

A ANTROPOLOGIA NEGATIVA DE MAQUIAVEL

Newton Bignotto
UFMG

No horizonte da antropologia do Renascimento, Maquiavel foi herdeiro de duas grandes viradas teóricas. A primeira ocorreu no final do século XIV, quando os antigos modelos de vida, predominantes nas sociedades medievais e que privilegiavam a vida contemplativa sobre a vida ativa na cidade, foram profundamente abalados pela “redescoberta” dos clássicos da antiguidade, contribuindo para uma revalorização das atividades levadas a cabo no interior da cidade. Esse movimento em direção à política, que terminou com sua revalorização, só foi possível porque a idéia de homem, que presidira grande parte das obras medievais, ruiu diante das críticas que lhe foram endereçadas por um conjunto de autores que, a partir de Petrarca, forjou um novo lugar para o homem no interior de um mundo em transformação.

O segundo movimento completou o primeiro e contribuiu para afirmar uma antropologia renascentista em um sentido mais preciso. Com efeito, o convívio

com fontes antigas, mas também com outras culturas, como a judaica, permitiu o nascimento de uma literatura de elogio da natureza humana, que não teria sido possível num contexto dominado pela idéia da queda e do pecado. O exemplo mais marcante dessa virada foi sem dúvida Pico della Mirandola e seu elogio da dignidade do homem, que, mais do que um tema, construiu um verdadeiro gênero literário no Renascimento.

A menção dos dois grandes eixos de transformação da antropologia filosófica no Renascimento não significa que basta nos referir a eles para resumir o que ocorreu num período de grande plasticidade das idéias e intensa criatividade. Um estudo mais amplo do período mostraria um quadro rico, que vai das obras de Alberti, nas quais é celebrado o homem universal, a uma nova psicologia, que surge com a tradução das obras de Platão, na segunda metade do século XV em Florença, passando pelo amadurecimento de uma cultura filosófica toda centrada no homem.

Os exemplos citados não pretendem oferecer uma síntese do que ocorreu no período, mas simplesmente indicar dois elementos teóricos que nos ajudam a compreender a *démarche* de Maquiavel. Mesmo no domínio dos estudos maquiavelianos, não pretendemos oferecer um quadro completo das influências que sofreu no tocante à reflexão antropológica, mas apenas balizar o campo dentro do qual o pensador florentino se movimentou e que nos ajuda a compreender alguns dos passos mais audaciosos que efetuou.

INOVAÇÃO E NATUREZA HUMANA EM MAQUIAVEL.

Voltemos nosso olhar para o principal herdeiro e crítico do humanismo no século XVI. Um primeiro ponto a ser observado é que as frases cortantes, e por vezes irônicas, sobre a natureza humana, que aparecem nos textos de Maquiavel, são interpretadas freqüentemente à luz de suas considerações sobre temas centrais da ética e da política, como o do papel das virtudes na vida pública. Essa abordagem do problema do homem é pertinente, mas não esclarece o estatuto e o significado do que poderíamos inicialmente caracterizar como afirmações de caráter antropológico. A constância com a qual os intérpretes recorrem às passagens mais eloqüen-

tes dos textos não tem se refletido no número de estudos dedicados à questão. Na verdade, para um autor tão pesquisado quanto Maquiavel, poderíamos dizer que o tema tem sido descurado pela crítica, embora seja apressado tentar encontrar razões para isso. Mais razoável é começar pela interrogação da associação de uma antropologia ao nome do pensador florentino¹.

Ao nos referirmos a uma antropologia, no seio dos escritos maquiavelianos, não estamos supondo que possamos encontrar algo como uma antecipação dos conceitos e métodos, que irão constituir essa disciplina no seio das ciências sociais na contemporaneidade. Maquiavel teve muita influência sobre o pensamento político da modernidade. Mas uma coisa é ser parte de um processo que começou há mais de quinhentos anos, outra muito diferente é ter antecipado conteúdos, que farão parte do repertório das ciências sociais. Esse debate não nos interessa aqui. No espaço deste texto, vamos nos preocupar com conceitos que integram os domínios do que se convencionou chamar de antropologia filosófica. Antes de mais nada, cabe recuperar o sentido dessa disciplina, que se dedica, segundo Vaz, a “elaboração de uma idéia do homem que leve em conta, de um lado, os problemas e temas presentes ao longo da tradição filosófica e, de outro, as contribuições e perspectivas abertas pelas recentes ciências do homem”². Ora, estudar a relação do pensamento de Maquiavel com a tradição da antropologia filosófica não implica dizer que suas afirmações não repercutem nas ciências sociais atuais. No curso deste escrito, vamos procurar mostrar que o pensador florentino pode ser lido com muito proveito por aqueles que se dedicam a pensar o lugar da antropologia no interior dos debates sobre os fundamentos da filosofia política. Mas nosso ponto de partida não será a repercussão da obra em nosso tempo e sim sua inscrição em seu próprio tempo. Nesse sentido, cabe evitar os anacronismos, que poderiam fragilizar nossa leitura dos textos principais de Maquiavel no lugar de esclarecê-los.

(1) Um dos trabalhos mais amplos dedicados à questão antropológica no interior do pensamento de Maquiavel segue sendo: B. GUILLEMAIN. *Machiavel: l'anthologie politique*. Genève: Droz, 1974.

(2) VAZ, H.C.L. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 10.

Começando nossas análises por sua obra mais conhecida, constatamos que a primeira referência à natureza humana ocorre no terceiro capítulo do *Príncipe*, quando são discutidas as condições de conquista e manutenção dos principados novos. Nesse capítulo Maquiavel afirma que: “Os homens mudam de senhor, com satisfação, pensando com isso melhorar e esta crença faz com que lancem mão de armas contra o senhor atual, no que se enganam porque, pela própria experiência, percebem mais tarde ter piorado a situação”.³ O que chama a atenção do leitor contemporâneo é a constância com a qual nosso autor se refere à capacidade do homem de agir de forma traiçoeira e violenta. Se fossemos colecionar todas as citações nas quais essa posição se afirma, veríamos que para Maquiavel o homem parece ser capaz das maiores baixezas. No décimo sétimo capítulo do *Príncipe*, o secretário florentino resume seu sentimento a respeito da natureza humana dizendo: “Isso porque dos homens pode-se dizer, geralmente, que são ingratos, volúveis, simuladores e dissimuladores, temem o perigo e são ambiciosos de ganho...”.⁴

Uma primeira leitura das citações abundantes de Maquiavel no *Príncipe*, e em outros escritos, parece confirmar a interpretação corrente, segundo a qual a antropologia maquiaveliana é baseada na afirmação da maldade natural dos homens e em sua incapacidade de bem agir, quando seus desejos e vontades são contrariados. Essa maneira de compreender a *démarche* de Maquiavel não pode simplesmente ser afastada como imprópria, uma vez que está amparada em extensa base textual. A questão que nos guia é saber qual estatuto devemos conceder a essas afirmações, e nos perguntar se podemos falar de antropologia em sentido rigoroso, nos aproximando, assim, das conclusões de muitos intérpretes.

Uma primeira observação importante é que a simples afirmação da maldade dos homens em seu agir histórico não era necessariamente escandalosa num contexto cristão. Afinal, a natureza pecadora dos homens fazia parte do universo me-

(3) MACHIAVELLI. *Il Príncipe*. In: *Opere*. Milão: Riccardo Ricciardi, 1954, cap III, p. 6. Retomamos as traduções de Roberto Grassi, modificando-as sempre que julgamos necessário.

(4) *Idem*, cap XVII, p. 54.

dieval e era até parte de muitos sistemas filosóficos. Como não é razoável supor que Maquiavel tenha escolhido se pautar pelo ideário cristão, temos de tentar encontrar uma outra explicação para suas concepções. Se observarmos os capítulos do *Príncipe* nos quais a afirmação da maldade inata dos homens aparece com mais ênfase, vamos ver que são justamente aqueles, (entre o capítulo XV e XX), nos quais o enfrentamento com os pressupostos morais dos *espelhos dos príncipes* se dá de maneira mais contundente. Maquiavel afirma, por exemplo, que é melhor ser temido do que amado, se se quiser conservar o poder e evitar as armadilhas da luta por uma “boa reputação”. Da mesma forma, diz que não há como se evitar todo o mal, para lidar com as dificuldades inerentes à luta pelo poder. Em todos esses pontos, ele contraria as idéias difundidas pelos *espelhos*, que faziam do governante seguidor dos valores cristãos, em todas as suas configurações, o governante ideal.

Ora, a cada vez que Maquiavel lança mão de afirmações radicais, como as citadas, é a relação de uma ética das virtudes com a política que está em questão. O alvo principal de seus ataques, e isso não passou despercebido a muitos intérpretes, é a afirmação da preeminência dos valores cristãos e da ética deles derivada sobre a política. O inimigo a ser combatido, por aqueles que se dispõem a compreender o funcionamento da política, é não apenas uma instituição, mas, sobretudo, uma maneira de entender os fundamentos da vida em comum, que está diretamente associado a ela. A Igreja católica não interessa por deter o poder, mas por interpretá-lo segundo valores que lhe são favoráveis.

Isso quer dizer que Maquiavel parte de uma antropologia fundada em outros princípios, facilmente identificáveis, e opostos àqueles cristãos? Nossa resposta é não. Não existe essa simetria, que faria dele simplesmente um pensador anticristão. Acreditamos que a referência à maldade humana é parte integrante de seu combate contra a tradição cristã, faz parte da construção de sua filosofia política, mas não funda necessariamente uma antropologia no sentido estrito. Trata-se, como procuraremos mostrar, de uma estratégia argumentativa, mais do que de uma construção conceitual acabada.

Essa primeira conclusão não elimina, no entanto, nosso problema e nem o resolve inteiramente. Afinal, nem todas as afirmações de caráter antropológico em

Maquiavel visam atacar a visão defendida nos *espelhos dos príncipes* e não se reduzem à afirmação da maldade natural dos homens. Por isso, vamos retornar ao texto maquiaveliano para prosseguirmos nossas análises.

Pocock já observou que o terceiro capítulo do *Príncipe* é essencial para a compreensão do livro, pois aborda diretamente o que, segundo ele, é o objeto central do escrito: a inovação⁵. O intérprete serve-se aqui da análise da conquista de novos territórios, para afirmar o papel da *fortuna* no pensamento de Maquiavel. A inovação aparece como a porta para a instabilidade das formas políticas por romper com um equilíbrio que, de outra maneira, permaneceria vigorando quase de maneira inercial. O “príncipe novo”, para reter a expressão cara a Pocock, “entrou no domínio da contingência; o tempo no qual ele vive é modelado pelos modos de ação humanos, como acontece quando os homens não são mais guiados pelas estruturas habituais de legitimação”⁶. Ao chamar a atenção para o problema da *fortuna*, o intérprete nos remete quase automaticamente para aquele da *virtù*, e para a relação entre os dois conceitos. Embora as teses citadas possam ser postas em questão, elas conduzem o olhar do leitor para um terreno no qual as interpretações do pensamento de Maquiavel evoluem com frequência, ou seja, aquele do confronto entre *virtù* e *fortuna*, como o lugar por excelência para se pensar a questão da ação.

Não podemos negar que essa abordagem é parte importante da tradição interpretativa e deve ser levada em conta ao longo de nossas análises⁷. Se mudarmos, entretanto, rapidamente o eixo de nossa abordagem, deixaremos de lado a questão propriamente antropológica e seu impacto na idéia das mutações às quais o corpo político está submetido, para passarmos ao estudo dos fundamentos da prática política. A aproximação entre antropologia e política é natural no contexto ma-

(5) POCOCK. J.G.A. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press, 1975, p. 160.

(6) Idem, p. 165.

(7) A literatura a esse respeito é abundante. Dentre as obras mais recentes destaca-se por sua influência nos debates atuais: H. MANSFIELD. *Machiavelli's virtue*. Chicago: Chicago University Press, 1996.

quiaveliano, mas não ganharíamos muito deixando de lado nossa intuição inicial, para expormos nossa visão da articulação entre os dois conceitos aludidos. Se não poderemos deixar o tratamento da questão de lado, importa chegar a ele por um viés diferente do seguido por muitos leitores contemporâneos.

A observação de Maquiavel sobre as dificuldades encontradas pelo príncipe novo aponta para alguns traços da natureza humana como responsáveis por esse fato. Para ele, como vimos: “os homens mudam voluntariamente de senhor, acreditando assim que melhoram”⁸. Isso decorre do fato de que um príncipe novo deve ofender seus novos sujeitos, se quiser garantir seu poder. Para o escritor florentino, trata-se de “uma necessidade natural e ordinária”⁹. Vemos, assim, que existem duas ordens naturais a presidir o momento da conquista: de um lado se encontra uma natureza humana volátil e disposta a mudar; de outro lado o poder do príncipe novo, que para se afirmar, não poderá dar garantias de comedimento, ou mesmo de satisfação dos desejos dos novos sujeitos. O olhar dos que são conquistados é guiado, em primeiro lugar, pelo simples desejo de mudança, que não precisa identificar seu objeto para existir. Com o correr dos acontecimentos, o desejo de mudança se incorpora em algo tangível: o poder do príncipe. Ora, a vontade de mudança é por natureza indefinível, ela descreve uma relação dos homens com as ordens que o cercam, tanto natural quanto institucional, e apontam para uma resistência contra as determinações que lhe são exteriores. Ocorre, entretanto, que esse desejo não pode ser saciado por algo positivo, que lhe é exterior. A frustração com o novo governante é, portanto, derivada da natureza mesma da vontade de mudança, que se alimenta de sua oposição ao que se mantém.

O texto maquiaveliano não narra apenas a resistência da cidade ao novo poder. Ele encena algo bem mais complexo na medida em que coloca junto a vontade de conquistar e a vontade de mudar. Afinal, para ele, também é “uma coisa muito

(8) MACHIAVELLI. *Il Príncipe*. In: *Opere*. Milão: Riccardo Ricciardi, 1954, cap III, p. 6.

(9) *Idem*, cap III, p. 6

natural e ordinária desejar conquistar”¹⁰. Nesse movimento não há nada que possa ser reprovado, salvo se não se dispuser dos meios para realizar a conquista. Em ambos os casos são fatores naturais, que determinam o comportamento dos atores. A apresentação do problema mostra-nos, entretanto, que a afirmação da naturalidade das posições não implica em sua harmonia ou concordância. A inovação desde seu primeiro momento abre um campo de transformações, que não pode ser domado pelos desejos de nenhuma das partes envolvidas¹¹.

O *Príncipe* tem sido lido com frequência como um tratado sobre o poder, suas formas e a maneira de mantê-lo. Essa abordagem de seu conteúdo mascara sua trama. De fato há um olhar dirigido ao estabelecimento do poder e sua manutenção. Essa leitura é tanto mais pertinente que ela parece ser autorizada pelo próprio Maquiavel¹². Mas não há como reter dessa problemática apenas um dos lados: o daquele que conquista. Uma vez iniciado o processo de inovação, um combate entre duas posições se instala e dele dependerá o sucesso ou não da empreitada do conquistador.

A resposta dos sujeitos aos atos dos novos príncipes quase sempre os derrota, pois, segundo, Maquiavel, eles não compreendem a natureza do ato que executam, quando desalojam alguém do poder. Na ótica de quem conquista trata-se de uma luta por um lugar, um combate em que haverá apenas um vencedor. Ao provocar o desejo de mudança, acreditam se servir de uma disposi-

(10) Idem, cap III, p.12.

(11) Sobre a relação entre natureza humana e mutação ver: ZANZI, LUIGI. *I segni della natura e i paradigmi della storia: il método del Machiavelli*. Manduria: Lacaia editore, 1981, p. 3-34. O autor acredita, no entanto, que “a natureza humana é elevada à condição de princípio da ciência da história” p. 35, o que nos parece forçar a interpretação da antropologia maquiaveliana.

(12) Senellart insiste sobre o fato que o livro de Maquiavel deve ser lido dentro da tradição das investigações sobre a arte de governar, mas observa: “*Le Prince*, aussi conscient soit-il des dures exigences du *stato*, n’est pas un traité du gouvernement de l’État. Il demeure un Manuel du prince, qui renvoie celui-ci à sa propre image idéale ou glorieuse”. SENELLART, M. *Les arts de gouverner*. Paris: Seuil, 1995.

ção favorável à ação que executam. Mas uma vez conquistada a nova posição, o erro se mostra. A disposição a aceitar mudanças não leva consigo o desejo de estabilizar a nova posição. Uma vez em movimento, o corpo político assume como sua a transformação, que foi iniciada, muitas vezes sem que seus membros tenham dela participado diretamente. Os franceses conheceram essa luta entre o desejo de mudar e a necessidade de parar a Revolução nos anos que se seguiram à queda da Bastilha. Desde 1789 a necessidade de “parar a Revolução” fez parte do vocabulário de muitos homens, que haviam contribuído para seu sucesso. Na prática, isso se revelou bem mais complexo do que supunham revolucionários convictos, que rapidamente acreditaram que estava na hora de voltar a viver em um corpo político estável¹³.

Maquiavel não pensava em revoluções, mas refletia sobre a mesma ocupação do poder da qual falavam os revolucionários. Refletindo, entretanto, do ponto de vista do príncipe, e não de um povo revolucionário, ele nos ensina que a conquista desperta a vontade de vingança daqueles que são objeto da ação do novo governante e que, contra o desejo de vingança, a força pode algumas vezes ser uma arma eficaz, uma vez que há apenas duas formas de lidar com os homens: ou “acariciá-los ou destruí-los, pois das ofensas leves eles podem se vingar, das grandes não”¹⁴. Falando dos homens em geral, o pensador florentino não se lança em considerações complexas, para elucidar o caminho que deve ser seguido pelo príncipe. Para o novo ocupante do poder, sua manutenção é o dado essencial, e para tanto, é preciso atentar para as forças que terá de combater em seu estado puro. O povo enquanto matéria conquistada é um terreno perigoso, pois não se fia nem mesmo na demonstração de força do príncipe. Seu desejo de vingança é tal que, para so-

(13) François Furet alude ao caráter desestabilizador das revoluções quando afirma: “Si la Révolution est invention, déséquilibre, si elle met en mouvement tant de forces inédites que les mécanismes traditionnels de la politique s’en trouvent transformés, c’est qu’elle installe dans un espace vide, ou plutôt qu’elle prolifère dans la sphère hier interdite, et subitement envahie, du pouvoir”. FURET, F. *Penser la Révolution française*. Paris: Gallimard, 1978, p. 47.

(14) MACHIAVELLI. *Il Príncipe.*, cap III, p. 8.

breviver, o governante terá não apenas de ameaçar, mas também de conservar sua imagem e fugir de um ódio ativo de seus sujeitos¹⁵.

Não nos equivoquemos, no entanto, quanto às dificuldades enfrentadas pelo príncipe em sua relação com os novos súditos. É verdade que Maquiavel afirma que é mais difícil manter uma república conquistada, pois “quem se torna senhor de uma cidade acostumada a viver em liberdade e não a destrói, deve esperar ser destruído por ela”¹⁶. Desse mesmo ponto de vista, uma cidade serva, não oporá grande resistência, bastando para isso que “se destrua a linhagem do príncipe que nela reinava”¹⁷. Mas ao prestar atenção às dificuldades dos príncipes, que ocupam o poder, ao focar nosso olhar na relação entre o conquistador e o regime conquistado, deixamos na sombra nossas considerações iniciais, que nos haviam conduzido a apontar para o desejo de mudança como uma constante antropológica, presente em todas as situações, mesmo se suas figurações históricas dependam da maneira como os homens governam e são governados. Do ponto de vista dos que raciocinam sobre os fundamentos dos diversos regimes e suas relações, a observação mais importante é quanto à resistência que cada um opõe aos que o atacam; de nosso ponto de vista, o importante é reter o fato de que todo ato de inovação se produz em um terreno no qual o que se afirma é “a natureza cambiante dos povos, que faz com que seja fácil persuadi-los de alguma coisa, mas difícil convencê-los a manter-se persuadido”¹⁸.

Essas primeiras observações não indicam de forma clara a presença de uma antropologia nos capítulos aos quais recorreremos. Isso reforça nossa idéia inicial de que a inovação nos coloca em contato com aspectos essenciais da natureza humana, mas ainda não sabemos se ela nos fornece um ponto de partida, para a

(15) Idem, cap XIX, p. 59.

(16) Idem, cap V, p. 17.

(17) Idem, cap III, p.7.

(18) Idem, cap VI, p. 20.

construção de um saber antropológico. Podemos afirmar, por exemplo, que Platão faz confluír nos livros VIII e IX da *República* uma ética e uma teoria dos regimes, que termina por constituir o terreno sobre o qual sua antropologia política será explicitada. Nesse caso, as considerações sobre a natureza humana e suas manifestações repercutem diretamente na organização da cidade e em suas várias configurações¹⁹. Na modernidade, Hobbes fornece o exemplo mais claro da tentativa de ligar um estudo sistemático da natureza humana com a filosofia política. À luz do nascimento das ciências modernas, ele procurou partir de uma investigação rigorosa dos traços essenciais do homem, para compreender de que maneira ele se torna um animal político ao estabelecer laços contratuais. O que nos interessa na démarche hobbesiana é o fato de que ele procurou se apoiar numa antropologia filosófica, mas com pretensões metodológicas tais, que ela fornece o modelo não somente de compreensão da natureza humana, mas de seus desdobramentos na vida social e na constituição das sociedades políticas. Esse modelo de interação entre antropologia e política terá enorme influência na modernidade na medida em que procura mostrar como a escolha de um certo número de variáveis de caráter antropológico serve para alicerçar a análise de vários aspectos da vida política, que interessam a seus estudiosos²⁰.

Embora não possamos aprofundar aqui o estudo do pensamento antropológico dos dois autores citados é possível dizer que em ambos a análise dos fundamentos da vida política deve incorporar como fundamento considerações sobre a natureza humana, que têm valor de axiomas. Assim, o fato de que o homem “calcula” as vantagens do estabelecimento de um contrato serve para orientar o pensamento político de Hobbes no sentido de compreender como agirá uma vez que se tornou membro de um corpo político do qual depende sua segurança. Nesse caso,

(19) Estudamos esse aspecto do pensamento platônico mais detalhadamente em: BIGNOTTO, N. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998, p. 114-135. Sobre o papel do desejo no pensamento político platônico: CHANTEUR, J. *Platon, le désir et la cite*. Paris: Sirey, 1980.

(20) Para um estudo da antropologia de Hobbes nessa perspectiva ver: BOONIN-VAIL, D. *Thomas Hobbes and the Science of moral virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

a antropologia é fundamento da análise política, e estabelece os limites e determinações objetivas a serem respeitadas por todos os que pretendem construir um saber sobre a vida em comum dos homens.

Encontramos no *Príncipe* e também nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* considerações que podem ser tidas como axiomáticas do pensamento maquiaveliano. Isso implica em dizer que partimos da idéia de que há um saber produzido no interior da obra de nosso autor, que deve ser tomado no mesmo nível daquele que encontramos nos grandes clássicos do pensamento político. Esse saber sobre a política, que depende da construção de um conjunto coerente de conceitos, não existe, entretanto, sem a referência ao real, que o constitui, assim como a seu objeto. Em Maquiavel, a interrogação racional sobre o comportamento dos atores na cena política não nasce independentemente de sua existência e da interrogação que suscita. Como mostra Lefort: “a partir de então, não temos mais necessidade de transfigurar o príncipe para atribuir-lhe uma função no seio de um sistema racional do mundo, nós o apreendemos em sua realidade histórica”.²¹ Nossa questão é saber, no interior do movimento mais amplo, e nem sempre linear, do pensamento maquiaveliano, o papel que as noções antropológicas têm, e de que maneira elas servem para nos ajudar a pensar o fenômeno da inovação e da mutação, que são problemas fundamentais de seu pensamento.

Ao buscar os pilares conceituais da filosofia de Maquiavel, encontramos uma formulação, que liga diretamente os elementos constitutivos do corpo político com suas manifestações históricas. Numa passagem notável do *Príncipe* ele diz:

“...digo que chegamos a esse principado com o favor do povo, ou com aquele dos grandes. Pois em toda cidade encontramos esses dois humores opostos; e isso advém do fato que o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes e que os

grandes desejam comandar e oprimir o povo. Desses dois apetites opostos nasce nas cidades um desses três efeitos: ou o principado, ou a liberdade ou a licença".²²

Ao apresentar dessa maneira sua concepção da origem dos regimes políticos, Maquiavel aponta para o núcleo de sua filosofia política. Devemos reter dessa passagem o fato de que nosso autor descreve os diversos regimes como um efeito direto da divisão do corpo político. Se levarmos em conta que as três formas citadas recobrem para ele o conjunto das possibilidades de ordenação dos regimes, fica claro que, para pensar as diversas formas de ordenação da vida em comum, devemos partir da constatação da divisão original do corpo político.

A questão é saber qual estatuto devemos conceder a essas afirmações²³. Estamos recorrendo à idéia de axioma, entendido como fundamento de toda prática política, para indicar que na apresentação da fratura do corpo político está subentendido que não se trata de uma fenomenologia das formas políticas, mas da explicitação de seus fundamentos. O "povo" e os "grandes" não são conceitos sociológicos, que designam univocamente grupos ou classes sociais. Esses dois conceitos se referem a dois elementos irreduzíveis da vida política, que não podem ser subsumidos por nenhum acordo, ou contrato, que restauraria a unidade do todo. Não há unidade a ser restaurada. Os dois pólos só existem em seu confronto, eles se determinam mutuamente, mesmo se os elementos que os constituem se mostrem inconciliáveis.²⁴

(22) MACHIAVELLI. *Il Príncipe.*, cap IX, p. 32. Encontramos essa mesma formulação no quarto capítulo dos *Discursos*. MACHIAVELLI. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. IN: *Opere*. Milão: Riccardo Ricciardi, 1954, I, 4, p. 102. Para a tradução brasileira, que seguimos com algumas modificações, ver: MAQUIAVEL. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. A partir daqui chamaremos o texto apenas de "Discursos" e citaremos a partir da edição italiana referida.

(23) Para uma análise da questão da divisão do corpo político na época de Maquiavel ver: BON-ADEO, A. *Corruption, conflict, and power in the works ant time of Niccolò Machiavelli*. Berkeley: University of Califórnia, 1973.

(24) LEFORT, C. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*.p. 382-389.

Essa afirmação não tem, no entanto, nada de banal. Basta recordar o que diz Platão no quinto livro da *República*, para aquilatarmos a força da virada maquiaveliana. Ao falar do maior bem e do maior mal, que podem ocorrer em uma cidade, e que deve ser observado pelos legisladores, ele diz que nada pode ser pior do que “aquilo que a divide e que no lugar de produzir um Estado produzirá vários”²⁵. A unidade, a comunhão dos cidadãos em torno das alegrias e das dificuldades, é que torna o corpo político saudável. Nicole Loraux fala da “patologia platônica da cidade que, em todo conflito, vê uma degradação”, como de uma herança grega, que não existe, entretanto, sem seu contrário: a busca de um significado para a divisão, que não a coloque sempre no campo dos males a serem evitados pela cidade²⁶. Com efeito, a busca da harmonia se deu no terreno da constatação quase onipresente da ruptura do corpo político. Os gregos tinham horror à divisão, à luta interna entre partes da cidade. Como afirma a historiadora, eles estavam convencidos que “se os votantes se dividem em partes iguais, é a pior das opiniões que, inevitavelmente, prevalecerá. Por isso eles sonham com assembleias unânimes, tomando uma decisão comum com uma só voz, aí sim indiscutivelmente a melhor”²⁷.

O sonho da unanimidade se constrói num terreno marcado historicamente pela divisão. A terrível *stásis* ameaça constantemente a obra mais acabada do espírito humano: a cidade indivisa. Mas os gregos sonhavam sabendo da presença inevitável da possibilidade da divisão do corpo político. A excomunhão da *stásis* se faz “sob a constatação temida de que a guerra civil é natural à cidade, talvez fundadora do político enquanto ele é precisamente algo de comum”²⁸. Os gregos não desconheciam, portanto, como mostra Loraux, a extensão da divisão e seu caráter natural. No esforço de trazer a política para o campo da razão, os pensadores e homens políticos quiseram afastá-la daquilo que desde os tempos homéricos parecia

(25) PLATON. *La République*. In: *Oeuvres complètes*. Vol I. Paris: Gallimard, 1950, V, 562 b

(26) LORAUX, N. *La cité divisée* Paris: Payot. 1997, p. 119.

(27) Idem, p. 99.

(28) Idem, p. 95.

ameaçar fazer da cidade o campo privilegiado dos deuses da discórdia e da guerra. Ao traduzirmos *stásis*, nas línguas latinas, por guerra civil, acontecimento que tem sempre um sentido negativo para a vida em comum, herdamos assim o preconceito grego contra as lutas intestinas e o sonho de uma vida política pacificada.

Maquiavel vai na contracorrente do desejo platônico e afirma como constitutivo do corpo político, o que é percebido como ameaça por outros pensadores. Mas não nos equivoquemos. Nem os gregos desconheciam a impossibilidade de varrer para sempre a discórdia do seio da cidade, nem Maquiavel acredita que a divisão interna da cidade é proveitosa em qualquer situação. De um corpo partido ao meio entre desejos inconciliáveis pode surgir uma república ou um Estado caótico. A divisão irreduzível da cidade não é necessariamente signo do mal, mas nem por isso a autor florentino faz o elogio da guerra civil. Longe disso, ele também sonha com regimes estruturados, capazes de conter por meio de mecanismos institucionais os desvarios dos homens em luta por seus desejos. Nesse sentido, teme a “licença” tanto quanto Platão temia a anarquia, ou a tirania. Mas, diferentemente do filósofo grego, o florentino prefere não se perder “na imaginação de repúblicas e principados que nunca existiram ou foram tidos por verdadeiros”²⁹. Ao reconhecer a fratura original do corpo social, Maquiavel retoma o temor grego de que a *stásis* ronda permanentemente as cidades, mas produz um giro, que o coloca fora do universo dos antigos, ao afirmar que todas as formas provêm da luta entre partes assimétricas da cidade e não apenas aquelas degeneradas.

A partir dessa constatação podemos voltar nosso olhar para a natureza humana, sabendo que a separação entre bons e maus cidadãos não é um fato decisivo para a compreensão do que faz mudar o mundo da política e para iluminar os caminhos tortuosos pelos quais a história costuma nos conduzir. *O Príncipe* é, nesse sentido, um escrito ao mesmo tempo claro e sinuoso. Como observou Lefort, arriscamos nos perder nos caminhos argumentativos de Maquiavel se quisermos seguir apenas uma pista, descoberta no começo do texto. Por isso vamos abandoná-lo, por um momento, para alargar o campo de nossas investigações.

(29) MACHIAVELLI. *Il Príncipe*, cap XV, p. 50.

MALDADE E DESEJO NA NATUREZA HUMANA.

Logo no começo dos *Discursos* nos deparamos com uma afirmação, que nos ajuda a precisar nossos argumentos. Maquiavel diz:

“Todos aqueles que se ocuparam com o estudo da vida política, e a história está cheia de exemplos que os apóiam, concordam em dizer que quem quiser fundar uma república e lhe dar leis, deve pressupor que todos os homens são maus, e que usarão da maldade de seu ânimo todas as vezes que tiveram a ocasião”³⁰.

A análise desse trecho fornece uma chave preciosa para o tratamento de nosso problema central. O primeiro ponto que deve ser observado é que Maquiavel afirma a universalidade da maldade humana, mas não a descreve. Isso sugere que suas considerações podem ser entendidas a partir da visão do senso comum, elas conduzem o leitor para um terreno que lhe é familiar. Dizendo de outra maneira, nosso autor não parece preocupado em conceder um estatuto ontológico à maldade, uma vez que ela pode ser compreendida, sem muitas explicações por todos os leitores.

O segundo ponto importante no trecho citado é que a percepção da maldade humana é fundamental para os legisladores e não necessariamente para todos os homens em todas as situações. Maquiavel não diz que todos os homens devem levar em consideração a maldade de nossa natureza para conduzir suas vidas, mas sim que os legisladores não podem se descurar desse dado.

Abordando diretamente a questão antropológica, devemos observar que nosso autor não diz que os homens são maus, mas sim que o legislador deve supor que eles o sejam. Assim a maldade não é uma categoria ontológica, e sua descrição fenomenológica é apenas uma pressuposição, que deve ser levada em conta no momento em que se dispõe a criar novas formas. Trata-se, portanto de um cálculo,

que permite ao legislador reduzir o número de varáveis com as quais terá de lidar num momento em que todas as referências estão em questão. Esse é o perigo que Maquiavel aponta no começo dos *Discursos*, quando afirma estar consciente de estar entrando em terreno movediço, quando se dispõe a fazer inovações no terreno da filosofia política.

Com essa observação, abrimos um campo de investigação que faz convergir a busca por uma nova filosofia política e a ação dos grandes legisladores. Nos dois casos, o universo dentro do qual agem o filósofo e o legislador é eivado de perigos. Considerar os homens maus e dispostos a agir com perfídia na cena pública é uma maneira de diminuir a zona de influência da *fortuna*, que com frequência se serve da instabilidade da natureza humana, para realizar seus desígnios. Mas isso é apenas um cálculo e não uma descrição de nossa natureza. No fundo, a dificuldade em descrever corretamente o ser humano vem do fato que em geral não somos nem muito bons e nem muito maus. Cada um de nós hesita numa condição intermediária, na qual a variedade de nossos sentimentos, desejos, e medos, faz com que tenhamos um comportamento errático, que torna quase impossível saber como reagiremos em cada situação. Num trecho notável Maquiavel afirma: “Conclui-se que os homens não sabem ser nem perfeitamente bons, nem criminosos com grandeza e que, quando uma maldade possui em si grandeza, ou é parcialmente generosa, eles não sabem praticá-la”³¹.

Por um lado devemos reter da frase acima que a constância com que Maquiavel se refere no *Príncipe* e depois nos *Discursos* à maldade não serve como uma fenomenologia da natureza humana. Olhados em sua particularidade, os homens são timoratos e frágeis. Temem a morte e não estão dispostos, em geral, a praticar grandes ações, para alcançar a glória, ou até mesmo para aumentar seu poder. O comportamento normal dos homens é apenas medíocre e não serve como uma demonstração da presença do mal em sua natureza. Com essa observação, nosso autor escapa do universo medieval com sua insistência na queda, mas também

(31) MACHIAVELLI. *Discorsi* I, 27, p. 153.

afasta-se do elogio constante dos homens, que foi importante para a antropologia renascentista. O retrato de uma natureza errática vai assim ocupando o lugar de uma natureza má, cujos objetivos precisos seriam almejados ao longo de um combate mortal entre forças opostas. A divisão do corpo político estrutura a vida política, mas não é determinada pela natureza dos homens. Por isso, não há lugar em Maquiavel para falar de um povo bom e de governantes maus. Essas categorias não se aplicam para a compreensão da arena política. Se muitas vezes o elemento popular se mostra mais confiável, como ele afirma várias vezes nos *Discursos*, isso se deve menos à sua bondade natural e mais à forma como seu desejo de conservação se manifesta na cidade.³²

Por outro lado, se a *virtù* diz respeito à capacidade de agir com eficácia na arena política, não podemos negar que a história está cheia de exemplos, que Maquiavel retoma com prazer, de homens que agiram não apenas com *virtù*, mas também de forma grandiosa. O pensador da ética pode se fascinar com isso e acreditar que basta seguir os exemplos colecionados por Plutarco, para criar o modelo do grande ator político. Maquiavel desconfia dos que procedem dessa maneira. Assim como a imaginação de repúblicas perfeitas desencaminha o pensador político, também a crença na superioridade moral dos atores como o caminho privilegiado para a criação de formas livres e poderosas de governo pode desviar o legislador de seu caminho.

Compreender o papel da *virtù* no pensamento do Secretário florentino tem sido um desafio para muitos intérpretes ao longo dos tempos. Nessa busca por um significado, um dos caminhos seguidos tem sido o de associar a *virtù* com a antropologia maquiaveliana. Um dos exemplos dessa estratégia aparece em Anthony Parel, que se dedica a desvelar as muitas heranças recebidas por nosso autor em vários temas importantes, inclusive naquele que nos interessa aqui. O eixo de sua argumentação é a afirmação de que a antropologia de Maquiavel está fundada em noções como as de *animo*, *ingegno* e imaginação, o que, para o autor, exclui concei-

tos como os de razão, intelecto ou mesmo de graça, prevalecentes em seus antecessores. A principal conclusão a que ele chega é que ao tratar da *virtù*, o pensador florentino afasta qualquer pretensão moral de seu conteúdo, fundando um novo território para sua investigação sobre a política³³.

As conclusões de Parel ajudam a entender a distância que Maquiavel toma da antropologia medieval e de seus antecessores renascentistas. A referência a noções herdadas como as de *animo e ingegno* não nos convence, no entanto, que possamos falar de uma antropologia no sentido estrito nos escritos maquiavelianos e não simplesmente em noções antropológicas, que são mobilizadas para dar coerência a um pensamento inovador sobre a política. Por isso, acreditamos que o tema da mutabilidade da natureza humana, sobre o qual já tivemos a ocasião de falar, é um guia fecundo para continuarmos a conduzir nossa investigação. Ele aparece de forma condensada no começo do segundo livro dos *Discursos*.

Maquiavel começa lembrando o fato de que os homens em geral têm um julgamento positivo do passado e criticam o presente de maneira dura.³⁴ Esse comportamento tem algumas razões, que podem ser esclarecidas. A primeira é ligada ao fato do passado só ser conhecido por meio da história e, por isso, dele só temos um conhecimento parcial e deformado. A principal causa é, segundo ele, que os historiadores “obedecem de tal forma à fortuna dos vencedores que, para tornar seus triunfos ainda maiores, não somente exageram seus feitos, mas chegam até a defender os méritos dos inimigos”.³⁵ O julgamento errôneo, ou exagerado, do passado e do presente são possíveis por não sermos afetados, em primeiro lugar por eles da mesma maneira. Os acontecimentos do passado nos encham de admiração, sobretudo, porque não afetam nosso comportamento presente de tal maneira a provocar o ódio causado, segundo nosso autor, pelo temor ou pela inveja. O presente, ao contrário, mistura nossas vontades e embaralha nosso olhar.

(33) PAREL, ANTHONY. *The Machiavellian cosmos*. New Haven: Yale University press, 1992, p. 86-92.

(34) MACHIAVELLI. *Discorsi*, II. Proemio, p. 217.

(35) Idem, p. 217.

O julgamento das coisas humanas é, portanto, afetado por dois sentimentos básicos da natureza humana: temor e inveja. Na lógica maquiaveliana não há lugar para uma correção do julgamento, que deixe de lado essa consideração. Na verdade, ele aponta para a dificuldade de compreendermos o passado como algo correlato ao que ocorre a cada um de nós à medida que envelhecemos. A chegada da maturidade altera nossos juízos sobre fatos de tal maneira que não é possível fixar um ponto qualquer a partir do qual poderíamos estruturar nossa compreensão do mundo em termos definitivos. A dificuldade de entender o tempo vivido não resulta, no entanto, apenas de uma fraqueza de nosso entendimento. Ela encontra suas raízes no fato de que nós mesmos não possuímos uma definição constante de nossa condição. Comentando a mutabilidade das coisas humanas ele acrescenta que, além da imperfeição de nossos juízos sobre as coisas do mundo, somos insaciáveis:

“Além disso, os desejos humanos são insaciáveis. É de nossa natureza querer e poder tudo desejar, e é da *fortuna* que possamos alcançar poucas. Decorre disso um contínuo descontentamento e um desgosto com o que possuímos: o que leva a condenar os tempos presentes, a louvar os tempos passados e a desejar os tempos futuros, e tudo isso sem um motivo razoável”.³⁶

A constante mudança em nossos desejos encontra um mundo ele mesmo submetido aos caprichos da *fortuna*, o que faz com que nossas vidas sejam sempre marcadas pela instabilidade do mundo e de nossa condição.

Os sentimentos e qualidades associados à natureza humana são, em Maquiavel todos de caráter negativo. Longe de nos apontar para um lugar de equilíbrio entre nossos desejos e a visão distorcida que temos da realidade mais próxima de nós, Maquiavel insiste na variabilidade das coisas humanas, que não encontram nunca o repouso. À dificuldade de falar de forma neutra sobre os acontecimentos se acresce uma natureza desejante, que não possui uma forma única e estável para se realizar. Por

isso, para falarmos de natureza humana em Maquiavel devemos atentar para a extrema variabilidade de suas formas. Como em Pico della Mirandola, o homem maquiaveliano tem diante de si um conjunto de possibilidade para se manifestar, mas, nesse movimento perpétuo, ele não deixa entrever nenhum traço, que nos garantiria contra seus sentimentos de inveja, ódio, desejo de vingança e medo. Isso não quer dizer que não tenhamos uma natureza, mas sim que ela é por demais complexa e submetida ao fluxo do tempo, para ser apreendida com a enumeração de alguns traços e qualidades antropológicas bem definidas, sejam elas quais forem. Por isso, os legisladores, e os que quiserem compreender a política, não podem se deixar levar pelas considerações, mesmo as mais sábias, sobre a natureza humana. Elas serão sempre insuficientes, para evitar nossos erros de julgamento e o impulso de nossos desejos. Transformá-las em um dos problemas a ser resolvidos provavelmente só conduz o homem político a entrar num labirinto de questões e problemas de alta complexidade e de difícil solução.

CONCLUSÃO.

Ao estudar o pensamento de Maquiavel e o lugar que nele ocupam suas considerações de natureza antropológica, chegamos à conclusão que não encontramos uma verdadeira antropologia, mas sim o uso de uma constante antropológica negativa, que reduzindo a margem de erros de apreciação, daqueles que buscam inovar ou fundar um novo corpo político, permitem tratar os momentos especiais nos quais o corpo político se cria, de um ponto de vista menos instável do que aquele ocupado por atores políticos, que decidem encampar o problema em toda sua complexidade e acabam derrotados, tanto no plano da ação quanto no plano da teoria, por um conjunto de atos, que impedem as mudanças de acontecer, ou mergulham o corpo político no caos e na confusão.

Maquiavel adota o paradigma humanista de um homem essencialmente político, voltado para a ação na cidade, mas abandona o otimismo presente em seus antecessores, que fazia com que eles acreditassem na capacidade do homem de forjar formas superiores de governo a partir do livre exercício da vontade. Ao radicalizar a importância da presença da *fortuna* na arena política, e ao assinalar os limites da *vir-*

tù, ele aponta para o lado sombrio da vida nas cidades, que aos poucos havia se tornado um dado da própria cultura humanista. O importante, no entanto, é que a desconfiança com relação à capacidade dos homens de construir cidades livres e fortes, se deu fora do paradigma medieval do pecado e da queda. Usando seus antecessores para combater os medievais, Maquiavel realiza um giro que o coloca à distância de um pessimismo teológico com relação à natureza humana e numa posição diferente daquela defendida por escritores como Leonardo Bruni, que exibia uma crença quase ingênua nas capacidades humanas de realização de formas livres de governo.

Esse giro se completa no momento em que, contra a literatura de elogio da natureza humana e de suas possibilidades, ele afirma ao mesmo tempo sua mediocridade dominante, sua propensão à mesquinharia e seu caráter mutável. Se ele conserva a idéia da plasticidade da natureza humana, tal com afirmada por Pico della Mirandola, abandona totalmente o voluntarismo e otimismo antropológico, que parece caracterizar a posição do filósofo. A vontade em Maquiavel é apenas uma parte de um processo, que os homens estão longe de comandar e mesmo de compreender. O desejo de mudança é freqüentemente um impulso sem objetivo preciso, para o secretário florentino. A abertura de nossa natureza se traduz, a seus olhos, por uma indeterminação, que está longe de ser o ponto de partida para uma invenção criativa da vida nas cidades.

A herança maquiaveliana é, pois, mais a de uma estratégia conceitual do que de uma teoria. Se não podemos fugir da ligação entre antropologia e política, é necessário fugir das armadilhas que aparecem, quando decidimos partir da afirmação de paradigmas universalistas, para tratar o problema da relação entre o homem seu meio e sua cultura. A proposta maquiaveliana não resolve os problemas gerados pelas interpretações concorrentes da antropologia contemporânea e não lhes nega a pertinência. Ao insistir na criação de uma constante antropológica negativa, o pensador florentino assegura a autonomia do político como objeto, permitindo-nos tratar de aspectos essenciais das profundas transformações sofridas pelas sociedades industriais na contemporaneidade, sem pretender reduzir a complexidade do fenômeno, mas também sem abdicar de abordá-lo devido à impossibilidade de tratá-lo de forma completa.

Um leitor contemporâneo pode argüir que o procedimento adotado por Maquiavel acaba deixando de lado um conjunto importante de fatos conhecidos pela antropologia, que aumentaram em muito nosso conhecimento do funcionamento das sociedades, desde as mais primitivas até as mais complexas. Nesse sentido, um estudo da política e de seus fundamentos tem muito a ganhar com o uso dos resultados mais significativos das várias correntes das ciências sociais. Essa crítica tem seu lugar de ser, mas ela não destrói, a nosso ver, o valor da estratégia maquiaveliana. É preciso reconhecer que o caminho escolhido por nosso autor desenha o objeto de suas investigações partindo do abandono de algumas de suas características, que poderiam dificultar ao extremo a compreensão dos fundamentos do político.

Para aquilatar, no entanto, o alcance da solução de Maquiavel é necessário lembrar que ele foi um dos grandes defensores do lugar da contingência na determinação dos processos sociais. Longe de desconhecer o imponderável, que cerca as ações humanas, ele se esmerou em mostrar que não há saber total sobre a política, pelo simples fato de que é impossível para a vontade humana controlar todos seus dados.

De um outro ponto de vista, a afirmação da autonomia do campo conceitual da filosofia política não significa que ela não pode se beneficiar dos resultados dos outros saberes do homem. O que Maquiavel busca com a afirmação de sua antropologia negativa é simplesmente encontrar os eixos centrais de sua argumentação prestando atenção apenas às determinações que emergem do estudo das variáveis de caráter político. Com isso, ele exclui a ética, a metafísica, a antropologia filosófica de sua pesquisa, mas isso apenas quando o debate diz respeito a fundamentos. Constituídas as balizas centrais de sua investigação, é claro que ele não pode se furtar de levar em conta os dados que nos são transmitidos pela história ou pela observação direta da natureza humana. O realismo maquiaveliano não é um positivismo como o de Durkheim, que exigia que considerássemos como fato social apenas o que podia ser verificado³⁷. Trazida para nosso tempo, a antropologia negativa

(37) DURKHEIM, E. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Editora Abril, 1978, (Coleção Os pensadores), p. 87-93.

de Maquiavel não obstaculiza o uso dos resultados da antropologia, da etnologia e da psicanálise como fontes preciosas para a compreensão das sociedades atuais. Apenas nos alerta quanto ao fato de que esses saberes não possuem os mesmos fundamentos da filosofia política, embora possam partilhar objetos e resultados. Maquiavel renuncia a criar um saber total sobre o homem, para estudar de forma aprofundada uma das manifestações essenciais de sua natureza. Com isso ele aceita o fato de que a história decorre das ações humanas, tanto quanto de forças que não controlamos, mas permite as críticas a todos os que pretendem entender as transformações de nossas sociedades pelas lentes dos determinismos, que recusam o lugar das ações voluntárias, ou dos relativismos, que se contentam com a descrição de fenômenos sobre os quais não podemos falar.

RESUMO

O artigo analisa o sentido das proposições maquiavelianas que contém um claro caráter antropológico, em particular quando afirmam a maldade inata dos homens. Nossa hipótese é a de que não há uma antropologia presente na obra de Maquiavel. Procuramos mostrar que ele faz uso de afirmações a respeito da natureza humana como de uma "constante negativa", que evita o erro de julgamento dos estudiosos da política que acreditam compreender o sentido das ações humanas na história a partir da explicitação dos predicados morais associados à sua natureza.

Palavras chave: antropologia, contingência, maldade, unidade, conflito.

ABSTRACT

This article analyses some machiavellian's propositions concerning human nature, particularly those affirming our natural evil character. Our hypothesis is that we have no true anthropology in Machiavelli. We try to demonstrate that he uses anthropological considerations as a "negative term" to avoid mistakes made by those who believes that we can understand historical human actions taking in account moral human predicates.

Keywords: Anthropology, contingency, evil, unity, conflict.