veneza dentre os exemplos do tempo presente que justificam sua defesa das armas próprias, contra o emprego de tropas mercenárias, “inúteis e perigosas”, porque “desunidas, ambiciosas, infiéis, galhardas entre os amigos e vis entre os inimigos [...] na paz se é espoliado por elas, na guerra pelos inimigos” (*P.*, XII, 2018a, p. 847 [2017, p. 165]). O sucesso militar que primeiro ocorreu aos venezianos, segundo Maquiavel, ocorre quando de sua expansão marítima, mas tão logo passaram a disputar terras com os estados europeus e as cidades italianas, fizeram crescente uso de mercenários, conforme os costumes italianos; esses nunca propriamente lhes ganharam batalhas, ao passo que os conduziram à maior de suas derrotas (*P.*, XII, 2018a, pp. 849-850 [2017, p. 169]). Aqui vemos uma outra descrição de como Maquiavel compreende o resultado da Batalha de Agnadello⁶⁶: a derrota de Veneza foi tão acachapante que em único dia “perderam aquilo que em oitocentos anos, com tanta fadiga, adquiriram” (*P.*, XII, 2018a, p. 850 [2017, p. 169]). Destituída de seus domínios na *terraferma*, a *Sereníssima* se viu reconduzida a seu território nas ilhas do Mar Adriático. Da análise do balanço que Maquiavel faz da potência de Veneza em seu tempo, somos deixados com a sugestão – indicada pela ênfase na importância da um lugar de fácil defesa para regimes oligárquicos – que a mais poderosa das repúblicas do tempo de Maquiavel poderia ter sido

⁶⁶ Em 14 de maio de 1509, os franceses obtiveram na campanha contra os venezianos uma vitória decisiva, em que expulsaram a *Sereníssima* de seus territórios na Lombardia. Trata-se de episódio decisivo da primeira fase da Guerra da Liga de Cambrai, o mesmo conflito geopolítico que, alguns anos mais tarde, levaria os espanhóis a conduzir os Médici de volta ao poder em Florença.

tomada por seus adversários, não fosse a segurança que a Lagoa lhe garantia contra incursões terrestres.

Nos dois casos estudados, vemos que a expansão foi ocasião de sua ruína. A descrição do caso espartano é conceitualmente importante (Lefort, 2023, p. 489). Maquiavel nos diz que coube a “um mínimo acidente (*uno minimo accidente*)” revelar “o seu débil fundamento (*il debile fondamento suo*)” (*Discorsi*, I.6, 2018a, p. 329 [2007a, p. 31]). No passo seguinte do argumento, a noção de *accidente* e seu vínculo à *necessità* são mobilizados de maneira decisiva:

E, sem dúvida, creio que, se fosse possível manter as coisas equilibradas desse modo, essa seria o verdadeiro viver político (*vivere politico*) e verdadeira paz numa cidade⁶⁷. Mas, como todas as coisas humanas estão em movimento e não podem ficar paradas, é preciso que estejam subindo ou descendo; e a muitas coisas a que a razão (*ragione*) não nos obriga, somos obrigados pela necessidade: de tal maneira que, depois de ordenarmos uma república capaz de manter-se sem ampliar-se, se a necessidade a levasse a ampliar-se, seríamos levados a destruir os seus fundamentos e leva-la mais cedo à ruína. (*Discorsi*, I.6, 2018a, p. 330 [2007a, p. 32], grifo nosso)

Nos deparamos, novamente, com a contraposição entre duas ordens de consideração sobre as formas de governo: de um lado o raciocínio segundo a razão e outro que toma em consideração a necessidade. A ideia de *ragione* ocupava um lugar central na tradição

⁶⁷ Nota-se a importante repetição: Maquiavel, ao descrever a instituição da *Serrata* em Veneza, disse que seus cidadãos *acreditaram ter alcançado o número necessário para um viver livre*. A necessidade, no entanto, nos mostra que não é esse o caso: um *vivere politico* nunca é verdadeiramente possível sem levar em conta a potência do estado.

do pensamento e prática política florentina (Gilbert, 1965, p. 34). Na ausência de uma potência político-militar equiparável àquela de seus adversários, os florentinos se tornaram dependentes da capacidade de suas lideranças políticas manejarem diplomaticamente as situações, ao encontrar saídas que excluíssem a necessidade do emprego da força; em resumo, seguir a *via del mezzo* como guia para a ação (Gilbert, 1957, pp. 200-203). O argumento de Maquiavel é que, ainda que possamos pensar que tal alternativa média para a política externa seja possível, em que se privilegie a preservação do estado em detrimento da expansão de seus domínios, a *necessità* nos leva a outra conclusão.

Essa necessidade é derivada da ordem mutável das coisas humanas, em que a pretensão de fincar um ponto de estabilização e permanência contra o fluxo dos acontecimentos seria uma ciliada. No contexto das disputas militares, os fundamentos dos estados são relevados, descobrimos a sua capacidade de responder às demandas da ocasião: na guerra as repúblicas e os príncipes são testados conforme respondem às contingências e adversidades. O ordenamento conservador de Esparta e Veneza fracassa porque a indeterminação, enquanto fato estruturante da vida política, lhe escapa: nem todas as conquistas e expansões militares podem ser fruto de uma decisão racional dos dirigentes políticos do estado; por vezes, é a única alternativa a ser conquistada por seus vizinhos. Todos os esforços político-institucionais isolacionistas que podem ser tomados de antemão serão sempre vãos contra a contingência. A segurança nunca pode ser suficiente ao estado⁶⁸.

⁶⁸ “É vão, aprendemos, erigir a segurança em princípio de ação política, pois os efeitos do tempo não poderiam ser dominados por ninguém. A necessidade conduz aonde a razão não quer ir [...]” (Lefort, 2023, p. 489).

Da recusa da segurança como guia da política, somos deixados com apenas uma possibilidade, que Maquiavel exalta como “mais honorável” (*Discorsi*, I.6, 2018a, p. 330 [2007a, p. 32]): a via romana de “dar lugar aos tumultos e às dissensões universais” (*Discorsi*, I.6, 2018a, p. 329 [2007a, p. 30]), uma forma de abertura à contingência que, da esfera interna, se replica na cena externa. Se a mobilidade rege o mundo, o estado mais adaptado a essa realidade é aquele igualmente capaz de acolher os acontecimentos: descobrimos que “em um contexto dinâmico, estabilidade não significa *estagnação*, mas *movimento*” (Esposito, 1984, p. 149, grifo nosso). A conflitualidade política é assim associada a potência, visto que as duas correspondem à produtividade da *necessità* inerente aos acontecimentos. Os méritos da ordenação romana, conseqüentemente, resultam não somente que o empoderamento do povo é condição necessária à composição de um exército citadino, quer diretamente, porque uma tropa sem os vínculos de sua liberdade com a cidade será sempre menos confiável (*Discorsi*, I.43), quer inversamente, porque sua presença nos exércitos aumenta sua influência política. Mais importante, o caráter tumultuário do regime é indicativo de sua maior capacidade de se adaptar às transformações das circunstâncias.

Ao tomar o conflito como ponto de partida de uma teoria da potência e da liberdade do estado, Maquiavel avança uma inovadora concepção da república. A unidade do corpo social não deriva de mecanismos externos de produção de consenso, tampouco recorre à referência abstrata a algum elemento comum que lhe pudesse ordenar. Ao contrário, a continuidade espaço-temporal de um regime depende da diferença, da energia que se extrapola quando o corpo social se revela como atravessado pela divisão entre os desejos do povo e dos grandes. O sentido de Roma é assim reescrito, posto que

iluminado à luz do conhecimento da relação entre o acidental e o necessário. Em seus conflitos, Roma é constantemente confrontada com a possibilidade de sua dissolução, quer na exasperação de sua divisão que conduziu à ruína da cidade, quer na possibilidade que um homem ou grupo de homens possa pretender tyrannizar a república ao explorar suas divisões⁶⁹. Apesar e em virtude disso, seu modelo é intrinsecamente superior, porque compreende a contingência e dela se apropria. Na contrapartida da fuga da temporalidade pelo regime ideal,

a história romana fornece a imagem de uma Cidade que, em vez de fechar em si mesma, acolhe o conflito e inventa, submetendo-se à experiência dos conflitos e dos tumultos, ‘respostas’ que permitem pôr em xeque a constante ameaça da tyrannia e, ao mesmo tempo, a constante ameaça de licenciosidade. (Lefort, 1999, p. 145)

Maquiavel, assim, nos dá razão de duvidar que a duração seja um critério relevante para avaliar os méritos das formas constitucionais. O fato da vida livre de Esparta e Veneza ter sido mais longa que aquela de Roma não é suficiente para que concluamos pela superioridade de seu modelo em relação à república tumultuária. Ao contrário, a longevidade pode ser antes indício da boa fortuna de uma república que, carente de fundamentos sólidos para sua própria potência, viu-se beneficiada pelo acaso: o acaso de não ter sido antes

⁶⁹ Em sua análise da tyrannia de Ápio, Maquiavel não deixa de notar que a tyrannia que quase instituiu teve sua razão nos desejos do povo e dos grandes: “em Roma se produziu o inconveniente de criar uma tyrannia pelas mesmas razões que nascem a maior parte das tyrannias nas cidades: pelo excessivo desejo do povo de ser livre e pelo excessivo desejo dos nobres de comandar” (*Discorsi*, I.40, 2018a, p. 413 [2007a, p. 127]).

levada a se expandir, o acaso de não ter antes encontrado com um vizinho poderoso. Distinta, vimos, é a condição do estado romano, cuja potência é diretamente proporcional à sua conflitualidade. Dessa decisão pelo modelo expansionista romano, verificamos um elemento central da concepção maquiaveliana da política: que o caráter imprevisível dos *accidenti* os configura como “espaço privilegiado para a política” (Pedullà, 2018, p. 166). Podemos, daí, retornar e conceber o percurso de seus argumentos em uma perspectiva mais ampla, e verificar a transformação que ocorreu ao longo dos primeiros *Discorsi*.

Antes desse movimento, no entanto, cumpre fazer ainda algumas considerações. Maquiavel até aqui apresenta um argumento que parece tomar como dada a associação apresentada pela teoria aristocrática esposada por seus contemporâneos – aquela entre o ordenamento conservador e a estabilização do estado e a efetiva supressão dos conflitos. A posição de Maquiavel, contudo, não é de que ela obtém sucesso em seu empreendimento de retirar do corpo social os conflitos. Nesse sentido, investigaremos ao próximo capítulo as razões substantivas pelas quais Maquiavel recusa essa posição: o caráter constitutivo da divisão humoral para a cidade. Uma leitura atenciosa dos *Discorsi*, no entanto, nos mostra que Maquiavel não compreende a solução esparto-veneziana como um modelo realmente capaz de escapar à lei da universalidade do conflito e da divisão humoral. Apresentaremos brevemente elementos da caracterização de Veneza que, em suma, desafiam sua imagem ideológica como a *Sereníssima*.

Recapitemos os princípios da teoria constitucional aristocrática. Ela apresenta a combinação do controle quantitativo dos cidadãos, o não emprego da plebe na guerra e a contenção do enriquecimento como mecanismos eficazes para garantir o bom

governo aristocrático. O isolacionismo e uma política econômica igualitária, assim, se combinariam para blindar o governo das elites da corrupção ou do excessivo abuso contra os populares (Parasher, 2017, p. 53) abuso esse que os impeliria à revolta e à transformação das ordens sociais. Em uma aplicação delimitada do mesmo procedimento adotado no estudo do regime misto, o argumento de Maquiavel contra essa posição tem a forma de uma exploração de suas limitações, isto é, se desenvolve por uma aparente adesão à tese aristocrática seguido pelo acúmulo de tensões e apontamentos que nos fazem, em última instância, recusar sua validade.

Em *Discorsi*, I.55, Maquiavel pretende analisar a relação entre a igualdade e a possibilidade de uma forma de vida republicana e inicia por uma adesão imediata à tese isolacionista que, combinada à vida austera segundo as limitações naturais de sua terra, asseguraria uma barreira à corrupção (*Discorsi*, I.55, 2018a, p. 442 [2007a, p. 161]). Com efeito, onde há aqueles que Maquiavel nomeia como gentis-homens (*Gentiluomini*), isto é, “aqueles que vivem das rendas de suas abundantes posses” (*Discorsi*, I.55, 2018a, p. 442 [2007a, p. 161]) parece haver uma incompatibilidade de partida entre as condições socioeconômicas da cidade e a possibilidade de uma vida política incorrupta. Já vimos, no entanto, ao longo desse capítulo, razões para duvidar que essa adesão de Maquiavel ao isolacionismo e à ideia de necessidade natural do sítio da fundação do estado seja autêntica. Não obstante, é o encontro entre essas variáveis a situação que ele descreve ocorrer em Veneza, e ser razão lá haver se ordenado uma república. Os gentis-homens venezianos, nos diz Maquiavel, “são mais em nome que de fato” (*Discorsi*, I.55, 2018a, p. 444 [2007a, p. 163]), porque as diferenças econômicas e de trato que há entre eles não são

significativamente relevantes, porque coibidas por seu ordenamento constitucional.

Em outras passagens, entretanto, Maquiavel nos dá a ver outra Veneza, em que a divisão social e o conflito revelam seu caráter inexorável. Ao encerramento de *Discorsi*, III.22, capítulo dedicado ao estudo de exemplos romanos de comandantes que mesmo com caracteres distintos foram dignos semelhantes elogios, Maquiavel narra um evento de tumulto entre o *popolo* e os senhores das frotas navais da cidade (*Discorsi*, III.22, 2018a, pp. 643-644 [2007a, p. 394]). Essa passagem nos é particularmente interessante porque, quando havia explicado as causas da ruína dos venezianos em Agnadello em *O príncipe*, Maquiavel havia já apontado para a mudança na relação entre seus aristocratas e o povo a partir da conquista de posses terrestres (*P.*, XII, 2018a, p. 849 [2017, p. 169]). A divisão social, verificamos, já se fazia presente antes da transformação social, e se fazia antever mesmo no momento em que o conflito deveria estar disciplinado pela adequada contenção das elites e satisfação do povo em sua segurança. A ideia de que algum regime possa, em absoluto, absconder-se dos conflitos, deve ser severamente questionada.

2.4 Para além do regime misto

Já se foi dito que o projeto de Maquiavel nos *Discorsi* (e em *Da Arte da Guerra*) é melhor entendido como uma “dissidência sistemática do paradigma veneziano e uma perseguição difusa dessa dissidência” (Pocock, 1975, p.186). Ainda que estejamos de acordo com Pocock quanto a rejeição de Maquiavel pelo modelo veneziano, interpretado como indissociável de um projeto de poder oligárquico,

é preciso notar que há substantiva coesão na apresentação e desenvolvimento gradual de suas posições, investigação e crítica às teses de autores clássicos e às crenças difundidas entre os humanistas e, em última instância, uma sustentação conceitualmente diligente de sua posição. Na tessitura de seus argumentos, Maquiavel estabelece um percurso sólido segundo o qual avança uma concepção alternativa da *ontologia* da *pólis*, isto é, uma descrição dos elementos constituintes da cena pública, da lógica operante na história dos estados e das condições de possibilidade de fundação da liberdade e da potência política.

Efetivamente, Maquiavel conduziu seus leitores a uma absoluta reversão dos termos de comparação entre os regimes de Esparta e Roma. Quando primeiramente fomos levados a contrastá-los, segundo os termos das teorias clássicas, vimos em Roma o fantasma do acaso e da boa Fortuna, que teria lhes assegurado a potência, ao passo que os lacedemônios teriam obtido, por virtude do saber Licurgo, uma via segura para a obtenção de seu império. A forma constitucional mista, conhecida de maneira abstrata pela consideração das formas políticas simples e de suas limitações intrínsecas, descobertas pela extrapolação do seu princípio – por exemplo, o governo monárquico convertia-se em tirania quando, retirado o consentimento dos governados, restava-lhe apenas a concentração do poder em um só – nos havia servido de porto seguro teórico, causa da liberdade, potência, segurança e duração dos regimes.

Se esse fosse o caso, veríamos pouca diferença entre os modelos esparto-veneziano e aquele de Roma, senão por diferenças menores que indicariam a possibilidade de distintas configurações de mistura. No entanto, a partir da consideração da divisão humoral, descobrimos que não há virtude no ordenamento aristocrático, que sua pretensão

de se subtrair da temporalidade e dos efeitos das disputas políticas corresponde a um projeto não somente ineficaz de supressão dos conflitos, como também engendra a impotência do estado. Somos, portanto, conduzidos a outro critério, independente da forma mista de governo, para indicar a potência e a liberdade do estado: o resultado do conflito, as configurações históricas da divisão humoral no corpo social. É na relação de Roma com seus *accidenti* que se mostra superior aos regimes de Esparta e Veneza, porquanto melhor capacitada a enfrentar a contingência constitutiva da política.

Retornemos, então à nossa indagação original, qual seja, sobre o papel da ideia de regime misto no pensamento político de Maquiavel e em que medida ela comparece em sua análise das sociedades políticas em geral e de Roma, em particular. A partir do percurso desse capítulo, podemos delinear uma resposta, ao menos no que diz respeito ao modelo de uma teoria institucional do regime misto. Começamos pela consideração da relação entre as teorias de Maquiavel e de Políbio, no que diz respeito à forma como compreendem a dinâmica interna do estado. Verificamos, neste quesito, dois pontos decisivos de desvio (Pedullà, 2018, pp. 43-44). Em primeiro lugar, Maquiavel atribui a transformação política ao conflito entre os humores, posição inteiramente alheia a Políbio que, quando sua análise remete ao corpo político-social, acusa os efeitos do tempo e da perda da memória e das balizas normativas do exercício de governo, de modo que os governantes corrompidos atentariam contra os sentimentos que engendram nos homens, em especial no grande número, os princípios de justiça.

A ênfase nos tribunos é igualmente uma posição original, não somente em relação a Políbio como em relação a toda a tradição, que quando não é crítica, é no mínimo ambígua quanto ao seu valor,

sobretudo ao enfatizar o caráter demagógico daqueles que exerciam a magistratura (Pedullà, 2018, p. 44). Se, de algum modo pode-se dizer que ela se segue da descrição da mistura constitucional, é importante notar que Políbio não aponta nos tribunos o elemento popular do regime romano. Sua ênfase recai primeiro nas assembleias civis e penais por meio das quais o povo determina a distribuição de honras e a punição de desvios. Ainda que faça menção ao poder de veto do povo, Políbio não o localiza na instituição do tribunato, e reduz sua dimensão política a apenas outro dentre os mecanismos de *checks and balances* do delicado equilíbrio constitucional romano. Maquiavel, ao contrário, enxerga nos tribunos um elemento central do modelo republicano romano, que modifica sua relação com as formas mistas de governo. Uma vez que o povo romano adquiriu poderes de veto e acusação pública (*Discorsi*, I.7), ele se empodera da *guarda da liberdade*, o papel de assegurar a vida política contra o desejo de dominação dos grandes.

É, finalmente, na erosão da dimensão e função explicativas da mistura constitucional que verificamos o distanciamento definitivo de Maquiavel. Em primeiro lugar, a explicação das causas da grandeza de Roma recorre a princípios que pertencem a outro registro do discurso teórico, que não é subsumível ao horizonte do arranjo constitucional. Roma não é grande porque atende aos critérios necessários e suficientes para que digamos de seu regime que é uma constituição mista, modelo este cuja teríamos derivado de um saber de ordem cosmológica. Mais ainda, se seguissemos essa chave, teríamos a verdadeira distinção, aquela que remete à cisão humoral e a atribuição da guarda da liberdade, obnubilada, pois não seríamos capazes de discernir, em sua completude, o fenômeno da potência dos estados e como este se relaciona com a contingência.

Como vimos, Maquiavel conduz seu leitor das seguras balizas estabelecidas pelos pressupostos das filosofias clássicas a “uma interpretação da história de Roma que requer novos conceitos” (Lefort, 2023, p. 479). A transformação mais radical diz respeito à teoria dos regimes e ao projeto de análise das formas de governo. Maquiavel não é propriamente um adversário da tese clássica de que a noção de *regime* enquanto forma social deve ser objeto privilegiado do pensamento sobre a cidade. Mas essa categoria sofre um profundo redimensionamento, porque é retirada de um horizonte abstrato de análise – em que se poderia primeiro compreender as constituições políticas como uma “forma ideal reguladora” (Bignotto, 1991, p. 94), pela interseção entre critérios fornecidos *a priori* pelo filósofo – e localizada nas condições históricas de organização e transformação da vida política. Por extensão, a figura da inteligência constitucional exterior ao corpo social, capaz de reordená-lo conforme os ditames da razão, se vê sob igual ataque (Cardoso, 2022c, p. 76).

Disso se segue a crítica à figura do regime ideal e ao pressuposto que o melhor regime deve, de algum modo, ser capaz de subtrair os efeitos deletérios da temporalidade e aproximar-se, tanto quanto possível, de uma constituição perfeita, livre de conflitos e tensões. Para compreender como Maquiavel irá reconstruir as categorias dos regimes sob esse prisma, dediquemo-nos ao estudo da teoria dos humores e das categorias de *povo* e *grandes*.

3 A teoria da divisão humoral: o conflito entre povo e grandes

E não há coisa que faça tão estável e firme uma república que a ordenar de modo que a alteração daqueles humores que a agitam encontre uma via de desafogo ordenada pelas leis.

Nicolau Maquiavel, *Discorsi*, I.7

No capítulo anterior, consideramos um dos chifres do argumento de Maquiavel em favor da escolha do modelo romano sobre o ordenamento de Esparta ou de Veneza: que este modelo é superior, pois melhor assegura a potência do estado, potência esta que, em virtude da ordem contingente que rege as coisas políticas, é mais confiável que a segurança. Essa posição, vimos, introduz significativa ruptura contra o paradigma clássico da mistura constitucional, pois o despoja de um de seus eixos explicativos e avaliativos. A mistura dos princípios das formas de governo, em resumo, não é suficiente razão para compreendermos a capacidade de um estado resistir na temporalidade. Outra via de explanação é então introduzida por Maquiavel, que passa a enfatizar o registro dos conflitos políticos históricos que ele remeteu a uma *divisão humoral* entre *popolo* e *grandi*. Esse movimento verifica-se pelo afastamento de Maquiavel, na forma e conteúdo do discurso das linhas que orientam a superfície dos argumentos a que ele parece se filiar em *Discorsi*, I.2.

Neste capítulo, vislumbramos a outra parcela de seu argumento: aquilo que Maquiavel compreende pela noção de *umori* e o que ela implica para a compreensão das condições internas da liberdade política. Não se encontra em nossa pretensão explicar o que Maquiavel compreende por esse termo; delimitamo-nos a apresentar algumas de suas marcações principais, seguindo Ames (2017, p. 42). Em linhas gerais, esta corresponde a uma forma de vida coletiva que demanda um certo arranjo do conflito político. Mais especificamente, designa (1) uma propriedade que é predicada primariamente do corpo coletivo da república, que diz respeito (2) *externamente*, à sua independência e autonomia frente a outros estados, (3) e *internamente* (3a) de maneira negativa, a um arranjo definido em oposição à tirania e às facções e (3b) em termos positivos, associada às instituições republicanas. O que interessa ao florentino, sobretudo, é que o conflito capacita a república a produzir suas próprias leis e instituições.

De que maneira, porém, se daria essa autoprodução da república a partir do conflito? A resposta de Maquiavel a essa questão, novamente, nos remete ao caráter constitutivo e instituinte da divisão entre os desejos de dominação e não dominação. Se a república livre é aquela capaz de acolher e abrigar a divisão em seu arranjo institucional, como assinalado no capítulo anterior, outro problema parece estar posto para a adesão de Maquiavel à tese da superioridade do regime misto. Na medida que este se apresenta como um modelo de pacificação social, encerrar-se-ia uma contradição entre a ideia de *mistura* e o elogio do caráter produtivo da divisão. Essa tensão é o objeto deste capítulo.

Para os fins de nossa investigação, avaliaremos duas soluções interpretativas, que classificamos como continuísta e descontinuísta. Essa distinção remete àquela formulada por Sérgio Cardoso (Cardoso,

2015; Cardoso, 2022d)⁷⁰, entre a “matriz skinneriana” e a “matriz lefortiana”, que pretende capturar as “balizas e motivos” (Cardoso, 2022d, p. 28) que orientam as interpretações da obra maquiaveliana. A divergência terminológica é reflexo menos de substantivas discordâncias teóricas ou interpretativas sobre como a classificação de Cardoso divide o campo do comentário de Maquiavel – sobretudo porque sua intenção não é a de apresentar uma divisão e avaliação exaustiva da bibliografia secundária sobre os conflitos e o termo *umori* em Maquiavel – mas quanto à finalidade dos termos classificatórios. O intérprete pretende capturar a relação entre as diferentes interpretações do povo e de seu desejo com a avaliação da tese maquiaveliana da divisão humoral e do caráter positivo dos conflitos, expediente que serve ao seu propósito de apresentar uma interpretação do papel do desejo popular em sua relação produtiva com as leis⁷¹. No que nos concerne, nosso objetivo, ainda que haja certa interseção, é responder à questão sobre a compatibilidade da teoria maquiaveliana com os esquemas da teoria da mistura constitucional e, por extensão, à visada teórica que orienta a classificação clássica das formas de governo. Ainda que o problema da *relação entre Maquiavel e a tradição da filosofia política antiga e moderna* seja compartilhado como pano de fundo entre nossa investigação e aquela avançada por Cardoso, nós optamos por outra entrada e enfoque nesse debate.

⁷⁰ Originalmente publicado como artigo de título Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a divisão civil e suas interpretações (Cardoso, 2015). Doravante, nos remeteremos a uma versão atualizada do mesmo texto, publicada na coletânea *Maquiavelianas* em 2022, como “Sobre a divisão civil (e suas interpretações)” (Cardoso, 2022d).

⁷¹ Em texto publicado no blog do GT Ética e Política no Renascimento da ANPOF, Cardoso resume sua questão à “como e porque a atividade do humor popular, puramente negativo, produz as leis (históricas) republicanas?” cf. Cardoso, 2021.

A investigação que aqui avançamos pode ser resumida a como devemos compreender a expressão maquiaveliana *desafogar* (*sfogare*) aplicada para designar a relação entre os humores políticos, o desejo de dominar e oprimir dos *grandi* e o desejo de recusa da opressão por parte do *popolo*. Evidentemente, a expressão remete a uma forma de institucionalização do conflito e sua transcrição para as vias ordinárias da república. A discussão do capítulo anterior sobre o modelo romano de constituição, uma república simultaneamente tumultuária e popular, havia concluído pela superioridade da abertura do regime à contingência associada aos conflitos. As duas alternativas aqui investigadas apresentam duas formas distintas de compreender a relação entre a institucionalidade e os humores. No primeiro caso, a solução é compatibilista porque (a) argumenta que a descrição da divisão humoral como uma cisão da sociedade política entre dois desejos é, em última instância, compatível com o modelo clássico da mistura constitucional e (b) porque aponta no registro institucional uma figura de conciliação mediada dos humores, ao apontar alguma forma de satisfação mútua.

Noutra chave, que argumentamos ser mais fiel ao texto maquiaveliano e às teses norteadoras de sua filosofia política, em especial à *démarche* de considerar a *verdade efetiva da coisa*, a divisão humoral é compreendida como ao mesmo tempo constituinte e fundante do político, porque remete a uma divisão irreconciliável entre dois modos de desejar, apreendidas a partir de um saber histórico que considera a comunidade política como um *fato* que delimita o domínio do conhecimento histórico. Não haveria, assim, saber a ser adquirido a partir da história senão sobre as sociedades políticas já existentes e *formatadas* pelos efeitos da divisão humoral; ao mesmo tempo, qualquer outro saber sobre a cidade que não seja

histórico em sua natureza encontra-se sob a suspeita de ser demasiado abstrato e arbitrário. Ao descrever o desafo dos humores, Maquiavel certamente pode fazer menção à existência de instituições governativas específicas de classe no ordenamento de uma república tumultuária, mas a explicação de seus méritos não remete à figura de uma mediação indireta entre os humores, ou mesmo à satisfação de seus desejos por inclusão no governo, porque compreende que a liberdade e a potência das sociedades políticas decorrem da dissimetria entre os *umori*.

Assim compreendida, a ideia de *sfogare* deve nos conduzir a outra imagem associada a ideia de movimento e fluxo: aquela da canalização. A posição de Maquiavel é que a disputa entre os humores configura e determina o curso da história político-institucional das cidades, quer elas reconheçam esse fato, como ele argumenta que fez Roma no período áureo de sua República, quer elas se ordenem para suprimi-la, como pretende o modelo aristocrático identificado ao regime misto de Esparta ou Veneza. Nessa análise, Maquiavel guarda especial papel ao desejo popular e sua recusa pela opressão, à medida que este é a força motriz para o aprofundamento da vida republicana e do governo das leis. Por sua institucionalização, o povo se torna figura ativa na cena pública, e aumenta a sua capacidade de agir de modo a refrear a dominação dos grandes. A eficácia do desejo popular, assim, afirmar-se-ia a partir de sua negatividade.

3.1 *Mitké e umori*

Em 1576, o filósofo político francês Jean Bodin, inicia o segundo de seus *Seis livros sobre a República* com uma crítica a Maquiavel que Roberto Esposito corretamente avaliou como surpreendente, por sugerir alguma forma de “idealismo” da parte do florentino (Esposito, 1984, p. 111). Bodin inclui Maquiavel, juntamente de Aristóteles, Políbio, Cícero, Dionísio de Halicarnasso, Thomas More e Gasparo Contarini na longa lista de autores que cometeram um grave erro ao esposar não somente a existência de uma forma mista de governo como também a superioridade desta (Bodin, 1964, p. 545). Para Bodin, uma adequada teoria das formas de governo deve tão somente capturar as propriedades essenciais das formas políticas, e, deixando de lado as características que não lhes são inerentes, descobre que apenas o critério da extensão da soberania (i.e., da quantidade) é adequado, segundo o qual devemos distinguir as formas da monarquia, aristocracia e democracia (Bodin, 1964, p. 544).

Bodin pertence a um vocabulário político descontínuo daquele de Maquiavel, em que a linguagem republicana da liberdade como uma forma de vida associada a uma forma política é substituída por uma linguagem jurídica em que a autoridade é contraposta à liberdade, a *libertas* ao *imperium* (Pocock, 1985, p. 40). Há, entre eles uma significativa diferença de valores, problemas teóricos, estratégias discursivas e argumentos (Pocock, 1985, p. 39) que dificilmente podem ser traduzidos para a filosofia do outro sem perda, e não raros são os casos em que um argumento republicano e um argumento jurídico se contrapõem em uma conversa em que sequer há entendimento

mútuo⁷². Como um teórico da *soberania*, Bodin tem por objeto investigar as prerrogativas e justificativas do exercício do poder político, sob que direito e para finalidades ele é conferido; uma questão jurídica que a Maquiavel é não somente desinteressante como parece despropositada: o que importa para a manutenção do estado não é a satisfação de determinado critério normativo pelo juízo do teórico, mas sua capacidade de produzir adesão e potência política a partir dos desejos, crenças e ações de seus cidadãos.

Se “a prerrogativa essencial da soberania é a de dar leis aos súditos”, a própria ideia de um regime misto parece imprópria, porque desafia a distinção entre soberano e súdito, ao atribuir um poder indivisível, ao mesmo tempo, a um príncipe, a uma elite dirigente e ao povo (Bodin, 1964, p. 547). Ao tomar como critério o exercício do poder de dar as leis e determinar a direção dos estados, Bodin chega a uma interpretação dos modelos políticos de Esparta, Veneza e Roma em muito similar àquela de Maquiavel: as duas primeiras são aristocracias e a última, uma democracia (Esposito, 1984, p. 112). O que Políbio vira na constituição romana como a complexa rede de interrelações entre os poderes dos órgãos constitucionais que correspondiam a cada princípio de governo, Bodin reconhece como indicativo de que “o senado não possuía poderes senão por concessão dos tribunos e do povo” (Bodin, 1964, p. 554). Não obstante seu engano na leitura de Maquiavel, a crítica de Bodin pode nos ser instrutiva porque, mesmo que no interior de outro paradigma teórico, *o autor francês compartilha com Maquiavel o mesmo horizonte de referências clássicas e parece ter delas herdado um conjunto de pressupostos que Maquiavel*

⁷² Pocock dá o clássico exemplo da discussão de Harrington contra Hobbes sobre a liberdade dos cidadãos de Lucca, resumida pela expressão idiomática inglesa: “*The two men were talking past one another*” (Pocock, 1985, p. 41).

tem como alvo – ainda que, em seu caso, elas sejam mobilizadas para rejeitar o regime misto.

Afora a primeira crítica “lógico-dedutiva” ao modelo de regime misto⁷³ – impossível porque “contraditória com o próprio conceito de Estado soberano” (Esposito, 1984, p. 114) – Bodin mobiliza uma crítica “histórico-indutiva” ao afirmar que aquilo que tradição designa como mistura, quando efetivamente presente, é uma ameaça a unidade do estado. A produção da unidade do corpo social e a pacificação dos conflitos é precisamente a propriedade que Aristóteles, Políbio e toda a tradição identificaram no regime misto como razão de sua superioridade às demais formas políticas de governo. Uma vez que Bodin rejeita os modelos de mediação institucional/social entre as classes em favor de uma concepção unitária do poder político, a coabitação de pretensos soberanos só pode ser vista como destrutiva. Bodin dá o exemplo do reino da Dinamarca, em que a nobreza foi capaz de reduzir o poder de seu monarca, retirando-lhe atribuições e reatribuindo-as ao senado (Bodin, 1964, p. 562). Neste caso, afirma, o que diríamos ser uma mistura é na verdade indicativo de algo que é mais propriamente “uma corrupção de Estado em vez de um verdadeiro Estado” (Bodin, 1964, p. 562). Na tentativa de dividir a soberania, esses modelos políticos não fazem mais que “agitar os ventos da discórdia e da tempestade da guerra civil” porque, uma vez que o poder não reside apenas em uma parte, porque dividido entre diversos soberanos, não lhes resta alternativa senão combater para detê-lo em sua totalidade.

Enfim, quanto ao conflito político no interior do estado e às disputas civis, a opinião de Bodin em nada difere da tradição. Em todas

⁷³ Bodin afirma que “essa mistura de formas é impossível porque contraditória em si mesma” (Bodin, 1964, p. 559).

as formas de Estado, argumenta Bodin ao sétimo capítulo do livro IV, “os conflitos entre partes são perigosos e vorazes” (Bodin, 1988, p. 552) porque a ameaçam com sua própria dissolução. Bodin, em passo usual à tradição, equipara os conflitos às doenças que acometem os corpos humanos, de sorte que devemos preveni-las ou, quando não possível, remediá-las imediatamente. Aqueles que argumentam que os conflitos podem ser positivos porque conduzem a uma boa ordenação ou reforma confundem-se, pois aquilo que se obteve por via das facções poderia ser obtido e melhor de outra forma. Por conseguinte, aventar um elogio dos conflitos, anuncia de maneira dramática, é indicativo de loucura ou corrupção moral:

Mas se alguém sustentasse que as lutas partidárias ou de facções e a guerra civil são coisas boas, deveria sustentar que também o são os assassinatos, os parricídios, os adultérios e as subversões de Estados e impérios! [...] o que seria borrar as fronteiras entre o bem e o mal, a injúria e o dano, a honra e a desonra, o vício e a virtude; ou, em síntese, misturar a água e o fogo, o céu e a terra. (Bodin, 1988, p. 553)

3.1.1 A metáfora dos humores

Ao utilizar a linguagem da teoria dos humores para descrever o conflito político, Maquiavel toma de empréstimo um vocabulário que pertence a outro campo do saber que, conforme afirmado no Proêmio dos *Discorsi*, seus contemporâneos já estavam mais habilitados a recorrer a exemplos e sabres antigos do que ocorria na prática política: a medicina. A escolha pelo termo *umori*, portanto, aponta em primeiro

lugar a um esforço por parte de nosso autor de se fazer compreender em suas asserções sobre a natureza e origem do conflito político.

A teoria e prática médicas no Renascimento eram, em grande parte, derivadas da tradição hipocrático-galênica e sua equívoca história de transmissão e recepção (Gaille, 2018, pp. 34-35). Por via de Galeno, as concepções da teoria médica presentes no *corpus* hipocrático – estas mesmas herdeiras do pensamento de outro teórico, Alcmeão de Crotona, um filósofo pitagórico – seriam recebidas ao longo do século XVI, em especial pela tese da composição do corpo humano a partir de quatro humores fundamentais: o sangue, a fleuma, a bile amarela e a bile negra (Gaille, 2018, p. 36). Segundo essa teoria, a saúde se predicava de um indivíduo conforme a relação que se estabelecia entre esses humores quer eles se encontrassem em *harmonia* ou não.

Ao seu período de formulação, a relação que se estabelecia entre a ciência médica e a teoria política era invertida: eram os pensadores preocupados com a saúde que a explicavam por referência ao corpo político. O pressuposto da organicidade do corpo social, já presente no universo intelectual grego por sua concepção de *physis* enquanto *kosmos* ordenado estabelecia a possibilidade da metáfora. Nesse sentido, Alcmeão introduziu em sua análise dos humores uma ideia derivada da experiência das pólis gregas: a de *isonomia*, a forma jurídico-política da igualdade, termo utilizado na caracterização de regimes democráticos. A premissa, que se veria preservada nas diversas interações da teoria, é da igualdade entre os humores, de modo que a saúde seria descrita como o adequado equilíbrio entre eles (Gaille, 2018, p. 35). Na contrapartida, o predomínio desproporcional de um humor sobre os demais era designado como *monarquia* (Gaille, 2018, p. 35). Repetia-se, assim, no vocabulário médico a ideia de

harmonia enquanto predicado valoroso de um sistema político. Nessa direção, Galeano, cujo discurso teórico era marcado por uma profusão de fontes, devido a seu ecletismo teórico, logo declinaria a teoria geral da saúde também para uma análise dos temperamentos humanos. A teoria platônica da alma tripartite seria então associada à concepção teleológica do organismo para formular uma explicação “anatomopatológica” das doenças e demais disfunções do corpo (Gaille, 2018, pp. 37-38).

Ainda que dada a diferentes formulações, o que nos interessa desse vocabulário é como ela descreve o corpo humano pela delimitação de um conjunto de forças que se encontram presentes, e cuja relação é determinante para reconstituir sua configuração presente e os processos de alteração. Mais ainda, enquanto ferramenta categorial-analítica, procede a uma compreensão dinâmica das operações do corpo humano. Remonta-se não a partes individualmente delimitadas, como órgãos, e seu escopo de funções, mas a fluídos ou mesmo pulsões mais amplas e sua distribuição. É a partir desse sentido de *umori* na medicina que Maquiavel inverterá os termos da metáfora entre o corpo político e o corpo humano. No uso político que o florentino faz da teoria humoral, o que se verifica é que o indivíduo não é a unidade mais básica da teoria política. De certo, há na cidade maquiaveliana os agentes políticos individuais, mas eles estão sempre inscritos em grupos e classes cujos *umori* dão a chave de compreensão de suas motivações e comportamentos (Parel, 1992, p. 102). Tanto metodológica quanto ontologicamente, Maquiavel compreende a cidade como constituída por diversos grupos, distintamente animados por um desejo que lhes é característico; o recurso ao vocabulário médico captura e descreve essa realidade. Trata-se, portanto, de uma concepção pré-moderna do corpo político,

que não o concebe sob a forma da relação entre indivíduos, mas de entidades de grau mais elevado de generalidade.

O uso da expressão *umori* é pervasiva no pensamento de Maquiavel. Podemos distinguir, ao menos, dois sentidos de seu uso que dizem respeito à análise do conflito político: o primeiro diz respeito a uma análise mais geral sobre as disputas políticas historicamente verificadas, segundo a qual as posições dos atores políticos são capturadas por essa terminologia. Sob esse emprego, “os grupos sociais de um corpo político específico” são designados pelo seu próprio humor (Parel, 1992, p. 106). Ao capítulo XIX de *O príncipe*, vemos Maquiavel aplicar a expressão *umori* aos desejos da classe dos soldados no período médio do império romano, para compreender como o empoderamento político dos exércitos os transformou em “uma terceira dificuldade” aos imperadores, obrigados a considerar, afora “a ambição dos grandes e a insolência do povo” como a “crueldade e a avareza dos soldados” os fazia se portar na cidade (*P.*, XIX, 2018a, pp. 874-875 [2017, pp. 209-211]). Dessa mesma maneira, é possível verificar no primeiro livro das *Histórias Florentina* o uso de expressões como *umori guelfi* e *umori ghibelini* (*IF.*, I.15 e I.27, 2018a, pp. 1706 e 1721 [2007b, pp. 36 e 54])⁷⁴ para designar os partidários florentinos de uma política associada aos interesses do papado ou do Império. Em outras ocasiões, ainda em sua obra histórica, Maquiavel utiliza expressões como *umori della parti* para dizer de uma classe político-social específica e seus interesses, desejos, motivações e comportamentos nas disputas políticas narradas.

⁷⁴ A tradução brasileira do capítulo 15 do primeiro livro das *Histórias* suprime a ocorrência do termo *umori* no texto original.

Este sentido não é inteiramente particular a Maquiavel. De fato, autores republicanos florentinos do século XVI o empregam, como Guicciardini e Gianotti, muito provavelmente sob influência de Maquiavel. Do mesmo modo, o uso de uma linguagem naturalista para descrever as divisões políticas florentinas encontra antecedentes na tradição jurídica. Ainda no século XIV, Bartolus de Sassoferato utilizara a expressão *affectiones* (afecções, disposições) para capturar a natureza da disputa que se estabelecia entre guelfos e gibelinos nas diversas comunas italianas (Bartolus da Sassoferrato, 2014). O emprego dessa linguagem permitiu ao jurista ao mesmo tempo analisar as diferentes facções que disputam o poder nas cidades, como também compreender a possibilidade de formações políticas mistas, como Perúgia, em que essas disposições se encontram em igual proporção no governo. De fato, a posição de Bartolus, à medida que vislumbrava uma possibilidade de reconhecimento formal das facções nas instituições governativas dos estados italianos, desde que limitadas pelo bem comum (*bonum publicum*), já anunciava uma visão em alguma parte positiva dos partidos no interior da ordem política (Schirim, 2018, pp. 126-127).

Mas a grande inovação de Maquiavel advém da associação desse uso analítico a uma compreensão do sentido fundamental ou *ontológico* da divisão humoral, operação que permite a afirmação da generalidade do conflito em todas as sociedades políticas e seu caráter instituinte da vida social. Apenas nas principais obras político-históricas, encontramos diversas passagens que dizem respeito à divisão humoral no sentido de uma teoria geral sobre a cidade, por exemplo, *Discorsi*, I.4, 5, 37; *O príncipe*, IX; *História de Florença*, II.12 e III.1.

De fato, Maquiavel frequentemente exprime essa dimensão geral do conflito a partir da quantificação universal, pelo emprego de termos como *ogni* e *tutti* (Raimondi, 2005, p. 54), caracterizando-o como um fenômeno que acomete todas as cidades e estados, em todos os tempos. Nessas ocorrências, Maquiavel procede a definir as classes políticas de *grandi* e *popolo* a partir dos humores de dominação e não-dominação, e a figura da metáfora médica sugere uma concepção naturalista (Parel, 1992, p. 101) desses desejos coletivos, no sentido que são tomados como um fato da constituição do corpo político enquanto tal. Da mesma maneira que o corpo humano para a medicina galênica era composto por quatro humores fundamentais (Gaille, 2018, pp. 37-39), e a saúde e doença do corpo se explicava por sua relação, as transformações que acometem o corpo político remetem à divisão sempre presente entre o desejo de comandar e o desejo de não ser comandado. Posta a diferença entre esses humores, o primeiro a almejar a opressão de seu Outro, e este caracterizado por sua recusa, é possível nos perguntar em que medida sua satisfação simultânea é uma possibilidade inscrita nas comunidades políticas, ou se, no limite, esta não configuraria sua dissolução em plena opressão ou plena liberalidade.

É esse o sentido da divisão humoral que nós analisaremos nas próximas seções. O problema da satisfação mútua dos humores diz respeito, como já anunciamos, ao problema das duas chaves interpretativas que este capítulo pretende avaliar. Se considerarmos adequadamente a estrutura lógica das sentenças em que Maquiavel anuncia a divisão humoral e a forma como opera com ela em suas reflexões, descobrimos que esse registro ontológico da divisão humoral demanda uma compreensão radical dos pressupostos

políticos de Maquiavel, que parecem de todo contrários com as expectativas teóricas da *mikté* constitucional.

3.2 Chaves continuístas de interpretação

Para a análise de constituições mistas, a metáfora médica da saúde como o adequado balanço das forças naturalmente constitutivas do corpo político é indubitavelmente valiosa. Plutarco, ao descrever a constituição mista de Licurgo, comparou a ordenação do fundador a um regime médico, cujo objetivo era temperar o corpo político ao corrigir suas inquietações inveteradas (Parel, 1992, p. 103). Intérpretes das mais diversas inclinações metodológicas, teóricas e políticas do pensamento de Maquiavel convergem em leituras que caracterizamos como continuístas. Para eles, fundamentalmente, o elogio dos conflitos implicaria uma mudança nas razões que Maquiavel levanta para a adoção do paradigma constitucional misto, escolhido não em virtude de sua capacidade de suprimir, mas de apropriar de maneira politicamente produtiva o conflito.

Sob essa interpretação, a república transpõe como o horizonte de mediação dos conflitos políticos pelo arranjo constitucional (Parel, 1992, p. 107). Nenhum grupo social específico seria capaz de dominar a totalidade do estado, tampouco de se apoderar da liberdade e do poder comum para seus fins privados. O contorno misto do regime, portanto, corresponderia a uma satisfação mútua dos humores ou interesses das classes sociais através da estrutura política da república. Desse modo, o uso da teoria médica

dos humores estaria predicado em uma concepção do corpo político que enfatiza o *equilíbrio* entre seus constituintes (Gaille, 2019, p. 41).

As interpretações que apresentaremos de maneira mais detalhada nessa seção aproximam a teoria de Maquiavel, cada uma ao seu modo, aos moldes das versões de teoria do regime misto de Aristóteles e Políbio. Elas combinam, em diferentes pesos, a tese de uma divisão constitutiva do político enquanto tal traçada a partir das categorias socioeconômicas de ricos e pobres avançada por Aristóteles com a ênfase polibiana nas formas de mediação constitucional do conflito pelo quadro das instituições. Quer por compreender a constituição mista como uma forma de regime mista marcada pelos *checks and balances* mútuos, por meio das quais as classes sociais poderiam conter os excessos de seus adversários, quer porque, já em seu ordenamento, a constituição garantiria a satisfação simultânea de seus desejos.

Em breve artigo em que aponta a teoria das “partes da cidade” como o elemento capaz de responder ao problema da unidade da obra maquiaveliana e da continuidade teórica entre *O príncipe* e os *Discorsi*, Pasquale Pasquino (2009) nos fornece uma versão exemplar de uma interpretação continuísta, conforme caracterizamos essa abordagem. Segundo Pasquino, “iniciando de uma anatomia aristotélica da cidade, Maquiavel [...] não concebe a comunidade política como um agregado de *indivíduos* iguais [...]”, porque a compreende como uma “estrutura instável, construída por dois grupos: os *grandi* e o *popolo*” (Pasquino, 2009, p. 398). Essa consideração permite ao intérprete situar Maquiavel no mesmo campo metateórico da filosofia política pré-moderna, posto que Maquiavel compreenderia a principal ameaça a ordem política seria a “relação entre as (duas) forças sociais, *grandi* e *popolo*” (Pasquino, 2009, p. 399). Seguindo esse argumento, Maquiavel

faria de suas categorias uma tradução daquela entre pobres e ricos aristotélicos, de sorte que a riqueza e a pobreza seriam a verdadeira causa e diferença entre os regimes (oligárquico e democrático) (Pasquino, 2009, p. 400). Esse critério, avançada ao quarto livro da política de Aristóteles, substitui o esquema tripartite tradicional, constituindo um modelo em que o mesmo critério forneceria a distinção a partir da classe social que predomina no regime, bem como uma avaliação normativa da superioridade das formas mistas sobre as simples.

Ao mobilizar as categorias aristotélicas para formular uma concepção do regime misto à luz da descrição polibiana da constituição romana, Maquiavel apresentaria o que o comentador classifica como “uma das últimas versões originais e inovadoras da tradição do aristotelismo político secular” (Pasquino, 2009, p. 400). Ainda que atento para a diferenciação entre as categorias aristotélicas e maquiavelianas, posto que essas iniciam um deslocamento de uma perspectiva socioeconômico-militar para um paradigma “médico e político/sociológico” (Pasquino, 2009, p. 402, nota 33), elas seriam funcionalmente equivalentes, posto que compartilham (i) a estrutura binária, (ii) similar concepção de ameaça a ordem política, (iii) a mesma resposta, qual seja, o regime misto. A corrupção, compreendida como “gradações de desigualdade sociopolítica” entre os grupos, seria o princípio que explica a produção dos diferentes regimes (Pasquino, 2009, pp. 402-403): principado, república e licença (cf. *P.*, IX) (que, por sua vez, não é mais que a ausência de forma política). À medida que a desigualdade aumenta, o regime se afasta da forma mista da república, se torna um principado e, no limite, colapsa na anarquia.

A partir do que Pasquino denomina uma *mereologia dualista* da cidade, Maquiavel compreenderia a liberdade republicana de maneira *instrumental*, ao designar a realização simultânea dos desejos das classes sociais – e cuja frustração seria a causa de “conflitos sociais disruptivos e a desintegração do corpo político” (Pasquino, 2009, p. 404). A constituição mista, argumenta, derivaria sua estabilidade de promover uma satisfação moderada das duas razões para se desejar a liberdade, respectivamente aquela pelo comando dos grandes, realizada pela distribuição de honrarias, e aquela do povo, garantido em sua segurança. Diante da pluralidade de concepções coletivas de boa vida, Maquiavel apresentaria uma solução ao problema da diversidade do corpo social baseada nos modelos políticos do passado. No lugar de uma teoria da justiça responsável por firmar um solo normativo comum diante da pluralidade de concepções de bem, Maquiavel apresentaria um conhecimento efetivo das condições institucionais de produção do *vivere libero*.

Em que pese o mérito dessas aproximações, acreditamos que uma questão interpretativa relevante é se as categorias maquiavelianas podem ser remetidas aos esquemas aristotélicos e polibianos sem que se desconsidere parte importante de sua construção, complexidade semântica e papel explicativo-argumentativo. O que se perde sob essa chave, acreditamos, é (i) o aspecto radicalmente originário da formulação da teoria de Maquiavel da divisão humoral em termos de sua compreensão da estrutura básica da cidade e a natureza fundante do conflito político, (ii) a afirmação da impossibilidade de uma mediação entre os humores e (iii) a consecutiva compreensão do caráter contingente da liberdade republicana, como uma forma de vida e experiência temporalmente delimitada. Segue-se, daí, que mesmo que Maquiavel compartilhe do

objeto teórico da filosofia clássica – aquele caracterizado pela expressão *regime* como a forma social, em seu sentido mais amplo –, o método que emprega demonstra uma concepção distinta dos fenômenos políticos e, por extensão, da teoria que devemos empregar. O ponto é que o modelo clássico do regime misto e suas diferentes propostas de equilíbrio do caráter conflitivo da sociedade política não esgotam o fenômeno da cisão social, dada a diferença entre a estabilização da categoria abstrata de uma forma de governo e a instabilidade de um corpo político que realiza a si mesmo no tempo e por seus conflitos. Concordamos, portanto, com a afirmação de Newton Bignotto de que:

[...] nenhuma república pode se identificar inteiramente com algum modelo teórico, que ela é sempre resultado das ações que a fundam e a conservam no tempo. (Bignotto, 1991, p. 105)

3.2.1 O republicanismo neorromano de Quentin Skinner

A interpretação de Maquiavel avançada por Quentin Skinner, juntamente daquela por John J. G. Pocock, não obstante suas substantivas diferenças, se insere no quadro das leituras contextualistas do pensamento político republicano. Sob essa abordagem, o perigo constante é o da dissolução das especificidades das soluções e arranjos conceituais de um autor no compartilhamento semântico e léxico com o pensamento de seu tempo, sem adequadamente medir os deslocamentos e transformações que se

anunciam na trama argumentativa do texto⁷⁵. Por outra via, ao tentar dimensionar o papel do republicanismo humanista e da formulação de Maquiavel na formulação das linguagens políticas modernas, em especial o conceito de Estado, também há a possibilidade de produzir uma leitura demasiadamente teleológica (Hankins, 2019, pp. 63-64).

Não obstante essas limitações, o trabalho de Skinner se consolidou como uma das principais interpretações republicanas de Maquiavel no contexto teórico anglófono, de sorte que o “Maquiavel à *la Skinner*” se tornaria a base de um extenso projeto teórico-político que busca na tradição republicana uma resposta alternativa aos dilemas das teorias contemporâneas de liberdade, na contramão da hegemonia liberal⁷⁶. Para os nossos fins, contudo, nos limitares à compreensão de Skinner da divisão humoral e sua relação com o tema do regime misto e a institucionalização do conflito.

Segundo o comentador, o elogio que Maquiavel faz aos conflitos romanos é uma das posições heterodoxas de Maquiavel em relação ao conceito republicano de liberdade (Skinner, 1978, pp. 180-181). A tradição humanista florentina denunciara a discórdia civil como intrinsecamente perigosa, mas ao fazê-lo, perdia de vista que os mecanismos de produção da liberdade são por muitas vezes, conflitivos: se a *virtù* é condição necessária para liberdade e a promoção da *virtù* requer a participação dos cidadãos nos assuntos da cidade, os tumultos podem ser indício da realização desse objetivo. Longe de censurados, os tumultos cívicos romanos seriam assim

⁷⁵ Pocock, por exemplo, projeta a categoria de guicciardina de *partecipazione* para encontrar em Maquiavel as bases de uma teoria aristotélica da cidadania republicana. A esse respeito, ver Sullivan, 1992.

⁷⁶ Temos em vista, apesar de suas divergências laterais com a interpretação de Skinner, o trabalho de Pettit, 1997. Para uma formulação por Skinner da questão, ver Skinner, 2002d.

“consequência de envolvimento político intenso e, portanto, eram uma manifestação da virtude cívica mais elevada” (Skinner, 1978, p. 180). Do ponto de vista do texto maquiaveliano, é preciso anotar como Skinner transforma a tese maquiaveliana de que os conflitos seriam a “causa primeira da liberdade de Roma” (*Discorsi*, I.4, 2018a, p. 321 [2007a, p. 21]) na posição de que estes conflitos seriam uma consequência da participação cívica característica dos regimes livres.

Seguindo esse raciocínio, Maquiavel promoveria uma “divergência dramática” com relação às razões humanistas para adoção do modelo constitucional do regime misto (Skinner, 2000, p. 74). Argumentos usuais da tradição pretendiam encontrar no modelo mecanismos imediatos de harmonização ou limitação dos desejos sociais em função de uma concepção metafísica ou antropologicamente sustentada de bem comum (Cardoso, 2022d, p. 31). Maquiavel, na contramão, inicia seu argumento por tomar por “axioma” (Skinner, 2000, p. 74) que haveria em todas as cidades duas “disposições diferentes” (Skinner, 1978, p. 181), referentes àquelas facções dos pobres e dos ricos, marcados pela animosidade contra a classe adversária. Skinner, assim lê a divisão *popolo/grandi* como categorias que são primeiramente socioeconômicas – porque traçadas conforme a distribuição de recursos econômicos e posição social dos agentes – e, subsidiariamente, políticas – pois as partes da cidade se posicionam na disputa política a partir de seus interesses de classe. Nesse sentido, o comentador compreende que o vocabulário humoral de Maquiavel remete aos elementos empírico-factuais da realidade social, e corresponde às diferentes *formas de vida* valorizadas pelos integrantes das cidades, conforme determina sua perspectiva⁷⁷. Para

⁷⁷ Cardoso descreve a posição de Skinner nos seguintes termos: “a heterogeneidade dos interesses e fins visados por cada um desses grupos sociais rivais; eles desejam,

Skinner, esses interesses sociais são predicados tanto das entidades coletivas quanto dos indivíduos que caem sob esses grupos.

A facciosidade de seus interesses, argumenta Skinner, implica que deixados desimpedidos na realização de seus desejos, as classes sociais são sempre danosas à república, configurando-se em vetores de sua corrupção. Efetivamente, cada classe social se esforçaria para ocupar o espaço comum do Estado e empregar seus recursos para a realização de seus fins e interesses privados. A solução que Maquiavel apresentaria a esse dilema seria uma forma de *engenharia constitucional* responsável por redirecionar a atenção e as energias de cada partido contra o outro, de modo que nenhuma delas seja capaz de oprimir ou ignorar os interesses da outra (Skinner, 1978, p. 181). O mecanismo constitucional aberto ao conflito, desse modo, promoveria “um *equilíbrio tensamente balanceado* entre as formas sociais opostas” (Skinner, 2000, p. 75) porque as disputas sociais promoveriam um cancelamento mútuo dos interesses facciosos, garantindo que apenas leis favoráveis ao todo do corpo social fossem promulgadas.

O desenho constitucional, por conseguinte, se tornaria uma preocupação central do pensamento maquiaveliano. As instituições devem ser ordenadas de modo a promover um modo específico de conflito, aquele que a tradição do constitucionalismo moderno caracterizaria como *vigilância mútua*: o *regime*, portanto, deve capturar e regular os *umori* de modo a promover resultados

ambos, em primeiro lugar e fundamentalmente, ser livres para realizar seus fins próprios e suas ‘escolhas de vida’, ou seja, viver sua vida como a entendem, sem dominação e opressão” (Cardoso, 2022d, p. 33). Cardoso explicita claramente a continuidade entre o liberalismo contemporâneo e o projeto de Skinner: uma antropologia moral que assume a diversidade de *formas de vida* valorizadas que decorrem de formas sociais complexas e plurais (ou, em termos rawlsianos, o fato do pluralismo de concepções de vida boa).

publicamente valiosos. A metáfora empregada por Skinner é aquela da mão invisível: mesmo que guiados tão somente por seus interesses privados, os agentes sociais coletivos atuariam, conquanto direcionados por um quadro constitucional bem ordenado, de modo a promover o interesse público em seus atos legislativos (Skinner, 2000, p. 75). A esse aspecto constitucional, Skinner adiciona uma compreensão do papel formador da lei, capaz de coagir os homens a modos republicanos de ação (Skinner, 1990, p. 305). A lei, argumenta o comentador, seria responsável por nos retirar aos nossos “padrões habituais de comportamento autointeressado e nos forçar a executar a variedade de nossos deveres cívicos” (Skinner, 1990, p. 305).

Mas, por que razão grupos sociais com interesses distintos podem aderir à mesma constituição? Segundo o intérprete, Maquiavel apresenta uma concepção negativa de liberdade, segundo a qual “ser livre no ordinário sentido ‘negativo’ de não ser constrangido por outros agentes [...] de agir ‘de acordo com a vontade e juízos próprios’” (Skinner, 2002d, p. 197). Isso implica que os distintivos *ethos* de cada classe social podem encontrar na liberdade um espaço comum de não dominação; sob essa condição, os *grandi* e o *popolo* podem obter segurança para prosseguir seus objetivos particulares, que eles determinam por si mesmos. Sob essa representação, o argumento de Maquiavel ganha os contornos de um problema de escolha racional, em que o regime misto é apresentado como a melhor forma de “maximizar nossa liberdade para assegurar nossos fins escolhidos” (Skinner, 2002d, p. 198). Maquiavel, interpretado nesses termos, apresentaria uma concepção de liberdade não muito dissimilar do sentido que lhe é tradicionalmente atribuído: sua inovação perpassa por apresentar uma concepção que aponta a participação política sob

instituições políticas fortes como instrumentalmente valiosa para garanti-la.

A interpretação de Skinner da obra de Maquiavel e do republicanismo renascentista é, sabidamente, intitulada como *neorromana* por apontar as continuidades linguístico-conceituais entre essas tradições intelectuais, por vezes fazendo do pensamento de Cícero e sua análise da vida social uma das principais fontes da teoria política humanista. A despeito disso, ao compreender o lugar do conflito no pensamento político de Maquiavel, é evidente o aporte conceitual que Skinner toma de Aristóteles. Destituída a política de sua fundamentação teleológica e uma concepção forte de sumo bem, traçada a partir do bem da faculdade racional humana e a realização de sua excelência, a mediação institucional pela boa constituição entre os interesses faccionais transparece como uma atualização moderna da solução aristotélica para a combinação das reivindicações dos democratas e oligarcas e favor de suas concepções de justiça. A noção de equilíbrio se preserva como ponto central do arranjo constitucional. De fato, é em ambos os casos o caráter racional de sua formulação: para o Estagirita, a “saída para a universalidade” que verifica em suas formulações parciais aponta para a possibilidade do estabelecimento da justa medida a partir de uma concepção de justiça; para Maquiavel, um acordo possível que pode ser escolhido a partir da consideração da melhor forma de perseguir de maneira livre a própria forma de vida.

Não obstante os méritos de sua interpretação, acreditamos que Skinner não dá a atenção necessária à teoria humoral de Maquiavel, na forma e registro em que Maquiavel compreende as categorias de povo e grandes e define o conteúdo de seu desejo. O intérprete, nos parece, colapsa a distinção entre os humores

maquiavelianos e a ordem dos interesses particulares das posições sociais à medida que compreende povo e grandes como categorias que analisam a disputa política em termos socioeconômicos. Se os *umori* pertencem ao domínio do interesse, a implicação é que eles seriam entidades racionalmente construídas, a partir da consideração da posição social dos agentes e do horizonte comum de reivindicações que o indivíduo possuiria com os membros de sua classe. Skinner conduz essa posição ao paroxismo, ao reconduzir sua compreensão dos humores como interesses particulares ao horizonte do indivíduo, e projetar em Maquiavel uma compreensão demasiado moderna do sujeito como um agente usualmente guiado por seus interesses egoístas (Skinner, 2002d, pp. 304-305). Compreendidos nesses termos, os interesses são passíveis de escolha e convencimento de que, de algum modo, aquilo que é designado como liberdade pública pode ser valioso tanto para um grupo como para outro, ainda que sua aderência ao regime republicano se dê por razões distintas. Esse entendimento parece perder de vista que o correlato mais amplamente empregado por Maquiavel para *humor* é o de *desejo*, cujo caráter pré-racional implica antes a esfera da necessidade que o espaço da decisão (Parel, 1992, p. 105)⁷⁸. Se recordamos a lição do caráter construtivo da necessidade⁷⁹, podemos ver que *é nesse aspecto necessário dos humores que reside sua efetiva produtividade política*.

Do ponto de vista textual, o intérprete promove uma leitura demasiado literal da passagem em *Discorsi*, I,16, em que Maquiavel

⁷⁸ Parel, 1992, argumenta que os *desejos* ou *umori* maquiavelianos são pré-racionais em sua natureza, mas ele não parece suficientemente atento que a consequência dessa realização é a retirada de Maquiavel da ordem dos interesses ou que o vocabulário humoral maquiaveliano pretenda, ao menos em parte, se referir a um registro analítico distinto.

⁷⁹ Ver seções 2.1.2 e 2.2.3.

investigaria as razões para o desejo da liberdade⁸⁰, e perde de vista que Maquiavel limita a utilidade de seu comentário aos interesses do projeto político do príncipe, bem como promove uma análise específica do *povo* enquanto parte, e não da totalidade do corpo social⁸¹. Em contrapartida, o fato que Maquiavel atribui especificamente ao povo, em virtude do seu humor e de sua posição política (*Discorsi*, I.5) a guarda da liberdade escapa ao intérprete: a liberdade, segundo Maquiavel, não é um bem cuja valorização é compartilhada pelos polos sociais, mas efeito do aparecimento historicamente contingente do povo como um ator político relevante.

Desse modo, Skinner aproxima em demasia a posição de povo e grandes, e deixa de perceber a diferença substancial com que Maquiavel caracteriza a diversidade de suas posições: que estes desejam dominar e oprimir, ao passo que os primeiros desejam a não-dominação. Preocupado em encontrar em Maquiavel as bases de uma definição formal de liberdade, vício que carrega desde sua leitura do primeiro capítulo dos *Discorsi*⁸², Skinner reinstaura, de maneira

⁸⁰ “Mas, quanto ao outro desejo popular, de recuperar sua liberdade, não podendo o príncipe satisfazê-lo, deve examinar quais razões são aquelas que os fazem desejar serem livres; e encontrará que uma pequena parte deles deseja ser livre para comandar, mas, todos os outros, que são infinitos, desejam a liberdade para viver em segurança” (*Discorsi*, I.16, 2018a, pp. 361-362 [2007a, p. 67]).

⁸¹ Essa mesma interpretação é compartilhada por Vickie Sullivan, em seu artigo crítico a Pocock: “Eu não pretendo negar que o bem comum é a preocupação última de Maquiavel [...]. Eu mantenho que Maquiavel tem uma conceitualização original e não clássica do bem comum, que parece ser totalmente compatível com a libertação de desejos egoístas e, de fato, ser exigida por essa libertação” (Sullivan, 1992, p. 316).

⁸² Acompanhamos integralmente a crítica realizada por Bignotto à interpretação de Skinner: “ele parece convencido de que Maquiavel nos dá a conhecer, já no primeiro capítulo, a essência de seu pensamento sobre a liberdade, e que o restante da obra se desenvolverá em torno dessas primeiras considerações. De nossa parte, acreditamos que buscar no começo do livro a definição da liberdade serve muito mais para responder a certas exigências de uma história tradicional das ideias do que para

curiosamente moderna, a figura da mediação institucional pela linguagem do interesse.

3.2.2 A democracia maquiaveliana de John P. McCormick

A interpretação avançada por John McCormick se dá nos limites entre a continuidade e a ruptura de Maquiavel com o modelo da mistura constitucional. De fato, como aponta em sua crítica às interpretações republicanas associadas aos historiadores da *Escola de Cambridge*, como Pocock ou Skinner, McCormick reconhece que o elogio que Maquiavel faz dos conflitos o posiciona de maneira peculiar contra os elementos aristocráticos da tradição republicana (McCormick, 2011, pp. 8-11; 2003). No lugar de defender modelos constitucionais que pretendem validar o governo de elites político-econômicas e sociais, segundo o intérprete, Maquiavel apresentaria um dos primeiros modelos substantivos de uma teoria democrática, preocupada com as condições estruturais da liberdade em regimes populares. McCormick, assim, caracteriza a posição de Maquiavel como a de um “democrata participatório realista sobre as elites” (McCormick, 2003, p. 619), no sentido que encontra em Maquiavel um autor que ao mesmo tempo reconhece (a) que elites políticas e socioeconômicas se fazem presentes mesmo em regimes populistas;

compreender o sentido da obra. Parece-nos que *devemos tomar as primeiras afirmações do texto muito mais como um convite à exploração de seus mistérios*, do que como uma exposição sistemática de seus principais conceitos” (Bignotto, 1991, p. 80, grifo nosso).

(b) que aponta mecanismos substantivos de participação popular como uma forma de coibir seus efeitos deletérios.

O ponto de partida da interpretação do comentador é a sua leitura da divisão humoral entre povo e grandes, localizada no cerne da compreensão maquiaveliana da dinâmica histórico-política. McCormick enfatiza, com frequência, a diversidade entre as posições do povo e dos grandes, e compreende a diferença de seus humores como uma diferença de natureza. O desejo de opressão verificado nas elites seria qualitativamente distinto daquele esposado pelos populares, que têm por objeto a não dominação (McCormick, 2011, p. 5). Por essa razão, argumenta, o estudo do modelo democrático avançado por Maquiavel pode nos ser instrutivo diante dos dilemas das democracias contemporâneas, incapazes de controlar os efeitos deletérios da desproporcional influência e poder que pode ser adquirida pelos cidadãos com mais recursos.

Segundo McCormick, Maquiavel apresenta uma compreensão normativa da divisão de humores, porque sua decisão pelo desejo de não dominação – isto é, em termos maquiavelianos, a conferência da guarda da liberdade ao povo em *Discorsi*, I.5 – aponta a superioridade moral deste em relação ao desejo de dominação dos grandes. Essa conclusão, argumenta o intérprete, remete à diferença de recursos e capacidade política do povo em ocupar e exercer o poder de maneira opressiva: em verdade, seu desejo só pode se tornar igualmente opressivo em resposta à opressão dos grandes (McCormick, 2011, p. 24).

Não obstante essa delimitação, a formulação de McCormick parece ser uma compreensão problemática da formulação maquiaveliana, haja visto que a linguagem avaliativa de Maquiavel pretende antes considerar critérios internos à política para julgar os

méritos das ações e dos sujeitos. O enquadramento da política na contingência, tomado em sua radicalidade, implica a exclusão de critérios éticos que possam fundamentar o saber sobre a cidade, como argumentamos anteriormente⁸³. Parece-nos que McCormick confunde o papel do juízo normativo que usualmente atribuímos a expressões como “dominação” – e, parece ser o caso, que em algum nível Maquiavel compartilha desse juízo – com o papel explicativo da avaliação moral do fenómeno da dominação na teoria política de Maquiavel. Geralmente bastante atento ao aspecto “realista” do pensamento de Maquiavel, entendido como uma compreensão autônoma da política a partir de seus próprios critérios, McCormick reintroduz determinações exteriores à Cidade ao tomar a ideia de não-dominação como um indicativo de que, ao contrário do desejo dos grandes, o desejo popular seja compreendido como limitado e, portanto, realizável sob a égide da liberdade:

Maquiavel descreve o apetite do povo em termos finitos, enquanto ele apresenta o apetite dos grandi como inextinguível: o povo deseja “apenas” não ser oprimido pelos poucos, um resultado que pode ser realizado concretamente, enquanto o apetite dos grandes é insaciável – não há ponto em que eles realizem esse fim em definitivo. (McCormick, 2011, p. 24)

Para McCormick, Maquiavel retiraria da diversidade das posições entre os humores – a distância entre um desejo de dominação e um desejo por sua recusa – uma justificativa para a adesão à “moralidade popular” compreendida como intrinsecamente

⁸³ Ver seção 2.2.3.

vinculada aos ideais cívicos de “bem comum” e “liberdade pública” (McCormick, 2011, p. 24). O povo é, então, classificado em termos normativamente carregados perante a tradição clássica, em especial sua *onestà*⁸⁴, em função da qual a escolha do príncipe em se fiar no elemento popular, como vemos ao nono capítulo de *O príncipe*, se veria justificada. A distinta capacidade moral do povo induziria um comportamento político-social que, ao contrário das elites, recorreria a meios menos violentos e danosos de disputa política (McCormick, 2011, p. 25). Tudo isso, argumenta McCormick, justifica porque Maquiavel, incessantemente se colocaria ao lado do povo e declararia compartilhar de sua perspectiva e visão (McCormick, 2011, p. 22). A ênfase de Maquiavel à *verdade efetiva* seria, então, reflexo de sua decisão em compartilhar a percepção do vulgo, segundo a qual a realidade politicamente relevante consiste das aparências e resultados.

Em sua interpretação da divisão humoral, McCormick a compreende em termos de um confronto entre os interesses socioeconômicos de cada parte da cidade. Os *grandi* são aqueles que, por serem ricos, agem segundo o desejo ganancioso de aumentar suas posses, sendo que essas lhes conferem maior capacidade de promover seus fins de maneira desinibida; na contrapartida, o povo é marcado pela carência desse poder, o que lhe conduziria a um elemento em parte passivo, em parte ativo, enquanto assume a defesa do estado contra as ambições das elites. Sob essa chave, a distinção jurídico-hereditária romana entre patrícios e plebeus pode ser colapsada na

⁸⁴ “Não se pode satisfazer com honestidade e sem injúrias aos grandes, mas ao povo sim, porque o fim do povo é mais honesto que que aquele dos grandes, visto que desejam estes oprimir e aqueles não serem oprimidos” (P., IX, 2018a, p. 838 [2017, pp. 147-149]).

distinção entre nobres e povo (no sentido de *plebs sordida*), mesmo que alguns plebeus tenham ascendido socialmente (McCormick, 2011, pp. 31-32). O que importaria a Maquiavel é capturar a dinâmica de poder conforme ela manifesta a inequidade de recursos entre os agentes políticos individuais e coletivos.

O maior indicativo do aspecto continuísta de sua interpretação reside na forma como McCormick compreende a relação entre a institucionalidade da constituição mista romana (McCormick, 2011, p. 31) e os mecanismos de partilha do governo e empoderamento (*empowerment*) do elemento popular. Maquiavel, segundo McCormick, derivaria da compreensão aristotélica do regime misto como a mistura das classes sociais um elemento central de sua concepção dos méritos da constituição romana. Mesmo que atribua à “desunião” a causa da grandeza de Roma, o intérprete verifica que Maquiavel nunca abandona os critérios para aquilo que Aristóteles havia chamado de mistura (McCormick, 1993, p. 894).

Se a interpretação de Skinner enfatiza o caráter abstrato da produção do equilíbrio por via do arranjo constitucional valorizado mutuamente por povo e grandes, McCormick se dedica a investigar soluções institucionais que incentivem a participação popular e mecanismos de responsabilização e controle das elites (McCormick, 2011, p. viii). Essas soluções são interpretadas como forma de garantir o caráter público e comum da vida social:

Para Maquiavel, uma república ou regime misto deve ser *misturado* de modo apropriado; isto é, deve haver instituições monopolizadas separadamente pelos cidadãos mais ricos e pelos mais pobres. Se todos os tipos de cidadão devem exercitar e desfrutar da liberdade promovida por uma forma livre e cívica de vida, os

primeiros não podem dominar a todos, quer de maneira transparente ou oculta. (McCormick, 2011, p. 100)

O modelo romano é compreendido sob essa chave como uma forma de “institucionalização da contestação cívica”, melhor exemplificada pelos tribunos da plebe (McCormick, 2011, p. 7), que asseguram a convergência entre a participação popular – uma métrica positiva – e a contenção do desejo de dominação dos grandes. Segue-se que os atores institucionais seriam de suma importância para a eficácia do projeto maquiaveliano de conferir a guarda da liberdade ao povo. Em verdade, a institucionalização produziria um efeito importante sobre o povo. Ela permitiria a ele fazer mais que impor restrições negativas ao desejo de dominação dos grandes de maneira reativa aos seus movimentos de dominação, porque, por via de sua liderança e das assembleias, os plebeus adquiririam formas de participar do governo (McCormick, 2011, p. 94).

Disso resulta que a ênfase que McCormick confere à distinção entre modos ordinários e extraordinários de conflito em Maquiavel resulta em uma curiosa compreensão do povo. Em sua análise do aspecto institucional da ação popular, McCormick projeta uma distinção alheia ao texto de Maquiavel: aquela entre o povo e a multidão desordeira⁸⁵, que requer algum princípio organizador para que se torne politicamente produtiva. O povo, argumenta McCormick, é incapaz de espontaneamente adquirir os meios para a realização da liberdade, e por essa razão se faz necessário que se organize segundo

⁸⁵ Preocupado em rastrear a ação extraordinária do povo no pensamento de Maquiavel, Mendes, 2022 (p. 29) desenvolveu, recentemente, esse argumento em sua leitura da interpretação de McCormick. esse apontamento em sua leitura da interpretação de McCormick.

um dirigente: a metáfora do povo enquanto um corpo que requer uma “cabeça” aponta para a necessidade de um princípio agregador que o ordene (McCormick, 2011, p. 30). Se retomarmos o argumento do capítulo XVI de *O leviatã*, é o artifício jurídico da representação que permite a unidade do representado, mesmo no caso da multiplicidade de indivíduos que constitui a multidão (Hobbes, 1996, p. 114), de modo que a distinção entre multidão e povo corresponde àquela entre os indivíduos antes e depois da adesão ao contrato. McCormick parece produzir uma interpretação que substitui o caráter jurídico da produção do povo para uma que considera sua institucionalização.

Em resumo, democracias ou governi larghi não se fundam a si mesmas: príncipes fundam repúblicas ao instituir senados e organizar o povo em legiões. Entretanto, *uma vez organizado, o povo pode exercer uma força política criativa*, como em Roma, ao estabelecer instituições como o tribunate, transformar magistraturas como os cônsules e rearranjar a distribuição de poder entre as assembleias. (McCormick, 2011, p. 34)

Não obstante a limitação dessa interpretação que menospreza o papel criador do povo precisamente quando não estão presentes as ordenações, tomar a via oposta e destacar o poder político inerente à multidão⁸⁶ nos parece igualmente problemático. Esse enquadramento, preocupado com a relação entre a intersubjetividade e a multiplicidade, nos parece produzir uma leitura de Maquiavel como um autor decididamente moderno; mais do que, de fato, sua

⁸⁶ Para uma interpretação que enfatiza o caráter plural da subjetividade coletiva do povo e aproxima o conceito maquiaveliano do povo daquele de multidão em Espinosa, ver Del Lucchese, 2009.

proximidade ao horizonte teórico clássico e à preocupação com a categoria do *regime* indicam.

3.3 Divisão humoral como ruptura: outras entradas

Como assinalamos anteriormente, o *corpus* maquiaveliano é repleto de passagens em que o conflito político é remetido à divisão humoral e verificamos o emprego das categorias de povo e grandes. Para os propósitos presentes, não conduziremos um inventário exaustivo de todas as suas ocorrências – quer explícitas, quer discutivelmente presumidas. Tampouco nossa investigação pretende sopesar se as diferentes ocorrências presumem diferentes formulações teóricas ou avaliações da natureza conflitual da vida política⁸⁷. A partir da análise de algumas dessas passagens, avançaremos argumentos em favor de uma interpretação da tese da divisão humoral que enfatiza a descontinuidade entre a posição de Maquiavel e o modelo do regime misto, a partir da *ontologia do político*⁸⁸ implicada na teoria do florentino.

Se considerada até as últimas consequências, a teoria humoral maquiaveliana dificilmente pode ser compatibilizada com a ideia de uma satisfação mútua dos humores por um termo médio figurado no quadro institucional. Evidentemente, Maquiavel pode fazer uso de

⁸⁷ Remeto à discussão sobre a relação entre as *Histórias florentinas* e as demais grandes obras em razão de uma suposta alteração do juízo positivo sobre o conflito. Ver, em especial Bock, 1990, McCormick, 2017 e Cardoso, 2022b.

⁸⁸ Ver conclusão.

uma linguagem que pressupõe que, em algum nível, seja *dada a parte* de cada um no regime. Esse uso, entretanto, produz a uma caracterização aproximativa de seu modelo de república tumultuária, em que a divisão entre os desejos se verifica institucionalizada. Em um nível constitucional do discurso, Maquiavel pode ainda mobilizar a ideia de regime misto para caracterizar os diferentes órgãos de governo e a rede de relações que se estabelecem entre eles. Maquiavel, entretanto, pouco privilegia esse registro de análise e, certamente, não reduz a grandeza de Roma a esse domínio. Do ponto de vista da explicação da liberdade romana, tal como vimos no caso da potência, Maquiavel afasta-se da figura da *mikté*, porque altera o registro analítico de seu discurso e apresenta um conjunto de pressupostos ausentes e, em parte, incompatíveis à teoria clássica. O que é *explicativo* na teoria de Maquiavel não é a satisfação social promovida pela integração institucional, mas os efeitos do humor popular na cena pública, ao promover uma abertura à contingência capaz de extrair das disputas seus efeitos politicamente positivos. O que garante a virtude do ordenamento tumultuário romano é que, nele, o povo encontra via para *desafogar* o seu humor e, por isso, é capaz de impor a *necessità* da lei como salvaguarda à corrupção. O termo *popolo*, porém, não se refere a uma classe social específica ou às suas aspirações, mas a uma categoria que descreve o portador do desejo de não dominação. A recusa ativa da dominação e seu processo de institucionalização, portanto, são apontados como o fundamento da liberdade republicana.

Esse resultado institucional, entretanto, longe de garantido uma vez replicada a ordenação romana, encontra-se sempre no terreno das coisas que podem vir a ser, segundo os *accidenti*. Para tomar o vocabulário da metafísica aristotélica caro a Maquiavel, a matéria do

regime, em que reside a condição de possibilidade do *vivere libero* e da potência do estado, não pode ser, totalmente, encerrada na sua forma constitucional. A interpretação que avançamos nessa seção se insere nas *balizas lefortianas* de leitura de Maquiavel, ao reconhecer a natureza revolucionária de sua ruptura com a teoria política clássica em função da teoria dos humores. Em linhas gerais, seguindo a caracterização de Marie Gaille, a divisão humoral será apresentada, na sequência, como

a marca de uma reconciliação impossível, em qualquer proporção comum, entre o desejo do povo e o desejo dos grandes, oposta ao vocabulário do interesse, na medida que esse interesse seria a maneira mais direta e tangível de estabelecer a homogeneidade ou uma medida comum nas relações intra-humanas. (Gaille, 2018, p. 42)

3.3.1 Povo, grandes e o conteúdo dos humores

Ao nono capítulo de *O príncipe*, intitulado “Do principado civil”, Maquiavel conduz seu leitor a tomar o ponto de vista do cidadão privado que se converte em senhor de sua própria pátria, não por recurso às armas ou a crimes, mas por força de seus pares (*P.*, IX, 2018a, p. 837 [2017, p. 147]). Do ponto de vista da estrutura do tratado, esse capítulo é crucial, pois anuncia um deslocamento da perspectiva, consolidada de maneira definitiva ao capítulo XV, à medida que intensifica a atenção aos vínculos entre o governante e seus súditos e

pretende desvendar as condições de conservação de sua autoridade⁸⁹, ao levar em conta o problema de sua própria imagem (cf. Adverse, 2009, cap. 2, pp. 61-115) e de seu posicionamento no jogo político.

[...] digo que se ascende a esse principado ou com o favor do povo, ou dos grandes. Porque *em todas as cidades se encontram esses dois humores distintos: e disto nasce que o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes e os grandes desejam comandar e oprimir o povo; e desses dois apetites distintos nasce na cidade um de três efeitos: ou principado, ou liberdade [república] ou licença*. O principado é causado ou pelo povo ou pelos grandes, segundo uma ou outra dessas partes tem a ocasião: os grandes, vendo que não podem resistir ao povo, começam a dirigir a reputação para um deles e fazem-no príncipe para poder, à sua sombra, desfogar (*sfogare*) o apetite deles; o povo também, vendo que não pode resistir aos grandes, dirige a reputação para um só e o faz príncipe, para ser, por sua autoridade, defendido. (*P.*, IX, 2018a, p. 837 [2017, p. 147], grifo nosso)

A entrada em cena da divisão humoral complexifica o quadro analítico, porque desmonta a ideia de uma uniformidade do corpo social a partir da sua relação com o príncipe. Se pretendemos compreender a dinâmica de ascensão e manutenção do poder por um cidadão privado em um estado que antes possuía uma vida civil, a mera distinção entre governantes e governados não nos instrui o suficiente. Ao considerar como é possível obter e preservar o

⁸⁹ “Maquiavel abre as portas para a investigação de uma nova dimensão da vida política que ficara às sombras no momento da fundação: a conservação” (Bignotto, 1991, p. 132).

principado na relação com os súditos, Maquiavel desvenda que o corpo social não é uniforme: como afirma Bignotto (1991, p. 133), o povo não é “um conjunto indiferenciado” de todos os que estão submetidos ao príncipe. A ideia de que o termo “povo” designaria a totalidade dos governados, em uma anônima igualdade, descobre-se uma ficção da linguagem (Lefort, 2023, p. 388) – mais especificamente, trata-se de um caso de sinédoque (Balibar, 2015, p. 354) – porque o que denominamos povo enquanto todo comporta em si mesmo uma divisão. Maquiavel, assim, retoma a distinção clássica entre os poucos e os muitos, porém não a constrói sob a uma dimensão meramente quantitativa, mas de natureza: vemos que na totalidade dos governados há *grandes* e há *povo*, que se distinguem por seus *umori*.

Na análise que desenvolve ao longo do capítulo, Maquiavel investiga a qual dos polos da oposição deve o príncipe confiar a tarefa de sustentar seu poder. É imprescindível a todo governante que se posicione frente a cisão humoral, porque a fundação e a preservação do poder dos príncipes se encontram condicionadas por um corpo político cujas distinções e divisões antecedem à sua intervenção e, ao podemos inferir, permanecerão quando de sua morte. De fato, essa divisão é estruturante da vida política como tal. Disso se segue que por mais que este seja audacioso ou violento, o sucesso no empreendimento do príncipe civil requer que este reconheça que seu destino e aquele da sociedade política estão atados, que todo meio ou recurso que buscar para se assegurar, em última instância, tem sua eficácia medida por como interage com a divisão humoral. A conjuntura em que se encontra é tal que, resume Lefort, “as condições de segurança e potência do príncipe são também aquelas do funcionamento da sociedade política” (Lefort, 2023, p. 388).

Ao curso do capítulo, a conclusão a que chega Maquiavel é inequívoca: “a um príncipe é necessário ter o povo por amigo; de outra maneira, não encontrará remédio na adversidade” (*P.*, IX, 2018a, p. 839 [2017, p. 149]). O argumento procede pela investigação dos desejos que constituem cada uma das classes políticas, pois considera como seu trato com o príncipe e sua percepção de suas ações são sobredeterminadas pelo *umori* que lhes é característico. Ao aceder ao principado com ajuda dos grandes, o governante se torna inseguro de sua posição de partida porque, ao contrário do povo que o enxerga como distinto de si, os grandes o veem como um igual, de modo que não se submetem ao seu comando (*P.*, IX, 2018a, p. 837 [2017, p. 147]), podendo retirar-lhe o apoio conforme a conveniência, ou ocupando seu lugar, ou aliando-se àquele que venha a derrubá-lo (*P.*, IX, 2018a, p. 838 [2017, p. 149]).

Essas circunstâncias decorrem da relação que os grandes pretendem estabelecer com o príncipe, porque lhe recusam que ocupe a posição de um intermediador do conflito humoral, capaz de julgar e decidir como um poder constituído à exterioridade da disputa. Ao apoiar o príncipe, os grandes esperam encontrar nele um auxiliar em sua pretensão de oprimir o povo, porque compartilha com eles o seu desejo. De certa maneira estão corretos: evidentemente, o governo do príncipe sobre o povo demanda certo grau de opressão, uma restrição da liberdade que não lhes pode, por completo, ser restituída, senão por uma forma de governo republicana (*Discorsi*, I.16, 2018a, pp. 361-362 [2007a, p. 67]). Afinal, o cidadão privado que se torna príncipe nada mais é que um *grandi*, pois apenas se pode desejar governar sozinho a partir do desejo de dominar. Mas a violência que o príncipe exerce sobre o povo é de outra natureza, menos direta que aquela dos

grandes, porque estes encontram na opressão do *popolo* o “objeto imediato de seu desejo” (Lefort, 2023, p. 389).

O príncipe, Maquiavel não o nega, lança mão dos expedientes da manipulação e do engodo para garantia de seu poder⁹⁰. Para o príncipe fundar-se sobre o povo, deve lhes conduzir a elegê-lo como senhor de todo estado, para escapar a dominação de seus adversários naturais (os grandes). Da submissão voluntária ao príncipe, o povo espera obter um defensor contra a dominação, mas, ao fazê-lo, conduz um só homem, igualmente caracterizado pelo desejo do poder, a elevar-se sobre o corpo social e tornar-se árbitro de suas disputas. Ao enfrentar a política da corte em que seus auxiliares mais próximos por vezes lhes são os mais traiçoeiros, ao fazer e desfazer os grandes conforme a ocasião, o príncipe não faz mais que perseguir o próprio poder; mas o enfraquecimento dos *grandi* lhe granjeia como aliados o grande contingente dos oprimidos. É por via desse *paradoxo* que o desejo de não dominação pode se associar àquele que busca submeter a todos indistintamente e “governar só”. Claude Lefort descreve com precisão como essa relação revela uma compreensão da sociedade política que se afasta do paradigma de uma solução ou mediação segundo a qual todas as partes possam obter algum benefício. A aliança que o povo estabelece com o príncipe é oriunda dessa divisão, e só pode gerar alguma expectativa de durabilidade e consistência ao governante porque nenhuma ordenação que este pode vir a instaurar pode superar o fato intransponível da divisão:

⁹⁰ “Mas essa natureza é necessário saber bem mascarar e ser grande simulador e dissimulador (*gran simulatore e dissimulatore*)” ((P., XVIII, 2018a, p. 899 [2017, p. 201]), grifo nosso).

Por um subterfúgio [...] o desejo do povo une-se ao do príncipe. Combatendo os Grandes, o príncipe apenas obedece ao seu apetite de potência que não admite ser contrariado pelo de seus iguais; conquistando o favor popular, 'ele se encontra só' – que é o seu objetivo –, mas essa conduta supõe que se coloque um freio à violência e se satisfaça a massa que busca a segurança. Ao mesmo tempo, o povo que crê encontrar nele um defensor na luta contra seu adversário de classe põe-se sob a proteção de um novo senhor e dessa maneira se entrega a uma submissão contra a qual resistia. Não poder e poder absoluto se justapõem numa obscuridade que convém não eliminar. (Lefort, 2023, p. 390)

O argumento de Maquiavel, em suma, afirma uma disparidade nas expectativas que grandes e povo nutrem sobre o príncipe, localiza a origem dessa disparidade nos desejos que os constituem enquanto classe política e, finalmente, apresenta como dessa divisão de humores se estabelecem as condições para a fundação do poder do governante. Ao verem o príncipe como um de seus iguais em seu desejo e parceiro na dominação, os grandes transferem ao príncipe os custos políticos e a responsabilidade pela espoliação que exercem contra a massa popular (Ames, 2017, pp. 49-50), fazendo da legitimidade do principado o subterfúgio que lhes permite recorrer a meios além da força para dominar o povo. Na contrapartida, a identidade que o príncipe estabelece entre seus fins e aqueles do povo não é uma identidade de fato: é a ingenuidade do povo, que assente àquele que pode se voltar contra seus opressores, que os conduz a aclamar um príncipe sobre um estado que antes fora uma república. Certamente, o povo se vê beneficiado pela ação do príncipe, mas isso não se dá por uma comunhão ou acordo que se estabelece entre seus

interesses. São as circunstâncias do poder que lhes tornam aliados em potencial, mas ao príncipe permanece sempre pressente a possibilidade de lhes oprimir com toda a força coletiva que eles mesmos o investiram, ao passo que o assentimento do povo, ainda que lhe seja conferido nesse arranjo, só se mantém conforme o príncipe é capaz de preservar este jogo ficcional.

Dessa relação entre o engano popular e o empoderamento do príncipe, Maquiavel também produz uma análise ao capítulo XVII do primeiro livro dos *Discorsi*. A mesma figura – o cidadão privado que se converte em senhor de sua pátria – é agora vista por outra perspectiva, aquela da corrupção da república e de sua matéria (o povo)⁹¹. Na ausência da corrupção, mesmo os infinitos tumultos que ocorrerem em Roma não lhe causaram danos; na contrapartida, quando corrompida pelas facções de Mário, mesmo boas leis lhes seriam inúteis, porque apenas com extrema força poderia se garantir sua observância (*Discorsi*, I.17, 2018a, p. 364 [2007a, p. 69]). Disso se seguiu a guerra civil e o governo dos césaes. Encontramos nos *Discorsi* a figura do príncipe civil designada por um termo sonoramente ausente no outro texto: o *tyrannos*⁹². De fato, Maquiavel não deixa de nomear as personagens histórias que têm em mente, porque mesmo mortos César, Calígula, Nero e todos os demais imperadores de sua dinastia, os romanos, após a corrupção, não foram capazes de recuperar sua liberdade. O que Maquiavel chama em *O príncipe* de cidadão privado

⁹¹ “Um povo corrompido que obtém liberdade apenas com enorme dificuldade pode se manter livre” (*Discorsi*, I.17, 2018a, p. 363 [2007a, p. 69]).

⁹² Em *Discorsi*, I.40, Maquiavel apresenta uma formulação muito similar àquela apresentada em *O Príncipe*, IX, sobre recorrer ao povo: “Donde nasce que os tiranos fazem do povo (*l’universale*) amigo e os grandes por inimigos estão mais seguros [...] porque o favor do povo basta para conservar as forças internas” (2018d, p. 414 [2007a, p. 129]).

(*privatto cittadino*) a se tornar senhor de sua pátria, a tradição já se deu conta nomear⁹³.

É igualmente valioso que destaquemos a expressão que Maquiavel emprega para descrever o engano do povo, já corrompido, ao instaurar um tirano em sua cidade. Conduzida pelo príncipe a reforçar sua posição a partir de seu desejo, diz Maquiavel, a multidão (*moltitudine*), cega, não reconhece “o jugo que por si mesma se punha sobre o pescoço” (*il giogo che da se medesima si metteva in sul collo*) (*Discorsi*, I.17, 2018a, p. 363 [2007a, p. 69]). A descrição, portanto, coaduna a imagem da servidão voluntária do povo, e explica que algum grau de corrupção é necessário para que o circuito que une o humor do povo ao desejo de dominação do príncipe se encerre, e o regime civil seja convertido em principado⁹⁴. Ao buscar escapar da opressão dos *grandi*, opressão essa que se verificava de todas as formas – por vezes, mas nem sempre, fazendo uso dos meios públicos – o povo não faz mais que instaurara-la em sua forma mais acabada, pois delega autoridade pública a um único homem.

Não obstante, ainda que vítima do engano, a relação que o povo estabelece com o príncipe novo não se encerra na passividade. Os populares adquirem do príncipe a garantia de seu *vivere sicuro* e como esse se identifica ao estado do príncipe, não raro agem para assegurar aquele que empoderaram, sobretudo ao se converter em milícia civil (cf. *P.*, XI). Maquiavel tem em vista recusar um provérbio usual em sua época, atribuído a *messer Giorgio Scali*, segundo o qual “aquele que

⁹³ Para outra interpretação da diferença entre *O Príncipe* e os *Discorsi* no uso desse termo, ver Strauss, 1958 (pp. 25-31). Para um estudo da figura do tirano e suas diversas figurações no pensamento político grego, ver Bignotto, 2020.

⁹⁴ Para uma leitura da natureza da corrupção do humor popular necessária a esse processo como uma forma de desagregação de seus vínculos coletivos, ver Visentin, 2019.

funda sobre o povo funda sobre o lodo” (*P.*, IX, 2018a, p. 839 [2017, p. 151]). Segundo Maquiavel, o recurso ao povo é limitado apenas àqueles príncipes corajosos que souberam reconhecer a necessidade de fundar seu poder no ânimo do povo (*l’universale*). Em suma, a garantia do poder do príncipe requer que ele encontre no desejo de não opressão do povo uma base sólida e segura para *fondare* seu poder.

Ademais, o triunfo do príncipe na enganação pressupõe que em algum nível corresponda a um conjunto de expectativas e juízos que dele são feitos. Os príncipes são louvados, diz Maquiavel, como liberais (*P.*, XVI), como piedosos (*P.*, XVII) por sua capacidade de manter a fé e viver de maneira íntegra, conforme às virtudes (*P.*, XVIII, 2018a, p. 868 [2017, p. 201]). No entanto, o que se está em jogo não é a instanciação dessas virtudes de carácter no príncipe, mas a aparência e o seu uso (*P.*, XVIII, 2018a, p. 869 [2017, p. 201]), isto é, a *virtù* de saber reconhecer a ocasião que lhe é dada para agir em conformidade a esses preceitos e opiniões. Maquiavel justifica sua asserção em referência aos modos de julgar que os homens empregam para ver as ações públicas:

Os homens em universal (*in universali*) julgam mais pelos olhos que pelas mãos, porque ver toca a todos, sentir toca a poucos: todos veem aquilo que tu pareces, poucos sentem aquilo que tu és (*P.*, XVIII, 2018a, p. 870 [2017, p. 201]).

As mãos e os olhos informam dois modos distintos de desvendar o sentido dos eventos, e Maquiavel afirma que, no mais das vezes, os homens se orientam pelos olhos. O carácter visual da apreensão humana é de suma importância para a política, porque se é ela o modo mais recorrente, é a essa a que o príncipe se apresenta ao agir. Pouco

interessa que no seu âmago o príncipe possa ser um homem vil: suas propriedades intrínsecas não são politicamente relevantes, senão para uma reconstituição de seu processo decisório. É no seu modo de proceder, na forma como age na cena pública, diante dos olhos de seus pares, que o príncipe adquire seu sentido político. Na medida que o governante engana, é também algo que enganado pois, ao crer que detém o controle sobre seu destino, em verdade nem todas as vias lhe estão livres, e a multidão dos olhos que o miram é em grande parte responsável por fechar-lhe ou abrir-lhe as passagens, conforme seja capaz de suprir as expectativas e representações que projetam sobre ele. Ao desvendar o fundamento social do poder do príncipe, Maquiavel reconfigura a concepção da política enquanto o espaço público da ação, apontando-a como um “espaço de visibilidade” (Adverse, 2009, p. 49), em que a ação não se distingue de seu aparecimento em que, por extensão, a diferença entre a essência e a aparência perde sua validade. O príncipe é a imagem do príncipe; na política, há apenas o *fenômeno*.

3.3.2 A reformulação das categorias de regimes

Retornemos à enunciação que Maquiavel faz da divisão humoral neste capítulo de *O príncipe*: “e desses dois apetites distintos nasce na cidade um de três efeitos: ou principado, ou liberdade ou licença” (P., IX, 2018a, p. 837 [2017, p. 147], grifos nossos). Por essa afirmação, Maquiavel marca uma revolução contra a teoria clássica dos regimes⁹⁵,

⁹⁵ “Ao limitar a diversidade de formas de governo a apenas três regimes, Maquiavel abandona espetacularmente as classificações tradicionais nas quais encontravam

ao introduzir o resultado do conflito social como princípio explicativo da formação dos regimes políticos, o que se apresenta é um novo critério para a classificação dos regimes (Parel, 1992, p. 107). Essa posição, em verdade, já fora anunciada na primeira sentença de *O príncipe*, em que as categorias de regime foram delimitadas de maneira radical: “todos os estados, todos os domínios que tiveram e têm império sobre os homens são ou repúblicas ou principados” (*P.*, I, 2018a, p. 805 [2017, p. 91]).

Ao segundo capítulo dos *Discorsi*, Maquiavel iniciou sua discussão referenciando o debate clássico sobre a classificação entre os regimes, para depois apresentar a teoria polibiana dos ciclos constitucionais. Sua linguagem, entretanto, anunciava o descolamento. A classificação tripartite foi introduzida pela fórmula “digo o que alguns dos que escreveram sobre repúblicas disseram” (*Discorsi*, I.2, 2018a, p. 314 [2007a, p. 14]); em seguida, a classificação em seis formas de governo por uma expressão que demonstra ter sido cautelosamente formulada “alguns outros que, segundo a opinião de muitos, são mais sábios, são da opinião que são seis as formas de governo [...]” (*Discorsi*, I.2, 2018a, p. 314 [2007a, p. 14]). Ao apresentar classificações das formas de regime, Maquiavel transfere para a sabedoria dos clássicos e o valor a eles atribuídos por seus pares humanistas a responsabilidade por sustentar essas teses. Muitos comentadores, no entanto, parecem não adequadamente mensurar o papel desse distanciamento, supondo encontrar em Maquiavel algo similar à classificação polibiana.

opostos regimes legítimos e ilegítimos, regimes são e corrompidos [...] Nessa perspectiva, pouco importa, particularmente, distinguir o tirano do príncipe” (Lefort, 2023, pp. 387-388).

Em verdade, a posição de Maquiavel sobre as categorias clássicas envolve dois deslocamentos. Ao considerarmos conjuntamente (a) a afirmação maquiaveliana da malignidade inerente às formas políticas simples⁹⁶, mesmo às positivas, em movimento similar ao de Políbio, e (b) a refutação do carácter universal da anaciclose⁹⁷, temos por efeito a rejeição a um critério normativo para distinguir entre distintas configurações das formas políticas. Em sequência, Maquiavel é igualmente reticente quanto ao critério da quantidade ou por que fins se dá exercício do poder, posto que uma divisão quantitativa do corpo social entre o um, os poucos e os muitos deixaria de perceber que a cisão entre os desejos de dominação e não dominação é anterior a qualquer outra forma de distingui-lo. Contra essa concepção, Maquiavel é sucinto ao localizar a origem das formas institucionais que se configuram reside na divisão humoral e em seu desdobramento histórico. Essa análise, no entanto, não se confunde com uma sociologia do regime, como veremos na secção adiante. O que importa é que somos deixados com a distinção entre principado e república de modo que essas categorias, igualmente, são reestruturadas: a ênfase recai sobre o conflito político entre povo e grandes, em cuja dinâmica residem as condições de advento do regime (Lefort, 2023, p. 503).

O regime do príncipe consiste em um arranjo em que, elevado a transcender o corpo social, o governante se converte em árbitro das

⁹⁶ “Digo, portanto, que todos esses modos são pestíferos (*pestiferi*), pela brevidade da vida que acomete as três boas, e pela malignidade que há nos três condenáveis” (*Discorsi*, I.2, 2018a, p. 317 [2007a, p. 17]).

⁹⁷ “Porque tal como a ferrugem no caso do ferro e os carunchos e cupins no caso da madeira são pestes consanguíneas, e essas substâncias, mesmo que escapem a todo dano externo se tornam presas dos males nelas engendrados, também cada constituição tem um mal que lhe é engendrado e dela inseparável” (*Polyb.* VI.10, 3-4, 1923, p. 291).

disputas políticas, capaz de conter a opressão dos grandes na medida necessária a assegurar uma forma rebaixada de vida livre ao povo, aquela da segurança. Sob essa perspectiva, pouco importa a distinção entre tirano ou príncipe: problemas como a legitimidade de seu poder, o grau de violência que emprega, ou a corrupção de sua alma, que predominam no paradigma clássico, se revelam como secundários. Não há critério normativo que nos permita distinguir entre uma forma política ou corrompida de regime, segundo a qual o bom monarca se distinguiria daquele que exerce o poder segundo seus próprios fins. Disso não se segue que Maquiavel abandone esse vocabulário, tampouco que não possa destacar essa característica em sua análise da corrupção das repúblicas. Mas a explicação não reside nesse fato, mas na interface entre esse modo de agir com a divisão social.

Na contrapartida, a descrição que Maquiavel apresenta da república é diferente. De algum modo, parece-nos, à primeira vista, que o espaço antes ocupado pelo príncipe se vê ocupado pela lei e pela república. Por razões que veremos em seguida⁹⁸, no entanto, essa descrição nos parece algo limitada. É evidente que a lei, em alguma medida, cumpre papel sobre os conflitos. Mas Maquiavel não nos apresenta uma concepção substantiva do que tem em mente ao fazer referência à figura da lei no estado republicano. Expressões como “*legge*” e “*ordine*” são empregadas de maneira a descrever um amplo campo semântico, que se estende do corpo escrito das leis, elementos consuetudinários, os ordenamentos militares e as instituições de governo (Gaille, 2018, pp. 40-41). Esse sentido de lei como ordenação é o mais importante para a compreensão da vida republicana. Na medida em que essa *ordine* diz respeito à liberdade, Maquiavel, ao

⁹⁸ Ver seção 3.3.4.

referi-la à sua origem na divisão civil, recusa a concepção clássica de lei. Com efeito, a lei não pode mais ser pensada como uma forma de regulação natural ou o fruto da sabedoria racional do legislador (Gaille, 2018, p. xiv). Vimos que, diante dos *accidenti*, uma concepção fixa da lei escaparia quer em sua produção, quer nas circunstâncias em que ela é requerida.

Ainda que se refira à divisão social, tal como ocorre ao principado, não se estabelece uma relação simétrica entre os humores para a produção das leis. Em ambos os casos, Maquiavel delega ao elemento popular a agência e o poder de determinação sobre a ordem política. Se retornarmos à descrição da desunião que ocasionou a criação dos tribunos, vemos Maquiavel concentrar-se na ação da plebe romana no interior de uma sequência de eventos que se sucedem à expulsão dos Tarquínios (*Discorsi*, I.3, 2018a, p. 320 [2007a, pp. 20-21]). Quando os romanos ainda possuíam reis, a ameaça de que a opressão da plebe os fortaleceria, pois a induziria a recorrer a eles, foi capaz de refrear os patrícios de exercer sua opressão de maneira desenfreada. Maquiavel descreve, assim, o estado de coisas de um principado: o poder dos reis romanos varia conforme as disputas entre povo e grandes, na medida que lhes dá oportunidade de exercer o papel de mediar o confronto entre os humores.

Com o fim da monarquia, outra configuração da relação entre os desejos se deu na cidade de Roma. Os nobres “perderam o medo e começaram a cuspir contra a plebe aquele veneno que haviam guardado no peito, e a ofendiam em todos os modos que podiam” (*Discorsi*, I.3, 2018a, p. 320 [2007a, p. 20]). Seguindo o texto liviano, o recurso em questão para a opressão dos nobres foram os institutos de punição aos devedores, em particular a escravidão. O desejo de oprimir mostra novamente sua cara e, sem recurso à mediação régia,

a plebe romana produz outra forma de se opor à malignidade que os grandes lhe desferiam. Retiram-se, então, da cidade, e recusam a se arrolar para a guerra. Logo, vislumbra-se o abismo da ruína da cidade, quer pela dissolução da comunidade política com o afastamento de grande parte da população, quer pela conquista e submissão vinda dos estados vizinhos. Maquiavel, então, nos diz que “para que não perdesse o todo, [a nobreza] foi constrangida a dar ao povo a sua parte” (*Discorsi*, I.2, 2018a, p. 319 [2007a, p. 19]).

A resistência popular é descrita em sua negatividade – porque não possui conteúdo, sendo tão somente estruturada em recusa à dominação dos grandes em seus instrumentos particulares –, e sua ação é fazer-se presente por sua ausência, como atestam os episódios quando da instituição dos tribunos, em que os plebeus se recusaram ao alistamento e se retiraram da cidade. A ordem da *necessità*, capaz de conduzir os homens a fazer o bem (*Discorsi*, I.3, 2018a, p. 320 [2007a, pp. 20-21]) é assim reintroduzida pela supressão da dominação. Descobrimos, assim, o vínculo entre o povo e seu desejo à liberdade, de sorte que seu desejo pode ser classificado como um desejo de liberdade. Mas esse vínculo se realiza no terreno da história: é na recusa pontual da opressão dos grandes que é aberto o *espaço entre os desejos* que corresponde à liberdade republicana. Lefort aponta que “a fecundidade da lei depende de sua oposição” e que a força desta ordem republicana é diretamente proporcional ao “vigor da resistência do povo” (Lefort, 1999, p. 172). O paralelo com Políbio é, novamente, instrutivo para que compreendamos a transformação levada a cabo por Maquiavel. Na versão polibiana da teoria constitucional clássica, uma vez que não poderíamos distinguir uma correção inerente às formas não-degeneradas porque reconhecíamos sua tendência inerente à corrupção, o assentimento popular era

elevado a substituir o critério normativo aristotélico. Maquiavel, por sua vez, recupera a ênfase no elemento popular do corpo social, mas afirma que não é o seu assentimento (uma relação em alguma medida passiva) que assegura os méritos do regime, mas antes é a capacidade que este tem de, em seu enfrentamento a seu adversário – enfrentamento esse só possível em termos de um humor caracterizado pela recusa, pela negação – criar as condições políticas de uma vida livre. A negatividade do desejo se torna, assim, condição de possibilidade histórica para a construção positiva da liberdade em uma forma de governo que faz do conflito civil o motor de sua vivacidade.

3.3.3 A divisão humoral como constitutiva do político

Estamos agora em condições de aprofundar nossas considerações sobre a teoria humoral de Maquiavel. Em primeiro lugar, Maquiavel delimita a relação que se estabelece entre os desejos de dominação e não dominação como uma forma de referência mútua. O primeiro, pretende *dominar e oprimir o povo* que, por sua vez, é portador do desejo de *não ser dominado e oprimido pelos grandes*. Nos desejos que os animam, povo e grandes remetem um a outro, de modo que somos levados a considerá-los como um par de conceitos em que nenhum pode fazer sentido se não tomado em referência ao outro. Somos então conduzidos a considerar a relação que entre eles se encerra: a dominação possui um sujeito (*os grandi*) e um objeto (*o popolo*), que só se dão a conhecer a partir dela ou de sua forma negativa, a resistência popular. Afora a dimensão gnosiológica,

há também uma afirmação ontológica. Povo e grandes não correspondem a entidades que cuja existência seja anterior a sua compreensão sob a chave da relação em que se encontram: com efeito, eles só veem a ser quando tomados a partir de sua relação política. Povo e grandes, portanto, “referem-se a realidades cuja existência se determina apenas em sua atividade, no antagonismo fundamental em que se encena a ordem política” (Cardoso, 2022d, pp. 57-58).

Verificamos, desse modo, que Maquiavel estabelece uma ordem lógica ao definir os conceitos com que opera. A divisão humoral, atribuída universalmente a todas as cidades, é um fato geral da ordem política e dela se segue a nomeação dos participantes das disputas políticas em função do conteúdo dos seus desejos. O ponto é que Maquiavel não descreve o desejo das partes da cidade, mas antes atribui o pertencimento a uma classe política conforme o desejo que o anima⁹⁹. Diz-se de um sujeito que é representante dos *grandi* não por suas posses ou recursos materiais com os quais pode atuar na cena pública, mas pela pulsão coletiva que descreve sua ação na cidade. O termo que designa os portadores dos humores ou as características socioeconômicas que se verificam são menos importantes que a lógica que ordena e determina a disputa política em seu eixo constitutivo. Em seu registro conceitual, povo e grandes são categorias políticas, depuradas da materialidade das circunstâncias em que se fazem presentes nas comunidades políticas existentes. Na condição histórica dos regimes, certamente as características distintivas dos humores se somam a aspectos como o “status social ou a condição econômica, mas

⁹⁹ Sob o ponto, afirma Raimondi, “quem quer ‘comandar e oprimir o povo’ é parte dos ‘grandi’ (e não vice-versa, ou seja: quem pertence social e politicamente aos ‘grandi’ não necessariamente deseja ‘comandar e oprimir o povo’)” (Raimondi, 2005, p. 56).

[os humores] não se fundam sobre estes (como era o caso na antiguidade)” (Raimondi, 2005, p. 56). Lefort sintetiza esse ponto:

É preciso falar então de uma *oposição constitutiva do político* e irreduzível à primeira vista, *não de uma distinção de fato*, pois aquilo que faz com que os grandes sejam os Grandes e que o povo seja o povo, não é que tenham, por sua fortuna, seus costumes ou sua função um estatuto distinto associado a interesses específicos e divergentes; é, Maquiavel diz sem rodeios, *porque uns desejam comandar e oprimir e os outros, fugir ao comando e à opressão*. (Lefort, 2023, p. 388, grifo nosso)

O uso da teoria dos humores por Maquiavel, para preservar o campo das metáforas médicas, diz respeito não a uma anatomia (Pasquino, 2009) mas à *fisiologia da cidade* (Geuna, 2005, p. 24). Enquanto uma anatomia da cidade pressuporia uma análise do corpo político em suas partes e elementos constitutivos, a posição de Maquiavel é distinta. A *pólis* maquiaveliana é concebida a partir dos fenômenos e eventos de suas disputas e divisões que apreendemos a partir do estudo da história, isto é, o efetivo funcionamento do corpo político nos informa como devemos proceder na sua análise. Constatamos, portanto, que é a *definição* da diferença entre os desejos que nos fornece o critério de individuação das categorias de povo e grandes.

A comparação com o esquema avançado por Aristóteles em sua análise do regime misto¹⁰⁰ é bastante elucidativa. Maquiavel está de acordo com Aristóteles em compreender a cidade a partir de uma

¹⁰⁰ Ver 1.3.2.

disputa polar entre duas posições, que se encontra na origem do conflito político e o torna compreensível (Lefort, 1999, p. 166). Contudo, essas categorias remetem a registros distintos da experiência política. Aristóteles apresentou como argumento para justificar a riqueza de posses como critério de diferenciação da verdadeira divisão da cidade em seus elementos constituintes o fato de que seria a única capaz de produzir uma divisão exata do corpo social, sem que houvesse qualquer sobreposição entre as partes. Ao se referir aos desejos de dominação e não dominação, Maquiavel dirime o problema da sobreposição: é plenamente possível que o mesmo indivíduo ou grupo de indivíduos, certa vez, porte-se na cena pública conforme o desejo de dominação e, em outro momento, apresente-se animado pela recusa da dominação. O que estamos a rastrear não são entidades psicossociais ou morais (Cardoso, 2022d, p. 45), mas os termos da disputa política. Em suma, os *umori* de Maquiavel não são propriedades predicadas de grupos sociais distintos, mas a expressão da lógica polar da disputa política (não dominação vs. dominação), uma “dinâmica perpétua” (Gaille, 2018, p. 52) em vista da qual a realidade política se torna cognitivamente acessível¹⁰¹.

A forma como Maquiavel caracteriza os humores como mutuamente referidos – porque o desejo dos grandes de dominar é o *desejo de dominar e oprimir o povo* enquanto o desejo do povo é o de *não ser dominado e oprimido pelos grandes* – também nos impede a prospectar qualquer investigação de sua origem (Gaille, 2018, p. 21). A abordagem que verificamos em Maquiavel está intrinsecamente associada à sua posição sobre o caráter *radicalmente originário* do

¹⁰¹ “Maquiavel cria operadores conceituais que o capacitam a compreender os acontecimentos em sua particularidade e sua generalidade, trabalhando no duplo registro: o histórico e o conceitual” (Adverse, 2007, p. 144).

político. Maquiavel toma a existência das comunidades políticas como um fato e não pretende desvendar suas origens, ou reconstituir sua configuração de um estado pré-político. Apesar do caráter naturalista implicado na metáfora médica dos *umori*, o que está em jogo não é um estudo da natureza humana e seus desejos primários, mas da sociedade política em seu contexto já instituído (Pancera, 2010, p. 119). O espaço político de ação já se encontra posto, e a investigação consiste em desvendar a dinâmica das relações que nele se estabelecem (Adverse, 2009, p. 49). Nessa cena pública, o conflito e a divisão são aquilo que se dá a aparecer, é o fenômeno verificado a partir do conhecimento do presente e do passado (*Discorsi*, I.39). Reencontramos, aqui, a concepção do *político* como o domínio dos fenômenos, em que a aparência e o ser são coextensivos¹⁰².

3.3.4 O negativo do povo e a *necessità* das leis

A explanação que Maquiavel oferece dos humores do *popolo* e dos *grandi* também nos permite avaliar em que medida sua solução constitucional pode ser vista como alguma forma de mediação comum ou equilíbrio entre os polos da cidade. O capítulo IX de *O príncipe* demonstra, na análise do poder principesco, como a parte animada pelo desejo de dominação é no mais das vezes incompatível com o governo civil: conspiram com frequência contra o governante, e não deixam de vislumbrar a si mesmos ocupando o mesmo lugar. Caracterizações similarmente negativas dos grandes abundam as

¹⁰² “[...] na política, a aparência é o ser e o único príncipe que existe é o que se vê” (Adverse, 2009, p. 50).

páginas dos textos de Maquiavel, que, em certo momento dos *Discorsi* chega a assertar que seu desejo por opressão os faz “querer governar tiranicamente”, movidos que são por ambição e ganância¹⁰³.

Retornemos à discussão que nos é apresentada em *Discorsi*, I,5, sobre a atribuição da guarda da liberdade. Após ser conduzido a uma espécie aporia pela consideração dos argumentos em favor de cada posição lhes associar modelos de repúblicas distintos em seus fins¹⁰⁴, Maquiavel promove um deslocamento na perspectiva, de modo que pode avaliar a pertinência dos argumentos oferecidos pelos partidários de cada classe política. O problema da atribuição da guarda da liberdade é então reapresentado sob a forma de uma pergunta sobre “quais homens são mais nocivos em uma república: aqueles que desejam adquirir ou aqueles que desejam não perder o que adquiriram” (*Discorsi*, I,5, 2018a, p. 325 [2007a, p. 25]). Com efeito, essa distinção é exógena a Maquiavel, e mais pretende responder aos argumentos há pouco delineados que estabelecer outra relação fundamental entre desejos.

Em primeiro momento, no entanto, não parece claro em que medida cada um desses grupos corresponde a cada humor. Maquiavel toma, então, o episódio da história de Roma da ditadura de Marcos Menênio que, após as acusações dos nobres, que não viam em sua autoridade a investidura legal, renunciou ao posto e se submeteu ao juízo da plebe. Ao curso desses eventos, a nobreza romana apresentou uma acusação virulenta ao povo que, diziam, ocupavam os cargos por ambição e modos extraordinários, sem apoio na antiguidade e

¹⁰³ “Porque, ainda que *os nobres desejem tyrannizar (desiderano tyranneggiare)*, aquela parte da nobreza que fica fora da tirania é sempre inimiga do tirano” (*Discorsi*, I.40, 2018a, p. 414 [2007a, p. 128]).

¹⁰⁴ Ver seção 2.3.2.

distinção de suas famílias ou da própria *virtù* (*Discorsi*, I.5, 2018a, p. 325 [2007a, p. 26]). Vemos assim as correspondências se delinearem: posto que a plebe romana se via excluída dos cargos públicos, desejava adquirir no sentido de empoderar-se, galgar vias para expressar seu desejo de não dominação. Dito de outro modo, a busca de poder pela plebe se origina como forma reativa de se assegurar, uma reação à dominação dos grandes. Com efeito, na acusação contra o povo simulada por Maquiavel, o argumento consistia em apontar que, uma vez obtendo os tribunos, o povo não se contentava com o novo poder, e buscava obter sempre mais. Na contrapartida, a posição privilegiada dos *grandi*, que se instanciam nos patrícios romanos, os conduz a uma reação virulenta contra as ações da plebe, em busca de preservar os meios que já adquiriram (*Discorsi*, I.5, 2018a, p. 325 [2007a, pp. 24-25]).

A desconstrução da posição aristocrática se inicia com uma concessão: “porque facilmente um ou o outro apetite pode ser razão de enormes tumultos” (*Discorsi*, I.5, 2018a, p. 325 [2007a, p. 26]). Se poderíamos pensar que a posição do povo os conduzia a desejar adquirir de maneira irrefreável, Maquiavel nos leva a uma ousada constatação sobre os grandes: o medo de perder o que já possuem é tamanho que não encontra outra garantia que adquirir, “porque não parece aos homens que possuem seguramente o que têm se não quando acabaram de o conquistar de outro” (*Discorsi*, I.5, 2018a, p. 325 [2007a, p. 26]). A isso se soma que, possuindo já muito, maiores são as suas condições para fazer novas conquistas. A posição aristocrática encontra, enfim, uma objeção que lhe é fatal. Mesmo que o desejo dos grandes se apresente a nós meramente como um desejo de preservar o que já conquistaram, isto é, gozar das honras a que arrogam direito por sangue e competência, na realidade ele é insaciável. Descobrimos, assim, o grave significado de um desejo por dominar e oprimir o outro.

Do caráter irrefreável e insaciável de seu apetite se seguem seus esforços para “acumular riquezas, monopolizar cargos públicos e adquirir renome” (McCormick, 2011, p. 4). Em sua ânsia de opressão, os grandes lançam mão de todos os recursos para adquirir poder, quer esse se afirme em bens materiais, institucionais ou mesmo simbólicos, movimento que visa, como fim último, a espoliação do objeto (o povo) de seu desejo de dominação.

A distinção entre a aquisição e a manutenção a que os argumentos anteriores faziam recurso não pode, portanto, ser inteiramente fiel à realidade (Lefort, 2023, p. 487). O que se descrevia como desejo de adquirir é compartilhado pelos populares e pelos grandes, mas o é em maneiras e por causas distintas. De fato, o que anima o povo permanece a recusa da dominação dos grandes: não é por outra razão, diz Maquiavel, que eles buscam as honras e as magistraturas senão na expectativa de com elas resistir ao impulso dos grandes¹⁰⁵. Por apresentar sua caracterização dos elementos populares e aristocráticos do regime nos termos da divisão dos humores, Maquiavel subleva as avaliações tradicionais que se atribuía a esses elementos da cidade. Usualmente, aqueles que descrevemos como *grandi* arrogam para si a superioridade moral ou excepcionalidade política e decisória em relação aos demais cidadãos, empregando categorias como a de virtude para nomear essa sua propriedade peculiar –reinvidicação essa que os filósofos, em geral, reificaram em suas teorias. Para Maquiavel, no entanto, seu traço distintivo é um só: que são guiados pelo desejo de comandar, oprimir e subjugar, desejo

¹⁰⁵ “Além disso, são muitos aqueles cuja comportamento impróprio e ambicioso acende no coração daqueles que não possuem o desejo de possuir, quer para se vingar deles, espoliando-os, quer para participar daquelas riquezas e honras que veem ser mal utilizados pelos outros” (*Discorsi*, I,5, 2018a, p. 326 [2007a, p. 26]).

cuja insaciabilidade, no limite, ameaça a existência mesmo da comunidade política.

Mas é em sua reavaliação do povo que Maquiavel sedimenta sua descontinuidade com a tradição. Tamanha é a centralidade dessa operação em seu pensamento que alguns comentadores atribuem à caracterização que realiza da pulsão popular como o “ponto de partida” das rupturas levadas a cabo pelo florentino (Cardoso, 2022d, p. 44). A tradicional acusação levantada contra o povo apontava para seu caráter dissipativo, volúvel e tumultuário (Cardoso, 2022d, p. 44), de modo que este aparecia como indigno de confiança para sustentar a liberdade republicana. Maquiavel, ao contrário, destaca como elemento definidor do povo o caráter negativo de seu desejo que, enquanto recusa da opressão, apenas se vê definido em contraposição à dominação. Nesse sentido, o que é característico do humor é que “ele não tem objeto, é negatividade pura, recusa de opressão” (Lefort, 2023, p. 485) porque não se vê de saída determinado, como ocorre ao desejo dos *grandi*. Enquanto os grandes podem recorrer a uma infinidade de métodos e causas em que exercem sua ambição de comandar, o povo expressa-se sempre da mesma forma, por uma recusa indeterminada e universal à dominação (Cardoso, 2022d, pp. 63-65). O que se apontava no povo como causa de sua fraqueza, Maquiavel demonstra que é a razão de sua centralidade na ordem republicana.

A definição em termos negativos, contudo, não pode ser confundida com um esvaziamento do polo popular de qualquer forma de produtividade política; em verdade, é desse fator que Maquiavel a extrai: “e os desejos dos povos livres raras vezes são perniciosos à liberdade, porque *nascem* ou de serem oprimidos ou da suposição de que podem vir a ser oprimidos” (*Discorsi*, I.4, 2018a, p. 322 [2007a, p. 23]). Somos novamente levados a reconsiderar a origem política da lei

nos eventos conflitos, e aprofundar nosso conhecimento sobre os *accidenti* que lhe dão origem. A resistência popular à opressão é designada por Maquiavel como a fonte da *necessità* que refreia a opressão dos grandes: a origem dos tribunos, instituição que Maquiavel identifica à manutenção da liberdade romana, se dá pela reposição dessa necessidade no momento crucial da ação popular¹⁰⁶.

A análise dos tribunos também nos demonstra como Maquiavel compreende a efetividade da lei república para a produção e manutenção da liberdade. Aos tribunos e ao instituto da acusação pública, Maquiavel atribuiu o muito importante papel de desafogar (*sfogare*) o humor popular, assegurando-lhe uma via institucional mais imediata de ação, de alguma maneira dirimindo o efeito tumultuário de suas vias de ação extraordinárias e, ao mesmo tempo, os conferindo maior efetividade e legitimidade de agir. Essa descrição do papel dos tribunos não é compatível com a ideia de que eles sejam um intermediário do conflito¹⁰⁷, papel que é exercido pelos senhores dos principados. A lógica que a rege não é aquela da mediação de interesses, ou mesmo da satisfação última do desejo de dominação

¹⁰⁶ “[...] quando o povo desejava obter uma lei, ou fazia alguma das coisas acima citadas [formas extraordinárias de ação] ou se negava a arrolar seu nome para ir à guerra, de tal modo que, para aplacá-lo, era necessário (*bisognava*) satisfazê-lo em alguma parte” (*Discorsi*, I.4, 2018a, p. 322 [2007a, p. 23]).

¹⁰⁷ Devemos, portanto, ler a afirmação de Maquiavel ao final do terceiro capítulo que mobiliza esses termos com cautela, mais como uma forma de aproximação das balizas de seu leitor que uma afirmação comprometida com uma compreensão teórica do tribunato: “Por isso, depois de muitas confusões, tumultos e perigos de escândalo que nasceram entre a plebe e a nobreza que para a segurança da plebe procedeu-se à criação dos Tribunos; e [os romanos] os ordenaram com tanta preeminência e reputação que a partir de então puderam ser postos em meio à plebe e o Senado, obviando a insolência dos nobres” (*Discorsi*, I.3, 2018a, pp. 320-321 [2007a, p. 21]).

popular, porque esse não pode ser nunca plenamente realizado¹⁰⁸ porque demandaria a libertação em absoluto da possibilidade da opressão dos grandes, algo que só poderia ser realizado por sua eliminação. O caráter constitutivo e o registro dos desejos em que se encerra a divisão civil implica que a eliminação do grupo social que presentemente encampa o desejo de dominação apenas daria ocasião para que outros ocupem seu lugar.

Com efeito, a diferente concepção das categorias de *grandi e popolo* a partir dos desejos que lhes são constitutivos implica outra concepção de liberdade que aquela que se obtém de uma análise conflitual da vida política que parta de critérios sociológicos, como a posição aristotélica ou aquela que as interpretações continuístas encontram em Maquiavel. No caso da teoria maquiaveliana, a liberdade não designa um termo médio (quer uma justa medida, quer um “equilíbrio tenso”) entre os interesses das classes. Se é possível estabelecer uma medida ou proceder de maneira distributiva (na alocação das magistraturas) conforme a riqueza e a pobreza, quer pelo favorecimento da classe média, quer pela combinação dos critérios de cidadania, igual *via del mezzo* não parece estar presente entre uma forma de vida política animadas por princípios tão desiguais. Não sem razão, a figura de uma classe média parece desaparecer da análise de Maquiavel, porque não há termo médio que se encontre entre a

¹⁰⁸ Ou, como afirma Lefort, em referência à experiência do totalitarismo soviético: “Por outro lado, 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 que ser livre supõe a libertação de toda dominação. Para nós, leitores, que conhecemos a extraordinária empreitada que, sob o nome de comunismo, teve por finalidade a plena emancipação do povo, a lição de Maquiavel foi plenamente confirmada pela História. Da destruição de uma classe dominante surgiu não uma sociedade homogênea, mas sim uma nova figura da divisão social” (Lefort, 1999, p. 172).

dominação e a não dominação. Ainda que no *Discurso sobre a forma de governo de Florença* (*Discursus florentinarum rerum*), Maquiavel apresente uma divisão tripartite da cidade entre os *primi*, os *mezzani* e os *ultimi*, que diz haver em todas as cidades (*D.*, 2018a, p. 164), essa afirmação não se confunde ao retorno ao paradigma sociológico. Seguimos, quanto a este texto, a interpretação de Gabriel Pancera, que afirma que essa modulação significa não uma mudança na posição de Maquiavel, mas a indicação de que

é como se os dois *humores* <desejos> mencionados em obras anteriores ganhassem particularidade de três modos. É como se o desejo de comandar se expressasse principalmente nos cidadãos principais e na classe média, residindo o outro desejo fundamentalmente no povo em geral. A diferença, assim, residiria nos desejos. (Pancera, 2010, p. 123)

Descobrimos, na análise das condições de possibilidade da liberdade, o ponto em que precisamos divergir da metáfora médica da teoria dos humores, ao menos na medida em que ela poderia nos iluminar a totalidade da teoria maquiaveliana, porque não há espaço na teoria de Maquiavel para a regulação ou equilíbrio de cada humor para a obtenção da saúde do governo. Há uma assimetria na estruturação da cisão social, o desejo dos grandes aponta a uma dominação irrefreável e o desejo popular, por sua vez, à libertação irrestrita. Essa distinção, contudo, não se afirma em termos morais, mas na eficácia do desejo popular em engendrar leis em favor da liberdade comum. Há uma relação diretamente proporcional entre a desmesura do desejo popular de recusa à dominação e a produção da liberdade sob a forma da lei e das instituições.

Podemos ainda nos questionar como podem formas de vida tão absolutamente contrapostas estabelecer uma vida comum sob o signo da liberdade. A relação que se estabelece entre os desejos não é aquela da contrariedade lógico-formal entre A e $\neg A$, tal que remeteriam a predicados contrários, que não poderiam ser atribuídos simultaneamente ao mesmo sujeito (Gaille, 2018, pp. 21-22). Isto é, a comum ocorrência dos desejos não violaria o princípio da não contradição. De fato, povo e grandes não são partes de um mesmo todo, e a análise de Maquiavel centra-se sobretudo na relação que se estabelece, de maneira positiva, de confronto entre esses desejos. É tão somente a partir de sua recusa e repulsa mútua que os desejos constitutivos adquirem sua realidade, não sendo possível, portanto, compreendê-los em separado. Esse fenômeno decorre do fato de que, “ainda que formulado como uma negação” o desejo popular “não é a privação do desejo de dominar; é um desejo de outra natureza” (Gaille, 2018, p. 21). Por essa razão, Gaille aponta ao modelo kantiano da “contradição real” como uma melhor aproximação lógica da relação que se estabelece entre os humores porque, ainda que possam ser simultaneamente afirmados, suas consequências não o podem¹⁰⁹. O ponto é capturar que a oposição se dá não à existência de cada humor, mas à realização total de seus objetivos.

Ao final desta análise, podemos melhor delimitar o que, ao início do capítulo, significávamos ao afirmar que a concepção de Maquiavel da liberdade política “corresponde a uma forma de vida coletiva que demanda um certo arranjo do conflito político”. Maquiavel se afasta de qualquer concepção de liberdade que aponte para uma realização em comum dos interesses: ao contrário, a lei republicana é

¹⁰⁹ Ainda que, como a comentadora aponta, a categorização kantiana possa nos dar a errônea ideia de se tratar de predicados atribuídos ao mesmo objeto.

caracterizada por ser, em grande parte, instrumento que barra a plena realização dos humores. Com efeito, a assimetria entre os objetos de desejo povo e grandes impede qualquer expectativa de um acordo ou mediação entre suas posições. A divergência dos móveis dos polos da divisão social é tal que não há um conjunto de bens sociais cujo acesso seja objeto de uma disputa passível de uma resolução mediada. O conflito político é resultado o resultado universalmente verificável de uma divisão intransponível de desejos que perpassa todo corpo social.

Ao mesmo passo, essa dinâmica pode estabelecer um espaço de existência comum e regulada, em que a contenção dos desejos, postos “em rédeas curtas” torna possível a constituição de uma vida política que, ainda que se afaste dos ideais clássicos da boa vida, é a única forma de liberdade compatível com a ordem das coisas humanas. Reside nesse arranjo o sentido da expressão maquiaveliana de uma ordem política caracterizada por instituições capazes de *desafogar* os humores. Como nota Bignotto,

A liberdade, mais do que uma solução permanente para as lutas internas da cidade, é o signo de sua capacidade de acolher forças que, não podendo ser satisfeitas, não deixam de buscar meios de se exprimir. (Bignotto, 1991, p. 86)

Um novo sentido de liberdade, que faz do saber histórico da experiência romana o seu ponto de partido e uma revolucionária concepção da cidade que traz à tona a divisão e o conflito que a instaura: estão estes entre os conceitos legados por Maquiavel à posteridade após “procurar águas e terras desconhecidas”. No Proêmio aos *Discorsi*, Maquiavel afirma a expectativa de que sua investigação inovadora, caso esta se verifique “defectiva e de não muita utilidade”

ainda possa ter aberto caminho a alguém que por maior *virtù* possa levar a cabo a intenção da expedição a que se lançara quando da redação de seu texto (*Discorsi*, I. *Proêmio*, 2018a, p. 307 [2007a, p. 5]). Deixando de lado a falsa modéstia do florentino, sigamos com a certeza de que *navegar é preciso*.

Considerações finais

Em nosso percurso, buscamos apresentar as razões do afastamento teórico de Maquiavel ao modelo do regime misto a partir de suas análises da república romana em dois eixos: uma teoria sobre a potência dos estados e uma teoria sobre as condições internas da liberdade republicana e seu duplo, na autoridade principesca. Com efeito, da parte externa, Maquiavel argumenta que a potência de um estado é diretamente proporcional à sua abertura institucional ao conflito, de maneira que o modelo aristocrático de Esparta e Veneza, que busca conciliar sua segurança e duração no tempo com a supressão das suas disputas internas estaria sempre fadado ao fracasso. Essa posição conduz Maquiavel a rejeitar a segurança do critério da duração como suficiente para indicar a potência de um estado: se é verdade que estados potentes tendem a ser mais longevos, a longevidade, quando fruto da fortuna, pode esconder um ordenamento débil, que torna a república demasiado suscetível aos ventos da Fortuna. Dada a força que a operação que deriva o mérito de práticas institucionais e costumes da duração de sua incidência e predomínio ganhará no pensamento político moderno nos séculos seguintes, em particular em círculos teóricos conservadores, Maquiavel pode ser lido de maneira contrária a essa tendência, ressalvada as diferenças específicas que informam seu contexto histórico e premissas intelectuais.

De igual maneira, a análise interna – isto é, das relações políticas que se estabelecem entre os cidadãos – que Maquiavel nos oferece da vida política surpreende o leitor habituado à tradição, pois destaca e

analisa o conflito como um objeto digno de atenção teórica, e não meramente reprovado de antemão. Apontamos até aqui, em suma, que Maquiavel apresenta em seu “comentário” a Lívio que a *virtù* dos romanos, louvada pelos humanistas, demanda um vocabulário conceitual disruptivo e necessita a reformulação de premissas estruturantes da tradição da filosofia política clássica sobre a natureza das cidades e as virtudes da vida em comum. É em sua inovadora teoria da divisão humoral como um fator universal e constitutivo da cena pública que Maquiavel afirma a originalidade de seu pensamento.

Parece-nos que a gênese dos deslocamentos do florentino se dá no registro metateórico, isto é, parte de uma discordância fundamental à autoridade dos clássicos no que diz respeito à natureza das categorias e conceitos que devem ser empregados no discurso filosófico sobre a Cidade. Vemos se delinear uma nova concepção de *forma política* que, se tem as suas bases na tradição, conduz a uma forma de teorização radicalmente distinta. O que Maquiavel recusa, em última instância, é a pertinência da distinção entre *forma* e *matéria* para a teoria política, ao menos na medida em que pensada a partir da preeminência da forma sobre a matéria. Isso não quer dizer que Maquiavel rejeite, em absoluto, a ideia de um regime político como a *forma de uma sociedade*: na verdade, o estudo da divisão humoral pretende capturar precisamente as condições de produção do regime. A tese avançada por Maquiavel é que o regime não pode ser pensado na exterioridade do corpo político, como se houvesse um momento de sua produção que antecederesse, temporal ou causalmente, a existência da Cidade. Não obstante esse posicionamento, podemos recolocar a diáde forma e matéria, de alguma maneira, ao retomarmos como Maquiavel compreende a especificidade da política e o papel da teoria dos humores nessa compreensão.

Sob a interpretação da divisão humoral que fizemos neste capítulo, podemos prosseguir a uma investigação sobre o domínio da filosofia política de Maquiavel. Afirmamos ao segundo capítulo que Maquiavel sustenta uma crítica ao horizonte clássico da filosofia política em seu recurso à abstração como modo de conferir inteligibilidade à contingência. Essa operação, em suma, deixava-a escapar em sua completude. Tomar a política a partir da *verdade efetiva*, na contrapartida, implica uma metodologia distinta, posto que suas determinações deveriam ser apreendidas a partir da consideração da experiência dos eventos, quer a experiência imediata da prática política aos tempos da chancelaria, quer àquela que se obtém pelo estudo do saber histórico. Tal como as categorias políticas clássicas, no entanto, é preciso convir que os conceitos de *povo* e *grandes* compreendem algum grau de abstração, natural à própria natureza do conceito, em especial quando se toma por eles entidades que não se fazem presentes no corpo social em sua concretude, mas descobertos pela consideração do carácter político da sociedade.

Não devemos, no entanto, interpretar o *desiderata* de Maquiavel pelo efetivo como a demandar uma abordagem a-conceitual da política, tampouco por um estudo que dela não encontre qualquer regularidade ou uniformidade, que dissolvesse a possibilidade de um saber na diversidade da experiência. Com efeito, a distância que se apresenta entre seus conceitos e aqueles da teoria clássica dizem respeito às vias teóricas de sua elaboração. Tomemos a teoria aristotélica, por exemplo. Como vimos¹¹⁰, o percurso empregado pelo Estagirita aos livros I e III da *Política* procede por uma composição de um esquema de definições, um modo “especulativo” (Wolff, 1999, p.

¹¹⁰ Ver seção 1.3.1.

23) e *a priori* de entendimento que pretendia caracterizar a essência da cidade por uma perspectiva exterior. Nessa abordagem, o filósofo político operaria, tal como o filósofo em geral, em busca de restituir os princípios últimos e ideias da vida social. Ao passar para a análise “positiva” no livro IV, Aristóteles carrega os efeitos de suas descobertas e as categorias por ele forjadas em seu movimento de apreender a cidade a “partir de realidades empiricamente constatáveis (esta ou aquela cidade, este ou aquele regime, este ou aquele acontecimento histórico) e pensar suas relações” (Wolff, 1999, p. 23).

O que se passa em Maquiavel é algo diverso. Do ponto de vista da prática filosófica, o procedimento especulativo da dedução *a priori* é eliminado, porque não somos conduzidos a interrogar em abstrato sobre a essência da cidade, pretendendo enquadrá-la a partir das categorias mais gerais da existência. Iniciamos nosso percurso na consideração dos eventos históricos em sua diversidade, pela complexidade dos corpos sociais existentes e suas configurações de fato. Mas o procedimento não pretende tão somente circunscrever as regularidades, tomando por pressuposto que a ordem dos tempos seja imutável^{III}, de modo a extrair leis ou regras gerais. Para que a invariabilidade dos tempos possa ser asseverada é necessária uma tese filosófica (Morfino, 2015, pp. 147-150) que a sustente. Maquiavel não abandona a pretensão filosófica de apresentar uma resposta à pergunta pela essência da cidade enquanto tal – e, por essa razão, as abordagens que localizam em seu empreendimento a origem de uma

^{III} Na discussão epistemológica moderna, essa tese será denominada por Hume como princípio da uniformidade que, assegurado pelo hábito, legitima nosso raciocínio empírico-indutivo. Por essa menção, pretendemos tão somente destacar que a tese maquiaveliana sobre a divisão humoral Maquiavel também não se fundamenta em termos científico-indutivos.

ciência política ordenada pelos ideais da empiria e da tecnicidade devem ser vistas com cautela. Ao asseverar a universalidade da divisão humoral como ponto de partida para compreender os fenômenos políticos, Maquiavel se situa no domínio da pergunta pelo *ser do político*. Encontramos no método maquiaveliano, contudo, outra entrada para a filosofia política, que apresenta uma forma específica de argumento.

Ao considerar a história dos estados, continuamente nos deparamos com o conflito político, porque verificamos sua presença *em todas as cidades*. Se não o excluirmos de partida, guiados por uma concepção prévia da divisão como um fenômeno deletério à vida social – uma posição que, em alguma medida parece presumir certa concepção do que seja o político –, podemos verificar sua centralidade nas cidades: é a partir dos conflitos que se ordenam as instituições em favor da liberdade, que o príncipe estabelece o fundamento de seu poder, que procede a degeneração da liberdade em tirania, que os princípios da política externa são estabelecidos. Em tentar capturar os termos das disputas que verificamos, constatamos uma recorrência em seu modo: o conflito político é frequentemente entre duas posições, e pode ser caracterizado em termos da relação entre uma parte dominante e uma parte resistente. Ao aplicar essa chave interpretativa, formulada a partir da consideração histórica, descobrimos que um sentido dos eventos que não poderíamos acessar de outro modo.

De fato, a relação que os humores estabelecem entre si nos revela como mais que a mera expressão momentânea da disputa: a oposição entre o desejo de dominação e a sua recusa parece constituir e formatar a cena pública que, à medida que nos aparece, já se verifica ordenada nesses termos. Não há outra forma de política que não

pressuponha ou, de alguma maneira, implique a presença da divisão, em sua relação com a contingência e a aparência. Mesmo a continuidade entre os tempos – entre as experiências e eventos que predicamos como políticas – só nos parece ser assegurada porque constatamos a continuidade da divisão humoral. Vemos Maquiavel iniciar *Discorsi*, I.39 com esse argumento:

E se conhecerá facilmente, aquele que considerar as coisas presentes e as antigas, como em todas as cidades e em todos os povos, são sempre os mesmos desejos e os mesmos humores, e sempre foi assim. De modo que será fácil àquele que examinar com diligência as coisas passadas que preveja, em todas as repúblicas, as coisas futuras e prescrever aqueles remédios que pelos antigos já foram usados; ou, se não encontrar aqueles que já foram usados, poderá pensar em novos, pela semelhança entre os acidentes. (*Discorsi*, I.39, 2018a, p. 408 [2007a, p. 121])

A possibilidade de um discurso político capaz de instruir e recomendar medidas, isso é, de tomar decisões políticas de maneira historicamente fundamentada é estabelecida por uma tese de natureza filosófica que nos garante que a mesma ordem natural se faz presente e substrato de toda mudança e acontecimentos que ocorrem aos estados. Essa tese, porém, só é descoberta quando consideramos a permanência dos desejos humanos e, mais ainda, dos humores coletivos que cindem a cidade. Redescobrimos, ao buscar encontrar o elo que une o passado ao presente, o caráter constituinte da divisão entre os desejos, que estabelece o campo político e os conflitos que marcam a história.

Ao forjar a tese da divisão humoral a partir do conhecimento histórico, Maquiavel não apresenta sua relação com os eventos do conflito político por um esquema causal ou natural. Que a oposição entre os humores se encontre posta não implica que possamos reduzi-la ao horizonte das paixões humanas e seus afetos. Ao contrário, o modo de expressão e realização do que designamos como os sentimentos naturais dos homens é tomado a serviço dessa divisão, informa suas distintas formas de expressão e realização histórica e a ela se conforma. Tampouco é o caso que toda a realidade política e a ampla gama de eventos que possa ser reconstituída em uma relação determinística de causalidade até que retornássemos à divisão humoral, como se operasse como uma espécie de primeiro motor da experiência política.

Sua filosofia faz uma *afirmação transcendental* segundo a qual a divisão humoral é a condição de possibilidade de nosso saber e, mesmo, da própria estruturação da experiência política¹¹². Por transcendental, aqui, entendemos a forma do argumento, que recorre à afirmação de que A é condição necessária para B, de tal modo que sendo B, teremos que seja A. Defendemos, então, que a afirmação de Maquiavel não se restringe apenas um papel epistêmico de assegurar a continuidade de nossa possibilidade de conhecer o presente pelo passado, de modo a recusar aqueles que creem que a “imitação (*imitazione*) [do passado] seja não somente difícil como impossível; como se o céu, o sol, os elementos, os homens tivessem variado de

¹¹² Étienne Balibar (2015) apresenta uma versão da interpretação transcendental do estatuto do conflito humoral em Maquiavel que, no entanto, nos é em parte insatisfatória por restringir sua análise ao domínio epistemológico e reconduzi-la a um modelo interpretativo althusseriano, que nos parece superestimar as afinidades de Maquiavel com a figura do povo.

movimento, de ordem e de poder em relação a como eram no passado” (*Discorsi*, I. Proêmio, 2018a, p. 308 [2007a, p. 7]). Melhor posto, Maquiavel embasa sua “tese da invariabilidade” (Morfino, 2015) por referência a uma tese sobre a *ontologia do político*¹³.

Por ontologia do político, temos em mente um discurso sobre o registro *instituinte* do político, delimitando-se assim os condicionantes da ação política e do ordenamento das cidades. A posição de Maquiavel seria, assim, que só há político enquanto condicionado pelo conflito e pela divisão humoral. Dos fatos da experiência política particular e geral (aquela obtida da história), chegaríamos assim a uma asserção sobre o mundo político, sobre aquilo que, nos termos aristotélicos, nomearíamos como ‘essência’ da cidade. Em verdade, os estudos sobre a política republicana e principesca sempre apontariam para essa dimensão originária da cisão entre os desejos de dominação e de sua recusa: as instituições republicanas são aquelas capazes de desafogar os humores, bem como o campo de ação do príncipe se encontra previamente delimitado por essa divisão, a qual ele sempre reencontra em suas ações.

Não obstante, ainda que nos direcionemos ao problema da *fundação* do político, descobriríamos, no centro da ontologia maquiaveliana, seu caráter infundado, no sentido que, ao mesmo tempo que a sociedade não pode existir senão por referência ao conflito, este só vem a ser no social, não lhe antecedendo (Esposito, 2021, pp. 187-188). Com efeito, o pensamento de Maquiavel é marcado pela recusa a colocar a questão um horizonte anterior a experiência

¹³ No prefácio que escreve ao *Maquiavelianas* de Sérgio Cardoso, Newton Bignotto caracteriza a interpretação de Cardoso como uma *ontologia negativa do político*, indicando por esse termo “a radicalidade de um discurso que transita entre a política e seus desvãos e a investigação dos fundamentos do político” (Bignotto, 2022, p. 13).

política como tal, quer um discurso sobre um estado natural e pré-político do homem, em cujas propriedades poderíamos buscar a origem e o princípio da forma política.

Se seguirmos o condão de ver na formulação maquiaveliana do conflito algo estruturalmente similar ao argumento transcendental, descobriremos uma outra forma de compreender a *pólis*, capaz de reatar os vínculos entre o real e o simbólico, e destacar o papel da faculdade da imaginação para o pensamento político. Quanto a esse tema, acreditamos poder concluir com algumas considerações há muito feitas por Frederico Chabod, ainda que tenhamos traçado outro percurso. Pode ser o caso que mil estradas nos conduzam ao mesmo destino:

Ele não é, então, primariamente um lógico que trabalha a partir de princípios a partir dos quais, por um contínuo processo de raciocínio rigoroso e consequente, deduziria um ‘sistema’ completo. Ele é, primeiro e antes de tudo, um homem de imaginação, que vê *sua* verdade de súbito, com clareza deslumbrante e, só depois, confia à sua razão para que comente sobre essa verdade. *Sua ‘verdade’ é a política, revelada em sua nudez selvagem.* [...] Supremo entre os pensadores políticos de todos os tempos, Maquiavel, em comum com os políticos mais formidáveis – que, como ele, se assemelham ao artista em que sua lógica e seus dogmas estão completamente subordinados à sua intuição – aquilo que pode literalmente ser denominado ‘iluminações’ iniciais interiores, imediatas, visões intuitivas de eventos e de sua significação. Apenas em sequência ele passa àquilo que poderíamos chamar ‘aplicação por raciocínio’. [...] Porque a prosa de Maquiavel é, em resumo, uma expressão completa do *predomínio da imaginação sobre a lógica pura.* (Chabod, 1965, pp. 142, 143, 146, últimos grifos nossos)

Para além do regime misto

Referências bibliográficas

Fontes primárias

Aristóteles (1998) *Política*, edição Bilingue. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega.

_____. (2000) *Categorias*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget.

_____. (2009) *Física*. Trad. Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp.

Aristotle (2009) *The Nicomachean Ethics*. Trad. W.D. Ross, revised by Lesley Brown. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Bartolus of Sassoferrato (2014). On Guelphs and Ghibellines. Em: Robinson, J. *Bartolus da Sassoferrato: On Guelphs and Ghibellines*. Toronto: University of Toronto. Disponível em: <http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/bartolus_de-guelphis-et-gebellinis.pdf>. Acesso em: 10 de dez. 2021.

Bodin, J. (1964) *I sei libri dello stato*, Vol. 1. Trad. Margherita Isnardi Parente. Torino: UTET.

Bodin, J. (1988) *I sei libri dello stato*, Vol. 2. Trad. Margherita Isnardi Parente e Diego Quaglioni. Torini: UTET.

Bruni, L. (2011) De interpretatione recta. Trad. Mauri Furlan. *Scientia Traductionis*, no. 10, pp. 16-47.

_____. (2016) Elogio da Cidade de Florença. Em: Pinto, F. M. O elogio da cidade de Florença (Laudatio Florentinae Urbis) de Leonardo Bruni. *MORUS – Utopia e Renascimento*, Vol. 11, no. 2, pp. 253-335.

Guicciardini, F. (1981) Considerazioni sui «Discorsi» del Machiavelli.

Em: Guicciardini, F. *Opere*, v. 1. Torino: UTET, pp. 605-677.

Herodotus (1998) *The Histories*. Trad. Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press.

Hobbes, T. (1996) *Leviathan*, Revised Student Edition. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.

Livy (1919) *History of Rome*, Vol .1: Books 1-2. Trad. B. O. Foster. Loeb Classical Library 114. Cambridge: Harvard University Press.

Machiavelli, N. (2018a) *Tutte le opere*, secondo l'edizione di Mario Marteli. Milano: Bompiani.

_____. (2018b) Dell'arte della guerra. *Tutte le opere*, secondo l'edizione di Mario Marteli. Milano: Bompiani.

_____. (2018c) Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio. Em: Machiavelli, N. *Tutte le opere*, secondo l'edizione di Mario Marteli. Milano: Bompiani.

_____. (2018d) Discursus florentinarum rerum. Em: Machiavelli, N. *Tutte le opere*, secondo l'edizione di Mario Marteli. Milano: Bompiani.

_____. (2018e) Il Principe. Em: Machiavelli, N. *Tutte le opere*, secondo l'edizione di Mario Marteli. Milano: Bompiani.

_____. (2018f) Istorie fiorentine. Em: Machiavelli, N. *Tutte le opere*, secondo l'edizione di Mario Marteli. Milano: Bompiani.

Maquiavel, N. (2006) *A arte da guerra*. Trad. MF revisão por Patrícia Fontoura Aranovich. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2007a) *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução MF, revisão por Patrícia Fontoura Aranovich. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2007b) *História de Florença*. Trad. MF, revisão por Patrícia Fontoura Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

- _____. (2010) Discurso sobre a Forma de Governo de Florença. Trad. Gabriel Pancera. Em: Adverse, H. (Org.). *Diálogo sobre a nossa língua e Discurso sobre a forma de governo de Florença*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____. (2017) *O príncipe*. Edição Bilingue. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34.
- Plato (1980) *The Laws of Plato*. Trad. Thomas L. Pangle. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Plutarch (1936) On the Fortune of the Romans. Em: Plutarch. *Moralia, Vol. IV: Roman Questions. Greek Questions. Greek and Roman Parallel Stories. On The Fortune of the Romans. On The Fortune or Virtue of Alexander. Were the Athenians More Famous in War or Wisdom?* Trad. Frank Cole Babbitt. Loeb Classical Library 305. Cambridge: Harvard University Press, pp. 322-377.
- Polybius (1922) *The Histories*, Vol. 1: Books I-II. Trad. W. R. Paton. Loeb Classical Library 128. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. (1923) *The Histories*, Vol. 3: Books V-VIII. Trad. W. R. Paton. Loeb Classical Library 138. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. (2010) *Histories*. Trad. Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press.
- Savonarola J. (1991) *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*. Trad. de M.A.B. De Bon e L.A. De Boni. Petrópolis, RJ: Vozes, pp. 131-166.

Fontes secundárias

- Adverse, H. (2007) Maquiavel, a república e o desejo de liberdade. *Trans/Form/Ação*, Vol. 30, no. 2, pp. 33-52.

- _____. (2009) *Maquiavel: política e retórica*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____. (Org.) (2010). *Diálogo sobre a nossa língua e Discurso sobre a forma de governo de Florença*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____. (2017) Maquiavel, o conflito e o desejo de não ser dominado. Em: Pinto, F. M.; Benevenuto, F. (Org.). *Filosofia, política e cosmologia: ensaios sobre o renascimento*. São Bernardo do Campo: EdUFBAC, pp. 135-159.
- _____. (2022) O povo e seu desejo: observações sobre “Lições da História Florentina”. Em: Cardoso, S. *Maquiavelianas: lições da política republicana*. São Paulo: Editora 34, pp. 181-193.
- Adverse, H.; Pancera, C. G. K. (Org.). (2019) *As faces de Maquiavel: história, república, corrupção*. Belo Horizonte: Editora D'Plácido.
- Aranovich, P. F. (2007) *História e política em Maquiavel*. São Paulo: Discurso Editorial/FAPESP.
- Araújo, C. R. R. (2013) *A forma da república: da constituição mista ao Estado*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Ames, J. L. (2009) Liberdade e Conflito: o confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel, *Kriterion: Revista de Filosofia*, no. 119, pp. 179-196.
- _____. (2017) *Conflito e liberdade. A vida política para Maquiavel*. Curitiba: CRV Editora.
- _____. (2018a) A concepção maquiaveliana de necessidade política. *Kriterion: Revista de Filosofia*, no. 141, pp. 765-788.
- _____. (2018b) Concepção de povo em Maquiavel: uma tentativa de aproximação. Em: Birchall, T.; Theobaldo, M. (Org.). *Espaços da liberdade: homenagem a Sérgio Cardoso*, Cuiabá: EdUFMT, pp. 93-119.

- Balibar, E. (2015) *Essere Principe, Essere Popolare: The Principle of Antagonism in Machiavelli's Epistemology*. Em: Del Lucchese, F.; Frosini F.; Morfino V. (Eds.). *The Radical Machiavelli: Politics, Philosophy and Language*. Leiden: Brill, pp. 349-367.
- Baron, H. (1955) *The Crisis of Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in the Age of Classicism and Tyranny*. Princeton: Princeton University Press.
- Barros, A. R. G. (2018) A liberdade republicana negativa de Skinner. Em: Birchall, T.; Theobaldo, M. (Org.). *Espaços da liberdade: homenagem a Sérgio Cardoso*, Cuiabá: EdUFMT, pp. 167-187.
- _____. (2019) John Pocock e a liberdade republicana em Maquiavel. Em: Adverse, H.; Pancera, C. G. K. (Org.). *As faces de Maquiavel: história, república, corrupção*. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, pp. 217-230.
- _____. (2021) A liberdade republicana de Maquiavel. Em: Benevenuto, F. (Org.). *Republicanism: 30 anos com o Maquiavel Republicano de Newton Bignotto*. Belo Horizonte: Projeto República/UFGM, pp. 49-69.
- Benevenuto, F. (2018) Políbio, Cícero e a constituição dos romanos. Em: Birchall, T.; Theobaldo, M. (Org.). *Espaços da liberdade: homenagem a Sérgio Cardoso*, Cuiabá: EdUFMT, pp. 71-92.
- _____. (2019a) Maquiavel e a tradição republicana. *Prometheus – Journal of Philosophy*, Vol. 11, no. 30, pp. 89-108.
- _____. (2019b) Tito Lívio e a Constituição dos Romanos. Adverse, H.; Pancera, C. G. K. (Org.). *As faces de Maquiavel: história, república, corrupção*. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, pp. 101-114.
- _____. (2021a) República e liberdade em Maquiavel. Em: Benevenuto, F. (Org.). *Republicanism: 30 anos com o Maquiavel Republicano*

- de Newton Bignotto*. Belo Horizonte: Projeto República/UFGM, pp. 133-160.
- _____. (Org.). (2021b) *Republicanism: 30 anos com o Maquiavel Republicano de Newton Bignotto*. Belo Horizonte: Projeto República/UFGM.
- Bignotto, N. (1991). *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola.
- _____. (1998) Maquiavel e o novo continente da política. Em: Novaes, A. (Org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Funarte/Companhia das Letras, pp. 375-406.
- _____. (Org.). (2008) *Pensar a república*. Belo Horizonte: Editora UFGM.
- _____. (2013a) A Antropologia Negativa de Maquiavel. *Analytica*, Vol. 12, no. 2, pp. 77-100.
- _____. (Org.). (2013b) *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Ed. UFGM.
- _____. (2020). *O tirano e a cidade*. São Paulo: Edições 70.
- _____. (2021) *Origens do republicanismo moderno*. 2ª Ed. Niterói: Eduff.
- _____. (2022) Prefácio. Em: Cardoso, S. *Maquiavelianas: lições da política republicana*. Prefácio: Newton Bignotto. Comentários: Helton Adverse e José Luiz Ames. São Paulo: Editora 34, pp. 9-16.
- _____. (2024) *O jovem Maquiavel: o aprendizado da política*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Black, R. (2013) *Machiavelli*. London: Routledge.
- Blythe, J. M. (1991) *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- Bobbio, N. (1976) *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*. Torino: G. Giappichelli Editore.
- Bock, G. (1990) Civil Discord in Machiavelli's *Istorie Fiorentine*. Em: Bock, G.; Skinner, Q.; Viroli, M. (Org.). (1990) *Machiavelli and*

- Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 181-201.
- Bock, G.; Skinner, Q.; Viroli, M. (Org.). (1990) *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burckhardt, J. (1990) *The Civilization of the Renaissance in Italy*. Trad. S. G. C. Middlemore. London: Penguin Books.
- Cardoso, S. (2008) Que república? Notas sobre a tradição do 'governo misto'. Em: Bignotto, N. (Org.). *Pensar a república*. Belo Horizonte: Editora UFMG, pp. 27-48.
- _____. (2013) A matriz romana. Em: Bignotto, N (Org.). *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, pp. 13-50.
- _____. (2015) Em direção ao núcleo da 'obra Maquiavel': sobre a divisão civil e suas interpretações. *Discurso*, Vol. 25, no. 2, pp. 207-248.
- _____. (2019) Maquiavel: o distanciamento dos paradigmas antigos do 'regime misto'. Em: Adverse, H.; Pancera, C. G. K. (Org.). *As faces de Maquiavel: história, república, corrupção*. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, pp. 61-76.
- _____. (2021) *Anotações sobre a noção de povo na obra de Maquiavel*. GT Ética e Política no Renascimento. 04 de jan. 2021. Disponível em: <
<https://www.gteticaepolitanorenascimento.org/2021/01/anota-coes-sobre-a-nocao-de-povo-na-obra-de-maquiavel/>>. Acesso em: 30 de ago. 2023.
- _____. (2022a) *Maquiavelianas: lições da política republicana*. Prefácio: Newton Bignotto. Comentários: Helton Adverse e José Luiz Ames. São Paulo: Editora 34.
- _____. (2022b) *Lições das Histórias Florentinas*. Em: Cardoso, S. *Maquiavelianas: lições da política republicana*. Prefácio: Newton

- Bignotto. Comentários: Helton Adverse e José Luiz Ames. São Paulo: Editora 34, pp. 133-179.
- _____. (2022c) O distanciamento dos paradigmas antigos do “regime misto”. Em: Cardoso, S. *Maquiavelianas: lições da política republicana*. Prefácio: Newton Bignotto. Comentários: Helton Adverse e José Luiz Ames. São Paulo: Editora 34, 2022, pp. 69-86.
- _____. (2022d) Sobre a divisão civil (e suas interpretações). Em: Cardoso, S. *Maquiavelianas: lições da política republicana*. Prefácio: Newton Bignotto. Comentários: Helton Adverse e José Luiz Ames. São Paulo: Editora 34, pp. 27-67.
- _____. (2022e) Sobre o campo do comentário da “obra Maquiavel”. Em: Cardoso, S. *Maquiavelianas: lições da política republicana*. Prefácio: Newton Bignotto. Comentários: Helton Adverse e José Luiz Ames. São Paulo: Editora 34, pp. 119-130.
- Chabod, F. (1965) *Machiavelli and the Renaissance*. New York: Harper & Row.
- Del Lucchese, F. (2009) *Conflict, Power and Multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumult and Indignation*. New York: Continuum.
- _____. (2015) *The Political Philosophy of Niccolò Machiavelli*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Del Lucchese, F.; Frosini, F.; Morfino, V. (Eds.). (2015) *The Radical Machiavelli: Politics, Philosophy and Language*. Leiden: Brill.
- Dionisotti, C. (1980) *Dalla Reppublica Al Principato*. Em: Dionisotti, C. *Machiaveliere. Storia E Fortuna Di Machiavelli*. Turim: Einaudi.
- Esposito, R. (1984) *Ordine e conflitto: Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*. Napoli: Liguori Editore.
- _____. (2021) *Instituting Thought: Three Paradigms of Political Ontology*. Trad. de Mark William Epstein. Medford: Polity Press.

- Falcão, L. (2019) Governo misto ou república popular: a república adaptativa nos Discorsi de Maquiavel. Em: Adverse, H.; Pancera, C. G. K. (Org.). *As faces de Maquiavel: história, república, corrupção*. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, pp. 77-100.
- _____. (2023) Maquiavel e a origem das comunidades políticas. *Trans/Form/Ação*, Vol. 46, no. 1, pp. 149-170.
- Gaeta, F. (1961) Alcuni Considerazioni sul Mito di Venezia. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Vol. 23, no. 1, pp. 58-75.
- Gaille, M. (2005) L'ideale del governo misto tra Venezia e Firenze. Un aristotelismo politico a doppia faccia. Trad. de Barbara Scapolo. *Filosofia politica*, a. XIX, no. 1, pp. 63-76.
- _____. (2018) *Machiavelli on Freedom and Civil Conflict: A Historical and Medical Approach to Political Thinking*. Trad. Anita Conrade. Leiden/Boston: Brill.
- Garin, E. (2009) Machiavelli e Polibio. Em: Garin, E. *Interpretazioni del Rinascimento*, v. II: 1950-1990. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.
- Geuna, M. (1998) La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità Concettuali. *Filosofia politica*, a. XII, no. 1, pp. 101-132.
- _____. (2005) Machiavelli ed il ruolo dei conflitti nella vita politica. ARIENZO, Alessandro; CARUSO, Dario. *Conflitti*. Napoli: Dante & Descartes, pp. 18-57.
- Gilbert, F. (1949) Bernardo Ruccelai and the Orti Oricellari: A Study on the Origin of Modern Political Thought. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 12, pp. 101-131.
- _____. (1953) The Composition and Structure of Machiavelli's Discorsi. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 14, no. 1, pp. 136-156.

- _____. (1957) Florentine Political Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 20, no. 3/4, pp. 187-214.
- _____. (1965) *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. (1968) The Venetian Constitution in Florentine Political Thought. Em: Rubinstein, N. (Org.). *Florentine Studies: Politics and Society in Renaissance Florence*. London: Faber and Faber, pp. 463-500.
- Hankins, J. (1995) The 'Baron thesis' after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni. *Journal of Ideas*, Vol. 56, no. 2, pp. 309-338.
- _____. (2014) Machiavelli, Civic Humanism and the Humanist Politics of Virtue. *Italian Culture*, Vol. 32, no. 2, pp. 98-109.
- _____. (2019) *Virtue Politics: Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Hexter, J. H. (1956) Seyssel, Machiavelli and Polybius vi: The Mystery of the Missing Translation. *Studies in Renaissance*, Vol. 3, pp. 75-96.
- Johnston, D.; Urbinati, N.; Vergara, C. (Org.). (2017) *Machiavelli on Liberty and Conflict*. Chicago: Chicago University Press.
- Larivaille, P. (1988) *A Itália no tempo de Maquiavel*. Trad. Jonatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lefort, C. (1972) *Le Travail de l'Oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.
- _____. (1991) *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. (1999). Maquiavel e a verità effettuale. Trad. de Eliane de Mello Souza. Em: *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial, pp. 141-177.

- _____. (2023) *O trabalho da obra Maquiavel*. Trad. de Gabriel Pancera, Helton Adverse e José Luiz Ames. São Paulo: Todavia / Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Lorau, N. (2006) *The Divided City: On Memory and Forgetting in Ancient Athens*. Trad. Corinne Pache e Jeff Fort. New York: Zone Books.
- Mansfield, H. C. (2017) Machiavelli on Necessity. Johnston, D. ; Urbinati, N. ; Vergara, C. (Org.). *Machiavelli on Liberty and Conflict*. Chicago: Chicago University Press, pp. 39-57.
- Maranini, G. (1974) *La Costituzione di Venezia*, Vol. 1: Dalle origini ala serrata del Maggior Consiglio. Firenze: La Nuova Italia Editrice.
- McCormick, J. P. (1993) Addressing the Political Exception: Machiavelli's 'Accidents' and the Mixed Regime. *American Political Science Review*, Vol. 87, no. 4, pp. 888-900.
- _____. (2003) Machiavelli Against Republicanism: On the Cambridge School's "Guicciardinian Moments". *Political Theory*, Vol. 31, no. 5, pp. 613-643.
- _____. (2011) *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2017) On the Myth of a Conservative Turn in Machiavelli's Florentine Histories. Johnston, D.; Urbinati, N.; Vergara, C. (Org.). *Machiavelli on Liberty and Conflict*. Chicago: Chicago University Press, pp. 330-351.
- Merleau-Ponty, M. (1991) Nota sobre Maquiavel. Em: Merleau-Ponty, M. *Signos*. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira, revisão Paulo Azevedo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, pp. 237-252.

- Millar, F. (2002) *The Roman Republic in Political Thought: The Menahem Stern Jerusalem Lectures*. London: University Press of New England.
- Monfasani, J. (2016) Machiavelli, Polybius and Janus Lascaris: the Hexter Thesis Revisited. *Italian Studies*, Vol. 71, no. 1, pp. 39-48.
- Morfini, V. (2015) The Five Thesis of Machiavelli's 'Philosophy'. Em: Del Lucchese, F.; Frosini, F.; Morfini, V. (Eds.). *The Radical Machiavelli: Politics, Philosophy and Language*. Leiden: Brill, pp. 144-173.
- Najemy, J. M. (2006) *A History of Florence – 1200-1575*. Oxford: Willey-Blackwell.
- Negri, A. (2002) *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*. Roma: Manifestolibri, 2002.
- Pancera, C. G. K. (2006) *O modelo maquiaveliano de “estado”: entre os Primeiros escritos políticos, os Discorsi e o Discursos*. 247f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- _____. (2010) *Maquiavel entre repúblicas*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____. (2019) República e facções em Maquiavel. Em: Adverse, H.; Pancera, C. G. K. (Org.). *As faces de Maquiavel: história, república, corrupção*. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, pp. 179-194.
- Parasher, T. (2017) Inequality and Tumult in Machiavelli's Aristocratic Republics. *Polity*, Vol. 49, no. 1, pp. 42-68.
- Parel, A. J. (1992) *The Machiavellian Cosmos*. New Haven/London: Yale University Press.
- Pasquino, P. (2009) Machiavelli and Aristotle: The Anatomies of the City. *History of European Ideas*, Vol. 35, no. 4, pp. 397-407.

- Pedullà, G. (2017) Machiavelli and the Critics of Rome: Rereading Discourses I.4. Em: Johnston, D.; Urbinati, N.; Vergara, C. (Org.). *Machiavelli on Liberty and Conflict*. Chicago: Chicago University Press, pp. 87-112.
- _____. (2018) *Machiavelli in Tumult: The Discourses on Livy and the Origins of Political Conflictualism*. Trad. Patricia Gaborik e Richard Nybakken. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pettit, P. (1997) *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- Pinto, F. M. (2015) A cidade ideal de Leonardo Bruni. *MORUS – Utopia e Renascimento*, Vol. 10, pp. 367-388.
- _____. (2016) O elogio da cidade de Florença (Laudatio Florentinae Urbis) de Leonardo Bruni. *MORUS – Utopia e Renascimento*, Vol. 11, no. 2, pp. 253-335.
- _____. (2022) Leonardo Bruni e seu projeto político de tradução. *Revista Territórios e Fronteiras*, Vol. 15, no. 2, pp. 79-95.
- Pinto, F. M.; Benevenuto, F. (Org.). (2017) *Filosofia, política e cosmologia: ensaios sobre o renascimento*. São Bernardo do Campo: EdUFBAC.
- Pinto, F. M.; Falcão, L. (2021) História, república e fundação da cidade de Florença em Coluccio Salutati, Leonardo Bruni e Maquiavel. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, Vol. 14, no. 35, pp. 53-82.
- Pinto, F. M.; Moretti, M. T. (2021) A historiografia do Humanismo cívico e o pensamento político de Leonardo Bruni. *Revista Cantareira*, no. 34, pp. 565-585.

- Pocock, J. G. A. (1975) *The Machiavellian Moment: Florentine Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. (1985) *Virtues, Rights and Manners: A Model for Historians of Political Thought*. Em: Pocock, J. G. A. *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 37-50.
- Mendes, R. P. (2022) *O desejo de não ser dominado: a república democrática-popular em Maquiavel*. 273f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Nederman, C. J; Sullivan, M. E. (2012) The Polybian Moment: The Transformation of Republican Thought from Ptolemy of Lucca to Machiavelli. *The European Legacy: Toward New Paradigms*, Vol. 17, no. 7, pp. 867-881.
- Raimondi, F. (2005) Machiavelli e il problema della costituzione mista di Roma. *Filosofia politica*, Vol. 19, no. 1, pp. 49-61.
- _____. (2009) 'Necessità' nel *Principe* e nei *Discorsi* di Machiavelli. *Scienza & Politica*, Vol. 21, no. 40, pp. 27-50.
- _____. (2018) *Constituting Freedom: Machiavelli and Florence*. Trad. Matthew Armistead. Oxford: Oxford University Press.
- Ridolfi, R. (2009) *The Life of Niccolò Machiavelli*. Trad. Cecil Grayson. London/New York: Routledge.
- Rubinstein, N. (Org.). (1968) *Florentine Studies: Politics and Society in Renaissance Florence*. London: Faber and Faber.
- Salgueiro, F. E. Z. (2022) Maquiavel leitor de Políbio: os povos. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, Vol. 40, no. 1, pp. 46-58.

- Schirim, L. D. (2018) *Le città d'Italia tutte piene son di tiranni*: tirania, bem comum, cidade e governo na península itálica da segunda metade do século XIV e início do século XV. 299f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais.
- Skinner, Q. (1978) *The Foundations of Modern Political Thought*. v. 1: The Renaissance. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1990) The Republican Ideal of Political Liberty. Em: Bock, G.; Skinner, Q.; Viroli, M. *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 293-309.
- _____. (2000) *Machiavelli: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- _____. (2002a) *Visions of Politics*, Vol. 1: Regarding Method. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2002b) *Visions of Politics*, Vol. 2: Renaissance Virtues. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2002c) Meaning and Understanding in the History of Ideas. Em: Skinner, Q. *Visions of Politics*, Vol. 1: Regarding Method. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 57-89.
- _____. (2002d) The Idea of Negative Liberty: Machiavellian and Modern Perspectives. Em: Skinner, Q. *Visions of Politics*, Vol. 2: Renaissance Virtues. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 186-212.
- Stacey, P. (2014) Definition, Division and Difference in Machiavelli's Political Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 75, no. 2, pp. 189-212.
- Strauss, L. (1958) *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: Chicago University Press.

- _____. (1959) *What is political philosophy? (and Other Studies)*. Chicago: Chicago University Press.
- _____. (1989) *The Three Waves of Modernity*. Em: Strauss, L. *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*. Ed. por Hilail Gildin. Detroit: Wayne State University Press, pp. 81-98.
- Sullivan, V. B. (1992) Machiavelli's Momentary "Machiavellian Moment: A Reconsideration of Pocock's Treatment of the Discourses". *Political Theory*, Vol. 20, no. 2, pp. 309-318.
- Vatter, M. E. (2000) *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Visentin, S. (2019) "O jugo que por si mesmo é colocado em seu pescoço": Maquiavel e a servidão voluntária da multidão. Em: Adverse, H; Pancera, C. G. K. (Org.). *As faces de Maquiavel: história, república, corrupção*. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, pp. 167-178.
- Vivanti, C. (2016) Nicolau Maquiavel: nos tempos da política. Trad. Sérgio Maduro. São Paulo: Martins Fontes.
- Von Fritz, K. (1954) *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity: A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*. New York: Columbia University Press.
- Walbank F. W. (2002) *Polybius, Rome and the Hellenistic World: Essays and Reflections*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolin, S. S. (2004) *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Expanded Ed. Princeton: Princeton University Press.
- _____. (2016) *Norm and Form: The Constitutionalizing of Democracy*. Em: *Fugitive Democracy and Other Essays*. Ed. por Nicholas Xenos. Princeton/Oxford: Princeton University Press, pp. 77-99.

- Wolff, F. (1999) *Aristóteles e a Política*. Trad. Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial.
- Yoran, H. (2022) Virtue Politics and its Limits: a Review Essay. *The Historian*, Vol. 84, no. 1, pp. 49-68.
- Zuckert, C. (2014) Machiavelli's Democratic Republic. *History of Political Thought*, Vol. 35, no. 2, pp. 262-294.

